

ونسان برومر

هنگام نیایش چه می‌کنیم؟

در باب نیایش و سرشت ایمان

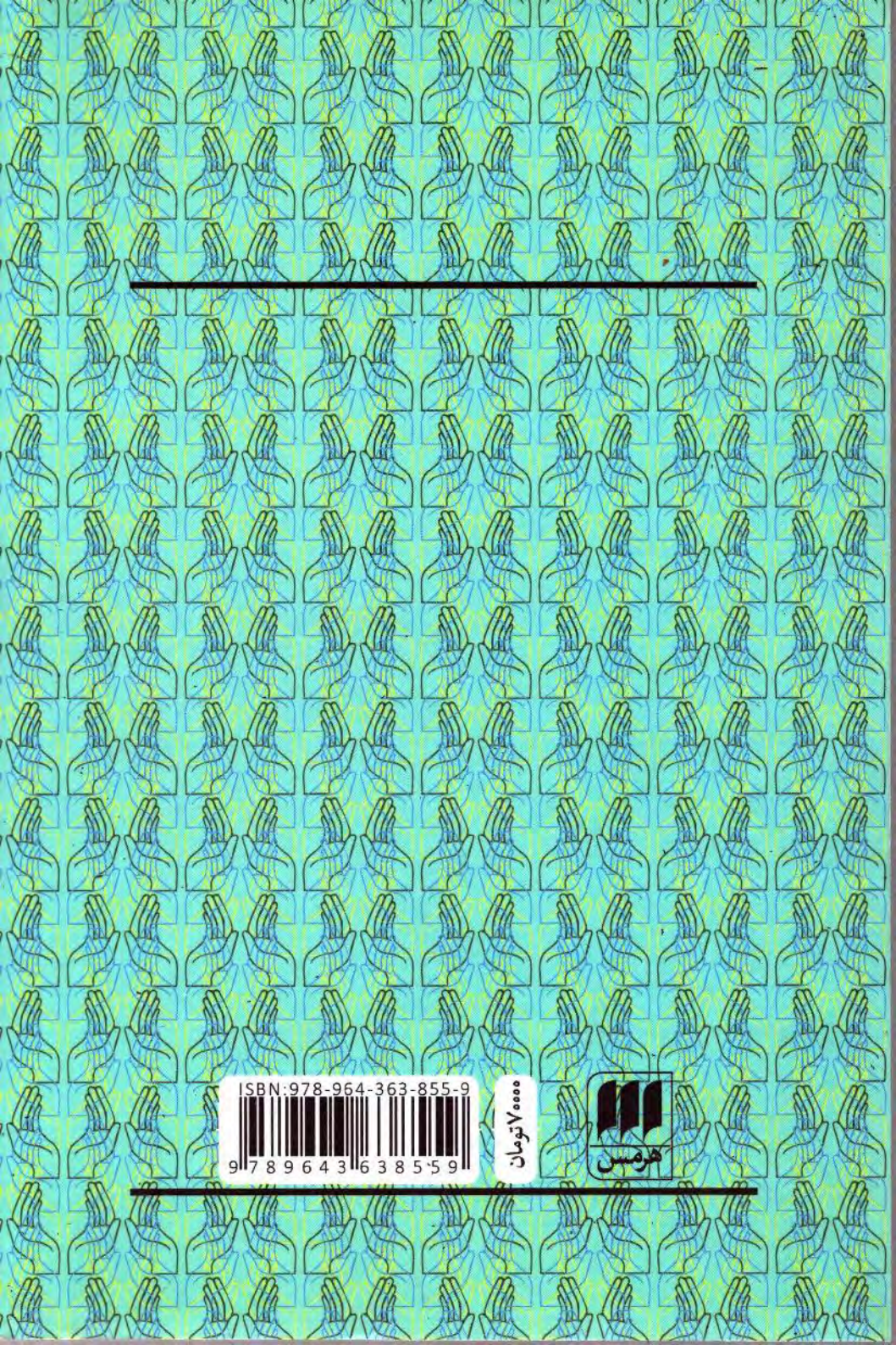
ترجمه اشکان بحرانی  
و مسعود رهبری

مقدمه، ویرایش و تعلیقات:

اقاسم کاکایی







ISBN: 978-964-363-855-9



9 789643 638559

۷۰۰۰ تومان



Brummer, Vincent

سرشناسه: برومر، وینسنت

عنوان و نام پدیدآور: هنگام نیایش چه می‌کنیم: در باب نیایش و سرشت ایمان/ونسان برومر؛ ترجمه اشکان بحرانی، مسعود

رهبری؛ مقدمه، ویرایش و تعلیقات: قاسم کاکایی

مشخصات نشر: تهران: هرمس، ۱۳۹۹.

مشخصات ظاهری: دوازده + ۳۷۹ ص.

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۶۳-۸۵۵-۹

وضعیت فهرست‌نویسی: فیا

موضوع: دعا‌های مسیحی

موضوع: ایمان

شناسه افزوده: بحرانی، اشکان، ۱۳۶۳-، مترجم.

شناسه افزوده: رهبری، مسعود، ۱۳۵۹-، مترجم.

رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۷ ز ۲ ج / ۱۰۶ P

رده‌بندی دیویی: ۲۴۸/۳۲

شماره کتابشناسی ملی: ۳۰۵۶۴۹۴



ونسان برومر

هنگام نیایش چه می کنیم؟

در باب نیایش و سرشت ایمان

ترجمه اشکان بحرانی  
و مسعود رهبری

مقدمه، ویرایش و تعلیقات:

قاسم کاکایی





هنگام نیایش چه می کنیم؟  
در باب نیایش و سرشت ایمان  
و نسان برومر

ترجمه: اشکان بحرانی و مسعود رهبری  
مقدمه، ویرایش و تعلیقات: قاسم کاکایی  
این کتاب ترجمه‌ای است از:

*What Are We Doing when We Pray?: On Prayer and the Nature Of Faith*, Vincent Brummer, Hampshire, 2008

طراح جلد: حبیب ایلون

چاپ دوم: ۱۳۹۹

تیراژ: ۵۵۰ نسخه

چاپ: آپکان

همه حقوق محفوظ است.

تهران، خیابان ولی عصر، بالاتر از میدان ونک، شماره ۲۴۹۳ - تلفن: ۸۸۷۹۵۶۷۴



برای

جان ماری (۱۸۸۲-۱۸۲۶)، نیکلاس هوفمیر (۱۹۰۹-۱۸۲۷)، اندرو ماری (۱۹۱۷-۱۸۲۸)،

پیشگامان معنویت در افریقای جنوبی،

که ایمانشان «چیزی به سان نظریه نبود بلکه به رابطه‌ای عاشقانه می‌مانست».



## پیشگفتار ناشر انگلیسی

پروفسور برومر در ۱۹۳۲، در آفریقای جنوبی، زاده شد. در دانشگاههای استلنبوش، هاروارد، اوترخت و آکسفورد فلسفه و الهیات آموخت و از ۱۹۶۷ تا ۱۹۹۷ استاد فلسفه دین در دانشگاه اوترخت بود. نوشته‌های وی به انگلیسی عبارت‌اند از: الهیات و تحقیق فلسفی (لندن، ۱۹۸۱ و فیلادلفیا، ۱۹۸۲) که به هلندی نیز ترجمه شده است، هنگام نیایش چه می‌کنیم؟ (لندن، ۱۹۸۴) که به هلندی و آلمانی نیز ترجمه شده است، سخن گفتن از خدایی شخص‌وار (کیمبرج، ۱۹۹۲) که به هلندی نیز ترجمه شده است، الگوی عشق (کیمبرج، ۱۹۹۳) که به هلندی نیز ترجمه شده است و در حال انتشار به کره‌ای نیز هست، دین و جهان‌مدرن. سخنرانیها و گفت‌وگوهای ایران (تهران، ۲۰۰۴)، کفاره، مسیح‌شناسی و تثلیث (اشگیت، ۲۰۰۵)، برومر: در باب معنا و ایمان مسیحی (اشگیت، ۲۰۰۶).

ونسان برومر فیلسوفی جهانی و سرشناس است که تلاشهایش را بر ساماندهی الهیات مسیحی نیز متمرکز کرده است. من همواره خواندن کتاب هنگام نیایش چه می‌کنیم؟ را برای فراگیران فلسفه دین در همه سطوح لازم می‌دانم. این کتاب با شفافیت و موشکافی به این پرسش عملی می‌پردازد که نیایش چه اهمیتی دارد. برومر به این معضل سنتی می‌پردازد که کانت و دیگران پیش کشیدند: نیایش صرفاً ریاضتی روحی و شخصی است یا چیزی بیش از آن؟ چاپ اول این کتاب مدتها نایاب شد و این مایه تأسف بسیار بود. من چاپ جدید این کتاب را که توأم با بازنگری و اضافات است از صمیم قلب تحسین می‌کنم.

کشیش پروفسور آنتونی تیزلتون، استاد الهیات مسیحی

دانشگاه ناتینگهام، بریتانیا

ویراست بازنگری شده این اثر کلاسیک بینشهای تازه بسیاری را در باب سرشت ایمان و خصلت ارتباطی (relational) خدا ارائه می‌کند. ونسان برومر طی سفری توأم با تأمل فلسفی و جست‌وجوی معنوی مصاحبتی مهیج فراهم می‌کند.

کریستف شووبل، استاد الهیات جامع و فلسفه دین  
دانشگاه توپینگن، آلمان

پروفسور برومر آن پیچیدگیهای الهیاتی مهمی را به روشنی می‌شناساند که هنگامی رخ می‌نمایند که استغاثه و دعا را در ارتباط با قدرت و احسان خداوند در نظر بگیریم. وی، در هر مورد، دورنمایی اندیشمندانه و سودمند به دست می‌دهد.

دیوید بیسینگر، استاد فلسفه و اخلاق  
کالج رابرتز وزلیان، ایالات متحد آمریکا

برومر، همچون همیشه، بسیار روشن و بی‌نهایت خردمندانه توضیح می‌دهد که چگونه نیایش «چشم ایمان» را به فهم خدا هدایت می‌کند.

جان سندرز، استاد دین  
کالج هندریکس، آرکانزاس، ایالات متحد آمریکا

از ۱۹۸۴ تاکنون، کتاب برجسته ونسان برومر در باب نیایش تحلیل فلسفی جامعی از موضوعات محوری در خصوص سرشت و کاربست نیایش به دست می‌دهد. هنگامی که چیزهایی را از سایر مردم درخواست می‌کنیم، هنگامی که از ایشان سپاسگزاری یا آنان را ستایش می‌کنیم، و هنگامی که بابت آنچه بر ایشان روا داشته‌ایم ابراز پشیمانی و طلب عفو می‌کنیم، چه می‌کنیم؟ و به جا آوردن این امور در ارتباط با خدا چه تفاوتی دارد با هنگامی که این امور را در ارتباط با سایر مردم انجام می‌دهیم؟ و این امر در باب هستی و سرشت خدایی که به درگاهش نیایش می‌کنیم مستلزم چه لوازمی است؟

در ویراست جدید، این کتاب از اساس بازنگری و روزآمد شده است. سه فصل جدید به آن افزوده شده است که اشارتی از جی. کی. چسترتون را



به تفصیل بسط می‌دهد: «ایمان چیزی به سان نظریه نیست بلکه به رابطه‌ای عاشقانه می‌ماند.» از آنجا که نیایش ابراز این «رابطه عاشقانه» است، کلید فهم سرشت ایمان نیز به حساب می‌آید. این فصلها نشان می‌دهند که چگونه تحلیل برومر از نیایش به فهم ما از سرشت معنویت، ایمان و اعتقاد دینی، و الهیات کمک می‌کند و، بدین ترتیب، مطالب این کتاب به طرز چشمگیری در علقه و علاقه‌ای که به مباحث معنوی در محافل علمی پیدا شده است سهم می‌شوند. مراد از معنویت آن نیست که به «تجربه‌های» دینی یا «معرفت» عرفانی درباره خدا نائل آییم؛ هدف اصلی آن است که به متدینانه زیستن دست یابیم و جهان را در پرتو ایمان بنگریم. اعتقاد دینی صرفاً کنشی معرفتی همانند علم نیست؛ این اعتقاد نمی‌تواند از معنویت و حیات ایمانی جدا باشد و، از این رو، به نحو بنیادینی وجودی (existential) است و نه صرفاً عقلانی.

این کتاب، علاوه بر آنکه به منزله متنی اصلی و ارزنده دانشجویان را به کار می‌آید، در شماری از بحثهای رایج در الهیات و فلسفه دین نیز مشارکت می‌کند: بحثهایی در باب واقع‌گرایی و اعتقاد دینی، درباره عقلانیت ایمان و سرشت الهیات، در باب ربط و نسبت میان اعتقاد دینی و اخلاق، درباره علم و دین و بحث داغ میان مسیحیان انجیلی در امریکا در باب «گشودگی خداوند»<sup>[۱]</sup>.

## فهرست

۱	.....	مقدمه ویراستار
۲۷	.....	دییاجه مؤلف بر ترجمه فارسی
۳۱	.....	دییاجه مؤلف

### بخش اول: نیایش

		۱. مقدمه: نیایش در بوته آزمون
۳۵	.....	۱.۱ هر آنچه به دعا طلب کنید
۳۷	.....	۲.۱ دعا و آزمایش: ایلیا و آبنشینان
۴۴	.....	۳.۱ دعا و تحقیق آماری: فرانسس گالتون
۵۰	.....	۴.۱ نیایش و قدرت روحی: آلیستر هاردی
۵۳	.....	۵.۱ موضوعات و مسائل
		۲. مراقبه درمانگرانه
۵۹	.....	۱.۲ نیایش چنان مراقبه درمانگرانه
۶۸	.....	۲.۲ مراقبه درمانگرانه و سنت مسیحی
۷۳	.....	۳.۲ سازواری نظریه مراقبه درمانگرانه
		۳. دعا برای رخ دادن امور
۷۹	.....	۱.۳ دعای حاجت
۸۰	.....	۲.۳ درخواست از خدای قادر مطلق
۹۰	.....	۳.۳ درخواست از خدای تغییرناپذیر
۱۰۰	.....	۴.۳ درخواست از خدای عالم مطلق
		۴. دعا و خیر بودن خداوند
۱۱۷	.....	۱.۴ خواهش از خدایی که خیر مطلق است *
۱۲۲	.....	۲.۴ در طلب پادشاهی خدا
۱۲۸	.....	۳.۴ شفاعت [دعا برای دیگران]



	۵. نیایش و فاعلیت خداوند
۱۳۷	۱.۵ فاعلیت الهی و قانون طبیعی
۱۴۵	۲.۵ فاعلیت خدا و اختیار آدمی
۱۶۰	۳.۵ چه چیزی اجابت دعا به شمار می‌آید؟

	۶. نیایش و ارتباط با خدا
۱۶۹	۱.۶ دعا و برقراری رابطه با خداوند
۱۸۲	۲.۶ توبه و بازسازی رابطه با خداوند
۱۹۴	۳.۶ شکرگزاری و قبول رابطه با خداوند

	۷. نیایش و ارتباط با جهان
۲۱۵	۱.۷ نیایش و اعمال
۲۱۷	۲.۷ اعتقاد دینی و گفتن اخلاقی
۲۳۴	۳.۷ نیایش و زندگانی اخلاقی

## بخش دوم: ایمان و اعتقاد دینی

	۸. نیایش و ماهیت ایمان
۲۴۱	۱.۸ ایمان و دستگاه فکری مدرنیته
۲۵۲	۲.۸ نیایش و سرشت ایمان

	۹. چشم ایمان
۲۵۹	۱.۹ مشاهده کارهای خداوند
۲۶۱	۲.۹ تجربه دینی و چشم ایمان
۲۶۸	۳.۹ شر، رنج و چشم ایمان
۲۸۲	۴.۹ استعاره‌ها، حکایتها و چشم ایمان

	۱۰. ایمان و سرشت اعتقاد دینی
۲۹۱	۱.۱۰ پیش‌فرض‌های مقوم ایمان
۳۰۴	۲.۱۰ ایمان و توجیه باور دینی

۳۱۷	تعلیقات ویراستار
۳۴۴	منابع (مقدمه و تعلیقات ویراستار)
۳۶۵	کتابشناسی
۳۷۳	نمایه

## مقدمه ویراستار

دل گفت وصالش به دعا باز توان یافت

عمری است که عمرم همه در کار دعا رفت

(حافظ)

### درباره دعا

گاهی به تاریخ درازآهنگ دین و آموزه‌های ادیان بزرگ، به‌خصوص ادیان ابراهیمی، نشان می‌دهد که دعا از ارکان اساسی دین بلکه، به تعبیری دقیقتر، روح دین است که بدون آن دین کالبدی سرد و خشک و بی‌روح خواهد بود. کافی است که هدف خلقت و هدف دین را در قرآن در نظر بگیریم تا جایگاه دعا و نیایش روشن شود. خداوند در قرآن فرمود: «ما خلقت الانس و الجن الا ليعبدون» (جن و انس را جز برای آنکه مرا بپرستند نیافریدم) (ذاریات / ۵۶). اینجا قرآن هدف خلقت را عبادت دانسته است، و پیامبر(ص) فرمود که «الدعاء مخ العباده»<sup>۱</sup> (دعا و نیایش مغز و جان عبادت است). دعا رابطه انسان و خدا و زمین و آسمان است. از یک سو قرآن از آسمان نازل شده است تا بر قلبها بیارد و زنده کند: «یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم» (ای مؤمنان به ندای خداوند و پیامبر که شما را به پیامی حیات‌بخش می‌خوانند لبیک اجابت گویند) (انفال / ۲۴). این زنده شدن به چیست؟ همه آن آب حیاتی که از طریق قرآن نازل شده و در شریعه شریعت جاری شده است برای ذکر است. پیامبر(ص) فرمود که: «تنها برای یک چیز



نماز واجب شد و به حج و طواف امر شد و مناسک و شعائر قرار داده شد و آن استوار کردن ذکر خداست.<sup>۱</sup>

نماز رأس همه عبادات است و هدف آن برپایی ذکر است، و ذکر خدا بزرگتر از هر چیز است، که «و لذكر الله اكبر» (عنکبوت/۴۵). اینجا خدا با قرآن تجلی می‌کند و انسان را می‌خواند و انسان اجابت می‌کند و زنده می‌شود. حال، این انسانی که زنده شده است و این قلبی که احیا گشته است می‌بالد، رشد می‌کند، خواهان عروج به اصل خویش می‌شود و تمنای وصال می‌کند که:

وصال او ز عمر جاودان به خداوندا مرا آن ده که آن به

ذکر را می‌طلبد و شیفتگی را. علی (ع) فرمود: «الذکر لذة المحیین»<sup>۲</sup> (ذکر لذت عاشقان است)، و فرمود: «خدایا با یاد خودت شیفتگی به ذکر و یادت را به من الهام کن»<sup>۳</sup>، و فرمود که «خدایا از تو می‌خواهم که اوقاتم را در شب و روز به یاد و ذکر خودت معمور و آباد گردانی».<sup>۴</sup> این ذکر است که حیات و طمأنینه قلب به آن است که «الا بذكر الله تطمئن القلوب»، و همین ذکر دوا و شفای قلب است که «یا من اسمہ دواء و ذکره شفا». اگر در آنجا خداوند انسان را فرامی‌خواند تا او را به برکت قرآن احیا کند و این انسان است که باید اجابت کند، در اینجا این انسان زنده و احیاء شده است که خدا را می‌خواند و مسئلت می‌کند و دست به دعا برمی‌دارد و این خداست که اجابت می‌کند که «اذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان» (و چون بندگانم درباره من از تو پرسش کنند [بگو] من نزدیکم و چون دعاکننده مرا بخواند دعای او را اجابت می‌کنم) (بقره/۱۸۲). آنجا آسمان زمین را می‌خواند تا احیاءش کند و اینجا زمین آسمان را می‌خواند تا بر حیاتش بیفزاید. آنجا سخن از قرآن نازل بود و اینجا بحث از دعاست که قرآن صاعد است. در هر دو جا، خدا و انسان، یکی دیگری را می‌خواند و دیگری اجابت می‌کند و در هر دو جا

۱. محمد محمدی ری شهری، نهج‌الذکر، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۵، ص ۵۹.

۲. همان، ص ۶۴. ۳. الهی و الهمنی ولها بذکرک الی ذکرک (مناجات شعبانیه).

۴. أسألك ... ان تجعل اوقاتی من اللیل و النهار بذکرک معموره (دعای کمیل).

سخن از عشق است که «یحیهم و یحبونه»، او آنها را دوست دارد و آنها او را. این دوستی و طلب وصال است که دست امثال حافظ را به دعا بلند می‌کند که:

حافظ وصال می‌طلبد از ره دعا یارب دعای خسته‌دلان مستجاب کن

کسی که دعوت حق را لیبیک گفته و بیدار شده است دیگر خواب به چشمانش نمی‌آید و، در پی باده شبانه و ورد سحری، باده‌پرست می‌شود:

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست

پیرهن چاک و غزل‌خوان و صراحی در دست

نرگسش عربده‌جوی و لبش افسوس‌کنان

نیم‌شب دوش به بالین من آمد بنشست

سرفراگوش من آورد و به آواز حزین

گفت ای عاشق دیرینه من خوابت هست

عاشق را که چنین باده‌ش‌بگیر دهند

کافر عشق بود گر نشود باده‌پرست

اینجا دعا همه چیز مؤمن می‌شود. دعا به تعبیر برومر نه صرفاً وسیله‌ای است در جهت «ورزیده شدن برای عشق خدا» بلکه خود «عشق‌ورزی با خدا» است. اگر هدف ایمان رستگاری و فلاح است که «قد افلح المؤمنون» و اگر در این مسیر سختیها و دشواریهای در کار است که اعظم و اکبر آنها جهاد با نفس است، دعا، به تعبیر روایات، هم «کلید رستگاری»<sup>۱</sup> است، هم «کلید رحمت»<sup>۲</sup> است، هم «حیات قلب»<sup>۳</sup> است. هم «سلاح مؤمن»<sup>۴</sup> است و هم «سپر مؤمن»<sup>۵</sup> است. این است که، به تعبیر برومر، «نیایش تمرین پیوسته ایمان است» و باز هم به تعبیر او «نیایش نسخه کوچکی است از زندگی مؤمنانه».

دعا نفس و جان را معطر می‌کند. حاصل دعا ذکر است که مُشکی است که باید سر و پای جان را با آن معطر کرد. به قول مولانا:

۱. محمدی ری‌شهری، نهج‌الدعاء، ص ۴۷. ۲. همان، ص ۶.  
 ۳. همان، ص ۵۰. ۴. همان، ص ۴۴. ۵. همان، ص ۴۵.

مُشک را بر تن مزین بر دل بمال . مُشک چبود نام پاک ذوالجلال

آن قدر انسان در اثر دعا خوشبو می‌شود که مورد توجه خدا قرار می‌گیرد: «قل ما یعبؤا بکم ربی لو لا دعاؤکم» (بگو اگر دعایتان نباشد پروردگار من به شما اعتنایی ندارد) (فرقان/۷۷)، و شخص دعاکننده آن قدر مورد عنایت حق می‌شود که خدا همنشین او می‌گردد که «انا جلیس من ذکرنی»، و چه نعمتی بالاتر از این. بالاترین نعمت بهشت همنشینی با خداست که «ان المتقین فی جنات و نهر فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» (بی‌گمان پرهیزگاران در باغها و جویبارها هستند، در مقام و منزلتی راستین نزد فرمانروای توانا) (قمر/۵۵). این همان بهشت و عیش نقدی است که همین جا و در دعا نصیب امثال حافظ می‌شود:

من که امروز بهشت تقد حاصل می‌شود      وعده فردای زاهد را چرا باور کنم  
با عنایت به همه اینهاست که دعا برای امثال حافظ بالاترین جایگاه را دارد. کلید رستگاری حافظ است و این رستگاری در میخانه عشق تأمین می‌شود:

بود آیا که در میکده‌ها بگشایند      گره از کار فروبسته ما بگشایند  
به صفای دل رندان صبحی زدگان      بس در بسته به مفتاح دعا بگشایند

دعا کلید گنج مقصود است که امثال حافظ را به دلدار می‌رساند:

دعای صبح و آه شب کلید گنج مقصود است  
بدین راه و روش می‌رو که با دلدار پیوندی

هر گنج سعادت که خدا داد به حافظ      ازین دعای شب و ورد سحری بود  
اینجاست که حافظ در دعا خود را در میکده‌ای می‌یابد که می و چنگ و دلدار همه فراهم است:



منم که گوشه میخانه خانقاه من است  
دعای پیر مغان ورد صبحگاه من است  
گرم ترانه چنگ صبح نیست چه باک  
نوای من به سحر آه عذرخواه من است

از همین روست که خوشترین اوقات حافظ خلوتی است که در آن جلیس  
خداوند است:

اوقات خوش آن بود که با دوست به سر رفت  
باقی همه بی حاصلی و بی خبری بود

ولی همین غم فراق را دعا جبران می کند و می زداید:

حافظا در کنج فقر و خلوت شبهای تار تا بود وردت دعا و درس قرآن غم مخور  
به هیچ ورد دگر نیست حاجت حافظ دعای نیمه شب و درس صبحگاهت بس

همین دعا و نیاز است که همه بلاها را از حافظ دور می کند:

دلا بسوز که سوز تو کارها بکند نیاز نیم شبی دفع صد بلا بکند  
ز بخت خفته ملولم بود که بیداری به وقت فاتحه صبح یک دعا بکند

و نیز همین دعا و نیاز است که راهنمای حافظ در ظلمات است:

دعای گوشه نشینان بلا بگرداند چرا به گوشه چشمی به ما نمی نگری  
مرا در این ظلمات آنکه رهنمایی کرد نیاز نیم شبی بود و گریه سحری

و همین رهنمایی دعاست که حافظ را به حرم یار رهنمون می شود و در  
آنجا مقیم می کند:

هر که شد محرم دل در حرم یار بماند و آنکه این کار ندانست در انکار بماند

و این مقیم بودن در حرم یار و در میکرده عشق است که لذت حافظ را از  
عالم هستی مدام می دارد:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده ایم ای بی خبر ز لذت شرب مدام ما

و مگر نه آن است که هر که همنشین و همسخن معشوق شد این همنشینی و همسخنی را به هر شکلی که باشد طول می‌دهد و دراز می‌کند. مگر نه آن است که موسی وقتی کلیم‌الله شد در جواب خدا که سؤال کرد «ما تلک بیمینک یا موسی؟» به جای آنکه یک کلمه بگوید «عصا» شروع کرد به سخنرانی و سخن راندن که: «این عصای من است که بر آن تکیه می‌کنم و با آن برای گوسفندانم برگ می‌تکانم و حاجتهای دیگر نیز به آن دارم» (طه ۱۸-۱۷). اینجا عشق زبان موسی (ع) را گشوده و کلامش را دراز کرده است. به قول مولانا:

همه جمال تو بینم چو چشم باز کنم      همه شراب تو نوشم چو لب فرز کنم  
حرام دارم با مردمان سخن گفتن      و چون حدیث تو آید سخن دراز کنم

امام صادق (ع) فرمود: «هر چیزی حدی دارد که به آن منتهی می‌شود. به غیر از ذکر که هیچ حدی ندارد... روزه، حج و... همه حد دارند ولی ذکر حدی ندارد»<sup>۱</sup>، سپس امام (ع) این آیات را تلاوت فرمودند که: «یا ایها الذین آمنوا اذکرو الله ذکراً کثیراً و سبحوه بکرة و اصیلاً» (ای مؤمنان خداوند را بسیار یاد کنید و او را در بامداد و شامگاه نیایش کنید) (احزاب ۴۲-۴۱). از اینجا معلوم می‌شود که اینکه خداوند اجابت نیازهای ما را به دعا پیوند زده و فرموده است «ادعونی استجب لکم» (بخوانید مرا تا اجابت کنم شما را) چه حکمتی دارد. اینجا است که امام صادق (ع) به مسیر بن عبدالعزیز فرمود: «ای مسیر، از دعا غفلت نکن، مبدا بگویی که هر کسی قدری داشته و کار از کار گذشته است. در نزد پروردگار مقامی است که کسی به آن مقام نخواهد رسید مگر با درخواست و مستلت از پروردگار و اگر بنده‌ای دهان فروبندد و از خدا درخواست نکند هیچ چیز به او داده نخواهد شد. پس از خدا بخواه تا حاجت خود را بگیری. ای پسر! همانا هیچ دری نیست که کوبیده شود مگر آنکه در آخر به روی کوبنده آن گشوده خواهد شد»<sup>۲</sup> و نیز ایشان در روایت دیگری فرمودند: «بر شما باد

۱. همان، ص ۳۲.

۲. ابوعباس احمد بن محمد بن محمد بن فهد الحلّی الأسدی، عده الداعی و نجاح الساعی، تصحیح

احمد موحدی، انتشارات وجدانی، بی تا، ۴.

دعا کردن و خواندن پروردگار. همانا با هیچ وسیله‌ای مانند دعا نمی‌توان به خدا نزدیک شد و ترک نکنید خواسته کوچک را از جهت کوچکی آن. چه آنکه صاحب و برآورنده نیازهای کوچک همان پدیدآورنده نیازهای بزرگ است.»<sup>۱</sup>

ملاحظه می‌شود که امام صادق (ع) دعا را در متن زندگی می‌آوردند حتی برای نیازهای کوچک و روزمره. و این یعنی اینکه در همه حال در محضر خدا بودن. ولی حوزه نیایش محدود به همین حاجت‌خواهی‌های یادشده نیست. نیایش شامل پرستش، ستایش، سپاس، استغفار و توبه، شکایت و غم دل به دوست گفتن و ... می‌شود. یک نگاه به مناجاتهای پانزده‌گانه امام سجاد (ع) نشان می‌دهد که نیایش چه دایره گسترده‌ای دارد و بسته به حال یا مقام نیایشگر نیایش او نیز فرق می‌کند. این نیایشهای پانزده‌گانه بدین ترتیب‌اند:

(۱) نیایش توبه‌کنندگان، (۲) نیایش شکایت‌کنندگان (کسانی که غم دل را بر دوست می‌برند و سفره دل پیش او می‌گشایند)، (۳) نیایش خانفان (عشق همواره با خوف از حرمان همراه است)، (۴) نیایش امیدواران (که رجا به وفای دوست دارد نه خوف از نقصان خویش)، (۵) نیایش مشتاقان، (۶) نیایش شکرگزاران، (۷) نیایش مطیعان خدا، (۸) نیایش خداجویان، (۹) نیایش محبان و عاشقان، (۱۰) نیایش متوسلان، (۱۱) نیایش نیازمندان (البته هرکس به قدر فهم و سعۀ وجودی خویش نیاز متفاوتی دارد)، (۱۲) نیایش عارفان، (۱۳) نیایش ذاکران، (۱۴) نیایش پناهندگان، و (۱۵) نیایش زاهدان.

علی (ع) در دعای کمیل راه نیایش را از گناهکاران روسیاه تا دوستداران صادق خدا و تا عارفان بالله باز گذاشته است و از زبان همه اینها خدا را می‌خواند: «یا ولی المؤمنین، یا غایه آمال العارفين، یا غیاث المستغیثین، یا حبیب القلوب الصادقین و یا اله العالمین» (ای یاور و نگهدار مؤمنان، ای منتهای آرمان عارفان، ای فریادرس درمندگان، ای محبوب دل‌های راستگویان و ای حیران‌کننده عالمیان). در کتاب زبدة القصص آمده است که موسی (ع) خدا را خواند که «یا اله العالمین!»؛ جواب آمد که «لیبک»؛ سپس عرض کرد که «یا اله المطیعین»؛ باز هم جواب آمد که «لیبک»؛ و وقتی خدا را خواند که «یا اله



العاصین» (ای خدای گناهکاران)، سه بار جواب «لیبک» آمد! غرض آنکه هر کس به قدر همت خود از خدا طلب می‌کند. به قول حافظ:

تو و طوبی و ما و قامت یار فکر هر کس به قدر همت اوست

مسئله مهم دیگر آنکه در دعا، که همنشینی با خداست، هم رنگ و بوی خدا را می‌گیریم و هم در این داد و ستد او را بیشتر می‌شناسیم. در پرستش، ستایش، سپاس، توبه و ... صفات بیشتری از او بر ما آشکار می‌شود. در اینجا چشمان ما خدایی می‌شود و با چشم خدا به عالم می‌نگریم و هم با چشم او او را می‌شناسیم. به قول پروفیسور برومر: «نیایش کلید فهم چیستی خداست.» یا در جای دیگری می‌گوید «نیایش مدرسه آموزش نگرستن است»، یا آنکه «نیایش یک کلید هرمنوتیکی برای شناخت خداست». و از قول یکی دیگر از متفکران می‌گوید که «تنها از طریق سخن‌گفتن‌مان با خدا (یعنی از طریق نیایش) است که می‌توانیم درباره خدا سخن بگوییم»، و سرانجام آنکه فهم الهیات بدون نیایش میسر نیست. به قول او «الهیات در نیایش لنگر انداخته است».

### در باب انگیزه و راستار

سالهاست که در محیطهای دانشگاهی با جوانانی برخورد دارم که سؤالشان این است که دین چه نقشی در زندگی ما دارد. برخی نیز مدعی‌اند که دین اسلام و عرفان اسلامی تنها در باغ سبز را نشان می‌دهد اما هیچ راهی برای رسیدن به آن در و باز شدن آن ارائه نمی‌دهد. برخی نیز دین را صرفاً از دریچه سیاست نگاه می‌کنند و به زعم خویش ناکارآمدی در صحنه اقتصادی یا سیاسی را به حساب دین می‌گذارند. تنگ‌نظری‌ها، بد اخلاقی‌ها، دروغ، ریا، چاپلوسی و تملق در صحنه سیاسی نیز چهره دین را در نظر این جماعت زشت می‌کند چراکه همه این امور با فطرت این جوانان ناسازگار است و نمی‌تواند با دینی که ادعای فطری بودن دارد سازگار بیفتد. برنامه‌ها و آیینهای عبادی نیز یا با مسائل سیاسی گره می‌خورد یا در دست عده‌ای از مداحان قرار می‌گیرد و بعضاً حالت «نمایش» به خود می‌گیرد تا «نیایش». این است که دین‌گریزی، هرچند نه دین‌ستیزی، در میان

برخی از این جوانان بتدریج قابل مشاهده است. اینجاست که آنان که در کمین نشستند تا دین بستانند و جوان بر بایند و کالاهای فریبندهٔ دنیوی شان را بفروشند و کیسه‌هایشان را پر کنند سخت به طمع می‌افتند تا با ابزارهای تبلیغاتی خود بی‌رحمانه به هر خانه‌ای بیایند و بتازند و بسوزانند و ببرند و اما نروند! ما نیز نه تنها هیچ راهی نیندیشیده‌ایم که حلاوت ایمان را به جوان‌مان بچشانیم بلکه در بخش اعتقادات دینی جوان را با انبوهی از استدلالهای خشک در اثبات وجود خدایی مواجه می‌کنیم که هیچ نوع ارتباطی با او نمی‌توان برقرار کرد. برخی از مسائلی را نیز که برای جوان ما دور از عقل جلوه می‌کند اعتقادی دینی مطرح می‌کنیم که واجب است به آن معتقد باشیم و نیز تمام دستاورد دین را در تعدادی احکام سختگیرانه خلاصه می‌کنیم. به نحوی که دیده‌ام جوانانی را که همراه با قهرمان داستان مارک تواین می‌گویند: «ایمان یعنی باور به چیزی که می‌دانی غلط است!» یا خود به این نتیجه رسیده‌اند که «حرام یعنی هر آن چیزی که تو از آن خوشت بیاید!» وقتی دین در صحنهٔ نظر منحصر به همان باورها و در صحنهٔ عمل محدود به همان حرامها گردد، تکلیف جوانی که روز و شب زیر بمباران تبلیغاتی دنیاگرایان عصر اینترنت و ماهواره است روشن است. تأسف‌انگیزتر آنکه جماعتی به نام دفاع از شریعت، با کوبیدن بر طبل مخالفت با فلسفه و عرفان، و ستیز با هر نوع اندیشه و تعمق و معنویت، و فحاشی به همهٔ مفاخری چونان ملاصدرا، مولانا و حافظ که ترجمان اندیشهٔ دینی‌اند، می‌روند تا این پروژهٔ دین‌گریزی را تکمیل کنند.

نگارنده به کرات گفته است که به اعتقاد وی مانیفست جمهوری اسلامی که می‌توان به دست جوان داد و از آن دفاع کرد تفسیر سورهٔ حمد امام خمینی، رضوان‌الله تعالی علیه، است. این تفسیر در اوایل سال ۵۸ یعنی درست چند ماه پس از پیروزی انقلاب از سیمای جمهوری اسلامی پخش شد و نشان‌دهندهٔ همهٔ آن چیزی بود که امام خمینی از جمهوری اسلامی در ذهن داشت. هرچند به علت فشارهایی که بر کسی پوشیده نیست این تفسیر بیش از پنج جلسه دوام نیاورد، ولی حداقل خاطرهٔ خوشی در ذهن جوانان آن دوره - که نگارنده نیز جزو آنهاست - باقی گذاشت و چهره‌ای از معنویت اسلام را نشان داد. امام در آنجا هدف انبیا را آدم‌سازی و گسترش معنویت در سطح جامعه بیان کردند. و هم

در آنجا بود که دعا و نیایش را «قرآن صاعد» خواندند. پس به نظر می‌رسد که تبلیغ و تثبیت فرهنگ دعا و نیایش گامی بزرگ در تحقق آرمان انبیاست. نگارنده خود توفیق همنشینی با مردی را پیدا کردم که ترجمان این حدیث بود که حواریان عیسی (ع) از او سؤال کردند که «من نجالس؟» (با که نشست و برخاست کنیم؟) و عیسی (ع) جواب داد «من یدکرکم الله رؤیته»<sup>۱</sup> (کسی که دیدار او شما را به یاد خدا بیندازد). مرادم حضرت آیت‌الله حاج شیخ حسن علی نجابت، رضوان‌الله تعالی علیه، است که آن چنان در دعا و نیایش غرق شده بود که خود به دعای مجسم تبدیل گشته بود. به قول مولانا:

ز بس دعا که بکردم دعا شده است وجودم  
که هر که بیند رویم دعا به خاطرش آرد

در محضر ایشان به این نتیجه رسیدم که یکی از بهترین شیوه‌هایی که می‌توانیم حلاوت دین و ایمان را به مردم بچشانیم و اثر دین را برای آنان ملموس کنیم گسترش فرهنگ دعاست. لذا همواره در نظرم بود تا در باب این مقوله عظیم اگر نمی‌توانم قدمی بردارم لااقل قلمی بزنم. چراکه اکسیر اعظم در عرفان و معرفت عشق است و نیایش تجلی همان عشق و پرستش است. اما این توفیق تاکنون حاصل نشد و مقدر آن بود که خداوند در قالب سامان یافتن این کتاب مرا سپاسگزار نعمتش کند.

شاید برای برخی عجیب باشد که یک طلبه حوزه علمیه شیعی بر کتاب یک نویسنده مسیحی آن هم در باب دعا و نیایش مقدمه و تعلیقات بنگارد. ولی نویسنده این سطور در این باب با مولانا همناست که:

هر کجا بوی خدا می‌آید	خلق بین بی‌سر و پا می‌آید
زان‌که جانها همه تشنه است به وی	تشنه را بانگ سقا می‌آید
شیرخوار کرم‌اند و نگران	تا که مادر ز کجا می‌آید
در فراق‌اند و همه منتظرند	کز کجا وصل و تقا می‌آید
از مسلمان و جهود و ترسا	هر سحر بانگ دعا می‌آید



در فرهنگ مسیحی بحث نیایش بسیار پررنگ است و منشأ آن همان رهبانیتی است که قرآن بر آن صحنه می‌گذارد.<sup>۱</sup> در احادیث قدسی ما نیز نمونه‌های بسیاری در فضیلت دعا و ذکر هست که از عیسی (ع) نقل شده است. غرض آنکه این کتاب تألیف یک مسیحی سخت معتقد (هرچند نه متعصب) است که واعظ کلیسای پروتستان است و عمر طولانی خود را در فلسفه دین گذرانده و از نزدیک چالشهای مدرنیته و دین و نیز چالشهای عصر حاضر با دین را دیده و برای آنها راه‌حلهایی اندیشیده است که می‌تواند ابزاری به دست دهد تا ما نیز در برابر همان چالشها به دفاع از دین خاتمی پردازیم که جامع همه ادیان است.

#### درباره مؤلف

ونسان برومر در ۳۰ دسامبر ۱۹۳۲ در آفریقای جنوبی به دنیا آمد. خانواده‌اش همه اهل علم بودند. پدرش استاد فلسفه دانشگاه استلنبوش و پدر بزرگ مادری‌اش نیز استاد الهیات در همان دانشگاه بود. خودش نیز در همین دانشگاه و سپس در دانشگاههای هاروارد، اوترخت و آکسفورد فلسفه و الهیات آموخت. وی در دانشگاههای ناتال و اوترخت تدریس کرده است. در دانشگاه کیمبریج نیز فرصت مطالعاتی خود را گذرانده و سالهاست که استاد تمام فلسفه دین در دانشگاه اوترخت است. وی تاکنون سه بار ریاست انجمن فلسفه دین اروپا را عهده‌دار بوده است. دو سال نیز رئیس انجمن مطالعات الهیاتی انگلستان بوده است. جوایز متعددی هم برای تألیفاتش از جمله برای کتاب حاضر دریافت کرده است. وی هم‌اکنون یکی از شخصیتهای جهانی در حوزه فلسفه دین است که از وی تاکنون بیش از صد مقاله در مجلات معتبر علمی جهان به چاپ رسیده است. مهمترین کتابهای او به این شرح است:

۱. اشاره به تعریفی است که قرآن از مسیحیان معتقد به عیسی (ع) می‌کند: «و جعلنا فی قلوب الذین اتبعوه رافة و رحمة و رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا بتغاء رضوان الله» (و در دل کسانی که از او پیروی کردند رافت و رحمت قرار دادیم و رهبانیتی را به صورت بدعتی در پیش گرفتند که ما آن را بر ایشان واجب نکرده بودیم، مگر آنکه در طلب خشنودی الهی آن را در پیش گرفته بودند) (حدید/ ۲۷).

1. *Theology and Philosophy Inquiry*, London, 1981.

(الهیات و تحقیق فلسفی)

2. *What are We Doing When We Pray?*, 1984.

(ویراست دوم این کتاب همین کتابی است که اکنون در دست شماست.)

3. *Speaking of a Personal God*, Cambridge, 1991.

(سخن گفتن از خدایی شخص‌وار)

4. *The Model of Love*, Cambridge, 1993.

(الگوی عشق)

5. *Faith and Modern World*, Tehran, 2004.

(دین و جهان مدرن که مجموعه سخنرانیها و گفت‌وگوهای برومر در ایران

است.)

6. *Atonement, Christology and Trinity*, Ashgate, 2005.

(کفار، مسیح‌شناسی و تثلیث)

7. *Brunner on Meaning and the Christian Faith*, Ashgate, 2006.

(این کتاب از مجموعه کتابهای معرفی متفکران معاصر در حوزه دین است

که تحت عنوان معنا و ایمان مسیحی از نظر برومر به چاپ رسیده است.)

اولین ملاقات و آشنایی نگارنده با پروفیسور ونسان برومر به سال ۱۳۷۹ برمی‌گردد. ایشان ضمن برنامه‌اش برای چند سخنرانی در ایران (شامل تهران، قم، اصفهان و شیراز) در مهر آن سال همراه با همسرش به شیراز آمد و مهمان دانشگاه شیراز بود. عنوان سخنرانی وی «سعادت غایی و عشق الهی» بود. جمع عظیمی از استادان و دانشجویان برای استماع سخنرانی وی گرد آمده بودند. تمام سالن و راهروهای اطراف مملو از جمعیت بود. سخنرانی وی را نگارنده که در کنار او نشسته بود برای جمع حاضر به فارسی ترجمه می‌کرد<sup>۱</sup> و با اجازه وی گاه تکمله یا تفسیری از معارف اسلامی به آن می‌افزود. هم

۱. ترجمه این سخنرانی را نگارنده در کتاب هستی و عشق و نیستی (تهران، هرمس،

۱۳۸۹) آورده است.

اشتیاق مخاطبان و هم کلام و ذهن نکته‌سنج برومر چنان فضایی ایجاد کرده بود که مپرس. این فضا و استقبال پر تعداد و پر شور جمع حاضر برای خود برومر هم شگفت‌انگیز و تعجب‌آور بود. وقتی علت این استقبال را از من پرسید در جوابش فقط این شعر حافظ را خواندم که:

یک نکته بیش نیست غم عشق وین عجب کز هر زبان که می‌شنوم نامکرر است

این سخنرانی بخشی از کتاب او بود تحت عنوان الگوی عشق.<sup>۱</sup> حضور چندروزه او در شیراز فتح بایی بود برای گفت‌وگوی من و او در باب مسائل گوناگون الهیاتی از دو منظر اسلام و مسیحیت. پس از بازگشت برومر به هلند، این گفت‌وگوها از طریق نامه‌های الکترونیکی ادامه یافت. تا اینکه چند سال بعد یعنی در ۱۳۸۳ وی بار دیگر از طرف دانشگاه تربیت مدرس برای یک کنفرانس دوازده روزه به ایران دعوت شد. نگارنده نیز در این کنفرانس که در باب «تجربه دینی» بود مقاله‌ای داشتم. به اصرار خودش و با استقبال من بعد از اتمام کنفرانس در معیت همسرش با من به شیراز آمد تا اقامتی ده روزه در آنجا داشته باشد. حاصل این اقامت دو سخنرانی عمومی و هفت سمینار اختصاصی برای دانشجویان تحصیلات تکمیلی دانشگاه شیراز بود. اولین سخنرانی وی در دانشگاه شیراز درست روز اول ماه مبارک رمضان تحت عنوان «آشتی با خدا» به همان سبک و سیاق پیشین برگزار شد. باز هم همان استقبال و همان شور و نشاط. فضای معنوی رمضان و موضوع بحث نیز بر معنویت جلسه می‌افزود. آن هفت سمینار هم به صورت بحث و گفت‌وگوی او و دانشجویان برگزار شد که برای هر دو طرف بسیار سودبخش بود. نگارنده نیز در تمام این گفت‌وگوها شرکت فعال داشت. گاه در تیم برومر قرار می‌گرفتم و گاه در تیم دانشجویان، و پاره‌ای اوقات نیز نقش داوری و جمع‌بندی را داشتم!

۱. *The Model of Love*؛ این کتاب را نیز نگارنده در دست ترجمه دارد که به زودی

انتشارات هرمس آن را منتشر خواهد کرد.



## دربارۀ ترجمۀ کتاب

در همین سفر دوم بود که برومر ویراست اول کتاب هنگام نیایش چه می‌کنیم؟ را به نگارنده هدیه داد. در یکی از شبهای ماه مبارک رمضان نیز بعد از افطار بحثی را در دانشگاه آزاد شیراز تحت عنوان «فلسفۀ نیایش» مطرح کرد که خلاصه‌ای از همین کتاب بود. جالب آنکه در رمضان همان سال پروفیسور دیوید بورل<sup>۱</sup> نیز که برای انجام طرح پژوهشی ترجمۀ اسفار به انگلیسی از طرف مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه به تهران آمده بود به دعوت نگارنده به شیراز آمد و در روز پانزدهم رمضان، زادروز امام حسن مجتبی (ع)، در دانشگاه شیراز سخنرانی‌ای تحت عنوان «دعا در ادیان ابراهیمی» داشت که باز هم در فضای ماه مبارک رمضان مورد استقبال استادان و دانشجویان قرار گرفت. احساس نگارنده از این سخنرانیها این بود که نیایش، علاوه بر آنکه کلید ایمان است، بابتی هم برای گفت‌وگوی اسلام و مسیحیت باز می‌کند.

در سال ۱۳۸۹ قرار بود که از طرف یونسکو روز جهانی فلسفه در ایران برگزار شود اما به علت مشکلات سیاسی که از داخل و خارج بر سر راه این کنفرانس به وجود آمد یونسکو از برگزاری آن سر باز زد. لیکن به همت استاد دکتر غلامرضا اعوانی جمع زیادی از فیلسوفان و اندیشمندان دنیا دعوت ایران را پذیرفتند و به ایران آمدند. پروفیسور برومر نیز جزو مدعوین بود. و این سومین باری بود که وی را در ایران ملاقات می‌کردم (در سال ۱۳۸۵ نیز در کنفرانسی که در شهر لیدز انگلستان برگزار می‌شد وی را ملاقات کرده بودم). دو تن از دانشجویان تحصیلات تکمیلی دانشگاه شیراز، آقایان اشکان بحرانی و مسعود رهبری، نیز در این کنفرانس که به مناسبت روز جهانی فلسفه در تهران برگزار می‌شد مقاله ارائه داده بودند و مقاله آنها پذیرفته شده بود و برای ارائه آن به تهران آمده بودند. سر میز شام، پروفیسور برومر ویراست دوم کتاب هنگام نیایش چه می‌کنیم؟ را به نگارنده هدیه داد. در این ویراست، وی هم مطالب قبل را بازنگری اساسی کرده بود و هم سه فصل در باب ربط و نسبت

۱. David Burrell؛ استاد دانشگاه نوتردام امریکا که از الهی‌دانان کاتولیک و مطرح

حال حاضر امریکاست.

نیایش و ایمان به آن افزوده بود. در همین جلسه آقایان بحرانی و رهبری ابراز علاقه کردند که این کتاب را ترجمه کنند. پروفیسور برومر با دو شرط این پیشنهاد را پذیرفت. اول آنکه این ترجمه زیر نظر نگارنده انجام شود و کار ویرایش آن را نگارنده به عهده بگیرد. دوم آنکه نگارنده حواشی و تعلیقاتی بر کتاب بیفزاید تا آن را برای خوانندهٔ مسلمان ایرانی ملموس کند چراکه پروفیسور برومر خود معترف بود که هرچند موضوع کتاب به بحثی عام در فلسفهٔ دین مربوط می‌شود ولی مثالها و مصداقها فضایی کاملاً مسیحی دارد به نحوی که شاید یک مسلمان ایرانی نتواند با آن به درستی ارتباط برقرار کند. نگارنده نیز به سه دلیل پیشنهاد برومر را پذیرفت. اول آنکه، چنان‌که در صفحات پیش آمد، اصل موضوع کتاب برای نگارنده بسیار اهمیت داشت و از دغدغه‌های دیرین او بود. دوم آنکه صداقت، خلوص نیت، دقت نظر و جایگاه علمی برومر، از یک سو، و نکات زیبا و آموختنی نوشته‌های او، از سوی دیگر، این کتاب را از هر جهت شایستهٔ ترجمه می‌ساخت. سوم آنکه نگارنده با شناختی که از آقایان بحرانی و رهبری داشت ایشان را از هر جهت برای این ترجمه توانا می‌یافت. هر دو از بهترین دانشجویانی هستند که نگارنده تا کنون در تدریس دوره‌های تحصیلات تکمیلی داشته است. هر دو اهل مطالعه، خوش فکر، خوش ذوق و دقیق هستند؛ موضوع کتاب به رشته تخصصی آنها مربوط می‌شود؛ به زبان انگلیسی تسلطی کافی دارند؛ و در نگارش فارسی از قلمی روان و رسا برخوردارند. پس از این کنفرانس، این موضوع با جناب آقای ساغروانی، مدیر انتشارات هرمس، در میان گذاشته شد و ایشان نیز از چاپ و نشر ترجمهٔ کتاب به گرمی استقبال کردند.

آقایان بحرانی و رهبری خیلی زود کار را شروع کردند و هرکدام عهده‌دار ترجمهٔ نیمی از کتاب شدند و تعهد خویش را در موعد مقرر به انجام رساندند. کار ایشان نیز خوب و گویا و دقیق بود. اما نگارنده به علت وسواس فراوان و نیز تعهد اخلاقی‌ای که به پروفیسور برومر داده بود سعی داشت که تمام ترجمهٔ کتاب را به‌طور دقیق با اصل انگلیسی آن مقابله و اگر مشکلی داشت برطرف کند و این مستلزم صرف وقت فراوان و طولانی شدن زمان ویرایش بود، بویژه که دیگر مشغله‌های نگارنده نیز مانع سرعت کار می‌شد. به علاوه، مترجمان

محترم دارای دو سبک و سلیقهٔ مختلف در ترجمه و دو شیوهٔ نگارش در فارسی بودند و این ممکن بود به یکدستی و یکنواختی ترجمه لطمه بزند؛ لذا هر دو ترجمه به نحوی به تعدیل و چکش‌کاری احتیاج داشتند تا یکنواخت شوند. از این رو عملاً، علاوه بر مقابله با متن انگلیسی، و به اصطلاح ویرایش علمی، یک نوع ویرایش ادبی نیز بر روی هر دو ترجمه انجام شد.

### در بارهٔ تعلیقات

مطابق قولی که نگارنده به پروفیسور برومر داده بود، مرحلهٔ بعد مرحلهٔ نگاشتن تعلیقات بر کتاب بود. به رغم آنکه برخی تعلیقه‌نگاری را مغایر با نوآوری، ابتکار و خلاقیت می‌شمردند و آن را نوعی تقلید و دنباله‌روی به حساب می‌آوردند اما این سنت در تاریخ اندیشهٔ ما و در حوزه‌های علمیهٔ ما (اعم از حوزه‌های فلسفی، فقهی، کلامی و عرفانی) سابقه‌ای دیرینه دارد. به خصوص در فلسفه و کلام اسلامی، نویسندگان فراوانی بوده‌اند که آرای نو و بکر خویش را در قالب شرح یا تعلیقه بر بعضی از متون اصلی فلسفی و حتی در قالب شرح بر شرحی قدیمتر ارائه می‌دادند. چنان‌که گاهی به شرح شرح شرح یک متن نیز بر می‌خوریم. حتی ممکن است نویسنده‌ای مانند حاجی سبزواری اثر خویش را شرح کند، چنان‌که در شرح منظومه چنین کرده است. این نیز مخالف نوآوری شمرده نمی‌شود چرا که قصد شارحان و تعلیقه‌نگاران این بوده است که از آوردن مطالب تکراری جلوگیری کنند و دیدگاه‌های خاص خویش را در حاشیه بیاورند؛ چنان‌که ما با دیدگاه‌های فلسفی خواجه نصیر در شرح استادانه‌اش بر اشارات ابن سینا آشنا می‌شویم. ملاصدرا نیز آرای جدید خویش را ضمن تعلیقه بر شفا یا بر حکمة الاشراق ارائه می‌دهد.

ولی، به رغم همهٔ اینها، نگارنده معترف است که تعلیقاتی که بر این کتاب نگاشته است از آنچه بدان اشاره شد فاصلهٔ بسیار دارد؛ به چند دلیل: اول آنکه، طبق قولی که به پروفیسور برومر داده بودم، تبدیل فضای مسیحی این کتاب به فضای اسلامی خود مستلزم نوعی تکرار است. برخی از عبارات و مثالهایی که از فرهنگ مسیحی نقل شده و به اشاره از آن عبور شده است لازم است برای خوانندهٔ مسلمان ایرانی شرح و بسط داده شود. به علاوه، این مثالها



را نیز باید با مثالهایی از فرهنگ اسلامی عوض کرد تا خوانندهٔ مسلمان ایرانی بتواند بخوبی با آن ارتباط برقرار کند. پس مسلماً این تعلیقات از آن نوع تعلیقاتی نخواهد بود که ملاصدرا بر شفا یا حکمة الاشراق می‌نگارد. دوم آنکه اگر این تعلیقات بخواید همه‌جانبه و رعایت‌کنندهٔ همهٔ جوانب فلسفهٔ دین و نیز فلسفه و کلام اسلامی و دربردارندهٔ دیدگاهها و نقدهای نگارنده در این زمینه‌ها باشد خود یک کتاب مستقل خواهد شد و بر حجم کتاب بیش از اندازه خواهد افزود و، با توجه به مشکلات کاغذ و نشر، دشواریهایی برای ناشر محترم فراهم خواهد کرد. سوم آنکه، به خاطر طول کشیدن اصل ترجمه و ویرایش آن، زمان زیادی از دست رفته است و هم‌اکنون نیز مدتها از تاریخی که اتمام کتاب را در آن تاریخ تعهد کرده بودیم گذشته است و تطویل و تعمیق تعلیقات بدقولی ما را دوچندان خواهد کرد. به هر حال، تعلیقات نگارنده بر فصول مختلف کتاب درون قلاب شماره‌گذاری شده و در پایان کتاب در ذیل هر فصل به ترتیب آمده است.

### دربارهٔ کتاب

همان‌طور که گفتیم این کتاب ترجمهٔ ویراست دوم کتاب ونسان برومر است تحت عنوان:

*What are We Doing When We Pray?: On Prayer and the Nature of Faith*

کتاب دو بخش دارد: بخش اول دربارهٔ سرشت نیایش است و بخش دوم دربارهٔ ماهیت ایمان و ربط و نسبت آن با نیایش. برومر نیایش را «تمرین دائمی ایمان»، «نسخهٔ صغیر زندگی ایمانی»، «کلید فهم ایمان» و «بازی زبانی ایمان» می‌داند. بنابراین ارتباط دو بخش کتاب با یکدیگر کاملاً مشخص است. جان کلام او در بخش اول این است که ایمان یک رابطهٔ عاشقانه بین فرد مؤمن و خداست و نیایش عملی است که با آن این رابطه ایجاد، تعمیق یا بازسازی و ترمیم می‌شود. جان کلام او در بخش دوم تمایزگذاری بین ایمان و باور دینی صرف از یک سو و ارتباط ذاتی بین این دو از سوی دیگر است. ایمان صرفِ باور دینی محض نیست بلکه یک نوع تعهد و عشق و سرسپردگی نیز هست. البته ایمان مستلزم باورها و اعتقادات دینی نیز هست. پس می‌توانیم از ربط و

نسبت نیایش و ایمان به ربط و نسبت نیایش و اعتقادات دینی نیز پی ببریم. اصل اساسی‌ای که برومر هر دو بخش کتاب را بر آن مبتنی می‌کند این است که خدای ادیان وحیانی، و بویژه مسیحیت، خدایی متشخص (personal) است که می‌توان او را شخص انگاشت (نه شیء) و صفات انسان‌وار را به او نسبت داد. وی در کتاب سخن گفتن از خدایی شخص‌وار به تفصیل از این خدا سخن می‌گوید. بر همین اساس وی دین و ایمان را یک رابطهٔ بیناشخصی میان انسان و خدا می‌بیند و در دو کتاب دیگرش مفاهیم دینی از قبیل «عشق» و «نیایش» را بر همین اساس می‌کاود؛ بدین ترتیب که از روش الگوسازی و استفاده از استعاره برای فهم این رابطه استفاده می‌کند. وی ابتدا یک الگو از رابطهٔ بین دو انسان در مقوله‌ای مانند «عشق» یا «حاجت‌خواهی» به دست می‌دهد و عناصر و لوازم آن را با عشق بین انسان و خدا یا حاجت‌خواهی انسان از خدا (دعا) تطبیق می‌دهد. البته از آنجا که خدا با سایر اشخاص انسانی تفاوت‌های مهمی نیز دارد، رابطهٔ بین انسان و خدا با رابطهٔ بین دو انسان تفاوت‌هایی نیز دارد که در هنگام تطبیق باید این تفاوت‌ها را در کنار آن تشابه‌ها در نظر گرفت. این کاری است که برومر در هر دو کتاب الگوی عشق و هنگام نیایش چه می‌کنیم؟ انجام می‌دهد.<sup>۱</sup> یعنی به جای اینکه بگوید ماهیت عشق خدا چیست یا ماهیت نیایش و دعا به درگاه خدا کدام است می‌پرسد که عشق خدا شبیه چیست یا دعا به درگاه خدا به چه چیزی شبیه است. این کاری است که معمولاً ما در همهٔ موارد دیگر به جای بررسی انتزاعی سرشت و ماهیت یک شیء انجام می‌دهیم.

جان کلام برومر این است که ایمان یک نوع اضافه بین انسان و خداست ولی نه از آن نوع اضافه‌های مقولی که بین دو شیء برقرار است (مثل همسایگی) که صرف نسبت است و هیچ مابه‌ازایی در دو طرف رابطه ندارد. بلکه از آن نوع اضافه‌هایی است که به تعلق وجودی و درونی بین دو شخص

۱. با توجه به جنبه‌های قوی تشبیهی در دین مسیحیت، از جمله اینکه خدا را به صورت پدر مهربان آسمانی تصویر می‌کنند، جنبه‌های تشبیهی الگوهای برومر بیشتر از جنبه‌های تنزیهی آن است.

برمی‌گردد (مانند عشق). این نوع اضافه صرف نسبت نیست بلکه مابه‌ازایی در درون و جان هر دو طرف اضافه دارد. ایمان خود از مقوله عشق دوسویه است که در هر دو طرف رابطه مابه‌ازا دارد. نیایش نیز ظهور و بروز این رابطه درونی است که به نوبه خود بر هر دو طرف رابطه اثر می‌گذارد و باعث ایجاد، تشدید و بازسازی این رابطه می‌شود. چراکه ایمان و عشق در درون یک شخص می‌تواند پیدا شود، کم شود، زیاد شود یا از بین برود و دوباره بازسازی شود. از همین رو، نیایش کارکردهای مختلفی دارد. گاه صرفاً مسئلت، استدعا و حاجت خواهی است که ما در آن وقوع چیزی یا انجام کاری را از خدا می‌خواهیم. گاه شکایت بردن به دوست و غم دل با او گفتن است. گاه صرفاً سخن گفتن و نجوا و همنشینی با وی است، بدون اینکه هیچ خواست دیگری غیر از همنشینی در کار باشد (مناجات و ذکر). گاه توبه و بازگشت به درگاه اوست پس از آنکه این رابطه به علت خطای من از بین رفته یا آسیب دیده است. گاه سپاس است، گاه ستایش، و گاه پرستش و ابراز سرسپردگی و بندگی. گاه نیز شفاعت است که یعنی برای دیگران چیزی بخواهیم نه برای خود. اینها همه آن کاری است که ما به هنگام نیایش انجام می‌دهیم و برومر در فصول مختلف این کتاب آنها را کالبدشکافی می‌کند.

برومر لفظ عام «prayer» را برای همه این موارد به کار می‌برد و گاهی نیز prayer را به معنای حاجت خواهی استعمال می‌کند. در فرهنگ اسلامی نیز «دعا» همه آن معانی عام را در بر دارد ولی در مواردی صرفاً در معنای حاجت خواهی استعمال شده است. ما در این ترجمه «نیایش» را در مورد همان معنای عام به کار برده‌ایم و در معنای خاص حاجت خواهی از واژه «دعا» و گاهی نیز استغاثه استفاده کرده‌ایم هرچند چنان که گفتیم در روایات ما و در ادعیه‌ای که از معصومان (ع) رسیده است دعا همان معنای عام را در بر دارد.

عموم مردم از اصطلاح دعا و نیایش صرفاً حاجت خواهی و استدعا را می‌فهمند. یعنی اینکه انسان از خدا چیزی (که بیشتر مادی و دنیوی است) آن هم برای خویشتن (و نه دیگران) بخواهد و انتظار داشته باشد که خدا آن حاجت را برآورد و اطمینان داشته باشد که برمی‌آورد. مؤمنان دعا را ابزاری مؤثر در این جهت می‌دانند. برومر در دو فصل اول به ارزیابی و نقد این دیدگاه می‌پردازد.



در فصل اول، برومر تأثیر و سودمندی دعا را بررسی می‌کند. اگر نیایش را صرفاً درخواست امری مشاهده‌پذیر از خدا در نظر بگیریم چگونه می‌توانیم این تأثیر را مورد آزمون قرار دهیم؟ خدا به صورت شرطی فرمود «ادعوتی استجب لکم» (اگر مرا بخوانید، شما را اجابت می‌کنم). این گزاره را چگونه می‌توان مورد آزمون قرار داد؟ دو راه پیشنهادی عبارت‌اند از: (۱) آزمون به طریق علوم تجربی و مانند همه فرضیه‌های شرطی؛ (۲) تحقیق آماری. برومر هر دو طریق را مورد نقد قرار می‌دهد. در طریق اول ما رابطه بیناشخصی با خدا را فراموش می‌کنیم و جمله شرطیه فوق را مانند سروکار داشتن با ماشین می‌پنداریم که «اگر یک سکه در این ماشین بیندازید، از آن سوی ماشین بستنی مخصوص دریافت می‌کنید!». در اینجا اگر ماشین درست باشد سکه انداختن همان و بستنی داشتن همان، آیا خدا مانند آن ماشین است و دعای ما مانند انداختن سکه و اجابت خدا نیز مانند بستنی دادن ماشین؟ می‌گویند شخصی هر روز صبح که می‌خواست سر کارش برود برای سلامتی خود پولی را در صندوق صدقات چهارراه نزدیک منزلشان می‌انداخت. یک روز صبح پس از این کار همین که خواست از خیابان عبور کند با اتومبیلی تصادف کرد، پایش شکست و روی زمین افتاد. در همین هنگام ملاحظه کرد که شخص دیگری به سمت صندوق صدقات می‌رود تا پولی در آن بیندازد. با همان حال درد که روی زمین افتاده بود بانگ زد که: «آقا! نینداز! امروز دستگاه خراب است و کار نمی‌کند!» آیا نگاه ما به دعا و اجابت چنین است؟

راه دیگر تحقیق آماری است که مثلاً دو گروه را در نظر بگیریم که گروه اول خودشان یا دیگران برای برآورده شدن یکی از حوائج ایشان (مثلاً برای طول عمرشان) دعا می‌کنند، و گروه دوم نه خودشان و نه کس دیگری برای آنها (مثلاً برای طول عمرشان) دعا نمی‌کند. سپس بین این دو گروه دست به آمارگیری بزنیم؛ اگر مثلاً متوسط طول عمر گروه اول از متوسط طول عمر گروه دوم بیشتر بود می‌توان نتیجه گرفت که دعا مؤثر است. در غیر این صورت می‌توان نتیجه گرفت که دعا مؤثر نیست. این کاری است که گالتون انجام داده و نتیجه گرفته است که دعا مؤثر نیست. نگارنده خود در دانشگاه شیراز و در دانشگاه علوم پزشکی شیراز مشاهده کرده است که برخی از همکاران طرحهای تحقیقاتی‌ای

داشته‌اند تا نشان دهند که بر خلاف نظر گالتون دعا مؤثر است. در اینجا درباره دعا برای بهبودی بیماران تحقیق کرده‌اند و دو گروه بیمار را در نظر گرفته‌اند که برای بهبودی یک گروه دعا شده است و برای گروه دیگر نه، و ملاحظه کرده‌اند که، با ارائه خدمات پزشکی یکسان به هر دو گروه، آمار بهبودی در میان گروه اول بیشتر است؛ پس دعا مؤثر است! برومر این روش را نیز نقد می‌کند. سپس خود نکته‌ای را یادآور می‌شود و آن اینکه شاید تأثیر دعا نه بر خدا و نه بر روند امور عالم بلکه بر شخص نیايشگر باشد. نيايش دستيابی به یک معدن طلا در درون آدمی است. در اینجا برومر خطاب به کسانی که راههای یادشده را آزموده و مدعی‌اند که دعا اثر ندارد با مولانا هم‌نواست که:

بیچاره کسی که زر ندارد	وز معدن زر خبر ندارد
بیچاره دلی که مانند بی تو	طوطی است ولی شکر ندارد
دارد هنر و هزار دولت	افسوس که آن دگر ندارد
آنها که ز ما خبر ندارند	گویند دعا اثر ندارد

در فصل دوم، برومر به این می‌پردازد که معنای تأثیر نيايش بر شخص نيايشگر چیست. آیا دعا صرفاً تلقین و مراقبه درمانگرانه روحی است از نوع تمرکزهایی که در کاراته یا یوگا برای افزایش قدرت روحی شخص به جا می‌آورند؟ آیا نيايش صرفاً ابزار مناسبی است برای تقویت اخلاق و تعهدپذیری یا ابزاری است برای تقویت روحی به منظور مواجهه با مشکلات؟ اگر بین هدف و فایده تمییز قائل شویم و امور یادشده را فایده دعا حساب کنیم نه هدف آن، چنین دیدگاهی تا حدی مقبول است. هدف نيايش وصال خدا و هم‌نشینی با اوست و لازمه این هم‌نشینی کسب نور و قوت و امید است به نحوی که درون فرد نيايشگر معطر می‌شود، از آلودگیها پاک می‌گردد، میلش به نیکی و اخلاق افزوده و قدرت روحی‌اش در برابر مشکلات زیاد می‌شود و ... . چون خدا از همه خواسته‌های ما آگاه است و نیازی ندارد که خواست خود را برایش آشکار کنیم پس فایده نيايش آن است که شوق به وصال خود خدا در ما زیاد شود. این است که:

حافظ وصال می‌طلبد از ره دعا یا رب دعای خسته‌دلان مستجاب کن

و اگر همین همنشینی و وصال را در حال دعا می‌خواهیم پس:

حافظ وظیفه تو دعا کردن است و بس در بند آن مباش که نشنید یا شنید

در اینجا مولانا نیز باللسان الغیب هم‌زبان است که:

دعاگویی است کار من بگویم تا نطق دارم قبول تو دعاها را بر آن باری چه حق دارم

نیایش برای آن است که سرد و منجمد نباشیم، از حرارت دعا یخ وجود ما آب شود، روان و جاری گردد، از گور دل خویش به در آییم و احساس زنده بودن کنیم. به قول مولانا:

اگر دعا نکنم لطف او همی‌گوید که سرد و بسته چرایی بگو زبان داری

به همین علت است که این انسان زنده و سرمست دست از طلب و دعا بر نمی‌دارد تا کام او، که وصال دوست است، برآید و حاضر نیست چیز دیگری بستاند و برود. باز هم به قول مولانا:

چندان دعا کن در نهان، چندان بنال اندر شبان

کز گنبد هفت آسمان در گوش تو آید صدا

بانگ شعیب و ناله‌اش وان اشک همچون زاله‌اش

چون شد ز حد، از آسمان آمد سحرگاهش ندا

گر مجرمی بخشیدمت وز جرم آمرزیدمت

فردوس خواهی دادمت، خامش، رها کن این دعا

گفتا نه این خواهم نه آن، دیدار حق خواهم عیان

گر هفت بحر آتش شود، من در روم اندر لقا

در فصل سوم، برومر چند شبهه را مطرح می‌کند که به نحوی اشکالاتی

است که پیروان الهیات گشوده<sup>۱</sup> بر الهیات سنتی وارد می‌کنند و آن اینکه ماهیت

۱. رجوع کنید به تعلیقه شماره ۱ مربوط به «پیشگفتار ناشر انگلیسی».



حاجت خواهی دعا چگونه بر خدایی که قادر مطلق، تغییرناپذیر و عالم مطلق است تأثیر می‌کند. این شبهات در واقع به بحث نسبت بین دعا و قضا و قدر و سرنوشت برمی‌گردد. برومر این شبهات را در سه قسمت تحلیل و بررسی می‌کند و راه‌حل‌های خود را برای آنها ارائه می‌دهد: (۱) آیا از خدا هر چیزی را می‌توان خواست؟ آیا چیزی وجود دارد که برآوردنش برای خدای قادر مطلق غیر ممکن باشد؟ آیا برای خدای قادر مطلق غیر ممکن معنا دارد؟ (۲) ما در دعا بر سر آنیم که بر خدا تأثیر گذاریم و اراده‌اش را درباره آینده تغییر دهیم؛ آیا چنین طلبی از خدایی که تغییرناپذیر است معنا دارد؟ (۳) آن خدایی که عالم مطلق است و علمش ازلی است از منظر او همه چیز در تقدیر و سرنوشت رقم خورده است. پس دعا چگونه می‌تواند آینده را عوض کند؟ آیا عوض شدن آینده به معنای جهل شدن علم خدا نیست؟

در فصل چهارم، برومر به یکی دیگر از شبهات و اشکالات مربوط به استغاثه و حاجت خواهی می‌پردازد و آن اینکه خواسته ما در دعا اگر خلاف مصلحت ماست خدایی که خیرخواه مطلق است باید حتماً آن را برنیآورد؛ و اگر آن خواسته به مصلحت ماست همان خدای خیرخواه مطلق باید حتماً آن را برآورد ولو آنکه ما دعا نکرده باشیم. پس در هر حال، دعا کردن لغو و بیهوده است. پس این سؤال باقی می‌ماند که «چرا دعا بکنیم؟» در اینجا برومر جوابهای مختلف به این شبهه را ارزیابی می‌کند و جوابهای خاص خود را در انتها می‌دهد که یکی از آنها همان است که قبلاً ذکر شد که دعا در هر حال بر شخص نیایشگر تأثیر می‌گذارد و خدا می‌خواهد که با این طلب و دعا در ما شوق، امید و سرزندگی ایجاد شود. اینجا اشکال دیگری پیش می‌آید و آن اینکه وقتی برای دیگران دعا می‌کنیم هدف چیست؛ آیا باز هم تأثیر بر شخص نیایشگر است؟ برومر در این فصل تحلیلی از مسئله شفاعت و دعا برای دیگران و نیز دعای دسته‌جمعی ارائه می‌دهد که خواندنی است.<sup>۱</sup>

۱. برومر در اینجا بیشتر به سبک دعا در آیین مسیحیت اشاره دارد. اما به آیینهای دیگر نیایشی، مثل نماز در اسلام، اشاره‌ای ندارد. هرچند به برخی دیگر از اقسام نیایشهای توأم با سکوت مثل خلسه، سُکر، وجد و جذبات عرفانی اشاره می‌کند که در عرفانهای شرقی دیده می‌شود.

در فصل پنجم، این سؤال مطرح می‌شود که عمل خداوند در استجاب دعا چگونه است؟ آیا اجابت دعا به صورت یک امر خارق‌العاده است یا امور عادی و طبیعی نیز می‌توانند اجابت دعا محسوب شوند؟ اینجاست که برومر به نحو عامتر از نحوهٔ فاعلیت خدا در عالم سخن می‌گوید و وارد بحث کلامی مهمی می‌شود که ما آن را توحید افعالی می‌خوانیم. دیدگاه‌های برومر در این زمینه به خصوص برای کسانی که صرفاً با کلام سنتی سروکار داشته‌اند قابل توجه است.

در فصل ششم، برومر به جنبهٔ عرفانی دعا می‌پردازد. اینجا دیگر بحث بر سر حاجت‌خواهی نیست بلکه سخن بر سر «وصال خدا»ست. برومر نیایش را «ورزیده شدن برای عشق خدا» و، بلکه بالاتر، «عشق‌ورزی با خدا» می‌داند و لوازم معنایی این رابطهٔ عاشقانه بین انسان و خدا را تحلیل و بررسی می‌کند. وی دو نوع طریق عرفانی را برمی‌شمرد که هر یک وصال با خدا را به نحو خاص خود تفسیر می‌کند. یکی عرفان اتحادگرا که این وصال را وحدت با امری مطلق و نامتعیین و نامتشخص، که به تعبیر فلوطین فوق وجود است، می‌داند. در این اتحاد، تشخیص و تعین نیایشگر فانی و محو می‌شود. برومر این عرفان را عرفان دینی و مسیحی نمی‌داند. عرفان دوم عرفانی است که آن را تشخیص‌گرا می‌نامد. در این عرفان، وصال عبارت است از ایجاد رابطهٔ عاشقانهٔ بیناشخصی با خدا. برومر همین عرفان را عرفان دینی و مسیحی می‌داند. در این عرفان، نیایش در شکلهایی چون پرستش، ستایش، سپاس، توبه و استغفار تجلی می‌کند. در این رابطهٔ عاشقانه سخن از اتحاد اراده‌هاست نه اتحاد ذاتها یا فنای یک ذات در دیگری.

در فصل هفتم، این سؤال مطرح می‌شود که آیا نیایش که رابطهٔ ما با خداست بر رابطهٔ ما با جهان (یعنی بر رابطهٔ ما با عالم و آدم) تأثیر می‌گذارد. اینجاست که بحث ربط و نسبت نیایش با اخلاق و، به‌طور کلی‌تر، بحث ربط و نسبت اخلاق با اعتقاد دینی مطرح می‌شود. آیا اخلاق می‌تواند جایگزین ایمان یا نیایش شود؟ آیا نیایش و ایمان می‌توانند به تقویت اخلاق یاری رسانند؟ در اینجا پای جهان‌بینی ایمانی به میان می‌آید. به همین مناسبت، برومر در سه فصل آخر به بررسی سرشت ایمان می‌پردازد.

در فصل هشتم، برومر برای بررسی ماهیت ایمان ابتدا به فاجعه‌ای که پس از

دوران مدرنیته برای ایمان پیش آمده است اشاره می‌کند و آن عبارت است از فروکاستن ایمان به باور دینی و قرار دادن باور دینی در کنار باورهای علمی و ارزیابی آن با همان معیارهای تحقیق علمی. برومر درصدد رفع این خطا برمی‌آید و تفاوت نگرش علمی و نگرش ایمانی را مطرح می‌کند و به بهانه نیایش، که عبارت است از دست خدا را در کار عالم دیدن، به مسئله نگرستن با «چشم ایمان» اشاره می‌کند.

در فصل نهم، برومر، در ادامه فصل قبل، به این می‌پردازد که جهانی که مؤمن در آن با چشم ایمان می‌نگرد و می‌زید با جهان فرد غیر مؤمن فرق می‌کند. برای نمونه، وی بحث مواجهه این دو طایفه را با مسئله رنج و شر پیش می‌کشد و به یکی از مباحث مهم فلسفه دین در باب شرور و توجیه الهیاتی آن می‌پردازد. در آخر نیز به این می‌پردازد که استعاره‌ها و حکایاتی که در سنت دینی مطرح است چه کمکی به نگرستن با چشم ایمان می‌کند.

در فصل دهم، بحث این است که هرچند ایمان با باور دینی متفاوت است ولی رابطه‌ای ذاتی با یکدیگر دارند. باورهای دینی نقش پیش‌فرض‌ها را برای ایمان و برای بازی زبانی ایمان یعنی نیایش دارند. در این فصل، برومر در پی نشان دادن این رابطه ذاتی بین ایمان و باور دینی است. بدین منظور بین اقسام گزاره‌هایی که آنها را جزو اعتقادات دینی می‌شماریم تفکیک و تمییز قائل می‌شود و آنها را در سه دسته تقسیم می‌کند: (۱) گزاره‌های مربوط به تجربه‌های علمی و تاریخی؛ (۲) گزاره‌های مربوط به تجربه دینی؛ (۳) گزاره‌های مربوط به دعاوی مابعدطبیعی. سپس به معنای هر یک از این سه دسته اشاره می‌کند و بعد روشی را که برای توجیه هر کدام از آنها وجود دارد مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد و نقشی را که نیایش در معنا بخشی و توجیه این گزاره‌ها و باورها می‌تواند ایفا کند برمی‌شمرد. سرانجام، در این فصل، به وظیفه الهی دان متدین امروز می‌پردازد و تذکرات جالب توجهی را بیان می‌دارد.

در پایان، بار دیگر از مترجمان محترم این کتاب که با دقت، حوصله و سخت‌کوشی کار ترجمه را به پایان رساندند، و از پروفیسور برومر که هم‌اکنون هشتاد و یکمین سال عمرش را در هلند در کانون گرم خانواده و در کنار همسر، فرزندان و نوه‌هایش می‌گذرانند و به رغم کهولت سن و سایر مشغله‌ها



مقدمه‌ای را برای ترجمه فارسی این کتاب ارسال کرد، از دوست گرامی و فاضل ارجمند جناب حجت الاسلام و المسلمین علی محمودحقیقی که در فراهم آوردن منابع کمک شایانی نمود، از سرکار خانم نورجهان راستی و سرکار خانم زهرا هوشمندی که در آماده‌سازی این مجموعه مدد رساندند، و از مسئولان و کارمندان محترم انتشارات هرمس که با آغوش باز چاپ و نشر این اثر را به عهده گرفتند و در این تلاش فرهنگی سهیم شدند صمیمانه تشکر می‌کنم و این تلاش ناچیز خود را به روح پرفتوح استاد حضرت آیت‌الله نجابت، رضوان‌الله تعالی علیه، تقدیم می‌کنم، همان عارف «گوشه‌نشین» که همواره «گوشه چشم» عنایتش باعث توفیق و دعایش «بلاگردان» بوده است. و امید آن دارم که اگر این حقیر توفیق آن نداشته است که در ره طلب قدم صدقی بردارد، اهدافی که گه‌گاه با قلم نشانه می‌رود به نتیجه برسد و مقبول درگاه حضرت حق افتد. به قول حافظ:

از هر کرانه تیر دعا کرده‌ام روان      باشد کز آن میانه یکی کارگر شود

قاسم کاکایی

دانشگاه شیراز

۱۵ دی ۱۳۹۱

## دیباچه مؤلف بر ترجمه فارسی

هفت فصل نخست این کتاب شامل نسخه بازنگریسته یکی از کتابهای من است با همین عنوان، که در ۱۹۸۴ منتشر شد. هدف نسخه اولیه آن بود که به شمار زیادی از معضلات فلسفی در باب نیایش بپردازد. معضلاتی شامل موارد زیر: آیا مؤثر بودن دعا را به نحو تجربی یا آماری می‌توانیم ثابت کنیم، و اگر نه، چرا نمی‌توانیم؟ این امر مستلزم چه لوازمی در باب سرشت نیایش است؟ آیا نیایش (آن چنان که ایمانوئل کانت و برخی دیگر استدلال کرده‌اند) صرفاً نوعی درمان روانی است؟ یا به یک معنا «گفت‌وگویی» با خداست که مستلزم پیش‌فرض‌هایی مابعدطبیعی در خصوص هستی و چیستی خدا و نحوه فاعلیت او در عالم است؟ درخواست امور از خدا با درخواست امور از سایر مردم چه تفاوتی دارد؟ این امر در باب طرز تلقی‌ای که باید از قدرت مطلق، علم مطلق، تغییرناپذیری و خیر محض بودن خدا داشته باشیم بدون آنکه درباره ذات خدا گرفتار آن نوع دعاوی‌ای شویم که استغاثه را بی‌معنا می‌سازد، چه نتایجی به بار می‌آورد؟ آیا می‌توان فرض کرد که خدا بتواند (به خاطر استجاب دعا) در عالم مداخله کند، بی‌آنکه قانون طبیعت یا اختیار انسان را زیر پا نهد؟ و چگونه قضاوت می‌کنیم که رخدادی طبیعی یا کنشی انسانی می‌تواند اجابت دعا به شمار آید؟ به چه معنا استغاثه را طریقی برای ایجاد رابطه‌ای بیناشخصی با خدا، توبه را طریقی برای بازگرداندن چنین رابطه‌ای، و شکرگزاری را طریق اذعان به چنین رابطه‌ای می‌توان دانست؟ آیا ما می‌توانیم «در هر چه می‌رسد» (نامه اول به تسالونیکیان، ۱۸:۵) خداوند را شاکر باشیم یا فقط برای بعضی چیزها خدا را سپاس می‌گوییم و برای برخی چیزهای دیگر زبان به ملامتش دراز می‌کنیم؟ این امر چه پیامدی برای مسئله شر به بار می‌آورد؟ آیا نیایش در

طریق ارتباط ما با عالم و، در نتیجه، در شیوه عمل ما در عالم تغییری ایجاد می‌کند؟ نیایش چگونه با زیست اخلاقی پیوند می‌یابد و این امر چه پیامدی در باب رابطه اعتقاد دینی و اخلاق دارد؟

حال که به گذشته برمی‌گردم، به روشنی می‌بینم که تحلیلیم از اموری که هنگام نیایش انجام می‌دهیم در بردارنده لوازم مهمی در باب فهم مان از سرشت معنویت، ایمان، اعتقاد دینی و الهیات است. به گفته الهی‌دان آلمانی، گره‌هارت ابلینگ، نیایش کلید فهم چیستی خداست. من اکنون می‌خواهم به این گفته بیفزایم که نیایش را می‌توان «بازی زبانی ایمان» به حساب آورد و بدین معنا نیایش کلیدی برای فهم سرشت اعتقاد دینی و ربط و نسبتش با حیات ایمانی در اختیار ما می‌نهد. هدف از معنویت نائل آمدن به احوال و تجربه‌های دینی و جدآميز یا «معرفت» عرفانی درباره خدا نیست. هدف اصلی آن، دست یافتن به آن نحوه زندگی متدینانه‌ای است که در قالب نیایش بیان می‌شود و نیز توفیق در نگریستن به عالم در یرتو ایمان. به قول جان دروری، نیایش «مکتب نگریستن» است. بر خلاف آنچه در دوره مدرن عموماً انگاشته می‌شود، اعتقاد دینی صرفاً عملی معرفت‌بخش نظیر علم (science) نیست. اعتقاد دینی نمی‌تواند از معنویت و زندگی ایمانی بریده باشد و از این رو، به نحوی بنیادین، امری وجودی (existential) است و نه صرفاً عقلی (intellectual). لازمه این سخن آن است که الهیات کوششی نظری نیست که شناخت خدا را در اختیارمان بگذارد درست به همان سان که علم شناخت جهان مادی را برایمان فراهم می‌کند.

این ویراست جدید از کتابم این فرصت را به من داد تا نسخه سال ۱۹۸۴ را در یرتو کارهای بعدی‌ام بازنگری کنم و سه فصل دیگر به آن بیفزایم تا به بحث از این بیردازم که تحلیلیم درباره نیایش مستلزم چه لوازمی در باب فهم سرشت ایمان و اعتقاد دینی است.

در سال ۲۰۰۱ و مجدداً در سال ۲۰۰۴ توفیق نصیبم شد که برای چند سخنرانی در تهران، قم، اصفهان و بویژه برای سخنرانی در شیراز به ایران سفر کنم. این مواجهه با اندیشه اسلامی مرا از همپوشانی گسترده میان دین مسیح و



اسلام آگاه ساخت. من اکنون به اسلام و مسیحیت نه به چشم دین‌هایی متفاوت بلکه به چشم سنت‌هایی مختلف درون ملت ابراهیم می‌نگرم. اختلاف درون سنت مسیحی (و همچنین درون سنت اسلامی) از بسیاری جهات از اختلافات میان مسیحیت و اسلام بیشتر است. در نتیجه، موضوعاتی که در این کتاب بررسی شده‌اند منحصرأً مسیحی نیستند. این موضوعات دربارهٔ اندیشه و معنویت اسلامی نیز صادق‌اند. من بویژه از استاد قاسم کاکایی سپاسگزارم که در دیدارهایم از شیراز میزبانم بود و بدین ترتیب مواجههٔ من با اندیشه و معنویت اسلامی را آسان کرد. همچنین بابت بسامان کردن این چاپ فارسی از کتابم از او متشکرم. مایهٔ خشنودی بسیار من است که بدین ترتیب بتوانم در مباحث اسلامی در ایران در باب سرشت معنویت و ایمان سهمی داشته باشم.

ونسان برومر

بیلتهوفن، ژانویهٔ ۲۰۱۲

## دیباچه مؤلف<sup>۱</sup>

... من از انتشارات اشگیت بسیار سپاسگزارم که این فرصت را به من داد تا کتاب سال ۱۹۸۴ را در پرتو کارهای بعدی‌ام بازنگری کنم و سه فصل دیگر بدان بیفزایم تا به بحث از این پیردازم که تحلیل‌م درباره‌ی نیایش مستلزم چه لوازمی در باب فهم سرشت ایمان و اعتقاد دینی است. این بازنگری‌ها شمار زیادی از تغییرات را شامل می‌شود تا بحثم را در پرتو منابع جدیدتر روزآمد کنم و استدلال‌هایم را، با توجه به تغییراتی که از آن به بعد در دیدگاه‌هایم پدید آمده است، اصلاح و تصحیح کنم.

مهمترین بازنگری‌ها شامل دو مورد است: نخست آنکه، کوشیده‌ام تا بحثم (خاصه در فصل‌های ۵-۳ را به نحوی صریح‌تر به مجادله‌ی مهمی که در امریکا درباره‌ی «الهیات گشوده»<sup>۱۲</sup> جاری است ربط دهم. برای من آشکار است که کارهایی که ما به هنگام نیایش انجام می‌دهیم، همگی، دیدگاهی «گشوده» را از خدا مفروض می‌گیرد و مخالفان این دیدگاه نمی‌توانند توجیه مناسبی از این کارها به دست دهند. مخالفان الهیات گشوده، تا جایی که پای‌بند به صورتی انجیلی از تدین هستند، آموزه‌شان با معنویت‌شان نمی‌خواند. دوم آنکه، اثر بعدی من درباره‌ی عرفان و عشق خداوند برایم روشن کرده است که دیدگاهی که من در ۱۹۸۴ در باب عرفان داشتم (خاصه در فصل‌های ۶ و ۷) یک‌سویه و اشتباه‌اند. در این کتاب کوشیده‌ام آنها را اصلاح کنم و رابطه‌ی میان نیایش و عرفان را با تفصیلی بیشتر مورد بررسی قرار دهم. این امر برای فهم ما از زندگی ایمانی و نحوه‌ی بیان آن در قالب کارهایی که به هنگام نیایش انجام

۱. دو بند اول این مقدمه عیناً مطالبی است که در دیباچه مؤلف بر ترجمه‌ی فارسی آمده است؛ بنابراین از تکرار آن در اینجا چشم می‌پوشیم. - م.

۳۲ هنگام نیایش چه می‌کنیم؟

می‌دهیم مهم است. این ملاحظات مستقیماً ما را به تحلیل سرشت ایمان و اعتقاد دینی رهنمون می‌شود که در فصلهایی که به تازگی نوشته‌ام به بسط آن پرداخته‌ام.

ونسان پرومر

بیلتهوفن، نوامبر ۲۰۰۷



بخش اول

# نیایش

## مقدمه: نیایش در بوتۀ آزمون<sup>۱)</sup>

### ۱.۱ «هر آنچه به دعا طلب کنید...»

به روایت انجیل متی (۲۲:۲۱) مسیح به حواریانش می‌گوید: «هر آنچه با ایمان به دعا طلب کنید خواهید یافت.» بسیاری از مؤمنان با کلیت این وعده مشکل دارند. هر چه باشد، همه دعاها اجابت نمی‌شود، می‌شود؟ چه بسا این موضوع به این شرط مربوط شود که دعا در پیشگاه خدا می‌باید «با ایمان» باشد. شاید دعاها اغلب به آن علت بی‌جواب می‌مانند که توأم با «ایمان» به حد لازم نیستند. اما صرف‌نظر از این دشواری،<sup>۱</sup> اغلب مؤمنان مایل به این ادعا هستند که خدا، در عمل، نیایشهای ایشان را حتماً اجابت می‌کند. بسیاری ممکن است بیفزایند که این مطلب را از تجربه شخصی‌شان درمی‌یابند. گرچه خدا همه دعاها را اجابت نمی‌کند، یا همیشه دعاها را به آن معنای دقیقی که نیایشگران تمنا کرده‌اند اجابت نمی‌کند، تجربه بخوبی نشان می‌دهد که دعاها واقعاً مؤثرند و بیهوده به محضر خداوند عرضه نمی‌شوند.

این ادعا مسئله دیگری را پیش می‌آورد. اگر تأثیر دعا را در اصل از تجربه می‌توان شناخت، آیا نتیجه نمی‌شود که باید بتوانیم آزمونی اجرا

۱. برای مشاهده بحثی جذاب در باب این موضوع بنگرید به:

C. S. Lewis, *Christian Reflections* (Glasgow 1981), 180f.

کنیم برای بررسی این مدعا که نیایشها مؤثرند؟ برای بسیاری نفس اندیشه چنین آزمایشی بی‌دینانه و حتی کفرآمیز به نظر می‌رسد. آیا ما از اینکه خداوند، خدای خود، را بیازماییم منع نشده‌ایم (متی ۷:۴؛ تثبیه ۱۶:۶)؟ از سوی دیگر، آیا در «مزامیر» نخوانده‌ایم که «وعده و سخن پروردگار قابل اعتماد و در هر آزمونی پابرجاست. او از کسانی که به او پناه می‌برند مانند سپر محافظت می‌کند» (مزامیر ۳۰:۱۸)؟ و آیا کتاب مقدس مثالهای پرشماری برای ما نیاورده است از مردمانی که پروردگار را، با موفقیت، در بوتۀ آزمون نهادند؟ آیا تحدّی و مبارزۀ ایلیا و پیامبران دروغین بعل نمونه‌ای در این باره نیست؟<sup>[۱]</sup> آیا ایلیا بر کوه کرمل آزمونی توفیق‌آمیز ترتیب نداد تا به پیامبران دروغین بعل ثابت کند که خدای بنی‌اسرائیل اجابتگر دعای کسانی است که او را می‌خوانند؟

ممکن است کسی در پاسخ به این پرسشها بگوید آن آزمونی را که در مزمور (۳۰:۱۸) از آن سخن به میان می‌آید نباید به آزمونی تجربی تفسیر کرد و آنچه را ایلیا بر کوه کرمل انجام داد نیز نباید با آزمایش اشتباه گرفت. هم ایلیا و هم سرایندهٔ مزامیر به پروردگار توکل داشتند و می‌دانستند که توکلشان بیهوده نیست. این امر با آزمودن فرضیه‌ای تجربی کاملاً متفاوت است. اشتباه در مقولهٔ خواهد بود اگر این مدعای فرد مؤمن را که خدا دعا را اجابت می‌کند فرضیه‌ای تجربی به حساب آوریم. اما پس اینها چه تفاوتی با هم دارند؟ ما می‌توانیم با پرسش از اینکه این امر چه تفاوتی با فرضیه‌ای تجربی دارد یا، به نحوی عینی‌تر، با این پرسش که کار ایلیا بر کوه کرمل با کار دانشمند علوم تجربی در انجام

۱. یا «خطای مقولی» (category mistake). خطای مقولی آن است که مجموعه را هویتی مستقل از افراد و اجزایش تصور کنیم (ندیدن جنگل از شدت انبوهی درختان)، و نیز اسناد محمول و صفتی به چیزی که اساساً نمی‌تواند واجد آن باشد (اسناد رنگ به صداها: جیغ بنفش) و گنجاندن یک چیز در ذیل مقوله‌ای (category) که به آن تعلق ندارد. — م.



آزمایش چه تفاوتی دارد در باب منطق مدعای شخص مؤمن چیزهای خیلی بیشتری بیاموزیم. این پرسش مقدمۀ مناسبی خواهد بود برای تحقیق در باب آنچه به هنگام نیایش انجام می‌دهیم. با پی‌گیری این امر، می‌توانیم همزمان، به شیوه‌ای تمهیدی، موضوعات گوناگونی را معرفی کنیم که بناست در ادامه کتاب از آنها سخن بگوییم.

### ۲.۱ دعا و آزمایش: ایلیا و آینشتاین

آزمایشهای علمی در خدمت آزمودن نظریه‌ها درمی‌آیند. نظریه علمی گزاره‌ای کلی است که از آن پیش‌بینی‌هایی را می‌توان استخراج کرد؛ چنانچه این پیش‌بینی‌ها محقق شوند نظریه تأیید وگرنه ابطال می‌شود. یک نمونه خوب برای روشن کردن این نکته نظریه گرانش آینشتاین است که کارل پوپر چنین تبیینش می‌کند:

نظریه گرانشی آینشتاین به این نتیجه انجامیده بود که نور باید به وسیله اجرام سنگین (مثلاً خورشید) جذب شود، درست به همان‌گونه که اجسام مادی جذب می‌شوند. از اینجا چنین باید نتیجه گرفت که می‌توان مقدار انحراف پرتو نوری را که از یک ستاره با گذشتن از نزدیکی خورشید می‌گذرد اندازه گرفت؛ یا به عبارت دیگر، ستارگان نزدیک به خورشید چنان باید به نظر برسند که گویی از خورشید و از یکدیگر دور شده‌اند. این امری است که به صورت هنجاری نمی‌توان آن را مشاهده کرد، زیرا این‌گونه ستارگان در مجاورت خورشید قابل رؤیت نیستند؛ ولی در مدت یک کسوف امکان آن هست که از چنین ستارگانی عکسبرداری کنند. اگر از همان صورت فلکی که در یک کسوف نزدیک خورشید بوده و از آن عکس گرفته‌اند شب‌هنگام نیز عکسبرداری کنند و فواصل ستارگان آن صورت را از یکدیگر در دو تصویر با هم مقایسه کنند، امکان واریسی نتیجه پیش‌بینی شده در نظریه گرانشی آینشتاین وجود خواهد داشت.<sup>۱</sup>

1. Karl Popper, *Conjectures and Refutations* (London 1963), 36.

هنگام خورشیدگرفتگی ۱۹۱۹، ادینگتون مشاهداتی را که پوپر در اینجا توصیف می‌کند انجام داد و بدین ترتیب نخستین تأیید مهم را برای نظریه آینشتاین فراهم آورد.

آیا ما در قضیه ایلیا و پیامبران دروغین بعل، آن‌گونه که شرحش در «کتاب اول پادشاهان» (۱۸) آمده است، چیزی مشابه در دست نداریم؟ رقبای ایلیا بر این باور بودند که خدای بعل دعاها را اجابت می‌کند و بر اساس این اعتقاد در تمام طول روز بعل را می‌خواندند، منتها بی‌نتیجه بود؛ از این رو، اعتقادشان به تأثیر دعاهایی از این دست ابطال شد. ایلیا بر این باور بود که یهوه خداست و دعاهای کسانی که او را می‌خوانند اجابت می‌کند. بر اساس این باور، او به درگاه یهوه نیایش برد و یهوه دعای او را با فرستادن آتش از آسمان اجابت کرد. پس اعتقاد او به خدای ابراهیم نزد جمعیت انبوهی که بر کوه کرمل گرد آمده بودند تأیید شد.

مشابهتها میان دو نمونه آینشتاین و ایلیا برای توضیح این مطلب کفایت می‌کند که چرا واقعه کوه کرمل را گاهی به منزله آزمایش تفسیر می‌کنند.<sup>۱</sup> با وجود این، دست‌کم چهار تفاوت مهم هست که نباید نادیده گرفت.

۱. همان‌طور که پوپر می‌گوید، نظریه‌های علمی و پیش‌بینی‌های مستخرج از آنها شأن حدسها را دارند، یعنی فرضیه‌هایی هستند که همواره در معرض ابطال‌اند. بدین معنا، این نظریه‌ها تا هنگامی که ابطال نشده‌اند به نحوی کمابیش موقت و محتاطانه مقبول‌اند. اغلب خاطر نشان می‌کنند که این نوع مقبولیت سنخیتی با اعتقاد دینی ندارد.<sup>۲</sup> در نتیجه، عمل ایلیا

→ [کارل پوپر، حدسها و ابطالها، رشد شناخت علمی، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۳، ص ۱۴۴]

1. John Wisdom, *Philosophy and Psycho-Analysis* (Oxford 1953), 149.

۲. برای نمونه:

بر کوه کرمل ابراز توکلی تزلزل‌ناپذیر به یهوه بود که هیچ شباهتی با مقبولیت موقتی که مناسب حدسهای علمی است نداشت. «ایلیا در پی استنتاج نیست، در دعا خود را تسلیم می‌سازد و برای دریافت جوابی رؤیت‌پذیر - که فرقی نمی‌کند چه باشد - به خدا توکل می‌کند.»<sup>۱</sup> در واقع، بخشی از معنای کلمات عیسی که در ابتدای این فصل آمده این است که ایمانی همانند ایمان ایلیا شرطی لازم برای اجابت دعاهاست. این امر حاکی از آن است که آزمایش به منظور محک زدن تأثیر دعا عملی خواهد بود که خودش ضرورتاً خودش را رد می‌کند: برای آنکه این عمل آزمایش باشد باید ادعای تأثیر داشتن دعا را یک حدس به حساب آوریم که به چیزی جز قبولی توأم با تردید نیاز ندارد و این امر آن‌گونه ایمان را که شرط لازم تأثیر دعاست کنار می‌نهد.

۲. نظریه‌های علمی گزاره‌هایی کلی‌اند که نه فقط در شرایط مورد آزمایش بلکه در همه شرایط مشابه صدق می‌کنند. اگر بناست نظریه پابرجا بماند، پیش‌بینی مستخرج از آن باید ضرورتاً در همه شرایط مشابه درست از آب درآید. به همین دلیل، آزمایشها همواره تکرارپذیرند. در مورد نظریه گرانش آینشتاین، مشاهدات ۱۹۱۹ ادینگتون در چندین خورشیدگرفتگی بعدی نیز تکرار شد و، در نتیجه، از نو نظریه را تأیید کرد. اما عمل ایلیا بر کوه کرمل به همین نحو تکرارپذیر نبود. اگر پیامبران دروغین بعل در واکنش به ایلیا مدعی می‌شدند که آن آتش آسمانی در آن مورد خاص صرفاً تصادفی از سر بخت و اقبال بوده، بعید است که ایلیا به تکرار «آزمایش» تن می‌داد فقط برای اینکه مطمئن شود قضیه از این قرار نبوده است!

→ A. MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", in A. MacIntyre (ed.), *Metaphysical Beliefs* (London 1961), 181; and D. Z. Phillips, *Faith and Philosophical Enquiry* (London 1970), 86f.

1. I. T. Ramsey, *Religion and Science: Conflict and Synthesis* (London 1964), 71.



۳. در علم، هر آزمایش دربردارندهٔ خطری است برای نظریه: اگر پیش‌بینی مطرح‌شده محقق نشود، نظریه ابطال می‌گردد. پوپر این مطلب را با ارجاع به مورد آینشتاین توضیح می‌دهد:

نکتهٔ درخور ملاحظه دربارهٔ این مورد خطری است که در این نوع پیش‌بینی‌ها وجود دارد. اگر مشاهده نشان دهد که هیچ اثری از واقعهٔ پیش‌بینی‌شده در کار نیست، نظریه به‌سادگی رد می‌شود. نظریه با برخی از نتایج احتمالی مشاهدات نامازگار است؛ در حقیقت، با آن نتایجی که پیش از آینشتاین هر کسی انتظار آن را داشته است.<sup>۱</sup>

بنابراین «اگر مشاهده نشان می‌داد که هیچ اثری از واقعهٔ پیش‌بینی‌شده در کار نیست» آینشتاین مجبور می‌شد از نظریه‌اش دست بردارد. او البته می‌توانست بکوشد نظریه‌اش را موقتاً بازتفسیر کند تا به نحوی از ابطال بگریزد. چنین فرایندی، به‌گفتهٔ پوپر، همواره ممکن است، «اما نظریه را تنها به قیمت نابودی یا دست‌کم تنزل شأن علمی‌اش نجات می‌دهد».<sup>۲</sup> از این رو، در بافت علمی، پیروی از چنین «ترفند سنت‌گرایانه‌ای» روش معقولی به شمار نمی‌آید.

اگر بر کوه کرمل آتش از آسمان فرود نیامده بود، یعنی اگر دعای ایلیا هم مانند دعا‌های پیامبران دروغین بعل هیچ اثری نداشت، آیا او نیز ملزم می‌شد که از ایمان به یهوه دست بشوید؟ یا برای وی معقول آن بود که بانگ برآورد: «من که باشم که به خود جرئت دهم یهوه را بدین صورت بیازمایم! اینکه خدا نادیده‌ام گرفته است سزای عادلانهٔ گستاخی من است!»؟

درخواست از خدا در ضمن دعا باید توأم با ایمان و یقین باشد اما نه آن‌چنان که گویا چیزی را بر خداوند تحمیل می‌کنیم. به همین دلیل، درخواست از خدا معمولاً به صورت شرطی ابراز می‌شود: از خدا تقاضا

1. Popper, *Conjectures and Refutations*, 36.

2. *ibid.* 37.

می‌شود که حاجتی را برآورد، اما فقط به این شرط که او مایل به برآوردن آن حاجت باشد. نمونه واضح دعای عیسی در باغ جتسیمانی است: «ای پدر، اگر بخواهی، این پیاله را از من بگردان لیکن نه به خواهش من بلکه به اراده تو» (لوقا ۲۲: ۴۲). حتی آن‌گاه که این شرط به صراحت هم بیان نشود همچنان به تلویح مسلم انگاشته می‌شود. با این فرض که این شرط در دعای ایلیا بر کوه کرمل نیز به تلویح بوده است، دیگر هرگونه خطر ابطال از میان برداشته می‌شود. تنها ادعایی که می‌تواند در معرض ابطال باشد این ادعاست که خدا پیوسته و بی‌استثنا هر آنچه از او تقاضا کنیم درست به همان صورت که از او خواسته‌ایم برآورده می‌سازد. آیا مؤمنی هست که حاضر باشد چنین ادعایی بکند؟ آیا ایلیا چنین مدعایی داشت؟ به گمان من، برای مؤمن مناسبتر آن است که مدعی شود خدا همیشه دعای ما را پاسخ می‌گوید اما نه ضرورتاً به همان شیوه‌ای که ما از او درخواست‌ایم. در همین خصوص، کالون می‌نویسد:<sup>۱</sup>

گرچه خدا تقاضای ما را اجابت می‌کند، ولی پاسخ او همیشه در همان قالب دعا و خواست ما نیست، بلکه در همان حال که ظاهراً ما را بلا تکلیف و منتظر گذشته است باز هم، به روشی ناشناخته، نشان می‌دهد که نیایشهای ما عبث نبوده‌اند ... خدا، حتی آن هنگام که تقاضای ما را اجابت نمی‌کند، همچنان می‌شنود و به نیایشهای ما عنایت دارد؛ پس امیدمان که مبتنی بر وعده اوست هرگز ناامید نمی‌شود.<sup>۱</sup>

از آنجا که این ادعا خطر ابطال تجربی را در بر ندارد، به آزمون تجربی تن نمی‌دهد.

۴. سه تفاوت بالا میان موردهای آینشتاین و ایلیا را می‌توان در پرتو تفاوتی چهارم تبیین کرد: نظریه آینشتاین برای پیش‌بینی رفتار پدیده‌های طبیعی به کار می‌آید حال آنکه عمل ایلیا بر کوه کرمل بر

1. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (1953), III.20.52.

ایمانش به فاعلیت خدای انسان‌وار (personal) مبتنی بود.

پدیدارهای طبیعی تحت سیطرهٔ ضرورت علی هستند. از این رو، نظریه‌ای مانند نظریهٔ آینشتاین که در صدد تبیین پدیدارهای طبیعی است مستلزم این مدعاست که تحت اوضاع و احوال معین (مثلاً، هنگامی که نور ستاره‌ای در دوردست از کنار یک جرم عظیم سماوی همانند خورشید می‌گذرد) پیوسته و بی‌استثنا پدیده‌هایی معین رخ خواهند داد (مثلاً، خورشید مسیر آن نور را تغییر می‌دهد)، زیرا تحت آن اوضاع و احوال، وقوع چنین پدیده‌هایی به لحاظ علی اجتناب‌ناپذیر است. از این امر، لازم می‌آید که (۱) آزمایشها برای آزمودن نظریه‌ای نظیر نظریهٔ آینشتاین باید تکرارپذیر باشند (چراکه تحت اوضاع و احوال مشابه، آثار و معلولهای مشابه باید همواره در پی بیایند، و (۲) هر آزمون مستلزم خطری برای نظریه است (پدیده‌های پیش‌بینی شده اگر رخ ندهند، در واقع آن چنان که نظریه ادعا می‌کند محتوم و ناگزیر نیستند). اما فاعلیت انسان‌وار، به همین سان، تحت سیطرهٔ ضرورت علی قرار نمی‌گیرد!<sup>۴۱</sup> بلکه همواره نتیجهٔ انتخاب آزادانه‌ای است که فاعل میان طرز فعلهای مختلف به عمل می‌آورد. احتمالات متفاوت را ضرورت علی به دست می‌دهد و می‌تواند تبیین کند. اما اینکه فاعل کدام را انتخاب کند به لحاظ علی محتوم نیست. در نتیجه، باورها دربارهٔ فاعلیت انسان‌وار (مانند آنچه ایلیا قاعدتاً در خصوص فاعلیت یهوه باور داشت) همان شکل نظریهٔ آینشتاین را ندارد. ایلیا بر این باور نبود که تحت شرایطی معین (مثلاً، هنگامی که از یهوه استدعای فرو فرستادن آتش از آسمان می‌شود) به لحاظ علی وقوع آثاری معین اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. همواره برای شخص مورد بحث این امکان باقی است که به گونه‌ای دیگر عمل کند، چراکه فعلش همواره وابسته به ارادهٔ خودش است. به همین دلیل، واقعهٔ کوه کرمل به همان سان که آزمایشهای علمی تکرارپذیرند تکرارشدنی نیست (یعنی آثار مشابه به نحو اجتناب‌ناپذیر بر



آن مترتب نیست) و مدعیاتی نظیر مدعیات ایلیا در معرض خطر ابطال، از آن دست که نظریه‌های علمی با آن مواجه‌اند، قرار ندارند.

اشیای غیرانسان‌وار (impersonal)، از قبیل ماشینها، را می‌توان مورد بهره‌برداری قرار داد چراکه تحت سیطرهٔ ضرورت علی هستند. من فقط باید شرایط علی کافی را جاری سازم (مثلاً، با انداختن یک سکه در سوراخ بالای ماشین) تا معلولهای مورد انتظار با حتمیت علی از پی آیند. اما اشخاص را نمی‌توان بدین شیوه مورد بهره‌برداری قرار داد، زیرا تصمیم فرد برای عمل را نمی‌توان به لحاظ علی حتمیت بخشید. می‌توانم بکوشم تا شما را با تقاضا یا با ارائهٔ دلایلی مناسب به عملی ترغیب کنم، اما تصمیم شما برای عمل کردن به خود شما بستگی دارد.

توفیق در بهره‌برداری از اشیا مربوط به طرز عمل است و مادام که طرز عمل من اثرگذار باشد، نگرش من به شیء مورد نظر دخالتی نخواهد داشت. توفیق در ترغیب یک شخص به در پیش گرفتن رفتاری خاص صرفاً به طرز عمل مربوط نیست. نگرش من دربارهٔ شخص یادشده نیز بسیار دخیل است. در این خصوص، جان لوکاس چنین استدلال می‌کند:

تقابلی را که پولس قدیس میان آمرزش از راه ایمان و آمرزش از راه اعمال قائل است می‌توان در اصطلاحات جدید در قالب این برداشت ارائه کرد که رستگاری به نگرش فرد وابسته است و نه به طرز عمل وی. این امر از انسان‌وار بودن خدا نشئت می‌گیرد. از آنجا که او انسان‌وار است نمی‌توانیم امید داشته باشیم که وی را جز با قلبی سرشار از تمنا به دست آوریم. مراعات قانون طبیعت ولو با اکراه برای تسلط حتمی بر طبیعت کفایت می‌کند اما پذیرش توأم با اکراه آیینهای دینی یا مراعات کاسبیکارانهٔ برخی قوانین اخلاقی عشق خداوند را به سوی ما برمی‌انگیزد به همان سان که عشق هیچ انسانی را به سوی ما جلب نمی‌کند.<sup>۱</sup>

آنچه لوکاس دربارهٔ رستگاری بر زبان می‌آورد دربارهٔ اجابت دعا نیز صادق است: فقط به اجابت نیایشهایی می‌توان امید بست که «مؤمنانه» ابراز شوند یا با «قلبی سرشار از تمنا» همراه باشند. دعا کردن به درگاه خدایی انسان‌وار با نگرشی توأم با تردید یا موقتی، که با آزمایش تناسب دارد، نقض غرض است.

پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که تلاش برای آزمودن تأثیر دعا به نحو تجربی، این را پیش‌فرض می‌گیرد که نیایش عملی ابزارانگارانه یا صورتی از جادوست که در آن خدا نه شخص بلکه شیئی است که متعلق بهره‌برداری ما قرار می‌گیرد و رابطهٔ میان خدا و نیایشگر نه رابطه‌ای بیناشخصی و انسان‌وار بلکه رابطه‌ای غیرانسان‌وار و ابزارانگارانه است.

### ۳.۱ دعا و تحقیق آماری: فرانسیس گالتون

روشن است که مدعیات دربارهٔ تأثیر ادعیه به درگاه خدایی انسان‌وار را به نحو تجربی نمی‌توان آزمود. اما این بدان معنا نیست که به هیچ روی نمی‌توان این مدعیات را آزمود. در علوم اجتماعی، مدعیات دربارهٔ رفتار فاعلهای انسان‌وار به بوتهٔ آزمون نهاده می‌شود، گرچه سرشت این مدعیات و روش سنجش آنها با علومى چون فیزیک یا نجوم همسان نیست.

در اینجا، ذکر دو نکته بجاست. در علوم اجتماعی مهم است که به یاد بسپاریم نگرش کاوشگر بر رفتار افراد مورد کاوش اثرگذار است. همچنین، صادقانه یا صمیمانه بودن درخواست بر احتمال پذیرفته شدنش مؤثر است. در پژوهشی در خصوص تأثیر دعا به درگاه خدایی انسان‌وار، فقط دعاهای صادقانه و خالصانه را باید در نظر بگیریم. ثانیاً، از آنجا که رفتار انسانها بر خلاف رفتار پدیدارهای طبیعی محکوم ضرورت علی نیست، رفتار انسان‌وار نیز به سان پدیدارهای طبیعی

پیش‌بینی‌پذیر نیست. از سوی دیگر، رفتار انسان‌وار کاملاً هم پیش‌بینی‌ناپذیر نیست. بنابراین، برای نمونه، یک تقاضا به خودی خود شرط علی کافی‌ای نیست که اجابت آن درخواست را از جانب شخص درخواست‌شونده اجتناب‌ناپذیر سازد. اما این تقاضا احتمال اجابت را حتماً افزایش می‌دهد به نحوی که می‌توان آن را به لحاظ آماری اثبات کرد. بنابراین می‌توان تحقیق کرد که آیا، به لحاظ آماری، دعاهای خالصانه به درگاه خدایی انسان‌وار احتمال وقوع رویدادهایی را که برایشان دعا می‌کنیم به نحوی معنادار افزایش نمی‌دهد. آیا آزمون آماری این ادعا که دعاهای خالصانه مؤثرند از مشکلاتی که آزمون‌های از راه آزمایش گرفتار آن است مصون نیست؟

نمونه برجسته این رویکرد کاوشی است که سر فرانسیس گالتون در ۱۸۸۳ کرد.<sup>۱</sup> گالتون گوشزد می‌کند که «برخی تأکید کرده‌اند که انسانها این قوه را دارند که با دعایی جدی و خالصانه به ثمراتی دست یابند که خودشان مستقیماً یا هیچ تسلطی بر آنها ندارند یا تسلط اندکی دارند، گرچه برخی دیگر به حقانیت این ادعا به دیده تردید می‌نگرند». از دیدگاه گالتون «به نظر می‌رسد که این امر موضوع بسیار مناسبی برای تحقیق آماری باشد».<sup>۲</sup> او شماری از این تحقیقات را گزارش می‌کند، تحقیقاتی که وی در آنها در پی آزمودن این ادعاست که دعاهای خالصانه و از صمیم قلب احتمال رویدادهایی را که برایشان دعا می‌کنیم افزایش می‌دهد. سه نمونه زیر برای اهداف ما کفایت خواهد کرد.

۱. کاوش گالتون نخست در قالب مقاله‌ای در *Fortnightly Review* 12 (1872).

125-135 منتشر شد و بعد به صورت پیوست ویراست نخست کتابش، *تحقیقات در قوه*

بشری و بالندگی آن (، *Inquiries into the Human Faculty and its Development*،

London, 1883) بازچاپ شد. اثر گالتون در اینترنت نیز در دسترس است. نک:

[www.galton.org](http://www.galton.org)

2. Galton, *Inquiries into the Human Faculty*, 277.



نخست، تحقیق گالتون در این باب بود:<sup>۱</sup>

طول عمر اشخاصی که برای زندگی‌شان به صورت عمومی دعا می‌شود یا به‌طور کلی طول عمر اقشاری که با نیایش سروکار دارند؛ برای هر دو مورد واقعیات آماری حاضر و آماده‌ای وجود دارد. این دعای عمومی برای فرمانروای هر دولت، پروتستان و کاتولیک، در جان ما بوده و هست که: «زندگانی طولانی و سلامت بدو عطا فرما». حال، در واقع امر، آیا این دعا هیچ تأثیری دارد؟

گالتون از آمارهای موجود در خصوص «میانگین سن مردان طبقات متفاوت که بین سالهای ۱۷۵۸ و ۱۸۴۳ سی سال را پشت سر نهاده بودند» نتیجه می‌گیرد که «فرمانروایان واقعاً از همه کسانانی که از نعمت ثروت برخوردارند کمتر عمر می‌کنند. پس دعا ایشان را سودی نبخشیده است، مگر اینکه فرضیه بسیار سؤال‌برانگیزی ارائه شود مبنی بر اینکه اوضاع و احوال زیست ملوکانه به‌طور طبیعی می‌توانست عمر ایشان را از این هم کمتر کند و در اثر نیایش عمومی تأثیر چنان اوضاع و احوال مهلکی تا حدی، هرچند نه به‌طور کامل، خنثی می‌شود».

در وهله دوم، گالتون طول عمر روحانیان، وکلا و پزشکان را با هم مقایسه می‌کند.<sup>۲</sup> از میان ایشان، روحانیان شاید «بسیار بیشتر از هر یک از دو قشر دیگر اهل دعا» به شمار آیند زیرا «حرفه‌شان دعا کردن است و ایشان افزون بر عبادات عمومی‌شان دعاهای خانوادگی را هر صبح و شام برگزار می‌کنند. رجوع به هر یک از مجموعه دعاهای خانوادگی که به‌طور پرشمار منتشر می‌شوند نشان خواهد داد که این دعاها از استدعای منافع دنیوی مشحون‌اند». اما آمارها نشان می‌دهد که «عاقبت ما در نمی‌یابیم که روحانیان به هیچ روی بیش از دیگران زندگی کنند» و

1. ibid. 280f.

2. ibid. 282f.

بنابراین «دعاهای روحانیان برای مصون ماندن از احوال و آخطار شب و ایمنی در طول روز و بهبود بیماریها، در نتیجه، بی ثمر به نظر می‌رسد». نمونه سوم<sup>۱</sup> از این قرار است. گالتون استدلال می‌کند که «اگر عادات ما در باب دعا بر موفقیت دنیوی ما اثر داشت، بسیار محتمل بود اداره‌های بیمه، دست‌کم برخی بیمه‌ها، مدتها پیش این نکته را کشف کرده و در نظر گرفته باشند». اما «اداره‌های بیمه، که بسیار دغدغه عوامل حفظ امنیت مشتریان را دارند، دعا را به عنوان یکی از این عوامل مطلقاً نادیده می‌گیرند». این امر در مورد اداره‌های بیمه‌ای نیز که معتقدان متدین اداره‌شان می‌کنند صادق است؛ و همین امر گالتون را وامی‌دارد که چنین نظر دهد: «چگونه می‌توان توضیح داد که چرا اعضای "انجمن دوستان"، که مؤمن‌ترین و زیرکترین افراد در باب تجارت‌اند، این امور را به حساب نمی‌آورند، جز به این دلیل که واقعاً به آنچه خود و دیگران به‌وفور درباره تأثیر دعا اظهار می‌کنند باور ندارند؟»

گالتون در نتیجه‌گیری از گزارش یافته‌هایش اظهار می‌دارد:<sup>۲</sup>

جهان مسیحی بسیاری فقرات و موضوعات دین کهن را یکی پس از دیگری به قلمرو خرافات شناخته‌شده وانهاده است ... جهان متمدن قبلاً در برابر لوازم اجتناب‌ناپذیر واقعیت محض از حجم عظیمی از اعتقادات صادقانه (honest conviction) دست کشید؛ و به نظر من آشکار است که از کل ایمان به تأثیر دعا، بدین معنا که من در نظر گرفته‌ام، نیز باید دست کشید.

استنتاجهای گالتون را به روشهای گوناگونی می‌توان پاسخ داد. یک پاسخ محتمل می‌تواند تردید در روش کاوش آماری او باشد. می‌توان بدین نکته اشاره کرد که او تعمیمهای آماری‌اش را بر موارد بسیار معدودی بنا نهاده است. مثلاً، ادعایش در خصوص بهبودگی ادعیه برای

1. *ibid.* 292f.

2. *ibid.* 293-294.

فرمانروایان را بر آمار طول عمر تنها نود و هفت تن از اعضای کاخهای سلطنتی در فاصله سالهای ۱۷۵۸ تا ۱۸۴۳ پی‌ریزی کرده است! همچنین خیلی ساده این استدلال مخالف را رد می‌کند که اگر تأثیرات دعای عمومی نبود «وضع و حال حیات ملوکانه ممکن بود به‌طور طبیعی از این هم بسیار بدتر و طول عمر آنها کمتر باشد». <sup>۱</sup> آیا معقول نیست که بگوییم، در طول دوره مورد کاوش گالتون، مراقبت پزشکی بیشتر بلای جان بوده است تا مایه طول عمر انسان، و سلاطین بیش از هر کس دیگری در معرض این بلا بوده‌اند؟ این گفته نکته‌ای را روشن می‌کند که پیتر پلنس در نقدش بر گالتون یادآور شده است: چندان ساده نیست که «عنصر دعا را از سایر عوامل تأثیرگذار جدا کنیم و بدین سان آزمایشی کاملاً مهارشده را ترتیب دهیم که در آن، تغییر دیگر عوامل بر روی نتایج تأثیری نداشته باشد». <sup>۲</sup>

این پاسخ به گالتون این فرضیه را مورد تردید قرار نمی‌دهد که تأثیر دعا را در اصل می‌توان به لحاظ آماری آزمود، گرچه روشی که گالتون برای پرداختن به آزمودن آن در پیش می‌گیرد مقبول نیست. <sup>۳</sup> راه دیگر پاسخگویی به گالتون این است که ادعا کنیم که این فرض اشتباه در مقوله

1. *ibid.* 282. 2. P. R. Baelz, *Prayer and Providence* (New York 1968), 35.

۳. تلاشهای اخیر در کاربرد روشهای جدید تحقیق آماری برای آزمودن تأثیر داشتن دعا نیز از فراهم ساختن نتایج معنادار بازماند. بنگرید به:

C. R. B. Joyce and R. M. C. Weldon, "The Objective Efficacy of Prayer", in *Journal of Chronic Diseases* 18 (1965), 367f.

همچنین بنگرید به:

Mitchell W. Krucoff, "Music, Imagery, Touch and Prayer as Adjuncts to Interventional Cardiac Care: The Monitoring and actualization of noetic trainings (MANTRA) II randomized study", in *The Lancet* 366 (2005), 211f.

برای تحلیل گسترده‌ای از پژوهشهای آماری اخیر در خصوص تأثیر دعا، بنگرید به فصل چهار از:

Marcel Sarot, *De Goddeloosheid van de Wetenschap* (Zoetermeer 2006).



و مصداق است. این امری معقول است که به شکل آماری بسنجیم که آیا گونه خاصی از درمان پزشکی احتمال بهبودی بیمار را افزایش می‌دهد. اما آیا، به لحاظ احتمال بهبودبخشی، تأثیر دعای شخص ثالث در حق بیمار و تأثیر درمان پزشکی منطقیاً از یک سنخ‌اند؟ و اگر چنین نیست، پس آیا خیلی شگفت‌آور است که گالتون نتوانست هیچ مثالی بیابد «که در آن مدارک ارائه‌شده به مؤسسات آماری تأثیر دعا را، خواه بر بیماری و خواه بر هر چیز دیگر، به رسمیت شناخته باشند»، یا اینکه «اداره‌های بیمه، که بسیار مراقب عوامل تأمین‌اند، دعا را به عنوان یکی از این عوامل مطلقاً نادیده بگیرند»؟<sup>۱</sup>

این پاسخ به گالتون صرفاً مشکلی را به جای مشکل دیگری می‌نشانند. اگر کسی ادعا کند که استغاثه بر روند حوادث عالم اثر می‌نهد، اما نه بدین معنا که به تحقیق آماری تن دهد، این سؤال را می‌توان طرح کرد که: به چه معنا استغاثه بر روند حوادث عالم اثر می‌نهد؟ همچنین اگر بنا باشد که بگوییم خدا دعاها را اجابت می‌کند، اما نه به آن معنا که ما درخواستهای دیگر اشخاص را اجابت می‌کنیم، پرسش به جای خود باقی است: به چه معنا مؤمنان مدعی‌اند که خدا درخواستهایشان را اجابت می‌کند؟ آیا تغییر موضع معناسناختی‌ای از این دست صرفاً کلماتی همچون «درخواست»، «اجابت» و ... را از هرگونه معنای ممکن تهی نمی‌کند؟

۱. هیئت رسیدگی اسقفهای اعظم در خصوص شفابخشی الهی چنین نتیجه گرفت: «آزمون علمی می‌تواند اصلاحگر ارزشمندی باشد برای این مدعیات نسنجیده که شفابخشی، چه عادی چه خارق‌العاده، رخ داده است. و چه بسا فضیلت‌های شفابخشی طبیعی را در مناسک دینی آفتابی کند؛ اما برای کلیسا یا هر کس دیگری بهبودی است که برای اثبات واقعیت قدرت فراطبیعی یا حقانیت الهیات یا مابعدالطبیعه به علم متوسل شود.» به نقل از:



راه سومی هم برای پاسخ به گالتون هست. می‌توان با او همداستان شد که دعا بر روند حوادث عالم اثری ندارد و، از این رو، همه تلاشهای وی برای یافتن آماری معنادار در باب تأثیر دعا به معنای فوق، ضرورتاً باید نتایجی منفی به بار آورد. اما دعا حتی اگر بر روند حوادث عالم اثری نگذارد بر انسانی که نیایش می‌کند مؤثر است. تحقیق گالتون از آن جهت به نتایج منفی می‌رسد که وی در این امر که در پی چه نوع تأثیراتی باید باشد به خطا می‌رود. در این باره چه باید بگوییم؟

#### ۴.۱ نیایش و قدرت روحی: آلیستر هاردی

نیایش چگونه بر نیایشگر اثر می‌گذارد؟ این امر ممکن است به دو طریق رخ دهد. در وهله نخست، نیایش حتی اگر بر روند حوادث عالم اثری نداشته باشد، بر نگرشی که شخص نیایشگر از این روند دارد اثرگذار است. از این لحاظ، سسلوس ولک اظهار می‌کند که «حتی اگر اصلاً نیایش قرار است بر چیزی تأثیر کند، بر ما اثر می‌گذارد نه بر خدا. ما نیایش نمی‌کنیم تا خدا را تحت تأثیر قرار بدهیم. دعا می‌کنیم تا خود را دگرگون و بسامان سازیم تا به نیکی آنچه را خداوند برایمان اراده و مقدر کرده است بپذیریم».<sup>۱</sup>

دوم اینکه، از طریق این تغییر نگرش، نیایشگر بهتر می‌تواند با روند حوادث عالم دست و پنجه نرم کند. بدین ترتیب، انسان می‌تواند از طریق نیایش افزایش قدرت روحی یعنی لطف الهی را در مواجهه با ناملازمات تجربه کند.

بنا به نظر سر آلیستر هاردی، می‌توانیم این ادعا را که نیایش سرچشمه قدرت روحی است به بوته آزمون بگذاریم:

۱. تعلیقه ۳ بر جلد ۳۹ از:

من معتقدم دین ما خود باید ایمانی پویا - ایمانی تجربی - باشد، ایمان به دریافت لطف الهی در استجاب دعا. بگذارید بیازماییم و به چشم خود ببینیم. مرادم دعا‌های خودخواهانه برای سلامت یا بهبود خویش یا دعا برای تغییر رویدادهای طبیعی همچون دعا برای باران نیست، بلکه مرادم دعا به منظور استمداد از خدا در انجام اعمالمان است. من به نحوی، و از راهی نامتعارف، واقعاً ایمان دارم که محزن گسترده‌ای از حکمت و قدرت معنوی وجود دارد که می‌توانیم بدین روش از آن بهره‌برداری کنیم، چیزی که برای بشر بیشترین اهمیت را دارد.<sup>۱</sup>

دربارهٔ این دیدگاه در باب تأثیر دعا سه نکته شایان ذکر است. نخست آنکه، بیشتر مسیحیان قبول دارند که دعا، حتی اگر به تغییر در روند حوادث هم نینجامد، غالباً در مورد شخص نیایشگر مستجاب می‌شود، بدین طریق که لطفی شاملش می‌شود تا بتواند با روند حوادث دست و پنجه نرم کند. از این رو، از باب نمونه، دعای عیسی (ع) در باغ جتسیمانی<sup>۱۵</sup> (به یک معنا) مستجاب نشد چراکه از مصائبی که در انتظارش بود خلاصی نیافت. اما در عین حال، این دعا باعث برخورداری او از قدرتی معنوی شد تا بتواند مصائب را تحمل کند. از نوشیدن جام معاف نشد اما لطفی شاملش شد تا تحمل نوشیدن آن را داشته باشد.

دوم اینکه، نکاتی که در بخش ۲.۱ دربارهٔ نیایش و آزمایش یادآوری شد برای دعوت هاردی به «آزمودن و به چشم دیدن» نیز به کار می‌آید. شرط لازم برای برخورداری از قدرت روحی از طریق دعا ایمان به تأثیر دعاست. اگر در این باب بخواهیم همان موضع فرضی ابطال‌پذیری را اتخاذ کنیم که متناسب با آزمایش علمی است، محال است که دعا‌های مان هیچ نوع قدرت روحی فراهم آورد.

سوم و مهمتر از همه آنکه، این ادعا که دعا منشأ قدرت روحی است

1. A. Hardy, *The Living Stream* (London 1965), 285.

ضرورتاً وجود خدایی انسان‌وار را به مثابه کسی که در استجاب دعا چنین قدرتی را به ما می‌بخشد مسلم نمی‌گیرد. این نوع تأثیر دعا را به شیوه‌های دیگری هم می‌توان تبیین کرد. از این رو، می‌توانیم از فردریک دابلویو، اچ. مایرز پیروی کنیم که نیایش را ابزاری تلقی می‌کرد برای اخذ توان روحی از مرتبه‌ای از واقعیت که روحانی و فراگیر است و همهٔ نفوس ما ناخودآگاه به نحوی در آن مشارکت دارند. به گفتهٔ مایرز:

در پیرامون ما، عالمی روحانی وجود دارد و این عالم با عالم مادی ارتباطی واقعی دارد. نیرویی که عالم ماده را نگه می‌دارد و نیرویی که سازندهٔ حیات هر روح منفردی است از آن عالم روحانی نشئت می‌گیرد. ارواح ما با استنشاق پیوستهٔ این نیرو جان می‌گیرد. ... باید بکوشیم که تا حد ممکن این رایحهٔ حیات معنوی را به درون جان فروبریم، و باید نفوسمان را در معرض هر وضعیتی قرار دهیم که تجربه نشان می‌دهد برای چنین استنشاقی مطلوب است. نیایش نامی است کلی برای آن وضعیتی که توأم است با چشمداشتی آشکار و پرشور. آن‌گاه اگر بپرسیم که به درگاه چه کسی باید نیایش کنیم، پاسخ (هرچند بسیار عجیب) باید این باشد که آن زیاد مهم نیست. نیایش در واقع امری کاملاً ذهنی نیست، [بلکه] به معنای افزایش عینی شدت و میزان جذب لطف یا قدرت معنوی است. ... گفتن این مطلب که خدا نیایش ما را می‌شنود صرفاً بازگفتن اصل نخست است، یعنی اینکه لطف از جهان معنوی بی‌نهایت به درون ما جاری می‌شود.

جای تردید است که این تبیین بتواند برای شخص شکاک پذیرفتنی‌تر

۱. به نقل از ویلیام جیمز در کتابش:

*The Varieties of Religious Experience* (Glasgow 1977), 446-447.

ظاهراً جیمز با دیدگاه مایرز موافق است (بنگرید به: *The Varieties of Religious*

*Experience*, 498) و همچنین هاردی نیز از دیدگاه مشابهی در کتابش (*The Living*

*Stream*, Chapter 10) دفاع می‌کند. همچنین برای مشاهدهٔ دفاعی از این روش تبیین

تأثیر دعا، بنگرید به:

H. H. Price, *Essays in the Philosophy of Religion* (Oxford 1972).



از این دیدگاه باشد که خدایی انسان‌وار دعا را اجابت می‌کند. «ممکن است ناقدی بگوید که این تبیین از "چگونگی کارکرد استغاثه" تقریباً به همان اندازه نظریهٔ مداخله‌های الهی خلق‌الساعه، که مدعی است خدا با انجام یک نوع معجزهٔ کوچک دعای ما را "استجابت" می‌کند، تعجب‌انگیز است.»<sup>۱</sup> با وجود این، شکاکی که نه وجود خدای انسان‌وار را می‌پذیرد و نه وجود ناخودآگاهِ جمعی غیر انسان‌وار را لازم نیست که به این خاطر این ادعا را رد کند که نیایش سرچشمهٔ قدرت روحی است. او همچنان می‌تواند این امر را به منزلهٔ تأثیر روانی انجام چنین دعایی تبیین کند.

پس می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که این دیدگاه که نیایش سودمند است و سبب می‌شود که نیایشگر نگرشی مناسب در قبال جریان رویدادهای جهان برگزیند یا به لحاظ روحی توانمند شود تا در برابر رویدادها تاب بیاورد ضرورتاً وجود یا فاعلیت خدایی انسان‌وار را مسلم نمی‌گیرد. آیا چنین نیست؟ در فصل دوم، به این دیدگاه که به نیایش به منزلهٔ گونه‌ای فعالیت درمانی می‌نگرد برمی‌گردیم و خواهیم دید که این دیدگاه باید به چه دشواریهایی توجه کند.

## ۵.۱ موضوعات و مسائل

بحث دربارهٔ راههای گوناگونی که برای آزمودن تأثیر دعا در اختیار داریم بیش از آنکه پاسخی ارائه کند پرسشهایی را دامن می‌زند. این همان چیزی بود که می‌خواستیم به آن برسیم. بدین ترتیب، موضوعاتی که بناست در فصلهای آینده بررسی شود به شیوه‌ای گذرا معرفی شده است. این موضوعات به اختصار از این قرارند:

۱. تفسیر نیایش به منزلهٔ گونه‌ای درمان مراقبه‌محور، که نیایشگران در حق خود به عمل می‌آورند، تا چه حد برداشتی مناسب از سرشت نیایش



است؟ اگر نیایش مؤثر است، آیا تأثیرش به آثار روان‌شناختی‌ای محدود است که بر نیایشگران دارد؟ در فصل ۲ به این پرسشها خواهیم پرداخت. ۲. آیا خشنودی بخش‌تر آن است که دعا را راه اقتناع و ترغیب خدا به ایجاد اوضاع و احوالی تفسیر کنیم که اگر از او تقاضا نشده بود ایجادشان نمی‌کرد؟ بنابراین آیا دعاها تقاضاهایی برای وقوع امورند؟ یا آیا این دیدگاه نگرشی بسیار انسان‌وارانگارانه را دربارهٔ خدا و روش پاسخگویی او به دعاها می‌فروض نمی‌گیرد؟ با احتساب این واقعیت که خدا همانند دیگر اشخاص نیست، چگونه تقاضا از خدا با تقاضا از دیگر اشخاص تفاوت می‌کند؟ این پرسشها در فصلهای ۳ تا ۵ بررسی خواهند شد.

۳. همهٔ اقسام نیایش قصد ایجاد «نتیجه» ندارند. از این رو، مسئلهٔ تأثیر که ممکن است دربارهٔ استغاثه مطرح شود در باب نیایشهایی از قبیل توبه، شکر یا حمد مصداق ندارد. همهٔ این اقسام نیایش اهمیتشان با استغاثه و استدعا یکسان است و اگر بخواهیم سرشت پیچیدهٔ عملمان در هنگام نیایش را بفهمیم باید آنها را نیز به حساب آوریم. تلاش برای محدود ساختن نیایش به تقاضا، یا تفسیر تقاضا به کلید منحصر به فرد فهم نیایش تک‌بعدی و راهزن است.<sup>۱</sup> پس سرشت توبه، شکر و حمد چیست و چگونه این امور با تقاضا ارتباط می‌یابند؟ این مقایسه چگونه به سرشت استغاثه روشنی می‌بخشد و این دوراهه را چگونه روشن می‌کند که استغاثه یا باید راهی برای نفوذ بر خدا باشد یا راهی برای

۱. برای نمونه بنگرید به:

Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh 1961), III/3 266f, and III/4 97f, and M.

Nedoncelle, *The Nature and Use of Prayer* (London 1964).

برای دیدگاهی مخالف، بنگرید به بند ۷۹ از:

A. Ritschl, *Three Essays* (Philadelphia 1972).

اثر بخشی بر شخص نیایشگر؟ اظهار ندامت و شکر و حمدی که رو به سوی خدا دارد با همین کنشها هنگامی که رو به سایر اشخاص دارد چه فرقی می‌کند؟ از این موضوعات در فصل ۶ بحث خواهد شد.

۴. یک راه برای توصیف روش مسیحی زیستن می‌تواند این باشد که آن را زندگی در محضر خداوند، *coram Deo*، بخوانیم. در پرتو این نام‌گذاری، نیایش را نیز می‌توان به تمرینی تفسیر کرد که در آن مؤمنان تربیت شوند تا در محضر خداوند زندگی کنند یا می‌توان آن را به تعبیر کالون «تمرین پیوسته ایمان» تفسیر کرد.<sup>۱</sup> این تفسیر از نیایش مسائل مطرح شده در فصلهای ۲ تا ۵ را دربارهٔ اینکه نیایش یا صورتی از خوددرمانی است یا روشی برای ترغیب و اقتناع خدا چگونه حل و فصل می‌کند؟ و این تفسیر از نیایش بجز استغاثه دیگر شیوه‌های نیایش را چگونه توجیه می‌کند؟ دست آخر، این دیدگاه نیایش را چگونه با اخلاق و حیات مسیحی پیوند می‌دهد؟ این امر چه ارتباطی با گفتهٔ یان رمزی می‌تواند داشته باشد که: «زمان و حال و هوای نیایش می‌تواند همانند نسخهٔ کوچکی باشد از زندگانی مسیحی»<sup>۲</sup>؟ این موضوعات در فصل ۷ طرح خواهد شد.

۵. در آغاز این فصل، به این باور یقینی عیسی رجوع کردیم که «هر آنچه با ایمان به دعا طلب کنید خواهید یافت» (متی ۲۱:۲۲). پرسش اینجا این است: مقصود از «ایمان» چیست؟ تحلیل ما از نیایش در فصلهای بعدی چندین سرنخ مهم در این زمینه به دست خواهد داد. در فصلهای ۸ تا ۱۰ این سرنخ‌ها به نحوی جامع و سامان‌مند بسط خواهد یافت تا نشان دهد که نیایش کلیدهایی برای فهم سرشت ایمان و چگونگی ارتباط این امر با اعتقاد دینی به دست می‌دهد.

1. Calvin, *Institutes*, III. 20.

2. I. T. Ramsey, *On Understanding Prayer* (London 1971), 22.

۶. موضوعی دیگر که در هر فصل به آن برخورد خواهیم گشت اما چنان اهمیتی دارد که جداگانه آورده شود از این قرار است. نیایش بوضوح باید به ربط و نسبت میان خدا و ما بپردازد. بنابراین دیدگاهی که در باب این ربط و نسبت اتخاذ می‌کنیم از عناصر بنیادین نحوه تفسیر ما از نیایش است. از این رو، برای نمونه، بسته به اینکه رابطه خدا و خودمان را رابطه‌ای بیناشخصی یا فاقد جنبه شخصی (علّی) در نظر بگیریم، ممکن است دیدگاههایی یکسره متفاوت اختیار کنیم.<sup>۱</sup> پیشتر نشان دادیم که نگاه «سحرآمیز» به نیایش مستلزم این پیش‌فرض است که خدا ابزار دخل و تصرف افسونگرانه نیایشگران است و، به معنای دقیق کلمه، با او به مثابه شخص رفتار نمی‌شود. در این صورت، رابطه بین خدا و نیایشگران رابطه‌ای علّی و شیء‌وار خواهد بود نه شخصی و انسان‌وار. مسئله باز هم همین سان می‌بود اگر ما به جای اینکه شخص باشیم ابزار مداخله خداوند می‌بودیم، دیدگاهی که از تفسیری جبرگرایانه از قدرت مطلق خداوند نشئت می‌گیرد. در چنین دیدگاهی، نیایش صرفاً طریقی است برای آنکه نیایشگر به پذیرش سیر محتوم رخدادهایی نائل آید که از تقدیر سرمدی خداوند ناشی می‌شود.

از سوی دیگر، اگر رابطه میان خدا و خود را رابطه‌ای بیناشخصی تفسیر کنیم، از پیش مسلم می‌گیریم که در این رابطه هم خدا و هم ما اشخاصیم. در این صورت، مسئله این خواهد بود که این رابطه بیناشخصی را چگونه باید تفسیر کرد. برخی دیدگاهها مایل‌اند که این رابطه را همسنگ توافقی حقوقی تعبیر کنند که طی آن، دو شخص در برابر یکدیگر حقوق و وظایف معینی می‌پذیرند. بدین ترتیب، در توافقی

۱. درباره تفاوت میان روابط بیناشخصی و فاقد جنبه شخصی در جای دیگری به تفصیل بحث کرده‌ام. بنگرید به فصل هفتم این کتاب من:

*The Model of Love* (Cambridge 1993).



میان کارفرما و کارگر، کارفرما وظیفهٔ پرداخت دستمزد کارگر را در ازای این حق که کارگر باید برایش کار کند می‌پذیرد؛ همان‌گونه که به کارگر این حق داده شده که در ازای وظیفه‌ای که در برابر کارفرما به او محول شده دستمزد بگیرد. اگر رابطهٔ ما و خدا همسنگ چنین توافق حقوقی‌ای می‌بود، آن‌گاه نیایش نه راهی برای واداشتن خدا با جادویی علی به انجام امور معین بلکه راهی می‌بود برای موظف ساختن وی به عملی مطابق با آنچه ما فکر می‌کنیم او در توافق به عهده گرفته است. کالون در نوشته‌اش به این‌گونه نگاه به نیایش اشاره می‌کند: «بسیاری با خدا رسماً بر سر شرایط معین معامله و چانه‌زنی می‌کنند و، گویی که او خدمتگزار امیال ایشان است، به قیود و شروطی خاص متعهد و مکلفش می‌کنند؛ که اگر بی‌درنگ اجابت نکند، ایشان بی‌تاب و برافروخته می‌شوند، غرولند می‌کنند و بنای شکوه و سروصدا می‌گذارند.»<sup>۱</sup>

معمولاً اشخاص به چنین توافقهایی با این دیدگاه تن می‌دهند که هر طرف معامله به دنبال کسب مزیتی است که به سود خود می‌تواند به چنگ آورد و این همان چیزی است که به‌طور خاص چنین روابطی را از عشق دوسره یا دوستی عاشقانه متمایز می‌کند که در آن هر یک از ما کار کردن برای علایق طرف مقابل را برمی‌گزینیم و نه در وهلهٔ نخست کار کردن برای علایق خودمان را. یا، به بیانی دقیقتر، هریک از ما دلبستگیهای دیگری را دلبستگیهای خود قلمداد می‌کند و از این طریق خود را با او یکی می‌داند. هنگامی که با این دلبستگیها همچون علایق خود رفتار می‌کنیم، به یار خود چنان عشق می‌ورزیم که به خودمان.<sup>۲</sup> این‌گونه دوستی میان انسانها تا چه حد می‌تواند الگوی مفهومی

1. Calvin, *Institutes*, III.20.51.

۲. برای بحث گسترده دربارهٔ تفاوت میان دوستی عاشقانه و توافقهایی مبتنی بر حقوق و تکالیف بنگرید به فصل هفتم از کتاب من: *The Model of Love*.

مناسبتی باشد برای فهم رابطه میان خدا و خودمان و، در نتیجه، الگوی  
مناسبتی نیز باشد برای تفسیرمان از نیایش؟

تفکیک میان روابط بیناشخصی و روابط فاقد جنبه شخصی خاصه در  
فصلهای ۳ تا ۵ مهم خواهد بود، آنجا که از سرشت استغاثه پرس و جو  
خواهیم کرد؛ همان‌گونه که تفکیک میان گونه‌های مختلف روابط  
بیناشخصی در فصل ۶ مهم خواهد بود، هنگامی که به نیایشهای حاوی  
توبه، شکر و حمد می‌پردازیم.

اما، پیش از آن نخست باید بفهمیم آیا تفسیر نیایش به منزله مراقبه‌ای  
درمان‌گر پسندیده خواهد بود، و اگر نه چرا. اکنون به این امر می‌پردازیم.

## مراقبه در مانگرانه<sup>[۱]</sup>

### ۱.۲ نیایش چونان مراقبه در مانگرانه

هر دیدگاهی در باب ماهیت نیایش داشته باشیم، این نکته انکارناپذیر است که نیایش بر فرد نیایش‌کننده تأثیر می‌گذارد. برخی این تأثیر را نه تنها نافع می‌بینند بلکه ادعا می‌کنند که هدف اصلی نیایش چیزی جز به وجود آوردن همین تأثیر نیست. به باور آنان، نیایش نوعی مراقبه در مانگرانه تلقی می‌شود که نیایشگر برای خود در پیش می‌گیرد. بر اساس چنین نگرشی، شکاکانی که به وجود خدایی که دعا به درگاه او باید انجام شود باور ندارند نیز می‌توانند چنین فعالیتی را انجام دهند. آگوست کنت، با اینکه یک دین عقلانی بدون خدا را بنیان نهاده بود، نیایش را از کارکردهای اصلی سرشت انسان می‌دانست و، از این رو، دو ساعت نیایش روزانه را برای پیروانش تجویز کرد!<sup>۱</sup> نقدهایی که معمولاً به این نحوه نگاه وارد می‌شود این است که، اولاً، این نگرش نیایش را به چیزی تبدیل می‌کند که کاملاً متفاوت است با تلقی‌ای که در بستر دینی، بویژه در ادیان یزدان‌گرایی مثل یهود، مسیحیت و اسلام، از نیایش وجود

1. A. Comte, *The Catechism of Positive Religion* (London 1858), 125.

دیدگاه کنت در باب ماهیت نیایش بویژه در این صفحات بیان شده است: ۱۰۹-۱۰۵،



دارد و، ثانیاً، چنین نگاهی به نیایش اساساً از سازواری منطقی برخوردار نیست. بگذارید پیش از بررسی این انتقادات نخست قوت استدلالهای دو نفر از مدافعان این نظریه یعنی ایمانوئل کانت و تی. آر. مایلز را بیازماییم.

### ۱. ایمانوئل کانت

کانت در کتاب *Religion within the Limits of Reason Alone* (دین صرفاً در چارچوب عقل) دو نوع دین را از هم متمایز می‌کند: دین عقلانی (*reiner Vernunftglaube*) و دین وحیانی آن چنان که در کلیسا جاری است (*Kirchenglaube*). دین عقلانی تلاشی است آزادانه برای انجام دادن تکالیف بنیادین اخلاقی که عقل همگان، بدون کمک هیچ منبع دیگری، می‌تواند آنها را درک کند. دین کلیسایی، در پاسخ به نیاز بشر به کنش اخلاقی، مقررات مختلفی را [به تکالیف اخلاقی یادشده] می‌افزاید که وحی شمرده می‌شوند و بنابراین، حتی اگر عقل هم نتواند آنها را ادراک کند، باید بی‌چون و چرا به آنها گردن نهاد. این مقررات (شریعت) علاوه بر آداب و رسوم شامل نمادهای ملموسی از خدا و راه رستگاری نیز می‌شود.

رابطه میان این دو نوع دین مانند رابطه میان دایره‌های متحدالمركز است. ما در مرکز هر دین حقیقی تلاش اخلاقی برخاسته از دین عقلانی را می‌یابیم که گوهر دین محسوب می‌شود. اما بسیاری از مردم به خاطر ضعف انسانی نمی‌توانند تلاشی پایدار در انجام تکالیف اخلاقی عقلانی‌شان داشته باشند. به همین دلیل، برای تقویت عزم اخلاقی‌شان، به «شریعت» دین کلیسایی نیاز دارند. بدین سان، تمایل فطری به اطاعت همه‌جانبه از تکالیف به‌حق اخلاقی با اوامر الهی تلقی کردن این مقررات تقویت می‌شود. همچنین کلیسا رفتن، شرکت در آیینهای دینی و نیایش کردن «راههای مفیدی هستند برای برانگیختن مشتاقانه ما و

تداوم توجه مان به خدمت حقیقی به خداوند. همه این اعمال با هدف کمک به تحقق خیر اخلاقی بنیاد نهاده شده‌اند.» در این راستا، نیایش شخصی برای «استحکام بخشیدن این خیر در درون خودمان و احیای نو به نوبی فطرت خیرخواهی در قلب مان سخت به کار می‌آید».<sup>۱</sup>

بنابراین، بر اساس نظر کانت، نیایش باید چونان ابزاری باشد در خدمت تقویت دین اخلاقی در وجود انسان.

تمایلی که با همه اعمال ما همراه است تا آنها را طوری انجام دهیم که گویی در راه خدمت به خداوند است روح دعاست که می‌تواند، و باید، «بی‌وقفه» در ما زنده باشد. اما بیان این آرزو (حتی به نحوی صرفاً باطنی) در قالب کلمات و اذکار، در بهترین حالت، ارزشش بدان خاطر است که می‌تواند ابزاری باشد که پی در پی تمایل مزبور را در ما برانگیزد.<sup>۲</sup>

اما خطری همواره در اینجا وجود دارد این است که دین کلیسایی به یک نوع بت پرستی تبدیل شود. این امر هنگامی اتفاق می‌افتد که مناسک و آیینهای دینی کلیسا، به جای تزریق قوه تشخیص و وظیفه اخلاقی در ما، خود به هدف تبدیل شوند و راهی برای خوشنود ساختن خدا و

1. Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone* (New York 1960), 181.

یکی از مدافعان معاصر نظریه کانت دان کیویت است. برای مطالعه آرای او در این زمینه، بنگرید به فصل پنجم یکی از نوشته‌هایش به نام *Taking Leave of God* (London 1981)، بویژه صفحات ۶۸-۶۹: «در دین، موجود مستقلی وجود ندارد که حضورش به عمل پرستش اعتبار ببخشد، درست همان‌گونه که در اخلاق وجود مستقلی که اراده او اصول اخلاقی را معتبر کند در میان نیست. نیازی نیست که چنین وجود مستقلی در کار باشد، چراکه هدف عبادت اظهار سرسپردگی مطلق و خالصانه به ارزشهای دینی است. باور به خداوند در ایمان مسیحی ابزار وفاداری به مجموعه‌ای خاص از ارزشهاست، و تجربه خدا در ایمان مسیحی تجربه تأثیر آن ارزشها در زندگی فرد است» (*Taking Leave of God*, 69).

2. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, 183 f.

ترغیب نمودن او به خلق تقوای اخلاقی در ما تلقی شوند، تقوایی که خودمان باید به آن فعلیت ببخشیم [نه خدا].

حتی آنجا که این اعتقاد قبول شده باشد که در دین همه چیز به خیر اخلاقی ناشی از عمل بستگی دارد، انسان عافیت طلب هنوز در پی راهی سرّی است تا از این دشواری شانه خالی کند؛ یعنی گمان می‌کند که اگر تنها ظواهر آداب و رسوم شرعی را محترم شمارد، بی‌تردید خداوند همین را به جای آن عمل اخلاقی خواهد پذیرفت.<sup>۱</sup>

کانت در اینجا دو نوع نیایش را از هم متمایز می‌کند: نخست نیایش مشروع و کارآمد، و دیگری نیایش نامشروع و شرک‌آلود. این دو نوع نیایش، دست‌کم، از جنبه‌های ذیل با یکدیگر تفاوت دارند: نخست اینکه نیایش حقیقی محملی برای مجاهدت اخلاقی نیایشگر است، در حالی که نیایش بت پرستانه و شرک‌آمیز عمل نیایش را، به جای مجاهدت اخلاقی، به «ابزاری برای جلب عنایت [الهی]» تبدیل می‌کند. دوم اینکه در نیایش حقیقی، «انسان در پی این است که (با استفاده از مفهوم الوهیت برای احیای فطرت خویش) تنها و تنها خویشتن خود را متحول کند؛ حال آنکه در دیگری، خویشتن را در قالب کلمات و ظواهر نشان می‌دهد تا از این طریق خداوند را تحت تأثیر قرار دهد».<sup>۲</sup> در پرتو این تفاوت، آن نظر کانت را نیز می‌توانیم درک کنیم که در نیایش حقیقی، آدمی، هرچند در ظاهر، خداوند را مورد خطاب قرار می‌دهد؛ در واقع، در درون خویش با خویشتن در حال گفت‌وگوست.<sup>۳</sup> سوم اینکه نیایش حقیقی را، «حتی با فرض اینکه وجود خدا برایمان کاملاً قطعی نباشد، می‌توان در نهایت اخلاص انجام داد»، در حالی که در نیایش شرک‌آمیز، فرد نیایش‌کننده «فرض می‌گیرد که این موجود متعالی در درون او

1. *ibid.* 181 f.2. *ibid.* 183 n.3. *ibid.* 185.



حضور دارد، یا دست کم رویکردی (هرچند باطنی) اتخاذ می‌کند که گویی قانع شده است خدا وجود دارد.<sup>۱</sup>

به نظر کانت، برای اینکه مبدا نیایش به عملی شرک آمیز تنزل یابد، باید حتی الامکان از نیایش لفظی آشکار پرهیز کنیم و صرفاً به «روح نیایش» (که همان الهی تلقی کردن دستورات اخلاقی است) پای بند باشیم. چنین نیست که همه در هر وضعیتی به نیایش مصرح نیاز داشته باشند. این کار فقط، به منزله ابزاری برای مجاهدت اخلاقی، به کسانی توصیه می‌شود که هنوز به این ابزار محتاج‌اند. «به جای آن، ما باید از طریق تنویر و تعالی بی‌وقفه خصلت اخلاقی‌مان کوشش کنیم به این غایت دست یابیم تا روح نیایش، خود، در درون ما به حد کافی احیا شود و، در نهایت، قالب لفظی آن (دست‌کم به نفع خودمان) کنار رود.»<sup>۲</sup>

خلاصه اینکه کانت میان نیایشی که وسیله‌ای برای ترغیب خداوند به خلق اوضاع و احوالی خاص است و نیایشی که نوعی مراقبه درمانی به هدف برانگیختن خصلت اخلاقی ویژه‌ای در وجود انسان است تمایز می‌نهد. کانت، به دلایل اخلاقی، اولی را رد و از مشروعیت دومی دفاع می‌کند.

## ۲. تی. آر. مایلز

مایلز نیز، همچون کانت، میان نیایشی که به منظور ترغیب خداوند انجام می‌شود و نیایشی که نوعی خوددرمانی است تمایز می‌نهد. او نوع اول را (که «نیایش زبانی شبه‌علی» می‌خواند) به دلایل منطقی بی‌معنا می‌داند و رد می‌کند. اما نوع دوم را (که «نیایش زبانی ایفاگر» می‌نامد) فعالیتی معنادار می‌داند و می‌پذیرد.

مراد مایلز از تعبیر «نیایش زبانی شبه‌علی» «دعا کردن به درگاه الهی

1. ibid. 183 n.

2. ibid. 185.

است با این امید که خداوند نظام طبیعت را بر وفق درخواستهای دعاکننده سامان خواهد داد.<sup>۱</sup> دعا‌هایی که مثلاً برای شفا یافتن بیماری، باریدن باران در هنگام خشکسالی و پیروزی در جنگ می‌کنیم از مصادیق چنین نیایشهایی هستند. این دعاها بر دو فرض استوارند: نخست اینکه «دعا گه‌گاه نتیجه می‌دهد» و دوم اینکه «خداوند علت تحقق این نتایج است». چنین نیایشی فقط در صورتی معنا دار است که این دو فرض صحیح باشند.

پیش‌فرض نخست یک فرضیه عادی تجربی است که علی‌الاصول می‌توان با یک تحقیق آماری صحت آن را آزمود. اما ما در بخش ۳.۱ گفتیم این گزاره که دعا نتایجی به بار می‌آورد ممکن است یک فرضیه سراسر تجربی نباشد که بتوان آن را به نحو آماری آزمود. و نیز گفتیم حتی اگر قرار باشد آن را این چنین تفسیر کنیم، هنوز دشواریهایی عملی در انجام چنان آزمایشی وجود خواهد داشت. مایلز این دشواریهای عملی را می‌پذیرد اما، با این حال، ادعا می‌کند که چنان آزمونی علی‌الاصول ممکن است و، در نتیجه، این گزاره که دعا نتایجی به باور می‌آورد معنا دار است.

پیش‌فرض دوم «نیایش زبانی شبه‌علی» فرضیه‌ای تجربی نیست، زیرا ناظر به یک فاعل علی است که اساساً از راه تجربه قابل مشاهده نیست. ما به نحو تجربی این را می‌توانیم بررسی کنیم که آیا پدیده  $x$  رخ می‌دهد یا خیر؛ نه اینکه آیا خدا فاعل آن پدیده است یا خیر (هرچند که این کار را در مورد یک فاعل قابل مشاهده غیر از خدا می‌توانیم انجام دهیم). بر این اساس، گزاره «خداوند سبب وقوع  $x$  می‌شود» مضمونی فراتر از این گزاره ندارد که « $x$  به وقوع می‌پیوندد». در حقیقت، این دو گزاره مضمون یکسانی دارند.

1. T. R. Miles, *Religion and the Scientific Outlook* (London 1959), 180 f.

مایلز نتیجه می‌گیرد که ادعای استجابیت دعا از سوی خداوند، اگر بیانی دقیق از واقعیت قلمداد شود، می‌باید بی‌معنا باشد. و از آنجا که هر «نیایش زبانی شبه‌علّی» بر اساس این مدعا بنا شده است، باید این نوع نیایش زبانی را کنار نهاد.

کسانی که بر اساس دلایل تجربی معتقدند دعاها نتایجی در پی دارد کارشان در استفاده از دعا به منزله شگردی برای به بار آوردن آن نتایج منطقیاً موجه است. اما چنین کاری فراتر از یک شگرد نیست. اما ادعای اینکه واقعاً خداوند علت این نتایج است نسبت دادن مفاهیمی کاملاً نامتناسب به خدست.<sup>۱</sup>

نیایش زبانی، هرچند اگر به معنای شبه‌علّی اخذ شود بی‌معنا می‌گردد، در صورتی که آن را پدیده‌ای «ایفاگر» تبیین کنیم هنوز می‌تواند معنادار باقی بماند. در این معنا، نیایش چونان روشی نگریسته نمی‌شود که با آن بتوان خداوند را ترغیب کرد تا بر روند پدیده‌های جهان تأثیر بگذارد، بلکه طریقه‌ای است که نیایشگر بدان وسیله موضع و رویکرد خود را دربارهٔ روند پدیده‌ها تعیین و اظهار می‌کند. بنابراین مثلاً این نیایش که "ارادهٔ تو جاری است" هرگز ماهیت درخواستی ندارد. ما هنگام استفاده از این تعبیر (و امثال آن) در حال ملزم و پای‌بند کردن خود هستیم، نه در حال تلاش برای ترغیب یک فاعل ناشناخته به دست بردن در ساز و کار طبیعت.<sup>۲</sup>

مایلز استدلال می‌کند که نیازی نیست هر نیایش زبانی را که در بادی امر شبه‌علّی به نظر می‌آید کنار بگذاریم. چنین تعبیری را اغلب می‌توان در قالب معنایی ایفاگر باز تفسیر کرد، مشروط بر اینکه آنها را به معنایی مجازی یا تمثیلی اخذ کنیم.

1. ibid. 184.

2. ibid. 186.



اگر در کار ملزم و پای‌بند ساختن خویش از زبان تمثیلی استفاده کنیم، البته به شرط آنکه نقش و کارکرد چنین زبانی را بشناسیم، به مشکلی برخورد نخواهیم خورد. یکی از تمثیلاتی که در اندیشه مسیحی نقش محوری دارد تمثیل مربوط به روابط انسانی است. خداوند [در مسیحیت] نه تنها پدری با محبت پنداشته می‌شود، بلکه به فرد مسیحی گفته می‌شود که به خدا عشق بورزد. پس مناجات با خداوند، چنان‌که گویی او شخصی در برابر ماست، لزوماً قرار نیست برچیده شود، مشروط بر اینکه دربارهٔ چنان مخاطبه‌ای ساده‌اندیش نباشیم. بنابراین [به کار بردن] عبارت «ارادهٔ تو جاری است» — مخاطبه‌ای با یک «شخص» که برای او «اراده» ای فرض می‌شود — کاملاً موجه است، مشروط بر دو چیز: اول اینکه معنای تحت‌اللفظی این عبارت ما را گمراه نکند، و دوم اینکه تمثیل مربوط به روابط انسانی را مناسب ارزیابی کنیم.<sup>۱</sup>

البته نمی‌توان همهٔ نیایشهای زبانی را در این قالب بازتفسیر کرد. بسیاری از دعاها، مانند دعا برای بارش باران یا پیروزی در جنگ، فقط به تفسیر شبه‌علّی راه می‌دهند. چنین دعاهایی به واسطهٔ بی‌معنا بودن باید کنار گذاشته شوند.

در نهایت، مایلز از یاد نمی‌برد که اشاره کند مخالفت او با نیایش زبانی «شبه‌علّی» مستلزم انکار تأثیر علّی نیایش بر شخص نیایشگر نیست. بنابراین، عمل ملزم و پای‌بند ساختن خویش می‌تواند سبب شود که شخص ایفاگر این عمل ملزومتر و پای‌بندتر شود. نیایش «ارادهٔ تو جاری است»، اگر به معنای بیان پذیرش روند طبیعی حوادث و گردن نهادن به آن باشد، ممکن است نیایشگر را به آن سو سوق دهد که در برابر امور اجتناب‌ناپذیر تسلیم باشد و از این راه به آرامش روحی دست یابد. «در شیوه‌هایی از قبیل این اعمال "ایفاگر" خاص، نیایش ممکن است گه‌گاه به انسان کمک کند که نوع مناسبتری از زندگی را در پیش گیرد».<sup>۲</sup>

1. ibid. 186.

2. ibid. 187.

بنابراین می‌توانیم نتیجه بگیریم که هم کانت و هم مایلز، هرچند با دلایل کاملاً متفاوت، با این دیدگاه که نیایش به معنای خواهش از خدا برای ایجاد تغییر در روند طبیعی وقایع جهان است مخالف‌اند. مخالفت کانت با این نوع از نیایش خاستگاهی اخلاقی دارد: ما، در این نوع از نیایش، تلاش می‌کنیم از وظیفه اخلاقی‌مان شانه خالی کنیم و خداوند را به انجام دادن کاری ترغیب کنیم که خودمان باید انجامش دهیم. نکته‌ای که کانت بر آن انگشت می‌گذارد از اهمیت فراوانی برخوردار است و ما در فصلهای ۵ و ۶ دوباره به آن خواهیم پرداخت. اما مایلز، در مخالفت با چنین نیایشی، به استدلالهای منطقی روی می‌آورد: این نیایشها بر ادعاهایی استوارند که علی‌الظاهر ناظر به واقع‌اند ولی هیچ محتوایی ناظر به واقع ندارند. اما در اینجا مسئله این است که: با کدامین معیار باید مرادمان را از «محتوای ناظر به واقع» روشن کنیم؟ مایلز همان معیار اثبات‌گرایان منطقی را به کار می‌برد که، بر طبق آن، گزاره‌های هنگامی محتوای ناظر به واقع دارد که علی‌الاصول به شکل تجربی قابل اثبات یا ابطال باشد. از سال ۱۹۵۷، یعنی از هنگامی که مایلز فصل مربوط به نیایش را نوشت، تاکنون مشکلات ذاتی این معیار برای تشخیص امر واقع و بیش از همه نارسایی آن در تعریف معنای «واقعیت» دخیل در آموزه‌های دینی ناظر به واقع به نحو روزافزونی مورد توجه قرار گرفته است. امروزه کمتر کسی بر این اعتقاد است که گزاره‌های اخباری متدینان درباره خدا و ارتباط خودشان با او را در چارچوب این تعریف از «امر واقع» می‌توان ارزیابی کرد.<sup>۱</sup> قطع نظر از تعریفی که از «امر واقع» داریم،

۱. من، در جایی دیگر، معیار بدیلی برای [تعین] «محتوای ناظر به واقع» پیشنهاد داده‌ام که ادعاهای ناظر به واقع دارای ماهیت متافیزیکی را، که پیش‌فرض اندیشه دینی است، به نحو مناسبتری توجیه می‌کند. در پرتو این معیار، تلاش می‌کنم نشان دهم که وجه مشابهت این ادعاها با ادعاهای تجربی چیست و چه فرقی با هم دارند.

یا تبیینی که از ماهیت «ادعاهای ناظر به واقع» در دین به دست می‌دهیم، این قضیه صحت دارد که چنان ادعاهایی با ادعاهای سراسر تجربی تفاوت دارند. همین تفاوت برای دیدگاهی که نیایش را درخواست از خداوند قلمداد می‌کند و برای پیش‌فرض آن، یعنی برای این ادعا که خداوند به دعا پاسخ می‌دهد، مشکلاتی جدی پیش می‌آورد. مایلز مسئله مهمی را در این مورد پیش می‌کشد که، به موازات مخالفت اخلاق محور کانت، باید بیشتر بدان پردازیم. در بخشهای ۳.۴ و ۲.۵ (در باب کانت) و ۳.۵ و ۳.۶ (در باب مایلز) به این بحث بازخواهیم گشت.

دیدگاههای مایلز و کانت نه تنها در آنچه با آن مخالفت می‌کنند بلکه در آنچه از آن دفاع می‌کنند نیز با یکدیگر مشابه است. ما نشان دادیم که در تفسیر هر دو آنها نیایش راهی است برای استفاده از زبان تمثیلی درباره خدا (کانت از استفاده از «مفهوم خدا» سخن به میان می‌آورد) برای ابراز دیدگاههایی خاص و، مهمتر از آن، القای این دیدگاهها به خویشان. حال بگذارید انتقادهای رایج بر این نگره را ارزیابی کنیم، انتقادهایی که مدعی‌اند این تفسیر با مراد سنتهای یزدان‌گرا، مانند مسیحیت، از نیایش تطبیق نمی‌کند و خود نیز ناسازوار است.

## ۲.۲ مراقبه درمانگرانه و سنت مسیحی<sup>۱۲</sup>

در این بحث، معمولاً دو نکته مطرح می‌شود. نخست، می‌توان استدلال کرد که آن دیدگاههایی که اندیشمندانی چون کانت و مایلز مدعی‌اند در

→ نگاه کنید به فصول ۱۹-۱۷ از کتابم با عنوان:

*Theology and Philosophical Inquiry* (London 1981)

همچنین فصل ۱۷ از کتاب دیگرم با عنوان:

*Brunner on Meaning and the Christian Faith. Collected Writings of Vincent  
Brunner* (Aldershot 2006).

در فصل دهم همین کتاب نیز با جزئیات بیشتری به این موضوع خواهیم پرداخت.



نیایش اظهار یا القا می‌شوند از سنخ دیدگاههایی نیستند که مشخصه سلوک مسیحی است. دوم اینکه، در سنت مسیحی، نیایش در حقیقت مسئله (یا توبه، سپاس، ستایش و ...) به درگاه خداوند است نه وسیله‌ای برای اظهار دیدگاهی خاص یا القای آن در ضمیر نیایشگر. ترنس پنلهوم، در مخالفت با نظر مایلز، نکتهٔ نخست را این چنین توضیح می‌دهد:

مایلز، که با باور به یک موجود متشخص آسمانی مخالف است، عبارت «ارادهٔ تو جاری است» را به عنوان نمونه‌ای از نیایش مورد توجه قرار می‌دهد آن را حدیث نفسی تفسیر می‌کند که در ضمیر نیایشگر نقشی ایفا می‌کند. او، شاید به سبک رواقیان باستان، نیایش را تلاشی می‌انگارد در این جهت که، با توسل به یک ابزار زبانی، رهیافتی مبتنی بر وادادگی و رضایت را در ما برانگیزد. ... تمایل به تسلیم بدون شکایت خودخواهانه در برابر آنچه رخ می‌دهد، نه آنچه خدا اراده می‌کند، به هیچ وجه یک اندیشهٔ مسیحی نیست، حتی اگر آنچه اتفاق می‌افتد، در حقیقت، ارادهٔ خدا باشد.<sup>۱</sup>

این انتقاد کمی دور از انصاف است، چراکه مایلز به صراحت می‌گوید که عبارت «ارادهٔ تو جاری است» را باید به این صورت فهمید که «من بدین وسیله لزوم پیروی از ارادهٔ تو را تصدیق می‌کنم».<sup>۲</sup> بنابراین چنین نیایشی را مایلز عملی مبتنی بر التزام و پای‌بندی می‌داند، نه وادادگی و رضایت. در مورد کانت هم همین‌طور است، چراکه او نه تنها دیدگاهی مبتنی بر وادادگی و رضایت را توصیه نمی‌کند، بلکه از نیایش به عنوان

1. T. Penelhum, *Religion and Rationality* (New York 1971), 284.

در عهد روشنگری فرانسوی روسو و دیگران از این نگرش رواقی در باب نیایش دفاع کردند. نک:

Heiler, *Prayer* (London 1958), 92.

2. Miles, *Religion and the Scientific Outlook*, 186.

وسیلۀ پیشبرد مجاهدت اخلاقی دفاع می‌کند. کانت هرچند توصیه می‌کند که ما وظایف اخلاقی‌مان را دستوراتی آسمانی ببینیم و عمل به آنها را خدمت به خداوند بدانیم، بی‌گمان آرای ویژه بسیاری دربارهٔ مفاد این وظایف دارد که، طبق گفتهٔ او، می‌شود آنها را صرفاً از طریق عقل، و بدون استناد به خداوند، استنباط کرد. بنابراین برخی خواهند گفت آن وظایف عقلانی را که کانت تجویز می‌کند با دیدگاهها و سبک زندگی خداپسندانهای که انجیل توصیه می‌کند نباید اشتباه گرفت. این انتقاد شامل مایلز نمی‌شود چراکه از نظر وی نیایش می‌تواند ابزاری باشد تا رویکردهای مختلفی را، بر حسب زبان تمثیلی مورد استفاده، اظهار و القا کند. بنابراین، نیایش در چارچوب زبان تمثیلی مسیحیت، در حقیقت، می‌تواند التزام و پای‌بندی نیایشگر را به سبک زندگی مسیحیت اظهار و القا کند. آیا این‌طور است؟

انتقاد دیگری که بر دیدگاههایی مانند آنچه کانت و مایلز در باب نیایش گفته‌اند وارد شده این است که چنین انگاره‌هایی از نیایش با آنچه در سنت مسیحیت از نیایش فهمیده می‌شود متفاوت است. زیرا در مسیحیت، نیایش نوعی خواستن و تقاضا کردن (یا طلب مغفرت و ...) از خداوند تلقی می‌شود نه مراقبه‌ای درمانگرانه که، در آن، دیدگاههایی را به خویش اظهار و تلقین می‌کنیم. اما باید در بیان این انتقاد محتاط باشیم. نگاهی دقیقتر به نوشته‌های الهی‌دانان سنتی و معانی نیایشهای مرسوم روزانه نشان خواهد داد که آموزه‌های دینی از مؤمنان خواسته‌اند تا به منظور اظهار احساسات و نگره‌هایشان در مورد خودشان، محیطشان و خداوند، و همچنین به منظور تزریق رهیافتهایی معین به درون خویش، به نیایش بپردازند. در حقیقت، به نظر می‌رسد برای فهم نیایش در سنت مسیحی لازم است که کاربرد آن را به عنوان خوددرمانی به رسمیت بشناسیم. نمونه‌های زیر، که از رساله‌های مربوط به الهیات سنتی انتخاب

شده‌اند، برای اثبات این ادعا کافی‌اند. قدیس آگوستین در نامه‌اش به پروبا می‌نویسد:<sup>۱۳</sup> «خداوند نیازی ندارد که خواست ما برایش آشکار شود — او قطعاً به این خواست واقف است — اما او می‌خواهد شوق ما به دریافت آنچه وی قصد اعطایش را دارد در قالب نیایش به نمایش درآید.»<sup>۱</sup> همچنین:

بنابراین استفاده از کلمات از آن جهت برای ما ضروری است که به ما کمک می‌کنند که خواسته خود را بسنجیم و ادا کنیم نه آنکه وسیله‌ای برای آگاه کردن خداوند یا مجاب کردن او به اجابت باشند. پس هنگامی که می‌گوییم: «نامت مقدس باد»، به خودمان خاطر نشان می‌کنیم که باید آرزو داشته باشیم نام او، که همیشه مقدس است، در میان مردم نیز مقدس قلمداد شود. ... [یا] آن‌گاه که می‌گوییم: «ملکوت فرارسد»، صرفاً قصد داریم با این کلمات اشتیاق خودمان را برای آن ملکوت به جوشش درآوریم، وگرنه ملکوت خداوند، چه ما بخواهیم چه نه، فرا خواهد رسید.<sup>۲</sup>

توماس آکویناس نیز می‌نویسد: «دعا کردن ما نه به منظور آگاه کردن خدا از نیازها و خواسته‌هایمان بلکه برای یادآوردی این نکته به خودمان است که در چنین مواردی محتاج امدادهای الهی هستیم.»<sup>۳</sup> او همچنین می‌گوید: «هدف از نیایش به درگاه الهی تغییر دادن ذهن خداوند نیست، بلکه مراد از آن برانگیختن توکل در خودمان است. این توکل اصولاً با ملاحظه لطف و احسان خداوند، که مبتنی بر خیرخواهی او در حق ماست، پرورش می‌یابد.»<sup>۴</sup>

به تعبیر کالون، خداوند به ما آموخت که نیایش کنیم:

1. Augustine, *Letters*, in Phillip Shaff (ed.), *A Selected Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* (Grand Rapids 1979), chapter 17.

2. *ibid.* chapter 21.

3. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, 2a2ae.83.2.

4. *ibid.* 2a2ae.83.9.



نه به خاطر خودش، بلکه بیشتر به خاطر خودمان. ... اینکه دائم به درگاه او راز و نیاز و استغاثه کنیم بسیار بیشتر به نفع خود ماست تا اولاً قلمبان سرشار از اشتیاقی سخت و سوزان برای طلب، عشق و خدمت به او گردد...؛ و ثانیاً در آن حال که یاد گرفته‌ایم همه‌ی خواسته‌های خود را در معرض دید او قرار دهیم، هیچ میل و هوسى به چیزهایی که ما را در حضور او شرمسار می‌کند به ذهن ما راه نیابد و در نتیجه سفره‌ی دل خویش را پیش او بگستریم<sup>۱۲</sup>؛ و ثالثاً با حق‌شناسی و شکرگزاری صادقانه، مهبای دریافت همه‌ی الطاف او باشیم و، در همان حال، نیایشهایمان به ما خاطر نشان کنند که این الطاف از دستان او جاری می‌شوند.<sup>۱</sup>

الونساری با بررسی دعا‌های روزانه اشاره می‌کند که<sup>۲</sup> بیشتر آنها با نیایشی (گاه نسبتاً طولانی) آغاز می‌شوند که، در خلال آن، افعال و ویژگیهای خداوند یا مسیح برای خود خداوند توضیح داده می‌شود.<sup>۱۵</sup> مثلاً، نیایش قدیس جان کریسوستوم در کتاب دعای همگانی، که در آخر ادعیه صبح و شام خوانده می‌شود، با این عبارات آغاز می‌گردد: «ای خداوند قادر متعال، که اکنون با رخصتی که به ما برای تضرع عمومی به درگاهت داده‌ای بر ما منت گذاشته‌ای و وعده داده‌ای که چون دو یا سه نفر برای ذکر نام تو گرد هم آیند آنها را اجابت می‌کنی...». آشکار است که چنین نیایشی در پی آن است که خداوند را به نیایش‌کنندگان یادآوری کند و زمینه‌ی تصدیق ذات او را برای آنها فراهم سازد. مراد از این نیایش نمی‌تواند مطلع ساختن خداوند از صفات و ویژگیهای خود او باشد!

با این نمونه‌ها، آشکار می‌گردد که کیرکگور هنگامی که می‌نویسد:

1. Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (London 1953), III.20.3.

همین بحث را لوتر نیز پیش کشیده است. بنگرید به:

Luther, *Greater Catechism*, part 3.

2. A. Alhonsaari, *Prayer. An Analysis of Theology* (Helsinki 1973), 48f.

«نیایش نیایشگر را تغییر می‌دهد، نه خداوند را»<sup>۱</sup> دیدگاهی را در باب نیایش بیان می‌کند که در تاریخ مسیحیت سنتی ریشه‌های عمیقی دارد. یکی از کارکردهای اساسی نیایش مراقبه درمانگرانه توأم با اظهار و القای نگرش فرد نیایشگر است. بنابراین کانت و مایلز، تا آنجا که بر این مسئله تأکید می‌کنند، نزدیکی‌شان به سنت مسیحیت بیش از آن چیزی است که منتقدانشان به آنها نسبت می‌دهند. اما پرسش این است که آیا نیایش چیزی فراتر از مراقبه درمانگر نیست. این سؤالی است که باید در فصول آینده به آن بپردازیم.

### ۳.۲ سازواری نظریه مراقبه درمانگرانه

هرچند کانت و مایلز در این ادعا که نیایش کارکرد مراقبه‌ای و درمانگرانه دارد از سنت مسیحی جدا نیفتاده‌اند، با استدلال بر اینکه این نوع مراقبه درمانگرانه را کسانی که به وجود خدا یا فعال بودن او در جهان باور ندارند نیز می‌توانند به جا بیاورند از آن سنت فاصله گرفته‌اند. آنها با اتخاذ چنین رأیی نه تنها از سنت مسیحیت جدا شده‌اند، بلکه از تفسیر سازوار عمل نیایش نیز بازمانده‌اند. از آنجا که باورهای ویژه و مبتنی بر واقعیت درباره خداوند جزو مقومات عمل نیایش‌اند، انکار آن باورها باعث ناسازواری این عمل می‌گردد. آر. وی. هیپورن در توضیح همین نکته می‌نویسد:

من اگر بگویم: «خداوند قوت و محافظ من است»، و در عین حال [به گفته خود] ایمان داشته باشم، سرشار از وجد و سرور خواهم شد و در رویکردی مبتنی بر توکل کامل استوار خواهم گشت. اما اگر به خود بگویم که برانگیخته شدن آن احساسات و استواری آن رویکرد صرفاً کارکرد آن گزاره است که، به رغم ظاهرش، از واقع حکایتی نمی‌کند، در این صورت

1. S. Kierkegaard, *Purity of Heart* (New York 1956), 51.

هر چه بیشتر بر این امر تأمل کنیم، کمتر به وجد خواهیم آمد و رویکرد نامناسبتر به نظر خواهد آمد. زیرا هیچ قدرت جادویی در آن گزاره وجود ندارد که باعث برانگیخته شدن احساسات و استحکام رویکرد شود: من اطمینان دارم که این دو امر واکنش من به آن وجودی است که این گزاره به او اشاره دارد؛ و واکنش فقط تا هنگامی میسر است که چیزی یا کسی وجود داشته باشد که متعلق این واکنش باشد.<sup>۱</sup>

مشکلی که این دیدگاهها با آن مواجه‌اند ناشی از نوع احساسات و نگره‌هایی است که [در نیایش] اظهار و به خویشتن القا می‌کنیم، و نیز برخاسته از نوع کنشهایی است که مؤمنان در نیایش خود را به آن متعهد می‌کنند. از باب مثال، فرازهایی که در بخش ۲.۲ نقل شد ما را فرامی‌خوانند که نیایش کنیم تا: این آرزو را که نام خدا را همه مردم مقدس شمارند و ملکوت و قدرت فائقش برقرار باشد در دل زنده کنیم؛ وابستگی مان به امداد الهی را به خود یادآوری کنیم؛ توکل به احسان خداوند را در خود برانگیزیم؛ اشتیاق برای دریافت مواهب الهی به همراه حق‌شناسی و شکرگزاری را در درونمان برافروزیم؛ ذات خداوند را به منزله کسی که هرگاه او را بخوانیم در کنار ما حضور دارد تصدیق کنیم؛ و ... اینها همه احساسات و رویکردهایی هستند که ما در قبال خداوند

1. R. W. Hepburn, "Poetry and Religious Belief", in A. MacIntyre (ed.),

*Metaphysical Beliefs* (London 1957), 148.

دی. زد. فیلیپس نیز دیدگاهی مشابه دارد آنجا که می‌نویسد: «این برای مؤمن ضروری است که به هنگام نیایش تصدیق کند که با کسی غیر از خودش سخن می‌گوید. باور به اینکه فرد [به هنگام نیایش] در حال سخن گفتن با خود است یعنی مرگ نیایش»:

Phillips, *the Concept of Prayer* (London 1968<sup>2</sup>), 41. See also 64f.

دیدگاه فیلیپس را غالباً با دیدگاههای کانت و مایلز مشابه می‌پندارند. اما به گمان من، به‌رغم آنکه ابهام موجود در دیدگاه او افرادی را وسوسه می‌کند که چنین نتیجه‌ای بگیرند، این برداشت صحیح نیست.



(مانند احساس وابستگی یا رویکردی شبیه به عشق) یا در قبال اشیا، اشخاص یا رویدادها از آن جهت که به خداوند منسوب‌اند (مانند قدردانی از چیزهایی که موهبت خداوند شمرده می‌شوند) داریم. این امر آشکارا ناسازوار است که کسی چنان احساساتی را اظهار یا چنان نگره‌هایی را اتخاذ کند و، در همان حال، وجود خداوند یا ارتباط معنادار او با جهان را انکار کند.

ممکن است کسی به انتقاد فوق این‌گونه پاسخ دهد که لازم نیست این نظریه بر همه انواع نیایش صدق کند. در هر صورت، کانت با نیایشهایی که [به زعم او] اظهار بت‌پرستی هستند، و مایلز با هر نیایش «شبه‌علی»، مخالفت می‌کند. چرا به این فهرست همه آن نیایشهایی را اضافه نکنیم که نگره‌های مبتنی بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی را القا می‌کنند؟ حتی اگر چنین کنیم هنوز بسیاری از نیایشها را می‌توان معنادار شمرد که در آنها فرد نیایشگر از مفهوم خدا (به زعم کانت) یا زبان تمثیلی (به زعم مایلز) چونان روشی استفاده می‌کند تا برخی نگره‌های پسندیده اخلاقی را در قبال جهان و دیگر انسانها در ضمیر خویش احیا سازد. از این رو کانت هنوز می‌تواند ادعا کند که عمل نیایش پیروی از وظیفه‌های اخلاقی فطری را، که از راه عقل و بدون منسوب کردنشان به خداوند می‌توان آنها را شناخت، در وجود ما آهسته آهسته تزریق می‌کند. مایلز نیز هنوز می‌تواند از پس توجیه نیایشهایی برآید که «التزام و پای‌بندی» به دسته‌ای از نگره‌ها و کنشهای اخلاقی را، که بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی استوار نیستند، در وجود ما فرومی‌ریزند. گذشته از این، چنان‌که پرایس اشاره می‌کند، کاملاً محتمل است که شخصی خوش‌قلب [اما] غیرمتدین دعا برای دیگران را به منزله «فعالیتی داوطلبانه و خیرخواهانه» بستاند. «... این نیایشها می‌توانند از تو انسان نیک‌خواه‌تر و [یا] انسان نیک‌خواه مؤثرتری بسازند، تنها از آن رو که تو را عادت

دهند که دربارهٔ نیازها و مصائب دیگران دغدغه‌مندانه و مهرورزانه فکر کنی.<sup>۱</sup> در چنین نیایشهایی، نگره‌هایی که فراخوانده می‌شوند و مفاهیم و تمثیلهایی که به کار می‌روند، هیچ‌کدام، نیازی به هیچ پیش‌فرض متافیزیکی در [ذهن] نیایشگر ندارند.

چنین کوششی برای پاسخ به انتقاد ما به دو دلیل رضایت‌بخش نیست. نخست اینکه اگر دامنهٔ کنشها و نگره‌هایی را که قاعدتاً می‌توانند در هنگام نیایش سر برکشند یا اظهار شوند تا این حد فرو بکاهیم، همان مشکلی که در آغاز بخش ۲.۲ مطرح شد دوباره پیش روی ماست – و این بار نمی‌توان از آن طفره رفت: کنشها و نگره‌هایی که چنین نظریه‌ای به آنها راه می‌دهد آنهایی نیستند که بازشناسانندهٔ سلوک مبتنی بر مسیحیت‌اند. ممکن است عده‌ای اعتراض کنند که تفاوتی واقعی میان این دو نگاه وجود ندارد: دیدگاه یادشده نیز دقیقاً همان نگره‌های موجود در ایمان مسیحی را توصیه می‌کند لیکن آنها را در قالبی سکولار یا غیرمتافیزیکی توصیف می‌کند. میزان رهنز بودن این اعتراض، در تلاش پُل وَن بورن برای به دست دادن ترجمه‌ای سکولار از انجیل، بوضوح نمایان است. به گفتهٔ او:

شکرگزاری چه‌بسا به منزلهٔ اظهار سرور انسانی باشد که مقداری آزادی پیدا کرده است و نشانه‌های این آزادی را در جهان پیرامونش می‌بیند. سیاس و ستایش مبین بهجت و حیرت اوست در برابر این واقعیت که جهان هست و خود او نیز هست و نظرگاه تاریخی وی راهی برای فهم خود و جهان را در اختیار او می‌گذارد.<sup>۲</sup>

1. H. H. Price, *Essays in the Philosophy of Religion* (Oxford 1972), 37f.

2. P. M. Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel* (London 1965<sup>2</sup>), 190.

برای تحلیلی انتقادی از دیدگاه‌های ون بورن دربارهٔ موضوع بنگرید به کتاب من: *Theology and Philosophical Inquiry*, 257-258.

آشکار است که چنین نگرشی کاری از پیش نخواهد برد. نباید گمان کرد که شکرگزاری از خداوند صرفاً لذت و سرور فرد از زندگی را در جامهٔ یک تمثیل بیان می‌کند! کسی نمی‌تواند خدایی را که وجود ندارد سپاس گوید. به تعبیر چسترتون، «بدترین لحظهٔ خداناباوران هنگامی است که سرشار از سپاس‌اند، اما کسی را ندارند که سپاسش گویند»<sup>۱</sup>. اشکال دوم پاسخ مزبور این است که نیایش، هرچند روش مناسبی است برای مؤمنان تا نگره‌هایی ویژه را اظهار و آنها را به خویشتن القا کنند، اما این روش بدون وجود باور نمی‌تواند شایسته باشد. بنابراین، چنان‌که پرایس اشاره می‌کند:

صداقت عقلانی آن فرد (یعنی «انسان خوش‌قلب اما غیر متدین») را از اینکه خود نیز این فن روان‌شناختی را به کار گیرد بازمی‌دارد، هرچند می‌تواند از صمیم قلب خیرخواهی برآمده از آن را تأیید کند و همین کار را هم انجام می‌دهد. ... متأسفانه دعای توأم با استغاثه، به هر حال در ادیان خدا‌باور، متضمن باورهایی آرزومندانه هم هست: باور به اینکه وجودی متعال در کار است که رب‌العالمین است و به همهٔ ما عشق می‌ورزد و، فراتر از این، اعتقاد به اینکه او دعا‌های ما را «می‌شنود» و آنها را «اجابت می‌کند». ... مایهٔ تأسف آنکه این باورهای آرزومندانه بخش اساسی روش روان‌شناختی‌ای را تشکیل می‌دهد که این متدینان در فعالیتهای نیک‌خواهانه‌شان به کار می‌برند.<sup>۲</sup>

به بیان دیگر، انکار این باورها روش مزبور را بی‌اثر می‌کند، و تلاش برای به کارگیری این روش در عین مخالفت با آن باورها ریاکاری فکری است.

ممکن است شخصی فراتر از این برود و ادعا کند که نیایش، به منزلهٔ

1. G. K. Chesterton, *St Francis of Assisi* (Garden City NY 1957), 78.

2. Price, *Essays in the Philosophy Religion*, 38-39.



روش مراقبه در مانگرانه، فقط به شرطی می‌تواند در یک فرد بی‌ایمان مؤثر باشد که او به خودفریبی متوسل شود.

اگر بر این باور نباشیم که خدایی در کار است که همه چیز را اراده می‌کند، در این صورت، توصیه به اینکه مردم باید در عالم چنان رفتار کنند که گویا آن را باور دارند با این بهانه که چنین رفتاری به نحوی برای ایشان سودمند است، و نیز توصیه به تقویت این رفتار از طریق پرداختن به آدابی که عادتاً از روی باور انجام می‌شده است، عبارت خواهد بود از مبتنی ساختن یک قاعده سلوکی بر نظریه خویش در باب دین. این امر، در بهترین حالت، نوعی خودفریبی ظریف است که پذیرش همان نظریه‌ای که این قاعده بر آن استوار است موجب عدم توفیق آن می‌گردد.<sup>۱</sup>

نتیجه مباحث این فصل را می‌توان در چند نکته خلاصه کرد:

۱. بر اساس سنت مسیحی، مراقبه در مانگرانه یکی از کارکردهای مهم نیایش است - حتی برخی خواهند گفت مهمترین کارکرد آن.
۲. این نوع از درمانگری فقط به شرطی می‌تواند کارگر بیفتد که شخص نیایشگر به صدق پیش‌فرض‌های متافیزیکی ویژه‌ای درباره وجود و سرشت خداوند و فاعلیت او در جهان باور داشته باشد.<sup>۲</sup>
۳. تلاشهایی از نوع آنچه کانت و مایلز برای «اسطوره‌زدایی»<sup>۳</sup> از نیایش انجام داده‌اند به دیدگاههای ناسازوار می‌انجامد.
۴. مسئله این است: آیا نیایش ماهیتی فراتر از مراقبه در مانگرانه ندارد؟ اکنون باید در پی پاسخ این پرسش باشیم.

1. Penelhum, *Religion and Rationality*, 284.

۲. در فصل دهم، در باب ماهیت و جایگاه این پیش‌فرض‌ها بیشتر سخن خواهیم گفت.

۳. برای بحثی جالب در باب شباهت بین نظریه کانت در مورد دین و اسطوره‌زدایی بولتمان از دین مسیحیت نک:

H. de Vos, *Kant als Theoloog* (Baan 168), chapter 5.

## دعا برای رخ دادن امور<sup>[۱]</sup>

### ۱.۳ دعای حاجت

چیزهای زیادی هست که ممکن است به آنها نیاز یا میل داشته باشم اما خود قادر نیستم برآورده‌شان کنم. در چنین مواردی، می‌توانم از دیگری بخواهم که آنها را برآورد کند. اما در تقاضا از دیگری، من به وابستگی‌ام به آن شخص بابت آنچه به آن نیازمندم اذعان می‌کنم. به این معنا، تقاضا عبارت است از «اقرار به ضعف»<sup>۱</sup> و اظهار وابستگی به کسی که مخاطب این تقاضاست. البته من می‌توانم وابستگی‌ام به دیگری را ابراز کنم بی آنکه به این وسیله از آن شخص تقاضای انجام کاری را داشته باشم، اما نمی‌توانم بدون ابراز وابستگی تقاضایی بکنم. مراد این نیست که تقاضا چیزی بیش از ابراز وابستگی نیست. تقاضاها فقط قدرت توصیفی و اخباری ندارند بلکه واجد قدرت تجویزی و طلب نیز هستند: در تقاضا، از کسی می‌خواهم کاری کند. از این لحاظ، درخواستها ترغیب مخاطب را نشانه می‌روند و نه صرف بیان نگرش متقاضی را.

اگر استغاثه بر معنای ظاهری‌اش، یعنی درخواستی از خداوند، حمل شود، آنچه در باب تقاضا گفته شد درباره استغاثه نیز صادق است. در اینجا هم «متقاضی فقط درخواستش از خدا را ابراز نمی‌کند...؛ او با

۱. بنگرید به: Nedoncelle, *The Nature and Use of Prayer* (London 1964), 29f.

هر اشاره و گفتاری می‌کوشد خدا را به برآوردن خواسته‌اش برانگیزد.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر، استغاثه صرفاً بیانگرانه نیست بلکه حاجتمندانه نیز هست، یعنی بر آن است که با نیایش به چیزهایی دست یابد. «مسیحیان که به کلام خداوندشان اعتماد دارند مطمئن‌اند که گونه‌ای نیایش مبتنی بر حاجت است: بدین ترتیب که خدا چیزهایی به ما عطا می‌کند، نه فقط همان‌گونه که می‌خواهیم بلکه به علت آنکه می‌خواهیم.»<sup>۲</sup>

دیدگاهی که استغاثه را نیایشی بر پایه حاجت می‌داند، هم در خصوص این مدعا که خدا قادر مطلق، تغییرناپذیر، عالم مطلق و خیر محض است و هم در خصوص فهم ما از نحوه فاعلیت او در جهان، مسائل گوناگونی به دنبال می‌آورد. در این فصل، درباره مسائلی بحث خواهیم کرد که به این مدعا مربوط‌اند که خدا قادر مطلق، تغییرناپذیر و عالم مطلق است. فصل چهارم به موضوعات مربوط به خیریت محض خداوند اختصاص خواهد یافت، و فصل پنجم به موضوعات مربوط به نحوه فاعلیت خداوند خواهد پرداخت.

### ۲.۳ درخواست از خدای قادر مطلق<sup>۱۲</sup>

در خصوص هر دعای حاجتی از این دست، مهم است که دو پیش‌فرض را به یاد داشته باشیم: نخست اینکه، اموری که برایشان نیایش می‌کنیم خصوصیتی دارند که گنج «امکان دوسویه»<sup>۳</sup> اش می‌خواند، یعنی اینکه خدا ایجادشان کند نه ممنوع است و نه واجب. دوم اینکه، نیایش به خودی خود برای آنچه تحققش از خدا خواسته شده شرط لازم است و نه کافی. این پیش‌فرض‌ها به توضیح بیشتری نیاز دارد. بگذارید با پیش‌فرض نخست آغاز کنیم.

1. F. Heiler, *Prayer* (1958<sup>2</sup>), 253.

2. P. T. Geach, *God and the Soul* (London 1969), 87.

3. *ibid.* 89f.



از جمله پیش‌فرض‌هایی که برای همهٔ افعالِ گفتاریِ تجویزی و حاوی طلب (از جمله تقاضاها) اساسی است می‌توان به امکان دوسویه<sup>۱۳</sup> هر آنچه مورد طلب است اشاره کرد.<sup>۱</sup> از سویی، اگر مسلم نگیرم که شما بر انجام کاری که از شما می‌خواهم توانا باشید، معنایی ندارد که از شما بخواهم آن را انجام دهید. درخواستِ امری ناممکن بی‌معناست. به این معنا، «باید» «می‌توان» را مفروض می‌گیرد. از سوی دیگر، بهبوده است که از شما کاری را بخواهم که نمی‌توانید انجامش ندهید. درخواستِ امر اجتناب‌ناپذیر بی‌معناست. به این معنا، «باید» «می‌توان خودداری کرد» را مفروض می‌گیرد. این امکانِ دوسویهٔ مفروض، به روشنی، حدود آنچه را می‌توان به نحوی معنادار درخواست کرد تعیین می‌کند.

آیا این پیش‌فرض‌ها برای درخواستِ امور از خدا هم صادق‌اند؟ آیا هستند اموری که انجام دادن یا ایجاد کردنشان برای خدا محال یا اجتناب‌ناپذیر و، از این رو، تقاضایشان از خدا بی‌معنا باشد؟ اگر خدا قادر مطلق است آیا ممکن است چنین حدودی در میان باشد؟ مطابق نامه به عبرانیان (۱۳:۶) خدا نمی‌تواند به کسی بزرگتر از خود سوگند یاد کند.<sup>۱۴</sup> ولی منطقاً محال است بتوان به کسی بزرگتر از «آنکه بزرگتر از او در تصور نگنجد» سوگند یاد کرد. همچنین، مطابق نامه به عبرانیان (۱۸:۶)، خدا نمی‌تواند دروغ بگوید. ولی از آنجا که صادق بودن جزو ذات اوست، اگر بنا بود که دروغ بگوید، خلاف ذاتش عمل می‌کرد. پس بوضوح، قدرت مطلق الهی بدین معناست که «خدا هر عملی را که انجام دادنش منطقاً ممکن و با ذات کامل خداوند

۱. در خصوص امور تجویزی و پیش‌فرض‌های بنیادینشان بنگرید به فصل ۱۱ از این کتاب من:

*Brummer on Meaning and the Christian Faith. Collected Writings of Vincent Brummer* (Aldershot 2006).

سازگار باشد می‌تواند انجام دهد.»<sup>۱</sup>

توماس آکویناس در کتابش، ملخصی علیه بدکیشان (II.25)، در این باب بحث می‌کند که چگونه می‌توان از خدای قادر مطلق سخن گفت که از انجام دادن برخی امور ناتوان است.<sup>۱۵۱</sup> نمونه‌هایی را که آکویناس واکاوی می‌کند نیز به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: افعالی که منطقی ناممکن‌اند و افعالی که با ذات خدا در تضادند. بر این اساس می‌توانیم ادعا کنیم که خدا قادر مطلق است بدین معنا که می‌تواند همهٔ اموری را که (الف) منطقیاً ممکن‌اند و (ب) در تضاد با ذات او نیستند انجام دهد یا ایجاد کند. در نتیجه، بی‌معناست که از خدا انجام دادن یا ایجاد کردن امری را درخواست کنیم که منطقیاً ناممکن یا در تضاد با ذات او باشد. بگذارید نگاه دقیقتری به این دو قید بکنیم.

پیش از هر چیز، می‌توان ادعا کرد که خدا نمی‌تواند آنچه را منطقیاً ناممکن است انجام بدهد یا ایجاد کند. این ادعا را دکارت با این استدلال رد کرد که خدا تابع قواعد منطق نیست.<sup>۲</sup> حق تا جایی با دکارت است که بگوییم قواعد منطق آنچه را خدا می‌تواند یا نمی‌تواند محقق سازد، به معنای دقیق کلمه، تعیین نمی‌کند. اما با این حساب، این قواعد بر آنچه خدا (یا هر کس دیگری) انجام می‌دهد حاکم نیست بلکه فقط بر آنچه حاکم است که در باب آنچه خدا انجام می‌دهد (یا در خصوص هر امر

۱. رک نوشتهٔ ویلیام هاسکر در:

Clark Pinnock et al., *The Openness of God* (Downers Grove, Illinois, 1994), 135.

2. R. Descartes, *Philosophical Letters* (Oxford 1970), 11f, 14f, 150f, 236f.

همچنین بنگرید به:

L. Urban and D. N. Walton (eds), *The Power of God* (New York 1978), 37-40.

برای ملاحظهٔ دفاعی امروزی از دیدگاه دکارتی بنگرید به:

Plantinga, *Does God Have a Nature?* (Milwaukee 1980), 92-126.

واقع دیگری) می‌توان گفت. محال منطقی در مورد چیزی به کار می‌رود که به حوزهٔ بیان مربوط می‌شود (de dicto) نه دربارهٔ آنچه به حوزهٔ واقع مربوط است (de re). اینکه نمی‌توانیم کارهای منطقیاً ناممکن (یا متناقض) را به خدا نسبت دهیم به سبب محدودیت قدرت مطلق خداوند نیست بلکه به این دلیل است که ما نمی‌توانیم دربارهٔ خدا (یا هر چیز دیگری) به نحو تناقض آمیز کلامی بر زبان آوریم. اگر بگوییم خدا کاری می‌کند و هم‌هنگام انکار کنیم که آن کار را می‌کند، در مجموع، اصلاً نمی‌توانیم چیزی را تصدیق کنیم.<sup>۱</sup> همچنین خداوند نمی‌تواند تقاضایی تناقض آمیز را برآورده کند، نه به دلیل ناتوانی خدا بلکه به این دلیل که این تقاضا فاقد انسجام [منطقی] است و در نتیجه نمی‌تواند از خدا چیزی طلب کند.<sup>۲</sup> مثالهایی که آکویناس مطرح می‌کند می‌تواند این مطلب را روشن کند. پیش از هر چیز، این امر فاقد انسجام [منطقی] است که هم‌هنگام از خدا بخواهیم چیزی را ایجاد کند و ایجاد نکند.<sup>۳</sup> همچنین از خدا نمی‌توان خواست که ترتیبی دهد تا وضعیتی که در گذشته متحقق شده است در همان زمان متحقق نشود.<sup>۴</sup> دوم اینکه، فاقد انسجام [منطقی] است که از خدا بخواهیم چیزی را با ویژگیهای تناقض آمیز ایجاد کند.<sup>۵</sup> از این رو، مثلاً، از خدا نمی‌توان خواست که چیزی را ایجاد کند که هم سفید باشد و هم سیاه (= ناسفید)، یا نمی‌توان خواست که

۱. دربارهٔ تصدیق بنگرید به فصل ۱۱ از کتاب من: *Meaning and the Christian Faith*.

۲. در این باره بنگرید به: Geach, *God and The Soul*, 90.

3. Thomas Aquinas, *On the Truth of the Catholic Faith (Summa Contra Gentiles)* (New York 1957<sup>2</sup>), II. 25. 11.

4. Aquinas, *Summa Gontra Gentiles*, II.25. 12-14.

*Summa Theologiae*, Ia. 25. 4.

همچنین بنگرید به:

برای بحث کامل، بنگرید به:

Kenny, *God and the Philosophers* (Oxford 1979), chapter 8.

5. Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II.25. 12-14.



کسی بیافریند که هم بینا باشد و هم کور (= نابینا) یا انسانی (= موجودی دارای روح) بیافریند که روح نداشته باشد یا مثلی (= شکلی با سه ضلع که مجموع زوایایش مساوی با دو قائمه است) ایجاد کند که مجموع زوایایش برابر با دو قائمه نباشد.

این واقعیت که از خدا نمی‌توان درخواست امری منطقاً ناممکن را داشت مستلزم آن است که قدرت مطلق او توانایی‌اش در حدگذاری بر خویش را هم شامل شود.<sup>۱۶</sup> پس خداوند با ایجاد الف (مثلاً، ایجاد چیزی سفید) امکان ایجاد نا-الف (مثلاً، هم‌هنگام سیاه آفریدن همان چیز) را از بین برده است. هر انتخابی که خدا (یا هر کس دیگر) می‌کند مستلزم حذف انتخابهای متضاد است و از این رو مستلزم آن است که شخص انتخاب‌کننده، با این کار، گزینه‌های خودش را محدود سازد.<sup>۱</sup>

برای منظور کنونی ما مهمترین مثال این خودمحدودسازی الهی در این واقعیت آمده است که خدا ایجاد رابطه‌ای عاشقانه با ما انسانها را برمی‌گزیند.<sup>۱۷</sup> این امر منطقاً نیازمند آن است که او ما را موجوداتی بیافریند که چنین دوستی عاشقانه‌ای با آنها شدنی باشد. به همین دلیل، خدا ما را فاعلان مشخصی آفریده است که آزادانه عمل می‌کنند. از آنجا که صرفاً با اختیار می‌توان عشق ورزید و با اختیار می‌توان آن را پذیرفت، خدا نمی‌تواند ما را وادار کند که عشقش را اجابت کنیم. اگر بنا

۱. این استدلال برای پارادوکس معروف سنگ راه‌حلی ارائه می‌کند. پارادوکس سنگ از این قرار است که: آیا خدا می‌تواند سنگی را چنان سنگین بیافریند که خود نتواند بلندش کند؟ به نظر می‌رسد هم پاسخ ایجابی و هم پاسخ سلبی به این پرسش مستلزم نفی قدرت مطلق خداوند است. اما اگر قدرت مطلق خداوند قدرت بر محدودسازی خود را نیز شامل شود، می‌توانیم تصدیق کنیم که خدا قادر است چنین سنگی بیافریند و بدین سان خود امکان بلند کردنش را از خود بگیرد. درباره این پارادوکس، بنگرید به:

Urban and Watson, *The Power of God*, 131-168,

R. Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford 1977), 157-158.

بود که او ما را به اجابت وادارد دیگر آن جواب جواب ما نبود. آن گاه دیگر ما در برابر او نه اشخاص بلکه اشیایی می بودیم که متعلق دخل و تصرف الهی واقع می شدیم و پاسخ ما به عشق او دیگر عشقی نبود که با اختیار بروز کرده باشد بلکه صرفاً معلول کنش علی خود او می بود. اگر عاشق بکوشد که معشوق را وادارد یا مجبور کند که عشق او را اجابت کند، رابطه میان آنها از مسیر خود منحرف می شود، عشق از کف می رود، و عاشق به جای معشوق انسانی با شیء مواجه خواهد بود. به قول ژان پل سارتر: «اگر معشوق به آدم آهنی بدل شود عاشق خود را تنها می یابد.»<sup>۱</sup> به این معنا، عشق بوضوح پرخطر است. عشق عاشق را آسیب پذیر می کند زیرا عاشق ضرورتاً محتاج آن است که معشوق آزادانه اجابتش کند.<sup>۲</sup> از همین رو، تصمیم آزادانه خدا به آفرینش موجودات متشخص که بتواند با آنها نرد عشق بیازد ضرورتاً مستلزم آن است که او قدرت خود را در رابطه با ایشان محدود کند. «خدا قدرت را تک قطبی نمی کند. اگر بنا بود چنین کند، هیچ نظم آفریده ای قطعاً نمی توانست در کار باشد، نه نظمی پویا با فاعلانی مختار و نه نظمی که به بار آورنده عشق و مصاحبت باشد.»<sup>۳</sup> این نکته در باب نحوه فاعلیت خداوند در جهان لوازم مهمی در بردارد. در فصل پنجم به این نکته باز خواهیم گشت.

دومین دسته از کارهایی که نمی توان به خدای قادر مطلق نسبت داد اموری است که در تعارض با ذات او قرار دارد. آکویناس از دو گونه نمونه بحث می کند: کارهایی که خدا به سبب تجردش از ماده نمی تواند بکند و کارهایی که به سبب عصمتش (یا پاکی اش از گناه) نمی تواند انجام دهد.

1. Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness* (New York 1956) 367.

برای تحلیل مفصل این مدعا که عشق فقط ممکن است آزادانه ابراز و آزادانه دریافت شود بنگرید به فصل ۷ از کتاب من: *The Model of Love* (Cambridge 1993).

۲. درباره آسیب پذیری عشق بنگرید به بخش ۳.۹ از کتاب من: *The Model of Love*.

۳. رک نوشته کلارک ایچ. پیناک در: Pinnock et al., *The Openness of God*, 113.

آکویناس در مورد تجرد خداوند چنین استدلال می‌کند.<sup>۱</sup> از آنجا که خداوند فعلیت محض است و هیچ قوه‌ای (یعنی قابلیت تأثر از اشیا) در او راه ندارد، از ایفای کارهایی که امکانشان مستلزم قابلیت انفعال باشد ناتوان است؛<sup>۱۸</sup> مثلاً، جسمانیت و ایفای کنشهای جسمانی، خستگی و نسیان، مغلوب شدن یا تن در دادن به خشونت، خشمگین یا غمناک شدن، و متحمل دگرگونی و زوال (جسمانی) شدن. این استدلال سه نقد را به دنبال دارد. نخست اینکه سنت مسیحی در سلب احساساتی مانند خشم یا اندوه از خداوند به هیچ روی متفق‌القول نیست. آیا این احساسات در کتاب مقدس به خدا نسبت داده نشده است؟<sup>۲</sup> و آیا سلب چنین اموری مبین نامتشخص تلقی کردن خدا نیست؟<sup>۱۹</sup> دوم اینکه اغلب مثالهایی که آکویناس ذکر می‌کند مثالهایی مربوط به اعمال نیستند بلکه نمونه‌هایی هستند مربوط به اموری که ممکن است بر کسی غالب شود.<sup>۱۰</sup> به تعبیر دقیقتر اینها مربوط به این پرسش نیستند که انجام دادن کدام افعال برای خدا ممکن یا ناممکن است. در اینجا فقط اشاره به کنشهایی جسمانی (همچون راه رفتن، خوردن یا شنا کردن) می‌تواند به بحث مربوط باشد. سوم اینکه چه بسا کسی، همزبان با گیج<sup>۳</sup>، پرسد آیا خدا قادر نیست به انسان بدل شود<sup>۱۱</sup> و بدین شیوه همه آن کارها را که آکویناس از او سلب می‌کند انجام دهد و از همه آن امور متأثر شود. آیا عیسی بدنی نداشت و اعمالی جسمانی انجام نمی‌داد، خسته و خواب‌آلوده نمی‌شد، از خشونت رنج نمی‌کشید و...؟ به نظر گیج، شاید آکویناس با تمایز قائل شدن میان فعل خدا در مقام خدا و فعل او در مقام تجسد بکوشد به این اعتراض پاسخ گوید. روشن است که این تمایز،

1. Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II.25.3-9.

۲. در این باره بنگرید به:

Marcel Sarot, *God, Passibility and Incorporeality* (Kampen 1992).

3. P. T. Geach, *Providence and Evil* (Cambridge 1977), 24-28.



صرف نظر از دشواریهایی منطقی که، چنان که گیچ اشاره می‌کند، در آن وجود دارد،<sup>۱</sup> ما را قادر نمی‌سازد تا به کلی این ادعا را نفی کنیم که خدا قابلیت ایفای کنشهای جسمانی را دارد.

آنچه برای بحث مورد نظر ما بیشتر اهمیت دارد کارهایی است که بر اساس عصمت خدا نمی‌توان به وی نسبت داد. اینجا مهمترین نکته این است که او نمی‌تواند مرتکب شر شود، به این معنا که نمی‌تواند خلاف اراده خود، که معیار نهایی خیر است، عمل کند. در اینجا کدام قسم از امتناع مطرح است؟<sup>۱۲۱</sup> من جایی دیگر<sup>۲</sup> بحث کرده‌ام که این امتناع امتناع منطقی نیست، زیرا در تقاضای انجام کاری که او نمی‌خواهد بکند هیچ چیز منطقیاً ناسازواری در میان نیست. و چنین هم نیست که خدا فاقد قدرت انجام دادن امور مخالف اراده‌اش باشد. اگر خدا فاقد این توانایی می‌بود آنچه را اراده می‌کرد با اختیار انجام نمی‌داد بلکه انجام شدن آن معلول ضروری شاکله و نحوه سرشت او می‌بود. در این صورت، سوین برن در این اظهار نظر بر حق می‌بود که «خدا همواره کار نیک می‌کند زیرا نحوه سرشت او چنین است»<sup>۳</sup>! در این صورت، هر گفتاری در خصوص عمل کردن خدا بر مبنای اراده‌اش بی‌معنا می‌شد و، در واقع، مستلزم نامتشخص تلقی کردن خدا می‌بود. در عوض، می‌توان گفت خدا خلاف اراده‌اش عمل نمی‌کند زیرا او ذاتاً بر خلاف انسانها به ضعف اراده گرفتار نیست.<sup>۱۲۳</sup> به همین دلیل، هرگز کمترین احتمالی هم در کار نیست که او شری مرتکب شود، گرچه توانش را دارد. کوتاه سخن، هنگامی که ما انکار می‌کنیم که خداوند می‌تواند مرتکب شر شود، «توانستن در

۱. در این باره بنگرید به فصل ۵ از کتاب من:

*Atonement, Christology and the Trinity. Making Sense of Christian Doctrine*  
(Aldershot 2005).

2. Brummer, *Meaning and the Christian Faith*, Chapter 25.

3. Swinburne, *The Coherence of Theism*, 182.

معنای احتمال نسبی» را نفی می‌کنیم و نه «توانستن در معنای قدرت» را.<sup>۱</sup> می‌توان نتیجه گرفت که بی‌معناست که از خداوند بخواهیم کاری کند که منطقاً ناممکن است، زیرا چنین درخواستی ناسازوار است و در نتیجه نمی‌تواند هیچ خواهشی در بر داشته باشد. همچنین بیهوده است که از خدا بخواهیم بر خلاف اراده‌اش عمل کند زیرا کمترین احتمالی هم در کار نیست که چنین کند.

از آنجا که امکان دوسویه نه فقط امر ممتنع بلکه امر ضروری را نیز کنار می‌نهد، درخواست امر ضروری هم از خدا بی‌معناست. اگر خدا ضرورتاً همانی را انجام می‌دهد که می‌خواهد، آن‌گاه اینکه از او بخواهیم آنچه را اراده می‌کند انجام دهد همان قدر بی‌معنی است که از او بخواهیم بر خلاف اراده‌اش عمل کند. اما آیا خداوند ضرورتاً هر آنچه را اراده می‌کند انجام می‌دهد؟ در این باره به تفصیل باید در فصل ۴ بحث کنیم. اینک همین بس که بگوییم اگر برای خدا عمل به آنچه اراده می‌کند ضروری باشد، به این معنا که وی توان اجتناب از آنچه را اراده می‌کند نداشته باشد، آن‌گاه او اختیار برگزیدن آنچه را اراده می‌کند نیز نخواهد داشت. چنان‌که پیشتر نشان دادیم، این امر نه فقط هر گفتاری را دربارهٔ عمل کردن خدا بر مبنای ارادهٔ خود بی‌معنا می‌سازد بلکه مستلزم نامتشخص تلقی کردن خدا خواهد بود.

آشکار است که به جا آوردن دعای حاجت خدایی متشخص را مفروض می‌گیرد که می‌تواند آزادانه برخی کارها را برگزیند، گرچه توانایی انجام غیر آن را هم دارد. فقط چنین چیزهایی واجد امکان دوسویه لازم‌اند تا در ردیف اموری قرار بگیرند که بتوانند به نحوی معنادار متعلق تقاضا باشند.

۱. برای این تمایز بنگرید به:

B. Gibbs, "Can God do evil?", In *Philosophy* 50 (1975), 466-469.

دومین<sup>۱۴۱</sup> پیش فرضی هم که برای دعای حاجت اساسی است این است که خدا آنچه را از او درخواست شده به خاطر این انجام می‌دهد که از او خواسته شده است. به این معنا، خودِ درخواست یک شرط است برای عمل خدا به آنچه از او خواسته شده است. اما، از سویی، شرط کافی نیست به نحوی که اجابت آن درخواست را برای خدا اجتناب‌ناپذیر کند. در آن صورت نیایش به یک نوع ترفند جادویی بدل می‌شد که با آن می‌توانستیم خدا را مورد بهره‌برداری قرار دهیم و دیگر نمی‌توانستیم با او چونان فاعلی خردمند که بر اساس اختیار عمل می‌کند وارد گفت‌وگو شویم. از سوی دیگر، هرچند درخواست علّتی نیست که اجابت خدا را ضروری کند، دلیل اجابت اوست: خدا آنچه را انجام می‌دهد به این خاطر انجام می‌دهد که از او درخواست شده است. به این معنا، درخواست شرط لازم است برای عمل خدا به آنچه از او خواسته شده است.

معنای ضمنی «خدا وضعیت "او" را به سبب دعا‌های فلانی ایجاد کرد» آن است که «اگر فلانی دعا نکرده بود، یا به گونه‌ای دیگر دعا کرده بود، خداوند وضعیت "او" را ایجاد نمی‌کرد»<sup>۱</sup>.

در پرتو این تحلیل، دیگر بار روشن می‌شود که به جا آوردن دعای حاجت انسان وار تلقی کردن خدا را مفروض می‌گیرد. خدا همچون انسانها فاعلی خردمند تلقی می‌شود. اما خدا با انسانها تفاوت بسیار نیز دارد؛ در

1. Geach, *God and the Soul*, 88-89.

پیشتر اریگن به این نکته اشاره کرده است: «درست همان‌طور که اگر کسی برای برآمدن آفتاب دعا کند برای این گمانش که آنچه بی‌دعای او نیز رخ می‌داد اجابت دعای اوست احق پنداشته می‌شود، به همین ترتیب، شخصی که گمان کند اموری که حتی بدون دعا هم یقیناً محقق می‌شوند به سبب دعای او رخ داده‌اند باید مشاعرش را از دست داده باشد.»

(Origen, *Treatise on Prayer* (London 1954), V.3).



نتیجه، معضلات مفهومی گوناگونی که نه فقط با قدرت مطلق او بلکه با تغییرناپذیری، علم مطلق و خیریت محض او نیز مرتبط‌اند به نحوی سنتی در خصوص دعای حاجت سر برمی‌آورند. این معضلات بسیاری را به تردید فرومی‌برد که آیا استغاثه می‌تواند به نحوی معنادار حاجتمندانه تعبیر شود. آیا کارکردهای بیانگرانه و درمانگرانه استغاثه برای توجیه این عمل در دین کفایت نمی‌کند؟ اکنون بگذارید در این باره تحقیق کنیم که آیا این دشواریها چنان حل‌نشدنی‌اند که ما باید در سرشت انسان‌وار خدا و معناداری دعای حاجت تردید کنیم.

### ۳.۳ درخواست از خدای تغییرناپذیر<sup>۱۵</sup>

اگر چنان‌که گفتیم دعای حاجت مستلزم آن باشد که خدا کارهایی بکند که اگر ما دعا نکرده بودیم آنها را انجام نمی‌داد، به نظر می‌رسد که معنای ضمنی‌اش آن است که خدا می‌تواند در استجابت دعاهاى ما ذهن و ضمیر خویش را دیگرگون کند. آیا این با ادعای تغییرناپذیری اراده خدا در تضاد نیست؟ توماس آکویناس این مشکل را چنین تقریر می‌کند: «از طریق دعا، ذهن آن که به درگاهش دعا می‌کنیم دیگرگون می‌شود به‌طوری که او آنچه را درخواست شده اجابت می‌کند. اما ذهن و ضمیر خدا تغییرناپذیر و انعطاف‌ناپذیر است ... در نتیجه، این امر با لزوم دعا به درگاه خدا سازگار نمی‌افتد.»<sup>۱</sup>

ممکن است کسی منکر آن شود که اراده خداوند به این معنا مطلقاً تغییرناپذیر است و، از این طریق، با این استدلال مخالفت کند. مگر نه آن است که آثار اراده خداوند در معرض تغییر و تابع نظام زمانی است؟ و آیا این مطلب مستلزم آن نیست که اراده او هم به همین سان در معرض تغییر قرار گیرد؟ اگر او خالق است، اراده اوست که برخی اشیا باید به وجود

1. Aquinas, *Summa Theologiae*, 2a2ae. 83.2.

آیند. اما این بدان معناست که در یک لحظه او اراده می‌کند که چیزی وجود نداشته باشد و در لحظه بعد اراده می‌کند که وجود داشته باشد. آیا این تغییری در اراده او نیست؟ بدین ترتیب آیا این واقعیت که خدا اعمال آفرینشگرانه را در زمان انجام می‌دهد با این ادعا که اراده‌اش تغییرناپذیر است در تضاد قرار نمی‌گیرد؟<sup>۱۶۱</sup>

آکویناس به این استدلال با تمایز قائل شدن میان آثار و نتایج اعمال برخاسته از اراده خدا و خود آن اعمال پاسخ می‌گوید. این امر که عمل برخاسته از اراده الهی در زمان  $t_1$  رخ خواهد داد مستلزم آن نیست که خدا این اثر را در  $t_1$  یا در واقع در هر زمان دیگری اراده کند. اراده خدا از ازل چنین است که هر آنچه رخ می‌دهد باید در همان زمانی رخ بدهد که مشیت اوست.<sup>۱۶۲</sup> اینکه خدا سرمدی و، در نتیجه، تغییرناپذیر است مانع از آن نیست که آثار و نتایج اراده او زمانی و در معرض تغییر باشد.<sup>۱</sup> بدین ترتیب، تغییرناپذیری اراده خدا ممکن است حفظ شود اما به بهای پذیرش دیدگاهی جبرگرایانه (deterministic) درباره جهان. همه رویدادهای زمانمند اجتناب‌ناپذیرند چراکه اراده تغییرناپذیر خدا از ازل وقوعشان را از پیش مقدر کرده است. در چنین جهانی، هیچ رویدادی نمی‌تواند واجد امکان دوسویه‌ای باشد که برای متعلق دعای حاجت بودن لازم است. در نهایت، ما باید این گزاره را که آمبروز، دوست اریگن، به او گفت بپذیریم: «اگر اراده خدا همه چیز را تحقق بخشد، نظرهایش ثابت باشد، و در هیچ‌یک از چیزهایی که اراده می‌کند امکان دگرگونی نباشد، نیایش بیهوده است.»<sup>۲</sup>

1. Aquinas, *Summa Theologiae*, 1a.42.1; Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II, 31-37.

و همچنین بنگرید به:

T. Penelhum, *Religion and Rationality* (New York 1971), 259.

2. Origen, *Treatise on Prayer*, V.6.

این دیدگاه، دعای حاجت را از جهت دیگری هم بی‌معنا می‌سازد. نه فقط همهٔ رویدادهای جهان اجتناب‌ناپذیر می‌شوند و، در نتیجه، از سنخ آن اموری نخواهند بود که به نحوی معنادار بتوانند متعلق تقاضا باشند، بلکه خدا نیز از سنخ آن موجوداتی نخواهد بود که بتوان به نحوی معنادار از او تقاضایی کرد. اگر مشیتهای خدا از ازل، به نحوی تغییرناپذیر، ثابت باشد، او نه خواهد توانست به اعمال یا احساسات ما واکنش نشان دهد و نه به درخواستهایی که از او می‌شود. نمی‌توان گفت که او بعضی کارها را از آن رو انجام می‌دهد که ما انجام آن را از او می‌طلبیم. به‌واقع، خدای مطلقاً تغییرناپذیر بیشتر به مطلق نوافلاطونی می‌ماند تا به موجودی متشخص که کتاب مقدس ارائه می‌دهد و، از این رو، آن‌گونه موجودی نیست که با او بتوان رابطه‌ای بیناشخصی برقرار کرد.<sup>۱۸۱</sup>

اما آیا حتماً باید چنین صورتی از تغییرناپذیری را به خدا نسبت دهیم؟ آیا نمی‌توانیم او را به معنایی تغییرناپذیر بدانیم که اطلاق کمتری داشته و با این امر سازگار باشد که وی شخصی است که می‌تواند با جهانی ارتباط داشته باشد که، در آن، رویدادهایی امکانی رخ می‌دهد و فاعلانی متشخص وجود دارند؟

پیتر گیچ برای تعریف «تغیر» و «تغیرناپذیری» راه بدیلی پیشنهاد داده و آن را «معیار کیمبرجی» نام نهاده است، «چراکه این معیار در میان فیلسوفان دوران عظمت کیمبریچ نظیر راسل و مک‌تگرت یافت می‌شود و تداوم می‌یابد».<sup>۱</sup> بر اساس این معیار، اگر محمولی را که در یک زمان می‌توان حقیقتاً به یک موجود نسبت داد در زمان بعدی نتوان حقیقتاً به همان موجود نسبت داد، در این صورت آن موجود تغییر کرده است. پس اگر ما بتوانیم امروز آسمان را آبی توصیف کنیم و نه فردا (که

1. Geach, *God and the Soul*, 71.

Geach, *Logic Matters* (Oxford 1981<sup>2</sup>) 321f. و 99f.

همچنین بنگرید به:



آسمان ابری است)، آن‌گاه آسمان تغییر کرده است. گیج استدلال می‌کند که معیارش به لحاظ شهودی خشنودی بخش نیست زیرا، طبق این معیار، هنگامی که سقراط با قد کشیدن پسرکی به نام تئایتوس از او کوتا‌تر می‌شود یا هنگامی که، پس از مرگش، در قرن بیستم مورد تحسین یک بچه‌محصل قرار می‌گیرد، باید گفت که سقراط تغییر کرده است، و همچنین هنگامی که عدد پنج دیگر معرف شمار فرزندان فلان شخص نباشد باید گفت که عدد پنج تغییر کرده است. این تغییرها در مورد سقراط و عدد پنج واقعی نیستند. اینها «صرفاً» تغییرهای کیمبرجی‌اند. با وجود این، گیج اذعان می‌کند که «هیچ معیاری نمی‌شناسم که به تنهایی معیاری دقیق باشد برای آنکه به ما بگوید کی با تغییری واقعی در سقراط سروکار داریم و نه صرف تغییری "کیمبرجی"». <sup>۱</sup> بدون چنین معیاری باید به شهردمان تکیه کنیم.

اسمیت معیاری پیشنهاد داده است <sup>۲</sup> که به نظر می‌رسد دست‌کم مثالهای گیج را به حساب می‌آورد. به گفته اسمیت، معیار کیمبرجی برای همه تغییرها در مورد محمولهایی که از مقوله اضافه نیستند (مثلاً آسمان آبی است) کفایت می‌کند اما در مورد محمولهایی که از مقوله اضافه هستند (مانند سقراط از تئایتوس بلندتر است) کفایت نمی‌کند. مشکل اینجاست که در مورد تغییرات در محمولهای اضافی این معیار ما را قادر نمی‌کند که بفهمیم کدام یک از طرفین اضافه (مثلاً سقراط یا تئایتوس) واقعاً تغییر کرده و کدام یک صرفاً تغییری کیمبرجی یافته است. در اینجا همچنان باید به شهردمان تکیه کنیم.

به کمک این معیار، می‌توانیم بکشیم تغییرناپذیری خداوند را چنین

1. Gcach, *God and the soul*, 99.

2. T. P. Smith, "On the applicability of a criterion of change", in *Ratio*, 15 (1973), 325f.

تعریف کنیم: خداوند تغییرناپذیر است بدین معنا که (الف) به لحاظ معمولهای غیراضافی (حقیقی) نمی‌تواند تغییر کند، و (ب) به لحاظ معمولهای اضافی می‌تواند تغییر کند اما، در این مورد، تغییر در او تغییر کیمبرجی صرف است و تغییر واقعی در طرف اضافه‌ای رخ می‌دهد که خدا با آن مرتبط شده است. بدین ترتیب، خدا مورد پرستش قدیس آگوستین قرار می‌گیرد اما در اینجا تغییر واقعی در قدیس آگوستین است و نه در خدا.

بدین ترتیب گیج بر آن است که هیچ‌گونه تغییر واقعی در علم، قدرت یا ارادهٔ خدا ممکن نیست: <sup>۱۹۱</sup>

اگر علم خدا بناست بی‌تغییر باشد، آنگاه مقدمه‌های دوگانه‌ای مانند «یک زمان درست بود که بگوییم خدا می‌داند که سقراط نشسته است» و «دیگر درست نیست که بگوییم خدا می‌داند که سقراط نشسته است» نباید متضمن این معنا باشند که علم خدا تغییر کرده است. ... اگر قدرت خدا قرار است بی‌تغییر باشد، ما از این مقدمه که «خدا می‌تواند مانع آن شود که دوشیزه فلانی دامنش لکه‌دار شود»، که یک زمان درست بود — پیش از آنکه او به هرزگی کشیده شود — و اکنون دیگر درست نیست، مجاز نیستیم تغییر در قدرت خداوند را استنباط کنیم (این مثال را هم همچون مثال دربارهٔ علم خداوند از جامع الهیات آوردم). ... الهیات سنتی توضیح می‌دهد که تغییر ظاهری در علم یا قدرت خداوند در واقع تغییر در آفریده، یعنی تغییر در سقراط یا دوشیزه فلانی، است و نه در خداوند.<sup>۱</sup>

همچنین گیج می‌گوید اگر ما این استنتاجها در مورد تغییر در علم یا تغییر در قدرت خداوند را رد کنیم، به همین نحو می‌توانیم منکر این باشیم که از این گزاره‌ها<sup>۱۲۰</sup> که «خداوند بر آن نبود که به حزقیای پادشاه مجال بهبودی دهد» (آن‌گونه که اشعیای نبی به او خبر داد) و «خداوند به

1. Geach, *God and the Soul*, 98.

حزقیای پادشاه مجال بهبودی داد» (پس از آنکه حزقیای به درگاه خداوند دعا کرده بود) تغییر در اراده خدا استنتاج می‌شود. آیا تغییر ظاهری در اراده خداوند را نمی‌توان به مثابه تغییری در حزقیای توجیه کرد؟

معنای ضمنی این تفسیر آن است که نیایش حزقیای فقط در اوضاع و احوال حزقیای تغییری واقعی ایجاد می‌کند و نه در مشیت تغییرناپذیر خداوند مبنی بر اینکه «اگر حزقیای نیایش نمی‌کرد می‌بایست بمیرد و اگر نیایش می‌کرد می‌بایست زنده بماند». این معنای ضمنی مشابه دیدگاه قدیس آگوستین است که خدا «می‌خواهد خواسته‌های ما در ضمن نیایش بروز کند تا قابلیت دریافت چیزی را داشته باشیم که خداوند بالفعل آماده اعطای آن است»<sup>۱</sup>.

مزیت این تفسیر آن است که مستلزم دیدگاهی جبرگرایانه در خصوص جهان نیست. تغییرات واقعی در جهان ممکن‌اند و این تغییرات هم امکان دوسویه دارند و هم می‌توانند از تصمیمهای آزادانه انسانها نشئت یابند.

با وجود این مزیتها، این دیدگاه مبتنی بر دو فرض بسیار مسئله‌برانگیز است که آن را از اعتبار می‌اندازند. فرض نخست این است که تفکیک میان معمولهای اضافی و غیراضافی دقیق و روشن است. اما نه فقط قضیه از این قرار نیست بلکه شهودهای مفهومی مان ما را در تشخیص اضافی و غیراضافی به گمراهی می‌کشانند. از زمان ارسطو ما اسیر این پیشداوری هستی‌شناختی بوده‌ایم که فقط دو گونه واقعیت وجود دارد: جواهر و اعراض. این امر تبیین اضافات را بسیار دشوار می‌کند چراکه اضافات در هیچ‌یک از این دو مقوله نمی‌گنجند.<sup>[۱]</sup> در نتیجه، ما برآنیم که اضافات را چنان تفسیر کنیم که گویی اعراض یکی از طرفین اضافه‌اند.

1. Augustine, *Letters*, in Phillip Shaff (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers* (Grand Rapids 1979), Chapter 17.



نمونهٔ مألوف این امر مشاجرهٔ گالیله و مقامات کلیساست دربارهٔ این مسئله: کدام یک از این دو جوهر، زمین و خورشید، واجد عرض حرکت است و کدام یک واجد عرض سکون؟ مشکل اینجاست که حرکت و سکون عرض نیستند بلکه از مقولهٔ نسبت و اضافه‌اند: یک شیء فقط نسبت به شیئی دیگر است که دارای حرکت (یا سکون) است. اینکه طرح مسئله بدین صورت چقدر نامناسب است برای کسی واضح می‌شود که وقتی از پنجرهٔ یک قطار دارد به قطاری دیگر نگاه می‌کند، درست در همان لحظه که یکی از دو قطار بر روی ریلهایش حرکت آغاز می‌کند، بپرسد کدام یک از این دو قطار واقعاً در حرکت است. این پرسش فقط زمانی معنادار است که حرکت (یا سکون) قطار را نسبت به ریلها تعبیر و تفسیر کنیم و نه در قالب نسبتی که دو قطار با یکدیگر دارند، چه رسد به اینکه می‌خواستیم حرکت و سکون را صرف نظر از نسبتشان با اشیای دیگر<sup>۱</sup> محمولاتی غیراضافی فهم و تعبیر کنیم که بر قطار حمل می‌شوند! میزان فراگیری این کژفهمی در مورد اضافات از این واقعیت آشکار می‌شود که حتی منطق‌دان زبردستی همچون ریچارد سویین‌برن، در بحثش دربارهٔ این تفسیر از تغییرناپذیری خدا، «حرکات» را در فهرست نمونه‌های محمولات غیراضافی می‌گنجاند!<sup>۱</sup> همچنین اسمیت، در مقاله‌اش که پیشتر ذکر آن رفت، موارد زیر را نمونه‌هایی از اعراض غیراضافی لحاظ می‌کند:<sup>۲</sup> «می‌بوید، جذاب به نظر می‌رسد، می‌ترسد، نمی‌توان کمکش کرد.»<sup>۲</sup> آیا به‌واقع این موارد محمولاتی غیراضافی‌اند که به اعراضی برمی‌گردند که موجودات می‌توانند فارغ از نسبتشان با موجودات دیگر داشته باشند؟

اگر تنها موارد بدون مشکل تغییر واقعی (آن چنان که از تغییر

1. Swinburne, *The Coherence of Theism*, 231.

2. Smith, "Criterion of change", 328.

کیمبرجی «صرف» متمایز باشند) در جاهایی رخ بدهد که تغییر بر محمول غیر اضافی اثر می‌گذارد و اگر دایرهٔ محمولات غیر اضافی تا این حد ناواضح باشد، تمایز میان تغییر واقعی و تغییر کیمبرجی «صرف» به کلی مشکل آفرین می‌شود.

دومین پیش‌فرض تردیدبرانگیز این تفسیر از تغییرناپذیری خداوند این است که در مواردی که تغییر در محمولی اضافی رخ می‌دهد (و ممکن است تعداد آنها بیشتر از آنی باشد که شهودهای مفهومی‌مان ما را قادر به تشخیص آنها می‌کند!) فقط یکی از دو طرف اضافه واقعاً تغییر می‌کند. طرف دیگر «صرفاً» تغییری کیمبرجی دارد. اما چرا باید چنین باشد؟ اگر دو نفر ازدواج کنند آیا این ازدواج فقط یکی از این دو را «واقعاً» تغییر می‌دهد و دیگری فقط به صورت کیمبرجی «صرف» تغییر می‌کند؟ و آیا به همین وضوح می‌توان گفت که «خالق یا پروردگار شدن» خداوند در ارتباط با مخلوقی جدید فقط متضمن تغییر «واقعی» در جهان آفریده است و نه در خدا؟<sup>۱</sup> و دربارهٔ نمونهٔ حزقیال که بیشتر از آن سخن به میان آمد چه می‌توان گفت؟ آیا کاملاً واضح است که دعای حزقیال فقط اوضاع و احوال خود او را «واقعاً» تغییر داد و بر خواست خداوند «واقعاً» تأثیری نگذاشت؟ البته نیایش وی وضعیت خود او را دگرگون کرد و (همان‌طور که قدیس آگوستین می‌گوید) او را «قادر به پذیرش آنچه خدا برایش مهیا کرده بود» ساخت. اما آیا این نیایش همچنین تعیین‌کنندهٔ این نبود که کدام یک از خواسته‌های خدا می‌باید فعلیت پیدا کند؟ و آیا این امر تأثیری «واقعی» بر خواسته‌های خداوند محسوب نمی‌شد؟ در واقع، اگر دعای حزقیال فقط بر خود وی «واقعاً» اثر می‌نهاد و بر خداوند هیچ تأثیر واقعی نداشت، آیا همچنان ممکن بود به معنای صحیح کلمه «حاجت‌مندانه» خوانده شود؟ به تعبیری کلی‌تر، آیا

1. Geach, *Logic Matters*, 323.

این دیدگاه در خصوص تغییرناپذیری خداوند، بیش از دیدگاه تغییرناپذیری «مطلق» الهی، به امکان دعای حاجت مجال می‌دهد؟<sup>۱۲۳۱</sup> این ملاحظات نکته مهمی را مطرح می‌کند که باید در فصلهای آینده آن را بیشتر بکاویم: آیا طرح این سؤال که آیا استغاثه بر آن است که خدا را متأثر کند یا بر نیایشگر اثر نهد - یعنی آیا استغاثه صورتی از حاجت خواهی است یا گونه‌ای مراقبه در مانگرانه - گمراه کننده نیست؟ آیا نباید در عوض آن بگوئیم همه صورتهای نیایش (از جمله تقاضا) بر رابطه میان خداوند و نیایشگر اثر می‌نهند و، از این رو، بر هر دو تأثیری واقعی دارند؟

اینجا باید به واپسین نکته اشاره کنیم تا انصاف در حق گیج مراعات شده باشد. من استدلال او را بیشتر با عین عبارات خود او آوردم تا نشان دهم او خود تا چه حد در مورد راه حل پیشنهادی اش مردّد و نامطمئن است. وی، در مقاله‌ای که پس از آن نوشت، حتی در خصوص امکان توجیه تغییرات (ظاهری) در علم و اراده خداوند از راه ارجاع آن به تغییراتی «واقعی»، که صرفاً در متعلقهای علم و اراده او روی می‌دهد، تردید بیشتری دارد. «علم و اراده، به تعبیر کهن، جزو افعال جوانحی و حال در نفس هستند:<sup>۱۲۴۱</sup> دانستن یا خواستن فعالیتی است مربوط به شخص عالم یا مرید. ... متعلق علم یا اراده بودن چیزی نیست که «واقعاً» برای یک موجود متعین رخ بدهد.»<sup>۱</sup>

کوتاه سخن آنکه اگر قرار است بپذیریم که دعای حاجت کنشی معنادار است، کافی نیست که جهانی بدون جبر علی را مفروض بگیریم که، در آن، رویدادها بتوانند امکان دوسویه داشته باشند و فاعلان مشخص بتوانند وجود داشته باشند. ما باید این را هم مفروض بگیریم که خداوند فاعلی مشخص است که می‌تواند هم به رویدادهای ممکن و

1. Geach, *Logic Matters*, 323.



اعمال آزادانه‌ای که انسانها انجام می‌دهند پاسخهایی واقعی بدهد و هم به درخواستهایی که از محضر او می‌کنند. تفسیر گسیج از تغییرناپذیری خداوند جهان ممکن را در نظر می‌گیرد اما خدایی را که می‌تواند واقعاً به این جهان ممکن پاسخ دهد در نظر نمی‌گیرد.

این بدان معنا نیست که ما یا باید دعای حاجت را به منزله امری بی‌معنا رها کنیم یا آموزه تغییرناپذیری خداوند را رد کنیم. در واقع، همان‌گونه که جان لوکاس نشان می‌دهد، «بحث عدم تغییر یکسره بد فهمیده شده است. زیرا تغییر همانند تشابه و تفاوت مفهومی ناقص است: ما همواره باید تصریح کنیم که یک شیء نسبت به چه چیزی تغییر کرده است، یا با چه چیزی تشابه یا تفاوت دارد. خداوند از بعضی جهات، یعنی به لحاظ خیریتش، محبتش و وفایش، تغییرناپذیر است. اما از دیگر جهات تغییر می‌کند... آری، اگر خداوند به هیچ وجهی نمی‌توانست تغییر کند اصلاً نمی‌توانست شخص باشد»<sup>۱</sup>

می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که هیچ نکته ناسازگاری در این امر وجود ندارد که بر آن باشیم که، از سویی، خداوند شخص است و، از این رو، از جهات معینی می‌تواند تغییر کند (مثلاً، با پاسخی واقعی به رویدادهای ممکن و کنشهای انسانی) و، با وجود این، از برخی جهات دیگر تغییرناپذیر است: می‌توانیم به او اعتماد کنیم که به صفات حمیده‌اش وفادار می‌ماند. همان‌طور که پیشتر در بخش ۲.۳ بحث کرده‌ایم، هرگز کمترین احتمالی وجود ندارد که او دمدمی مزاج یا مقهور ضعف اراده شود و عملی دون شخصیتش انجام دهد. به عبارت دیگر، خدا به معنایی شخص‌وار تغییرناپذیر است.<sup>۲</sup> او به یقین فاقد آن

1. J. R. Lucas, *Freedom and Grace* (London 1976), 38f.

۲. برای ملاحظه بحثی جذاب درباره روشی که در آن این نگاه به تغییرناپذیری الهی ما را قادر می‌سازد فقراتی از کتاب مقدس را معنا ببخشیم، فقراتی که حاکی از آن است

تغییرپذیری‌ای است که ویرژیل (با پیشداوری‌ای جنسیت‌اندیشانه) به زنان نسبت می‌دهد: زن همواره متلوّن و متغیر است (Varium et mutabile simper femina) (انتاد چهارم).

واضح است که باور به تغییرناپذیری خداوند، به این معنا، دعای حاجت را به عملی بی‌معنا مبدل نمی‌کند. به عکس، باور به وفای خداوند مهمترین دلیل است برای آنکه به او اعتماد کنیم و هنگام نیایش سفره دل را در پیشگاه او بگشاییم.

### ۴.۳ درخواست از خدای عالم مطلق

خداوند عالم مطلق است و به هر چیزی آگاه است به این معنا که، به ازای هر گزاره الف، اگر الف صادق باشد آن‌گاه خداوند به الف عالم است، و اگر خداوند به الف عالم باشد آن‌گاه الف صادق است. از دیدگاه سنتی این آموزه در خصوص عمل استغاثه با دو مشکل روبه‌رو می‌شود. این دو مشکل از این ادعا ناشی می‌شود که علم مطلق خداوند هم گزاره‌های مربوط به آینده و هم گزاره‌های متعلق به امیال و نیازهای فعلی ما را دربرمی‌گیرد. بگذارید نخست مشکل مربوط به علم خدا به آینده را بررسی کنیم.

#### ۱. خدایی که به آینده عالم است

این مشکل را بیشتر آمبروز، دوست اریگن، برای اریگن مطرح کرده بود:

→ که خدا «نظرش را عوض می‌کند» یا «پشیمان می‌شود»<sup>[۲۵]</sup> یا در پاسخ به درخواستها یا اعمال انسان «نرم‌دلی پیشه می‌کند»، بنگرید به نوشته ریچارد رایس در:

Pinnock et al., *The Openness of God*, 26-35.

همچنین بنگرید به:

John Sanders, *The God Who Risks. A Theology of Divine Providence*

(Downers Grove, 2007<sup>2</sup>), 72f.

«اگر خداوند از پیش به آینده عالم باشد و اگر این علم حتماً باید محقق شود، دعا بیهوده است.»<sup>۱</sup> در بخش گذشته، گفتیم دعای حاجت در جهانی که تحت جبر علی است بی‌معنا خواهد بود. اگر بنا بود خداوند به نحوی خطاناپذیر هر رویداد و هر کنش بشری را از پیش بداند، جهانی که داشتیم این‌گونه جهانی می‌بود. هیچ رویدادی ممکن نبود متفاوت با آنچه در واقع رخ می‌دهد اتفاق بیفتد و هیچ انسانی نمی‌توانست کاری غیر از آنچه در واقع انجام می‌دهد انجام دهد، چراکه این امر پیش‌آگاهی خطاناپذیر خداوند را باطل و علم خدا را به جهل مبدل می‌ساخت،<sup>۲</sup> که چنین چیزی منطقاً ناممکن است. چنان‌که بوئتیوس می‌گوید: «اگر خداوند به همه چیز از پیش آگاه باشد و در هیچ مورد امکان خطا نداشته باشد، باید نتیجه بگیریم که آنچه او در تقدیر می‌بیند به ضرورت رخ خواهد داد.»<sup>۲</sup>

یکی از معروفترین کوششها در سنت مسیحی برای دست و پنجه نرم کردن با این مشکل پیشنهادی است که خود بوئتیوس مطرح می‌کند. پیشنهاد از این قرار بود که ما، به معنای دقیق کلمه، امکان انتساب پیش‌آگاهی به خداوند را نفی کنیم چراکه نسبت دادن پیش‌آگاهی به خداوند مستلزم گنجاندن خداوند در زمان است در نقطه‌ای مقدم بر هر آنچه او از پیش بدان آگاه است. بوئتیوس می‌گفت ما در عوض باید خداوند را موجودی برون از زمان ببینیم که از آنجا می‌تواند همه لحظه‌ها را در سراسر مسیر زمان از آغاز تا انجام با هم ببیند؛ مانند ناظری که بر قلّه کوهی ایستاده است و همزمان همه اجزای درّه پایین پایش را

1. Origen, *Treatise on Prayer*, V.6.

2. Boethius, *The Consolation of Philosophy* (New York 1943), V.3.

همچنین بنگرید به:

Nelson Pike, "Divine omniscience and voluntary action", in *Philosophical Review*, 64 (1965).



سرتاسر می‌بیند. هر لحظه از زمان برای خداوند حال است نه گذشته یا آینده. «علم او، که گستره بی‌نهایت گذشته و آینده را در بر می‌گیرد، در احاطه بی‌واسطه خود، همه چیز را چنان می‌بیند که گویی در زمان حال رخ می‌دهند... تا جایی که صحیحتر آن است که علم ازلی را عبارت بدانیم از نگرستن به آنچه پیش روست نه نگرستن به آنچه خواهد آمد،<sup>[۱۲۷]</sup> زیرا جایگاه علم او بسیار فراتر از امور سافل است و به همه چیز چنان می‌نگرد که گویی بر قلّه کوهی بلند و فراتر از همه چیز ایستاده است.»<sup>۱</sup> بدین ترتیب، خداوند همه رویدادها را هنگامی می‌بیند که رخ می‌دهند و نه پیش از آن، و از این رو امکان وقوعشان از بین نمی‌رود. این رویدادها می‌توانند به نحو دیگری هم رخ دهند که، در این صورت، خداوند به‌سادگی می‌بیند که آنها به نحو دیگری رخ می‌دهند، بی‌آنکه خطر ابطال پیش‌آگاهی یا جهل شدن علم او در میان باشد. همان‌طور که ناظر عالی‌مقام بر بلندای کوه می‌تواند هر رویدادی را چنان که در دره پایین پایش رخ می‌دهد ببیند، بی‌آنکه بدین ترتیب امکان وقوع واقعه به نحوی دیگر و مشاهده وقوع آن به نحوی دیگر از دست برود.

مشکل اصلی این دیدگاه آن است که زمان را در قالب استعاره‌ای مکان‌مند می‌بیند در حالی که زمان همانند مکان نیست. زمان رابطه میان رویدادهایی است که پیایی یکی پس از دیگری رخ می‌دهند، در حالی که مکان رابطه میان اشیایی است که همزمان در کنار یکدیگر موجودند.<sup>[۱۲۸]</sup> فروکاستن زمان به مکان اشتباه مقولی فاحشی است؛ این اشتباه هنگامی رخ می‌دهد که ارتباط رویدادهایی پیایی را — که خدا از منظر خود، «فراسوی» زمان، به آنها علم دارد — با یکدیگر همانند ارتباط اشیایی بدانیم که در دره در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند و همزمان

1. Boethius, *The Consolation of Philosophy*, V.6.

در منظرِ ناظرِ والامقامی قرار دارند که بر قلّه کوه ایستاده است.<sup>۱</sup> مخربترین وجهی که این تمثیل را با شکست مواجه می‌کند از این قرار است: اگر ناظر والامقام بر روی کوه دو شیء مکاناً متمایز در دره را باید همزمان مشاهده کند، از این رهگذر این دو یک چیز نمی‌شوند. اما اگر قرار بود خدا دو لحظه را در زمان، همزمان تجربه کند، این دو لحظه می‌بایست همزمان و از این رو یک لحظه باشند! این دیدگاه که خداوند همه لحظات زمان را همزمان «می‌بیند» مستلزم آن است که کل زمان به یک لحظه و یک «آن» فروکاسته شود. در این صورت، تجربه ما از توالی زمانی نوعی توهم خواهد بود. اما اگر توالی زمانی واقعی در کار نباشد تغییری واقعی هم وجود نخواهد داشت و دعای حاجت برای وقوع اشیا بی‌معنا خواهد شد. به هر روی، اگر خداوند «فراسوی» زمان باشد، نمی‌تواند آن‌گونه موجودی باشد که با جهان و انسانها رابطه‌ای زمانمند داشته باشد. در این صورت، خداوند فاعل متشخصی نخواهد بود که بتواند به آنچه در جهان رخ می‌دهد پاسخ بگوید. بدین ترتیب، باز هم دعای حاجت بی‌معنا می‌شود.

استغاثه‌ خدایی را مفروض می‌گیرد که بتواند با انسانها و جهان رابطه‌ای زمانمند داشته باشد. فقط از این راه می‌توانیم به طرزی معنادار خداوند را پاسخگوی اعمال و درخواستهایمان بخوانیم. اما با این حساب، ازلیت خداوند را نمی‌توان، آن‌گونه که بوئتیوس پیشنهاد می‌کند، در قالب بی‌زمانی تفسیر کرد.<sup>۲</sup> بلکه خدا بدین معنا سرمدی است که آغاز و انجامی ندارد و «همواره از ازل تا به ابد» خداوند است

۱. برای نقدی مشابه بر دیدگاهی موشکافانه‌تر اما به همان اندازه راهزن مبنی بر اینکه زمان بعد چهارمی است همتراز با سه بعد مکان، بنگرید به:

Geach, *Logic Matters*, 302f.

۲. برای ملاحظه نقدی مفصل بر این دیدگاه که خدا بی‌زمان است، بنگرید به:

Nelson Pike, *God and Timelessness* (London 1970).

مزامیر ۲:۹۰).<sup>۱</sup> اگر چنین خدایی همیشه بنا بوده به همه رویدادهای آینده در تاریخ علمی خطاناپذیر داشته باشد، آن‌گاه این علم باید علم پیشین باشد و ما دوباره با مشکل جبرانگاری مواجه می‌شویم.

رویکردی ثمربخش‌تر را می‌توان با این پرسش آغاز کرد: به چه معنا سخن از «علم به آینده» واجد انسجام [منطقی] است و به چه معنا فاقد چنین انسجامی است؟ یکی از راههایی که غالباً علم خداوند به آینده را در قالب آن معرفی می‌کنند عبارت است از دیدن آینده. کالون این چنین می‌نویسد:

هنگامی که ما علم پیشین را به خداوند نسبت می‌دهیم، مقصودمان این است که همه چیز همیشه زیر نگاه او بوده است و همواره خواهد بود؛ علم او را نه گذشته‌ای است و نه آینده‌ای بلکه همه اشیا [نزد او] حاضرند و در حقیقت چنان حاضرند که صرفاً تصور اشیا نزد او نیست (آن‌گونه که چیزهایی که به یاد می‌سپاریم نزد ما هستند)، بلکه او براسستی آنها را به‌طور عینی تحت معاینه بی‌واسطه خویش می‌بیند و در آنها نظر می‌کند.<sup>۲</sup>

بر اساس این دیدگاه، ما انسانهای متناهی از دیدن آینده ناتوانیم چراکه آینده‌گویی برای ما در پس پرده نهران است. «آینده در دست ما نیست که ببینیمش.» بر خلاف ما، خداوند روزنه‌ای را در این پرده می‌شناسد که از درون آن می‌تواند آینده را درک کند. از این رو، علم مطلق او نه فقط معرفت کامل به همه رویدادهای گذشته و حال را دربرمی‌گیرد بلکه پیش‌آگاهی کامل به همه رویدادهای آینده را هم شامل می‌شود؛ او وقایع آینده را از روزن همین پرده‌ای می‌بیند که رویدادها را از دیدگان ما پنهان نگاه می‌دارد.

۱. برای ملاحظه دفاع از این دیدگاه دربارهٔ سرمدیت الهی، بنگرید به:

Nicholas Wolterstorff, "God everlasting", in Clifton J. Orlebeke and Lewis B. Smedes (eds), *God and the Good* (Grand Rapids 1975).

2. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (London 1953) III.21.5.



این دیدگاه از جهات گوناگونی گمراه کننده است. در وهله نخست، مشاهده مستلزم آن است که مشاهده واقعاً نزد مشاهد حاضر باشد. به لحاظ منطقی محال است که چیزی را مشاهده کنیم که دیگر وجود ندارد یا هنوز به وجود نیامده است. به این معنا، مشاهده گذشته یا آینده منطقیاً ناممکن است. البته می توانیم گذشته را به یاد بیاوریم یا آینده را پیش بینی کنیم ولی نمی توانیم آینده و گذشته را مشاهده کنیم. بنابراین سخن از دیدن گذشته یا آینده چنان که کالون می گوید مستلزم آن است که گذشته یا آینده نزد خدا حاضر باشد، «چنان که واقعاً تحت مشاهده بی واسطه اوست». اما در این صورت، چنان که در مورد بوئتیوس دیدیم، گذشته و آینده از حال تمیزناپذیر می شوند و توالی زمانی به امری غیر واقعی بدل می گردد. دوم آنکه، زمان حال قلمرو امر بالفعل است در صورتی که آینده قلمرو امر بالقوه است. پس سخن گفتن از «دیدن آینده» فاقد سازواری [منطقی] است، نه به این دلیل که آینده بالفعل اما به نحوی، در پس حجاب، پنهان است بلکه از این رو که همچنان صرفاً بالقوه است و هنوز به هیچ روی به فعلیت نرسیده است. سخن از دیدن آینده به خطا امور بالقوه را چنان می نمایاند که گویی فعلیتهایی پنهان اند. امور بالقوه را می توان پیش بینی کرد اما نمی توان مشاهده کرد. «آینده در دست ما نیست که ببینیمش»، بلکه در دست خدا هم نیست که ببیندش. نه به این دلیل که او هم مثل ما عالم مطلق نیست و، از این رو، از روزن درون پرده بی خبر است بلکه به این دلیل که آینده آن گونه واقعییتی نیست که دیدن آن منطقیاً ممکن باشد. آینده منطقیاً ممکن نیست که «بالفعل تحت مشاهده بی واسطه او [یا ما] باشد». «حقیقت این است که آینده در دست هیچ کس نیست که بتواند ببیندش. "دیدن آینده" مفهومی است خودمتناقض.»<sup>۱</sup> سوم آنکه، گرچه در حال حاضر فقط یک جهان بالفعل

1. Peter Geach, "The future", in *New Blackfriars*, 54 (1973), 209.

می‌تواند وجود داشته باشد، آینده در برگیرندهٔ امکانهای بدیل گوناگون است که هر یک از آنها می‌تواند سرانجام به فعلیت برسد. نمایاندن آینده همچون امری که از پیش حاضر است مستلزم فروکاستن کثرت امکانهای آینده به منحصراً یک فعلیت متحقق است و این امر ناگزیر به نگرشی جبرانگاران به رویدادها می‌انجامد که، در آن، آینده همچون حال و گذشته در برگیرندهٔ امکانهای بدیل واقعی نیست.

در عمل ما همگی نیک آگاهی که آینده‌های بدیلی وجود دارند و باید از میان این آینده‌های بدیل دست به گزینش بزنیم. ارادهٔ آدمی، به تعبیر چرچیل، مبنای سرنوشت است؛ به ارادهٔ ما بستگی دارد که در باز شود یا برای همیشه بسته بماند (و این در ممکن است در بهشت باشد یا در جهنم). زمان اغلب در قالب خطی مستقیم غایب داده می‌شود. ارائهٔ چنین تصویرهای مکافی از زمان بسیار مخاطره‌آمیز است ... اگر قرار است از نمودار استفاده کنیم، خط زمان به سوی آینده باید چند شاخه شود. در مقابل، بی‌معناست که خط زمان به سوی گذشته چند شاخه شود، بدان سان که گویی تاریخچه‌های متفاوت و متغییری در گذشته برای کسی رخ داده است؛ اما هر یک از آینده‌های متعدد و متغییر ممکن است در برابر وی باشند.<sup>۱</sup>

خدای قادر مطلق البته می‌توانست جهانی جبرانگاران بیافریند که، در این صورت، رویدادهای آینده فقط یک مسیر ممکن را می‌توانستند در

1. Geach, "The future", 212-213.

همچنین برای ملاحظهٔ تحلیلی مفصل از معانی ضمنی چنین الگوهای مکانمندی از زمان بنگرید به:

Dale Tuggy, "Three roads to open theism", in *Faith and Philosophy*, 24 (2007).

همچنین بنگرید به:

John Lucas, *The Future* (Oxford 1989), Chapter 8.

پیش بگیرند. در آن صورت، این ادعا که او با یقین مطلق می‌داند که کل رویدادها کدام مسیر را در پیش خواهند گرفت ادعایی منسجم می‌بود، چراکه فقط یک مسیر در کار می‌بود. اما همهٔ ما، به مثابه فاعلان متشخصی که همواره باید میان راههای عمل بدیل دست به انتخاب بزنیم، بر اساس تجربهٔ شخصی خود می‌دانیم که این جهان آن‌گونه جهانی نیست که او به‌واقع آفریده باشد. بلکه او جهانی با آینده‌ای باز آفریده است که، در آن، امکانهای متعدد می‌توانند به فعلیت برسند؛ بنابراین جهانی [آفرید] که رویدادها در آن واجد امکان دوسویه‌اند و انسانها فاعلانی متشخص‌اند که آزادانه می‌توانند تصمیم بگیرند کدام یک از امکانهای پیش رو را در اعمالشان محقق سازند. از آنجا که جهانی که خدا در واقع تصمیم به خلقش گرفته است این گونه است، امکانهای خود را برای آنکه پیشاپیش بداند کدام یک از استعدادهای آینده به فعلیت خواهد رسید محدود کرده است. چنان‌که برایان هیلثویت توضیح می‌دهد:

خدا به واسطهٔ سرشت آنچه آفریده است علم مطلق خویش را، همچون قدرت مطلقش، محدود می‌سازد. با توجه به سرشت بالفعل مخلوقات خداوند، این محدودیت در هر دو مورد محدودیتی منطقی است. او بی‌آنکه آزادی آفریده‌اش را نابود سازد نمی‌تواند آینده را دقیقاً تعیین کند. اگر آفریدگانش به حقیقت آزاد باشند او نمی‌تواند به آینده دقیقاً معرفت یابد. اما این محدودیتها برآمده از تصمیم خداوند بر خلق چنین جهانی است.<sup>۱</sup>

این گفته با این مدعا تعارضی ندارد که خداوند عالم مطلق است، بدین

1. B. L. Hebblethwaite, "Some reflections on predestination, providence and divine foreknowledge", in *Religious Studies*, 15 (1979), 441.

همچنین بنگرید به بخش ۸.۳، که بیشتر ذکر آن رفت، دربارهٔ توانایی خدا بر محدود کردن گزینه‌های خود.



معنا که هر آنچه را منطقاً ممکن است بدانند می‌داند. اما خدا همه چیزها را آن‌گونه که هستند می‌داند و نه آن‌گونه که نیستند. بنابراین او آینده را همچون آینده می‌شناسد (و نه به مثابه حال پنهان؛ آینده حال پنهان نیست). او بالقوه را همچون بالقوه می‌شناسد (و نه به مثابه بالفعل؛ بالقوه بالفعل نیست). او نه تنها همه امکانات وقوع آینده بلکه احتمال نسبی تحقق هر یک را می‌داند. او هم از همه نیات ما آگاه است و هم از احتمال نسبی اینکه آنها را واقعیت بخشیم و نظرم‌ان را عوض نکنیم. پس خداوند می‌تواند همه رویدادهای آینده و اعمال اختیاری انسان را تمام و کمال پیش‌بینی کند بدین معنا که به امکان‌شان و احتمال نسبی‌شان آگاهی کامل دارد و می‌تواند، در تسلط مدبرانه خویش بر جهان، این امر را در نظر بگیرد.

علم خداوند به آینده همانند علم ما به آینده است. بدین ترتیب، من می‌دانم خورشید فردا بر خواهد آمد به این معنا که می‌دانم بسیار نامحتمل است که چنین نشود. پس می‌توانم به نحوی معقول پیش‌بینی کنم که خورشید فردا بر خواهد آمد و می‌توانم این پیش‌بینی را در رفتارهایم در نظر بگیرم. با وجود این، علم من به امکانات و احتمالات آینده محدود است و اغلب با غافلگیریهای خوشایند و ناخوشایندی روبه‌رو می‌شوم. علم خداوند به امکانات و احتمالات آینده بی‌حد است و، از این رو، آن‌گونه که ما غافلگیر می‌شویم وی دستخوش غافلگیری نمی‌شود. از این رو، علم و تسلط مدبرانه او بر نحوه جریان امور عالم، بی‌نهایت بیش از علم و تسلط ما بر رویدادهای ممکن آینده است. چنین تبیینی از علم خداوند به آینده جهانی شامل فاعلان مختار و امکان دوسویه را به حساب می‌آورد و، بدین سان، تیشه به ریشه پیش‌فرض‌هایی نمی‌زند که برای عمل دعای حاجت اساسی‌اند.

پیتر گیچ می‌افزاید که خداوند فقط از نیات ما و احتمال نسبی اینکه ما

این نیات را محقق سازیم باخبر نیست. بالاتر از همه، او از نیات خود باخبر است که دست آخر، به یقین تمام، آن را تحقق خواهد بخشید، فارغ از اینکه ما عزم انجام چه چیز یا ترک چه چیز را داشته باشیم. گیج این نکته را با تمثیل معروف استادبزرگِ شطرنج توضیح می‌دهد:

من انکار نمی‌کنم که خداوند به آینده عالم مطلق است؛ به گمانم خداوند با تسلط بر آینده به آن عالم است. علم خداوند به آینده به علم آدمی به اعمال ارادی خویش می‌ماند، نه به علم ناظری آرماتی (که هیچ نقشی در آنچه می‌بیند ندارد)<sup>۱۲۹</sup>. ... خدا و انسان به یکسان به بازی بزرگ درمی‌آیند. اما خداوند استادبزرگِ برتر است که همه چیز را تحت سیطره خویش دارد. برخی بازیگران آگاهانه به نقشه او کمک می‌کنند و دیگر بازیگران می‌کوشند مانع آن شوند؛ بازیگران متناهی هر چه کنند نقشه خدا محقق خواهد شد، گرچه نقشه‌های مختلف بازی خداوند پاسخی است به حرکت‌های گوناگون بازیگران متناهی. خدا را نمی‌توان به حیرت افکند، مانعش شد، فریفت یا ناامید کرد. خداوند همچون برخی استادان بزرگ شطرنج می‌تواند نقشه‌اش را پیاده کند حتی اگر از پیش اعلانش کرده باشد. استادبزرگ می‌گوید: «در فلان خانه، من پیاده‌ام را وزیر می‌کنم و حریم را کیش و مات» و همین اتفاق می‌افتد. هیچ‌یک از نقشه‌های بازی که ممکن است به فکر بازیگران متناهی برسد نمی‌تواند خدا را به انجام عمل پیش‌بینی‌ناشده وادارد: علم او به بازی همه مسیرهای مختلف و ممکن را از قبل در بر گرفته است، اما در مورد بازیگران متناهی چنین نیست.<sup>۱</sup>

استعاره شطرنج گیج، برخلاف تمثیل ناظر، بر دو نکته تأکید می‌کند. نخست اینکه، جهانی غیرجبران‌گزارانه و دربردارنده فاعلهای انسانی آزاد و امکان دوسویه را در نظر می‌گیرد، جهانی که در آن خداوند

1. P. T. Geach, *Providence and Evil* (Cambridge 1977), 57-58.

می‌تواند به انسانها و آنچه آزادانه می‌کنند و می‌گویند پاسخ دهد. حرکت‌های خداوند در «بازی بزرگ» در پاسخ به حرکت‌هایی صورت می‌گیرد که فاعلان انسانی مختار انجام می‌دهند. دوم اینکه، از آنجا که علم خداوند به امکانات و احتمالات آینده بی‌نهایت عظیمتر از علم ماست، توانایی ما برای جلوگیری از نیات نهایی او بسیار محدود است. خدا می‌تواند در «بازی بزرگ» بهتر از ما بازی کند.

با وجود این، گیج ظاهراً با این گفته که خداوند بر آینده تسلط مطلق دارد در استعاره خود مبالغه می‌کند: «او با تسلط بر آینده به آن عالم است.» بدین ترتیب، ظاهراً گیج نکته‌ای را نفی می‌کند که ما پیشتر در بخش ۲.۳ گفتیم: خداوند، با تصمیم به خلق جهانی با فاعلان انسانی مختار و امکان دوسویه، خود توان خود را در تسلط بر روند امور محدود کرده است. او، با سهم کردن انسانهای محدود در قدرت خویش، به آنها اجازه می‌دهد مانع اهدافش شوند. به علاوه، گیج می‌گوید علم بی‌نهایت عظیمتر خداوند به امکانات و احتمالات آینده به او این توانایی را می‌دهد که، به‌رغم همه حرکت‌هایی که ممکن است عاملان انسانی بکنند، به اهدافش دست یابد. اما گیج با این گفته کل عمل مختارانه انسان را بی‌تأثیر می‌کند. «هیچ‌یک از نقشه‌های بازی که ممکن است به فکر بازیگران متناهی برسد نمی‌تواند خدا را به انجام عملی پیش‌بینی‌ناشده وادارد: علم او به بازی همه مسیرهای مختلف و ممکن را از قبل دربر گرفته است، اما در مورد بازیگران متناهی چنین نیست.» گیج این را نادیده می‌گیرد که بدین سان [تصور] خدایی که اهل محبت و مهرورزی است در معرض آسیب قرار می‌گیرد. پس آیا نباید سخن دیوید بیسینگر را بپذیریم که خدایی که جهانی همچون جهان ما را با امکان دوسویه و انسانهای متناهی با توان فعل مختارانه و مؤثر می‌آفریند «فقط شکلی بسیار کلی از تسلط بر جهان مخلوقش را



دارد؟<sup>۱</sup> ما باید در فصل پنجم به این نکته بازگردیم، هنگامی که از سرشت فعل خدا در جهان و نحوه ارتباط آن با فعل انسان سخن خواهیم گفت.

## ۲. خدایی که می‌داند ما چه می‌خواهیم<sup>۱۳۰</sup>

علم مطلق خداوند فقط علم به آینده را شامل نمی‌شود بلکه علم به نیازها و امیال فعلی ما را نیز در بر می‌گیرد. نزد او «همه دلها گشوده و همه امیال معلوم‌اند؛ و هیچ رازی از او پنهان نیست». این هم به شکل سنتی برای استغاثه مشکلی به وجود آورده است که مثلاً کالون آن را چنین بیان کرده است: «ممکن است کسی بگوید آیا او نمی‌داند که ... مشکلات ما چیست و چه چیز مناسب خواست ماست؟ پس استدعا از او در قالب نیایشهایمان تا اندازه‌ای غیر ضروری است؛ و به این می‌ماند که او به خوابی سبک یا حتی به خوابی گران فرورفته باشد تا آنکه صدای ما او را از خواب بیدار کند.»<sup>۲</sup>

یک پاسخ محتمل پاسخ آکویناس است: «ما باید دعا کنیم نه برای آنکه خداوند را از نیازها و خواسته‌هایمان باخبر سازیم بلکه برای آنکه به یاد خود بیاوریم که در این موارد به یاری خداوند نیازمندیم.»<sup>۳</sup> اشکال این پاسخ در آن است که دعا را صرفاً به مراقبه‌ای درمانگرانه بدل می‌کند و هیچ‌جایی برای حفظ نقش استغاثی آن باقی نمی‌گذارد: در

1. David Bassinger, "Human freedom and divine providence: some new thoughts on an old problem", *Religious Studies*, 15 (1979), 509.

مقاله بیسینگر نقد مفصلی ارائه می‌کند بر استفاده گنج از استعاره شطرنج و استنتاجهای او از آن درباره حد تدبیر و نظارت خداوند بر جهان مخلوق.

2. Calvin, *Institutes*, III.20.3.

3. Aquinas, *Summa Theologiae*, 2a2ae.83.2.

همچنین کالون می‌نویسد: «نیایشهایمان به یادمان می‌آورند که اینها (یعنی نعمات خداوند) از دستان او سرچشمه می‌گیرد.» در: Calvin, *Institutes*, III. 20. 3.

استغاثه ما از خدا نمی‌خواهیم که کاری کند بلکه وابستگی مان به خداوند را به یاد خودمان می‌آوریم. اگر چنین باشد، ما در دعاهایمان روی سخنانمان با خودمان است نه با خداوند. و قصدمان از دعا نه تأثیرگذاری بر فعل خدا بلکه مشخص کردن فهمان از خویشتن است.

در اینجا می‌توانیم به این پیشنهاد بازگردیم که پیشتر در بخش ۲.۳ ارائه شد مبنی بر اینکه دعای حاجت را وسیله‌ای برای اثرگذاری، خواه بر خداوند خواه بر شخص حاجت‌مند، تفسیر کردن گمراه‌کننده خواهد بود. در عوض باید دعای حاجت را در قالب رابطه تفسیر کنیم: نیایش بر رابطه میان خداوند و شخص حاجت‌مند اثر می‌نهد. ما، به هنگام عرض حاجت، خدا را از آنچه نمی‌داند باخبر نمی‌کنیم. صرفاً همچنین نیست که آنچه را در آستانه فراموشی آن هستیم به یاد خود بیاوریم. بلکه به وابستگی شخصی مان به خداوند اذعان می‌کنیم به نحوی که خداوند را قادر می‌سازد که آنچه را بدون این اذعان نمی‌توانسته است بدهد به ما عطا کند.

برای توضیح این نکته، باید مطلبی درباره سرشت روابط بیناشخصی بگوییم چراکه تنها در بافت روابط بیناشخصی است که حاجت معنا می‌دهد.<sup>۱</sup> همان‌طور که در بخش ۵.۱ اشاره کردیم، روابط بیناشخصی باید از روابط علی متمایز شوند. روابط علی در معنایی مهم نامتقارن‌اند: فقط یک طرف رابطه می‌تواند فاعل باشد در حالی که طرف دیگر متعلق دخل و تصرف علی است. فعل طرف دوم برای آنچه بر او می‌رود شرط نیست. از سوی دیگر، روابط بیناشخصی از این لحاظ متقارن‌اند: اینکه رابطه می‌تواند برقرار یا حفظ شود یا نمی‌تواند به فعل هر دو طرف بستگی دارد. بنابراین فقط در صورتی که هر دو طرف آزادانه تصمیم

۱. برای تحلیل بیشتر درباره سرشت روابط بیناشخصی بنگرید به فصل ۷ از کتاب من: *The Model of Love* (Cambridge 1993).

بگیرند که به توافق وارد شوند توافقی میان دو شخص رخ می‌دهد. این ادعا در مورد رابطه دوستی نیز صادق است: من می‌توانم به شما پیشنهاد دوستی بدهم اما نمی‌توانم به جواب دادن به این پیشنهاد وادارتان کنم. از سوی دیگر، شما نمی‌توانید به دوستی من پاسخ بگویید مگر آنکه نخست من به شما پیشنهاد داده باشم. بدین ترتیب، پیش‌فرض روابط بیناشخصی نه تنها این است که هر دو طرف فاعل متشخص‌اند بلکه این نیز هست که هر یک از دو طرف اذعان می‌کند به اینکه دیگری فاعل متشخص است و اینکه خود نیز برای ایجاد یا حفظ رابطه به طرف دیگر وابسته است.

همه درخواستها در بافت چنین روابط بیناشخصی‌ای رخ می‌دهد. من می‌توانم از سه راه بکوشم شما را برای تحقق خواسته‌هایم به کار بگیرم. می‌توانم شما را به انجام آنچه می‌خواهم وادار کنم. بدین ترتیب من شما را متعلق دخیل و تصرف علی قرار می‌دهم و رابطه میان خودمان را به رابطه‌ای علی بدل می‌کنم. همچنین می‌توانم به شما دستور بدهم که آنچه را می‌خواهم اجرا کنید. در این مورد، من شما را وادار نمی‌کنم که به خواست من عمل کنید بلکه شما را بر اساس توافقی که میان ماست مکلف می‌کنم و، از این طریق، آزادی پاسخگویی شما را محدود می‌سازم. همچنین می‌توانم از شما خواهش کنم که به آنچه می‌خواهم عمل کنید. با این کار، من استفاده از اجبار بر شما را ترک و به وابستگی‌ام به تصمیم مختارانه شما به پاسخگویی اقرار می‌کنم. «می‌خواهم به جای آنکه او را به چیزی وادار کنم از او چیزی به دست آورم. هستی او را همچون محور فعالیت و مسئولیت می‌پذیرم.»<sup>۱</sup>

این در مورد استغاثه نیز صادق است: در تقاضا از خداوند، ما

1. Nédoncelle, *The Nature and Use of Prayer*, 9.

دونسل تحلیل معقولی از تفاوت میان تقاضا و دستور به دست می‌دهد.



حاجتمندان اذعان می‌کنیم که خدا فاعلی متشخص است و می‌پذیریم که برای هر آنچه از خداوند می‌خواهیم در سایهٔ لطف فعل مختارانهٔ او جای داریم. روشن است که روشی که با آن می‌کوشم کسی دیگر را برای انجام دادن خواسته‌ام به کار بگیرم به سنخ رابطه‌ای بستگی دارد که می‌خواهم با دیگری داشته باشم. بدین ترتیب، تقاضا فقط در بافت رابطه‌ای بیناشخصی می‌تواند معنادار باشد.

همچنین راه‌های مختلفی هست که با آن کسی بتواند نیازها یا امیال شخص دیگری را برآورده کند. ممکن است کسی نیاز دیگران را ببیند و بی‌آنکه منتظر درخواست بماند خواسته‌شان را برآورد. اما در این صورت رابطه میان آنها به نحوی شخصیت‌زدایی شده است. این رابطه به رابطهٔ من و گیاهی در گلدان لب پنجره‌ام می‌ماند که هرگاه ببینم رو به پلاسیدگی است آبش می‌دهم. وقتی بی‌آنکه منتظر درخواست دیگری بمانم تصمیم می‌گیرم نیازهایش را برآورم، خواسته‌های طرف مقابل شرط برآوردن آنچه نیاز او می‌داند نیست. اما اگر بخواهم نیازها یا امیال دیگری را در بافت رابطه‌ای بیناشخصی برآورم، تقاضای او برای آنکه میل و نیاز او را برآورم شرط لازم است.

خداوند اغلب نیازها و امیال ما را بی‌آنکه از او خواسته باشیم برآورده می‌کند. اما اگر قرار بر این بود که او همهٔ نیازها و امیال ما را بدین شیوه برآورد، ما همانند گیاهان گلدان لب پنجره‌اش می‌شدیم و نه اشخاصی که او به دنبال برقراری و حفظ رابطهٔ دوستانهٔ بیناشخصی با آنهاست. به این معنا، استغاثه، که در آن ما به فاعلیت خداوند اذعان می‌کنیم و به وابستگی‌مان به او گردن می‌نهم، شرط لازم است برای آنکه خداوند به ما آنچه را بدان نیازمندیم در بافت رابطه‌ای بیناشخصی عطا کند. بدون درخواستهای ما خداوند می‌تواند آنچه را به آن نیازمندیم برآورده سازد، اما نمی‌تواند چیزی را در معنایی بیناشخصی به ما عطا کند.<sup>۱۳۱</sup> «خدا از

دانستن خواسته‌مان بی‌نیاز است؛ او ضرورتاً و از قبل خواسته‌هایمان را می‌داند، اما می‌خواهد خواسته‌هایمان را در قالب نیایش بروز دهیم تا قابلیت دریافت آنچه را او می‌خواهد ببخشد پیدا کنیم.<sup>۱</sup>

در این خصوص، النور استامپ چنین استدلال می‌کند<sup>۲</sup> که اگر قرار بود خداوند همهٔ نیازهای ما را نطلبیده برآورد از دو جهت به رابطهٔ بیناشخصی‌اش با ما آسیب می‌رساند. از سویی، با تحمیل طرحهای نطلبیده‌اش بر ما و در نتیجه نقض استقلال شخصی‌مان، ما را «تحت تصرف خود درمی‌آورد». از سوی دیگر، به ما اجازه می‌داد که گمان کنیم نیازهایمان خودبه‌خود برآورده می‌شود و بنابراین در برآورده شدنشان به لطف او وابسته نیستیم و با این کار ما را «نازپرورده و بدعادت» می‌کرد. از این رو:

موجه به نظر می‌رسد که فرض کنیم که خدا ممکن است ... فراهم ساختن دست‌کم برخی از خیرها را مستقیماً منوط به تقاضای ما کرده باشد.<sup>[۳]</sup> این کار نه تنها وادارمان می‌کند که بفهمیم خداوند منبع غایی همهٔ خیرهایی است که از آن بهره‌مندیم و بدین ترتیب از بت‌پرستی مصونان می‌دارد، بلکه ... در ازای آنچه فراهم آمده در ما قدردانی صادقانه‌ای را می‌پرواند.<sup>۳</sup>

1. Augustine, *Letters*, Chapter 17.

2. Elenore Stump, "Petitionary Prayer", in *American Philosophical Quarterly*, 16 (1979), 81-91.

همچنین بنگرید به:

Michael J. Murray and Kurt Meyers, "Ask and it will be given to you", in *Religious Studies*, 30 (1994), 322-323, and Michael J. Murray, "Does God respond to petitionary prayer?", Michael L. Peterson and Raymond J. Van Arragon (eds), *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion* (Oxford 2004), 246-248.

3. Murray, "Does God respond to petitionary prayer?", 247.

پس می‌توانیم نتیجه بگیریم این واقعیت که خداوند با علم مطلقش از آنچه نیازمندیم آگاه است، بدون آنکه لازم باشد او را باخبر سازیم، دعای حاجت را بی‌معنا یا گزاف نمی‌سازد. به عکس، برای خداوند شرایط لازم را ایجاد می‌کند تا بتواند به ما انسانهای متشخص چیزی ببخشد که به آن نیاز یا تمایل داریم و، بدین ترتیب، رابطه دوستی بیناشخصی را با ما سامان دهد.

در این فصل، کوشیده‌ایم نشان دهیم که اگر بنا باشد استغاثه را حاجت‌خواهی تفسیر کنیم و نه صرف بیان وابستگی به خداوند، آن‌گاه باید رابطه‌ای بیناشخصی را میان خداوند و خودمان مفروض بگیریم. این فرض نیز به نوبه خود مستلزم آن است که خداوند، در واقع، جهانی گشوده و نامقید به جبر علی را آفریده باشد که در آن هم خداوند فاعلی متشخص باشد و هم ما. از آنجا که این مفروضات با آموزه‌های قدرت مطلق، تغییرناپذیری و علم مطلق خداوند در تعارض به نظر می‌رسد، با دوراهه‌ای مواجهیم که فقط یا با انکار کارکرد حاجت‌خواهی دعا می‌توان از آن اجتناب کرد یا با تفسیر آموزه‌های قدرت مطلق، تغییرناپذیری و علم مطلق در قالبهای بیناشخصی تا اینکه امکان روابط بیناشخصی میان خدا و خودمان را از میان ببریم. ما روشهایی را پیشنهاد کرده‌ایم که در آنها این اعتقادات می‌توانند باقی بمانند بی‌آنکه حاجت‌مندان به بودن استغاثه را نفی کنیم.



## دعا و خیر بودن خداوند<sup>[۱]</sup>

۱.۴ خواهش از خدایی که خیر مطلق است

الینور استامپ در مقاله‌ای روشنگر به طرح دشواریهای منطقی استغاثه به درگاه خدایی پرداخت که خیر محض است. جان کلام او را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:<sup>۱</sup>

۱. خواسته ما در استغاثه وضعیت خاصی از امور یا چیزی است که به وضعیت خاصی از امور می‌انجامد که تحقق آن، نسبت به تحقق نیافتنش، جهان را یا بهتر می‌سازد یا بدتر.

۲. اگر با تحقق آن جهان بدتر شود، خدایی که خیر محض است آن درخواست را اجابت نمی‌کند.

۳. اگر با تحقق آن جهان بهتر شود، خدایی که خیر محض است، حتی اگر هیچ دعایی برای تحقق آن نشده باشد، آن وضعیت خاص را پدید خواهد آورد.

1. Eleonore Stump, 'Petitionary prayer', in *American Philosophical Quarterly*, 81-91.

استامپ این موضوع را با تفصیلی بیشتر از آنچه در این مقال بیان شد مطرح می‌کند. برای مطالعه پاسخی انتقادی به استامپ، بنگرید به:

David Basinger, 'Why petition an omnipotent, omniscient and wholly good God?' *Religious Studies*, 20 (1983), 25-41.

۴. نتیجهٔ مقدمات فوق این است که استغاثه به درگاه خدایی که خیر محض است هیچ تغییری را [در عالم] موجب نمی‌شود و بنابراین بیهوده است.

ممکن است کسی بخواهد این استدلال را با خدشه وارد کردن به مقدمهٔ اول رد کند: تمام استغاثه‌ها جهت [تحقق] اوضاع و احوالی نیستند که جهان را حتماً بدتر یا بهتر می‌کند. آیا چنین فرضی محتمل نیست که اوضاع و احوال درخواست‌شده در بسیاری از استغاثه‌ها چنان همسان باشند که، خدا آنها را برآورده کند یا نه، در خیریت کلی جهان تغییری ایجاد نشود؟ در چنین مواردی، اگر بنا باشد که خداوند آن اوضاع و احوال را فقط به شرط دعا به وجود آورد، با خیر محض بودنش ناسازگار نخواهد بود.<sup>۱</sup> پس، در مواردی این چنین، دعا کاری بیهوده نخواهد بود.

این پاسخ به دو دلیل رضایت‌بخش نیست: نخست اینکه دایرهٔ دعاهایی را که می‌توانند معنادار محسوب شوند بیش از اندازه تنگ می‌کند و، در حقیقت، فقط می‌تواند با استغاثه‌هایی سازگار افتد که امور پیش‌پا افتاده‌ای را می‌خواهند که تأثیری در خیریت کلی جهان ندارند. در واقع، به تعبیر ماری: «دعاهایی که برای امور پیش‌پا افتاده هستند همانهایی هستند که خداوند اجابتشان نمی‌کند. ... برعکس، مؤمنان معمولاً بر این باورند که دعا وقتی بیشترین اهمیت را دارد که معطوف به جدیترین اتفاقات پیش‌روی زندگی ما و بلکه معطوف به مسائلی باشد که اهمیتشان در حد مرگ و زندگی است. مطمئناً نمی‌توان گفت که چنین

۱. پل هلم از این دیدگاه در باب خیرخواهی ربوبی دفاع می‌کند. بنگرید به مقاله‌اش با مشخصات زیر:

Paul Helm, 'God and the approval of sin', in *Religious Studies*, 20 (1984).

برای مطالعهٔ پاسخی به هلم نیز بنگرید به مقالهٔ خودم با مشخصات زیر:

'Paul Helm and the approval of sin', in *Religious Studies*, 20 (1984).

اموری همواره برای ما علی السویه هستند.»<sup>۱</sup>

دوم اینکه، بنا بر نظر النور استامپ<sup>۲</sup>، امکان وجود حاجتی که اجابتش مطلقاً هیچ تأثیری در خیریت کلی جهان نداشته باشد محل تردید است. اگر همه چیز هم علی السویه باشد، استجاب دعا دست کم این تأثیر را خواهد داشت که دعاکننده را شادمانتر از هنگامی می کند که دعا مستجاب نشده باشد.

راه دیگری که برای پاسخ به این مسئله در سنت مسیحی رواج دارد همان است که توماس آکویناس پیشنهاد کرده است. او می گوید:<sup>۳</sup>

مشیت الهی نه تنها معاللی را که در آینده رخ خواهند داد بلکه طریقه تحقق آنها و افعالی را که موجب رخ دادن آنها می شود نیز مقدر می کند. افعال انسان علل و عواملی واقعی هستند و، از این رو، افراد نه به منظور تغییر دادن مشیت الهی بلکه برای به دست آوردن معاللی خاص در مجرای ویژه ای که خداوند معین کرده است باید اعمال مشخصی را به جا آوردند. آنچه در مورد علل طبیعی صادق است درباب دعا نیز صدق می کند، چراکه ما برای تغییر دادن قضا و قدر الهی دعا نمی کنیم بلکه می خواهیم، به وسیله دعای حاجت، چیزی را به دست آوریم که خداوند مقدر کرده است با دعای ما به دست بیاید.<sup>۳</sup>

من این استدلال را به این شرح می فهمم: الف) خداوند، از نهایت ازل، هم این را مقدر کرده است که چه رویدادهایی در آینده رخ دهند و هم این را که این رویدادها از مجرای چه عللی به وجود آیند. ب) بر اساس

1. Michael J. Murray, 'Does God respond to petitionary prayer?', in Machael L. Peterson and Raymond J. Van Arragon, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion* (Oxford 2004), 244.
2. Stump, 'Petitionary prayer', 85.
3. Aquinas, *Summa Theologiae*, 2a.2ae.83.2.

برای دفاعیای معاصر از این دیدگاه، نگاه کنید به:

Paul Helm, 'Omnipotence and change', in *Philosophy* 51 (1976), 454-461.



همین تقدیر، برخی رویدادها به واسطه دعا محقق خواهند شد. (ج) نتیجه اینکه دعای حاجت به عنوان علت (از ازل مقدرشده) برای برخی رویدادهای (از ازل مقدرشده) جهان کاری معنادار است. این راه حل به دو دلیل خرسندکننده نیست: نخست اینکه این دیدگاه که تحقق همه رویدادها از جمله دعاهایمان بر طبق تقدیر ازلی خداوند رخ می‌دهند متضمن جهانی جبرانگارانه است و، چنان‌که در فصل قبل استدلال کردیم، این امر راه را بر ویژگی حاجت خواهانه دعای حاجت می‌بندد. دوم اینکه، بر اساس این نظر، دعای حاجت اساساً حاجت خواهانه نیست. دعای حاجت عبارت خواهد بود از علت بی‌واسطه (و از ازل مقدرشده) رخدادهایی که برایشان دعا می‌شود، نه درخواستی از خدا برای به وجود آوردن آن رخدادها. این سخن که خداوند رخدادهایی را از طریق (by means of) دعاها ما به وجود می‌آورد با این سخن یکسان نیست که او آنها را به خاطر (because of) دعاها ما به وجود می‌آورد. آشکار است که این دیدگاه، به جای تبیین دعای حاجت خواهانه، آن را به چیز دیگری مبدل می‌کند.

با این حال، می‌توانیم تلاش کنیم که توجیه آکویناس را طوری بازسازی کنیم که لوازم جبرگرایانه‌اش حذف شود و راه برای دعای حاجت خواهانه باز باشد. بنابراین می‌توانیم ادعا کنیم که خداوند، با صفت خیریت خویش، بسیاری از نیازهای ما را بدون اینکه در انتظار درخواست ما باشد برآورده می‌کند. در حقیقت، اگر خداوند برآوردن نیازهای ما را فقط مشروط به درخواست ما از او می‌کرد، وجود انسان ناممکن می‌شد.<sup>۱۳</sup> با وجود این، چنان‌که در بخش ۴.۳ استدلال کردیم، اگر قرار بود خداوند همواره تمام نیازهای ما را، ولو اینکه از او هم نخواستیم، تأمین کند، این نه تنها دعاها را حاجت خواهانه ما را بی‌معنا می‌ساخت بلکه ما را همچنین به اشیایی فرومی‌کاست که خدا از

آنها نگهداری می‌کند نه اشخاصی که او در صدد برقراری و حفظ رابطه همصحبتی شخصی با آنهاست. به همین سبب است (و شکل بازسازی شده نظر آکویناس نیز همین جا به میان می‌آید) که خداوند («از نهایت ازل») مقدر کرده است که بسیاری از نیازهای ما را آن چنان که می‌خواهیم و به خاطر (و نه از طریق!) خواهش ما تأمین کند.<sup>[۴]</sup> او مصمم است که با ما چونان اشخاص انسانی رفتار کند و تمام نیازهایمان را بدون خواهش برآورده نکند. بدین ترتیب، اگر پیش‌فرض ما این باشد که خداوند مشتاق است دوستی شخص وار با ما داشته باشد، می‌توانیم تبیین کنیم که چگونه خیریت محض او موجب بیهوده بودن دعا‌های حاجت‌خواهانۀ ما نمی‌شود، بلکه زمینه‌ای از اعتماد و اطمینان در خواهش از او را برای ما فراهم می‌آورد. «حال، اگر شما با همه بدسیرتی‌تان می‌دانید که چگونه به فرزندان خود چیزهای نیکو بدهید، پدر آسمانی شما چقدر بیشتر به آنان که از او بخواهند عطایای نیکو بخواهد بخشید»<sup>[۵]</sup> (متی، ۱۱:۷).

این راه‌حل تا اینجا قانع‌کننده به نظر می‌رسد، اما توفیق چندانی ندارد، زیرا فقط دعا‌هایی را می‌تواند توجیه کند که ما در آنها برآورده شدن نیازهای خودمان [نه دیگران] را از خدا طلب می‌کنیم. اما در مورد دعا‌های شفاعت‌گرنه‌ای که در آنها ما از خداوند رفع نیازهای دیگران را درخواست می‌کنیم مشکلات به جای خود باقی است. اگر چنین می‌بود که او نعمات خود را از برخی مردم دریغ دارد، از آن رو که دیگران از شفاعت‌گری آنان وامانده‌اند، آیا خیرخواهی و سخاوت محض خداوند خدشه‌دار نمی‌شد؟ برای دعا‌های مربوط به از راه رسیدن پادشاهی (ملکوت) خداوند نیز دشواری‌های مشابهی رخ می‌دهد.<sup>[۶]</sup> در کتاب مقدس به من فرمان داده شده است که پیوسته به درگاه الهی دعا کنم که خداوند پادشاهی‌اش را بر زمین سر رساند. اگر این دعا را

حاجت خواهانه بدانیم، آیا بدان معناست که خداوند نمی‌تواند به پادشاهی خویش اجازه فرارسیدن بدهد مگر اینکه من از او بخواهم؟ اکنون باید به این مسائل بپردازیم.

## ۲.۴ در طلب پادشاهی خدا

اگر چنان است که حتی اگر ما برای سر رسیدن پادشاهی خداوند دعا نکنیم او پادشاهی خود را سرانجام بر روی زمین تحقق خواهد بخشید، پس دعا نمی‌تواند شرط لازم برای سر رسیدن آن پادشاهی باشد. اما بدین ترتیب، دعا برای تحقق آن پادشاهی به هیچ معنای سراسری نمی‌تواند درخواستی حاجت خواهانه تلقی شود. پس ما وقتی آن دعای پروردگار را به زبان می‌آوریم و خواهان آن می‌شویم که پادشاهی او حتماً فرابرسد به چه کاری مشغول هستیم؟

به تعبیر قدیس آگوستین، «هنگامی که می‌گوییم: "پادشاهی تو سر می‌رسد"، که چه ما آرزو کنیم یا نه قطعاً خواهد رسید، با این کلمات شوق خودمان را برای آن پادشاهی برمی‌انگیزیم،<sup>[۷]</sup> باشد که برای ما فرارسد، و ما لیاقت حکمفرمایی در آن را پیدا کنیم». <sup>۱</sup> به بیان دیگر، دعا برای [فرارسیدن] پادشاهی خداوند شیوه‌ای برای تأثیرگذاری بر خواست خداوند به هدف تحقق پادشاهی‌اش نیست، بلکه راهی است برای تهییج شوق شخص دعاکننده برای آن پادشاهی. مشکل این نگاه آن است که به نظر می‌رسد دعا برای پادشاهی خداوند را به نوعی تک‌گویی مبدل می‌سازد که دعاکنندگان با خود انجام می‌دهند تا بر رویکرد خودشان در قبال آن سلطنتی که در انتظارش هستند تأثیر بگذارند. اما آیا این نظر ما را به [همان دیدگاه] کانت و مایلز و تفسیر دعا به مثابه مراقبه درمانگرانه باز نمی‌گرداند؟

1. Augustine, *Letters*, chapter 21.



شاید لازم باشد نگاهی دقیقتر به استعارهٔ سلطنت بیندازیم و ببینیم مستلزم چه چیزی است. سلطنت نه یک موجود عینی طبیعی بلکه وضعیتی نهادمند است که ارتباط بین سلطان و افراد تحت سلطه‌اش را مشخص می‌کند. بدین سان، پادشاهی خداوند را می‌توان ارتباطی نهادمند بین خداوند و انسانها در نظر گرفت. پس، آمدن آن پادشاهی را نباید به وجود آمدن یک موجود عینی پنداشت بلکه باید آن را برقراری رابطه و نسبتی میان دو موجود عینی در نظر گرفت. چنین نیست که این رابطه فقط بر یک طرف «واقعاً» تأثیر بگذارد و بر دیگری به شیوهٔ کیمبرجی «صرف» تأثیرگذار باشد. در فرارسیدن آن پادشاهی هم خداوند دخیل است و هم انسانها.

از یک سو، نسبت میان پادشاه و فرمانبرانش نسبتی متقارن و متساوی‌الطرفین نیست. یک طرف اعمال قدرت می‌کند، در حالی که طرف دیگر مشمول آن قدرت می‌شود. از دیگر سو، این ارتباط بیناشخصی است و بنابراین دوسویه و متقارن است، به همان معنا که تمام ارتباطهای بیناشخصی دوسویه و متقارن‌اند. این رابطه فقط به شرط توافق هر دو طرف برقرار می‌شود: رعیت باید ولایت سلطان را به رسمیت بشناسد و سلطان باید سلطنت بر رعیت را بپذیرد. همین مسئله در باب پادشاهی خداوند نیز صادق است.

دونالد اوانس گفته است<sup>۱</sup> اگر هیچ‌کس ولایت خداوند را به رسمیت نمی‌شناخت، او هیچ ولایتی نداشت. او ممکن بود هنوز بتواند بر انسانها اعمال قدرت کند، و شاید هنوز شایستهٔ ولایت می‌بود، ولی (منطقاً) هیچ ولایتی برای اعمال نمی‌داشت. در این معنا، به رسمیت شناختن ولایت خداوند شرط لازم فرارسیدن پادشاهی اوست. دعا برای فرارسیدن پادشاهی خداوند کاری است فراتر از صرف برانگیختن شوق خود

1. D. D. Evans, *The Logic of Self-Involvement* (London 1963), 170f.

شخص برای سر رسیدن آن پادشاهی. این کار همچنین به رسمیت شناختن صریح ولایت خداوند است که به معنای دقیق کلمه شرط لازم برای تحقق سلطنت خداوند است.

البته گردن نهادن به ولایت خداوند فراتر از اذعان صرف به آن ولایت در دعاهاست. آن ولایت نه فقط در گفتار آدمیان بلکه در کردارشان نیز باید به رسمیت شناخته شود.<sup>[۸]</sup> بنابراین دعا برای فرارسیدن پادشاهی خداوند صرفاً اذعان به ولایت خداوند نیست، بلکه به معنای دقیق کلمه تا سرحد جان تسلیم آن ولایت شدن نیز هست. به تعبیر کالون:<sup>[۹]</sup>

این دعا ... باید ما را از آن فسادهای دنیوی ای بازدارد که از خدا دورمان می‌کنند و مانع از شکوفا شدن سلطنتش در درون ما می‌شوند؛ دوم اینکه دعای مزبور باید ما را، با اشتیاقی آتشین، به ریاضت و پرهیز از امور شهوانی برانگیزد؛ و نهایتاً اینکه چنین دعایی باید تحمل مصائب را به ما بیاموزد، چراکه این راهی است که موجب می‌شود خداوند فرارسیدن پادشاهی‌اش را تسریع کند.<sup>۱</sup>

گردن نهادن به قدرت خداوند مستلزم این است که اراده و خواست او اراده و خواست ما شود و زندگی‌مان بر محور آن بچرخد. این همان «یکی شدن اراده‌ها» است که، چنان‌که در بخش ۱.۶ به تفصیل به آن خواهیم پرداخت، هدف نهایی تمسک به عرفان (via mystica) یا روند معنوی تهذیب نفس در زندگی مؤمنان است. با این حال، ما انسانهای محدود نمی‌توانیم این اتحاد اراده‌ها را مستقلاً به دست آوریم. من نمی‌توانم اراده خدا را جاری سازم، مگر اینکه بدانم به چه چیز تعلق گرفته است، و حتی اگر واقعاً هم از آن آگاه باشم، نمی‌توانم به تنهایی استعداد و امکان انجام دادن آن را به دست آورم. اما حتی در آن هنگام

1. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (London 1953), III.20.42.

نیز هنوز ارادهٔ انجام دادن مشتاقانهٔ خواست خدا را کم داریم؛ من آن را چونان یک وظیفه انجام می‌دهم و نه از صمیم قلب و از آن رو که خواست خداوند به خواست من تبدیل شده است. از این رو، گردن نهادن به ولایت خداوند فقط با لطف و مرحمت الهی میسر است.<sup>۱۱۰</sup> چنان‌که برنارد اهل کلروو توضیح می‌دهد، من نمی‌توانم به «اتحاد ارادهٔ خود و خدا» دست یابم، مگر اینکه خداوند این نعمتها را به من ارزانی دارد: بصیرت (تا خواست او را بشناسم)، توانمندی (تا بتوانم خواست او را انجام دهم)، و شوق به خیر (تا خواست او را از روی عشق انجام دهم نه از روی وظیفه).<sup>۱</sup> بدین سان، این دعا که «پادشاهی تو فرارسد؛ ارادهٔ تو بر زمین جاری شود، همان‌گونه که بر آسمان جاری است»، به‌طور طبیعی به دعای بعدی راه می‌برد: «نان کفاف ما را امروز به ما عطا کن»، که در اینجا مراد از نان کفاف صرفاً مایحتاج [مادی] نیست بلکه، در اصل، نعمتی برآمده از لطف و رحمت الهی است که ما را قادر می‌سازد به ولایت خداوند در روز پادشاهی گردن نهیم. در این معنا، در روند تهذیب نفس، دعا‌های حاجت‌خواهانهٔ ما برای نیازهای شخصی خودخواهانه‌مان باید به دعا‌های حاجت‌خواهانه برای عطایایی تبدیل شود که ما را قادر می‌سازند اراده و خواست خدا را از آن خود کنیم [و آنچه را بخواهیم که خدا می‌خواهد].<sup>۱۱۱</sup> تمام خواسته‌های ما باید به خواسته‌هایی تبدیل شوند در چارچوب همین چشم‌انداز. چنان‌که در بخش ۳.۴ بحث خواهیم کرد، همهٔ حاجات ما باید به همسو کردن خواست ما و خواست خداوند تبدیل شود.

نیایش، به منزلهٔ پذیرش ولایت خداوند و وفاداری به آن، هرچند شرطی لازم برای تحقق پادشاهی خداست، شرط کافی نیست. پذیرش

۱. دربارهٔ سنت برنارد نگاه کنید به فصل ۳۱ از این کتاب: *Meaning and the Christian Faith*.

به این مبحث در بخش ۲.۵ و ۱.۶ بازخواهیم گشت.



ولایت خداوند از سوی من فقط به من مربوط می‌شود و هیچ‌کس دیگر را تحت سلطنت خداوند در نمی‌آورد. اما حتی اگر همه مردم هم ولایت خداوند را می‌پذیرفتند، این به خودی خود هنوز برای تحقق پادشاهی او کافی نبود؛ خداوند نیز باید اعمال ولایت بر مردم را بپذیرد. او باید نقش پادشاه را به عهده گیرد، در غیر این صورت پادشاهی‌اش نمی‌تواند فرارسد. دعا برای فرارسیدن پادشاهی خداوند نمی‌تواند خداوند را به پذیرش اعمال ولایت مجبور یا ملزم سازد. او متشخص و بنابراین در آنچه می‌کند آزاد است. اگر او اعمال قدرت بر ما را بپذیرد، این چیزی است که او تصمیم بر انجامش گرفته است، و به خاطر همان شایسته ستایش است: «هللویا، خدا را شکر! چراکه خداوند خدای ما، قادر مطلق، سلطنت خویش را در دست گرفته است. در سرور و شادی باشیم و او را تمجید کنیم» (مکاشفه یوحنا، ۱۹: ۷-۶).

بنابراین فرارسیدن پادشاهی خداوند دو شرط لازم دارد: به تعبیر کالون، «ماهیت پادشاهی خداوند چنان است که، در همان حال که ما حقانیت او را می‌پذیریم، وی ما را در شکوه و جلال خود سهیم می‌سازد».<sup>۱</sup> پذیرش حقانیت او از جانب ما از این طریق حاصل می‌شود که ولایت او را بر خویشتن به رسمیت شناسیم و خواست او را خواست خویش قرار دهیم، در حالی که سهیم ساختن ما در جلال خدا به این است که وی سرپرستی و اعمال ولایت بر ما را بپذیرد و نعمتهایی که ما را قادر می‌سازند به «اتحاد اراده» با او نائل شویم به ما ارزانی دارد. ما، با دعا برای فرارسیدن پادشاهی خداوند، شرط نخست را عملی می‌کنیم و از خدا می‌خواهیم که شرط دوم را محقق سازد. اما آیا خدایی که خیر محض است این شرط دوم را خودبه‌خود محقق نخواهد کرد؟ و در این صورت، آیا درخواست ما غیر ضروری نخواهد بود؟ چنان که پیش از

1. Calvin, *Institutes*, III.20.42.

این، در بخش ۳.۳ استدلال کردیم، خیریت تغییرناپذیر خدا مستلزم آن است که ما بتوانیم به او این اعتماد را داشته باشیم که از سرشت خود روی برنمی‌گرداند و به وعدهٔ خویش وفادار می‌ماند. اما اگر بناست او را یک شخص بدانیم، در آنچه انجام می‌دهد هیچ چیز جبری نخواهد بود، و ما نباید و نمی‌توانیم از او استفادهٔ ابزاری کنیم! بنابراین دعا برای پادشاهی خداوند هنوز می‌تواند به‌طور معناداری حاجت‌خواهانه باشد: ما، با خواهش از درگاه او، می‌پذیریم که خیریت محض او (که می‌توانیم به آن پشت‌گرم باشیم) با شخص بودن او (که نمی‌توانیم از تصمیمهای آزادانه‌اش استفادهٔ ابزاری کنیم) منافات ندارد.

در اینجا می‌توان پرسید که: آیا دعا برای فرارسیدن پادشاهی خداوند نمی‌تواند [در حقیقت] درخواستی از خداوند برای برآوردن هر دو شرط باشد؟ آیا ما نمی‌توانیم به درگاه الهی دعا کنیم که پذیرش ولایتش را نیز در ما به وجود آورد؟ در پاسخ به این سؤال، دو نکته را می‌توان بیان کرد. از یک سو، نامعقول خواهد بود ادعا شود دعایی که در ضمن آن ولایت خدا را می‌پذیریم، در همان حال، خواهشی برای به وجود آمدن این پذیرش است. به تعبیر مک‌لاگان، «آنچه ظاهراً تقاضایی از خداست تا عنایتی کند که باعث عزم لازم در ما شود در واقع خودش ... همان عزمی است که مورد تقاضاست».<sup>۱</sup> از سوی دیگر، به یک معنا، مؤمنانی که خود را در دعا تحت ولایت خداوند قرار داده‌اند، از این پس، با نگاه به آنچه در گذشته انجام داده‌اند، می‌توانند اذعان کنند که این تحت ولایت قرار گرفتن را روح‌القدس در آنها محقق ساخته است. مؤمنان ادعا خواهند کرد که می‌توانند به نحو معناداری خدا را به سبب این حقیقت که ولایت او را در زندگی‌شان پذیرفته‌اند سپاس گویند.<sup>۱۲</sup> بنابراین یک فرد مؤمن می‌تواند اقرار کند: «اگر اعطای بصیرت و توانمندی و الهام خدا نبود، من

1. W. G. Maclagan, *The Theological Frontier of Ethics* (London 1961), 164.

هرگز به او رو نمی‌آوردم و ولایتش را بر خویش نمی‌پذیرفتم.» اما این اذعان به کار روح القدس است و روح القدس کارش را با الهام پیش می‌برد نه با اجبار. روح القدس می‌تواند به ما نیرو ببخشد و الهام بخش ما باشد تا ولایت خداوند را بپذیریم، اما نمی‌تواند [بی‌واسطه] این پذیرش را در ما ایجاد کند مگر آنکه ما را به جای شخص بودن به شیئی تبدیل کند که متعلق تصرفات خداست. از آنجا که روح القدس هرگز کلیت متشخص ما را به عنوان فاعل مختار نقض نمی‌کند، در نهایت، این خود ماییم که باید ولایت خداوند را بپذیریم. به تعبیر کشیش کتاب امیل روسو: «وقتی از او طلب می‌کنم که خواست و اراده مرا تغییر دهد، [در حقیقت] انجام دادن کاری را از او می‌خواهم که او خواهان انجام شدن آن از سوی من است.»<sup>۱</sup>

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که اگر فرارسیدن پادشاهی خداوند را به برقراری ارتباطی دوستانه و انسان‌وار بین خدا و خودمان تفسیر کنیم، دعا برای فرارسیدن پادشاهی خداوند هم پذیرش ولایت او بر ماست و هم خواهشی از اوست تا، چنان‌که وعده داده است، این ولایت را به عهده بگیرد.

#### ۳.۴ شفاعت [دعا برای دیگران] <sup>۱۳</sup>

اگر بنا باشد شفاعت در حق دیگران به خواهش از خدا برای برآوردن نیازهای آنان تفسیر شود، به نظر می‌رسد که با یک معضل دوسویه روبه‌رو شویم. از یک سو، خدایی که خیر محض است نمی‌تواند خیرخواهی خود برای کسی را بر شفاعت دیگران مبتنی کند. به تعبیر هلن اوپنهایمر، «سخت است که به خدایی باور داشته باشیم که گمان می‌رود از برخی افراد یا غایات به‌ظاهر مستحق که کسی برایشان دعا



نکرده یا شفیعشان نشده است لطف خویش را دریغ می‌دارد.»<sup>۱</sup> [البته] اینجا ما نمی‌توانیم، چونان بخش ۱.۴، چنین استدلال کنیم که خداوند بدین سان، با تحمیل نکردن احسان طلب‌نشده‌اش به شخص مزبور، سرشت [گزینش‌گر] او را به رسمیت می‌شناسد یا از آن محافظت می‌کند. از سوی دیگر، اگر در صدد انکار این برآییم که خدا احسان خود را به برخی افراد منوط به شفاعت دیگران کرده است، در این صورت مقصود از شفاعت و دعا برای دیگران چیست؟ اگر خود دعا به هیچ وجه شرط عمل کردن خداوند به آنچه از او خواسته شده است نباشد، آیا هنوز می‌توان آن را از جنس دعای حاجت دانست؟

النور استامپ این معضل دوسویه را در پرتو ادعای آگوستین قدیس در اعترافات به بحث می‌گذارد. آگوستین در آنجا مدعی است که خداوند وی را در پاسخ به دعاهاى مستمر و پرشور مادرش مونیکا رستگار کرده است. استامپ استدلال می‌کند:

میان این ادعا که دعاهاى مونیکا برای رستگاری آگوستین ضرورت دارند — که به نظر می‌رسد با خیر محض بودن خدا ناسازگار است — و این ادعا که همه آن دعاها هیچ تأثیری ندارند — که زیر پای دعای حاجت خواهانه را می‌روید — راه میانه‌ای هم هست. مثلاً ممکن است ادعا شود که اگر دعاهاى مونیکا نیز نبود، خداوند آگوستین را رستگار می‌ساخت، اما نه در طول همان مدت‌زمان یا با همان ترتیب یا با همان نتیجه.<sup>۲</sup>

این راه حل چندان رضایت‌بخش نیست، چرا که مشکل را برطرف نمی‌کند بلکه صرفاً دامنه آن را محدودتر می‌کند. اگر (در صورتی که مونیکا شفاعت نکرده بود) آن راههای دیگری که خداوند می‌توانست

1. Helen Oppenheimer, "Petitionary Prayer", in *Theology*, 73 (1970), 57.

2. Stump, 'Petitionary prayer', 89.

برای رستگاری آگوستین برگزیند به نحوی برای آگوستین بدتر از این راه باشند، باز هم نیک خواهی خداوند از اعتبار می‌افتد، اما اگر خیر بودن آن راهها نیز به همین اندازه باشد، دعاهاى مونيكا تأثیری خواهد داشت اما تأثیری که در واقع زیاد مهم نیست.

یک راه دیگر برای مواجهه با این مشکل آن است که بپذیریم دعای شفاعت خواهانه برای دیگران به این منظور نیست که خداوند را ترغیب کنیم تا برای اشخاصی که در حقشان دعا می‌شود کاری انجام دهد بیش از آنچه در هر حال به واسطهٔ خیر بودن خویش انجام می‌داد. با وجود این، شفاعت، به لحاظ اینکه نوعی حس مسئولیت و تعهد را در نهاد دعاکننده در قبال اشخاصی که برایشان دعا می‌کند برمی‌انگیزد، همچنان معنادار است. این است که امثال برتوسی چنین استدلال می‌کنند:

فرد متدین برای اشخاص و غایاتی که دلمشغول آنهاست شفاعت و دعا می‌کند، نه به این دلیل که از خدا بخواهد کاری انجام دهد بیشتر از آنچه به باور وی خدا هم‌اکنون در حال انجام آن است، بلکه به این خاطر که در دغدغهٔ دیگران سهیم شود و، از این طریق، کل حساسیتش دربارهٔ مسائل مربوط به خدا و بشر افزایش یابد؛ او به احساس جدیدی از دغدغهٔ خدا (و مسئولیت خودش) نسبت به نیازهای دیگران نائل می‌آید.<sup>۱</sup>

مشکل این دیدگاه آن است که جایی برای جنبهٔ حاجت خواهانهٔ شفاعت باقی نمی‌گذارد. [بر اساس این دیدگاه،] آنها که برای رفع نیازهای دیگران دعا می‌کنند نگرشی خیراندیشانه در وجود خودشان برمی‌انگیزند — در حقیقت، این کار، به جای آنکه خواهشی از خداوند باشد، مراقبه‌ای درمانگرانه است. این عمل را، همان‌طور که پرایس اظهار می‌کند، حتی غیر متدینان هم می‌توانند کنشی معنادار ببینند:

1. P. A. Bertocci, *Introduction to Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs NJ 1951), 495.

بی‌تردید، دوست غیر متدین اما خوش‌قلب ما باور ندارد که این نیایش‌های اندیشمندانه یا اندیشه‌های نیایش‌آمیز کوچکترین تغییری در وضعیت کسی که برایش دعا می‌کنیم ایجاد کنند. اما این نیایشها درست به خاطر آنکه ما را به اندیشیدن دغدغه‌مند و خیرخواهانه به نیازها و مشکلات دیگران عادت می‌دهند بخوبی می‌توانند ما را به شخصی نوع‌دوست‌تر یا به فرد نوع‌دوست‌تأثیرگذارتری تبدیل کنند. علاوه بر این، یک فرد غیر متدین اگر دلیلی در دست داشته باشد که دیگران دارند برای او دعا می‌کنند، می‌تواند بدون هیچ تناقضی از آنها به خاطر این کارشان سپاسگزار باشد. وی اعتقاد ایشان را رد می‌کند اما می‌تواند از آنان به خاطر نوع‌دوستی‌شان صمیمانه تشکر کند.<sup>۱</sup>

پیش‌فرض هر دو راه‌حل فوق برای مسئله مورد بحث ما این است که هدف از دعای شفاعت خواهانه این است که یا خدا را به انجام کاری به نفع کسی دیگر برانگیزد یا شخص نیایشگر را. در بخشهای پیشین، استدلال کردیم که این حصر [مانعة‌الخلو نیست و] رهن است چراکه شاخصه نسبی و اضافی بودن دعا را [که رابطه‌ای بیناشخصی است] به حساب نمی‌آورد. حال باید یک انتقاد دیگر را هم به آنچه گفتیم اضافه کنیم: حصر بین فعل خدا یا فعل انسان همچنین [مانعة‌الجمع نیست و] سرشت باواسطه بودن (mediate) فاعلیت خدا را در نظر نمی‌آورد.<sup>[۱۴]</sup> به تعبیر توماس آکویناس، فعل خداوند علت نخستین رخدادهای جهان است و، به معنای دقیق کلمه، فاعلیت او از خلال علت‌های ثانوی جاری می‌شود. در این میان، کنشهای انسان از مهمترین علت‌های ثانوی هستند که علت نخستین از خلال آنها دست به عمل می‌زند. خداوند فعل خویش را از مجرای فعل ما انجام می‌دهد. این نظریه «دو فاعلیت»ی (double agency) در باب فعل خداوند، معضلات خاصی را به بار می‌آورد که باید در فصل بعد، به تفصیل، به آنها بپردازیم. فعلاً فرض می‌کنیم که این

1. H. H. price, *Essays in the Philosophy of Religion* (Oxford 1972), 38.



معضلات را می‌توان پاسخ داد و تلاش می‌کنیم که ببینیم این نظریه در مسئله مربوط به شفاعت چه کمکی می‌تواند به ما بکند.

اگر نظریه «دو فاعلیت»ی معتبر باشد، شفاعت دعایی خواهد بود که در آن دعاکنندگان از خدا می‌خواهند که به نفع شخص یا امری که برایش شفاعت می‌کنند کاری انجام دهد، و همچنین خود را طوری مهیا می‌کنند که خداوند بتواند آن دعا را از مجرای ایشان، به منزله علت ثانویه، استجابت کند. شفاعت عبارت است از «همکاری متقابل با اراده خدا که با آنکه متعالی است در روابطی که اشخاص با یکدیگر دارند حضور دارد و، از این طریق، فعل خود را جاری می‌سازد»<sup>۱</sup> و، بنابراین، شفاعت هم خدا و هم دعاکننده را، به عنوان همکار یکدیگر در تحقق آنچه در دعا طلب می‌شود، درگیر می‌سازد. بر توسی تا حدودی همین نظر را دارد، آنجا که می‌نویسد:

حقیقت به‌طور ساده این است که خداوند تمام آنچه را که برای هر فردی ارزنده است بدون نقش مشارکتی دیگر انسانها انجام نمی‌دهد. وقتی ما برای تحقق گزینه‌های ارزشمند در امور مربوط به خود و دیگران گام برمی‌داریم، خداوند به معنای واقعی کلمه در حال استجابت دعاست. به هر تقدیر، بدون توفیق الهی، ما توانایی محقق ساختن این امور ارزشمند را نداریم. از سوی دیگر، بدون دغدغه و فداکاری انسان برای رشد ارزشها در همه جا، این خشنودی برای خداوند نمی‌توانست حاصل شود که ببیند فرزندان در تحقق اهداف فراگیر او مشارکت کرده‌اند.<sup>۲</sup>

این دیدگاه نه تنها برای شفاعت بلکه برای هر دعای حاجت خواهانه‌ای حاوی استلزامهای مهمی است. نخست اینکه دیدگاه مزبور این احتمال را رد می‌کند که دعای حاجت خواهانه می‌تواند برای

1. H. H. Farmer, *The World and God* (London 1939<sup>3</sup>), 263.

2. Bertocci, *Introduction to Philosophy of Religion*, 493.

ما مجرایی باشد که از تکالیف خویش شانه خالی کنیم و آنها را بر گرده خداوند بیندازیم تا به جای ما انجامشان دهد. اعتراضهای کانت به آنچه به تعبیر او «دعای بت پرستانه» (fetish prayer) است در اینجا راه ندارد، چراکه در اینجا هدف از حاجت خواستن این است که فرد دعاکننده را به شریکی تأثیرگذارتر در افعال خداوند در جهان تبدیل کند. «دعای حاجت خواهانه را می توان نه به منزله تلاشی ناپخته برای بالا بردن میزان نیک خواهی جاری در جهان، بلکه به منزله راهی برای مشارکت در اغراض الهی نگریت.»<sup>۱</sup> به همین سیاق، نیایش «اراده تو جاری است» نمی تواند موضعی منفعلانه از جنس تسلیم رواقیان در برابر یک سرنوشت محتوم باشد، بلکه یک نوع التزام است به مشارکتی فعالانه در تحقق اراده خداوند و بیان این مشارکت.

دوم آنکه، بر اساس دیدگاه فوق، دعای دسته جمعی<sup>۱۵۱</sup> از دعای فردی کارگتر است. این بدان سبب نیست که دعای جمعی فشار بیشتری را بر خداوند وارد می کند، بلکه به این خاطر است که این دعا مردم بیشتری را در تحقق اراده خداوند به خدمت می گیرد. فارمر بر این مدعا چنین استدلال می کند:

البته کوتاه فکری و یاوه است اگر تصور کنیم دعای دسته جمعی چونان حاصل جمع اعداد است که اگر افراد بیشتری برای چیزی دعا کنند، نتیجه قطعی تر است، صرفاً به این خاطر که با افزایش تراکم افراد گویی شدت فشار دعا در هر سانتی متر مربع افزایش یافته است. حضور شمار بیشتری از افراد در دعا تنها زمانی به معنای کارسازتر بودن دعاست که نمایانگر توسعه و تعمیق دوستی باشد؛ گذاری باشد از وضعیت پست و گناه آلود تفرقه به وضعیت والاتر و توأم با رستگاری همکاری عاشقانه با یکدیگر در سایه خدا برای تحقق آرمانهای والایی او.<sup>۲</sup>

1. Farmer, *The World and God*, 265.

2. *ibid.*

این دعای دسته‌جمعی نه تنها افراد بیشتری را به کار می‌گیرد تا به علل ثانوی‌ای تبدیل شوند که خدا می‌تواند اهداف خیرخواهانه خویش در جهان را از طریق آنان محقق سازد، بلکه پیوند رفاقت و همصحبتی را نیز میان دعاکنندگان به وجود می‌آورد. آنها به کالبدی واحد تبدیل می‌شوند که در جست‌وجوی اراده‌ی خداوند در جهان است. کسانی که با هم دعا می‌کنند در کنار هم می‌مانند.<sup>۱</sup>

سوم اینکه، پیش‌فرض ما در دعا برای توفیق در امور خودمان این است که امور مزبور به خدا واگذار شده‌اند تا شاید جزو آن دسته از کارهای خود خداوند باشند که ما در به انجام رسیدنشان مشارکت می‌کنیم. «یک مسیحی باید هر چه را که به کار و بار روزمره‌اش مربوط است در محضر خدا بیاورد و خدایی کند، و به هر میزان که بتواند آن را صادقانه به آنچه می‌باید دغدغه‌ی متعالی او باشد - که عبارت است از تجلی خدا در عالم - پیوند زند به همان میزان حق دارد برای به ثمر رسیدن آن دعا کند.»<sup>۲</sup> بنابراین چنین دعا‌های حاجت‌خواهانه‌ای راهی برای بررسی نقادانه جدّ و جهدهای خودمان نیز هستند تا ببینیم که آیا هدف از آنها [واقعاً] تحقق اراده‌ی الهی است یا خیر.

چهارم اینکه اگر اراده‌ی خداوند معیاری باشد که مشخص می‌کند جدّ و جهد ما باید به کدام سمت و سو باشد، معیار تعیین اینکه برای چه چیز باید دعا کنیم نیز هست. اگر ما در دعای حاجت‌خواهانه‌مان خودمان را مهیای همکاری با خداوند در تحقق اغراض او کنیم، پیامد این کار همسویی اراده‌ی ما و اراده‌ی خداوند خواهد بود. «هدف همه‌ی دعا‌های ما باید این باشد که اراده‌ی خود را با اراده‌ی خدا همسو

۱. در این باره نک: Murry, 'Does God respond to petitionary prayer?', 250-251.

2. Farmer, *The World and God*, 265.



کنیم.»<sup>۱</sup> اما ما دعاکنندگان فقط می‌توانیم خودمان را در ضمن دعا برای تحقق آن اغراضی که در مسیر اراده الهی هستند مهیا سازیم.<sup>۱۶۱</sup>

تئیز این را که برای چه امری دعا شود و برای چه چیزی دعا نشود باید به کسی وانهاد که ضمیرش به نور الهی روشن شده است، چراکه این فرد در هر موقعیتی که با آن روبه‌رو شود، با تمام توان، در پی خدمت به اراده الهی است. ... برخی از دعاها هستند که خدا هرگز نمی‌تواند آنها را استجابت کند چراکه استجابشان با ذات و اغراض او منافات دارد. بنابراین، چنین دعاهایی به‌طور حتم به دعا‌های انسان به خدا پیوسته راه ندارد. همان انسانی که به نحوی عمیقتر پا به حیات دوستی با خدا گذاشته است.<sup>۲</sup>

در این فصل و فصل گذشته، تلاش کردیم تا نشان دهیم چگونه مشکلات مفهومی سنتی مربوط به دعای حاجت‌خواهانه به درگاه خدایی که قادر مطلق، تغییرناپذیر، عالم مطلق و خیر محض است تماماً یک حصر نابجا را پیش‌فرض می‌گیرند: هدف از دعای حاجت‌خواهانه عادتاً یا درخواست از خدا برای انجام دادن کاری است یا ایجاد تغییری در شخص دعاکننده. اگر، به جای آن، چنین فرض کنیم که هدف از دعای حاجت‌خواهانه تأثیرگذاری بر رابطه میان خدا و دعاکننده است و این رابطه را نیز بیناشخصی بگیریم، در این صورت هدف دعای حاجت‌خواهانه باید هم تأثیرگذاری بر خدا باشد و هم تأثیرگذاری بر شخص دعاکننده. از خداوند طلب می‌شود که کاری کند و ما دعاکنندگان خود را مهیا می‌کنیم که علل ثانوی فعل خداوند باشیم.

1. J. Burnaby, 'Christian prayer', in A. R. Vidler (ed.), *Soundings* (Cambridge 1962), 234.

2. Farmer, *The World and God*, 266-267.

همچنین در این باره نک:

Murry, 'Does God respond to petitionary prayer?', 248-250.

اما به چه معنا فعل خدا در آنچه مردم انجام می‌دهند و در آنچه در طبیعت رخ می‌دهد حضور دارد؟ و ما چگونه می‌فهمیم که فلان رخداد طبیعی یا کنش انسانی همان است که خداوند فعل خود را از مجرای آن محقق می‌سازد؟ حال باید به این سؤالات پردازیم.

## نیایش و فاعلیت خداوند<sup>[۱]</sup>

### ۱.۵ فاعلیت الهی و قانون طبیعی<sup>[۲]</sup>

دعای حاجت‌خدایی را مفروض می‌گیرد که می‌تواند در استجابات دعا‌کاری را در عالم انجام دهد. گفتیم که تعالی خداوند متضمن آن است که فعل او در جهان تقریباً همیشه با واسطه باشد: او از طریق علل ثانوی عمل می‌کند؛ البته همان‌طور که سویینبرن به درستی خاطر نشان می‌کند،<sup>۱</sup> ممکن نیست همهٔ افعال الهی به این معنا با واسطه باشند. خلق عالم از عدم ممکن نیست با واسطه بوده باشد. ممکن نبود خلق از عدم از طریق علل ثانوی انجام پذیرد زیرا، بنا به تعریفِ خلق از عدم، هنوز هیچ علت ثانوی‌ای در کار نبوده است. اما فارغ از این، معتقدان به الهیات و حیانی معمولاً ادعا کرده‌اند که خداوند از مجرای رویدادهای طبیعی‌ای که طبق قوانین طبیعت رخ می‌دهند و نیز در کارهایی که فاعلان انسانی می‌کنند فعل خویش را تحقق می‌بخشد. این دو مسیر که در آنها فاعلیت الهی با واسطه صورت می‌گیرد، هر دو، ما را با مشکلات مفهومی مواجه می‌کنند. در این بخش، به موضوعاتی خواهیم پرداخت که از فاعلیت خداوند در طبیعت نشئت

1. R. Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford 1977), 139.



می‌گیرند،<sup>۱</sup> و در بخش بعد موضوعاتی را بررسی خواهیم کرد که با فاعلیت خداوند از طریق اعمال انسان سروکار دارند.

ادعیه حاجت مستلزم آن‌اند که خداوند کارهای خاصی را انجام دهد به خاطر آنکه ما انجام آنها را از او درخواست می‌کنیم. این [تلقی از دعای حاجت] مفروض می‌گیرد که خداوند می‌تواند در مسیر طبیعت مداخله کند تا رویدادهایی پدید آوَد که اگر به خاطر دعاها می‌تواند هرگز واقع نمی‌شدند. این نوع مداخله را چگونه باید تفسیر کنیم؟

شاید گفته شود که خداوند با قدرت مطلقش می‌تواند در پاسخ به دعای ما معجزه کند. اگر قرار می‌بود این معجزات خارق قوانین طبیعت یا خارق نظم طبیعت باشند بوضوح محتاج مداخله ویژه خداوند بودند، چراکه در غیر این صورت، بنا به تعریف خود، در چارچوب پدیده‌های طبیعی‌ای که محکوم قوانین عادی‌اند قرار نمی‌گرفتند و رخ نمی‌دادند. البته، بر اساس این دیدگاه، باید این ادعا را کنار گذاشت که خداوند با واسطه عمل می‌کند: او در انجام دادن چنین معجزاتی نه از طریق نظم طبیعی بلکه در تقابل با آن عمل خواهد کرد. او علت اولی‌ای نخواهد بود که از مجرای علل ثانویه عمل می‌کند بلکه فاعل علی بی‌واسطه‌ای خواهد بود هم‌رتبه با همه فاعلهای علی دیگر در جهان. تلقی‌ای از این دست که خداوند را «صرفاً فاعل علی دیگری در میان دیگر فاعلهای علی جهان»<sup>۲</sup> می‌بیند هم تعالی خداوند

۱. جایی دیگر درباره نحوه فاعلیت خداوند در طبیعت و همچنین معنای ضمنی آن برای فهم ربط و نسبت علم و دین با تفصیل بیشتری بحث کرده‌ام. بنگرید به فصل ۸ از کتاب من:

*Brunner on Meaning and the Christian Faith. Collected Writings of Vincent  
Brunner (Aldershot 2006).*

۲. همچنین بنگرید به هشدار آستین فارر در برابر تصور فعل الهی به شیوه‌ای که در آن «فاعلیت الهی را به رتبه فاعلیت مخلوق تنزل دهیم و آن را در حیطه علیتهای متقابل

را نادیده می‌گیرد و هم استقلال جهان مخلوقات را. به علاوه، این دیدگاه هنگامی که در مقام تبیین نحوه اجابت استغاثه برمی‌آید به دو دشواری عمده گرفتار می‌شود. در وهله نخست، حتی اگر در حال حاضر قرار باشد بپذیریم که «نقض شدن»<sup>۱</sup> قوانین طبیعت می‌تواند معنای محصلی داشته باشد<sup>۲</sup> (به همان نحو که قوانین موضوعه می‌توانند نقض شوند؟)، این نحوه از اجابتهای دعا بسیار نادر خواهند بود. از یک سو، رویدادهای متضاد با نظم طبیعی در واقع بسیار نادرند. گاهی امور غیر عادی توضیح‌ناپذیری رخ می‌دهند، اما آیا ما می‌توانیم با قطع و یقین بدانیم که یک امر غیر عادی خاص به‌واقع در تضاد با نظم طبیعی است؟ آیا می‌توانیم این امکان را کنار بگذاریم که شناخت بیشتر از شرایط موجود می‌توانست هم‌اکنون ما را قادر سازد که آن امر غیر عادی را در چارچوب قانون طبیعی تبیین کنیم؟ از سوی دیگر، حتی اگر قرار باشد بپذیریم که چنین تخطی‌هایی از نظم طبیعی در واقع رخ می‌دهند، این تخطی‌ها باید ضرورتاً بسیار نادر باشند. اگر نظم طبیعی در

→ بنشانیم. نتیجه فقط ممکن است ... مهمل و سرگیجه‌آور باشد».

Austin Farrer, *Faith and Speculation* (London 1967), 62.

افزون بر این، آن‌گونه که یان وان در فکن به درستی اشاره می‌کند، فروکاستن خدا به موجودی در میان موجودات، هرچند موجودی برتر، مستلزم آن چیزی است که هایدگر هستی-یزدان‌شناسی‌ناپذیرفتنی می‌خواند. بنگرید به:

Jan van der Veken, "Vincent Brummer en Charles Hartshorne: op zoek naar een relationele ontologie" in Luco van den Brom (ed.), *De Liefde Bevraagd* (Kampen 1997), 71.

برای بحث مفصل در باب این نکته بنگرید به فصل ۱۷ از کتاب من:

*Meaning and Christian Faith*.

1. See Ninian Smart, *Philosophers and Religious Truth* (London 1964), Chapter 2; R. F. Holland, "The miraculous", in *American Philosophical Quarterly* 2 (1965), 43-51; Mary Hesse, "Miracles and the laws of nature", in C. F. D. Moule (ed.), *Miracles* (London 1965), 35-42.

اغلب موارد نقض می‌شد، خود مفهوم نظم طبیعی بی‌معنی می‌شد. بنابراین اگر اجابت دعا فقط در قالب معجزات ناقض نظم طبیعی ممکن باشد، در این صورت تعداد بسیار کمی از دعاها به اجابت می‌رسند.

ثانیاً این دیدگاه نمی‌تواند اکثریت قاطع استغاثه‌ها را توجیه کند. اغلب استغاثه‌ها در واقع برای رویدادهای عادی‌ای هستند که به باور نیایشگران در چارچوب نظم طبیعی ممکن‌اند. در واقع، بعید است که کسی برای وقوع رویدادی معجزه‌آسا که در تضاد با نظم طبیعی است دعا کند. اگر آشکار شود که تحقق خواسته‌ای فقط با معجزه ممکن است، اغلب مؤمنان احتمالاً بر آن خواهند بود که دعا برای تحقق آن خواسته را رها کنند. به همین جهت، داوود در آن دم که دریافت فرزندش مرده است دعا برای بهبود او را متوقف کرد (کتاب دوم سمویل ۱۲: ۲۳-۱۵).

پس اگر خداوند عادتاً، از طریق معجزاتی ناقض نظم طبیعی، نیایشها را اجابت نمی‌کند، درباره‌ی این ادعای بدیل که او نیایشها را با عملی باواسطه در چارچوب نظم طبیعی اجابت می‌کند چه باید بگوییم؟ آیا رویدادهایی را که بر اساس قوانین طبیعت پیش می‌آیند می‌توان اجابت نیایش به شمار آورد؟ دشواری‌ای که گریبان این بدیل را می‌گیرد آن است که تصور عمل باواسطه که این بدیل بر آن استوار شده است ظاهراً به تناقضی گرفتار است. به همین جهت، گاهی گفته می‌شود این ادعا که رویدادی واحد هم نتیجه‌ی علل طبیعی است و هم اجابت دعا تناقض‌آمیز است. اگر رویدادی را کاملاً بتوان همچون نتیجه‌ی علل طبیعی تبیین کرد (فارغ از عمل دعا به معنای دقیق کلمه)، در این صورت، آن رویداد حتی اگر برای وقوعش دعا هم نشده بود به وقوع می‌پیوست. اما در این صورت، بنا به تعریف، آن واقعه نمی‌توانست اجابت دعای حاجتی باشد که پیش‌فرضش این است که آن واقعه بدون دعا متحقق نمی‌شد. اگر علل طبیعی شرط کافی برای وقوع یک رخداد باشند، چنان‌که در مورد



رخدادهایی که مطابق قوانین طبیعت پیش می‌آیند مفروض است، در این صورت دعا نمی‌تواند، آن‌چنان‌که در دعای حاجت مفروض است، شرط لازم برای وقوع آن رخداد باشد.

پس به نظر می‌رسد با معضلی دوسویه روبه‌رو شده‌ایم. یک رویداد یا معلولِ علل طبیعی است، که در این صورت نمی‌تواند اجابت دعا باشد، یا اجابت دعاست، که در این صورت باید معلولِ مداخله خداوند در نقض نظم طبیعی باشد. هر دو بدیل از نظر شخص مؤمن ناپذیرفتنی است.

اما این دوراهه اجتناب‌ناپذیر نیست زیرا فقط در صورتی پیش می‌آید که بخواهیم این دیدگاه را بپذیریم که معلولها از ناحیه علتهاشان تعیین ضروری می‌یابند. مثلاً، مطابق طبیعت‌شناسی و هیئت ارسطویی، نظام اخترشناسی حرکات سیارات را تعیین ضروری می‌بخشد. از این رو، همان‌طور که محال است دو به علاوه دو مساوی با پنج شود، به همان سان محال است که سیاره‌ای از مسیرش منحرف شود.<sup>۲۱</sup> آگاهی این دیدگاه را به همه رویدادها سرایت می‌دهند. بنابراین نه تنها حرکت سیارات بلکه وضعیت جوّی فردا نیز تابع ضرورتی برآمده از نظام طبیعی‌ای است که از آغاز پیدایش منظومه شمسی برقرار شده است. تنها تفاوت در این است که در خصوص برخی رویدادها (مانند حرکت سیارات) می‌توانیم پیشاپیش محاسبه کنیم که چگونه روی خواهند داد در حالی که رویدادهای دیگری (مثلاً وضعیت جوّی) را با قطع و یقین نمی‌توانیم محاسبه کنیم. تفاوت در میزان ضرورت طبیعی رویدادها نیست بلکه تفاوت فقط در قلمرو توان ما برای شناخت شرایط کافی پیشینی رویدادها و در نتیجه پیش‌بینی وقوع آنهاست.

آشکار است که اگر نظام طبیعی همه رویدادها را ضرورتاً تعیین ببخشد، منطقیاً محال است که خداوند بدون نقض این نظام طبیعی دعاها را با پدید آوردن رویدادهایی اجابت کند که اگر برایشان دعا

نکرده بودیم حادث نمی‌شدند.<sup>۱۵</sup> در نتیجه، استغاثه در مورد رویدادهای نامعجزه‌آسا بی‌معنا می‌شود، جز برای فراهم آوردن دلیلی اضافی برای خداوند تا به صورت معجزه‌آسا مانع رویدادهایی نشود که در صورت دخالت نکردن او به هر حال واقع می‌شدند.<sup>۱</sup> این بیشتر دست و پا کردن دلیل برای استغاثه است!

این نگاه به نظام طبیعی به مشکلات جدی گرفتار است. پیش از هر چیز، این دیدگاه گرفتار جبرانگاری طبیعی است که نه تنها این امکان را از میان می‌برد که خداوند بتواند افعال ممکن را در چارچوب نظام طبیعی مختارانه انجام دهد، بلکه کل فاعلیت مختارانه انسان را نیز از بین می‌برد.<sup>۱۶</sup> به تعبیر مری هس، «به نظر می‌رسد که این امر هر نوع امکان عمل خودانگیخته را چه به دست خدایی بیرونی و چه با عمل اختیاری انسان منتفی می‌داند».<sup>۲</sup> مثلاً، «اگر آن علل مادی‌ای که به مبادی منظومه شمسی بازمی‌گردند و هیچ سروکاری با اندیشه‌ها و نیات من ندارند امواج صوتی‌ای را که هنگام سخن گفتن من بر گوشه‌ایمان اثر می‌نهد از قبل متعین ساخته باشند، من چگونه می‌توانم در سخن گفتنم به نوعی اختیار داشته باشم؟»<sup>۳</sup>

وانگهی، این نگاه فقط به دشواریهای مفهومی جبرانگاری نمی‌انجامد بلکه خود به لحاظ علمی منسوخ است.<sup>۴</sup> این دیدگاهی در باب قانون طبیعی است که از نظریه‌های علمی مکانیستی و جبرانگاران لاپلاس

۱. برای ملاحظه این دیدگاه، بنگرید به:

T. Penelhum, *Religion and Rationality* (New York 1971), Chapter 20.

2. Mary Hesse, "The sources of models for God: metaphysics or metaphor?", in Jan Hilgevoort (ed.), *Physics and our View of the World* (Cambridge 1994), 249.

3. P. T. Geach, *God and the Soul* (London 1969), 97.

4. See Hesse, "Miracles and the laws of nature", 36f.

(۱۸۲۷-۱۷۴۹) دنباله‌روی می‌کند. به نظر وی، طبیعت مرکب است از ذراتی مکانیکی که از قوانین حرکت نیوتن تبعیت می‌کنند. این نظریه متضمن آن است که وضعیت جهان (از جمله وضعیت همه ذرات درون آن)، در هر لحظه معین، حاوی شرایط مادی کافی‌ای است که وضعیتش را در لحظه بعد تعیین می‌کند و، از این رو، مسیر طبیعت به‌طور انحصاری و قطعی [از پیش] متعین است. اما اکنون نادرستی مکانیک نیوتنی نشان داده شده است و، در فیزیک مدرن، این نظریه جای خود را به نظریه کوانتوم داده است.<sup>[۷]</sup> مطابق نظریه کوانتوم، قوانین طبیعت نه جبرانگارانۀ بلکه آماری‌اند: این قوانین وقوع رویدادهای منفرد را تعیین نمی‌کنند بلکه صرفاً تناسها را در دسته‌های بزرگ وقایع مشخص می‌کنند. این نظریه تبیین می‌کند که چرا نمی‌توانیم وضعیت جوئی فردا را به شکلی خطاناپذیر پیش‌بینی کنیم اما می‌توانیم در خصوص روندهای ممکن در وضعیت جوئی پیش‌بینی‌های آماری ارائه دهیم. قوانین طبیعت ما را قادر می‌سازد رویدادها را با احتمال قویتر یا ضعیفتر پیش‌بینی کنیم (وضعیت جوئی با احتمالی ضعیفتر از حرکت سیارات)، اما این قوانین با قطعیت تعیین نمی‌کنند که کدام رویدادها قرار است حادث شوند. بنابراین حتی حرکات سیارات را با یقین مطلق نمی‌توان پیش‌بینی کرد، خاصه حرکت‌هایی که در دوره‌های زمانی بسیار طولانی روی می‌دهند. ناتوانی ما از پیش‌بینی‌های خطاناپذیر در علم از جهل ما به قوانین طبیعت، که شاید دست آخر اساساً جبرانگارانۀ باشند، نشئت نمی‌گیرد. بلکه، مطابق نظریه کوانتوم، ناتوانی ما ناشی از عدم قطعیت بنیادین جهان است.

این عدم قطعیت بدین معنا نیست که ما نمی‌توانیم از شرایط علی لازم برای وقوع هیچ رویدادی سخن بگوییم. بر عکس، بدون تغییرات جوئی، بارانی نخواهد بارید! اما عدم قطعیت مستلزم آن است که مجموعه کامل شرایط علی‌ای که برای وقوع هر رویدادی کافی است همواره برخی



شرایط را شامل خواهد شد که تابع احتمال باشند، زیرا شرایط کافی برای تعیین آنها وجود ندارد. در نتیجه، هیچ رویدادی را با یقینِ خطاناپذیر نمی‌توان پیش‌بینی کرد زیرا همواره برخی شرایط لازم برای وقوع آن اساساً پیش‌بینی‌ناپذیر خواهند ماند. به همین دلیل، همهٔ پیش‌بینی‌های علمی ضرورتاً خطاپذیر می‌مانند. همان‌طور که کارل پوپر می‌گوید، این پیش‌بینی‌ها حدسهایی‌اند که همواره به روی ابطال‌های تجربی گشوده می‌مانند.

نظریهٔ کوانتوم بوضوح می‌تواند ساختار قانون‌وار جهان را بدون نادیده گرفتن سرشت امکانی آن توضیح دهد. این واقعیت که جهان بدین‌سان ممکن است، به انسانها امکان می‌دهد که در جهان اعمال اختیاری انجام دهند و در آنچه حادث می‌شود تغییرات ممکن را ایجاد کنند. ما با اعمالمان، از طریق ایجاد شرایط لازم برای رویدادهای امکانی، این رویدادها را پدید می‌آوریم، در غیر این صورت آن رویدادها تابع بخت و اتفاق می‌بودند. اما اگر، بدین ترتیب، انسانها بتوانند در مسیر طبیعت مداخله کنند، چرا خدا نتواند چنین کند؟ بنابراین همان‌طور که عمل انسانی به مداخلهٔ معجزه‌آسا نیازی ندارد، عمل الهی در جهان نیز نیازی ندارد که صورت مداخلهٔ معجزه‌آسا در نقض قانون طبیعی به خود بگیرد.

تبیین وقوع رویدادی خاص عبارت است از نشان دادن اینکه این رویداد قابل انتظار بود به خاطر آنکه وقوعش بسیار محتمل بود (و نه از این رو که وقوعش ضروری بوده است). همواره برخی شرایط لازم برای رویدادها باقی می‌ماند که تابع احتمالات است و از این رو امکان ندارد با قطع و یقین پیش‌بینی شود. در نتیجه، پیش‌بینی‌پذیری علمی یک رویداد با امکانی بودن آن منافات ندارد. همچنین این واقعیت که یک رویداد را در چارچوب علل طبیعی می‌توان توضیح داد این امکان

را کنار نمی‌گذارد که این رویداد از فعل خداوند در اجابت نیایش ناشی شده باشد.

می‌توانیم نتیجه بگیریم که برداشتی که از نظام طبیعی در نظریه کوانتوم مستتر است با نظریه «فاعلیت دوگانه» در باب فعل خداوند منافات ندارد، نظریه‌ای که مطابق آن خدا افعال ممکن را از طریق نظام طبیعی می‌تواند انجام دهد و نه با نقض آن. خداوند در نظام طبیعی به همان سان می‌تواند مداخله کند که ما، فاعلان انسانی مختار، مداخله می‌کنیم. گرچه با این شیوه می‌توانیم امکان عمل خداوند در طبیعت را توجیه کنیم، آیا می‌توانیم امکان عمل خداوند از طریق عمل انسانها را هم توجیه کنیم؟

## ۲.۵ فاعلیت خدا و اختیار آدمی

خداوند از طریق قانون طبیعی، به روشی مشابه روش عمل ما، عمل می‌کند. اما همچنان که در فصل پیش بحث کردیم، او همچنین فعل خود را در فعل ما نیز جاری می‌سازد. برخی تا آنجا پیش رفتند که بگویند «قدرت محبت خداوند در تاریخ انسانی جز از طریق اراده‌ها و اعمال انسانهایی که آن محبت در وجودشان نشسته است از هیچ راه دیگری اثر نمی‌نهد».<sup>۱</sup> اما به چه معنا می‌توانیم ادعا کنیم که خداوند «از طریق اراده‌ها و اعمال انسانها» عمل می‌کند؟ اگر قرار بود خداوند اعمال ما را ایجاد کند، آیا بدین سان ما همچنان می‌توانستیم فاعل این اعمال بمانیم و آیا، در عوض، به ابزارهایی بدل نمی‌شدیم که خداوند با آنها کارهایش را انجام می‌دهد؟ از سوی دیگر، اگر ما انسانها بنا بود موجد اعمالمان باقی بمانیم (همچنان که اگر قرار باشد آن اعمال به ما منتسب شوند باید موجد اعمالمان باقی بمانیم)، آن‌گاه چگونه ممکن است این اعمال به

1. J. Burnaby, "Christian prayer", in A. R. Vidler (ed.), *Soundings* (Cambridge 1962), 232-233.

نحوی به خدا هم نسبت داده شود که اعمال خود او باشند؟<sup>۱۸۱</sup> کوتاه سخن، آیا معنایی دارد که عمل واحدی را به دو فاعل مختلف نسبت دهیم؟<sup>۱</sup>

فاعلان پدیدآورندگان اعمال خویش‌اند بدین معنا که تصمیم آزادانه‌شان برای اجرای اعمال شرط لازم برای وقوع آنهاست. بدین ترتیب، آنچه من می‌کنم با آنچه فارغ از تصمیم‌هایم برایم پیش می‌آید متفاوت است.<sup>۲</sup> اما تصمیم فاعل هرگز شرط کافی برای عملش نیست. من نمی‌توانم صرفاً با تصمیم به انجام دادن کاری آن کار را انجام دهم. جز در این صورت که اوضاع و احوال واقعی من چنان باشند که مرا به اجرای تصمیم توانا سازند، من نمی‌توانم آن کار را انجام دهم. چنان که سارتر

۱. دربارهٔ این مسئله، همچنین بنگرید به فصل ۲۶ از کتاب من:

*Meaning and Christian Faith.*

۲. آنچه بوضوح لازم است تا چیزی را عمل به حساب آوریم اختیار است، اختیار در معنای انتخاب، و نه صرفاً در معنای رضا. من می‌توانم از اموری که فارغ از ارادهٔ من برایم پیش می‌آید راضی هم باشم و این امور اعمال من به شمار نخواهند آمد. تعبیرهای سنتی (و بیشتر گیج‌کننده) برای این دو معنای اختیار عبارت‌اند از «آزادی خودانگیختگی» و «آزادی بی‌تفاوتی». برای بحثی سودمند دربارهٔ این تفکیک، بنگرید به فصل هفتم این کتاب:

Anthony Kenny, Will, *Freedom and Power*, (London 1975).

و فصل دوم این کتاب آنتونی کنی:

*Freedom and Responsibility* (London 1978).

همچنین می‌توانیم بگوییم هر تصور منسجمی از فاعلیت (چه الهی و چه انسانی) مستلزم مفهوم آزادی‌انگارانه از اختیار است. مفهوم سازگاری‌انگارانه این گونه نیست. بنگرید به نوشتهٔ مشترک ویلیام هاسکر و کلارک پیناک و دیگران:

*The Openness of God* (Downers Grove 1994), 136-138.

اینکه برنارد کلرووی آزادی انتخاب یا *liberum arbitrium* را صورت خداوند در ما می‌خواند نکتهٔ مهمی است. به سبب همین‌گونه آزادی است که ما به جای آنکه شیء محض باشیم انسانیم. من در فصل ۳۱ از کتابم، معنا و ایمان مسیحی، به تصور قدیس برنارد از اختیار (و روشی که در آن جان کالون در جایی با این تصور موافق است) می‌پردازم.



می‌گوید، آزادی عمل من همواره آزادی‌ای انضمامی است: من فقط آزادم که آن امکانش را، که در وضعیتی انضمامی به من داده شده، محقق کنم و نه هیچ چیز دیگر را.<sup>۱</sup> بنابراین شرط کافی برای آنکه عملی به انجام رسد متشکل است از پیوند تصمیم فاعل و مجموعه‌ای کامل از اوضاع و احوال واقعی‌ای که اجرای عمل مزبور را ممکن می‌سازد.<sup>۱۹</sup>

از آنجا که، بنا به ضرورت منطقی، خودِ فاعل باید تصمیم به عمل بگیرد، هیچ‌کس نمی‌تواند شرایط کافی برای عمل دیگری را پدید آورد. از این لحاظ، کسی نمی‌تواند عمل شخص دیگری را ایجاد کند. اما همواره یک شخص می‌تواند برخی از شرایط لازم برای عمل شخصی دیگر، غیر از تصمیم آن فاعل، را پدید آورد. شما می‌توانید مهارت و ابزارهایی در اختیار من بگذارید که بدون آنها نمی‌توانم یک عمل را انجام دهم. یا می‌توانید انگیزه‌ای به من بدهید که، بدون آن، عمل را انجام نخواهم داد. اما مهارت، ابزارها و انگیزه برای پدید آوردن عمل کافی نیست مگر اینکه من تصمیم بگیرم آن کار را بکنم. بنابراین عمل فرد می‌تواند علت اعدادی عملِ یک فرد دیگر باشد اما نمی‌تواند علت کافی آن باشد.<sup>۲</sup>

در پرتو این تحلیل، نظریهٔ فاعلیت دوگانه را می‌توان به نحو منسجم تفسیر کرد: خداوند از طریق «اعمالِ فاعلان انسانی‌ای که از سر اختیار برآند تا اغراض خدا را پیش ببرند، و لطف الهی را می‌جویند تا بر اجرای این کار قادرشان سازد، و در واقع بدین سان به هدف مد نظرشان دست می‌یابند» اراده‌اش را محقق می‌کند.<sup>۳</sup> او نمی‌تواند با ایجاد اراده‌ها و انتخابهای آنها این کار را بکند چراکه در این صورت

۱. دربارهٔ این نکته بنگرید به کتاب من:

*Theology and Philosophical Inquiry* (London 1981), 120-121.

۲. بنگرید به: R. M. Chisolm, *Persons and Objects* (London 1976), 66-69.

3. Wiles, *God's Action in the World*, 98.

ایشان دیگر فاعل اعمالشان نخواهند بود. اما می‌تواند شرایط لازم (*conditiones sine quibus non*) را برای فاعلان انسانی فراهم کند تا اراده‌اش را از این طرق تحقق بخشد که: (الف) اراده‌اش را در [قالب] پسرش به ایشان بشناساند، (ب) با عنایت خویش اوضاع و احوال واقعی را، در مقام پدر و خالق، آن‌چنان سامان دهد که مخلوقات را بر اجرای اراده‌اش توانا سازد (در بخش پیش استدلال کردیم این امر بدون نقض نظام طبیعی ممکن است)، و (ج) به انسانها از طریق روح القدس الهام بخشد تا به اجرای اراده او برانگیخته شوند.<sup>۱۱۰</sup> اما در این طریق تئلیشی<sup>۱</sup>، فعل خداوند قهری نیست بلکه توان‌بخش و برانگیزاننده است و، از این رو، نافی اختیار، مسئولیت و یکپارچگی شخصی آن فاعلی که خداوند از مجرای فعل او اراده خویش را محقق می‌سازد نیست. به عکس، بر عهده ما فاعلان انسانی است که اراده خداوند را محقق سازیم<sup>۱۱۱</sup> و اگر (به رغم آنکه آگاه، توانا و برانگیخته‌ایم) تصمیم بگیریم که چنین نکنیم آن‌گاه اراده خداوند عملی نخواهد شد.<sup>۲</sup> بدین ترتیب، فاعلیت دوگانه فقط همکاری‌ای است میان دو فاعل و نه آنکه فاعلی از فاعل دیگر همچون ابزار استفاده کند.<sup>۱۱۲</sup>

تا اینجا که مشکلی نیست. خداوند می‌تواند شرایط لازم را برای آنکه به اراده‌اش عمل کنیم فراهم آورد. اما آیا این برای انتساب چنین اعمالی به خداوند کافی است؟ لوکاس تفکیک مهمی را شرح و بسط می‌دهد<sup>۳</sup> که در

۱. بدین ترتیب، سه «موهبت لطف» را که قدیس برنارد از هم بازمی‌شناسد (بنگرید به بخش ۲.۴ که بیشتر آمد) می‌توان با سه اقنوم تثلیث پیوند داد. برای ملاحظه این روش فهم آموزه تثلیث بنگرید به فصل ۶ از کتاب من:

*Atonement, Christology and the Trinity. Making Sense of Christian Doctrine* (Aldershot 2005).

۲. درباره این روش فهم ربط و نسبت میان لطف و اختیار، بنگرید به فصل ۳۱ از کتاب *Meaning and Christian Faith*. من:

3. J. R. Lucas, *Freedom and Grace* (London 1976), chapter 1.

اینجا می‌تواند به ما کمک کند. او نشان می‌دهد که ما معمولاً درباره «علت یک رویداد» به دو شیوه سخن می‌گوییم. گاهی این تعبیر را به کار می‌بریم و مرادمان علت تامهٔ رویداد است یعنی مجموعه‌ای کامل از شرایط علی که به اتفاق یکدیگر برای پدید آوردن رویداد کفایت می‌کنند. دو جنبه از این مجموعه شرایط علی به خصوص در بافت حاضر اهمیت دارند. اول آنکه، مجموعه شرایط علی لازم، برای آنکه منطقاً تام باشد، هم باید شرایط عدمی را شامل شود (چراغهای برق فقط در صورتی روشن می‌شوند که متخصصان نیروگاه در اعتصاب نباشند) و هم شرایط وجودی را (کبریت فقط در صورتی افروخته خواهد شد که در هوا اکسیژن وجود داشته باشد). ما غالباً این شرایط را نادیده می‌گیریم یا فقط هنگام ارائهٔ تبیین‌های علی مسلّمشان می‌پنداریم، اما این شرایط جزئی اساسی از علت تامهٔ اند. دوم آنکه، در مورد اعمال انسان، علت تامه ضرورتاً شامل تصمیم خودِ فاعل نیز می‌شود و، در نتیجه، هرگز کس دیگری نمی‌تواند ایجادش کند.

اما این تعبیر را به روش دیگری هم به کار می‌بریم. ما یکی از شرایط علی موجود در علت تامه را برمی‌گزینیم و آن را علت می‌خوانیم، به معنای مهمترین یا قابل توجه‌ترین عامل در پدید آوردن معلول. ملاحظاتی که ما در پرتو آن قابل توجه‌ترین عامل را برمی‌گزینیم پیچیده است و در اوضاع و احوال متفاوت پای ملاحظات متفاوتی به میان می‌آید. از این رو، مثلاً، گاهی در جستجوی علت یک رویداد برمی‌آیم از سر کنجکاوی اینکه چرا این رویداد در آن زمان و مکان خاص و به آن روش خاص رخ داد. در این مورد، علت همان عاملی است که بیشترین مناسبت را با معلول دارد و نه عاملهایی مانند آن شرایط عدمی و وجودی‌ای که اگر معلول بنا بود به شکل دیگری رخ دهد یا در زمان و مکان دیگری واقع شود باز هم دخیل بودند. بنابراین علت اینکه کبریتی



اکنون افروخته است به جای آنکه اکسیژن موجود در هوا باشد این است که من آن را روشن کرده‌ام و و علت جنگ جهانی اول گلوله‌ای بود که در سارایوو شلیک شد، به جای آنکه جاه‌طلبی‌های امپریالیستی دولت پروس باشد که احتمالاً به هر صورت به جنگ می‌انجامید، منتها در تلاقی با عواملی دیگر در زمانی دیگر و به روشی دیگر. گاهی نیز علت را از دیدگاه فرد مداخله‌جویی برمی‌گزینیم که می‌خواهد بداند برای آنکه معلولی پدید آید چه باید کرد. در آن مورد، ما عاملی را برمی‌گزینیم که پدید آوردنش در محدوده قدرت ماست و شرایط وجودی‌ای را که می‌توان مسلم انگاشت نادیده می‌گیریم. اگر می‌خواهیم آتشی برافروزم کبریتی روشن می‌کنیم و مسلم می‌گیریم که در فضا اکسیژن هست.

هنگامی که رویداد مورد بحث عمل انسان باشد، معمولاً ما آن عامل علی‌ای را به منزله مهم‌ترین عامل برمی‌گزینیم که آن را باعث و بانی آن عمل می‌دانیم یا مدح یا ذممان را به جهت آنچه انجام شده است متوجه آن می‌کنیم. گاهی تصمیم فاعل را مهم‌ترین عامل برمی‌گزینیم و، از این رو، فاعل را در قبال معلول مسئول می‌دانیم، اما همه موارد ضرورتاً چنین نیست. ما همچنین می‌توانیم یکی دیگر از عوامل (از جمله شرایط عدمی یا وجودی) یا حتی عمل فاعل دیگری، در پدید آوردن یک یا چند عامل از این عوامل، را باعث و بانی آن عمل بدانیم. از همین رو، مثلاً:

پزشک قانونی علت مرگ را غرق‌شدگی اعلام خواهد کرد، نجات‌غریق ناموفق گمان خواهد کرد علت مرگ ناکامی او در شیرجه مناسب بوده است، رفیق نوجوان غرق‌شده خواهد گفت که حماقت او در تشجیع دوستش برای شنا به سناحه انجامید، مادر خواهد گفت علت این بود که اجازه داده است وی در چنان روز سرد و بدی به شنا برود، پدر علت را در این می‌داند که درایت و شهامت اخلاقی بیشتری به او القا نکرده بود.<sup>۱</sup>

مؤمنان هم، به همین ترتیب، همواره ایمان آوردن یا توفیقات معنوی خود را مدیون خدا می‌دانند: اگر به خاطر این حقیقت نبود که خداوند اراده‌اش را بر من آشکار کرد و مرا بر انجام آن توانا ساخت و انجام دادنش را به من الهام کرد، من هرگز این کار را نمی‌کردم. پس همهٔ حمد و سپاس از آن اوست! البته، مؤمنان با آنکه خدا را این چنین «علت» اعمال خودشان می‌بینند، انکار نمی‌کنند که ایشان خود و به اختیار خود این کارها را انجام داده‌اند!

یک فرد مسیحی که، چنان‌که باید، به اختیار انسان باور دارد، نمی‌تواند از سخن گفتن با ضمیر اول‌شخص خودداری کند. من این کار را کردم: من می‌توانستم طور دیگری عمل کنم اما این کار را برگزیدم. اما وی همین‌که این عبارت را بر زبان آورد، بیش از اینها گفته است؛ او اعتباری را برای خود قائل می‌شود که از آن خداست؛ چنان سخن می‌گوید که گویی او به خودی خود برای نیل به رستگاری‌اش کفایت می‌کند: پس بی‌درنگ ادامه می‌دهد: «با این همه، نه من بلکه خدا در من»؛ و همه را عوض آنکه به خودش نسبت دهد به لطف خداوند نسبت می‌دهد و مرادش از لطف خداوند همهٔ عواملی است که او، فارغ از خودش، در ایمان آوردن و به مقصود نائل شدن خویش در کار می‌بیند.<sup>۱</sup>

لوکاس همچنین اشاره می‌کند که ما اغلب نه تنها افتخار عمل یک شخص را به شخصی دیگر می‌دهیم، بلکه حتی از آن فرد همچون کسی سخن می‌گوییم که گویی کاری را که به معنای دقیق کلمه دیگران کرده‌اند وی «انجام داده» است. از این رو، «ما از ساخت معبد به دست سلیمان سخن می‌گوییم گرچه جای تردید است که او با دستان خود سنگی بر سنگی نهاده باشد. بنابراین سخن گفتن عرفی‌مان<sup>[۱۳]</sup> به ما اجازه می‌دهد نه تنها بگوییم کسی باعث عمل شخص دیگری شده است

1. *ibid.* 14.

بلکه بگوییم او فاعل آن عمل بوده است.<sup>۱</sup>

بدین ترتیب، قطعاً هیچ چیز ناسازواری در این امر وجود ندارد که خداوند را باعث و بانی اعمالمان بدانیم (و حتی از خداوند به مثابه «فاعل» اعمالمان سخن به میان آوریم) بی آنکه با این کار بخواهیم اختیار و وحدت شخصیتمان را در مقام فاعل عمل انکار کنیم. با این تفسیر، مفهوم فاعلیت دوگانه حتی می‌تواند به طرزی منسجم مواردی را توجیه کند که به نحوی خاص معضل آفرین به نظر می‌رسند، یعنی آنجا که «برخی از فاعلان انسانی اعمالی را انجام می‌دهند که در آنها هیچ قصد آگاهانه‌ای برای محقق ساختن هیچ‌یک از اغراض معتقد الهی ندارند اما، در واقع، به نتایجی دست می‌یابند که به اعتقاد مسیحیان برای محقق ساختن آن غرض الهی اهمیت زیادی دارد».<sup>۲</sup> البته در این موارد، نمی‌توانیم ادعا کنیم خداوند نیاتش را بر فاعلان مزبور آشکار می‌کند زیرا ایشان از نیات او بی‌خبرند. همچنین نمی‌توانیم ادعا کنیم خداوند به آنها الهام می‌کند تا نیاتش را محقق کنند چراکه نیات آنها با نیات او متفاوت است. اما می‌توانیم بگوییم خداوند نیاتش را با توانمندسازی ایشان یا دست‌کم ممانعت نکردن از اجرای نیتشان محقق می‌کند. از آنجا

1. *ibid.* 7.

2. Wiles, *Gods Action in the World*, 98 (see also 60-63).

در چنین مواردی، به قول وایلز، به نظر نمی‌رسد «هیچ روش خردپذیری برای ربط دادن نیت خداوند و کار آدمی، که شرط لازمی است برای توصیف آن به منزله عمل خاص خداوند، وجود داشته باشد» (۹۸). به گفته آستین فارر، «اشعیا متقاعد شده بود<sup>۱۱۲</sup> که حملات آشوریان تازیانه الهی است که پدر آسمانی با آن پسرش را به سبب طغیان تنبیه می‌کند. اما او می‌دانست که آشوریان خواب‌زدگانی تحت هیپنوتیسم الهی نیستند. آشوری چوبی بود در دستان غضب خداوند اما خود هرگز این گمان را نداشت. انگیزه او یا زیاده‌خواهی بود یا سیاسی» (*Faith and Speculation*, 61).

فارر با این نگاه مشکل زیادی داشت که چگونه برای اشعیای نبی قابل تصور بود که چنین تأثیر ربوبی می‌تواند بر آشوریان بار شود و نتیجه می‌گیرد «چنین تصویری برای ما جز در بافتی شاعرانه محال است» (62).



که ممانعت نکردن خداوند شرط لازم (condition sine qua non) عمل ایشان است، این باور کاملاً منسجم است که خداوند را باعث و بانی تحقق آثار عمل ایشان تلقی کنیم. ناسازگاری فقط در صورتی پیش می‌آید که بنا باشد هم خداوند و هم خودمان را «مهمترین» علت برگزینیم و این امر مسئولیت اصلی عمل را به هر دو فاعل منتسب کند.

این تفسیر از نظریه فاعلیت دوگانه متضمن این امر است که خداوند بر آن است تا مقاصدش را برای جهان در همکاری با انسانها محقق سازد. اما آیا این تفسیر تحقق اهداف خداوند را به همکاری انسان وابسته نمی‌کند، با این پیامد که خداوند هیچ ضمانتی ندارد که اهدافش دست آخر تحقق یابد؟ آیا دیوید بیسینگر در این نتیجه‌گیری برحق نیست که آن‌گونه خدایی که در این نظریه مفروض است «فقط به صورتی بسیار کلی بر جهان مخلوقش تسلط دارد»؟<sup>۱</sup>

در پاسخ به این مطلب به دو نکته می‌توان اشاره کرد. نخست آنکه، ما باید بپذیریم که این نظریه واقعاً متضمن آن است که تسلط خداوند بر مسیر رویدادها در جهان محدود شده و اختیارش برای محقق ساختن اهدافش به همکاری با فاعلان انسانی وابسته است. اما این آن محدودیت یا وابستگی‌ای نیست که از بیرون به خداوند تحمیل شده باشد. به عکس، اینها را خداوند آزادانه همچون لوازم ضروری آن‌گونه جهانی برگزیده که با اختیار خویش تصمیم به خلقش گرفته است. «اینها محدودیت‌هایی هستند که از فعالیت خلاق نا-خودمدارانه خدا ناشی می‌شوند و خداوند آنها را با اختیار خویش پذیرفته است. اگر خداوند

1. Basinger, "Human freedom and divine providence: some new thoughts on an old problem", in *Religious Studies* 15 (1979), 509.

جستار بیسینگر نقدی است بر استعاره گنج که خدا را با استادبزرگ برتر در شطرنج مقایسه می‌کند. همان‌طور که در بخش ۴.۳ نشان دادیم، گنج این استعاره را ارائه می‌کند تا این نظریه خود را توضیح دهد که خداوند با تسلط بر آینده به آن علم دارد.

جز خود چیز دیگری بیافرینند، با این کار از جایگاه انحصاری خود به عنوان تنها موجود سرای هستی چشم می‌پوشد.»<sup>۱</sup> اگر بپذیریم که خداوند موجودی متشخص است که تصمیم به خلق جهانی نظام‌مند گرفته است که در آن انسانها می‌توانند وجود داشته باشند و آزادانه با او در تحقق بخشیدن به اهدافش همکاری کنند، در این صورت این را نیز باید ضرورتاً بپذیریم که او به شیوه‌هایی عمل نخواهد کرد که به جد قانون طبیعی و فاعلیت مختارانه انسانها را نقض کند. خداوند با اعطای اختیار به ما [اختیار] خود را در برابر عمل مستقل ما آسیب‌پذیر می‌کند.<sup>[۱۵]</sup>

از سوی دیگر، نه باید در برآورد توانایی انسان برای ممانعت از برآورده شدن نیت خداوند مبالغه کنیم و نه توانایی خداوند را دست‌کم بگیریم، توانایی او را برای دادن پاسخ مناسب به هر آنچه ممکن است ما در ترمذ گناه‌آلودمان به قصد ممانعت از تحقق اهدافش بکنیم. تواناییهای خلاق او و معرفتش به همه امکانات و احتمالات آینده نیز نامحدود است به نحوی که او همواره قادر است خلاقانه به هر آنچه ممکن است تصمیم به اجرایش بگیریم پاسخ دهد. آیا این بدان معناست که همه تلاشهای بشری محدود ما برای ممانعت از تحقق اهداف خداوند در نهایت بی‌معنا و بی‌اثر است؟ آیا تصمیمهای گناه‌آلود ما به کلی اثری بر نتیجه نهایی ندارد؟ در بخش ۴.۳ دیدیم که استعاره گیج درباره استادبزرگ شطرنج می‌گوید قضیه از همین قرار است:

خداوند استادبزرگ برتر است که بر همه چیز تسلط دارد ... نقشه خدا محقق خواهد شد، گرچه مسیرهای گوناگون بازی خداوند به حرکتهای گوناگون بازیگران متناهی پاسخ خواهد گفت. خدا را نمی‌توان به حیرت افکند، مانعش شد، فریفت یا ناامید کرد. خداوند همچون استادبزرگ شطرنج می‌تواند نقشه‌اش را پیاده کند حتی اگر از پیش اعلانش کرده

باشد. استادبزرگ می‌گوید: «در آن خانه، من پیاده‌ام را وزیر می‌کنم و حریفم را کیش و مات»، و همین اتفاق می‌افتد.<sup>۱</sup>

نقشه اصلی خداوند برای آینده به یقین محقق خواهد شد. هر آنچه ما انجام بدهیم یا از اجرایش بازمانیم بر نتیجه هیچ اثری نخواهد داشت. همان‌طور که در بخش ۴.۳ گفتیم، گنج در تمثیل خویش از دو جهت مهم زیاده‌روی می‌کند. نخست آنکه با گفتن اینکه خداوند بر طرق پدیدار شدن امور تسلط مطلق دارد گستره‌ای را دست‌کم می‌گیرد که در آن خداوند با خلق نوع جهانی که تصمیم به آفریدنش گرفته است، به انتخاب خویش، خود را در معرض محدودیت قرار داده است. دیوید بیسینگر قاطعانه نشان داده است که خداوند با آفریدن جهانی مانند جهان ما، با امکان دوسویه و فاعلان انسانی آزاد، از تسلط مطلق خود بر طریق رخ دادن اشیا دست کشیده است.<sup>۲</sup> او آزادانه تصمیم گرفته است که قدرتش را با شریکهای انسانی‌ای که آفریده قسمت کند. دوم آنکه، نظریه فاعلیت دوگانه که ما از آن دفاع کرده‌ایم متضمن آن است که خداوند خواسته مقاصدش را در این جهان در همکاری با انسانهای متناهی محقق کند. چنین همکاری‌ای فقط به دو شرط معنادار است: یکی اینکه خداوند به شرکای انسانی‌اش همچون فاعلانی متشخص آزادی ببخشد که با او همکاری کنند و دیگر آنکه فعل این انسانها در نتیجه نهایی‌ای که بر این تلاش مشترک مترتب است به نحوی قابل توجه سهم باشد. استادبزرگ [تمثیل] گنج به هم‌بازی‌هایش در این تصمیم که چه حرکت‌هایی می‌خواهند بکنند آزادی عمل می‌بخشد [یعنی شرط اول

1. Peter Geach, *Providence and Evil* (Cambridge 1977), 58.

۲. بنگرید به:

Basinger, "Human freedom and divine providence: some new thoughts on an old problem".



محقق است]. اما حرکت‌هایی که ایشان می‌کنند بر نتیجه‌نهایی هیچ اثری ندارد [یعنی شرط دوم محقق نیست]. فعل ایشان آزادانه است اما بی‌معنا و بی‌اثر. ایشان را به‌سختی می‌توان، به معنای دقیق کلمه، شریک‌هایی جدی به شمار آورد که در پدید آوردن نتیجه‌نهایی همکاری می‌کنند. پس تمثیل استادبزرگ این ادعا را بی‌معنا می‌سازد که خداوند همچون علت اولی در همکاری با علل ثانوی عمل می‌کند.

جان لوکاس به تشریح استعاره دیگری می‌پردازد که از این دشواریها برکنار می‌ماند:

نقشه خداوند برای آینده باید همانند نقشه قالبیافان ایرانی باشد که به بچه‌هایشان اجازه می‌دهند به ایشان کمک کنند. در هر خانواده، بچه‌ها در یک گوشه قالی کار می‌کنند و پدر در گوشه دیگر. بچه‌ها از اجرای موبه‌موی دستوره‌های پدر بازمی‌مانند اما مهارت پدرشان چنان چشمگیر است که نقشه‌اش را در سمت خود با هر خطایی که در سمت بچه‌ها پیش می‌آید منطبق می‌کند و الگویی نو و دائماً انطباق‌یافته را به نقشه می‌افزاید. خدا نیز چنین است. او برای جهان نه نقشه‌ای واحد دارد و نه می‌تواند داشته باشد که ما با خطاها، نادانیا و گناهانمان هر دم از آن بیشتر فاصله بگیریم... خداوند برای جهان فقط یک نقشه ندارد بلکه بی‌نهایت نقشه دارد و، با تغییر مسیر رویدادها، آنها را انتخاب می‌کند که برای اوضاع و احوال کنونی می‌تواند به کار برود.<sup>۱</sup>

بر خلاف استادبزرگ گیچ، خداوند قادر است نقشه‌اش را تعدیل کند تا آنچه را ما انجام می‌دهیم به حساب آورد و، بدین ترتیب، به فاعلیت متناهی انسانی ما مجال دهد تا به نحو قابل توجهی هم در نتیجه‌نهایی

1. Lucas, *Freedom and Grace*, 39-40.

همچنین بنگرید به:

John Lucas, *The Future* (Oxford 1989), 227-231.

مشارکت داشته باشد و هم در روش رسیدن به آن. چنان که لوکاس تشریح می‌کند، پاسخ:

در بی‌حدی خداوند و در خزائن بی‌پایان اوست. یک نقشه ممکن است به شکست بینجامد اما همواره نقشه‌های دیگری وجود دارد. به محض اینکه ما بهترین نقشه‌هایی را که او بر ایمان طرح کرده نبود کنیم، او، با ارزیابی دوباره‌ای آکنده از درد و رنج، دیگر بار بهترین نقشه را فراهم می‌سازد ... هر وضعی که پیش بیاید، اموری وجود دارد که او انجام آنها را برای ما بر سایر امور ترجیح می‌دهد؛ و مادامی که انجامشان می‌دهیم در حال عملی ساختن یک نقشه هستیم که او برای ما ترتیب داده است؛ و جایی که انجامشان ندهیم وضعیت نامطلوب، هرچند نه همواره پیش‌بینی نشده، را به وجود می‌آوریم که به نوبه خود راه چاره‌های جدیدی را طلب می‌کند، چاره‌های جدیدی که اگر قرار باشد ایجاد شوند بار دیگر به همکاری ما نیاز دارد. ... خداوند بی‌منتها فقط یک بهترین ندارد که اگر ناکام ماند هرگز نتوانیم به ارزیابی یا بازآفرینی‌اش امیدوار باشیم بلکه بی‌نهایت بهترین دارد به طوری که از دست رفتن یک نقشه دستیابی به نقشه‌ای دیگر را ممکن می‌کند.<sup>۱</sup>

تا جایی که از همکاری با او در تحقق یک نقشه خودداری کنیم، همکاری نکردن ما ابزاری می‌شود برای طراحی نقشه‌ای نو. پس اگر نخواهیم عاملان او باشیم، به ابزارهای او بدل می‌شویم.<sup>۲</sup>

جان سندرز در این خصوص تفکیک مهمی می‌کند. او استدلال می‌کند که اعمال مقدر خداوند نباید به منزله تحقق یک نقشه ساختمانی الهی تغییرناپذیر فهمیده شود بلکه در عوض باید همچون برنامه‌ای الهی فهم شود که خداوند آن را در رفاقت با شریکهای انسانی مختار توسعه می‌دهد:

1. Lucas, *Freedom and Grace*, 30, 33.

۲. درباره این روش تفکیک میان عامل خدا بودن و ابزار خدا بودن بنگرید به:

J. Oman, *The Paradox of the World* (Cambridge 1921), chapter 3.

خداوند در تلاشهایش مدیرانه راههای گوناگون را می‌آزماید تا برنامه‌اش را به کمالی توفیق‌آمیز برساند. فعالیت خداوند بر اساس یک نقشه ساختاری آسمانی که با آن همه چیز مطابق نقشه پیش برود آشکار نمی‌شود. خداوند با برنامه‌ای تاریخی درگیر است و نه نقشه‌ای سرمدی. برنامه در طریق هموار و یکدست پیش نمی‌رود بلکه با پیچ و خم‌هایی شگرف همراه است، زیرا رابطه میان خدا و انسان مستلزم پویایی دادوستدی راستین است، هم برای انسانها و هم خداوند.<sup>۱</sup>

خداوند ما انسانها را بدین طریق درگیر برنامه مقدر خویش می‌کند که نه تنها در مسیری که باید از آن تبعیت کرد بلکه همچنین در جزئیات نتیجه نهایی به ما اجازه مشارکتی قابل توجه می‌دهد. «جزئیات سرنوشت نهایی به نحو انضمامی حاضر و آماده نیستند.»<sup>۲</sup> آنچه ثابت می‌ماند نه مسیر است نه جزئیات نتیجه نهایی بلکه تعهد میثاق‌گونه خداوند است به اینکه برنامه خود را در نهایت به نتیجه‌ای موفق برساند:

انعطاف‌پذیری راهبردهای الهی متضمن تغییری در تعهد بنیادین نیست بلکه بدین معناست که خداوند به احتمالات واکنش نشان می‌دهد و آنها را به حساب می‌آورد تا هدف برنامه‌اش را عملی کند. خداوند به هدف اصلی‌اش وفادار می‌ماند حتی هنگامی که نقشه‌ها را تعدیل می‌کند تا به تصمیمهای مخلوقات آزادش وقع بگذارد.<sup>۳</sup>

1. John Sanders, *The God who Risks. A Theology of Divine Providence* (Downers Grove 2007<sup>2</sup>), 71.

2. *ibid.* 246.

3. *ibid.* 244.

همچنین بنگرید به: 244-247.

سندرز در فصلهای ۳ و ۴ کتابش به تفصیل نشان می‌دهد چگونه داستانهای عهد عتیق و عهد جدید این ادعا را تأیید می‌کنند که اعمال تقدیری خداوند بیشتر به پروژه می‌مانند تا به نقشه.



برای مؤمنان این تعهد الهی مبنای امید و اعتماد است به اینکه همه چیز در نهایت ختم به خیر می‌شود.

این تلقی بوضوح معانی ضمنی مهمی برای دیدگاه ما در خصوص آخرت‌شناسی دارد. اگر در جهانی مانند جهانی که خدا در واقع آفریده آینده باز باشد، در این صورت مقصد نهایی تاریخ نامعلوم می‌ماند. این به آن دلیل نیست که شکل نهایی آخرت ثابت و معین است ولی فقط خداوند به آن وقوف دارد و نه ما. بلکه به آن دلیل است که اصلاً ثابت و معین نیست و بستگی خواهد داشت به اعمال خیر و شر انسانها و به روشهایی که خداوند با حکمت لایزالش به این اعمال پاسخ خواهد داد. «کتاب مکاشفات» که از خیابانهایی با سنگفرش زرین سخن می‌گوید امکان ندارد توصیف‌گر شکل نهایی آخرت باشد. اما این تعبیرات را می‌توان استعاره‌ای موسّع دانست که بیانگر ایمان به این است که هر اندازه در آینده در نتیجه بدکاریهای ما انسانها شر پدید آید، شکل نهایی آخرت خیر خواهد بود. بدین ترتیب، دین مسیح دینی خوشبینانه است. مؤمنان به خدایی توکل می‌کنند که در حکمت بی‌منتهايش کاری خواهد کرد که سرانجام کار شر چیره نشود. گرچه سرانجام کار هنوز معین نیست، هر شکلی که در نهایت به خود بگیرد نیک خواهد بود. با شکوه تمام نیک خواهد بود!

می‌توانیم نتیجه بگیریم که این ادعا منسجم است که خداوند می‌تواند در چارچوب نظام طبیعی و از طریق اعمال آزادانه انسانها عمل کند، بی‌آنکه قانون طبیعی یا فاعلیت شخصی ما را نقض کند، و بی‌آنکه توان بی‌حدش در پاسخگویی مناسب به ما به پایان رسد، حتی هنگامی که از همکاری با او بازمانیم. وقتی قضیه از این قرار باشد، این نیز ممکن است که حدوث یک رویداد یا یک عمل انسانی خاص در چارچوب نظام طبیعی به مثابه اجابت دعای حاجت به درگاه خداوند باشد. خداوند از

طریقِ پدید آوردن رویدادهای ممکن در چارچوب نظام طبیعت و از طریق بصیرت‌دهی، توانمندسازی و انگیزش فاعلان انسانی برای تحقق نیایش دعا را اجابت می‌کند.

### ۳.۵ چه چیزی اجابت دعا به شمار می‌آید؟

در اینجا نظریهٔ فاعلیت مضاعف مشکل بیشتری را پیش می‌آورد زیرا، بر خلاف فاعلان انسانی، خداوند در جهان فاعلی مشاهده‌پذیر نیست. همان‌طور که نینیان اشاره می‌کند، «وقتی از علت و معلول سخن می‌گوییم، به نحو معمول، هر دو در اصل مشاهده‌پذیرند. ... اما خدا را نمی‌توان مستقیماً مشاهده کرد: پس چگونه می‌توانم به پیوندی میان او و رویدادی مشاهده‌پذیر علم پیدا کنم؟»<sup>۱</sup> اگر خدا، به منزلهٔ علت اولی، فقط به وسیلهٔ علل ثانوی عمل کند آنگاه فاعلیت او، به منزلهٔ علت اولی، فقط می‌تواند در فاعلیت علل ثانوی مشاهده و ادراک شود. اعمال خداوند فقط در معالیل علل طبیعی و اعمال انسانی دیده می‌شوند. اگر قضیه از این قرار است، چگونه می‌توانیم بدانیم که رویدادی خاص عمل خداوند در اجابت یک دعاست و نه صرفاً معلول علل طبیعی یا فعل انسانی؟ اگر آنچه فارر «اتصال علی میان خلاقیت قادر مطلق و مخلوقیت مطلق»<sup>۲</sup> می‌خواند، به ضرورت، از تیررس مذاقهٔ ما به دور باشد، در آن صورت درک نخواهیم کرد چگونه دو رویداد (یعنی عمل خداوند و رویداد طبیعی) به نحو علی در ارتباط‌اند. ما فقط یک رویداد (یعنی رویداد طبیعی) را درک می‌کنیم و این رویداد را معلول فعل الهی

1. Ninian Smart, *Philosophers and Religious Truth* (London 1964), 43.

2. Farrer, *Faith and Speculation*, 110.

همچنین بنگرید به:

B. L. Hebblethwaite, "Providence and divine action", in *Religious Studies* 14 (1978), 225.

می‌انگاریم،<sup>۱۶۱</sup> گرچه ممکن است صرفاً معلول علل طبیعی یا فعل انسانی هم انگاشته شود. اینکه رویدادی معلول اعمال مقدر خدا انگاشته می‌شود همانند آموزه مشیت به معنای دقیق کلمه است که در آن «نمی‌شود مشیت را از روی واقعیت تجربی ملاحظه کرد. این آموزه تفسیر واقعیت است در پیوند با ایمانی پیشینی به خالق».<sup>۱</sup> اما در این صورت، یک رویداد را اجابت دعا به حساب آوردن به ادراک صرف مربوط نمی‌شود بلکه به تفسیر آن رویداد با «دیده ایمان» مربوط است.<sup>[۱۷]</sup>

این امر در مورد اعمال معجزه‌آسای خداوند در اجابت دعا نیز مصداق دارد. ما اینجا می‌توانیم میان دو دسته رویداد تمایز قائل شویم: رویدادهای معجزه‌آسایی که ظاهراً قوانین طبیعت را نقض می‌کنند و رویدادهای معروف به «معجزات تقارن»<sup>۲</sup> که، در آنها، دو وضعیت که هر دو به تبیینی طبیعی راه می‌دهند، به طریقی قابل توجه یا مناسب تقارن می‌یابند. پس مثلاً، راننده قطار از هوش می‌رود و باعث می‌شود که قطار در فاصله چند سانتی‌متری مردی بایستد که به ریل خط آهن بسته شده است، یا دوست من، که اهل هاوایی است، از قضا درست در همان لحظه‌ای به اتاق من وارد می‌شود که من نومیدانه به کمکی نیازمندم که فقط از عهده او برمی‌آید. در این موارد، ما تمایل داریم که از معجزه سخن بگوییم حتی اگر هیچ اتفاقی نیفتاده باشد که نظام طبیعت را نقض کند.

1. B. L. Hebblethwaite, "Austin Farrer's concept of divine providence", in *Theology* 73 (1970), 543.

بدین ترتیب، این ادعا که رویدادی عمل خداوند در اجابت دعاست ادعای تجربی صریحی نیست (بنگرید به بخش ۱.۲ که بیشتر آمد) که بتواند تابع گونه‌ای آزمون تجربی باشد (بنگرید به بخشهای ۲.۱، ۳.۱ و ۱.۴ که بیشتر ذکرشان رفت).

B. L. Hebblethwaite, "Austin Farrer's concept of divine providence", in *Theology* 73 (1970), 543.

Holland, "The miraculous".

۲. درباره این تفکیک بنگرید به:



(البته در اینجا به چیزی بیش از صرفِ تقارنی دور از انتظار نیاز است. این تقارن همچنین باید به راحتی یا نجات انسانهایی که درگیر این ماجرا هستند کمک کند. پس اگر بنا بود قطار در چند سانی متری انتهای تونل بایستد یا اگر قرار بود دوست من درست در لحظه‌ای به اتاقم بیاید که من ظرف می‌شستم از معجزه سخن نمی‌گفتم!) گرچه رویدادهایی از این دست به معجزه تعبیر می‌شوند (در اجابت دعاهای مردی که به ریلها بسته شده یا در اجابت دعای من در هنگام نیاز به دوستم)، به معلولهای ناشی از تله‌پاتی یا به تقارنهای ناشی از بخت و اقبال هم می‌توانند تعبیر شوند که اگر کسی به خدا ایمان نداشته باشد چه بسا به خاطر مورد اخیر «از ستارهٔ اقبال خویش سپاسگزار باشد».

این امر در مورد رویدادهای خارق‌عادت هم که ظاهراً قوانین طبیعت را نقض می‌کنند صادق است. البته وقوع چنین رویدادهایی را نمی‌توان به نحو پیشینی منتفی دانست. حتی دیوید هیوم نیز مجبور بود این حد را بپذیرد.<sup>[۱۸]</sup> نینیان اسمارت پیشنهاد می‌کند:

فرض کنیم هیوم در هنگام از مرگ برخاستن و زنده شدن کسی حاضر باشد. او به خود چه خواهد گفت؟ «محال است، آقایان، محال است. این خلاف همه تجربه‌های قبلی من از میرندگی و خلاف مشهودات انسانهای بی‌شمار است. اینکه چشماتم مرا فریب داده باشند معجزهٔ کوچکتری خواهد بود از اینکه چنین رستاخیزی رخ داده باشد.» بسیار خوب، شاید البته چشمان او واقعاً فریبش داده باشند. بگذارید امتحانشان کنند. بگذارید موبه‌مو آن بدن رستاخیز یافته را بکاود. آیا همچنان می‌تواند تردید کند؟<sup>۱</sup>

اما حتی اگر هیوم باید با وضعیتی از این دست روبه‌رو شود، او هنوز

1. Smart, *Philosophers and Religious Truth*, 34.

همچنین بنگرید به:

Hesse, "Miracles and the laws of nature", 40.

مجبور نیست که این وضعیت را به عمل معجزه‌آسای خداوند تعبیر کند. او می‌تواند این وضعیت را صرفاً بی‌هنجاری‌ای خارق‌عادت یا توضیح‌ناپذیر بداند و خلاص. وانگهی، حتی مؤمنان متدین همه آن رویدادهای خارق‌عادت را به اعمال خداوند تعبیر نمی‌کنند. مؤمنان نیز می‌توانند به چنین رویدادهایی به دیده بی‌هنجاری‌های توضیح‌ناپذیر صرف بنگرند، مگر در مواردی که بتوانند در پرتو ایمانشان این رویدادها را تحقق‌قابل توجه اغراض کریمانه خداوند ببینند. یک رویداد برای آنکه معجزه‌آسا تلقی شود باید به لحاظ دینی تجربه‌ای پراهمیت باشد.<sup>۱۹۱</sup> فی‌الواقع می‌توان گفت معجزه هر رویدادی است که در قالب معجزه تجربه شود [نه تفسیر] و، از این رو، این وجه خاص از تجربه کردن در امر معجزه‌آسا مؤلفه‌ای ذاتی است.<sup>۱</sup>

روشن است که ملاحظه رویدادی خارق‌عادت در قالب معجزه‌ای که ساخته و پرداخته خداوند است، به معنای دقیق کلمه، تفسیر آن است در پرتو ایمان. بدون ایمان ما نمی‌توانیم چیزی را به منزله معجزه تجربه کنیم. شاید به همین دلیل است که مسیح در ناصره که مردم از ایمان به او تن زدند نمی‌توانست معجزه کند.<sup>۱۲۰</sup> (متی ۱۳: ۵۸).<sup>۲</sup>

همین امر در مورد تجربه‌های انفسی (subjective) ملهم شدن از روح‌القدس یا دریافت قدرت روحی یا مغفرت، در اجابت دعا، نیز صادق است. چنین تجربه‌هایی را می‌توان معلول عمل الهی یا موهبت روح‌القدس تلقی کرد. اما آنها را آثار تلقین به خود نیز می‌توان تعبیر کرد که در عمل نیایش، به معنای دقیق کلمه، دخیل‌اند. اینجا نیز فقط در پرتو ایمان است که کسی می‌تواند چنین تجربه‌هایی را به کار خداوند تعبیر

1. John Hick, *God and the Universe of Faiths* (London 1973), 51.

۲. به قول تی. اس. الیوت، «ما ایمانمان به معجزات را بر اساس انجیل یافتیم، نه ایمانمان به انجیل را بر اساس معجزات»:

T. S. Elliot, *Selected Prose* (Aylesbury 1953), 156.

کند. فقط با دیدهٔ ایمان می‌توانیم به تجربه‌هایمان بدین صورت نظر کنیم. این فقط در مورد اعمال خداوند در پاسخ به نیایش مصداق ندارد بلکه در مورد همهٔ اعمال خداوند، از جمله اعمال الهام‌بخش (revelatory) که خداوند در آنها خود را به ما می‌شناساند، نیز صادق است. فقط با دیدهٔ ایمان است که می‌توانیم یک رویداد، موعظه، کتاب و جز اینها را به الهام خداوند تعبیر کنیم.<sup>۱</sup>

آیا از این گفته باید نتیجه گرفت که همهٔ گفته‌ها در باب اینکه خداوند کاری انجام می‌دهد یا در باب اینکه خدا دعای ما را اجابت می‌کند یکسره ذهنی است؟ آیا اجابت دعا «در دیدهٔ نظاره‌گر» نهفته است؟ آیا به گونه‌ای از تجربهٔ گشتالت می‌رسیم: رویدادی واحد را می‌توان به روشهای مختلف دید (مثلاً، همچون عمل خداوند یا رویدادی خارق عادت)، به همان شیوه‌ای که تصویر «اردک-خرگوش» ویتگنشتاین را می‌توان تصویر یک اردک دید یا تصویر یک خرگوش،<sup>۲</sup> که تفاوت صرفاً مربوط به تعبیر باشد؟ اگر قضیه از این قرار بود، استغاثه به عملی یکسره متفاوت با آنچه معمولاً انگاشته می‌شود بدل می‌شد. در آن صورت به‌سختی می‌توانستیم استغاثه را در قالب گفت‌وگویی دوطرفه با خداوند تعبیر کنیم (به این معنی که شخص حاجت‌مند تقاضاکننده باشد و خداوند اجابت‌گر) بلکه، در عوض، عبارت می‌بود از گونه‌ای تک‌گویی که شخص حاجت‌مند تقاضایی را اظهار می‌کند و آن‌گاه هر آنچه را پیش آید پاسخی به تقاضایش تعبیر می‌کند، حتی اگر بتوان به نحوی متفاوت نیز تعبیرش کرد.<sup>۳</sup>

۱. جایی دیگر به دشواریهای مربوط به این مدعا پرداخته‌ام که خداوند ممکن است از کارهایش شناخته شود. بنگرید به کتاب من:

*Theology and Philosophical Inquiry*, 270-275.

2. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford 1958<sup>2</sup>), 194.

۳. بنگرید به فصل ۴ این کتاب در باب نیایش و گفت‌وگو:



در پاسخ به این استنتاج به نکاتی چند باید اشاره کرد. نخست اینکه ما نمی‌توانیم انکار کنیم که هر تجربه دینی متضمن تعبیر است. مؤمنان متدین آنچه را دریافت می‌کنند در قالب ایمانشان تعبیر می‌کنند. اما این فقط درباره تجربه دینی صادق نیست. هر تجربه‌ای متضمن تعبیر است. تجربه هرگز صرفاً ثبت منفعلانه تأثرات نیست. شخصی که تجربه می‌کند ضرورتاً آنچه را تجربه می‌کند در چارچوب مفهومی خاص خود تعبیر می‌کند.<sup>۱</sup> من الف را به منزله ب تجربه می‌کنم (صدای پشت خط تلفن را صدای دوستم، تصویر روی صفحه تلویزیون را پاپ، و تصویر موجود در تلسکوپ را ماه و ...) [۲۱]

دوم آنکه ما باید میان دو قسم «تجربه کردن به منزله»<sup>۲</sup> تمییز قائل شویم. در برخی موارد، متعلق تجربه همواره به دو تفسیر بدیل یا بیشتر، که به یکسان معتبرند، مجال می‌دهد. در مورد تجربه‌های گشتالت وضعیت چنین است. پس کسی نمی‌تواند درباره اردک - خرگوش ویتگنشتاین ادعا کند که این واقعاً تصویر اردک است و خطاست که به صورت خرگوش ببینیمش. اما اغلب تجربه‌های ما از این دست نیستند. ما معمولاً به این رضا نخواهیم داد که صرفاً بگوییم ما الف را ب می‌بینم، بلکه

→ A. Alhonsaari, *Prayer. An Analysis of Theological Terminology* (Helsinki 1973).

۱. برای تحلیلی سودبخش از مفهوم تجربه و تبیین وجهی که از آن وجه هر تجربه‌ای متضمن تعبیر است بنگرید به فصل ۳ از:

G. I. Mavrodes, *Belief in God* (New York 1970).

همچنین بنگرید به فصل ۲ و ۵ از:

P. Donovan, *Interpreting Religious Experience* (London 1979).

و فصل ۲ از: Sallie McFague, *Metaphorical Theology* (London 1982).

همچنین بنگرید به فصل ۱۲ از کتاب من: *Meaning and the Christian Faith*.

در ادامه، در فصل ۹، به تفصیل به سرشت تجربه دینی خواهیم پرداخت.

۲. برای این اصطلاح نگاه کنید به:

John Hick, *God and the Universe of Faith*, chapter 3.

تا این ادعا پیش خواهیم رفت که الف ب است. من صرفاً صدای پشت خط تلفن را به صدای دوستم تعبیر نمی‌کنم بلکه همچنین ادعا می‌کنم که این تعبیر صادق است چراکه این صدا صدای دوست من است. در این موارد، هیچ امر دلبخواهی در تعبیری که از تجربه‌مان می‌کنیم در کار نیست،<sup>[۲۲]</sup> در حالی که در موارد گشتالتی واقعاً مهم نیست کدام یک از تعبیرهای ممکن را برگزینیم.

تجربه دینی (از جمله تجربه رویدادی به منزله عمل خداوند در اجابت دعای ما) از دو جهت با تجربه گشتالت تفاوت دارد. نخست، اینکه تجربه را چطور تعبیر کنیم دلبخواهی نیست. مؤمنان مدعی‌اند که تعبیرشان صادق است و برای مدعایشان از چارچوب مفهومی دینشان دلالی ارائه می‌کنند. سنت دینی‌شان دیدگاه ایشان را درباره ذات خداوند و روشهای عمل خداوند تعیین می‌بخشد. این امر معیارهایی به دستشان می‌دهد که در پرتو آنها می‌توانند مشخص کنند که تجربه‌هایشان را چطور باید به درستی تعبیر کنند. در این خصوص، کالون از آموزه‌های کتاب مقدس همچون عدسیهایی سخن می‌گوید که به کمک آنها می‌توانیم بروشنی ببینیم چگونه خداوند در طبیعت عمل می‌کند.<sup>۱</sup> دوم اینکه، بر خلاف تجربه گشتالت، تجربه دینی مستلزم مدعای معرفتی‌ای است که مانند همه مدعیات معرفتی هم ذهنی است و هم

1. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (London 1953), 1. 6. 1.

همچنین بنگرید به گفته‌های چارلز ام. وود: «پس توصیف رخدادی به منزله عمل خداوند افراط در گزاره‌گویی‌های دیندارانه درباره رویدادهای مذکور، که شاید شکوهشان توجیه‌گر این امر باشد، نیست. بلکه در عوض، قرار دادن آن رویداد در بافت توصیفی متفاوتی است، بر مبنای تجلی خود فاعل. این توصیف بناست به وجود خدایی اذعان کند که نه فقط عمل می‌کند بلکه سخن می‌گوید.»

C. M. Wood, "The events in which God acts", in *The Heythrop Journal*, 22 (1981), 284.

به این نکته در ادامه، در بخش ۳.۶ و به تفصیل در فصل ۹ باز خواهیم گشت.

عینی. از یک سو، این مدعایی است که کسی آن را به نحو ذهنی یا در صورتی که شماری از مردم بر مدعایی واحد همداستان باشند، به نحو میان‌ذهنی، مطرح می‌کند. گرچه این مدعا (میان‌ذهنی است، این باعث نمی‌شود که دلخواهی باشد: شخص یا اشخاصی که این ادعا را طرح می‌کنند، چنان که دیدیم، می‌توانند برای آن دلیل بیاورند. از سوی دیگر، این مدعایی است دربارهٔ چگونگی واقعیت عینی اشیا. بدین ترتیب، مؤمنان مدعی‌اند که تعبیر کردن تجربه در پرتو ایمانشان اشیا را آن‌گونه که هستند می‌نمایاند. ایشان در تعبیر کردن تجربه‌شان آنچه را واقعاً وجود دارد تشخیص می‌دهند.

در نتیجه‌گیری، باید به یکی دیگر از خصیصه‌های مهم استغاثه اشاره کنیم. این خصیصه از آن شیوه‌ای نشئت می‌گیرد که مؤمنان ادعا می‌کنند با آن عمل خداوند در جهان را بازمی‌شناسند. این توانایی که با چشم ایمان به جهان بنگریم و بدین وسیله عمل خدا را بازشناسیم نیازمند تمرین است که در آن استغاثه نقش مهمی بر عهده دارد. درخواست از خداوند مستلزم آن است که حاجت‌مندان توقع پاسخ داشته باشند. این توقع ایشان را وامی‌دارد که مترصد پاسخ خداوند باشند و، به این ترتیب، توانایی‌شان را برای تشخیص پاسخی که فرامی‌رسد تقویت کنند.<sup>۱۳۱</sup>

«هنگام نیایش، مؤمن ... مکرراً خود را وامی‌دارد تا جهان را به روشی بنگرد که در آن تجربه‌های هرروزه با واقعیتی که او شایستهٔ تحقق می‌انگارد منطبق شود؛ او مکرراً زندگانی عاطفی و رفتار خویش را طوری سمت و سو می‌دهد تا با این واقعیت سازگار افتد.»<sup>۱</sup> بدین ترتیب، نیایش به امری بدل می‌شود که جان دروری آن را «مدرسهٔ دیدن»<sup>۲</sup>

1. Alhonsaari, *Prayer*, 47-48.

2. J. Drury, *Angels and Dirt. An Enquiry into Theology and Prayer* (London 1972), chapter 1.



می‌خواند.<sup>۱۲۴</sup> با دعا برای وقوع امور، مؤمن قادر می‌شود که عملِ مشیت‌آمیز خدا را تشخیص دهد.<sup>۱</sup>

در فصل ۳، از این بحث کردیم که استغاثه در صدد اثرگذاری بر خداوند است. استغاثه خدا را به اجرای کارهایی ترغیب می‌کند که اگر از او تقاضا نشده بود انجامشان نمی‌داد. در فصل ۴، گفتیم که استغاثه همچنین بر نیایشگران تأثیر می‌نهد. ایشان خود را در معرض همکاری با خداوند قرار می‌دهند تا نیات خداوند محقق شود. اکنون ما باید به این مطلب این را بیفزاییم که استغاثه بر جهانی که شخص حاجتخواه در آن میزید اثر می‌نهد: این جهان را اکنون می‌توان قلمروی دید که در آن عملِ مشیت‌آمیز خداوند اثربخش است.

خداوند باران را بر عادل و فاسق فرومی‌فرستد. اما باران برای شخص عادل که آن را استدعا کرده است همچون مظهر خیر خداوند فرومی‌بارد در حالی که برای فاسق که هرگز «استدعا» و «سپاس» بر زبانش نمی‌آید فقط وضعیتی جوّی است، بدون اهمیت و بی‌آنکه فرصتی به حساب آید برای قدرشناسی؛ و بدین صورت، زندگانی شخص فاسق فلاکت‌بارتر و ملال‌انگیزتر است.<sup>۲</sup>

۱. پتر مارتیر ورمیلیوس نیز چنین می‌گوید: «این خصلت فرزندان خداست که مکرر وقت خود را وقف نیایش می‌کنند، زیرا نیایش به ادراک مشیت الهی منتهی می‌شود.»  
Albert Ritschl in Ritschl, *Three Essays* (Philadelphia 1972), 282. به نقل از:

2. Lucas, *Freedom and Grace*, 38.

## نیایش و ارتباط با خدا<sup>(۱)</sup>

### ۱.۶ دعا و برقراری رابطه با خداوند

در بخش ۳.۳ آوردیم که تمام شکل‌های نیایش (از جمله دعا) بر رابطه میان خدا و انسان تأثیر می‌گذارد و بنابراین بر خود آن دو تأثیری واقعی دارد. حال باید این مسئله را بیشتر بکاویم و ببینیم دعا چگونه در برقراری و تعمیق رابطه با خدا دخالت دارد (بخش ۱.۶)، توبه (و طلب مغفرت) چگونه رابطه با خدا را ترمیم می‌کند (بخش ۲.۶)، و شکرگزاری و ستایش چگونه در اذعان به ارتباط با خدا دخیل‌اند (بخش ۳.۶). اما پیش از پرداختن به این مسائل، لازم است درباره نوع رابطه‌ای که قرار است برقرار شود، یا تعمیق یابد، یا ترمیم شود، یا در نیایش به آن اذعان شود بیشتر توضیح دهیم، زیرا دیدگاهی که در باب ماهیت نیایش اتخاذ می‌کنیم به تصویری که از این رابطه داریم سخت وابسته است.

چنان‌که در فصل گذشته بیان شد، رابطه‌ای که در نیایش برقرار می‌شود از نوع روابط بیناشخصی است. نیز همان‌طور که در بخش ۲.۴ توضیح دادیم، چنین روابطی متقارن‌اند، بدین معنا که هر دو سوی رابطه را اشخاصی تشکیل می‌دهند که مختارانه عمل می‌کنند. بنابراین برقراری یا حفظ چنین روابطی منوط به مشارکت آزادانه هر دو سوی رابطه است. هیچ‌کدام از دو طرف نمی‌تواند دیگری را ناچار و وادار به برقراری یا حفظ رابطه کند. در چنین موقعیتی، هر سوی رابطه به همکاری و

مشارکت سوی دیگر وابسته است. از این رو، ورود به چنین رابطه‌هایی خطرخیز است، چراکه هریک از دو طرف را به لحاظ ارتباط با طرف دیگر در معرض آسیب قرار می‌دهد.<sup>۱</sup>

همه سنت‌های دینی به‌طور منظم این دیدگاه را در پیش نگرفته‌اند. واقعیت این است که حتی در سنت مسیحی نیز رابطه میان خدا و شخص نیایشگر همواره بیناشخصی تصور نشده است. بنابراین تدین عارفانه، مثلاً، می‌تواند صور مختلفی به خود بگیرد که به چگونگی تلقی ارتباط با خدا بستگی دارند. در این باره، تمایزی که فریدریش هایلر بین دین عرفانی و دین وحیانی می‌گذارد سودمند است.<sup>۲</sup> (اما اصطلاحاتی که برای بیان منظورش انتخاب کرده است گمراه‌کننده‌اند، چراکه تمایزگذاری‌اش معطوف به دو شکل متفاوت از عرفان است [نه دین]. بنابراین من ترجیح می‌دهم برای این تمایز دو اصطلاح «عرفان اتحادی» و «عرفان بیناشخصی» را به کار برم). شخص عارف هدفش در زندگی نائل شدن به unio mystica یا وصال عرفانی با خداست.<sup>۳</sup> عرفای اتحادی تمایل دارند وصال عرفانی را نوعی به هم آمیختن و محو شدن هستی‌شناختی تفسیر کنند، در حالی که در عرفان بیناشخصی، این وصال چونان یک رابطه تنگاتنگ بیناشخصی دیده می‌شود که، در آن،

۱. این واقعیت که رابطه‌های بیناشخصی در این جنبه خاص متقارن‌اند مستلزم این نیست که در جنبه‌های دیگر نیز متقارن باشند. حقیقت این است که هیچ رابطه بیناشخصی‌ای نمی‌تواند از همه جنبه‌ها متقارن باشد؛ دلیل آن نیز ساده است: هیچ دو شخصی در همه جوانب مثل هم نیستند. بدیهی است که این قاعده در مورد رابطه خدا و انسان نیز صادق است. برای تفصیل بیشتر، رک فصل هفتم از کتاب من:

*The Model of Love* (Cambridge 1993)

و فصل ۲۷ از کتابم:

*Brummer on Meaning and the Christian Faith. Collected Writings of Vincent Brummer* (Aldershot 2006)

2. F. Heiler, *Prayer* (London 1985<sup>2</sup>), Chapters 6-9.



هویت شخصی و فاعلیت مستقل دو سوی رابطه کاملاً محفوظ می‌ماند.<sup>۱</sup> این تنوع در صور تدین عارفانه زائیده سنتهای دینی متفاوتی است که [این عرفانها] از آنها نشئت گرفته‌اند. این است که ابروینگ سینگر با اشاره به انواع گوناگون عرفان مسیحی می‌گوید:

مسیحیت از منابع مختلفی سرچشمه می‌گیرد. گرایش به فنا و محو شدن را از یونان مآبی اخذ می‌کند که افلاطون آن را مطرح کرد و فلوطین وضوح بخشید - و البته آنها خود احتمالاً این اندیشه را از طریق اساطیر ارفئوسی از آیین هندو اخذ کرده بودند. مسیحیت باور به بُعد میان انسان فانی و خداوند جلیل ازلی را از آیین یهود اقتباس می‌کند، خداوندی که ذات او از هر چه صبغه مادیت و فناپذیری دارد والاتر است. مسیحیت، به منزله فرزند چنین والدین متخالی، به مجموعه‌ای از برساخته‌هایی تبدیل شده است که هر یک کم و بیش از همان مؤلفه‌ها، اما با چیدمانهای گوناگون، ترکیب یافته‌اند.<sup>۲</sup>

نتیجه اینکه در عرفان مسیحی:

تبین‌های مربوط به وصال روحانی طیف وسیعی را تشکیل می‌دهند که گزاره‌های یک طرف طیف با گزاره‌های طرف دیگر به‌غایت متفاوت‌اند. ما، در یک سر این طیف، عارفانی می‌یابیم که وصال را فنا و زوال کامل فردیت خویش تعبیر می‌کنند. آنها با شیوه‌هایی که یادآور شیوه فلوطین است از یکی شدن با خیر اعلا سخن می‌گویند. ... در سر دیگر طیف، عارفانی قرار دارند که اتحاد کامل با خداوند را یا ممکن نمی‌دانند یا مطلوب نمی‌بینند. به باور آنان، وصال عشق دینی هویت عاشقان را از بین نمی‌برد.<sup>۳</sup>

۱. برای مطالعه بحثی تفصیلی درباره این صور گوناگون عرفان، نگاه کنید به فصول ۳۰ و ۳۱ از کتابم:

*Meaning and the Christian Faith.*

2. Irving Singer, *The Nature of Love*, I (Chicago 1984), 220.

3. Singer, *The Nature of Love*, I, 216.

هایلر نیز از این نکته غافل نیست که خاطر نشان سازد این صور عرفان بندرت پیش می‌آید که به‌طور ناب تحقق یابند. حتی هنگامی که یکی از این دو صورت در یک سنت دینی دستِ بالا را دارد، دیگری هرگز به‌طور کامل از صحنه غایب نیست. تدین شخصی افراد نیز چنین است. «زندگی عبادی اکثریت مطلق نوابغ دینی نمایانگر درجات متفاوتی از درهم آمیختگی» این دو نوع تدین است.<sup>۱</sup> بنابراین این دو نوع تدین، هرچند تنها نوع دینداری نیستند، دو گرایش محوری در تمام ادیان هستند که بوضوح می‌توان آنها را به معنای دقیق کلمه متمایز ساخت. این دو گرایش سه تفاوت مهم با یکدیگر دارند که در بحث فعلی ما شایان ذکر است. این دو در نوع ارتباطی که می‌خواهند با خدا برقرار سازند، در برداشتشان از خدایی که مؤمن با او سر و کار دارد، و در تعلقشان از سرشت و کارکرد نیایش با یکدیگر تفاوت دارند.

هایلر عرفان اتحادی را این‌گونه تعریف می‌کند: «نوعی تقرب به خداوند که، در آن، عالم و آدم [هر دو] به‌طور مطلق نفی می‌شوند، شخصیت انسان ذوب می‌شود و در وحدت نامحدود ذات خدا فانی و جذب می‌گردد».<sup>۲</sup> عارف اتحادگرا می‌کوشد تا به تجربه‌ای توأم با جذب از اتحاد با خدا نائل آید. «حجابهای میان خدا و عارف در این تجربه توأم با جذب فرو می‌ریزند؛ انسان در خدا فانی می‌شود، و در وحدت مطلق، با او درمی‌آمیزد. در این تجربه عرفانی، هر نوع تضاد، هر نوع تفاوت، و هر نوع دوگانگی از میان برمی‌خیزد.»<sup>۳</sup> در مقابل، تدین بیناشخصی در پی تعمیق همسخنی عاشقانه میان مؤمن و خداست؛ رابطه‌ای بین یک «من» و یک «تو» که در آن هر دو سوی رابطه فاعلیت شخصی و مستقل خود را حفظ می‌کنند و هیچ‌کدام در دیگری ذوب نمی‌شود. «خدا و انسان هرگز با هم نمی‌آمیزند... حتی توکل کودکانه و

1. Heiler, *Prayer*, 227.2. *ibid.* 136.3. *ibid.* 169.

خالصانه مسیح به خداوند، یعنی به پدرش، از دوستی بیناشخصی فراتر نمی‌رود و هرگز به "اتحاد" عرفانی نمی‌انجامد.<sup>۱</sup>

این تفاوت در تلقی‌ای که این دو نحو تدین از عشق به خدا دارند بازتاب می‌یابد. در عرفان بیناشخصی، عشق به خدا در قالب مفاهیمی ارتباطی چونان یک دوستی عاشقانه بین انسانها فهمیده می‌شود. [اما] در عرفان اتحادی، عشق به خدا در قالب مفاهیمی تجربی به مثابه تجربه‌ای توأم با جذبۀ از اتحاد با خدا تلقی می‌شود. در عرفان مغالزه (nuptial mysticism)، این حالت چونان تجربه‌ای از آمیزش جنسی تفسیر می‌شود و در قالب اصطلاحاتی به تعبیر درمی‌آید که مناسب چنان مقامی هستند. هایلر عبارات زیر را از عارف مشهور، هنریش زوزو<sup>۲</sup>، نقل می‌کند که با خداوند چنین نجوا می‌کند: «اتاق خواب عشق‌بازی‌مان در همین نزدیکی است؛ تخت عشق‌ورزی‌مان با گُلها آراسته شده است. بیا، ای معشوق من! دیگر وقت آن است که مرا در آغوش عشق بی‌حد و مرزت بفشاری و بگذاری در یک خواب سرخوشانه فروروم.»<sup>۳</sup>

این دو روش ارتباط با خداوند مستلزم نگرشهای متفاوتی در باب سرشت آن خدایی است که پرستش‌کنندگان با او مرتبط می‌شوند. بنابراین:

خدایی که عارف [اتحادگرا] می‌پرستد مطلقاً ایستاست. آن واقعیت روحانی که عارف با خلسه و تعمق خود را در آن غرق می‌کند آرمانی ایستاست. موضوع تعمق فقط می‌تواند امری غایی (Ultimate) یا فرجامین (Final) باشد. ... خدایی که متعلق تعمق عرفان [اتحادگرا] است جنبهٔ تشخیص‌چندان برجسته‌ای ندارد، یعنی همان جنبه‌ای از مفهوم خدا که [ویژگی نیایشهای] کهن [در عرفان بیناشخصی] است. باید توجه کرد که در نیایشهای عرفان [اتحادگرا]، خدا اغلب با تعبیر خنثایی چون خیر اعلا (summum bonum) خطاب می‌شود ... هرکجا شهود زیباشناختی و

1. ibid. 169-170.

2. Heinrich Suso

3. Quoted in Heiler, *Prayer*, 217.



پرستش خشکِ خیرِ اعلا جانشین مروده عاشقانه با خدا گردد، جنبه‌های تشخیص خداوند رو به افول می‌گذارد.<sup>۱</sup>

از سوی دیگر، اگر بناست ارتباط مطلوب با خداوند از نوع ارتباط دوستی بیناشخصی باشد، آن خدایی که قرار است به چنین دوستی‌ای با او نائل آییم ضرورتاً باید هویتی متشخص داشته باشد.<sup>۲</sup>

خصلتهای ذاتی تشخیص، تفکر، اراده و احساس برای تعلق [بیناشخصی] از خدا اساسی‌اند، درست به همان نحو که انسانهای ساده‌دل چنین تعلق از خدا دارند.<sup>۳</sup> پرستشگر در پیشگاه هیچ‌چیز جز در پیشگاه خدایی که واجد احساسات انسانی است نمی‌تواند نیازهای درونی‌اش را بیرون بریزد؛ هیچ‌چیز دیگر جز چنین خدایی نمی‌تواند او را تسکین و یاری دهد؛ مخصوصاً یک امر مینوی روحانی فراطبیعی نمی‌تواند چنین خصوصیتی داشته باشد. خدا برخلاف آنچه در نیایشهای عارف [اتحادگرا] ظاهر می‌شود یگانه وجود، احد نامحدود و خیر محض نیست، بلکه «یاری‌دهنده به هنگام نیاز» و «شنونده نیایش» است.<sup>۴</sup>

آشکار است که عمل نیایش در این دو نحوه از تدین، هم در ساختار و هم در هدف، کاملاً متفاوت است. در عرفان اتحادی، نیایش یا گام نخستین برای وصول به اتحاد توأم با جذبۀ با امر الوهی است<sup>۵</sup> یا واگویه

1. Heiler, *Prayer*, 197.

۲. بسیار جالب است به یاد آوریم که در مباحثات جاری میان مسیحیان انجیلی امریکا مخالفان دیدگاه «گشودگی خداوند» به دفاع از یک دیدگاه افلاطونی دربارهٔ خدا، مشابه دیدگاه عرفان اتحادگرا، گراییده‌اند (و اغلب آبای کلیسا نیز چنین‌اند)، در حالی که تدین انجیلی آنان بیشتر رنگ و بوی عرفان بیناشخصی را دارد. از سوی دیگر، مدافعان دیدگاه گشودگی خدا در مورد خداوند از نگرشی دفاع می‌کنند که با تدین انجیلی‌شان سازگارتر است. جان ساندرز و کلارک پیناک به ناسازگاری این مکتب و سلوک معنوی مخالفان «گشودگی خداوند» اشاره کرده‌اند. رک:

Clark Pinnock et al., *The Openness of God* (Downers Grove 1994), 96 (for Sanders) and 105-106 (for Pinnock).

3. Heiler, *Prayer*, 275. 4. *ibid.*, 173f.

این تجربه توأم با جذبۀ است، آن چنان که ترستیگن می‌گوید: «خود را در تو غرق می‌سازم؛ من در تو؛ تو در من.»<sup>۱</sup> آن واگویه معمولاً تکامل می‌یابد و به تعمقی بی‌کلام در امر الوهی می‌انجامد. «بنابراین همه نیایشهای عرفانی [اتحادی] مایل‌اند تا از نیایش کلامی [چه با زبان و چه در دل] به نیایش بی‌کلام، یعنی از سخن‌گفتن با خداوند به تعمق خاموش در باب خدا، گذر کنند. ... این نیایش بی‌کلام [در حقیقت] حال دعاست نه فعل دعا.»<sup>۲</sup> اما در عرفان بیناشخصی، هدف از نیایش برقراری رابطه‌ای بیناشخصی با خداست و به صورت «مصاحبت زنده میان مؤمن و خداوند» فهم می‌شود «که به شکل بیناشخصی و حیّ و حاضر تجربه می‌شود»،<sup>۳</sup> نوعی از مصاحبت که بازتاباننده صورتهای ارتباطات اجتماعی در عالم انسانی است.<sup>۴</sup> این با نیایش عرفانی اتحادی به قدری متفاوت است که هایلر ظاهراً تردید دارد که با این تفاوت بتوان نیایش عرفان اتحادی را همچنان به نحو دقیق «نیایش» نامید. این اتحاد توأم با جذبۀ با خداوند فقط در یک کاربرد استعاری ناپجا می‌تواند نیایش نامیده شود. در جذبۀهایی این چنین، چندان آگاهی‌ای از تفاوت میان «من» و «تو»، که برای هر نیایشی ضروری است، وجود ندارد.<sup>۴</sup>

اگر، چنان‌که در این فصل استدلال خواهیم کرد، قالبهای اصلی نیایش از قبیل استغاثه، توبه، طلب مغفرت و شکرگزاری، همه، ارتباطی بیناشخصی با خداوند را پیش‌فرض می‌گیرند، روشن است که در دل عرفان اتحادی چنین قالبهایی یا ناممکن می‌شوند یا به چیز بسیار متفاوتی تبدیل می‌گردند. در پرتو مباحثی که در فصول پیشین مطرح کردیم، صحت این ادعا در باب استغاثه بسیار آشکار است. در عرفان

1. Quoted in Heiler, *Prayer*, 190.2. *ibid.* 177.3. *ibid.* 358.4. *ibid.* 278.

اتحادی، استغاثه را نمی‌توان حاجت خواهانه به حساب آورد. به تعبیر هایلر: «برای عارف [اتحادگرا] خداوند حقیقتی متعالی و دگرگونی‌ناپذیر است که آدمی نمی‌تواند با نیایش بر او تأثیر گذارد، هرچند باید برای کسب والاترین فیوضات معنوی نیایش کند. تلقی بی‌پیرایه تأثیر واقعی انسان بر خداوند مبتنی بر باوری شخص‌پندارانه از خدایی است که نیایش [بندگان] را می‌شنود.»<sup>۱</sup>

ابراز حاجت به نحو دیگری نیز با روابط بیناشخصی پیوند دارد. نه تنها وجود یک ارتباط بیناشخصی میان خداوند و شخص دعاکننده شرطی لازم برای تحقق استغاثه است، بلکه ابراز حاجت نیز شرطی لازم برای برقراری روابط بیناشخصی است، به این معنا که هیچ رابطه بیناشخصی ممکن نیست به وجود آید، مگر اینکه هر دو طرف رابطه در برابر هم موضعی را اتخاذ کنند که در قالب ابراز حاجت بیان می‌شود. از آنجا که یک رابطه بیناشخصی مبتنی بر این فرض است که هر دو طرف رابطه واجد جایگاه فاعلی مشخص و مستقل‌اند، من اگر به جایگاه مستقل خودم به عنوان یک شخص معترف نباشم و نیز استقلال شخصی شما را به رسمیت نشناسم، نمی‌توانم در برقرار ساختن ارتباط بیناشخصی با شما موفق شوم. همین قاعده در برقرار کردن ارتباط بیناشخصی با خداوند نیز صادق است.

اگر ما به سادگی، هر لحظه که می‌خواستیم، می‌توانستیم او را ماشین‌وار به درون یک مواجهه بکشانیم و ناچارش کنیم که با ما مواجه شود، نه رابطه‌ای می‌توانست در کار باشد و نه مواجهه‌ای. ما چنین کاری را با یک تصویر، با یک امر خیالی یا با بتهای گوناگونی می‌توانیم انجام دهیم که آنها را به جای خداوند در برابرمان می‌گذاریم، اما با خدایی که حی است نمی‌توان چنین معامله‌ای کرد، درست همان‌طور که با یک شخص زنده

1. ibid. 278.



نی‌توان. لازمه برقراری و بالیدن هر رابطه‌ای آزادی و اختیار متقابل هر دو طرف است.<sup>۱</sup>

پس در دو صورت روابط بیناشخصی با دیگران راه ندارد: یکی در هنگامی که من تلاش کنم دیگری را در انجام دادن خواسته‌ام ناچار یا آلت دست خویش سازم و، بدین ترتیب، از اذعان به استقلال فاعلی طرف مقابلم و ابمانم، و دیگری وقتی که تشخیص یا خواسته‌های خودم را انکار کنم، آن چنان که در عرفان اتحادی چنین است، آنجا که عرفا فردیت خویش را در اتحادی عرفانی با خداوند مستغرق می‌سازند. این است که هایلر یادآور می‌شود: «عرفان [اتحادی] نه فقط حاجت خواستن برای امور دنیوی، بلکه نفس حاجت‌خواهی را مردود می‌شمارد. حاجت‌خواستن یعنی اظهار خواست و اراده؛ اما برعکس، آرمان عرفان [اتحادی] تهی شدن از مطلق آرزو و طلب، رهیدن از تمنا و گسستن کامل بندهای تعلق است.»<sup>۲</sup> ارتباط بیناشخصی فقط در صورتی می‌تواند برقرار شود که دو طرف رابطه نسبت به هم در موضع طلب باشند و با چنین کاری از دو مانع یادشده پرهیز کنند. جان دروری این امر را در ارتباط بیناشخصی با خداوند نیز صادق می‌داند:

خواهش، از یک سو، غیر از فرمان و تهدید و، از سوی دیگر، غیر از تسلیم و تفویض است. ... خواهش از جنس افسون خام و خشن نیست که برای انسانهای حساس بسیار رنجاننده باشد. رها شدن از احساسات حزن‌آور یا وانهادنی فوری امور به اراده کسی دیگر هم نیست که انسانها در واکنش به چنین احساساتی همین را ترجیح می‌دهند.<sup>۳</sup>

یا به صورت ایجابی تر چنین می‌گوید:

1. Anthony Bloom, *School for Prayer* (London 1970), 2.

2. Heiler, *Prayer*, 192.

3. J. Drury, *Angels and Dirt. An Enquiry into Theology and Prayer* (London 1972), 66.

فردی که نیایش می‌کند مقصود خویش و نیازهایش را به نحو آزادانه و فارغ‌دلانه اظهار می‌کند. تنها قیدی که او می‌پذیرد این است که نیایش او باید رخصت دهد تا طرف مقابل نیز به همان سان پاسخی آزادانه و فارغ‌دلانه به او بدهد. او در پی تحریک طرف مقابل است. او از خداوند می‌خواهد که ببیند و اقدام کند، اما این را که چگونه ببیند و چطور اقدام کند به خود او وامی‌گذارد. در اینجا التماس و به خاک در افتادنی در کار نیست. او مانند مسیحیان نخستین تقاضای خویش را با قامتی برافراشته ارائه می‌دهد. از این جنبه، وی فعال و نیرومند است، اما تلاش نمی‌کند مهار پاسخی را که بر عهده خداست خود به دست گیرد. از این لحاظ، او عاجز و درمانده است.<sup>۱</sup>

پس ابراز حاجت شرطی لازم برای برقراری رابطه دوستی با خداوند است. اما شرطی لازم برای تکامل یا رشد معنوی چنان رابطه‌ای نیز هست. اینجاست که ما باید به وجه مهمی از تفاوت میان دوستی با خداوند و دوستی با سایر انسانها توجه کنیم. دوستی عاشقانه میان انسانها مستلزم همذات‌پنداری دوسویه‌ای است که هر طرف رابطه مصالح دیگری را مصالح خود می‌شمارد. با این حال، به همان دلیلی که مصالح من لزوماً در جهت خواست و آرزوهایم نیست، مصالح معشوق من نیز لزوماً منطبق بر خواستها و آرزوهای او نیست. ما انسانها ضعیف و جایز‌الخطاییم و معمولاً آگاهانه یا ناآگاهانه چیزهایی را طلب می‌کنیم که خیرمان در آنها نیست یا با مصالح واقعی مان تطبیق نمی‌کنند. پس عشق میان انسانها لزوماً مستلزم این نیست که من همواره هر آنچه را که معشوقم می‌خواهد برآورده کنم، بلکه تنها مقتضی آن است که بکوشم در خدمت مصالح واقعی معشوقم باشم، همان مصالحی که آنها را صادقانه اما، با جایز‌الخطایی، مصلحت معشوق خویش تلقی می‌کنم. البته این

1. *ibid.*, 68. See also M. Nédoncelle, *The Nature and Use of Prayer* (London 1964), 48f.

بدان معنا نیست که من به خواسته‌ها و آرزوهای معشوقم بی‌اعتنا هستم. من، در سنجش و بررسی عملی‌ام، همیشه آرزوها و تمایلات معشوقم را در نظر دارم، اما معنی این حرف آن نیست که همواره آنها را ماشین‌وار برآورده سازم. تمایلات و آرزوهای معشوق من همیشه خطا پذیرند، همچنان که تمایلات و آرزوهای خودم. همین قاعده در عشق خداوند به ما نیز صادق است. خداوند همیشه آرزوهای ما را برآورده نمی‌سازد، چراکه آرزوهای ما همیشه مطابق با مصالح واقعی مان نیست.<sup>[۵]</sup> با این حال، خداوند به آرزوها و تمایلات ما بی‌اعتنا نیست. او همواره، از سر عشق و محبت، این آرزوها را در تعامل با ما در نظر می‌گیرد.

اگر کودکی به یک حیوان پشمالو بها بدهد آن حیوان صرفاً به همین خاطر [در نظر ما] قیمتی می‌شود؛ اگر نامزد دختری یکی از لباسهای او را خوش بدارد آن لباس صرفاً به همین خاطر [در نظر آن دختر] گرانبها می‌گردد؛ پس به همین سیاق، صرف اینکه ما چیزی را می‌خواهیم می‌تواند آن چیز را در نظر خداوند ارزشمند گرداند. این بدان معنا نیست که ما باید به هر چه می‌خواهیم دست یابیم. بسیاری از خواسته‌های ما نخواستنی‌اند، و پاسخ دعاها و تقاضاهای ما غالباً باید «نه» باشد. اما حتی اگر باید در غالب موارد پذیرفته نشوند، بنا نیست نادیده گرفته شوند. صرف اینکه ما چیزی را می‌خواهیم خود یک دلیل، هرچند نه دلیلی انحصاری، است برای آنکه خدا آن را به ما عطا کند.<sup>۱</sup>

اما برعکس خواست ما انسانها، خواست خدا بی‌تقص است و خیر خطاناپذیر. در حقیقت، خواست خداوند برای مؤمنان عالیترین معیار خیر به شمار می‌آید.<sup>۲</sup> انجام شدن خواست خداوند همان انجام شدن امر خیر است و بنابراین مطابق مصالح واقعی ماست. بنابراین عشق ما به

1. J. R. Lucas, *Freedom and Grace* (London 1976), 40.

۲. در این باره بنگرید به فصل ۲۵ از کتابم: *The meaning and the Christian Faith*.



خداوند یعنی یگانه ساختن خویش با اراده و خواست کامل و بی‌نقص او. در تدین بیناشخصی، وصال عاشقانه مطلوب مؤمنان تجربه‌ای توأم با جذب و برآمده از فناي هستی‌شناختی، از جنس آنچه در تدین اتحادگرا سراغ داریم، نیست بلکه رابطه‌ای بیناشخصی و صمیمانه با خداوند است که زندگی را زیرو رو می‌کند و موجب هماهنگی یا انطباق کامل میان خواست مؤمن و خواست خدا می‌گردد. اینجاست که عشق مؤمن به خداوند از عشقی که عشاق انسانی به یکدیگر دارند تمایز می‌یابد. همسویی موجود میان عاشق و معشوق انسانی به انطباق کامل درخواستها نمی‌انجامد. اما مؤمنان خواست خدا را فرجامین معیاری می‌شمارند که باید همه گزینیه‌های ارزشی خویش را بر مبنای آن ارزیابی کنند و، در پرتو آن، زندگی و شخصیت خود را مدام متحول سازند. پس هدف طریق عرفان (via mystica) همین فرایند تحولی است که، در آن، زندگی مؤمن از یک سو از هر نحوه احساس، اندیشه و عمل ناصوابی که در مقابل خواست خداست پالوده می‌شود و، از سوی دیگر، هیئت و صورت عشق الهی را بازمی‌یابد. در این مسیر، زندگی مؤمن تبدیل می‌شود به زندگی توأم با رشد معنوی دائم در مسیر دوستی با خدا. این مسئله لوازم مهمی را در مورد نقش استغاثه در بر دارد.

ما نباید از خدا فقط آنچه را که می‌خواهیم طلب کنیم، بلکه به همان سان باید چیزهایی را از خداوند بخواهیم که باید خواست. ما باید در پی اتحاد خواستها [ی خود با خداوند] باشیم: نه صرفاً از این راه که به خدا بگوییم چه می‌خواهیم، بلکه از این راه که بگذاریم خداوند نیز آنچه را می‌خواهد به ما بگوید. مادام که زبان حال و قال ما این باشد که «ولی آن چنان که تو می‌خواهی، نه چنان که من می‌خواهم»، نیایش ما دیگر حاجت‌خواهانه نخواهد بود و به نیایشی مناجات‌گونه و گفت‌وشنودی تبدیل می‌گردد.<sup>۱</sup>

1. Lucas, *Freedom and Grace*, 37-38.

از طریق همین مناجات است که ما رخصت می‌دهیم که خداوند ذهن ما را روشن سازد تا خواست او را تشخیص دهیم، خواست و اراده‌مان را چنان نیرو بخشد که بتوانیم آنچه را او برایمان می‌خواهد انجام دهیم، و دل‌هایمان را به سویی برد که بتوانیم خواست او را تمام و کمال و با شوق و از سر عشق، نه به صرف تکلیف، به جا آوریم. در این روش، تمام دعا‌های ما به طلب فعل تئلیتی لطف‌آمیز خدا تبدیل می‌گردد، چنان‌که در فصل پیش بیان شد. تنها از مجرای این فعل تئلیتی خداست که ما قادر می‌شویم در حیات توأم با دوستی خداوند رشد کنیم.

خلاصه اینکه، در استغاثه، من از خویشتن خویش یا از خواسته‌های خویش دست نمی‌کشم، چنان‌که عرفای اتحادگرا در طلب وصال خدا چنین می‌کنند، بلکه از تعیین تکلیف برای خدا در برآوردن حاجاتم دست می‌کشم و، بدین ترتیب، هم اختیار خداوند، چونان یک شخص، را به رسمیت می‌شناسم و هم بر وابستگی خویش به تصمیم آزادانه او در برآوردن حاجاتم اذعان می‌کنم. این رویکرد حاجت‌خواهانه شرطی لازم برای برقراری ارتباطی بیناشخصی با خداوند است؛ چنان‌که در واقع، در عالم انسانی، نیز شرطی لازم برای برقراری روابط بیناشخصی است. مضاف بر این، از خلال استغاثه، زندگی مؤمن می‌تواند به حیاتی مبتنی بر مصاحبت عاشقانه با خداوند تبدیل شود. آرزوها و خواسته‌های مؤمن طرد نمی‌شوند [بلکه] به انطباق کامل با خواست خداوند درمی‌آیند. این امر که اتفاق بیفتد، مؤمنان هر چه را بخواهند انجام می‌دهند، چراکه هیچ چیزی را جز انجام خواست خداوند نمی‌خواهند. به تعبیر سنت آگوستین: «عشق بورز و آنچه می‌خواهی بکن.»<sup>۱</sup>

برای مؤمنان، والاترین سعادت دست یافتن به چنین اتحادی بین

1. Augustine, *Homily on the First Epistle of St. John*, 7. 8.

خواست خودشان و خواست خداست.<sup>۱</sup> این والاترین هدف طریق عرفانی است. متأسفانه این هدف برای بسیاری از ما چونان آرمانی است که هرگز به‌طور کامل در این زندگی محقق نمی‌شود. بنا بر نظر قدیس برنارد، این اتحادِ خواستها نهایتاً تنها در جهان آخرت می‌تواند تحقق یابد.<sup>۲</sup> شاخصهٔ زندگی دنیوی دوری از خداوند است، نه سرخوشی و رضایت پایدار ناشی از مصاحبت عاشقانه با خداوند. آنچه ما در زندگی دنیوی لازم داریم آشتی است تا روابط قطع‌شده‌مان با دیگران و با خداوند را بازسازی کنیم. نیایش در تلاش ما برای دست یافتن به این آشتی چه نقشی ایفا می‌کند؟

## ۲.۶ توبه و بازسازی رابطه با خداوند<sup>[۶]</sup>

چه چیزی برای بازسازی رابطهٔ بیناشخصی به کار می‌آید؟ بسته به نوع رابطه‌هایی که قطع شده است پاسخها متفاوت است. در بخش ۵.۱، بین دو نوع رابطه میان اشخاص تمایز نهادیم: یکی عشق دوطرفه یا دوستی عاشقانه، و دیگری توافقی مشتمل بر حقوق و تکالیف. اکنون باید ببینیم چه عواملی در قطع شدن و بازسازی این دو نوع رابطه نقش دارند و این امر چگونه بر بازسازی رابطهٔ قطع‌شده با خداوند تطبیق می‌کند.

دوستی عاشقانه آن نوع رابطه‌ای است که بین من و تو وجود دارد آن‌گاه که هر یک از ما منفعت طرف دیگر را چونان منفعت خود تلقی کند و از این طریق من و تو یکی شویم. وقتی من منفعت تو را همچون منفعت

۱. در این باره بنگرید به فصل ۲ از کتابم:

*Atonement, Christology and the Trinity. Making Sense of Christian Doctrine*  
(Aldershot 2005).

2. Bernard of Clairvaux, *Sermons on the Song of Songs*, 4 volumes (Kalamazoo MI 1971-1980), sermon 31.

*Atonement, Christology and the Trinity* همچنین بنگرید به فصل ۳ از کتابم:



خود تلقی کنم، تو را مثل خویش دوست می‌دارم. ما به سبب نقص و ضعف انسانی مان تقریباً هیچ‌گاه نمی‌توانیم این نوع دوستی عاشقانه را مدام حفظ کنیم. خودخواهی من باعث می‌شود که به منفعت خودم اولویت دهم و آگاهانه یا ناآگاهانه طوری عمل می‌کنم که با منفعت تو ناسازگار بیفتد و بدین ترتیب باعث می‌شوم که آسیبی به تو برسد. قطع نظر از اینکه آیا این آسیب جدی است یا سطحی، من به رابطه‌مان لطمه زده و موجبات آزرده‌گی تو را فراهم کرده‌ام. تو، با آزرده‌گی‌ات، بر این واقعیت صحنه می‌گذاری که رابطه‌مان اگر قطع نشده باشد آسیب دیده است.

چنین خللی در رابطه ما فقط در صورتی می‌تواند التیام یابد که تو از آزرده شدن امتناع کنی و در عوض موضع متضاد با آن را اتخاذ کنی که عبارت است از شوق به بخشایش. تو می‌باید شکاف ایجادشده در رابطه‌مان را ناپسندتر از آسیبی تلقی کنی که من به تو زده‌ام و بنابراین مشتاق باشی که یگانگی خویش را با من ادامه دهی و، به رغم آنچه با تو کردم، [هنوز] منفعت و علائق من را همچون منفعت و علائق خودت ببینی.

این بخشایش و عفو فقط تحت شرایط خاصی می‌تواند واقعی یا مؤثر باشد. بنابراین فقط وقتی می‌تواند واقعی باشد که چیزی برای بخشودن وجود داشته باشد. معنا ندارد که بگویم تو مرا می‌بخشی مگر آن‌گاه که من واقعاً منفعت تو را چون منفعت خود نطلبیده و از این رو باعث گزندت به تو شده باشم. از این حیث، نباید عفو را با اغماض اشتباه گرفت. اگر قرار بود که تو از رفتار من چشم‌پوشی، انکار می‌کردی که چنین رفتاری باعث وارد شدن آسیب مهمی به تو شده باشد و در نتیجه انکار می‌کردی که چیزی برای عفو وجود دارد. اما از سوی دیگر، اگر تو مرا به سبب آنچه انجام داده‌ام عفو می‌کنی، مدعی هستی که رفتار من واقعاً باعث آسیب تو

شده است؛ با این حال، تحمل آسیب را بر ترک دوستی‌ای که من با رفتارم باعث لطمه دیدن آن بوده‌ام ترجیح می‌دهی. «توان عفو کردن بی‌هزینه نیست بلکه باید بهایی برای آن بپردازیم. بهای آن همان رنجی است که از جفای طرف مقابل تحمل می‌کنیم.»<sup>۱</sup> بنابراین بخشش برای تو بی‌هزینه نیست، برخلاف اغماض که انکاری است بدون آن چنان هزینه‌ای.<sup>۲</sup>

عفو تو فقط به شرطی می‌تواند در بازسازی دوستی قطع‌شده ما مؤثر باشد که من نادم باشم و ندامت خویش را از آسیبی که به دوستی‌مان زده‌ام و نیز اشتیاقم را به بازسازی آن ابراز کنم. عفو یعنی تمایل تو برای وحدت با من، به رغم آنچه من کرده‌ام. اما اگر من با ندامت خویش از این واقعیت که با عملم باعث به هم زدن دوستی‌مان شده‌ام برنگردم و با دگرگون کردن قلب خویش دوباره به همان شخصی تبدیل نشوم که، در دوستی عاشقانه، با تو یگانه می‌شود، در این صورت، یگانگی تو با من عبارت خواهد بود از یگانگی با همان شخص قبلی که پشیمان نشده است و، در نتیجه، عبارت خواهد بود از رضایت به اینکه پیوند دوستی ما به هم خورده است به جای آنکه رضایت به بازسازی آن باشد. بنابراین

1. O. C. Quick, *Essays in Orthodoxy* (London 1916), 92-93.

همچنین برای مطالعهٔ مباحث بیشتری در باب بهای مغفرت و ندامت، بنگرید به فصل ۳ از کتاب: *Atonement, Christology and the Trinity* که در این فصل توضیح می‌دهم که چرا برای ما انسانها بخشودن و ابراز ندامت بسیار مشکل است.  
۲. برای تحلیل‌های موشکافانه‌تر در باب تفاوت بخشش و اغماض، بنگرید به:

R. S. Downie, 'Forgiveness' in *Philosophy Quarterly*, 15 (1956).

J. R. Lucas, *Freedom and Grace* (London 1976), 78f. همچنین نگاه کنید به:  
نمونهٔ کسانی که بخشش را ذیل اغماض یا پوزش تفسیر می‌کنند الونساری است.  
بنگرید به:

A. Alhonsaari, *Prayer. An Analysis of Theological Terminology* (Helsinki 1973), 161f.

طلب بخشش من از جانب تو مستلزم نوعی ابراز ندامت و یک تحول درونی از جانب من است.<sup>[۷]</sup> هر یک بدون دیگری نامفهوم و فاقد انسجام است. «طلب عفو، اولاً، اذعان به این است که طرز رفتاری که در گذشته از ما ظاهر شده است چنان است که به حق باید از آن منزجر باشیم و، ثانیاً، تصمیم به تکرار نکردن آن در آینده (دست‌کم در آینده نزدیک) است؛ عفو کردن نیز عبارت است از پذیرفتن این ندامت و بازگشت و کنار گذاشتن آن آزرده‌گی.»<sup>۱</sup>

هرچند، از این منظر، ندامت من شرطی لازم برای مؤثر واقع شدن بخشایش توست، به معنای دقیق کلمه، شرطی کافی برای بخشایش تو نیست. چه بسا ندامت من نه علت بخشایش تو شود و نه باعث آن. اینکه تو دوباره با من یگانه خواهی شد یا نه به تصمیم مختارانه تو بستگی دارد. دقیقاً همان‌گونه که شروع رابطه بیناشخصی به دو طرف رابطه بستگی دارد ترمیم آن نیز چنین است. عفو فقط می‌تواند مختارانه صورت پذیرد و اگر با اجبار یا تحمیل رخ دهد دیگر عفو نخواهد بود. غرامت پرداختن و کفاره دادن و تلاشهای من برای بهبودی آسیبی که وارد کرده‌ام حداکثر می‌تواند نشانه ندامت من یا تلاشی برای عملی ساختن انزجار من از رفتاری باشد که انجام داده‌ام. اینها [به خودی خود] نمی‌توانند عفو تو را در پی بیاورند، چراکه این کار به تصمیم تو بستگی دارد. بنابراین من هرگز نمی‌توانم بخشش تو را همچون یک حق مطالبه کنم. فقط می‌توانم آن را از تو مانند یک لطف درخواست کنم. در تقاضای عفو از تو (مانند هر خواهش دیگری) من به وابستگی خویش به تصمیم آزادانه تو در برآورده کردن تقاضایم اذعان می‌کنم. می‌توانم امیدوار باشم که تو عفو خواهی کرد. حتی وقتی که نادم هستم می‌توانم روی عفو

1. P. F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays* (London 1947),



تو حساب باز کنم. اما ندانم من را محق عفو تو نمی‌کند و بنابراین نباید آن را مسلم فرض کنم.

اگر من، با اعتراف به خطای خودم، از آسیبی که به دوستی‌مان زده‌ام ابراز انزجار کنم و با تمنای عفو از تو تحول درونی و اشتیاقم را برای بازسازی رفاقتمان اظهار کنم، و اگر تو نیز با بخشودنم اشتیاق را برای یگانگی دوباره با من نشان دهی، آنگاه دوستی ما نه تنها بازسازی می‌شود بلکه چه بسا عمیقتر و شدیدتر نیز بشود.<sup>[۸]</sup>

ما با یکدیگر چنان خواهیم بود که قبلاً بودیم با یک تفاوت مهم. من اکنون می‌دانم که تو فردی هستی که می‌تواند عفو کند، می‌دانم که تحمل رنج خویش را بر نفرت از دیگران ترجیح می‌دهی، و حفظ دوستی‌ات با من، یا پرهیز از دشمنی با من، برایت از پافشاری بر حقوقت مهمتر است. و تو می‌دانی که من کسی نیستم که چنان مغرور باشم که به خطایم اعتراف نکند و می‌دانی که رضایت تو برای من از حفظ آرمان خودم ارزشمندتر است. ... عفو فقط پیشگیری از نفرت یا از میان بردن آن نیست بلکه عشق را نیز شدت می‌بخشد.<sup>۱</sup>

ما، در بخش ۵.۱، میان دوستی عاشقانه و قراردادهای مبتنی بر حقوق و تکالیف معین دوطرفه تمایز نهادیم. در رابطه نوع دوم، من در قبال این حق که خدمات یا پاداشهای معینی از تو دریافت کنم متعهد می‌شوم که کارهای خاصی را که مورد نیازت است انجام دهم. اما اگر یک طرف رابطه در انجام وظیفه خویش مبنی بر به جا آوردن خدمتی که طرف دیگر بر حسب قرارداد محق آن است ناموفق باشد، این رابطه از میان می‌رود و فرد نخست نیز حق خودش را در دریافت خدمتی که طرف مقابل باید انجام دهد از دست می‌دهد. پس اگر تو در ایفای وظایفت در قبال من ناموفق باشی، تعهد متقابل من نیز مبنی بر انجام خدمتی برای تو

1. J. Burnaby, *Christian Words and Christian Meanings* (London 1955), 87.

به حال تعلیق درمی‌آید و توافق میان ما از اعتبار ساقط می‌شود. در کل، سه روش برای احیای روابط قطع‌شدهٔ مزبور وجود دارد. نخست اینکه تو هنوز می‌توانی تلاش کنی آنچه را که حق من است انجام دهی، یا، اگر دیگر دیر شده باشد، می‌توانی کاری هم‌ارز آن را برای من انجام دهی. در این روش، تو همچنان حقوق من را برآورده می‌کنی و با این کار مجدداً از حق بهره‌مندی از خدماتی که من وظیفه داشتم طبق قرارداد برایت فراهم کنم برخوردار می‌شوی. بدین ترتیب، موازنهٔ حقوق و تکالیف دوباره بین ما برقرار خواهد شد. با این حال، تو ممکن است به دلایلی نخواهی یا نتوانی حقوق من را ادا کنی. اگر تو نتوانی یا نخواهی موجب رضایت من شوی، من می‌توانم آن موازنه را با مجازات تو احیا کنم، یعنی می‌توانم خدماتی را از تو دریغ دارم که اگر به تکالیف در قبال من عمل می‌کردی مستحقش می‌بودی. اگر تو مجازات را تحمل کرده و غرامت را پرداخته باشی، دینت را به من ادا کرده‌ای و موازنهٔ حقوق و تکالیف در میان ما دوباره برقرار شده است. پس جلب رضایت و مجازات شدن دو روش‌اند که طرف خطاکار می‌تواند به واسطهٔ آنها به تجدید رابطه‌ای که خراب کرده است نائل آید. از این حیث، راضی کردن و مجازات را نباید با ندامت و توبه اشتباه گرفت چراکه، همان‌طور که قبلاً بحث کردیم، ندامت و توبه تجدید دوستی را نه اجباری می‌سازد و نه ضروری.<sup>۱</sup> راه سومی نیز برای ترمیم خللی که در رابطهٔ مبتنی بر حقوق و تکالیف ایجاد شده است وجود دارد: من می‌توانم درصدد برآیم که آنچه را تو مرتکب شده‌ای نادیده بگیرم، از این طریق که از حق خویش نسبت به آن وظایفی که تو مهمل گذاشته‌ای درگذرم. اگر بخواهیم در قرارداد تجدیدنظر کنیم تا گره از کار تو باز شود، من حکم می‌کنم که خدمتی که

۱. برای تحلیل‌های موشکافانه‌تر در باب تفاوت‌های ابراز ندامت و توبه از یک سو و مجازات از سوی دیگر، بنگرید به: Lucas, *Freedom and Grace*, 80f.

تو در فراهم آوردنش قصور کرده‌ای برایم مهم نیست و زیان چندانی را متوجه منفعت من نمی‌کند.

خلاصه اینکه دوستی آسیب‌دیده فقط با ندامت و عفو ترمیم می‌شود، در حالی که قراردادهای آسیب‌دیده با رضایت یا مجازات یا اغماض ترمیم می‌شوند. اگر ما بوضوح دوستی عاشقانه را از قرارداد مبتنی بر حقوق و تکالیف بازشناسیم، ندامت را با مجازات و عفو را با اغماض اشتباه خواهیم گرفت. ما اکنون باید ببینیم که این تمایزها چگونه بر تلقی ما از رابطه خداوند و انسان، و نیز بر تلقی ما از سرشت نیایشهای مبتنی بر توبه و استغفار، تطبیق می‌کند.

بنابر تحلیل پیش‌گفته، آشکار است که استغفار، که ما از طریق آن به گناهانمان در پیشگاه خداوند اقرار و از او طلب بخشش می‌کنیم، خداوندی را که با او نیایش می‌کنیم وجودی متشخص تلقی می‌کند که می‌توانیم وارد رابطه‌ای بیناشخصی با او شویم. اگر ما خداوند را غیر متشخص تلقی کنیم، همان دشواریهایی که در فصول پیشین برای دعای حاجت بیان کردیم در مورد استغفار نیز سر برمی‌آورند. از همین جاست که میناس، که خداوند را غیر متشخص می‌انگارد، نتیجه می‌گیرد که موجودی الوهی «منطقاً نمی‌تواند عفو کند، زیرا واجد صفات الوهی بودن منطقاً شرايطی را که برای عفو لازم است ناممکن می‌سازد. ... تنها انسان است که می‌تواند عفو کند — موجود الوهی نمی‌تواند چنین کند.»<sup>۱</sup> به علاوه، مقصود از استغفار و طلب عفو از خداوند ترمیم رابطه‌ای مبتنی بر دوستی عاشقانه با خداوند است، نه از نو ساختن موازنه‌ای بین حقوق و تکالیف. اگر قرار بود رابطه خدا و انسان را در ذیل مقوله حقوق و تکالیف تفسیر کنیم، این امر استغفار و طلب عفو از خداوند را یا بیجا و

1. A. C. Minas, 'God and forgiveness', in S. M. Kahn and D. Shatz (eds), *Contemporary Philosophy of Religion* (New York 1982), 32.



بی‌معنا می‌ساخت یا آن را به رفتاری تبدیل می‌کرد که کم‌وبیش متناسب با احیای حقوق انسان در پیشگاه خداوند است، یا آن را مبدل می‌ساخت به طلب اغماض از خداوند یا تخفیف مجازات او. آشکار است که این امر پیامدهایی در نحوه تلقی ما از آیین کفاره<sup>۱۹</sup> دارد.<sup>۱</sup>

استغفار و طلب عفو از خداوند از این جنبه‌ها همانند طلب بخشش از دیگران است. با این حال، خداوند مانند دیگران نیست و، دست‌کم در چهار جنبه مهم، استغفار در پیشگاه خداوند با ابراز ندامت در برابر دیگران تفاوت دارد.

نخست اینکه، چنان‌که در بالا اشاره کردیم، بخشایش تو به تصمیم مختارانه‌ات بستگی دارد. از آنجا که این بخشایش به هیچ نحوی ضرورت نمی‌یابد، میزانی که من می‌توانم روی این بخشایش حساب باز کنم محدودیتهایی دارد. در نظر تو، در مقام انسان، چه بسا مشکل آید که ببخشی و بر خشم و رنجشی چیره شوی که از آسیب من به تو برخاسته‌اند. اما برای خداوند چنین نیست. چراکه او به لحاظ عشق کامل است و هرگز کمترین احتمالی (به همان معنا که در بخش ۲.۳ و ۳.۳ بیان شد) وجود ندارد که او نتواند کسانی را که برآستی پشیمان‌اند ببخشد. «اگر به گناهان خویش اعتراف کنیم، او امین و دادگر است و می‌توانیم اطمینان داشته باشیم که گناهانمان را می‌آمرزد و ما را از هر ناراستی پاک می‌سازد»<sup>۱۱۰</sup> (کتاب اول یوحنا، ۱:۹). با این حال، این با مدعای ما منافاتی ندارد که بخشایش او مختارانه است و ابراز ندامت ما نه حقی در ما [دربارۀ بهره‌مندی از بخشایش او] ایجاد می‌کند و نه او را ملزم به این کار می‌سازد. به تعبیر پیترو پلتس:

۱. من درباره آیین کفاره در جای دیگری به تفصیل بحث کرده‌ام. بنگرید به فصل ۳۶ از کتاب: *Meaning and the Christian Faith* و فصل ۳ و ۴ از این کتاب: *Atonement, Christology and the Trinity*.

توبه کردن فقط برآوردن بانگ حزن و ندامت صادقانه فرد برای طلب بخشایش نیست؛ علاوه بر این، او به هنگام طلب بخشایش به دنبال چیزی است که هیچ حق اخلاقی او را مستحق دریافت آن نمی‌کند. او در پی جلوه‌ای تازه از عشق الوهی است که استحقاقش را ندارد، عشقی که رابطه درست او را با خداوند احیا خواهد کرد. او هرچند از یک جهت ممکن است از عشق زوال‌ناپذیر خداوند مطمئن باشد، از جهت دیگر، این درست همان چیزی است که وی هیچ حق سوءاستفاده از آن را ندارد. سوءاستفاده از عشق بی‌حرمتی به آن است: «خدا مرا خواهد بخشید؛ این وظیفه اوست.»<sup>۱</sup>

هرچند من می‌توانم از بخشایش الهی بی‌نهایت مطمئنتر از بخشایش انسانی باشم، هر دو نوع بخشایش به یکسان مختارانه و به دور از استحقاق‌اند.

دوم آنکه، وقتی من ندامت خویش را به کسی که به او آسیب زده‌ام ابراز می‌کنم، او را از این حقیقت آگاه می‌کنم که من پشیمانم و عفو می‌طلبم. اگر چنین نکنم، او از پشیمانی من و اینکه عفو او در بازسازی رابطه ما کافی است اطلاع نخواهد یافت. اما در مورد خداوند وضعیت متفاوت است زیرا خداوند اسرار درونی مرا می‌داند بدون اینکه لازم باشد او را آگاه کنم. به تعبیر کیرکگور:

انسانی که [در پیشگاه خداوند به گناه خود] اعتراف می‌کند مانند خدمتکاری نیست که به سبب مسئولیتی که به عهده‌اش گذاشته‌اند به کارفرمایش گزارش کار می‌دهد، زیرا کارفرما نمی‌تواند همه امور را خود بگرداند یا شخصاً همه‌جا حاضر باشد. اما آن احدی که عالم مطلق است در هر موردی که در گزارش محاسبه خواهد شد حاضر بوده است. ... شخصی که اعتراف می‌کند مانند کسی هم نیست که با دوستی درددل

1. P. R. Baelz, *Prayer and Providence* (New York 1968), 107.

می‌کند و در این درددل دیر یا زود چیزهایی را که آن دوست سابقاً نمی‌دانست برایش برملا می‌کند. برای آن احدی که عالم مطلق است چیزی [پنهان] دربارهٔ اعتراف‌کننده وجود ندارد که او از آن آگاه شود.<sup>۱</sup>

هرچند نیایشهای توأم با استغفار خبر چیزی را به خداوند نمی‌دهند که او از قبل نداند، به این حقیقت اذعان و از آن استقبال می‌کنند که خداوند از آن چیز آگاه است.

ما به گناهان اعتراف می‌کنیم تا نشان دهیم که این واقعیت را پذیرفته‌ایم، مشتاقیم تا ما را همان‌طور که هستیم بشناسند، و طالب آنیم که تا آنجا که می‌توانیم پا در عرصهٔ این علم دقیق بگذاریم که خدا از ما دارد. ما از پنهانکاری در زندگی و از وانمود کردن به اینکه هیچ‌کس نمی‌داند یا لازم نیست بداند دست می‌کشیم. ما می‌گوییم می‌دانیم که در روشنایی زندگی می‌کنیم [و عملمان پیش چشم خداست] و خوشنودیم که چنین است؛ ما می‌خواهیم، اگر بشود، سراپا در روشنایی باشیم.<sup>۲</sup>

اگر قرار باشد که عفو الهی در بازسازی دوستی بیناشخصی خداوند و فرد توبه‌کننده مؤثر واقع شود، این اذعان و اعتراف شرطی لازم برای آستی با خداوند خواهد بود. بدون چنین اذعانی، فرد توبه‌کننده همچنان شیئی خواهد بود که متعلق علم خداوند است و به شخصی تبدیل نمی‌شود که با خداوند رابطه دارد. لوئیس این نکته را چنین توضیح می‌دهد:

معلوم خدا بودن یعنی ... در ذیل مقوله و عنوان «اشیا» قرار داشتن. ما، همچون کرمهای خاکی، کلمها و سحابیها، متعلق علم الهی هستیم. اما هرگاه ما (الف) از این واقعیت - به نحو حضوری نه به نحو حصولی و کلی - آگاه شویم و (ب) با کمال میل رضا دهیم به اینکه معلوم خدا باشیم، خود

1. S. Kierkegaard, *Purity of Heart* (New York 1956), 50.

2. J. N. Ward, *The Use of Praying*, (London 1967), 43.



را در رابطه با خداوند نه همچون اشیا بلکه چونان اشخاص می‌بینیم. ما مکشوفِ خدا شده و از پرده برون آمده‌ایم. این نه بدین معنی است که پرده و حجابی می‌توانسته است مانع دید خدا شود و اکنون آن حجاب از چشم او برداشته شده است. نه، دگرگونی در ماست نه در خدا. ما از منفعل بودن به فعال بودن تحول می‌یابیم. به جای آنکه صرفاً متعلق علم خدا باشیم، خود را نشان می‌دهیم، خود را بیان می‌کنیم و خود را در معرض دید او قرار می‌دهیم. ... با کنار زدن پرده، با اعتراف به گناهانمان و با «معلوم ساختن» تقاضاهامان، از زمره «اشیا» بیرون می‌آیم و در بالاترین مرتبه در پیشگاه خدا به کسوت «اشخاص» درمی‌آیم، و خداوند نیز پایین می‌آید و چونان یک شخص در برابر ما قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup>

بنابراین کافی نیست که هم‌آوا با کیرکگور بگوییم: «نه خداوند بلکه تو اعتراف‌کننده با اعتراف به معرفتی نائل می‌آیی.»<sup>۲</sup> شخص اعتراف‌کننده صرفاً به نحوه‌ای از معرفت نائل نمی‌آید. او همچنین به منزلت یک انسان و در نتیجه به منزلت موجودی درمی‌آید که خداوند می‌تواند رفاقتی بیناشخصی با او را از نو بسازد.

حال، به سومین تفاوت میان بخشایش الهی و بخشایش انسانی می‌پردازیم. از آنجا که مقصود طلب بخشایش من از تو بازسازی رفاقتی است که من با آسیب زدن به تو به آن صدمه زده‌ام، این کار فقط به شرطی معنا دارد که من از تو بخواهم کاری را که در قبال تو کرده‌ام ببخشی، نه آسیبی را که به دیگران زده‌ام یا خطاهای اخلاقی‌ام را به‌طور عام. در واقع، بخشش تو آسیبی را که به تو زده‌ام نیز به‌طور کامل در بر نمی‌گیرد، زیرا، چنان‌که مک‌لاگان اشاره می‌کند: «اگر ... به آسیب نه به مثابه آسیب بلکه با توجه به ویژگی اخلاقی پستی و شرارتی که در آن است بنگریم،

1. C. S. Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer* (London 1964), 33.

2. Kierkegaard, *Purity of Heart*, 51. See also D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer* (London 1968), chapter 4.

درمی‌یابیم که از آن منظر این امر چیزی است که نمی‌توان به معنای دقیق کلمه بخشایش آن را به کسی، حتی به شخص آسیب‌دیده، نسبت داد.<sup>۱</sup> بنابراین تو می‌توانی مرا در آسیبی که به خیر تو زده‌ام عفو کنی نه در هتک حرمت خیر و فضیلت [به‌طور کلی و] به معنای دقیق کلمه. اینجا نقطه افتراق بخشایش الهی و بخشایش بشری است: بر خلاف ما، خدا می‌تواند گناهان را ببخشد و می‌بخشاید. با این حال، این دو نوع بخشایش کاملاً با هم متفاوت نیستند، زیرا، همچنان که در جای دیگری استدلال کرده‌ام،<sup>۲</sup> مؤمن کسی است که خواست و اراده‌ی خداوند را به منزله‌ی فرجامین معیار خیر می‌پذیرد. لازمه‌ی این سخن آن است که هر گناهی، از آنجا که هتک حرمت خیر و فضیلت [به‌طور کلی] است، از منظر مؤمن یک نوع بی‌حرمتی به خواست و اراده‌ی خداست و از این جهت یک نوع رنجاندن خدا و آسیب به اوست که دوستی عاشقانه با خداوند را مختل می‌کند. به همین دلیل، من می‌توانم از خداوند برای همه‌ی گناهانم طلب بخشش کنم، در صورتی که از تو فقط برای آسیبی که به تو زده‌ام می‌توانم بخشایش بطلبم.

این تفاوت سوم میان بخشایش الهی و انسانی تفاوت چهارمی را هم در پی دارد. اگر من نادم باشم و تو مرا ببخشی، دوستی من با تو می‌تواند ترمیم شود. اما بخشش تو دوستی من با خداوند را، که آن نیز با آسیبی که به تو زده‌ام مختل شده است، ترمیم نمی‌کند. به همین دلیل، اگر من مؤمن باشم، صرف بخشایش تو مرا خرسند نخواهد ساخت. من بخشایش خداوند را نیز خواهانم. فقط در آن صورت است که گناه من به کلی زدوده می‌شود. فقط در باب خداوند می‌توان گفت: «به اندازه‌ای که مشرق از

1. W. G. Maclagan, *The Theological Frontier of Ethics* (New York 1982), 161.

2. Brummer, *Meaning and the Christian Faith*, chapter 25.

مغرب دور است به همان اندازه خداوند گناهان ما را از ما دور کرده است» (مزایر، ۱۰۳:۱۲). من فقط هنگامی می‌توانم پذیرای خودم باشم که بدانم خداوند مرا پذیرفته است. یا بالاتر: اگر بدانم خداوند مرا پذیرفته است، برای من بی‌معناست که خود پذیرای خویش نباشم. به بیان فیلیپس: «معنادار است که بگوییم: "دوستم مرا می‌بخشد، اما خودم نمی‌توانم خود را ببخشم." اما بی‌معناست اگر بگوییم: "خداوند مرا می‌بخشد، اما خودم نمی‌توانم خود را ببخشم..." این‌که بتوانم خود را چنان ببینم که مورد عفو و مغفرت خدا قرار گرفته‌ام مستلزم آن است که بتوانم با خودم کنار بیایم.»<sup>۱</sup>

کوتاه سخن آنکه استغفار، که مبین تغییر باطنی ماست، زمینه را فراهم می‌آورد تا بخشایش خداوند بتواند دوستی ما را با او ترمیم کند. مؤمن نیز می‌تواند ادعا کند که از آنجا که بخشایش الهی، برخلاف بخشایش انسانی، گناهان مرا می‌زداید، دانستن اینکه خداوند مرا بخشیده است زندگی‌ام را دوباره معنا می‌بخشد. از طریق استغفار:

انسان به شناخت خویش نائل می‌آید و درمی‌یابد که با این خودشناسی می‌تواند در قلمرو لطف الهی به سر برد، یعنی در قلمروی که می‌داند خداوند او را پذیرفته است و حضور خداوند هر روز از عمر را به چیزی از جنس امید و لذت تبدیل می‌کند. مراد عیسی مسیح از «بخشیده شدن و به خانه خویش بازگشتن» نیز همین است.<sup>۲</sup>

### ۳.۶ شکرگزاری و قبول رابطه با خداوند

شکرگزاری بیان نوعی قدردانی است، و قدردانی، همچون رنجش و عفو، چیزی است که استراوسون آن را «رویکرد واکنشی»<sup>۳</sup> می‌نامد، یعنی

1. D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, 63.

2. Ward, *The Use of Praying*, 46.

3. P. F. Strawson, *Freedom and Resentment*, especially 4-20.



رویگردی که من در قبال کسی دیگر در پاسخ رفتار کلی او اتخاذ می‌کنم که این رفتار کلی کنشها و رویکردهای عمدی، و بویژه کنشها و رویکردهای آن شخص را در ارتباط با من، در بر می‌گیرد. اما قدردانی چه نوعی از رویکرد واکنشی است و چه تفاوتی با سایر انواع دارد؟ در چه هنگامی معنا دارد که من قدردان شما باشم و در چه شرایطی قدردانی واکنشی بی‌معنا و نامربوط خواهد بود؟ ما می‌توانیم دست‌کم چهار شرط لازم را برای اینکه قدردانی از شخص دیگر واکنشی معنادار باشد بازشناسیم.

نخست اینکه من منطقیاً فقط برای آنچه شما انجام می‌دهید می‌توانم سپاسگزارتان باشم، نه برای آنچه هستید یا آنچه برایتان رخ داده است. من می‌توانم شما را به سبب آنچه انجام می‌دهید و نیز به خاطر آنچه هستید یا برایتان رخ داده است تحسین و ستایش کنم یا به آن رشک ببرم، اما سپاسگزاری من فقط می‌تواند کنشهای شما را شامل شود. افزون بر این (چنان‌که به زودی موشکافانه‌تر بحث خواهیم کرد) سپاسگزاری من صرفاً می‌تواند معطوف باشد به آنچه شما عمداً و با قصد و نیت انجام می‌دهید نه به آثار غیر عمدی یا پیش‌بینی‌نشده یا نامطلوب کارهایتان. من می‌توانم از آثار رفتار شما خرسند یا ناخرسند باشم، اما نمی‌توانم به خاطر آنها سپاسگزار باشم، زیرا آنها جزو اموری نیستند که به نیت و قصد شما برگردد.

دوم اینکه من منطقیاً نمی‌توانم برای هر چیزی که شما انجام می‌دهید سپاسگزارتان باشم، بلکه تنها برای آن دسته از کنشهایتان می‌توانم چنین کنم که بر من تأثیر بگذارند و قصد شما از انجام دادن آنها تأثیرگذاری بر من بوده باشد.

اگر فعل کسی به من در رسیدن به منفعتی که مطلوب من است کمک کند، در هر حال، من منتفع می‌شوم، اما اگر آن فرد به من حسن نیت داشته و

مرادش از آن فعل منفعت‌رسانی به من بوده باشد، قاعدتاً من نوعی احساس سپاسگزاری نسبت به او خواهم داشت. اما اگر آن منفعت نتیجه عارضی، ناخواسته و حتی نامطلوب فعل او بوده و هدف او از آن فعل چیز دیگری بوده باشد، هرگز چنین احساسی نخواهم داشت.<sup>۱</sup>

از این حیث، شکر و سپاس (که من با آن قدردانی‌ام را ابراز می‌کنم) با ستایش (که مدح و تحسینم را با آن اظهار کنم) متفاوت است. من می‌توانم شما را به خاطر آنچه به‌طور عام انجام می‌دهید بستایم، قطع نظر از اینکه مرادتان از آن رفتار تأثیر بر من بوده باشد یا خیر؛ اما سپاسگزاری من فقط معطوف به آن کارهایی است که آنها را به خاطر من انجام می‌دهید. سوم اینکه من نمی‌توانم شما را برای هر کاری که به منظور تأثیرگذاری بر من انجام می‌دهید سپاس گویم. سپاسگزاری صرفاً معطوف به آن دسته از کارهایی می‌شود که تأثیر مثبتی بر من می‌گذارند — و منظور شما از انجام دادن آنها تأثیر مثبت گذاشتن بر من بوده است.

طبیعی است که کسی بابت نخستین جعبه نوشت‌افزاری که به عنوان هدیه عروسی دریافت می‌کند حس سپاسگزاری داشته باشد، اما داشتن همین حس بابت دریافت پنجمین جعبه نوشت‌افزار مشکل است! او در صورتی این حس را خواهد داشت که هدیه چیزی غیر از جعبه نوشت‌افزار باشد. حتی اگر کسی بگوید که بابت همه هدیه‌ها سپاسگزار بوده و مهم نیست که چقدر در هدیه‌هایی که برای او انتخاب کرده‌اند بدشانس بوده است، نکته‌ای که ذکر کردیم هنوز باقی است: آنچه با سپاسگزاری ارتباط دارد تیات خیر هدیه‌دهنده است. از سوی دیگر، کاملاً نامعقول است که من، بدون هیچ قید و توضیحی، از کسی بابت ندادن هدیه‌ای یا دادن جعبه نوشت‌افزاری که می‌داند چهارتایش را دارم سپاسگزار باشم.<sup>۲</sup>

1. Strawson, *Freedom and Resentment*, 5.

2. Phillips, *The Concept of Prayer*, 96.

از این حیث، قدردانی با رنجش و عفو تفاوت دارد. این سه رویکرد واکنشی من صرفاً معطوف به آن دسته از کارهای شما می‌شود که عامدانه در قبال من انجام می‌دهید، با این تفاوت که رنجش و عفو معطوف به آن دسته از کارهایتان می‌شود که عامدانه به من آسیب می‌زنند اما قدردانی به آن دسته از کارهایتان معطوف می‌شود که عامدانه به من سود می‌رسانند. سپاس، همچون ستایش، همواره «به این واقعیت مربوط است که این کار به جای آن دیگری انجام شده است»<sup>۱</sup> من شما را می‌ستایم، چون به جای کارهایی که من نمی‌پسندم کارهایی را انجام می‌دهید که می‌پسندم. اگر کاری را انجام می‌دادید که من نمی‌پسندم، به جای ستودنتان، شما را سرزنش می‌کردم. به همین سیاق، من شما را به سبب انجام دادن کاری سپاس می‌گویم که به من سود می‌رساند نه آسیب. اگر شما، به جای آن، کاری به زیان من انجام می‌دادید، من یا از شما می‌رنجیدم و متنفر می‌شدم یا می‌توانستم تصمیم بگیرم که شما را ببخشم.

چهارم اینکه من فقط در صورتی سپاسگزار شما خواهم بود که خوبی‌هایی که به من می‌کنید از روی لطف باشد نه وظیفه. من همین که کاری را که شما برایم انجام می‌دهید حق خودم ببینم، به جای آنکه سپاسگزارتان باشم، مایل خواهم بود که آن کار را وظیفه و تعهدی تلقی کنم که در قبال من دارید. همین حالت در مواردی که من به اشتباه خود را در قبال آنچه انجام می‌دهید صاحب حق و در نتیجه شما را موظف به آن بدانم نیز صادق است. الونساری همین نکته را در قالب مثال زیر بیان می‌کند:

فرض کنیم که شما، بدون علت، پانصد مارک به من می‌دهید. تنها کاری که من می‌توانم انجام دهم این است که ضمیمه‌ای از شما تشکر کنم. سال بعد،

1. ibid. 96.



دقیقاً در همان روز، شما دوباره پانصد مارک به من می‌دهید. من باز شگفت‌زده می‌شوم و از شما تشکر می‌کنم. همین اتفاق در سال سوم هم رخ می‌دهد. حال آنچه را که در سال چهارم اتفاق خواهد افتاد پیش‌بینی می‌کنم و، در سال پنجم، احساس می‌کنم طبیعتاً باید این مبلغ را هر ساله برای من بفرستید و اگر شما نتوانید این مبلغ را در سال دهم بفرستید، احساس می‌کنم محروم و مغبون شده‌ام. من بتدریج گمان کرده بودم که شما در دادن این مبلغ چیزی فراتر از وظیفه‌تان انجام نمی‌دهید و کاری که کرده‌اید کم و بیش همان بود که می‌بایست، و همان بود که از شما انتظار داشتم. اما [حق این است که] در تمام این مدت اشتباه می‌اندیشیده‌ام.<sup>۱</sup>

پس من، هنگامی که از شما بابت آنچه برای من انجام داده‌اید تشکر می‌کنم، تصدیق می‌کنم که آنچه شما انجام داده‌اید لطف مختارانه شما در حق من بوده است، نه چیزی که نسبت به آن محق بوده‌ام. بدین نحو، لازمه سپاسگزاری تصدیق این نکته است که رابطه میان ما از جنس رفاقت است، نه قراردادی مبتنی بر حق و تکلیف که در آنجا شما کارهایی که برای من می‌کنید ادای وظیفه‌ای است که طبق قرارداد نسبت به من دارید. از این حیث، سپاسگزاری با استدعا و استغفار مشابهت دارد، زیرا مانند آنها مبتنی بر رابطه‌ای از جنس دوستی است. در قرارداد مبتنی بر حقوق و تکالیف، من می‌توانم آنچه را که حق من است از شما مطالبه کنم، اما در رابطه دوستی، آنچه شما برای من انجام می‌دهید لطفی است که من می‌توانم آن را از شما خواهم کنم ولی نمی‌توانم آن را مطالبه کنم. پس استدعا (که شامل طلب عفو هم می‌شود) مستلزم اقرار به این نکته است که آنچه از شما می‌خواهم لطفی است که شما در انجام آن مختارید، نه وظیفه‌ای که مجبور به انجام آن باشید. سپاسگزاری نیز دقیقاً همین اقرار را در باب آنچه شما برای من انجام داده‌اید در بر دارد.

1. Alhonsaari, *Prayer*, 173.

سپاس (و ستایش) خداوند در بیشتر جنبه‌ها همانند سپاس (و ستایش) دیگران است. من خدا را به سبب آنچه او انجام می‌دهد سپاس می‌گویم (و می‌ستایم) و بنابراین تصدیق می‌کنم که او فاعلی متشخص و انسان‌وار است. در ستایش خداوند، من اقرار می‌کنم که آنچه او انجام می‌دهد خیر است، و در سپاسگزاری از او اقرار می‌کنم که فعل او به نفع من است و مقصود او از آن فعل منفعت‌رسانی به من بوده است. همچنین، در سپاسگزاری از او تصدیق می‌کنم که رابطه میان ما رابطه‌ای دوستانه است: آنچه او انجام می‌دهد لطفی در حق من است (یا فیضی که مختارانه اعطا می‌شود)، نه چیزی که من محق آن هستم. بنابراین هر سه شکل اصلی نیایش (حاجت‌خواهی، انابه و شکرگزاری) بر این فرض بنا شده‌اند که رابطه‌ای که قرار است میان خداوند و انسان نیایشگر برقرار، ترمیم یا تصدیق شود از جنس دوستی عاشقانه است. بدون این پیش‌فرض، هر سه شکل نیایش انسجام خود را از دست خواهند داد.

با این حال، یک تفاوت مهم میان خدا و دیگران وجود دارد که به نظر می‌رسد بر آنچه هنگام ابراز سپاسمان به او در نیایش انجام می‌دهیم تأثیر می‌گذارد. از آنجا که فاعلیت انسان محدود است، تنها برخی از رخدادها معلول کنش فاعلهای انسانی هستند. دیگر رخدادها بدون فاعلیت انسان پدید می‌آیند و فراتر از تدبیر او هستند. این تفکیک بر خداوندی که قادر مطلق است صدق نمی‌کند. هیچ چیزی فراتر از تدبیر او نیست و هیچ رخدادی هرگز نمی‌تواند بدون در کار بودن فاعلیت او پدید آید.

هیچ خداباوری انکار نخواهد کرد که خداوند قادر مطلق است و می‌تواند مداخله کند و از پدید آمدن هر رخداد خاصی پیشگیری کند،<sup>۱۱۱</sup> و بنابراین نبود چنین مداخله‌ای از جانب او شرط لازم هر رخدادی است. ... ما می‌گوییم رم سقوط کرد، چون خداوند پا به میان نگذاشت تا نجاتش دهد. اما اگر رم سقوط نمی‌کرد، باز می‌بایست آن را به مداخله

نکردن خدا منسوب می‌کنیم، همچنان که بقای آن شهر در قرون پیشین را به خویشنداری خداوند نسبت می‌دهیم. پس چه رم سقوط کند و چه سقوط نکند علتش خداوند است.<sup>۱</sup>

اما اگر خداوند باعث تمام رخدادها باشد، این امر قاعدتاً خیر و شر و نیکبختی و بدبختی را شامل می‌شود. بدین ترتیب، آیا ما باید خدا را تنها به سبب برخی افعالش ستایش کنیم و به خاطر برخی دیگر نکوهش کنیم؟ آیا ما باید صرفاً در ازای برخی از کارهایی که او برایمان انجام می‌دهد سپاسگزار باشیم، اما بابت شروری که او رخصت داده است مایه رنجش ما شوند از او رنجیده خاطر باشیم؟ در حقیقت، رنجیده خاطر بودن از خداوند در میان انسانها ناشناخته نیست. بی دلیل نیست که نویل واژد ادعا می‌کند که «هیچ شخصی به اندازه خداوند مورد بیزاری قرار نگرفته است. بسیاری از انسانها هستند که هیچ دعوایی با هیچ فرد خاصی ندارند اما زخمی کهنه از آنچه روزگار بر سرشان آورده است به دل دارند. این امر غضب بر خداست.»<sup>۲</sup>

با این حال، اگر ما تحت شرایط خاصی رنجش را پاسخی مشروع به خداوند تلقی کنیم، آیا لازمه‌اش این نیست که آنچه را که فیلیپس (به پیروی از سیمون وی) مفهوم طبیعت گریانه از خداوند<sup>۳</sup> می‌نامد بپذیریم، یعنی دیدگاهی که خیر بودن خداوند را وابسته به نحوه جریان امور در جهان و مستنبط از آن می‌داند؟ اگر آنچه رخ می‌دهد بد باشد، این ادعا که خداوند خیر است ابطال می‌شود، و ما برای رنجیده بودن از آنچه او با ما می‌کند دلیل داریم. قدردانی از خدای طبیعت‌نهاد دقیقاً همانند قدردانی از یک انسان محدود است که قدردانی از او و رنجیدگی از او ملازم یکدیگرند: من به دلیل اینکه شما این کار را به جای آن کار دیگر انجام

1. Lucas, *Freedom and Grace*, 9.      2. Ward, *The Use of Prayer*, 65.

3. Phillips, *The Concept of Prayer*, 98.



داده‌اید سپاسگزاران هستیم، اما اگر آن دیگری را انجام می‌دادید، به جای آنکه سپاسگزار باشم، از شما رنجیده‌خاطر می‌شدم.

آیا چنین دیدگاهی در باب خداوند برای مؤمنان پذیرفتنی است؟ آیا مؤمنان مدعی نیستند که ما خواست خداوند را عالیترین معیار خیر می‌دانیم که بر مبنای آن خیر یا شر بودن امور را تعیین می‌کنیم؛ در حالی که در مورد خدای طبیعت‌نهاد، معیار خیر بودن خواست و ارادهٔ خداوند سمت و سوی روند امور هستی است؟<sup>۱۱۲</sup> آیا برخلاف دیدگاه فوق نباید خداوند را در مقابل هر چیزی که برای ما انجام می‌دهد سپاس گوئیم؟ آیا حق با فیلیپس نیست که می‌گوید:

هنگامی که مؤمن خداوند را به دلیل آفرینشش سپاس می‌گوید، به نظر می‌رسد سپاسگزاری‌اش بابت کلیت زندگی‌اش باشد، برای همه چیز، که خیر و شر زندگی‌اش را در کنار هم در بر می‌گیرد، چراکه به گمان او، به رغم وجود آن شرور، هنوز جا دارد که از خداوند سپاسگزار باشیم. به نظر می‌رسد در میان مؤمنانِ راسخ نكوهش خداوند جایی نداشته باشد؛ هر چه هست فقط ستایش اوست.<sup>۱</sup>

این پنداشت ظاهراً به این نتیجهٔ ناسازنما منجر می‌شود که ممکن است در واقع شری وجود نداشته باشد. اگر خداوند همواره علت روند امور است، و اگر بناست او را بابت هر چه انجام می‌دهد سپاس گوئیم، به نظر می‌آید که باید بپذیریم روند امور همواره خیر است و دلیلی است برای سپاسگزاری از خداوند.

شاید ما باید ابتدا این ادعا را مورد تردید قرار دهیم که خداوند همواره علت روند امور در هستی است. در واقع، این ادعا که همهٔ رخدادها معلول خداوندند آیا، در نهایت، تمام سخن گفتن از فاعلیت الهی را بی‌معنا نمی‌سازد؟ آیا «اضافه کردن ارادهٔ خداوند (Deo volente)<sup>۱۱۳</sup> به هر

1. Phillips, *Freedom and Grace*, 97.

پیش‌بینی و هر تبیین علیّی نشان از بی‌معنایی ندارد؟ چراکه اگر بناست همیشه این را بگوییم، اگر آن را از گفته خود حذف کنیم نیز همیشه آن پدیده و آن تبیین را بی‌کم و کاست می‌فهمیم.<sup>۱</sup> از سوی دیگر، تردید در ادعای پیش‌گفته مستلزم انکار قدرت مطلق الهی است. اگر همه رخدادهای معلول خداوند نباشند، آیا بدین معناست که برخی از رخدادهای و رای تدبیر او هستند؟ آیا در این صورت خداوند همانند ما فاعلی محدود است؟

پس می‌بینیم که فاعلیت الهی مانند فاعلیت انسانی نیست. از آنجا که خداوند قادر مطلق است، فاعلیت او همچون فاعلیت ما نیست که محدود باشد، و از آنجا که او خیر مطلق است، می‌توان او را برای هر چه انجام می‌دهد ستود یا سپاس گفت. افعال او هرگز دلیلی برای رنجیده بودن در اختیار ما نمی‌گذارد. با این حال، محظوری که از آن سخن می‌گوییم لزوماً از تفاوت‌های خدا و انسان ناشی نمی‌شود. در حقیقت، اگر ما پیچیدگی‌های مفاهیم مربوط به فاعلیت علیّی را در کل، که هم در مورد خدا و هم در مورد انسان جاری است، جدی بگیریم می‌توان از آن محذور پرهیز کرد. برای توضیح این نکته لازم است باز منتخبی از سخنان در باب این مفاهیم را، که در فصل ۲.۵ گذشت، در اینجا بیاوریم.

ما در آنجا از تمایز مهمی سخن گفتیم که لوکاس میان علت تامه<sup>۱</sup> یک رخداد (یعنی گرد آمدن کامل شرایطی که در کنار هم برای پدید آمدن آن رخداد کفایت می‌کنند) و مهم‌ترین علت رخداد (یعنی یک یا چند عامل که جزو علت تامه‌اند و به دلایل گوناگونی مورد توجه خاص قرار گرفته‌اند) نهاده است. در مواردی که فاعلیت یک یا چند شخص در پدید آوردن یک رخداد نقش دارد، ما مهم‌ترین عامل را آن شخصی می‌دانیم که

1. Lucas, *Freedom and Grace*, 9.

بناست مسئولیت را به دوش او بگذاریم، یعنی عاملی که تصمیم می‌گیریم بابت آن رخداد او را بستاییم یا نکوهش کنیم. آشکار است که همه عوامل لازم برای تحقق یک رخداد مسئول آن رخداد شناخته نمی‌شوند. اگر من کلید را بزنم و نورافکن‌ها روشن شود، مسئولیت این رخداد به دوش من خواهد بود نه متخصصان فنی ایستگاه تولید برق؛ هرچند در اعتصاب نبودن ایشان در آن زمان شرط لازم دیگری برای روشن شدن نورافکن‌هاست.

این تمایزگذاری چگونه به حل مسئله ما در باب فاعلیت الهی کمک می‌کند؟ سه نکته در اینجا اهمیت دارد. اول اینکه اگر خداوند بتواند مداخله کند تا مانع از تحقق هر رخداد خاصی گردد، هیچ رخدادی ممکن نخواهد بود، مگر اینکه خداوند رخصت دهد تا محقق شود. بنابراین فاعلیت الهی جزئی از علت تامه هر رخداد است، و در این معنا فاعلیت او مانند فاعلیت انسانی نیست که محدود باشد. دوم اینکه اگر نظریه «فاعلیت دوگانه» که در بخش ۲.۵ پیشنهاد شد درست باشد و خداوند فقط از خلال علل ثانوی عمل کند، او هرگز رخصت نخواهد داد که فاعلیت خودش علت تامه هیچ رخدادی باشد. فاعلیت او یکی از شرایط لازم هر رخداد است اما تنها شرط آن نیست، چراکه او عزم کرده است به علل ثانوی اجازه دهد در آنچه می‌کند با او مشارکت کنند. این علت‌های ثانوی عاملانی مستقل‌اند که خداوند عزم کرده است آنها را در قدرت خود سهیم گرداند. البته این استقلال که به علل ثانوی داده شده است نسبی است نه مطلق، زیرا خدایی عطایش کرده که می‌تواند، در هر آن، هر چه را داده است پس بگیرد. البته این نظریه به جهان جبرانگاران‌های می‌انجامد که در آن علت تامه تمام رخدادها فاعلیت الهی است. [اما] این پنداره با مقصود خداوند از آفریدن جهانی منظم که در آن انسانها وجود داشته باشند و آزادانه بتوانند در تحقق اغراض



خداوند با او مشارکت کنند ناسازگار خواهد بود، جهانی که در آن دوستی بیناشخصی میان خداوند و انسان ممکن است. اگر جهانی که خداوند می‌خواهد پدید آورد چنین است، در این صورت اگر علت تامه هر رخدادی فاعلیت او باشد، منطقاً نمی‌تواند چنین جهانی را پدید آورد. سوم اینکه، اگر فاعلیت الهی در هر رخدادی یکی از عوامل لازم پدیدآورنده آن باشد نه عامل منحصر به فرد، ضرورتی ندارد که مسئولیت هر رخدادی را به دوش فاعلیت الهی بیندازیم. از آنجا که ما او را بابت تحقق برخی از رخدادهای می‌ستاییم، مفروض این است که او مسئول پیش آمدن آنهاست. اما این مانع از آن نیست که ما مسئولیت دیگر رخدادهای را به دیگر عوامل لازم برای تحقق آنها نسبت دهیم. از این حقیقت که خداوند می‌توانست از [جنایت نازی‌ها در] اردوگاه آشویتس جلوگیری کند ولی نکرد لزوماً نمی‌توان نتیجه گرفت که باید او را مسئول این واقعه بدانیم. ما همچنین می‌توانیم هیتلر و اعوان و انصار او را مسئول بدانیم، چنان که در واقع معمولاً چنین می‌کنیم.

پرسشی که در اینجا پیش می‌آید این است که ما بر چه اساسی تعیین می‌کنیم که در مورد یک رخداد چه وقت باید خداوند را مسئول بدانیم و چه وقت باید بار مسئولیت را بر دوش عاملی دیگر بگذاریم. در مورد فاعلهای انسانی این امر را چگونه تعیین می‌کنیم؟ ملاحظات گوناگونی در چنین تعیین تکلیفی ایفای نقش می‌کنند. نخست اینکه ما دیگران را مسئول یک رخداد تلقی نمی‌کنیم، مگر اینکه فاعلیت آنها از شروط لازم تحقق آن رخداد باشد. بنابراین ما آنها را بابت رخدادی که آنها نمی‌توانستند مانعش شوند نکوهش نمی‌کنیم، زیرا آن رخداد از دست آنان خارج بوده است. دوم اینکه، حتی در مواردی که آنها قادر می‌بودند مانع از یک رخداد شوند اما نمی‌توانستند آن را پیش‌بینی کنند ایشان را مسئول رخداد مزبور نمی‌دانیم. بنابراین ما ایشان را بابت پیامدهای

پیش‌بینی ناپذیر اعمالشان نکوهش نمی‌کنیم. [اما] اگر آنها می‌توانسته‌اند پیامدها را پیش‌بینی کنند، ولی به خود زحمت کشف پیامدهای فعل خود را نداده و از پیش‌بینی آنها بازمانده‌اند، می‌توانیم آنان را به خاطر قصور، یعنی به خاطر «غفلت اختیاری از ماهیت عمل خویش»،<sup>۱</sup> نکوهش کنیم. [یا] اگر احتمال آن پیامدها را پیش‌بینی کرده اما باکی از وقوعش نداشته‌اند یا به خود زحمت نداده‌اند بهای تحقق آنها را به حساب آورند، می‌توانیم آنان را در ازای بی‌احتیاطی نکوهش کنیم.<sup>۲</sup> آشکار است که هیچ‌کدام از این تأملات در مورد خداوند جاری نیست زیرا، چنان‌که در بخش ۴.۳ گذشت، از یک طرف فاعلیت الهی شرط لازم تحقق هر رخداد است و، از طرف دیگر، خداوند به دلیل علم مطلقش می‌تواند تمام امکانات و احتمالات پیش‌رو را پیش‌بینی کند. همچنین خداوند هرگز در آنچه می‌کند قاصر یا بی‌احتیاط نیست، چراکه پیامدهای عمل را بدون حساب و کتاب پیشین می‌داند و، از این رو، هرگز به سبب بازماندن از احتساب یا کشف پیامدهای فعل در معرض نکوهش قرار نمی‌گیرد.

ملاحظهٔ سومی نیز در کار است که باز هم به وقتی مربوط می‌شود که می‌دانیم فاعلیت ما شرط لازم یک رخداد است و از این رو قادریم مانع از تحقق آن رخداد شویم. آن ملاحظه این است که آیا اعمال ما به قصد پدید آوردن رخداد مزبور انجام شده است. این مسئله شرح و بسط بیشتری می‌طلبد.

مراد ما از عمدی نامیدن یک عمل چیست؟ به تعبیر آنتونی کنی، «فعل یک فاعل به شرطی عمدی است که (الف) بداند در حال انجام دادن آن است و (ب) انجام دادن آن فعل را به خاطر خود آن یا برای تأمین هدفی

1. A. Kenny, *Freewill and Responsibility* (London 1978), 6.

2. *ibid.* 6.

دیگر بخواهد».<sup>۱</sup> کتی چنان اعمال عمدی را از پیامدهای پیش‌بینی‌شده آنها یعنی از آثار همزمانشان و تأثیرات جنبی‌شان تفکیک می‌کند. این امور عمدی نیستند، زیرا به وجود آوردن آنها جزو اغراض انجام دادن فعل نیست. البته آن فاعل توان آن را دارد که از پدید آوردن آنها پرهیزد لیکن به قیمت دست کشیدن از آن اهداف یا آن راههایی که این امور پیامدها یا آثار ناخواسته آنها هستند.<sup>۲</sup> بنابراین، هرچند آن فاعل این امور را نمی‌خواهد یعنی، به معنای دقیق کلمه، آنها را قصد نمی‌کند ولی، در یک معنای حداقلی، آنها را می‌خواهد یعنی به وقوع آنها راضی است.

این سخن که یک فاعل می‌خواهد X را انجام دهد، در این معنای حداقلی، صرفاً بدان معناست که او X را آگاهانه انجام می‌دهد، در حالی که می‌داند که در حیطه قدرت اوست که با کنار نهادن یکی از اهداف یا یکی از راههای انتخابی خویش از انجام X دست بردارد. در اینجا خواستن فقط به معنای رضایت یا موافقت است، یعنی کاملاً با احساس تمنا فرق دارد و می‌تواند با درجات متفاوتی از اشتیاق گرفته تا بی‌میلی و انزجار توأم باشد.<sup>۳</sup>

این تفاوتها در تعیین اینکه آیا من باید شما را، اگر می‌دانید فعلتان شرط لازم تحقق یک رخداد است، نکوهش (یا ستایش) کنم یا عامل دیگری را، که آن هم شرط لازم تحقق آن رخداد است، مسئول بدانم اهمیت دارد. در اینجا سه نوع مورد مختلف باید از هم تفکیک شود: اولاً، چنان‌که پیشتر اشاره کرده‌ایم، من فقط می‌توانم شما را بابت آنچه از روی قصد و عمد انجام می‌دهید ستایش (یا سپاس) گویم، نه به جهت نتایج یا پیامدهای ناخواسته کارهایتان. بویژه هنگامی که شما صرفاً با اکراه و بی‌زاری به آن پیامدها رضایت دارید، طنزآمیز است که شما را

1. A. Denny, *Will, Freedom and Power*, (Oxford 1975), 56.

2. *ibid.* 57-59.

3. Kenny, *Freewill and Responsibility*, 51.



بابت عملی که آن نتایج را به بار آورده است ستایش کرد یا سپاس گفت! پس اگر عمل شما شرط لازم رخدادی بود که من آن را می‌پسندم (یا به نفع من است)، تنها به شرطی شما را ستایش می‌کنم (یا سپاس می‌گویم) که قصد شما از آن عمل پدید آوردن همین رخداد باشد. ثانیاً من فقط هنگامی می‌توانم آنچه را که می‌کنید نکوهش کنم (یا از آن رنجیده باشم) که شما آن را از روی قصد و عمد انجام داده باشید. پس اگر عمل شما شرط لازم پیش آمدن رویدادی باشد که من با آن موافق نیستم (یا به زیان من است)، فقط به شرطی شما را نکوهش خواهم کرد (یا از شما رنجیده‌خاطر خواهم بود) که مقصودتان از آن کار پیش آوردن همین نتیجه باشد. ثالثاً در مواردی که آنچه مایه ناخرسندی (یا زیان) من است نه آن هدفی که شما فعلتان را به خاطر آن انجام می‌دهید بلکه برخی از نتایج یا آثار ناخواسته فعل شما باشد، تنها به شرطی شما را به خاطر رضایتتان به این نتایج یا آثار نکوهش خواهم کرد (یا از شما رنجیده خواهم بود) که ناخرسند باشم از اینکه شما رخصت داده‌اید حصول مقصودتان بر پرهیز از نتایج یا آثار ناخواسته عملتان چیره شود. در اینجا نیز من واقعاً از اغراضی که شما از روی قصد و عمد در پی تحقق آن هستید و در فعلتان آن را غلبه می‌دهید ناخرسند (یا رنجیده)‌ام. بنابراین، در تمام مواردی که عمل شما شرط لازم تحقق یک رخداد است و شما این را می‌دانید، ستایش یا نکوهش من (سپاسگزار بودن یا رنجیده بودن از شما) بابت پدید آمدن آن رخداد به قصد و منظور شما از انجام دادن آن بستگی دارد. پس این اصل حقوقی متعارف انگلیسی که می‌گوید «انجام یک فعل کسی را مجرم نمی‌کند مگر اینکه نیت مجرمانه نیز داشته باشد»<sup>۱</sup> نه تنها بر نکوهش بلکه بر ستایش و سپاس نیز صادق است.

۱. برای مطالعه بحثی جالب در باب اصل «نیت مجرمانه» (mens rea) بنگرید به فصل

۱ و ۳ از این کتاب: Kenny, *Freewill and Responsibility*.

به‌طور خلاصه، ستایش یا نکوهش، و سپاس یا رنجش، فقط به اعمال معطوف می‌شوند و نه صرفاً به رفتار. از آنجا که تبیین صحیح هر عملی باید شامل قصد و نیتی نیز باشد که مایه آن رفتار ظاهری فاعل شده است، نمی‌توانیم به آسانی عمل یک فرد را با رفتار ظاهری‌اش یکسان بینداریم. از این رو من فقط در صورتی می‌توانم بابت کاری که از شما می‌بینم ستایش یا نکوهشتان کنم (یا از شما سپاسگزار یا رنجیده باشم) که نیتتان را از آن کار بدانم. [اما] مشکل اینجاست که من نمی‌توانم این آگاهی را صرفاً از آنچه می‌بینم انجام می‌دهید استنباط کنم. بلکه باید آنچه را که از رفتار شما می‌بینم در پرتو پیش‌دانسته‌ام از نیت شما تفسیر کنم.<sup>۱</sup> اما من چگونه به نیت شما پی می‌برم؟ به‌طور کلی، سه راه برای پی بردن من به نیت شما وجود دارد. نخست اینکه خودتان مرا از نیتتان باخبر کنید. دوم اینکه نیت شما را با شناختی که از شخصیت و منش شما دارم استنباط کنم. در اینجا مفروض من این است که شما کاری خارج از منشتان انجام نمی‌دهید و نیت کنونی‌تان همان است که پیشتر در شرایط مشابه از عمل شما سراغ داشتم. سوم اینکه من نیت شما را از شناخت خویش درباره سرشت انسان یا معیارهای اخلاقی جامعه که شما به آن تعلق دارید استنباط کنم. [در اینجا] مفروض من است که نیت شما در کارهایی که از شما می‌بینم همان نیاتی است که از خودم یا دیگران به هنگام عمل در شرایط مشابه سراغ دارم (بویژه اگر به همان جامعه فرهنگی‌ای تعلق داشته باشیم که شما تعلق دارید). بنابراین، برای تعیین اینکه شما را به خاطر رخدادی که فاعلیتتان شرط لازم وقوع آن است ستایش کنم یا نکوهش (یا از شما سپاسگزار باشم یا رنجیده)، باید

۱. در باب این نکته، همچنین بنگرید به:

وقوع آن را در پرتو آن چیزی تفسیر کنم که به باور من نیت شما از انجام دادن آن عمل است. این باور، هرچند می‌توانم برای آن دلایلی داشته باشم، هیچ‌گاه مصون از خطا نیست و از این رو همواره ممکن است در ستایش یا سپاس و در نکوهش یا رنجیدگی‌ام اشتباه کنم.

این تحلیل در باب رفتارهای عمدی چگونه می‌تواند ما را در فهم کاری که هنگام سپاسگزاری از خدا می‌کنیم یاری دهد؟ در اینجا سه نکته حائز اهمیت است. نخست اینکه، هرچند فاعلیت خداوند شرط لازم هر رخدادی است، لازمه‌اش این نیست که ما باید بابت هر رخدادی او را سپاس گوئیم. ما او را تنها برای رخدادهایی سپاس می‌گوئیم که از روی قصد پدید می‌آورد نه برای آثار ناخواسته افعال ارادی‌اش. به بیان دیگر، ما خدا را بابت رخدادهایی سپاس می‌گوئیم که از خلال آنها اهدافش را محقق می‌کند، نه برای وقایعی که به آنها مجال تحقق می‌دهد، حتی اگر با پسند او ناسازگار باشند. «امور بسیاری هستند که با پسند خداوند ناسازگارند. او ممکن است راه را بر تحقق آنها نبندد،<sup>۱۴</sup> اما از آنها حمایت یا اغماض نمی‌کند. فرشتگان و انسانها در نافرمانی او آزادند.»<sup>۱</sup>

دوم اینکه ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم خداوند را نکوهش کنیم یا از آنچه از روی قصد انجام می‌دهد رنجیده باشیم. مؤمنان مدعی‌اند که اهداف خداوند (یعنی پسند او) عالیترین معیار خیریت است و نیز مدعی‌اند که احتمالی وجود ندارد که او با انحراف از اهدافش از مقتضای ذات خویش خارج شود.<sup>۲</sup>

سوم اینکه، چنان‌که پولس قدیس در نامهٔ اول به تسالونیکیان، باب

1. P. R. Baelz, *Prayer and Providence* (New York 1968), 81.

۲. بنگرید به فصل ۲۵ از کتاب: *Meaning and the Christian Faith*، و همچنین بخش ۳.۳ از همین کتاب.



پنجم، آیه ۱۸، به ما خاطر نشان می‌سازد،<sup>۱۵۱</sup> ما می‌توانیم در هر پیشامدی شاکر خدا باشیم، هرچند به خاطر هر پیشامدی او را سپاس نمی‌گوییم.<sup>۱</sup> بنابراین مؤمنان در مورد هر رخدادی خواهند گفت که یا خداوند آن را از روی قصد و عمد پیش می‌آورد تا اهدافش را محقق کند، و از این رو ما می‌توانیم بابت آن از او سپاسگزار باشیم، یا آنکه آن رخداد پیامد یا اثر ناخواسته فعل ارادی خداست. بدین معنا او به آن رضایت داده است حتی اگر خود او و ما نیز از پیامد آن آزرده خاطر باشیم. در چنین مواردی نیز مؤمنان خواهند گفت ما باید خداوند را از آن رو شاکر باشیم که تحقق اهداف بی‌نقصش را بر پرهیز از این پیامدهای دردناک و تأثیربرانگیز ترجیح داده است.<sup>[۱۶]</sup>

جی اشاره می‌کند که بر اساس حکایات آنچه «اعمال شهدا» خوانده می‌شود و زندگی و مرگ شهدای اوایل مسیحیت را بازمی‌گوید:

آنها بیشتر زمانی را که منتظر اعدام بودند صرف نیایش با خدا می‌کردند و در اغلب «اعمال» آمده است که، در لحظه مرگ، کلماتی حاکمی از ستایش و سپاس خداوند بر لبانشان جاری بوده است.<sup>[۱۷]</sup> این مسیحیان دلیر به «مشیت فراگیر الهی» بسیار آگاه بودند و نیایشهایشان مبین ایمانشان است.<sup>۲</sup>

بدیهی است که این شهدا جزو آزاردوستان (masochists) نبودند که خداوند را بابت زجری که عامدانه پیش پای آنها گذاشته است شکر کنند! بلکه آنها خدا را به جهت «مشیت فراگیر» او شکر می‌کردند که

۱. دیدگاه فیلیپس در باب سپاسگزاری از خداوند ظاهراً پارادوکسیکال است، زیرا به نظر نمی‌رسد که او قائل به این تفکیک باشد. بنگرید به:

Phillips, *The Concept of Prayer*, chapter 5

2. Introduction to Origen, *Treatise on Prayer*, Translated by E. G. Jay

(London 1954), 18.

ضمن آن خداوند اغراض بی‌نقص خویش را جاری می‌سازد و، به خاطر آن، ایشان شادمانه رنج شهادت را به جان می‌خریدند. چنین نبود که آنان نیات خداوند را از رنجی که می‌کشیدند استنتاج کنند بلکه، برعکس، رنجشان را در پرتو ایمان پیشینشان به نیات خداوند تفسیر می‌کردند. در این زمینه، حق با فیلیپس است که استدلال می‌کند: «این اعتقاد را که "خداوند نیک‌خواه است" نمی‌توان از آنچه پیش می‌آید استنتاج کرد.»<sup>۱</sup> برعکس، مؤمنان به دلیل علم پیشینی خویش از نیات خداوند است که مدعی‌اند خداوند نیک‌خواه است و در پرتو این علم پیشامدها را تفسیر می‌کنند.<sup>۱۸۸</sup> اما، چنان‌که گذشت، تلاش ما این بود که نشان دهیم همین امر بر رفتارهای عامدانه انسان نیز صادق است.

اما اگر ما نیات خداوند را از آنچه پیش می‌آید استنتاج نمی‌کنیم، از کجا به آنها پی می‌بریم؟ پیش از این، سه روش را برای کشف نیات دیگران خاطر نشان کردیم: از راه گفته خودشان، از راه شناختن از شخصیت و منش آنان، و از راه شناختن از نیات افراد دیگری که در وضعیتهای مشابه دست به عمل می‌زنند. سومین روش در مورد خداوند کاربرد ندارد، چراکه او یکتا و یگانه است: نیات و اغراض او شبیه نیات و اغراض دیگران نیست و، از این رو، نمی‌توان آنها را از راه مشابهت با نیات و مقاصد دیگران کشف کرد. «این عیناً کلام خداوند است که افکار من افکار شما نیست، و طریقه‌های شما طریقه‌های من نیز» (کتاب اشعیا، ۸:۵۵). همچنین، روش نخست نیز به همان سان که در مورد دیگران کاربرد دارد در مورد خداوند کاربرد ندارد. شما می‌توانید مرا از نیات هر کنش خاصتان باخبر کنید، اما خداوند چگونه می‌تواند مرا از نیات خویش در مورد هر رویداد خاصی که آن را پدید می‌آورد یا روا می‌دارد باخبر سازد؟ اگر من باید مکاشفه‌ای داشته باشم که آن را خیر دادن

1. Phillips, *The Concept of Prayer*, 97.

خداوند از نیاتش تلقی کنم، چگونه بدانم که این مکاشفه واقعاً سخن گفتن خداوند است نه صرفاً تخیل من؟ اگر من (همچون پیامبران کتاب مقدس) باید چنان مکاشفه‌ای داشته باشم، باید آن را در پرتو سنت ایمانی‌ای محک بزنم که دربرگیرنده تجربه انباشته جامعه مؤمنان در طول اعصار است. اما در این صورت، شناخت ما از نیات خداوند به دومین راه از سه راهی که برای شناخت نیات دیگران برشمریم شبیه‌تر است: ما نیات خداوند را در مورد وقایع خاص از علم انباشته‌مان در باب منش و مقاصد او استنباط می‌کنیم. چنان‌که در بخش ۳.۵ استدلال کردیم، سنت ایمانی چهارچوبی تفسیری برای مؤمنان مهیا می‌کند که آنها در پرتو آن می‌توانند مشخص کنند که نیات خداوند از رخدادهای خاص چه می‌تواند باشد.

در اینجا یک تفاوت مهم بین خداوند و دیگران وجود دارد. من می‌توانم نیت شما از انجام دادن یک عمل خاص را با منبستان سازگار بشمارم، منشی که آن را به واسطه مدت‌ها نشست و برخاست با شما شناخته‌ام. [با این حال،] ممکن است اشتباه کنم، چراکه همیشه این احتمال وجود دارد که شما رفتاری خلاف منبستان داشته باشید. اما خداوند هرگز برخلاف منش خویش عمل نمی‌کند. مؤمنان مدعی‌اند که کمترین احتمالی وجود ندارد که خداوند لحظه‌ای از مقاصد خویش، که در طول اعصار بر جامعه ایمانی آشکار شده است، منحرف شود.

واضح است که سپاس (و ستایش) خداوند تفسیری از حیات و تجربه در پرتو ایمان را پیش‌فرض می‌گیرد. چنان‌که پیش از این در بخش ۳.۵ اشاره کردیم، این تفسیر به پرورشی مستمر نیاز دارد، چراکه ما همواره در معرض خطر درغلتیدن به تفسیر بدیلی هستیم که ما را از وادی شاکران و خرسندان به ساحت رنجیدگان و ناخرسندان می‌کشاند. به تعبیر نیویل وارد:



مسیحیت دین خرسندی است. این دین خواهان آن است که همه خرسند باشند تا بتوانند شاکرانه زندگی کنند نه تلخکامانه. زندگی تلخکامانه بدیل زندگی شاکرانه است و عبارت است از حالت معترض بودن به خدا و معترض بودن به حیات و ناتوانی از عشق ورزیدن به آن دو، و این دقیقاً همان جهنمی است که مسیحیت از آن سخن می‌گوید. البته ما همواره نمی‌توانیم شاکرانه زندگی کنیم، هرچند آرمان مسیحیت چنین نوعی از زندگی است. ما در برابر چهره تاریک حیات، که مدام به تلخکامی دامن می‌زند، به یاری نیاز داریم. بیشتر مردم نمی‌توانند بفهمند که چگونه ممکن است بتوان از چیزی که در زندگی ناخوش می‌داریم شاکر بود<sup>۱</sup>، و چگونه ممکن است تلخکامی و ناخرسندی بتواند به شاکر بودن و خرسندی تبدیل شود.<sup>۱</sup>

نیایشهای حاوی ستایش و سپاس نه تنها تفسیری از تجربه را پیش‌فرض می‌گیرند که ضمن آن، به ادعای مؤمنان، ما حقایق امور را می‌بینیم بلکه خود این نیایشها نیز روشهایی هستند برای پروراندن ما برای دیدن حقایق امور.<sup>[۲۰]</sup>

نفس انعطاف‌ناپذیر و پرتوقع همواره در برابر جنبه نگران‌کننده زندگی مقاومت می‌کند و آن را بر خود هموار نمی‌کند تا بدان حد که اگر قرار باشد یاد بگیرد که چگونه در این مورد توکل و تمکین کند تمرین لازم دارد. چنان تمرینی، بدان صورت که قدیسان ترسیم کرده‌اند، همواره شامل ریاضتهای مداومی بوده است برای تحمل ناملائیات و دشواریها و جست‌وجوی خواست و اراده خداوند در آنها.<sup>۲</sup>

کوتاه‌سخن اینکه تفسیر تمام رخدادها در پرتو ایمان یعنی دیدن واقعیت آنها و در نتیجه اعتراف به اینکه خداوند در تمام رخدادها دوستی‌اش را با ما حفظ می‌کند. معنای شاکر خداوند بودن در برابر هر اتفاقی نیز همین است.

1. Ward, *The Use of Praying*, 21-22.

2. Ward, *The Use of Praying*, 65.

در این فصل، استدلال کردیم که نیایش راهی است که مؤمنان از طریق آن نوعی رابطهٔ دوستی عاشقانه را با خداوند برقرار می‌سازند، ترمیم می‌کنند و به آن اذعان می‌کنند. اما این فصل را با نکته‌ای شبیه به فصل پنجم به پایان بردیم: نیایش صرفاً راهی برای رابطه با خداوند نیست، بلکه ابزاری برای ارتباط با جهان و دیدن واقعیات امور نیز هست. این نکته می‌تواند ما را یاری دهد تا ارتباط بین نیایش و حیات ایمانی را دریابیم، حیاتی که میان معنویت و اخلاق قرار دارد. حال به این موضوع خواهیم پرداخت.

## نیایش و ارتباط با جهان<sup>۱)</sup>

### ۱.۷ نیایش و اعمال (ora et labora)<sup>۲)</sup>

با نیایش، مؤمنان با خداوند ارتباط می‌یابند. حال باید ببینیم آیا نیایش با طریقی که مؤمنان برحسب نگرشها و کنشهایشان با جهان ارتباط برقرار می‌کنند نیز رابطه دارد. آیا نیایش هیچ سر و کاری با حیات اخلاقی دارد؟ نحوهٔ پرداختن ما به این مسئله به نوع تدینی بستگی دارد که آن را به مثابه بافت نیایش پیش فرض می‌گیریم. از این رو، در عرفان اتحادگرا، «موضوع نیایش منحصرأ عبارت است از "خدا و نفس"؛ خداوند خیر اعلا، و رستگاری و آمرزیدگی نفس در این خیر اعلا».<sup>۱</sup> عارفان اتحادگرا در نیایشهایشان نمی‌کوشند که با جهان ارتباط برقرار کنند بلکه اتحاد با خداوند و انقطاع از جهان را می‌جویند. «عارف نیایشگر از واقعیت بیرونی روی می‌گرداند؛ با نیروی اراده، همهٔ افکار و عواطفی را که به عالم متوجه است متوقف می‌کند و کل توجه خود را بر حقیقت معنوی اعلا، یعنی بر خداوند، متمرکز می‌سازد.»<sup>۲</sup> این امر در نگرش عارف اتحادگرا به اخلاق نیز بازتاب می‌یابد. «عرفان [اتحادگرا] به عمل اخلاقی به منزلهٔ امری که فی‌نفسه خیر و هدف محض باشد یا، به تعبیر دیگر، به منزلهٔ تحقق بخشیدن ارزشها در حیات فردی و اجتماعی بها نمی‌دهد، بلکه آن را وسیله‌ای ارزیابی می‌کند برای فرو نشانیدن

1. F. Heiler, *Prayer* (London 1958<sup>2</sup>), 191.

2. *ibid.* 180.



حواس و سرکوب عواطف. اخلاق عارف [اتحادگرا] عبارت است از زهد و تهذیب حیات نفس.<sup>۱</sup>

این تأکید بر انقطاع از جهان و فقط با خدا متحد شدن خصیصه کمال سنت دینداری مسیحی نیست.<sup>۲</sup> از این رو، تدین عارفان تشخیص‌گرا ایشان را از این عالم بیرون نمی‌کشد، بلکه تعیین‌کننده مسیر زندگانی ایشان و همه کنشها و نگرشهایشان درباره این عالم است. همان‌طور که در بخش ۱.۶ گفتیم، هدف طریق عرفانی برای عارفان تشخیص‌گرا عبارت است از دگرگون ساختن نحوه زندگانی و اعمالشان در جهان بر طبق اراده خداوند، که برای ایشان معیار غایی خیر است. مراقبه ایشان آنان را از عالم به در نمی‌برد، بلکه شیوه ارتباطشان را با جهان در کنشها و نگرشهایشان تنظیم می‌کند. در واقع، همان‌طور که نیویل وازد اشاره می‌کند، پرستش توأم با جذبۀ محض که صرفاً متوجه خدا باشد فقط در حیات اخروی ممکن است. در این عالم ما در دنیا و در زمان و مکان زندگی می‌کنیم و نمی‌توانیم از عمل کردن در ارتباط با جهان بپرهیزیم. بنابراین، در حیات دنیا، نیایش فقط در صورتی موجه است که به نحوی سر از اعمال عاشقانه درآورد. «نیایشی که غایتش صرفاً خود نیایش باشد، مراقبه‌ای که از اتحاد عزلت‌گزینانه با امر غایی بهره‌مند باشد اما سر از عشق درنیآورد، به تلاشی بیهوده می‌ماند برای برون شدن از زمان به سوی سرمدیت. این، به حقیقت، تن‌آسانی و مسامحه در دین است.»<sup>۳</sup>

این تأکید بر ضرورت وجود توأمان نیایش و کوشش به کرات در تاریخ معنویت مسیحی به چشم می‌خورد. از این رو، اغلب تأکید شده

1. *ibid.* 157-158.

۲. در خصوص این نکته، بنگرید به:

Grace M. Jantzen, "Ethics and mysticism: friends or foes?", in *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 39 (1985).

3. J. N. Ward, *The Use of Praying* (London 1976), 31.

است که این کلام پولس قدیس را که «پیوسته دعا کنید» (نامه اول به تسالونیکیان، ۱۷:۵) نباید دعوت به نیایش مستمر و طرد اعمال پنداشت. بلکه معنای آن، به نحوی، فرمان پیوند دادن همه اعمالمان به نیایشهایمان است.<sup>[۳]</sup> به همین جهت، اریگن استدلال می‌کند:

انسانی که نیایش خود را با تکالیف خویش به هم پیوند می‌دهد و اعمال شایسته خود را با نیایشش متناسب می‌کند انسانی است که بی‌وقفه دعا می‌کند، چراکه اعمال بافضیلتش یا تکالیفی که به جا آورده است جزئی از نیایش او به حساب خواهد آمد. فقط به این شیوه می‌توانیم این گفته را که «پیوسته دعا کنید» ممکن بدانیم، یعنی بدین صورت که بگوییم سراسر زندگانی یک قدیس عبارت است از نیایشی یکپارچه و نیرومند.<sup>۱</sup>

ماهیت این ارتباط میان نیایش و کوشش چیست؟ آیا ارتباطی عرضی یا امکانی است، یا ارتباطی ذاتی یا وجوبی؟ آیا نیایش بدون کوشش ممکن اما نادرست است، یا به گونه‌ای بی‌معنا یا منطقاً فاقد انسجام است؟ اگر، چنان‌که کالون مدعی است، نیایش «تمرین همیشگی ایمان» است،<sup>۲</sup> باید میان نحوه ارتباط نیایش با کوشش، و نحوه ارتباط ایمان و اعتقاد دینی با اخلاق پیوند نزدیکی برقرار باشد. پس اجازه دهید پیش از نتیجه‌گیری در خصوص ربط و نسبت نیایش و زندگانی اخلاقی (بخش ۳.۷) نخست این ارتباط اعتقاد دینی و گفتمان اخلاقی را بررسی کنیم (بخش ۲.۷).

### ۲.۷ اعتقاد دینی و گفتمان اخلاقی<sup>[۴]</sup>

آیا میان اخلاق و اعتقاد دینی ارتباطی ذاتی برقرار است یا اخلاق، به

1. Origen, *Treatise on Prayer*, Trans. E. G. Jay (London 1954), XII. 2.

برای شروع مترجم همچنین بنگرید به ۶۸.

2. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (London 1953), III. 20.

لحاظ منطقی، از اعتقاد دینی مستقل است؟ چگونگی پاسخ ما به این پرسش، تا حدّ زیادی، به شکل گفتمانی بستگی دارد که ما هنگام سخن گفتن از زندگانی اخلاقی برمی‌گزینیم. بنابراین تعهدات اخلاقی مان را یا در قالب اصول و مفاهیم اخلاقی می‌توانیم ابراز کنیم یا در قالب الگوها و استعاره‌ها. این تفکیک نیازمند توضیح است.

اخلاق صرفاً به نحو عام با کارهایی که انجام می‌دهیم و نحوه زندگی مان سروکار ندارد بلکه به‌طور اخص با کارهایی که باید بکنیم و خط‌مشی زندگی مان ارتباط می‌یابد. این خط‌مشی اغلب در قالب مجموعه‌ای از اصول اخلاقی بیان می‌شود. چنین اصولی عبارت‌اند از قواعد یا مفاهیمی که توصیف‌گر شکل خاصی از رفتار و اوضاع و احوال مشخصی است که این شکل رفتار با آن تناسب دارد. پس مثلاً هرگاه اوضاع و احوال «الف» حاکم باشد (مثلاً، با کسی مواجهیم که نیازمند کمک است) باید شکل رفتار «ر» را انتخاب کنیم (مثلاً به او پیشنهاد کمک دهیم). یک نظام اخلاقی شامل مجموعه‌ای است منسجم از این دست اصول که روی هم رفته بیانگر خط‌مشی‌ای برای زندگی است. اگر ما خط‌مشی مان برای زندگی را بدین شیوه بیان کنیم، نسبت میان دین و اخلاق عبارت خواهد بود از این واقعیت که مؤمنان می‌کوشند مطابق اصول اخلاقی سنت دینی خاصی زندگی کنند. پس مسیحیان می‌کوشند مطابق اصول مسیحی زندگی کنند. بیان موضوع بدین شیوه متضمن دو معنای مهم است.

۱. بر اساس این دیدگاه، ارتباط میان اخلاق و اعتقاد دینی به ارتباطی عَرَضی تبدیل می‌شود، زیرا در پذیرش اصول اخلاقی و طرد اعتقادات دینی هیچ امر فاقد انسجامی در کار نیست. این نکته را مناقشه میان «دموکرات-مسیحی‌های هلند» به‌نیکی نشان می‌دهد، مناقشه بر سر این مسئله که آیا ضروری است کسانی که به عضویت حزب



دموکرات-مسیحی درمی‌آیند به مسیحی بودن معترف باشند یا کافی است اصولی را قبول کنند که برنامه حزب را ترسیم می‌کند بی‌آنکه دین مسیح را نیز بپذیرند. معنای ضمنی این دیدگاه آن است که این اصول، به لحاظ منطقی، به دین و عقیده وابسته نیست و ممکن است کسانی هم که به [دین] مسیحیان متعهد نیستند این اصول را بپذیرند.

چه بسا مؤمنان به این نکته چنین پاسخ دهند که اخلاقیات ما مستقل از عقیده و ایمان ما نیست، زیرا عقیده و ایمانمان هم دلیل و هم انگیزه‌ای فراهم می‌کند که ما را قادر می‌سازد مطابق اصول اخلاقی‌مان زندگی کنیم. مؤمنان از آن جهت این اصول را قبول می‌کنند که بیانگر اراده خداوندند؛ و اینکه قادرند مطابق این اصول زندگی کنند صرفاً به آن علت است که روح القدس به ایشان الهام می‌کند که چنین کنند. هرچند این پاسخ ممکن است صحیح باشد، مستلزم آن نیست که اصول اخلاقی مؤمنان، به لحاظ منطقی، به عقیده و ایمانشان وابسته باشد. بنابراین انسان‌گرایان غیر دینی معاصر نیز اصول اخلاقی عشق به هم‌نوع، عدالت همگانی، شأن انسان و ... را تأیید می‌کنند بی‌آنکه به خدایی ایمان داشته باشند که اراده دارد ایشان مطابق این اصول زندگی کنند یا به ایشان الهام کند که چنین کنند. ایشان دلایل و انگیزه‌شان را از منابعی غیر از آیین مسیحیت اخذ می‌کنند. اگر، بدین ترتیب، اخلاق را در قالب رفتار مطابق با اصول اخلاقی کلی تعریف کنیم، ناگزیر باید با این گفته فرانکنا موافقت کنیم که «آنان که بر این باورند که اخلاق به دین وابسته است به این نیازی ندارند که اخلاق منطقیاً به دین وابسته باشد و همیشه هم منظورشان این نیست. چه بسا مرادشان فقط این است که اخلاق به نحو علی یا تاریخی به دین وابسته است یا اینکه به نحو انگیزشی یا روان‌شناختی به دین وابستگی دارد.»<sup>۱</sup>

1. W. K. Frankena, "Is Morality logically dependent on religion?", in Paul Helm (ed.), *Divine Commands and Morality* (Oxford 1981), 15.

۲. اگر بدین ترتیب ارتباط میان اعتقاد دینی و اخلاق ارتباطی عَرَضی باشد، به دشواری می‌توان باور داشت که اصول اخلاقی مؤمنان متمایز و خاص‌اند. بریت‌ویت به این نکته چنین اشاره می‌کند:

من تعلیم اخلاقی بنیادین مسیحیت را اشاعه طریق محبت‌آمیز در زندگانی می‌دانم. اما چه بسا یهودی یا بودایی، با توجیهی قابل توجه، بر آن باشد که تعلیم اخلاقی بنیادین دین وی نیز دقیقاً توصیه به همین شیوه زندگی است. در این صورت، با توجه به خط‌مشی‌های زندگی که به ترتیب مسیحیان و یهودیان و بوداییان توصیه می‌کنند چگونه می‌توان مدعیات دینی را به مدعیات مسیحی، مدعیات یهودی و مدعیات بودایی تفکیک کرد در حالی که می‌بینیم خط‌مشی‌های یادشده یکسان‌اند؟<sup>۱</sup>

از نظر بریت‌ویت، پیروان ادیان مختلف (و می‌توانیم دیدگاه‌های غیر دینی در باب زندگی همانند مارکسیسم، انسان‌گرایی و ... را هم به آن بیفزاییم) تفاوتشان در اصول اخلاقی بنیادینی نیست که می‌پذیرند بلکه در اعمال آیینی و در داستانها (یا مجموعه داستانهایی) است که با تعهدات اخلاقی خویش مرتبط می‌سازند. آیینها و داستانها از آن جهت سودمندند که شگردهایی هستند که به لحاظ روان‌شناختی برانگیزاننده‌اند و مؤمنان را در تعهد اخلاقی‌شان مستحکم می‌کنند اما، با وجود این، با اصول اخلاقی به نحو عَرَضی مرتبط‌اند.

می‌توانیم با بریت‌ویت همدستان باشیم که اعتقادات دینی و اعمال آیینی (از جمله نیایشها) دلایلی برای پذیرش زندگی مطابق با اصول اخلاقی و انگیزه‌ای نیرومند برای زیستن مطابق این اصول در اختیار مؤمن می‌گذارد. با وجود این، همان‌گونه که در بخش ۳.۲ نشان دادیم، نمی‌توانیم آن نوع دیدگاهی را بپذیریم که بریت‌ویت از آن دفاع می‌کند،

1. R. B. Braithwaite, "An empiricist's view on the nature of religious belief", in John Hick (ed.), *The Existence of God* (New York 1964), 243-244.

دیدگاهی که بر آن است که این اعتقادات (و اعمال آیینی مرتبط با آن) در فراهم آوردن انگیزش اخلاقی می‌تواند مؤثر باشد به شرط آنکه آنها را صرفاً «داستانهایی» ببینیم که اصلاً ادعای صدق آنها را نداریم. حتی اگر چنین باشد این امر تأثیری بر اعتبار نتیجه‌گیری بریت‌ویت ندارد که ارتباط میان اعتقادات دینی و اعمال آیینی، از سویی، و چنین اصول اخلاقی عام، از سوی دیگر، انگیزشی است و نه منطقی. مادام که اخلاق را در قالب چنین اصول اخلاقی عامی تعریف کنیم، منطقی‌منسجم است که پیروان ادیان و آیینهای زندگی گوناگون اصول اخلاقی یکسانی را بپذیرند، هرچند بر مبنای دلایلی متفاوت و با منابع انگیزشی مختلف.

با وجود این، ما نیز در قالب الگوها و استعاره‌ها از زندگانی اخلاقی سخن می‌گوییم. بر خلاف «داستانها»ی بریت‌ویت، این الگوها و استعاره‌ها صرفاً ابزاری تخیلی نیستند که بتوان با آنها ما را به پذیرش تعهدات اخلاقی‌ای برانگیخت که به نحو مستقل ابراز می‌شوند. بلکه اینها خود ابزار بیان تعهدات اخلاقی‌اند. این برای ارتباط میان اعتقاد دینی و اخلاق چه پیامدی دارد؟

در بخش ۳.۵ نشان دادیم که هر تجربه‌ای تعبیری را دربر دارد: من الف را ب تجربه می‌کنم (صدای پشت خط تلفن را صدای دوستم، تصویر تلویزیون را پاپ و ...). چنین تعبیر و تفسیری همواره متوجه فهم ماست از آنچه تجربه می‌کنیم و همواره مستلزم صورتی از مقایسه است: من الف را در مقایسه با ب، و با ملاحظه اینکه از جهتی همانند ب است، می‌فهمم. مقایسه تفسیری ممکن است صورتهای مختلف بسیاری به خود بگیرد و متوجه گونه‌های متفاوتی از فهم باشد.

یک روش که با آن می‌توانیم تجربه خود را تعبیر کنیم توسل به مفاهیم دسته‌بندی است: ما متوجه می‌شویم که الف مانند ب است زیرا به همان دسته یا مقوله‌ای وابسته است که ب به آن تعلق دارد. ما اشیا را به نحو



شهودی (و اغلب با عمد و آگاهی) به این منظور دسته‌بندی می‌کنیم که بتوانیم رفتار خود را با آنها تنظیم کنیم. بنابراین می‌توانیم با الف همان برخوردی را داشته باشیم که با ب داریم، به خاطر آنکه الف همان خصیصه‌های ب را دارد، می‌توان همانند ب تبیینش کرد، می‌توان همانند ب با آن رفتار کرد، واکنشش همسان با ب است، همانند ب باید به آن روی کرد، یا به خاطر آنکه همان موضع یا شیوهٔ عملی که با ب مناسب است با الف هم مناسب است و ... بدین ترتیب، دسته‌بندی کارکردی بنیادین در نحوهٔ حیات انسانی ما در جهان است.<sup>۱</sup>

جدا از مفاهیم دسته‌بندی، ما تجربهٔ خود را به وسیلهٔ استعاره‌ها و الگوهای مفهومی نیز تعبیر می‌کنیم. از دیدگاه سالی مک‌فاگ:

استعاره چیزی را همچون چیز دیگری دیدن است، «این» را «آن» وانمود کردن است. از آنجا که ما نمی‌دانیم دربارهٔ «این» چگونه بیندیشیم یا سخن بگوییم، «آن» را به منزلهٔ روشی برای سخن گفتن از چیزی دربارهٔ «این» به کار می‌بریم. استعاری اندیشیدن عبارت است از پیدا کردن رگه‌ای از همانندی میان دو شیء، دو رویداد یا هر دو امر ناهمانندی که یکی از آن دو شناخته‌شده‌تر از دیگری است، و استفاده از امر شناخته‌شده‌تر به منزلهٔ روشی برای سخن گفتن از امر کمتر شناخته‌شده.<sup>۲</sup>

این تفکر استعاری برای هر کشف و تبیین علمی بنیادی است. من: با ملاحظهٔ اینکه الف همانند ب است کشف می‌کنم که الف چگونه کار می‌کند، هرچند ب امری بسیار متفاوت باشد. از این رو، از باب نمونه،

۱. در باب ارتباط میان دسته‌بندی و شیوه‌های زندگی، بنگرید به فصل ۱۲ از کتاب من:

*Brunner on Meaning and the Christian Faith. Collected Writings of Vincent Brunner* (Aldershot 2006).

2. Sallie McFague, *Metaphorical Theology* (London 1982), 15.

در خصوص استعاره، همچنین بنگرید به فصل ۱۳ از کتاب من:

*Meaning and Christian Faith*

نیوتن با ملاحظهٔ مشابهت بین ماه و سیبی که در حال سقوط از درخت است - این مشابهت که هر دو تحت تأثیر جاذبه‌اند - چیزی را دربارهٔ ماه کشف کرد. اما دانشمندان برای بررسی و تبیین عملکرد پدیدارهای طبیعی از الگوهای مفهومی یعنی «استعاره‌های پایدار و سامان‌مند»<sup>۱</sup> نیز بهره می‌برند. بدین ترتیب، ایشان رفتار گازها را با مقایسهٔ آنها، به نحو سامان‌مند، با رفتار تویهای بیلیارد، و رفتار پرتوهای نور را در قالب رفتار امواج یا ذرات متحرک تبیین می‌کنند.<sup>۲</sup>

الگوها و استعاره‌ها همچنین در دین و الهیات نقشی اساسی دارند. اما آنها در اینجا برای کمک به ما برای کشف یا تبیین نحوهٔ عمل پدیدارهای طبیعی، چنان‌که در علم صادق است، عرضه نمی‌شوند. الگوهای دینی فهمی فراهم می‌آورند از معنا یا اهمیت زندگانی ما و معنا و اهمیت جهانی که در آن زندگی می‌کنیم و با آن تعامل داریم.<sup>۳</sup> بدین ترتیب، این الگوها کنشها و نگرشهای ما را تعیین می‌بخشند. ادیان گوناگون و نگاههای متفاوت به زندگی الگوهای گوناگونی در اختیار پیروانشان قرار می‌دهند که شاخصهٔ ادیان و جهان‌بینی‌های یادشده هستند و در قالب آنها زندگانی و جهان را می‌توان فهمید.

لودویگ ویتگنشتاین به نکته‌ای مشابه اشاره می‌کند.<sup>۴</sup> به گفتهٔ وی، شرکت در اعتقاد دینی عبارت است از توانایی «به کاربردن تصویر».

1. McFague, *Metaphorical Theology*, 67.

۲. در خصوص الگوی توپ بیلیارد، بنگرید به:

I. G. Barbour, *Myth, Models and Paradigms* (London 1974), 30.

و در خصوص الگوی موج و ذره در نظریهٔ نور، بنگرید به 71f از همان کتاب. کتاب باربور مقایسه‌ای سودمند میان کاربرد الگوها در علم و دین ارائه می‌کند.

۳. دربارهٔ این کاربرد «معنا»، بنگرید به فصل ۹ از کتاب من:

*Theology and Philosophical Inquiry* (London 1981).

4. Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (Oxford 1966).

مؤمن در یادگیری اینکه چگونه تصویرهای مناسب را به روشهای مناسب به کار ببرد باید ببیند کدام نتایج از تصویر اخذ می‌شود و کدام نمی‌شود. در بحث در باب نکته‌ای که ویتگنشتاین پیش می‌کشد، هادسون دو دسته از نتایج را، که مؤمنان باید چگونگی استنتاجشان را بیاموزند، از هم تفکیک می‌کند.<sup>۱</sup> نخست اینکه ایشان باید بیاموزند تعبیراتی که در تصویر به کار می‌روند چگونه با کاربردهای در بافتهای عادی غیر دینی تشابه دارند و چگونه با آنها متفاوت‌اند. پس مثلاً، اگر در سخن گفتن از خدا و نسبتش با انسانها الگوهای بیناشخصی را به کار ببریم، باید حدود الگوها را تعیین کنیم: رابطه میان خدا و خودمان چه همانندی‌ها و ناهمانندی‌هایی با روابط بین انسانها دارد؟ اینجا باید مشخص کنیم که کدامیک از لوازم معنایی مفاهیم رابطه بیناشخصی، به همان سان که در مورد روابط بین انسانها به کار گرفته می‌شوند، بر نحوه رابطه خدا و خودمان نیز قابل اطلاق‌اند و کدامیک چنین نیستند. در فصلهای پیشین مثالهای متعددی از این نوع بررسی به دست دادیم. دوم آنکه، مؤمنان، همان‌طور که جهان و زندگی‌شان را در پرتو الگوها و استعاره‌ها تعبیر می‌کنند، باید ببینند که این الگوها و استعاره‌ها چه لوازم معنایی برای کنشها و نگرشهایشان دارند. تفکیک این دو گونه لوازم معنایی به روشی سامان‌مند یکی از وظایف مهم در تحقیق الهیاتی است. از همین رو، سالی مک‌فاگ استدلال می‌کند:

نقش محوری الگوها در الهیات فراهم آوردن صفحه‌ها یا پرده‌هایی است برای تعبیر رابطه میان خدا و انسان. ... برای تعبیر این رابطه، وضوح مفهومی و دقت ضروری است: ساختاری که این رابطه متضمن آن است

1. W. D. Hudson, "Some remarks on Wittgenstein's account of religious belief", in *Royal Institute of Philosophy Lectures Volume II: Talk of God* (London 1969), 38f.



باید مشخص شود و لوازم معنایی‌اش برای زندگانی فردی، تاریخی، اجتماعی و سیاسی آشکار گردد.<sup>۱</sup>

الگوهای دینی کنشها و نگرشهایی را تعیین می‌کند که مؤمنان به دو شیوه اصلی خود را به آنها متعهد می‌سازند. نخست آنکه، مؤمنان در شناختی که از خودشان و حیات خودشان در قالب این الگوها به دست می‌آورند نقشی را که باید در زندگی و عمل ایفا کنند کشف می‌کنند. بدین ترتیب، «انسان آفریده‌ای است که تصویرهایی در مورد خودش ایجاد می‌کند و آن‌گاه به همانند شدن با آن تصاویر نائل می‌آید».<sup>۲</sup> دوم آنکه، مؤمنان در تعبیر جهان در قالب الگوها به این بصیرت می‌رسند که کدام کنشها و نگرشها در ارتباط با جهان و در وضعیتهای گوناگونی که باید در آنها عمل کنند مناسب‌اند. این دو نکته را با ارجاع به دین مسیح می‌توان روشن کرد.

اولاً، مسیحیان به زندگیهایشان به دیده زندگی در محضر خداوند می‌نگرند. از این رو، نقش ایشان در زندگی نقش فرزندان خداست که در دوستی با خدا زندگی و عمل می‌کنند. در فصلهای پیشین، معناهای ضمنی این نقش را بررسی کردیم و نشان دادیم که این تلقی مؤمنان را علت ثانوی‌ای می‌بیند که خداوند (در مقام علت نخستین) از طریق فاعلیت ایشان می‌تواند مقاصدش را در جهان متحقق کند. ثانیاً، چنان‌که کوشیدیم در بخش ۳.۵ و ۳.۶ نشان دهیم، مؤمنان جهان را در چارچوب فاعلیت ارادی خداوند تفسیر می‌کنند. این تفسیر مستلزم آن است که بسیاری از آنچه ایشان در جهان از سر می‌گذرانند نزد ایشان متعلق باشد برای ستایش و سپاس به درگاه خدایی که آن را ایجاد می‌کند. به

1. McFague, *Metaphorical Theology*, 125.

2. I. McIntosh, "Metaphysics and Ethics", in D. F. Pears (ed.), *Metaphysical Beliefs* (London 1962<sup>3</sup>), 122.

این معنا، نویل واژد مدعی است که شکرگزاری عبارت است از «موضع بنیادین مسیحی در برابر تجربه‌ای که از سر می‌گذرانیم».<sup>۱</sup> با وجود این، مؤمنان بسیاری دیگر از تجاربی را که از سر می‌گذرانند در تعارض با اراده‌ی خداوند می‌بینند و، در نتیجه، یا باید روبه‌روی آن بایستند یا آن را تغییر دهند. این مستلزم وظیفه‌ای است که در دوستی با خداوند ایفای آن از مؤمنان انتظار می‌رود. در این شیوه‌ها، الگوها و استعاره‌هایی که در چارچوب آنها مؤمنان جهان و زندگی خویش را تفسیر می‌کنند نیرویی تعهدآور دارند زیرا، با پذیرش این تفسیر، مؤمنان خود را به نگرشها و نحوه‌ی عمل‌های خاصی متعهد می‌کنند.

آیا این الگوها نیرویی حکایتگر واقع هم دارند؟ آیا می‌توان ادعا کرد که صادق نیز هستند؟ یا آنکه صرفاً افسانه‌هایی سودمندند برای نظم و نسق بخشیدن به زندگانی مؤمنان که به هیچ معنایی نمی‌توان ادعا کرد که صادق‌اند؟<sup>۲</sup> دیدیم که فیلسوفانی نظیر بریت‌ویت و مایلز از این دیدگاه دفاع می‌کنند؛ و از دیدگاه هادسون، ظاهراً ویتگنشتاین «گاهی به این دیدگاه نزدیک می‌شود که توان تعهدآوری اعتقادات دینی به نحوی به ما اجازه می‌دهد تا مسئله‌ی بفرنج توان حکایتگری آنها از واقع را نادیده بگیریم».<sup>۳</sup> در بحث از دیدگاههای مایلز، در بخش ۳.۲، نشان دادیم که توان تعهدآوری اعتقادات دینی توان حکایتگری از واقع را مفروض می‌گیرد. اگر بنا بود مؤمنان مدعیات ناظر به واقعی را که در اعتقادات موجود است رد کنند، کنشها و نگرشهایی که این مؤمنان، در فهم زندگی خویش در چارچوب این اعتقادات، خود را به آن متعهد می‌کنند فاقد

1. Ward, *The Use of Praying*, 20.

۲. همچنین درباره‌ی الگوهایی که در تحقیق علمی استفاده می‌شود مسائل مشابهی مطرح می‌شود و واقعگرایان و ابزارانگاران پاسخهای متفاوتی به آن می‌دهند. بنگرید Barbour, *Myths, Models and Paradigms*, chapter 3. به:

3. Hudson, "Wittgenstein's account of religious belief", 44.

انسجام می‌شد. اگر بنا بود انکار کنم به واقع خدایی هست که من در حضورش می‌زیم، زیستن من آن چنان که گویا حیاتم در حضور خداوند است فاقد انسجام می‌بود.<sup>۱</sup> بدین ترتیب، کنشها به نحو ذاتی با اعتقادات مرتبط‌اند: اگر بنا باشد صدق اعتقادات را منکر شویم، نمی‌توانیم به نحو منسجم خود را به کنشها متعهد کنیم.

ما کوشیده‌ایم نشان دهیم که اینکه آیا می‌توانیم ادعا کنیم که ربط و نسبت میان اخلاق و اعتقاد دینی ذاتی است یا خیر بستگی دارد به طرز تلقی و شیوه سخن‌گفتن از زندگی اخلاقی. اگر تعهدات اخلاقی‌مان را در چارچوب اصول کلی اخلاق بیان کنیم، این تعهدات با اعتقادات دینی ظاهراً به نحو عَرَضی در ارتباط‌اند. این تعهدات می‌توانند همچنان، به نحو تاریخی یا انگیزشی، به اعتقادات مرتبط باشند اما منطقاً به آنها وابسته نیستند. اما اگر تعهدات اخلاقی‌مان را در چارچوب الگوها و استعاره‌های یک دین خاص بیان کنیم، این ارتباط به ارتباطی ذاتی بدل می‌شود. امری منطقاً فاقد انسجام خواهد بود که کسی خود را به آن شیوه زندگی‌ای که این الگوها مبین آن هستند متعهد کند و در عین حال از اعتقاد به اینکه این الگوها، به نحوی، واقعاً صادق‌اند خودداری نماید. من بدون اعتقاد به اینکه خدایی هست که از دوستی بیناشخصی با او بهره می‌برم و در هر آنچه می‌کنم با او مواجهم منطقاً نمی‌توانم چنان زندگی کنم که گویی در محضر خداوندم.

چگونه این دو صورتِ گفتن اخلاقی با هم ارتباط می‌یابند؟ آیا باید میان این دو دست به انتخاب بزنیم؟ یا این دو به طریقی مکمل یکدیگرند؟ یک جواب ممکن این است: مؤمنان به حیاتی اخلاقی در

۱. بنگرید به کتاب من:

*Theology and Philosophical Inquiry* (London 1981), Chapters 17-19.

همچنین بنگرید به بخش ۳.۲ که پیشتر آمد. در ادامه، به تفصیل در فصل ۱۰ به این نکته باز خواهیم گشت.



محضر خداوند متعهد شده‌اند که به نحو ذاتی با ایمانشان مرتبط است و بنابراین ایشان باید تعهدات اخلاقی خود را در چارچوب الگوهای دینشان ابراز کنند. ناباوران، از سوی دیگر، به اخلاقی پای‌بندند که از دین مستقل است و بنابراین دیدگاه‌های اخلاقی‌شان را در چارچوب اصول اخلاقی کلی بیان می‌کنند. از این رو، اینکه کدام یک از صورتهای گفتمان اخلاقی را برگزینیم به این بستگی دارد که مؤمن هستیم یا نه. به نظر می‌رسد که کارل بارت، آنجا که از موضع یک مؤمن سخن می‌گوید، به همین گونه دیدگاه معتقد است؛ وی بر این نکته انگشت تأکید می‌نهد که «غایت نظریه اخلاقی نه این است که برنامه‌ای در اختیار انسان بگذارد که تحقق آن هدف زندگی او باشد یا اینکه اصولی را به آدمی عرضه کند تا وی به تفسیر و تطبیق و اجرای آنها بپردازد... اخلاق وجود دارد تا یادآور مواجهه انسان با خدایی باشد که نور روشنی‌بخش همه اعمال اوست»<sup>۱</sup>.

مشکل این دیدگاه این است که با روشی که ما در واقع از اخلاق سخن می‌گوییم سازگار نیست. صحیح نیست که بگوییم فقط مؤمنان تعهدات اخلاقی‌شان را در چارچوب الگوها و استعاره‌ها بیان می‌کنند. همه چنین می‌کنند، گرچه همگان تعهدات اخلاقی‌شان را در چارچوب الگوهای مسیحیت ابراز نمی‌کنند. همگان نیز به زندگی‌شان به دیده دوستی با خدا نمی‌نگرند. تنوع بی‌نهایتی از الگوها در کار است که در چارچوب آنها مردم معنای زندگی‌شان را تفسیر می‌کنند. برخی زندگی‌شان و اعمالشان را به خدا پیوند می‌زنند، برخی دیگر به نیروانا، به نبرد انقلابی آینده، به سعادت انسانها، به عظمت ملت، یا به دلمشغولی‌های غایی دیگر<sup>۲</sup>. از

1. Karl Barth, *The Humanity of God* (Richmond 1963), 86.

۲. بنگرید به:

W. A. Christian, *Meaning and Truth in Religion* (Princeton 1964), chapter 9.

سوی دیگر، مسیحیان نیز مانند هر فرد دیگری هنگامی که به مسائل اخلاقی می‌پردازند به قواعد و اصول اخلاقی متوسل می‌شوند. روشن است که ما، با انتخاب یکی از این دو صورت گفتمان اخلاقی، صورت دیگر را طرد نمی‌کنیم. این دو به طریقی مکمل‌اند.

اگر بنا باشد اعتقادات دینی صرفاً ربط و نسبتی انگیزشی با تعهدات اخلاقی ما نداشته باشند بلکه همچنین محتوای این تعهدات و ماهیت اعمالی را تعیین کنند که ما به آنها پای‌بندیم، بیان این تعهدات در چارچوب الگوهای دینی چگونه مکمل بیان تعهدات در چارچوب اصول اخلاقی است؟ آیا کاربرد الگوها به سخن گفتن ما درباره رفتار اخلاقی در چارچوب اصول چیزی می‌افزاید؟ نینیان اسمارت چنین [پاسخ] می‌گوید:

آمیختن مفاهیم اخلاقی با مفاهیم دینی ... به مفاهیم اخلاقی رنگ و بویی دیگر می‌دهد: الف) زیرا عمل اخلاقی معنایی مضاعف خواهد یافت (نه صرف مهربانی بلکه مهربانی‌ای مقدس، نه صرف خویش‌تنداری بلکه فداکاری و ...)؛ ب) زیرا جدّیت اظهارات اخلاقی به نحوی چشمگیر افزایش می‌یابد: فقط چنین نیست که قتل نارواست بلکه زندگی مقدس است؛ یک کردار زشت اخلاقی گناه‌آلود و خدانشناسانه نیز هست؛ تبعیض علیه بومیان سیاه‌پوست در افریقای جنوبی صرفاً ظلمی بزرگ نیست بلکه (بنا به اظهار نظر اخیر یک کشیش) کفر است؛ ازدواج چیزی بیش از یک نهاد نیک است، ازدواج امری مقدس است.<sup>۱</sup>

از این رو، نینیان اسمارت ظاهراً می‌گوید ما می‌توانیم همگی، چنان‌که اصول اخلاقی مشترکمان اقتضا می‌کند، به صورت‌هایی یکسان از رفتار اخلاقی پای‌بند شویم و، در عین حال، این صورتهای رفتار می‌توانند

1. N. Smart, "God, Bliss and morality", in I. T. Ramsey (ed.), *Christian Ethics and Contemporary Philosophy* (London 1966), 24.

رنگ و بویی یکسره متفاوت داشته باشند که بستگی دارد به نوع آن دین (مثلاً، مسیحیت) یا ایدئولوژی (مثلاً، مارکسیسم) یا نگرش به زندگی (مانند انسانگرایی سکولار) که الگوهایی را که با اصول اخلاقی‌مان تلفیق می‌کنیم از آنها اخذ می‌کنیم.

این دیدگاه با دو مشکل مواجه است. نخست آنکه، مراد از «رنگ و بو»یی که الگوها به آن صور رفتار اخلاقی‌ای می‌دهند که در اصول اخلاقی مشترک توصیف و توصیه می‌شود روشن نیست. آیا این فقط بدین معناست که پیروان ادیان، ایدئولوژیها و آیینهای مختلف از آن صور رفتار اخلاقی مشترک احساسی متفاوت دارند؟ یا اینکه اعتقادات ایشان بر جدیت تعهدات اخلاقی‌شان می‌افزاید؟ تردید دارم که عده زیادی از مؤمنان این دیدگاه را توصیفی مناسب از تأثیری بدانند که اعتقادات دینی‌شان بر سرشت تعهدات اخلاقی‌شان دارد!

دشواری جدیتری که این نظریه دارد به این گفته مربوط است که پیروان ادیان و ایدئولوژیهای مختلف و غیره به اعمال اخلاقی یکسانی متعهدند (گرچه این اعمال برای هر یک از این گروهها «رنگ و بو»یی متفاوت دارد). حتی هنگامی که رفتار مشاهده‌پذیرشان یکسان است، این یکسانی مستلزم آن نیست که ایشان یکسان عمل می‌کنند. عمل ممکن نیست با رفتار مشاهده‌پذیر یکی باشد زیرا، همان‌گونه که در بخش ۳.۶ نشان دادیم، هر وصف مناسبی از عمل نه فقط باید شامل مراجعه به رفتار مشاهده‌پذیر فاعل باشد بلکه باید نیات او را در رفتاری که در پیش می‌گیرد نیز شامل شود.

استوارت سادرلند این نکته را با مثالی توضیح می‌دهد.<sup>۱</sup> رفتار

1. S. R. Sutherland, "Religion, Ethics and action", in B. L. Hebblethwaite and S. R. Sutherland (eds), *The Philosophical Frontiers of Christian Theology* (Cambridge 1982), 160f.



مشاهده‌پذیر زید و عمرو یکسان است و آن را می‌توان «راندن کامیونهای غذا به سوی اردوگاه پناهندگان» توصیف کرد. اما هنگامی که از ایشان سؤال شود، کاری را که می‌کنند (یعنی اعمالشان را) به شیوه‌هایی یکسره متفاوت وصف می‌کنند. زید می‌گوید: «با راندن کامیونهای غذا به سوی اردوگاه پناهندگان، با نیازهای توده‌هایی روبه‌رو می‌شوم که به لحاظ سیاسی سرکوب شده‌اند و بدین ترتیب، مطابق آموزه‌های مائو، به لحاظ جسمانی، کشاورزان را برای کوششی انقلابی برای رسیدن به آینده‌ای روشن مهیا می‌کنم.» از سوی دیگر، عمرو عملش را به گونه‌ای متفاوت توصیف می‌کند. او می‌گوید: «با راندن کامیونهای غذا به سوی اردوگاه پناهندگان، نیازهای هموعان خویش را برآورده می‌کنم و بدین ترتیب، با اطاعت از خواست خدا، در تحقق ملکوت خداوند بر زمین همکاری می‌نمایم.» گرچه رفتار مشاهده‌پذیر زید و عمرو یکسان است، با وجود این، ایشان اعمال بسیار متفاوتی را انجام می‌دهند زیرا نیت‌هایی که بر اساس آنها عمل می‌کنند یکسره متفاوت‌اند. این نیتها را نمی‌توان به نحو مقتضی تنها در چارچوب رفتار مشاهده‌پذیر ایشان بیان کرد. گرچه اینها هر دو می‌خواهند به پناهندگان غذا برسانند، این توصیف کامل آنچه می‌کنند نیست. ما همچنین باید سطح عالیت‌ر توصیفاتی را در نظر بگیریم که ایشان از اعمال خویش به دست می‌دهند، و هم نیات والاتر ایشان را تبیین می‌کند و هم آن دسته از اعتقادات ایشان را در باب چند و چون جهان که پیش‌فرض این نیتهاست. پس این دو در توصیف عملشان در چارچوب الگوهای دینی (یا ایدئولوژیک) خاص خود صرفاً به اعمالی یکسان «رنگ و بو»یی متفاوت را نسبت نمی‌دهند بلکه مدعی‌اند که اعمالی یکسره متفاوت انجام می‌دهند، با نیاتی که در سطح بالاتر با یکدیگر متفاوت‌اند و اعتقادات متفاوت و غیر قابل مقایسه با یکدیگری را در باب چند و چون جهان پیش‌فرض می‌گیرند.

در پرتو این مثال، روشن است که چرا سخن گفتن از زندگی اخلاقی در چارچوب اصول رفتار ربط و نسبت میان اعتقادات دینی و اخلاق را به ربط و نسبتی عَرَضی بدل می‌کند، در حالی که سخن گفتن در چارچوب الگوهای دینی آن را ذاتی می‌کند. اصول رفتار آن صورت‌های رفتاری را توصیف و توصیه می‌کند که پیروان ادیان و ایدئولوژیهای مختلف می‌توانند در قصد کردن آن مشترک باشند و، بر خلاف الگوهای دینی، عمل را به سطوح بالاتر نیت و اعتقادات، که موجب اختلاف ادیان و ایدئولوژیهای مورد نظر است، مربوط نمی‌کند.

آیا از این گفته می‌توانیم نتیجه بگیریم که الگوها و استعاره‌ها نسبت به اصول یا اوامر کلی، که چه بسا مشترکاً مقبول پیروان ادیان مختلف باشد، صورت مناسبتری از گفتمان اخلاقی فراهم می‌کند؟ چنین استنتاجی زیاده‌روی خواهد بود. آری، گفتمان اخلاقی در چارچوب الگوها اساسی‌تر از گفتمان در چارچوب اصول است. ما الگوهایمان را بر اصولمان تطبیق نمی‌کنیم بلکه، بر عکس، اصولمان را از الگوهایمان انتزاع می‌کنیم. با وجود این، ما از این صورت از انتزاع‌گریزی نداریم. ما به دلایل گوناگون به گفتمانی در چارچوب اصول نیازمندیم که دو نمونه از مهمترین این دلایل از این قرارند.

اولاً، در جامعه متکثری مانند جامعه‌ای که ما امروزه در دهکده جهانی‌مان داریم، ضرورت دارد که مردم در کار مشترک همکاری کنند، حتی هنگامی که در تعهدات دینی یا ایدئولوژیکشان مختلف‌اند. برای توافق بر سر چنین عمل مشترکی، لازم است که ایشان آنچه را در عملشان مشترک است انتزاع کنند و در خصوص معقولیت آن بحث کنند. از این نظر، به اصول اخلاقی مشترکی نیازمندیم، حتی هنگامی که نیت و اعتقاداتمان (آن‌گونه که در الگوهای دینی و ایدئولوژیک بیان شده‌اند) متفاوت باشند. از این رو، زید و عمرو تنها در صورتی می‌توانند درباره

غذا رساندن به پناهندگان به توافق برسند که به اصول اخلاقی مشترک جنگ بزنند و از بحث در این باره اجتناب کنند که آیا باید به اراده خداوند عمل کنند یا پیرو تعالیم ماثو باشند.

ثانیاً، ما برای راهنمایی اخلاقی به اصول اخلاقی کلی نیازمندیم. لوکاس این نکته را چنین توضیح می‌دهد:

پس ما باید پیچیدگی مفرط حیات محبت‌آمیز مسیحی را به اصولی نسبتاً اندک تقلیل دهیم، درست همان‌طور که هنگامی که می‌خواهیم به کسی انشای ... انگلیسی را آموزش بدهیم پیچیدگی آن را به چندین اصل دستوری و نحوی تقلیل می‌دهیم. ما به قانون اخلاق کم و بیش همان‌گونه محتاجیم که به کتابهای دستور زبان نیاز داریم. مجموعه‌ای از قواعد کلی و فشرده را صورت‌بندی می‌کنیم زیرا این قواعد را می‌توان نسبتاً به آسانی به شاگردان آموخت و شاگرد فقط هنگامی که بر این قواعد تسلط یافته باشد می‌تواند دقایق سبک را استنباط کند و بسط دهد. و درست همان‌گونه که در یادآوری این نکته اهمال نمی‌کنیم که نوشتن انگلیسی مطابق دستور زبان به معنای داشتن سبک انگلیسی خوب نیست، همچنین تأکید می‌کنیم که رعایت احکام اخلاق به معنای مسیحی زیستن نیست. انسان چه بسا همه قواعد دستور زبان را رعایت کند و، با وجود این، خشک و بی‌روح بنویسد؛ و آدمی چه بسا همه قانونهای اخلاقی را رعایت کند و با وجود این زندگانی‌ای بی‌روح داشته باشد.<sup>۱</sup>

می‌توانیم نتیجه بگیریم که از آنجایی که اعتقاد دینی الگوها و استعاره‌های تفسیری‌ای را در اختیار مؤمنان می‌گذارد که در چارچوب آن ایشان معنای زندگی‌شان و معنای جهانی را که با آن سروکار دارند می‌فهمند، رابطه میان چنین اعتقادی با حیات اخلاقی مؤمنان رابطه‌ای ذاتی است. این نتیجه‌گیری چه کمکی به روشن شدن ربط و نسبت نیایش و زندگانی اخلاقی مؤمنان می‌کند؟

1. J. R. Lucas, *Freedom and Grace* (London 1976), 100.



### ۳.۷ نیایش و زندگانی اخلاقی

در فصل ششم کوشیدیم نشان دهیم، در نیایش، مؤمنان دوستی‌شان با خدا را پی می‌ریزند، بازمی‌سازند و به آن اقرار می‌کنند. از این نظر، می‌توانیم در تعریف نیایش به منزله «تمرین ایمان» با کالون موافقت کنیم. در پرتو بحثمان در بخش پیش، اکنون می‌توانیم همین را دربارهٔ زندگانی اخلاقی مؤمنان بگوییم. این زندگی تحقق بخشیدن همان دوستی است. به همین سبب نیز آنچه هلن اوپنهایمر مثلث‌بندی می‌خواند<sup>۱</sup> هم نیایش و هم زندگانی اخلاقی مؤمن را توصیف می‌کند، زیرا هر دو شامل سه تعبیرند: خداوند، فرد مؤمن، و آن جهانی که مؤمن در آن می‌زید و عمل می‌کند. مؤمنان در زندگانی اخلاقی‌شان در پرتو دوستی با خداوند با جهان ارتباط دارند و در نیایش‌هایشان دوستی با خداوند را می‌جویند که، در پرتو آن، با جهان مرتبط‌اند. افزون بر آن، در بخش ۳.۲ نشان دادیم نیایش چگونه به نحو ذاتی با اعتقاد دینی مرتبط است. اگر بنا بود صدق مدعیات اعتقاد دینی را رد کنیم نیایش فعالیتی فاقد انسجام و غیر منطقی می‌بود. در بخش ۲.۷، دیدیم همین امر در مورد زندگانی اخلاقی مؤمنان نیز صادق است. هم در نیایش و هم در زندگانی، اگر بنا بود انکار کنیم که خدایی هست که با جهان و ما ارتباط دارد پیوند دادن خودمان با جهان در پرتو دوستی با خداوند فاقد انسجام و غیر منطقی می‌بود.<sup>۲</sup>

به دلیل این ارتباط بسیار نزدیک میان نیایش و زندگانی اخلاقی، جای شگفتی نیست که این دو را اغلب به طریقی یکی شمرده‌اند. به همین دلیل، مثلاً در بخش ۱.۷ از اریگن نقل قول کردیم که زندگانی اخلاقی مؤمن را، فی‌نفسه، نوعی نیایش تفسیر می‌کند: «کل زندگانی قدیس یک

1. H. Oppenheimer, "Petitionary prayer", in *Theology*, 73 (1970), 61.

۲. در ادامه، در فصل ۱۰، به تفصیل به این نکته بازخواهیم گشت.

نیایش نیرومند یکپارچه است.<sup>۱</sup> از دیدگاه مقابل هم می‌توان گفت که نه فقط زندگانی مسیحی به نیایش می‌ماند بلکه نیایش هم به زندگانی مسیحی می‌ماند. از این رو، یان رمزی می‌گوید: «زمان نیایش می‌تواند نسخه کوچکی زندگانی مسیحی باشد.»<sup>۲</sup> یا می‌توان گفت که نیایش بیان صریح چیزی است که در کل حیات مسیحی مستتر است. این گفته مشابه آن چیزی است که، به گفته ای. جی. جی، ایرنائوس دربارهٔ قربانیهای عشای ربانی اظهار می‌کند: «به نظر می‌رسد منظور ایرنائوس این است که قربانیهایی که مسیحیان در قربانگاه، در آیین عشای ربانی، پیشکش می‌کنند باید ابراز صریح و ویژه چیزی به شمار آیند که در کل زندگانی مسیحی مستتر است، یعنی خدمت بی‌وقفه به درگاه خداوند قادر متعال.»<sup>۳</sup>

این یکی گرفتن نیایش و زندگانی مسیحی به نظر می‌رسد نیایش عیان را به امری زاید بدل می‌سازد. اگر همهٔ زندگانی مؤمن عبارت است از زندگانی توأم با دوستی با خداوند، چرا در نیایش لازم است این کل را در نسخهٔ صغیر تکرار کنیم؟ چرا لازم است آنچه را به تلویح، در هر حال، در زندگانی مؤمن حاضر است عیان کنیم؟ آیا نباید همراه با امیل برونر بگوییم «از دیدگاه مبنایی، نیایش نباید چیزی به موازات چیزهای دیگر باشد، درست همان‌طور که خداوند چیزی به موازات جهان نیست»؟<sup>۴</sup>

می‌توان این سؤال را با ارجاع به نقص بشر پاسخ داد. از یک نظر، می‌توان گفت که در بهشت نیایش امری زاید است زیرا در آنجا کل زندگانی بالطبع دوستی با خداوند خواهد بود. با وجود این، در این زندگی ما برای آنکه به این شیوه زندگی کنیم به تمرین معنوی مداوم نیازمندیم. تطهیر باطن نیازمند مجاهدتی ویژه است. این امر به‌طور

1. Origen, *Treatise on Prayer* (London 1954), XII, 2.

2. I. T. Ramsey, *Our Understanding of Prayer* (London 1971), 22.

3. ای. جی. جی، در آمد مترجم بر: Origen, *Treatise on Prayer*, 17.

4. E. Brunner, *The Divine Imperative* (London 1949<sup>3</sup>), 311.

طبیعی نصیب ما نمی‌شود. از این رو، بروئر می‌گوید «اینکه ما مأموریم که زمانهای معینی را به نیایش اختصاص دهیم تخفیفی است که در برابر ضعف انسانی ما قائل شده‌اند مبدا که این سفارش که "بی‌وقفه نیایش کنید" برای ما به این معنا باشد که ما "هرگز" به هیچ وجه نباید نیایش را رها کنیم.»<sup>۱</sup> به همین سان کوپیک می‌نویسد: «نیایش مبین وقف کردن کل فعالیت انسان برای خداوند است. گویا این جزئی خاص است که از کل فعالیت ما جدا می‌شود تا، در ضمن آن، وقف کردن کل به امری خودآگاه بدل شود و از این رهگذر کمال بیشتری بیابد.»<sup>۲</sup>

این دیدگاه بسیار صادق است. از بحث ما در فصلهای پیش روشن است که مؤمنان، در صور مختلف نیایش، آگاهانه با جنبه‌های گونه‌گون زندگی‌شان در دوستی با خداوند مواجه می‌شوند و، بدین ترتیب، خود را برای این زندگانی همراه با دوستی مهیا می‌کنند. از این رو، در استدعا، مؤمنان با وابستگی خودشان به خداوند مواجه می‌شوند؛ در شفاعت با دغدغه خود (یا فقدان دغدغه) برای نیازهای دیگران در پیشگاه خداوند روبه‌رو می‌شوند؛ در توبه با خطاهای خود به منزله گناهایی که بنای دوستی‌شان با خدا را خراب می‌کند مواجه می‌شوند؛ در وقف و ایثار با تعهد (یا فقدان تعهد) خود برای اجرای اراده خداوند روبه‌رو می‌شوند؛ در حمد و ستایش با ملاحظه جهان به منزله ظهور خیریت، قداست و جلال خداوند مواجه می‌شوند؛ در شکرگزاری، با ملاحظه ظرفیتها و فرصتها و برآوردن نیازهایشان به منزله مواهب کبریایی خداوند روبه‌رو می‌شوند. به این معنا، نیایش در حقیقت صورتی از مراقبه است که در آن مؤمنان آگاهانه با نحوه ارتباطی مواجه می‌شوند که از طریق کنشها و نگرشهای خویش با خداوند، با خویشتن، با جهان و با دیگر مردم دارند. از این رو، در نیایش، مؤمنان وقف کردن کل زندگانی‌شان به دوستی با

1. *ibid.* 2. O. C. Quick, *Essays in Orthodoxy* (London 1916), 289.



خداوند را (به تعبیری که از کوییک نقل شد) «خودآگاه و از این رهگذر کاملتر» می‌سازند.

گرچه این اشارات در خصوص ربط و نسبت میان نیایش و زندگانی اخلاقی صحیح است، تک‌بعدی هم هست. هرچند نیایش زندگانی اخلاقی مؤمن را تقویت می‌کند، اهمیت آن فراتر از این است که صرفاً وسیله‌ای برای این هدف باشد. مؤمنان در نیایش‌هایشان، همچون زندگانی اخلاقی‌شان، با خدا عشق می‌ورزند نه آنکه صرفاً برای عشق او درزیده شوند. تمرین نیایش همانند تمرین حرکتهای شنا بدون رفتن به درون آب نیست. در فصل ۶، نشان دادیم در نیایش هدف مؤمنان آن است که به واقع دوستی‌شان با خدا را پی ببرند، بازسازی کنند و به آن اقرار کنند. هرچند این دوستی در ضمن اعمال جاری است، اینها آثار نیایش‌اند و نه هدف آن. ویلیام تمپل به حق تأکید می‌کند: «رابطهٔ ذهنی مناسب میان نیایش و رفتار این نیست که رفتار فوق‌العاده مهم است و نیایش می‌تواند به آن کمک کند، بلکه نیایش فوق‌العاده مهم است و رفتار ملاکی برای آن است.»<sup>۱</sup>

در پاسخ به پرسشی که در آغاز این فصل طرح کردیم، اکنون می‌توان گفت ربط و نسبت نیایش و زندگانی اخلاقی ربط و نسبتی ذاتی است. نیایش و زندگی توأم با دوستی با خداوند بدون یکدیگر ناممکن‌اند. از این رو نامعقول است که گمان کنیم اگر دوستی با خداوند در زیستنمان متجلی نباشد می‌توانیم از طریق نیایش به دوستی با خداوند درآییم. از سوی دیگر، زیستن همراه با دوستی با خداوند ناممکن است اگر این دوستی پی‌ریزی نشود، و دوباره و دوباره تجدید نگردد، و در حمد و شکرگزاری به این واقعیت اقرار نشود. این همان کاری است که هنگام نیایش می‌کنیم.

1. Quoted in ward, *The Use of Praying*, 30.

بخش دوم

# ایمان و اعتقاد دینی

## نیایش و ماهیت ایمان<sup>[۱]</sup>

### ۱.۸ ایمان و دستگاه فکری مدرنیته

تحلیل ارائه شده در فصول پیشین در باب ماهیت عمل نیایش نشان می‌دهد که نیایش همان است که کالون «تمرین دائمی ایمان» می‌خواند.<sup>۱</sup> همچنین می‌توانیم بگوییم که نیایش «بازی زبانی ایمان» است و از این رو پیوندی ضروری با ایمان دارد. آن عباراتی از مسیح، که در آغاز فصل اول به نقل از انجیل متی (۲۲:۲۱) آوردیم، القاکننده این معناست که نیایش بدون ایمان بی‌معنا و بی‌اثر است. در فصلهای پیش رو تلاش ما بر آن است که نشان دهیم چگونه نیایش کلیدی برای فهم ماهیت ایمان به دست می‌دهد. اما قبل از پراختن به این امر، توجه به این نکته مهم است که این فهم در تقابل با آن فهمی است که بسیاری از ما در غرب، از عصر روشنگری تا کنون، به نحو شهودی داشته‌ایم. در افق فکری مدرنیته، ایمان به باور دینی فروکاسته می‌شود و آن باور نیز به نوبه خود با ضوابط معرفتی‌ای سنجیده می‌شود که از عصر روشنگری به بعد شایع شده‌اند. برای فهم معنای این مدعا باید به رنه دکارت برگردیم.<sup>۲</sup>

1. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (London 1953), III, 20.

۲. برای نقدی مشروحتر به نگرش [دوره] روشنگری در باب ماهیت ایمان، بنگرید به فصل ۱۸ از کتاب زیر:



دکارت در سطور آغازین تأملات خود چنین می‌نگارد:

سألهای بسیاری گذشته است از آن هنگام که من نخستین بار دریافتم چه بسیار انگاره‌های نادرستی که از آغازین سالهای زندگی‌ام آنها را درست پنداشته‌ام و بر این بنیاد نامطمئن چه ساختمان سستی برافراشته‌ام؛ و از این رو احساس کردم که اگر شوق آن دارم که در مسیر دانش سهمی استوار و پایدار داشته باشم، باید روزی تمام انگاره‌هایی را که تاکنون پذیرفته‌ام از خود بزدايم و تمام کار بازسازی را درست از بیخ و بن از نو بیاغازم.<sup>۱</sup>

دکارت، با این سطور، یکی از مهمترین پروژه‌های ساختاری را در باب آنچه اکنون با عنوان «مدرنیته» شناخته شده است آغاز کرد. جان کلیتن این کار را «پروژه روشنگری» می‌خواند و آن را چنین وصف می‌کند:

کوششی برای تمیز و توجیه آنچه می‌توانیم به درستی بدانیم، آنچه به حق باید انجام دهیم، و آنچه به لحاظ عقلی می‌توانیم به آن امیدوار باشیم، که این کوشش بدون توسل به تقلید یا احساسات شخصی بلکه تنها با کاربرد عقل و در محدوده تجربه صورت می‌پذیرد. لازمه عقلانیت آن است که در غور و تأملها مان، با چشمپوشی از سرسپردگی به هر دیدگاه خاص، به بی‌طرفی برسیم و با بالودن خویش از تمام مجموعه گرایشهایی که ممکن است دامنه دیدمان را کاهش دهد به کلیت و جهانشمولی دست پیدا کنیم. از این طریق قرار است اساسی را پی نهاد که باور موجه بر مبنای آن ساخته می‌شود... از منظر فلسفه دین، آن پروژه می‌تواند تلاشی به حساب آید در جهت اقامه براهینی منطقاً درست و عموماً قاطع برای

→ Brummer on Meaning and the Christian Faith. Collected Writings of Vincent Brummer (Aldershot 2006).

1. Rene Descartes, *Discourse on Method and Other Writings*, translated with an introduction by Arthur Wollaston (Penguin Classics 1960), 101.

پذیرش وجود خدا، ابدیت روح و حجیت قوانین اخلاقی، که این براهین خاستگاهی رها از سنت و بنا بر ادعا، بی طرف دارند.<sup>۱</sup>

دو شاخصه بنیادین این پروژه، از آنجا که متمایزکننده مدرنیته به معنای دقیق کلمه هستند، شایان توجه اند. نخست اینکه، کانون توجه این پروژه منحصرأ معرفتی است. دکارت سودای آن دارد که «سهمی استوار و پایدار در مسیر دانش داشته باشد». از این منظر، جست و جوی دانش سرمشق همه اندیشه‌های ما می‌گردد. دیگر مسائل حیات ما، همه، به نحوی از انحا معرفتی لحاظ می‌شوند. به نوشته کلیئن، پروژه روشنگری صرفاً «کوششی برای تمییز و توجیه آنچه می‌توانیم به درستی بدانیم» نیست بلکه، علاوه بر آن، کوشش برای تمییز و توجیه «چیزی است که ما به حق باید انجام دهیم یا، به لحاظ عقلی، می‌توانیم به آن امیدوار باشیم». با این حال، این دو مسئله اخیر نیز به نحو معرفتی فهمیده می‌شوند. سؤال اینجاست که ما از کجا می‌توانیم بدانیم که چه چیزی را به حق باید انجام دهیم و از کجا بدانیم که به چه چیزی می‌توانیم عقلاً امیدوار باشیم. [بدین ترتیب،] پرسش اصلی در کل دستگاه تفکر ما این می‌شود که «چگونه می‌دانیم؟»، نه به آن معنای کلی «چگونه به معرفت نائل می‌آییم؟»، بلکه به این معنای نقادانه که «بر پایه کدام مبانی ادعا می‌کنیم که می‌دانیم؟»

این امر به دومین شاخصه متمایزکننده پروژه روشنگری اشاره دارد: هدف نقادانه آن. دکارت از این حقیقت کاملاً آگاه بود که شهودهای معرفتی ما، که مایلم ادعاهای معرفتی‌مان را بر آنها بنا کنیم، نه تنها جایز الخطا بلکه غالباً بر خطا هستند. نتیجه اینکه ادعاهای معرفتی ما غالباً چیزی بیشتر از «ساختمانی لرزان که بر بنیادهایی نامطمئن بنا شده»

1. John Clayton, *Thomas Jefferson and the Study of Religion* (Lancaster 1992).

نیست. چاره‌ای که در طی پروژه روشنگری دنبال می‌شد همواره چیزی بود از جنس آنچه امروزه با عنوان «مبناگرایی» شناخته می‌شود: ما همواره باید مبانی ادعاهای معرفتی‌مان را به صورت انتقادی موشکافی کنیم و در پی آن باشیم که این ادعاها را تنها از مبانی استوار و قابل اعتماد استنتاج کنیم. دکارت تا آنجا پیش رفت که کل پیکره معرفتی‌اش را با مبانی منطقاً تردیدناپذیر بسنجد و از آنها استنتاج کند. اما تلاش او چندان کامیاب نبود، چراکه تردیدناپذیری منطقی برای هر آنچه ما به‌طور معتبر مدعی دانستنش هستیم مبنايي بسیار ظریف و شکننده به دست می‌دهد. دکارت، در کتاب گفتار در روش خود، برخی تردیدها را در قلمرو ریاضیات مطرح می‌کند: «ریاضیات، به علت یقین‌آوری و مبرهن بودن استدلال‌هایش، خرسندی بیشتری به من می‌بخشید، اما ... در شگفت بودم از اینکه بر روی چنان پایه‌های محکم و استواری ساختمان باشکوه‌تری برپا نشده است.»<sup>۱</sup> متأسفانه این تردیدها بر تلاش او جهت استنتاج کل معرفت از مبانی منطقاً تردیدناپذیر نیز سایه می‌افکند. اینجا نیز پایه‌ها ظریفتر از آن‌اند که ساختمانی را که او می‌خواسته است بر آنها بنا کند تحمل کنند. بعدها حامیان پروژه روشنگری به انحای گوناگون تلاش کردند تا پایه‌هایی را که ما می‌توانیم ساختمان معرفت را با اطمینان بر آنها بنا کنیم عریضتر سازند.<sup>۲</sup>

با این حال، طرح پیشنهادی دکارت سرخ مهمی در باب ماهیت مبانی مورد اعتماد برای [برپا ساختن] ساختمان معرفت به دست حامیان پروژه روشنگری داد. قاعدتاً بنیانهای تردیدناپذیر برای همه کس تردیدناپذیرند. چنین بنیانهایی شخصی و خصوصی نیستند و در

1. Descartes, *Discourse on Method*, 41.

۲. درباره دشواریهایی که عقلانیت سختگیرانه دکارت دارد در جای دیگری با تفصیل بیشتر سخن گفته‌ام. بنگرید به فصل ۱۴ از کتابم:



دسترس همگان قرار دارند. در همین راستا، حامیان پروژه روشنگری اصرار داشتند که ما ادعاهای معرفتی مان را بر بنیانهایی بنا کنیم که به نحو جهانشمول قابل دسترسی و، از این رو، در معرض ارزیابی نقادانه همگان باشند. بنابراین نباید ادعاهای معرفتی مان را بر پایه مرجعیتی که همه نپذیرفته‌اند یا بر پیشداوری‌ها یا دلبستگی‌های شخصی خویش بنا کنیم، بلکه باید آنها را بر بنیانهای عقلانی و تجربه مشترک بین‌الذهانی استوار کرد. به تعبیر جان کلیئن، پروژه روشنگری تلاشی بود برای توجیه همه ادعاهای معرفتی ما «بدون توسل به تقلید یا احساسات شخصی، بلکه تنها با کاربرد عقل و در محدوده تجربه». در این روش، ما باید تلاش کنیم تا، «با پالودن خویش از تمام مجموعه گرایشهایی که ممکن است دامنه دیدمان را کاهش دهد، به کلیت و جهانشمولی دست پیدا کنیم».

پروژه روشنگری، و بویژه مبنایگرایی موجود در آن، اخیراً به صورت فزاینده‌ای مورد انتقاد قرار گرفته است.<sup>۱</sup> با این همه، نباید از ثمرات سودمندی که این پروژه برای فرهنگ غرب به ارمغان آورد غافل ماند. تمرکز آن بر معرفت و مرام انتقادی‌اش بی‌گمان حال و هوای عقلانی نقادانه‌ای را پروراند است که اسباب شکوفایی تحقیقات علمی مدرن را فراهم آورده است. نظریه‌های علمی می‌باید با ضوابط عقلانی بین‌الذهانی ارزیابی شوند و توسعه و پالایش روشهای پیچیده پژوهش علمی دقیقاً در همین راستا بوده است. از این رو، دانشمندان در تلاش‌اند نظریاتی را بسط دهند که مولد فرضیه‌هایی باشند که به نوبه خود در چارچوب تجارب حسی بین‌الذهانی بتوان آنها را مورد آزمایش قرار

۱. مثلاً بنگرید به منابع زیر:

N. Murphy and J. W. McClendon, 'Distinguishing modern and post-modern theologies', in *Modern Theology*, 5 (1989), 191-214, and D. Z. Phillips, *Faith after Foundationalism* (London 1988).

همچنین بنگرید به فصول ۱۵ و ۱۶ از کتابم:

داد. چنان نظریاتی ما را قادر می‌سازند تا وضعیت مشاهده‌پذیر امورِ عالمی را که در آن زندگی می‌کنیم قبل از وقوع آنها چنان تبیین، پیش‌بینی و کنترل کنیم که گویی هم‌اکنون حاضرند.<sup>۱</sup> بدین ترتیب، پروژهٔ روشنگری سبب رشد بی‌نظیر آگاهی ما از طرز کار محیط پیرامونمان شده است. کامیابی [روند] پژوهش علمی این اثر را داشته است که علم تجربی به الگوی تمام افکار بسیاری از ما بدل شده است. بدین سان طرز فکر مدرنیته در فرهنگ غرب بشدت تقویت شده است.

اما، ثمرات پروژهٔ روشنگری برای تفکر دینی با ابهام بیشتری روبه‌روست. از یک سو، این پروژه در برابر تعصب دینی و در برابر تمام صُوَرِ ایمان‌گرویی دینی که مؤمنان را وسوسه می‌کند که به یک حصار فکری شخصی و خصوصی پناه برند تا آنها را در برابر نقد بیرونی حراست کند نوشداروی مهمی مهیا کرده است. باورهای دینی، مانند همهٔ باورهای دیگر انسان، همواره خطاپذیر و درخور انتقادند. مؤمنان، به جای عقب‌نشینی به درون حصار فکری خصوصی ایمان، باید بتوانند برای دفاع از دعوای خود به معیارهای مشترک معناداری و عقلانیت متوسل شوند. از سوی دیگر، پروژهٔ روشنگری برای نحوهٔ فهم معناداری و عقلانیتِ ایمان پیامدی ویرانگر داشت.

تمرکز انحصاری پروژهٔ روشنگری بر علم پیامدهای وسیعی را برای تمام حوزه‌های فکری در بر دارد. اگر رابطهٔ میان انسان و جهان اصالتاً رابطه‌ای معرفت‌شناختی فهمیده شود، دیدگاه‌های ما در باب انسان‌شناسی و جهان‌شناسی به وجه معرفت‌شناختی آنها فروکاسته خواهد شد: انسان در اصل فاعل شناساست و جهان موضوع معرفت. این

۱. من در جای دیگر دربارهٔ اینکه چگونه علوم ما را قادر به تبیین، پیش‌بینی و کنترل جهان مادی اطرافمان می‌سازند با تفصیل بیشتری بحث کرده‌ام. نگاه کنید به فصل هشتم از کتاب *Meaning and the Christian Faith* و نیز بنگرید به بخش ۲.۱ از همین کتاب.

تمرکز بر علم همچنین نحوه تلقی ما را از نقش ایمان در حیات و اندیشه انسان جداً واژگون می‌کند. ایمان به باور دینی فروکاسته می‌شود، مؤمنان به فاعل شناسا بدل می‌گردند، و هدف دین به فراهم آوردن دانش درباب جهان، انسان و خدا منحصر می‌شود.<sup>۱۲۱</sup> به تعبیر میکائیل استنمارک:

در این صورت، چون هدف متناسب با دین صرفاً جنبه شناختی دارد، فرد «خداشناس دین‌باور»ی که باورهایش در بوته نقد است، در حقیقت، به موجودی صرفاً شناسا تبدیل می‌شود (موجودی که تنها دغدغه او باور به حقایق هر چه بیشتر و اکاذیب هر چه کمتر است). اما مسئله این است که مؤمنان واقعی ... صرفاً موجوداتی شناسا نیستند و برای آنان نامعقول است که چنین باشند! ... مؤمنان واقعی آن نوع مخلوقات هستند که در جهانی زندگی می‌کنند که حوادث عجیب و مخاطره‌آمیزی را دربردارد که باید سعادت خود را از گزند آنها محفوظ دارند. ... کاری که بناسست دین (در میان دیگر امور) انجام دهد این است که به آنان کمک کند تا راهی برای عبور از حصار رنج، مرگ، گناه و بی‌معنایی بیابند.<sup>۱</sup>

به تعبیر دیگر، ایمان اصالتاً شکلی از معرفت نیست، بلکه راهی است برای دست‌وپنجه نرم کردنی معنادار با زندگی و تجربیات این جهانی. باورهای دینی در اصل نظریاتی توصیفی از قبیل نظریات موجود در علوم تجربی نیستند و نیایش و مناسک دینی نیز راهکارهایی برای به انجام رساندن امور و تسلط یافتن بر روند حوادث عالم نیستند. ایمان همانند علم [تجربی] نیست که در تبیین، پیش‌بینی و کنترل محیط مادی پیرامون ما به کار آید. آشکار است که معنای ایمان دینی، هنگامی که

1. Mikael Stenmark, 'The end of the theism-atheism debate? A response to Vincent Brummer', *Religious Studies*, 34 (1998), 278.

همچنین بنگرید به مقاله‌ام:

'How rational is rational theology? A response to Stenmark', *Religious Studies*, 35 (1999), 89-97.



این چنین در قالب پروژۀ روشنگری محصور می‌شود، سخت دچار انحراف می‌گردد. به علاوه، این انحراف به بدفهمی مهمی در باب عقلانیت ایمان و نحوه توجیه بایسته آن می‌انجامد. از منظر پروژۀ روشنگری، باورهای دینی باید به همان روش بین‌الذهانی مألوف در نظریه‌های علمی ارزیابی شوند و مناسک دینی و عمل نیایش را نیز باید، همچون فنون علمی، با آزمون تجربی ارزیابی کرد. اگر پیمانۀ معیار معناداری و عقلانیت همین باشد، آشکار است که ایمان دینی می‌باید هم بی‌معنا تلقی شود و هم غیرعقلانی. این نکته با مثالهای زیر بخوبی روشن می‌شود.

اخیراً شنیدم که یکی از متفکران خداناباور به نام ریچارد داوکینز در گفت‌وگویی با بی. بی. سی اظهار داشته است که تا سن شانزده سالگی به خداوند اعتقاد داشته است. سپس به این نتیجه رسیده است که نظریۀ تکامل تبیین رضایت‌بخش‌تری را برای روند امور جهان به دست می‌دهد. از آن پس باور به خدا برای او به نظریه‌ای منسوخ بدل شد. دوست خداناباورِ داوکینز، یعنی آنتونی فلو، هم در سن پانزده سالگی از اعتقاد به خدا دست کشید. مشکل اصلی او مسئله شر بود. او نتوانسته بود به وجود خدایی معتقد شود که می‌گذارد این همه شر در جهان به وجود آید. آنتونی فلو، در دوران حیات فلسفی خود، به یکی از شاخصترین حامیان معاصر خداناباوری تبدیل شد. فلو، در بسیاری از نوشته‌های خود، از یک «خداناباوری سلبی» دفاع می‌کند که بر «پیش‌فرض خداناباوری» یعنی بر این ادعا بنا شده است که خداناباوری تا هنگامی که کاذب بودنش اثبات نشود صادق است.<sup>۱</sup> به باور او، بار اثبات به دوش خداباوران است که نشان دهند: الف) مفهوم خدا دارای انسجام منطقی است، و ب) برای باور به اینکه مفهوم مزبور در واقعیت نیز دارای مصداق است دلایل کافی وجود دارد. فلو در نوشته‌هایش تلاش می‌کند نشان

1. Antony Flew, *The Presumption of Atheism* (London 1976), chapter 1.

دهد که تا کنون کسی موفق نشده است به این دو تقاضا پاسخی رضایت‌بخش دهد. تمام تلاش‌های سنتی برای اثبات انسجام و صدقِ باور به وجود خدا به شکست انجامیده است. بنابراین، وجود خدا نظریه‌ای نامستدل است.

با این حال، فلو گویا اخیراً به خداپاوری «تغییر کیش» داده است.<sup>۱</sup> پس از کشف ساختار مارپیچی دوگانه‌دی.ان.ای (DNA)، فلو اکنون مدعی است که «حتی راه دادن ایده‌بازسازی یک نظریه طبیعت‌باورانه به مخیله سخت دشوار شده است»، نظریه‌ای که بتواند ضرورتِ [پدید آمدن] موجوداتی زنده از ماده بی‌جان یا نحوه کسب توانایی تولید مثل و تکثیر این موجودات را تبیین کند. داروین در فصل چهاردهم کتاب منشأ انواع استدلال می‌کند که «تمام موجودات زنده زمین از موجودی آغازین منشعب شده‌اند که حیات ابتدا در وجود آن دمیده شد».<sup>۲</sup> بنابراین به نظر می‌رسد داروین بر این باور بوده است که حیات را زمانی خداوند به طرز معجزه‌آسایی در نخستین موجود زنده «دمیده است». پس نظریه تکامل داروین نشئت‌گرفتن انواع از یک جاندار نخستین را تبیین می‌کند، نه پیدایش خود آن جاندار را. فلو نامحتمل

۱. بنگرید به:

Antony Flew and Gary R. Habermas, 'My pilgrimage from atheism to theism. An exclusive interview with former British atheist professor Antony Flew', <http://www.biola.edu/antonyflew/flewinterview.pdf> (2004).

همچنین بنگرید به:

Peter S. Williams, 'A change of mind for Antony Flew', [http://www.arn.org/docs/williams/pw\\_antonyflew.htm](http://www.arn.org/docs/williams/pw_antonyflew.htm) (2004);

و نوشته فلو با مشخصات زیر:

'Darwinism and theology', in *Philosophy Now*, 47 (2004), <http://www.philosophynow.org/issue47/47flew.htm>.

۲. به نقل از فلو در نوشته‌اش با عنوان: «Darwinism and theology».

می‌شمارد که حیات زمانی از یک «سوپ» شیمیایی و پیچیده نخستین منشأ گرفته باشد. برعکس، پیچیدگی انکارناپذیر حیات دخالت «گونه‌ای شعور» را در ریشه پیدایش آن محتمل می‌سازد. به این دلیل، فلو اکنون بر این باور است که استدلال به نفع طراحی شعورمند [حیات] «به‌غایت محک‌تر» از زمانی است که او ابتدا با آن مواجه شد. بنابراین، باور به خدا نه در مقابل نظریه تکامل بلکه متممی مهم برای آن است. از نظر فلو چنان باوری دیگر نظریه‌ای منسوخ شده نیست.

با این حال، این بدان معنا نیست که فلو اکنون به خداوند انسان‌وار و مهربانی باور دارد که، چنان‌که در فصلهای پیش نشان دادیم، وجودش پیش‌فرض عمل نیایش است. به نظر فلو، وجود شرور در عالم هنوز هم با این دیدگاه ناسازگار است. لازمه تکمله «خدا باورانه» فلو بر نظریه تکامل «خدایی ارسطویی است که از صفات قدرت و شعور برخوردار است»، نه خدای الهیات و حیانی. فلو باور خود را «خدا باوری طبیعی حداقلی» توصیف می‌کند و به آن نوع از خداگرایی طبیعی ارجاع می‌دهد که توماس جفرسون مدافع آن است با این تقریر که «هرچند عقل، مشخصاً در برهان صنع، ما را مجاب می‌کند که خدایی وجود دارد، در این ایجاب، نه هیچ‌گونه وحی فراطبیعی جایگاهی دارد و نه هیچ‌گونه تعامل بین خدا و خلق».<sup>۱</sup> علی‌رغم همه این توصیفات، بسیاری از مسیحیان انجیلی «تغییر کیش» فلو را تأیید مهمی بر ایمان‌شان [به خداوند] در مقابل ادعاهای خداناباوران می‌بینند، در حالی که بسیاری از خداناباوران «تغییر کیش» فلو را سوء تفسیر کرده‌اند و آن را دیدگاه نادرست پیرمردی هشتاد و دو ساله می‌انگارند که نتوانسته است رابطه خود را با آثار علمی اخیر حفظ کند.

به نظر من، این هر دو واکنش اشتباه‌اند چرا که بی‌چون و چرا باور دینی

۱. بنگرید به گفت‌وگوی فلو با گری هابرماس.



را، همانند نظریات علمی، نظریه‌ای توصیفی می‌پندارند، نظریه‌ای که می‌تواند منسوخ شود یا نشود و تکمله‌ای مفید برای نظریهٔ تکامل باشد یا نباشد. این نگرش را هم داوکینز دارد و هم فلو. به نظر من، داوکینز به اشتباه فکر می‌کند که تا شانزده سالگی به خداوند اعتقاد داشته است. او صرفاً فرضیه‌ای مناقشه‌آمیز (اگر نگوئیم به لحاظ علمی تردیدآمیز) را پذیرفته بود و از این رو بعداً آن را به نفع نظریهٔ تکامل تغییر داد. به همین سان «تغییر کیش» فلو نیز بازگشت به باور کردن خداوند نبود، بلکه پذیرفتن فرضیه‌ای توصیفی بود که قبلاً آن را رد کرده بود.

جدا از این مسئله که آیا «خدا باواری طبیعیِ حداقلی» فلو فرضیهٔ علمی خرسندکننده‌ای برای تبیین منشأ حیات موجودات زنده هست یا خیر، بی‌تردید این فرضیه باور به آن خدایی نیست که مؤمنان سعادت‌غایی خویش را در دوستی بیناشخصی با او می‌یابند. این فرضیه از نوع اعتقاد به خدایی نیست که فرض وجودش از مؤلفه‌های عمل نیایش است. افرادی نظیر داوکینز و فلو و نیز مخالفان و موافقان آنها باطناً تمایل دارند که باور دینی را فرضیه‌ای توصیفی همانند فرضیات علمی به شمار آورند. در آن صورت، آشکار است که باور دینی خرسندکننده و توجیه‌کردنی نیست و عمل نیایش، به دلیل ناپذیرفتنی بودن نوع خدا باواری مفروض در آن، بی‌معنا و غیرعقلانی است. پژوهشهای سر فرانسیس گالتون، که پیش از این در فصل اول از آن سخن رفت، چنین دیدگاهی را تقویت می‌کند. چنان که دیدیم، گالتون یافته‌های خود را چنین جمع‌بندی می‌کند که:

جهان مسیحی بسیاری فقرات و موضوعات دین کهن را یکی پس از دیگری به قلمرو خرافات شناخته‌شده وانهاده است. ... جهان متمدن قبلاً در برابر لوازم اجتناب‌ناپذیر واقعیت محض از حجم عظیمی از اعتقادات

صادقانه دست کشید؛ و به نظر من، آشکار است که از کل ایمان به تأثیر دعا، بدان معنا که من در نظر گرفته‌ام، نیز باید دست کشید.<sup>۱</sup>

آشکار است که امثال داوکینز، فلو، گالتون و بسیاری از مخالفان امروزشان فریفته یک تصویر غالب در مدرنیته‌اند. موفقیت‌های علوم [تجربی] باعث شده است که برای بسیاری از ما جست‌وجوی دانش به الگوی عالی تمام اندیشه‌هایمان تبدیل شود. امروزه بسیاری از ما باطناً بر این باوریم که هدف هر تفکری بسط معرفت ماست؛ انسانها فقط فاعل شناسایند و واقعیت فقط موضوع شناخت. تأثیر چنین ذهنیتی بر نحوه تلقی ما از ایمان دینی مصیبت‌بار بوده است. ما فقط در صورتی موفق به فهم سرشت ایمان خواهیم شد که از افسون تصویر مثالی تفکر مدرنیته آزاد باشیم. بنابراین، به نظر من، نه علوم [تجربی] بلکه نیایش است که کلید فهم ماهیت ایمان را به دست می‌دهد.

### ۲.۸ نیایش و سرشت ایمان<sup>۱۳</sup>

چسترتون با اشاره به قدیس فرانسیس آسیسی می‌نویسد: «برای این عارف بزرگ، دین نه چیزی شبیه نظریه بلکه همچون رابطه عاشقانه بود.»<sup>۲</sup> همین «رابطه عاشقانه» بود که به زندگی وی و جهانی که در آن می‌زیست معنا می‌بخشید. در فصل گذشته، دانستیم که نیایش بیان همین «رابطه عاشقانه» است. به همین دلیل است که نیایش کلید فهم سرشت ایمان را به دست می‌دهد. کج‌فهمی شدیدی خواهد بود اگر این «رابطه عاشقانه» را چونان نظریه‌ای بشماریم که قدیس فرانسیس تلاش داشت

1. Francis Galton, *Inquiries into the Human Faculty and its Development* (London 1883), 293-294.

همچنین رجوع کنید به نشانی اینترنتی: [www.galton.org](http://www.galton.org).

2. G. K. Chesterton, *St. Francis of Assisi* (Garden City NY, 1957), 16.

زندگی و جهان را در چارچوب آن تبیین کند. اگر چنان کنیم، ایمان او را در حد موضوع یک باور فروکاسته‌ایم.

ویلفرد کنت ول اسمیت در کتاب خود، ایمان و اعتقاد<sup>۱</sup>، گرایشی را وامی شکافد که بعد از روشنگری پیدا شده و در پی فروکاستن ایمان به باور گزاره‌ای است.<sup>[۴]</sup> او به تفصیل نشان می‌دهد که، در متون اصیل و قدیمی سنتهای بزرگ دینی، هیچ‌گاه از ایمان این‌گونه سخن نرفته است بلکه ایمان همیشه هم‌ردیف امور قلبی و ارادی و نوعی پیمان وفاداری و توکل است. اسمیت، در واشکافی سیر تحول واژه‌های اعتقاد داشتن (believe) یا اعتقاد (belief) در زبان انگلیسی، نشان می‌دهد که این واژه‌ها از قرن هفدهم به بعد دستخوش دگرگونی معنایی مهمی شده‌اند.

واژه «believe» ... در زبان انگلیسی نو ابتدا به معنای «to love» (تعلق خاطر داشتن)، «to regard as lief» (چون جان شمردن)، «to hold dear» (عزیز داشتن)، و «to cherish» (گرامی داشتن) بوده است. مفعول این فعل (اگر مفعولی داشت) تا قرنهاى متادى در اصل یا منحصرأ یک شخص بود، درست مانند واژه هم‌ریشه‌اش «love». تمام معانی دیگر از همین جا نشئت گرفته‌اند. «to believe a person» (اعتقاد داشتن به یک شخص) به معنای گراییدن به او بود توأم با نگرش یا رابطه خاصی [مملو] از احترام و علاقه و نیز اعتقاد - و پرشورتر از همه، از جان محبت ورزیدن.<sup>۲</sup>

در این معنا، ایمان را با اعتقاد به خدا یکی شمردن لزوماً خطا نبود. اما از عصر روشنگری به بعد معنای این واژه رفته‌رفته دگرگون شد، به گونه‌ای که معادل شمردن آن با ایمان بشدت گمراه‌کننده است.

1. Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief* (Princeton 1979).

همچنین بنگرید به کتاب دیگر او:

*Belief and History* (Charlottesville 1977).

2. Smith, *Faith and Belief*, 106-107.



زمانی «من اعتقاد دارم» (I believe)، به عنوان اظهار رسمی ایمان، به این معنا بود و شنونده از آن چنین برداشت می‌کرد که: «من، با توجه به حقیقت و واقعیت وجود خداوند در هستی، اعلام می‌کنم که زندگی‌ام را با او تراز می‌کنم و همواره پای‌بند عشق و وفاداری به او خواهم بود.» اما امروز، برعکس، گزاره‌ای که از باور یک شخص [به خدا] (believing) خبر می‌دهد معنایی به این مضمون یافته است که: «با آنکه مسلم نبودن وجود خدا واقعی از حیات مدرن است، من می‌گویم که مفهوم خدا بخشی از اسباب و اثاثیه ذهن من است.»<sup>۱</sup>

اسمیت سه وجه از این تغییر معنا را متمایز می‌کند. نخست اینکه مفعولِ واژه «belief» (اعتقاد) عوض شده است:

مفعول این فعل در ابتدا تقریباً همیشه یک شخص بود، اما امروز تقریباً در همه جا یک گزاره است. یعنی فعلی که مبین رابطه بیناشخصی بود جای خود را به اسمی داده است برای نامیدن یک گزاره نظری: کنشی که نفس در رابطه با نفوسی دیگر داشت تبدیل شده است به وضعیتی که ذهن در رابطه با یک امر انتزاعی دارد.<sup>۲</sup>

دوم اینکه:

نه تنها در مفعول بلکه در فاعل این فعل نیز گذار معنایی پدید آمده است، گذاری که نمایانگر انتقال از [معنایی درونی و] وجودی به [معنایی برونی و] توصیفی است. در دوران قدیم، کاربرد این فعل عمدتاً در قالب اول‌شخص و به صورت «I believe» (من اعتقاد دارم) بود که از تعهد و سرسپاری گوینده حکایت داشت؛ بعدها کاربرد عبارتی چون «he believes» (او باور دارد)، «they believe» (آنها باور دارند) و مانند آنها رفته‌رفته به لحاظ آماری شایع‌تر شد، که صرفاً گزارشی است از برخی واقعیت‌های بیرونی.<sup>۳</sup>

1. ibid. 118.

2. ibid.

3. ibid. 119.

سوم اینک:

این واژه باور به آنجا رسید که ناظر به گزاره‌ها قطع نظر از صدق و کذبشان می‌بود؛ سپس، به‌طور خاصتر، ناظر به گزاره‌هایی شد که صدق و کذبشان بوضوح در معرض تردید بود؛ و اخیراً ناظر به گزاره‌هایی شده است که ترجیحاً نامحتمل یا حتی کاذب‌اند.<sup>۱</sup>

اسمیت، از باب مثال، به آخرین فرهنگ لغت انتشارات رندوم هاوس<sup>۲</sup> اشاره می‌کند که، در ذیل واژه «belief»، نخستین مدخلی که آورده این است: «an opinion or conviction» (رأی یا عقیده). آن‌گاه چنین شاهد مثال می‌آورد: «عقیده به اینکه زمین صاف است!» آشکارا فاجعه‌بار است که در این معنا ایمان با عقیده مترادف باشد. فرهنگی که «عقیده» را این چنین معنا می‌کند بستر پیدایش آن لطیفه‌گودکانه مارک تواین است که می‌گوید: «ایمان یعنی عقیده به چیزی که می‌دانی درست نیست.»<sup>۳</sup> به نظر اسمیت، معنای ایمان با معنای امروزین عقیده از اساس متفاوت است.

ایمان ژرفتر، غنی‌تر و شخصی‌تر است. یک سنت دینی و تا حدودی آموزه‌های آن دین است که ایمان را می‌زاید و می‌پرورد؛ اما ایمان صفتی برای شخص است نه برای مجموعه. جهت‌گیری شخصیت انسان است نسبت به خویشتن، نسبت به همسایه‌اش و نسبت به جهان؛ یک پاسخ جامع و کلی است؛ نحوه‌ای از نگرش انسان است به آنچه می‌بیند و نحوه‌ای از تعامل انسان است با آنچه با آن سروکار دارد؛ ظرفیتی است برای زیستن در سطحی فراتر از مادیات؛ دیدن، احساس کردن و عمل کردن در بُعدی متعالی.<sup>۴</sup>

1. ibid. 119-120.

2. American Dictionary of Random House

3. Mark Twain, *Mark Twain's Notebook*, ed. Albert Bigelow Paine (New York 1935), 237.

4. Smith, *Faith and Belief*, 12.

بنابراین، ایمان عبارت است از یک نحو جهت‌دهی انسان به زندگی خویش در پرتو رابطه‌اش با خداوند و نحوه نگرش انسان به حیات و جهان در چارچوب این جهت‌گیری. همین نحو از نگرش است که به زندگی انسان و به جهانی که در آن زندگی می‌کند معنا می‌بخشد. این نکته را آن لوڈز نیز در کتاب مختصرش دربارهٔ اولین آندرهیل بخوبی توضیح می‌دهد.<sup>[۱۵]</sup> او می‌نویسد وقتی اولین آندرهیل:

به وظیفهٔ عرضه کردن مباحثش نزد کسانی می‌پردازد که در روزمرگیهای (practicalities) زندگی فرورفته‌اند ... از آنها می‌خواهد که جهان را جور دیگر ببینند ... «با دیدهٔ تأمل در ولگردترین گریهٔ ره‌اشده در خیابانها بنگر؛ صفت آسانی حیات را در هالهٔ نور اطراف گوشه‌های لت و پارش مشاهده خواهی کرد» ... آندرهیل از ما می‌خواهد که خویشتن را چونان اجزای یک کل ببینیم که ما نیز، مانند آن گریه، در آن غوطه‌وریم. «شخصیت متکبر» ما در جاری حیات غرق می‌شود، به گونه‌ای که حواس ما توانایمان می‌سازد تا از هستی و عالم «لذت ببریم».<sup>۱</sup>

در نگاه قدیس فرانسیس آسیسی، آن چنان که چسترتون توصیف می‌کند،<sup>[۱۶]</sup> می‌توان نمونهٔ بارزی یافت از معنای نگرستن به زندگی و جهان با چشم ایمان.

اگر انسان جهان را، مانند تصویری در استخر، سر و ته می‌دید در حالی که همهٔ درختان و برجها واژگونه آویزان‌اند، یک پیامدش تأکید بر نظریهٔ وابستگی می‌بود. ... وقتی قدیس فرانسیس در یکی از رؤیاهای شگفتش شهر آسیسی را سر و ته دیده بود، لزومی نداشت که جزئیات آنچه می‌دید با خود آن شهر، جز در کاملاً سر و ته بودن، هیچ تفاوتی داشته باشد. اما نکته این است: همان شهری که بنای سترگ دیوارهایش یا بنیان مهیب برجهای دیده‌بانی‌اش و دژهای بلندش آن را در چشم طبیعی، امنتر و

1. Ann Loades, *Evelyn Underhill*, (London 1997), 27-28.



باثبات تر می‌نمایند، لحظه‌ای که واژگونه می‌گشت درست همان وزن و حجمش باعث می‌شد که ناتوانتر و آسیب‌پذیرتر به نظر آید. هرچند این صرفاً یک نماد است، با واقعیت روان‌شناختی سازگار می‌افتد. قدیس فرانسیس می‌توانست، به اندازه قبل یا بیشتر، به شهر کوچکش عشق بورزد؛ اما ماهیت آن عشق، حتی در افزایش یافتنش، دچار تغییر می‌شد. او چه بسا تک‌تک کاشمهای سقفهای شیبدار و تک‌تک پرنده‌گان نشسته بر برج و باروها را می‌دید و به آنها عشق می‌ورزید؛ اما در پرتو نور جدید الهی، آنها را تماماً مشحون خطر و نیاز و وابستگی دائمی می‌دید. او به جای آنکه به شهر مستحکم خویش ببالد که تزلزل‌ناپذیر است و از جای خود تکان نمی‌خورد، سپاسگزار خداوند قادر متعال می‌بود بابت آنکه شهرش فرونیفتاده است؛ او خداوند را شاکر می‌بود که تمام کیهان را چونان بلور بسیار بزرگی که از دست رها شود فرونیداخته تا خُرد و متلاشی شود و پاره‌هایش به سان ریزش ستاره‌ها فروریزند. شاید قدیس پیتر هنگامی که از پا آویزان بود جهان را چنان دیده باشد... کسی که تمام جهان را بسته به تار مویی از لطف خداوند می‌بیند حقیقت را دیده است. ما چه بسا مدام این حقیقت سنگین لقلقه زبانه‌مان باشد. اما کسی که تصویر شهرش را واژگون می‌بیند شهر را درست دیده است.<sup>۱</sup>

ایمان برای ما فراهم‌آورنده معرفت علمی به جهان نیست. بلکه، به تعبیر اسمیت، «بصیرت» (insight)، «فهم» (understanding)، «نکته‌بینی» (seeing the point)، و «تمییز» (recognizing) را برایمان به ارمغان می‌آورد.<sup>۲</sup> چنان بصیرتی امری درونی و وجودی است، به این معنا که برانگیزاننده عکس‌العمل‌های حیاطمان است.<sup>۳</sup> پس ایمان فقط نحوه‌ای از دیدن نیست، بلکه نحوه‌ای از زیستن یا صورتی از زندگی نیز هست. به علاوه چنان ایمانی امری فردی نیست [بلکه] از سنتهای دینی‌ای

1. Chesterton, *St. Francis of Assisi*, 74-75, 78.

2. Smith, *Faith and Belief*, 125. See also 159f.      3. *ibid.* 163f.

سرچشمه می‌گیرد که وارساندهٔ ایمانِ دیگران به ما هستند، در حالی که ما نیز به نوبهٔ خود، هنگامی که جهان را با چشم ایمان می‌نگریم و آن بصیرت را در رفتار و سوگیری‌هایمان نمودار می‌سازیم، به سنت مزبور فعلیت می‌بخشیم و به دیگران انتقالش می‌دهیم. «سنتِ ایمان را تغذیه می‌کند و به آن نقش و قالب می‌دهد و به نحوی از آن محافظت می‌کند — با این حال، ایمان بر سنتِ تقدم و تعالی دارد و، به سهم خویش، از آن محافظت می‌کند.»<sup>۱</sup>

در پرتو تمام این تأملات، می‌توانیم ایمان را چنین معنا کنیم: نحوه‌ای از نگرش ما به حیات و عالم وجود یا تلقی‌مان از آن، در پرتو میراثی از تمثیلهای و داستانها، اصول اخلاقی، پیش‌فرض‌ها و مراقبات روحی، که دست به دست در قالب یک سنت دینی، همچون مسیحیت، به جامعهٔ مؤمنان رسیده است. این طرز تلقی به زندگی و تجربهٔ ما از جهان معنا و اعتبار می‌بخشد و، در نتیجه، تعیین‌کنندهٔ رویکردها و رفتارهای متناسب با حیات و با جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم.

حال بگذارید با تفصیل بیشتری به مؤلفه‌های گوناگون این تعریف بنگریم و ببینیم چه ارتباطی میان آنها و تحلیلی که در فصول پیشین از نیایش به دست دادیم وجود دارد. در فصل ۹، پرسش ما این است که فهم حیات و تجربهٔ [جهان] با «چشم ایمان» چه معنایی دارد و این فهم چگونه به وسیلهٔ یک چارچوب مفهومی از تمثیلهای و داستانها بیان می‌شود. در فصل ۱۰، خواهیم دید که این نگرش در باب ماهیت ایمان چه پیامدهایی برای عقلانیتِ باور دینی دارد.

## چشم ایمان<sup>[۱]</sup>

### ۱.۹ مشاهده کارهای خداوند<sup>[۲]</sup>

در سنت مسیحی آمده است که خداوند از طریق کارهایش شناخته می‌شود. اما همان‌طور که بیشتر در بخش‌های ۳.۵ و ۳.۶ گفتیم، فقط با چشم ایمان است که می‌توانیم رویدادی را عمل یا کار خداوند بازشناسیم. ما نمی‌توانیم تنها از طریق ادراک تجربی‌مان از جهان فاعلیت خداوند را استنباط کنیم.

افزون بر آن، مؤمنان مشاهده فاعلیت خداوند با چشم ایمان را موهبتی الهی می‌بینند. روح القدس است که چشم ما را برای مشاهده اعمال خداوند می‌گشاید. روح القدس به دلهای ما الهام می‌کند و بلکه فهم ما را نیز روشنی می‌بخشد.<sup>۱</sup> «فقط روح خداست که حیات می‌بخشد» (یوحنا، ۶:۶۳)، اما همچنین آن «روح حقیقت» است که «ما را به تمامی حقیقت رهنمون خواهد شد» (یوحنا، ۱۳:۱۶). بدین ترتیب، ما نه فقط محبت بلکه ایمان را نیز از روح القدس دریافت می‌کنیم. اینجاست که تعریف کالون از ایمان یاری‌بخش است. از دیدگاه او، ایمان عبارت است

۱. در باب این نکته، بنگرید به فصل ۶ از کتاب من:

*Atonement, Christology and the Trinity. Making Sense of Christian Doctrine*  
(Aldershot 2005).



از «شناخت محکم و متیقن از مرحمت و التفات خداوند به ما، که بر حقیقتِ وعده‌ای بی‌قید و شرط در [وجود] مسیح مبتنی است و روح‌القدس آن را بر اذهان ما آشکار ساخته و بر دل‌های ما مهر زده است».<sup>۱</sup> ما نخواهیم توانست آن «مرحمت و التفات الهی» را، که در وجود مسیح به ما وعده داده شده است، دریابیم جز آنکه «روح‌القدس آن را بر ذهن ما آشکار کند و بر دل‌های ما مهر بزند». «اگر کسی با روح‌القدس نباشد، نمی‌تواند بگوید: "عیسی خداوند است"» (کتاب اول قرن‌بان، ۳:۱۲). فقط با چشم ایمان می‌توانیم عیسی را پسر خداوند ببینیم که محبت آمرزنده خداوند در او متجلی است و می‌توانیم او را پسر انسان ببینیم که سرمشق کمال انسانی در دوستی با خداوند است. بی‌آنکه روح‌القدس چشم ایمان ما را بگشاید، در عیسی چیزی بیش از خاخامی یهودی متعلق به سده یکم میلادی نمی‌توانیم ببینیم؛ دست بالا شخصیت تاریخی فرمند و برجسته‌ای است اما تجلی خداوند نیست. تجلی الهی در مسیح نمی‌تواند متعلق تحقیق تاریخی یا روان‌شناختی باشد. به قول سیر ادوین هاسکینز: «جلال بنوّت... از تیررس مشاهده مورخ یا واکاوی روان‌شناس به دور است. فقط در دسترس کسانی است که ایمان آورده‌اند.»<sup>۲</sup> به نحوی کلی‌تر، می‌توانیم بگوییم مشاهده فاعلیت خداوند در جهان، خواه به شکل خالقیت، خواه به شکل تقدیر، یا در قالب وحی و الهام، موضوع ادراک تجربی نیست. بلکه این مشاهده با چشم ایمان است و، به معنای دقیق کلمه، همان چیزی است که مؤمنان به روح‌القدس نسبت می‌دهند.

1. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (London 1953), III. 2. 7.

2. Sir Edwyn Hoskins, *The Fourth Gospel* (London 1947), vol. 1, 91.

همچنین بنگرید به:

Maurice Wiles, *The Remaking of Christian Doctrine* (London 1974), 48.

۲.۹ تجربه دینی و چشم ایمان<sup>[۳]</sup>

چشم ایمان برای نحوه فهم سرشت تجربه دینی معانی ضمنی مهمی دارد. دیدیم که، در پروژه روشنگری، معرفت علمی را باورهای گزاره‌ای تلقی می‌کنند که چون برآمده از عقل یا تجربه حسی‌اند موجه‌اند. به روشی مشابه، گفته شده است که اعتقادات دینی را نیز با اخذ و اقتباس از تجربه دینی می‌توان توجیه کرد. چنین تجربه‌هایی از جهتی همانند مشاهده تلقی می‌شوند اما به منزله گونه‌ای خاص از مشاهده فراحسی که رؤیاهای، ندهاها، خلسات و مواجید دینی و مواردی نظیر آن را در اختیار ما می‌گذارد. نمونه بارز این امر را در کتاب ویلیام جیمز می‌توان یافت. جیمز از بسیاری جهات قویاً در سنت تجربه‌گرا ریشه داشت. اما مفهوم تجربه نزد او موسّعت‌تر از مفهومی است که میان تجربه‌گرایان بریتانیایی مشترک است. از نظر او، همه انواع تجربه‌های انسانی باید به حساب آیند و نه فقط آن تجربه‌های حسی که نوعاً در نوشته‌های تجربه‌گرایان محل توجه است. درست همان‌طور که حواسمان ما را به ادراک چیزهای مادی قادر می‌سازند، به همین ترتیب، ورای سطح هوشیاری ما یا ضمیر ناخودآگاه ما چه بسا همان جایی باشد که در آن «عوامل غیر مادی اعلا» می‌توانند مستقیماً با ما ارتباط برقرار کنند.<sup>۱</sup> بدین ترتیب رؤیاهای، ندهاها، خلسات و مواجید عرفانی و ... تجربه‌های مستقیم امر الوهی‌اند و، از این رو، می‌توانند برای تأیید و تصدیق اعتقادات دینی گزاره‌ای به کار آیند. در این بافت، طریق عرفانی فرایندی برای دستیابی به این تجربه‌ها انگاشته می‌شود. به گفته فریتس اشتال، چنین تجربه‌هایی را به جای «راههای دشوار مراقبه» از «راه ساده مواد مخدر» هم می‌توان به چنگ آورد. ویلیام جیمز اظهار می‌کند: «من بیش از یک نفر را می‌شناسم که متقاعد است در خلسه مونوکسید نیتروژن [= گاز خنده‌آور] مکاشفه

1. William James, *Principles of Psychology* (New York 1980) vol. I, 162.

مابعدطبیعی واقعی داریم.»<sup>۱</sup> به گمانم، این نحوه نگاه به تجربه دینی یک نوع قیاس مع الفارق است که از مقایسه گمراه‌کننده با ادراک حسی ناشی می‌شود.<sup>۲</sup>

تجربه دینی را نه نوعی ادراک فراحسی خارق عادت بلکه، برعکس، تجربه‌ای عادی (شامل ادراک حسی عادی) باید تلقی کرد که با دیدگان ایمان به آن نگاه می‌شود. در تجربه دینی، من نه تنها برخی رویدادهای حال حاضر و تاریخ را بلکه زندگی و اعمال خود را و نیز جهان محسوسی را که در آن زندگی و عمل می‌کنم در پرتو ایمانم فهم می‌کنم. بدین ترتیب، من حیات خویش را به مثابه حیاتی آمیخته با دوستی خداوند از سر می‌گذرانم، جهان محسوس را به مثابه تجلی لطف و جلال الهی، و برخی رویدادهای عالم را نیز به مثابه تحقق نیات خداوند (و در نتیجه خیر) یا در تعارض با اراده خداوند (و در نتیجه شر) تجربه می‌کنم. بنابراین می‌توانم رویدادهایی از تاریخ و برخی رویدادهایی را

1. William James, *Varieties of Religious Experience* (Glasgow 1982), 373.

همچنین برای ملاحظه دفاع مألوف از این مدعا بنگرید به:

Aldous Huxley, *The Doors of Perception* (London 1954).

برای دیدگاههای فریتس اشتال بنگرید به این کتاب او:

Frits Staal, *Exploring Mysticism* (London 1975).

۲. دیدگاههای جیمز درباب عرفان و تجربه دینی بسیار اثرگذار بوده‌اند و در اغلب نوشته‌های معاصر در فلسفه دین به دیدگاه معیار بدل شده‌اند. نمونه مناسب این تأثیر کتاب ادراک خداوند نوشته ویلیام آلستون است:

William Alston, *Perceiving God* (Ithaca and London 1991),

که در آن مشابهت میان ادراک حسی و تجربه دینی به تفصیل بسط و پرورش یافته است. برای نقد هوشمندانه دیدگاههایی درباب عرفان و تجربه دینی بنگرید به:

Grace M. Jantzen "Mysticism and religious experience", in *Religious Studies*, 25 (1989), 295-315.

همچنین بنگرید به فصل ۳۰ کتاب من:

*Brunner on Meaning and the Christian Faith. Collected Writings of Vincent Brunner* (Aldershot 2006).



که خود از سر می‌گذرانم تقدیر یا الهام خداوند به حساب آورم، به همان شیوه که پیشتر در فصل ۵ تبیین شد.

این مطلب نافی آن نیست که عارفان گاهی مکاشفاتی وجدآمیز و توأم با شهود از حضور خداوند دارند. در اینجا، گریس یانتسن میان تجربه‌های دینی به معنایی مضیق و به معنایی موسع تمایزی سودمند قائل می‌شود. معنای مضیق به مواجید و شهودات عرفانی کوتاه و گذرا و مواردی از این دست برمی‌گردد در حالی که معنای موسع به حس مستمر دوستی عاشقانه با خداوند برمی‌گردد که یک نحو تلقی حیات در پرتو ایمان است که زندگی را متحول می‌سازد. هدف طریق عرفانی معنای موسع است و نه معنای مضیق (بنگرید به مطالب پیشین در بخش ۱.۶). این رابطه مستمر با خدا مسلماً قلب و مرکز مسیحیت است.<sup>۱</sup> تجربه‌های وجدآمیز گذرا ممکن است در رسیدن به این هدف کمک کنند اما ضروری نیستند:

این اتحاد با خداوند را نمی‌توان با تجربه‌های پرشوری نظیر ندهاها و شهودات و احساسات ذهنی وحدت یا وجد یکسان دانست. این پدیدارها در بهترین حالت کمکی هستند برای طرح مستمر افزایش اتحاد با خداوند. در بدترین وضعیت، اگر کسی در آنها متوقف شود سد راه‌اند.

1. Jantzen, "Mysticism and religious experience", 301.

یانتسن خاطرنشان می‌کند که گرچه ویلیام جیمز معنای مضیق و موسع را واقعاً تفکیک می‌کند، تمرکز نوشته‌های او بر معنای مضیق است و معنای موسع را نادیده می‌گیرد. همچنین ویلیام آلتون می‌پذیرد که «از دیدگاه دینی یا، به نحو اخص، از دیدگاه مسیحی، ارزش عمده تجربه خداوند در آن است که ما را قادر می‌سازد به رابطه‌ای بیناشخصی با خداوند وارد شویم؛ تجربه خداوند بهره‌مندی از مصاحبتی عاشقانه با خداوند را، که برای آن آفریده شده‌ایم، بر ایمان ممکن می‌کند». با وجود این، یا تاسی به نمونه ویلیام جیمز، کتاب آلتون نیز منحصرأ به تجربه‌های دینی در معنای مضیق کلمه، به منزله پایه‌ای معرفتی برای اعتقادات دینی گزاره‌ای می‌پردازد: «من بر ارزش معرفتی ادراک خداوند تمرکز می‌کنم» (Perceiving God, 2).

این پدیدارها هرگز به خودی خود هدف نیستند و هرگز، حتی به منزله وسیله‌ای برای اتحاد با خداوند، ضروری نیستند.<sup>۱</sup>

بنابراین، تجربه دینی هرمنوتیکی است، به این معنا که متضمن تفسیر تجربه عادی یا گاهی تفسیر تجربه‌های به‌خصوص تأثیرگذار ما از جهان و زندگی خودمان در پرتو ایمان است. این امر در مورد مکاشفات وجدآمیز یا شهودی هم صادق است. چنین تجربه‌هایی که تجربه «به معنای مضیق کلمه» هستند فقط هنگامی معنای دینی به خود می‌گیرند که با چشم ایمان به آنها بنگریم. بگذارید این مطلب را در پرتو مثالی برجسته از تجربه دینی یعنی مکاشفه اشعیا که در کتاب اشعیا (۱۳-۱:۶) وصف شده است توضیح دهم. در آن سال که ملک عزیز درگذشت، اشعیا در مقام رسمی‌اش، به عنوان نبی، در یک جشن دینی بزرگ (احتمالاً ضیافت سالانه تاجگذاری) در معبد شرکت کرد. با روحانیان «میان رواق و مذبح» ایستاده بود (قس یوئیل ۱۷:۲ و کتاب دوم تواریخ ایام ۱۹-۴:۲۰)، به سرود آیین معبد گوش می‌داد و از درهای باز معبد، که حالا از دود ماریچ کندر آکنده بود، به نهانی‌ترین حجره که در آن خداوند در «تاریکی شدید» ساکن بود خیره می‌نگریست. این آیین کهن به لحاظ نمادین غنی بود و نزد همه حاضران شناخته‌شده. «این آیین برای همه عابدان نمایشی بود آشنا اما همچنان گیرا، همین و بس. اما برای اشعیا، که با خدا گام زده بود و نسبت به ارزشهای معنوی و سرمدی حساستر بار آمده بود، به‌ناگهان به آگاهی‌ای از حقیقت الهی در پس نمادگرایی بدل شد.»<sup>۲</sup> این صحنه برای اشعیا، در پرتو ایمانش، معنایی خاص به ارمغان آورد. او سرود آیین معبد را چنان می‌شنید که گویی آن را فرشتگان مقربی می‌خوانند که گرداگرد عرش خداوند می‌گردند و دود ماریچ کندر

1. Janzten, "Mysticism and religious experience", 313

2. G. G. D. Kilpatrick, *The Interpreters Bible*, vol. V (New York 1956), 205.

در معبد برای او به آن ابر حضور الهی بدل شد که به روایت سفر خروج (۲۴:۴) در بیابان فرود آمد و خیمهٔ عبادت را پوشانید. این حال او را سرشار آگاهی ژرفی از قداست خداوند و ناشایستگی خویش در محضر الهی نمود. «وای بر من که هلاک شدم! زیرا من که مردی ناپاک لب هستم و در میان قومی ناپاک لب زندگی می‌کنم خداوند، پادشاه قادر متعال، را دیدم» (اشعیا ۵:۶). این ابراز ناشایستگی او در برابر خداوند تبارک آگاهی عمیقی از بخشایش الهی در پی داشت. چنان بود که گویی «یکی از فرشتگان مقرب به طرف من پرواز کرد و با انبری که در دست داشت از مذبح زغالی افروخته برداشت و آن را روی دهانم گذاشت و گفت حال دیگر گناهکار نیستی. این زغال افروخته لبهایت را لمس کرده و تمام گناهانت بخشیده شده است» (اشعیا ۶:۶-۷). آن‌گاه تجربهٔ بخشایش الهی در اشعیا آگاهی‌ای از برانگیخته شدنش به پیامبری پدید آورد: «آن‌گاه شنیدم که خداوند می‌فرمود: چه کسی را بفرستم که پیغام ما را به این قوم برساند؟ گفتم: خداوندا، من حاضرم بروم! مرا بفرست. فرمود برو و به قوم من این پیغام را بده: هر اندازه سخت گوش فرادهید، هرگز نخواهید فهمید و هر اندازه سخت بنگرید هرگز درک نخواهید کرد» (اشعیا ۶:۸-۹).

از این مثال چهار نکته روشن می‌شود. نخست آنکه، تجربهٔ دینی گونه‌ای ادراک فراحسی نیست که از مواد مخدر یا ریاضت حاصل شود بلکه، در عوض، تجربه‌ای بهنجار یا حداکثر غیرعادی و باعظمت است که در پرتو ایمان فهمیده می‌شود. دوم آنکه، این گونه فهم به‌طور طبیعی به چنگمان نمی‌افتد. «هر اندازه سخت گوش فرادهید هرگز نخواهید فهمید و هر اندازه سخت بنگرید هرگز درک نخواهید کرد.» به قول کالون:

هوشمندترین افراد در معرفت به خداوند، یعنی در معرفت به مرحمت و التفات پدراشه‌اش که رستگاری ما را می‌سازد، ... نایب‌تر از موش کور



هستند ... بینایی ایشان چنان نیست که به سوی حقیقت هدایتشان کند؛ بسیار کمتر از آن است که به دستیابی به حقیقت قادرشان کند، بلکه به بینایی مسافری سرگردان می‌ماند که درخشش برق صاعقه را برای لحظه‌ای در افق دوردست می‌بیند و سپس، پیش از آنکه قدم از قدم بردارد، آن روشنایی در تاریکی شب ناپدید می‌شود.<sup>۱</sup>

به گمان من، کالون در اینجا کمابیش خوش‌بین است. اغلب مسافرانی که او ترسیم می‌کند امروزه حتی از این واقعیت آگاه نیستند که سرگردان‌اند! حتی روشنایی صاعقه از ایشان پنهان می‌ماند. اما اِشعیا «با خدا گام زده بود و نسبت به ارزشهای معنوی و سرمدی حساستر بار آمده بود». چنین تربیت روحی‌ای او را قادر ساخت تا با چشم ایمان حضور خداوند را مشاهده کند. سوم آنکه، مؤمنان بر این باورند که روح‌القدس عامل اصلی تجارب معنوی و دینی ماست. از این رو، با اشراق روح‌القدس است که چنین تربیت روحی‌ای به بار می‌نشیند و ما قادر می‌شویم همه چیز را با چشم ایمان ببینیم. روح‌القدس است که باعث می‌شود «دوزاری ما بیفتند»<sup>۲</sup> و مطلب دستگیرمان شود. باز هم نقل قولی از کالون: «این امر وقتی اتفاق می‌افتد که روح‌القدس با توانی شگرف و استثنایی گوش را برای شنیدن شکل می‌بخشد و ذهن را برای فهمیدن. ... بدین ترتیب، به نظر می‌رسد هیچ‌کس را یارای آن نیست که به ملکوت خداوند وارد شود مگر آنان که اذهانشان را اشراق روح‌القدس از نو ساخته باشد.»<sup>۳</sup> نکته آخر آنکه، تجربه دینی دگرگون‌ساز است. تجربه دینی نه فقط شیوه نگاه ما به امور بلکه طرز برخورد و کنشهای ما را نیز در قبال امور دگرگون می‌کند. مکاشفه اشعیا زندگانی او را دگرگون کرد. منور شدن فهم در پرتو ایمان، به الهام قلبی و بازسازی زندگانی در

1. Calvin, *Institutes*, II.2.18.

2. Ian Ramsey, *Religious Language* (London 1957), 19f.

3. Calvin, *Institutes*, II.2.20.

دوستی با خداوند می‌انجامد. بدین ترتیب، این دو موهبت اشراق و الهام که از روح القدس دریافت می‌کنیم با یکدیگر پیوند می‌یابند. مهم است که تجربه وحی آسای اشعیا کل سه مرحله‌ای را که به نحو سنتی به طریق عرفانی نسبت می‌دهند در بر گرفته است:<sup>۱</sup> «تهذیب» (آگاهی از ناشایستگی و نیاز به رستگاری)، اشراق (آگاهی از بخشودگی و پذیرفتگی نزد خداوند)، «اتحاد» (تجربه دوستی با خداوند که در آن عارف با اراده خداوند یکی می‌شود و زندگانی‌اش مطابق اراده خداوند تبدیل می‌یابد). آشکار است که هدف طریق عرفانی دستیابی به تجربه وجدآمیز نیست بلکه دگرگون ساختن زندگانی است به وسیله «اتحاد اراده‌ها»<sup>۲</sup> در دوستی عاشقانه با خداوند.

همه با چشم ایمان به تجربه‌شان از جهان نمی‌نگرند. آیین معبد برای اشعیا موقعیتی بود برای مکاشفه شهودی، [اما] برای دیگر عابدان معبد صرفاً آیینی با عظمت و اثرگذار بود. در فرهنگی این جهانی بسیاری از ما مایلیم که جهان را با تعبیری این جهانی بفهمیم و نه در پرتو ایمان. بنابراین همه نمی‌توانند دست تقدیر خداوند یا تجلی او را در جهان تجربه‌شان بازشناسند. از این رو، پاسکال اظهار می‌کند که خداوند:

می‌خواهد بی‌پرده بر کسانی ظاهر شود که با همه قلبشان او را می‌جویند و از آنان که با همه قلبشان از او گریزان‌اند پنهان باشد. او معرفت به خودش را طوری تنظیم کرده است که نشانه‌هایی که از خود به دست می‌دهد برای آنان که او را می‌جویند هویدا باشد و نه برای آنان که در جست‌وجوی او نیستند. برای آنان که فقط می‌خواهند ببینند، روشنایی کافی هست و برای آنان که می‌خواهند مخالفت کنند ابهام کافی.<sup>۳</sup>

۱. برای تبیین مفصلتر این مراحل، بنگرید به فصل ۳۰ از کتاب من:

*Meaning and the Christian Faith.*

۲. بنگرید به بخش ۱.۶ که پیشتر آمد.

3. Blaise Pascal, *Pensées*, 431, (Everyman's Library 1948).

بنابراین، مردم می‌توانند، فارغ از ایمان مسیحی، معنای زندگی و تجارب خویش را در چارچوب دیگر دیدگاهها در خصوص زندگی یا دیگر «جهانهای اخلاقی»<sup>۱</sup> متعدد فهم کنند.

### ۳.۹. شر، رنج و چشم ایمان<sup>۱۲۱</sup>

این را که مردم از زندگی و تجارب خویش تلقیهای مختلفی دارند می‌توان در شیوه‌های مختلف مواجهه‌ایشان با تجربه‌ی خویش از شر و رنج در جهان و در زندگی‌شان نشان داد. پیشتر، در فصل ۶، گفتیم که هدف همه‌ی صورتهای گوناگون نیایش ایجاد، گسترش، و ترمیم یک رابطه‌ی دوستی عاشقانه با خداوند یا اقرار به آن است. آشکار است که در طریق عرفانی، که هدفش دستیابی به چنین رابطه‌ای است که زندگی را دگرگون می‌سازد، نیایش نقشی مهم ایفا می‌کند. در واقع، اگر طریق عرفانی مبین زندگی مؤمنان در جست‌وجویشان برای دوستی با خداوند باشد، در این صورت، چنان‌که در بخش ۳.۷ دیدیم، نیایش را می‌توان «زندگانی مسیحی در نسخه‌ی صغیر» فهمید. همان‌گونه که در فصلهای پیشین نشان دادیم، دوستی عاشقانه، همانند همه‌ی روابط بیناشخصی، متقارن است، به این معنا که هر دو طرف رابطه‌ی فاعلان متشخص مختارند و تصمیم‌آزادانه هر دو برای آن رابطه‌ای که قرار است ایجاد و حفظ شود ضروری است. برای ایجاد و حفظ این رابطه، هریک از دو طرف هم باید به آزادی و مسئولیت طرف دیگر اذعان کند هم به وابستگی خویش به طرف دیگر. به این دلیل، عشق ضرورتاً شکننده است. هرکدام از دو طرف رابطه‌ی عاشقانه، برای ایجاد و حفظ رابطه،

۱. برای این تعبیر، بنگرید به:

J. Kellenberger, "Religious faith and Prometheus", *Philosophy*, 55 1980, 497-507.



ضرورتاً به آزادی و مسئولیت طرف دیگر وابسته است.<sup>۱</sup> اگر آن‌طور که مؤمنان مدعی‌اند خدا خدای عشق است، در این صورت، همه این امور دربارهٔ نحوهٔ رابطه‌ای که خداوند می‌خواهد با انسانها ایجاد و حفظ کند نیز صادق است. برای مقصود فعلی ما در اینجا، دو معنای ضمنی به‌خصوص اهمیت دارند. از سویی، هیچ انسانی قادر نیست مستقلاً به رابطه‌ای عاشقانه با خداوند وارد شود یا آن را حفظ کند. انسانها برای وصول به این امر به رضایت آزادانهٔ خداوند وابسته‌اند. به قول آنتونی بلوم:

اگر ما به‌سادگی، هر لحظه که می‌خواستیم، می‌توانستیم او را ماشین‌وار به درون یک مواجهه بکشانیم و ناچارش کنیم که با ما مواجه شود، نه رابطه‌ای می‌توانست در کار باشد و نه مواجهه‌ای. ما چنین کاری را با یک تصویر، با یک امر خیالی یا با بت‌های گوناگونی می‌توانیم انجام دهیم که آنها را به جای خداوند در برابرمان می‌گذاریم؛ اما با خدایی که حی است نمی‌توان چنین معامله‌ای کرد، درست همان‌طور که با یک شخص زنده نمی‌توان. لازمهٔ برقراری و بالیدن هر رابطه‌ای آزادی و اختیار متقابل هر دو طرف است.<sup>۲</sup>

وانگهی، اگر آن‌چنان‌که آگوستین استدلال می‌کند<sup>۳</sup> صحیح باشد که خیر کلی و سعادت سرمدی برای انسانها عبارت است از به سر بردن در عشق خداوند، آن‌گاه هیچ انسانی به خودی خود قادر نخواهد بود که به سعادت سرمدی دست یابد. شکوفایی حقیقی انسان فقط با لطف خداوند ممکن است. با وجود این، آگوستین اضافه می‌کند که عشق خداوند با

۱. دربارهٔ ارتباط میان عشق و آزادی، بنگرید به فصل ۲۷ از کتاب من:

*Meaning and the Christian Faith*

و بخشهای ۲.۷ و ۳.۹ از این کتابم: *The Model of Love* (Cambridge 1993).

2. Anthony Bloom, *School for Prayer* (London 1970), 2.

3. Augustine, *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, chapter 3 and 8.

عشق دیگر انسانها تفاوت دارد، زیرا در وفادار ماندن به عشق، به خداوند می‌توان اعتماد کرد. عشق خداوند عبارت از «چیزی است که اگر ما نخواهیم از دست نمی‌رود».<sup>۱</sup> اما گرچه به وفاداری خداوند می‌توان اعتماد کرد، با وجود این، نباید به او جسارت کرد و وی را مجبور پنداشت. این امر همواره به قوت خود باقی است که ما برای ورود به رابطه عاشقانه با خداوند و برای حفظ آن رابطه به لطف مختارانه خداوند نیازمندیم.

از سوی دیگر، از آنجا که عشق رابطه‌ای متقابل است، خداوند نیز برای ورود به رابطه‌ای عاشقانه با انسانها به اختیار و مسئولیت ایشان نیازمند است. خداوند، در آفریدن انسانها برای عشق‌ورزی با ایشان، ضرورتاً آسیب‌پذیری را در رابطه با ایشان می‌پذیرد. در واقع، در این رابطه، او حتی از ما نیز آسیب‌پذیرتر است زیرا آن‌گونه که ما به استواری عشق او می‌توانیم اعتماد کنیم او نمی‌تواند به استواری عشق ما اعتماد کند. به عبارت دیگر، اگر خداوند این قدرت را به ما نمی‌بخشید که گناه کنیم و باعث ناراحتی او و یکدیگر شویم، در این صورت، ما آن اشخاصی نبودیم که از آن نحوه وجود مختار و مستقلی برخوردارند که برای ورود به رابطه عاشقانه با خدا و یکدیگر لازم است.

اکنون روشن است که تصور خداوندی که عشق می‌ورزد ضرورتاً به همان ارزشی می‌انجامد که در الهیات طبیعی عدل‌باورانه‌ای که دفاع از اختیار<sup>۱۵</sup> نام دارد برای آزادی و مسئولیت انسانها قائل‌اند. این ارتباط میان دفاع از اختیار و عشق خداوند همچنین حد و حدود آنچه را در نظریه دفاع از اختیار بیان می‌شود مشخص می‌کند. خدایی که عشق

1. *ibid.* chapter 3.

۲. جای دیگری به الهیات طبیعی عدل‌باور و دفاع از اختیار با تفصیلی بیش از آنچه اینجا میسر بود پرداخته‌ام. بنگرید به فصلهای ۲۰ و ۲۱ از کتاب:

می‌ورزد خواهان آن نیست که ما با سوءاستفاده از آزادی‌مان باعث شر و موجب رنج او و یکدیگر شویم. ما نیز نباید خواهان چنین کاری باشیم. اما او می‌خواهد که ما انسانهایی آزاد و مستقل باشیم و، از این رو، توانایی ایجاد درد و رنج برای او و یکدیگر را داشته باشیم. همان‌طور که سیمون وی اشاره می‌کند: «نادرست است که خدا خواهان درد و رنج باشد، چراکه این خلاف ذات او و نوعی انحراف است. و به علاوه، جوهر درد و رنج آن است که برخلاف میل تحمل می‌شود... اما در مقوله عشق، آنچه در واقع همواره حاضر است و، از این رو، آنچه همواره مجاز است امکان درد و رنج است.»<sup>۱</sup> در نتیجه، نظریه دفاع از اختیار فقط می‌تواند مبین امکان شر باشد و نه فعلیت آن! این امر باعث تمایز این شکل دفاع از اختیار از همه اشکال الهیات طبیعی عدل‌باوری می‌شود که مدعی‌اند خدا به نحوی شر را ایجاد می‌کند تا خیر بتواند از دل آن بیرون آید.<sup>۱۶</sup> این اشکال الهیاتی نه فقط خدا را به خالق شر و، از این رو، به خدایی شریر بدل می‌کند بلکه همچنین مدعی است که شر محلی از اعراب دارد. اما از منظر ایمان، چنین ادعایی نارواست زیرا شر هرگز نمی‌تواند در چشم خدایی که عشق می‌ورزد جایی داشته باشد. هرگز دلیل معتبری وجود ندارد که ما بتوانیم، بر مبنای آن، عشق خداوند را رد کنیم. برای پذیرش ابراز عشق خداوند همه نوع دلیلی داریم و برای پشت کردن به او هیچ دلیل قابل‌تصور نمی‌توان یافت. این واقعیت که ما به او پشت می‌کنیم و گناهکار می‌شویم به نحو جبران‌ناپذیری بی‌معنی است. از این نظر، این پرسش که «چرا در جهان شر وجود دارد؟» بیهوده است زیرا دنبال جایگاه چیزی می‌گردد که، بنا به تعریف، نمی‌تواند جایی داشته باشد! دفاع از اختیار، با رجوع به عشق خداوند، فقط می‌تواند ادعا کند که امکان شر جایگاهی دارد اما هرگز نمی‌تواند جایی برای شر، به معنای

1. Simone Weil, *Gateway to God* (Glasgow 1974), 87-88.



واقعی کلمه، فراهم کند. بدین ترتیب، دفاع از اختیار به کشمکش ایوان کارامازوف با برادرش آلیوشا گرفتار نمی‌شود، چراکه دیدگاهی که گفتیم از آن نوع عدل‌باوری‌های فاسدی نیست که «شکنجه مخلوقی صرفاً خرد و ناچیز را تا سرحد مرگ اساسی و ناگزیر» بداند تا «بافته‌ای از سرنوشت انسانی» بیافریند که «هدفش آن باشد که انسانها را در نهایت به سعادت برساند».<sup>۱</sup>

حتی اگر بدین ترتیب موفق شویم دفاع از اختیار را بر تصور خداوندی که عشق می‌ورزد مبتنی کنیم همچنان ممکن است کسی مانند ایوان کارامازوف در اینکه چنین خدای عاشقی خدای خوبی باشد تردید کند. بهایی که خداوند، به مثابه یک خدای عاشق، برای ارتباط با ما طلب می‌کند بیش از آن است که ما از عهدهٔ پرداختش برآییم: «برای سازگاری، قیمت گزافی درخواست شده است. پرداخت چنین هزینه‌ای برای آغاز آن فراتر از دارایی ماست و من به همین جهت برای پس دادن بلیت ورودم عجله دارم ... من خدا را رد نمی‌کنم، آلیوشا؛ فقط با کمال احترام بلیت را به او پس می‌دهم.»<sup>۲</sup> هرچند این مستلزم نفی خداوند نیست، مستلزم این ادعاست که خداوند برای آنکه خیر باشد می‌باید خدایی از نوعی دیگر باشد. او به جای آنکه خدای عاشقی باشد که آسیب‌پذیر است و انسانهایی آسیب‌پذیر برای عشق ورزیدن بیافریند، باید نابودکنندهٔ قدرتمند شر باشد.<sup>۱۷</sup>

اشکال یادشده این پرسش را به دنبال دارد که آیا یک خدای خوب و خیر، به جای آنکه عاشق باشد، نباید قادر باشد؟ این پرسشی از غایات است، که ما را درگیر انتخابی میان دو «جهان اخلاقی» بی‌نهایت متباعد و متفاوت می‌کند که اختلاف میان این دو جهان اخلاقی به نحوه‌های

1. Fyodor Dostoyevski, *The Brothers Karamazov* (Harmondsworth 1982), 287.

2. *ibid.* 287.

متفاوت نگاه ما به شر و رنج می‌انجامد. از آنجا که خدای خوب و خیر خدایی است که به خیر غایی انسانها اهمیت بدهد، و از آنجا که معرف این دو طرز تلقی دیدگاههای متعارض درباره چیهستی عامل شکل‌دهنده خیر غایی است، این دو طرز تلقی درباره سرشت خدای خیر نیز اختلاف دارند.

روش ایوان کارامازوف در فهم تجربه را می‌توان «فایده‌باوری سلبی مطلق» خواند. استدلال زیر از کارل پوپر مثال خوبی است برای فایده‌باوری سلبی:

هرگونه ضرورت و فوریت اخلاقی از ضرورت و فوریت [چاره‌اندیشی برای] رنج و درد مایه می‌گیرد. به این جهت، پیشنهاد می‌کنم که ضابطه مبتنی بر اصالت سودمندی که می‌گوید «هدف‌تان بالاترین مقدار خوشی یا خوشبختی برای بیشترین عده باشد» یا، به سخن کوتاه‌تر، «خوشی یا خوشبختی را به حداکثر برسانید» جای به این ضابطه بسپارد که دستور می‌دهد «کمترین مقدار رنج قابل اجتناب برای همه» یا، به صورت کوتاه‌تر، «رنج و درد را به حداقل برسانید». این ضابطه ساده به عقیده من می‌تواند به یکی از مبادی بنیادین سیاست اجتماعی و همگانی مبدل شود (هرچند اذعان می‌کنم تنها اصل نخواهد بود). ... افزایش خوشی در همه حال، به مراتب کمتر از یاری‌رسانی به محنت‌کشان و سعی در جلوگیری از رنج و درد، ضرورت و فوریت دارد.<sup>۱</sup>

در اینجا، پوپر از فایده‌باوری سلبی محدود دفاع می‌کند در حالی که فایده‌باوری سلبی، که ایوان کارامازوف در انکار خیریت خداوند مفروض می‌گیرد، مطلق است: چنین نیست که، چنان‌که پوپر می‌گوید، به

1. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, I (London 1966<sup>5</sup>), 235.

همچنین بنگرید به:

Ulf Gorman, *A Good God* (Lund 1977), 136f.

حداقل رساندن رنج در مقایسه با به حداکثر رساندن خوشبختی صرفاً اصلی عملیتر دربارهٔ سیاست همگانی باشد. به عکس، این امر از تحقق خوشبختی، از جمله از تحقق آن‌گونه خوشبختی که نیازمند دوستی بیناشخصی با خداوند است، مطلقاً ارزشمندتر است [و نه فقط عملیتر]. بر اساس این دیدگاه، یک خدای خوب و خیر ضرورتاً باید موجودی قادر مطلق باشد که از قدرتش برای از بین بردن کل شر و رنج جهان استفاده می‌کند. اگر قرار بود که خدا نتواند این ارزشها را مقدم بر هر چیز دیگر تحقق بخشد، چنین خدایی، به لحاظ اخلاقی، بی تفاوت و فاقد حساسیت می‌بود. از آنجا که شر و رنج بوضوح در جهان دوام دارد، فایده‌باوران سلبی مطلق یا باید به خاطر فقدان حساسیتِ خداوند از او آزرده و بیزار باشند یا به ملحدانی بدل شوند که از اساس وجود خداوند را منکرند. چنان‌که دیده‌ایم، ایوان کارامازوف، از میان این دو بدیل، بدیل نخست را برمی‌گزیند و آنتونی فلو دومی را. از آنجا که، از نظر فایده‌باور سلبی مطلق، خداوند یا وجود ندارد یا آنکه برای از بین بردن شر و رنج جهان یا ناتوان است یا به آن تمایلی ندارد، مسئولیت معارضه با شر و کاستن از رنج انحصاراً بر دوش ما انسانهاست. فایده‌باور سلبی مطلق به شخصی پرومتئوسی [یا نوبنیادگر] بدل می‌شود. این امر، برخلاف آنچه پوپر می‌گوید، صرفاً یکی از اصول سیاست همگانی نیست بلکه هدف محوری زندگی است.

این طرز تلقی از شر و رنج با طرز تلقی مؤمنی که به شر و رنج با چشم ایمان به خدایی عاشق می‌نگرد تفاوتی اساسی دارد. بگذارید جهان اخلاقی غایی مؤمن را «سعادت‌باوری آگوستینی» بخوانیم. در این جهان اخلاقی، نظیر همهٔ صورتهای سعادت‌باوری، خوشبختی ارزشمندتر از نبود رنج است. در این جهان اخلاقی، برخلاف دیگر صورتهای سعادت‌باوری، خیر کلی و خوشبختی غایی برای انسانها



عبارت است از بودن در عشق خداوند. بنابراین، زندگی سعادتمندانه در عشق خداوند، ضرورتاً، زندگی بدون رنج نیست. برای فرد مؤمن اصولاً این امکان وجود دارد که به رغم همه رنجهای، در نهایت، در دوستی با خدا خوشبخت باشد. بر اساس این دیدگاه، یک خدای خوب و خیر ضرورتاً خدایی عاشق است که اشخاصی آزاد و مستقل می‌آفریند، گرچه این امر متضمن خطر شر و رنج ناشی از سوءاستفاده از آزادی و استقلالشان باشد. اگر چنین خدایی از پذیرفتن این خطر و احترام به آزادی و استقلال انسانها ناتوان بماند، به لحاظ اخلاقی بی‌تفاوت و فاقد حساسیت خواهد بود. حساسیت اخلاقی بوضوح مفهومی مطلق نیست [بلکه] به آن جهان اخلاقی غایی، که در آن قرار داریم، بستگی دارد. بنابراین، اینکه دفاع از اختیار را از نظر اخلاقی فاقد حساسیت بینگاریم یا نه در نهایت به آن جهان اخلاقی غایی‌ای بستگی دارد که در چارچوب آن به شر و رنج می‌نگریم. از نظر کسانی که به زندگی در پرتو فایده‌باوری سلبی مطلق می‌نگرند دفاع از اختیار ضرورتاً رویکردی خواهد بود که به رنج انسان اهمیت چندانی نمی‌دهد و به آن حساس نیست، در حالی که برای آنان که زندگی‌شان را در پرتو سعادت‌باوری آگوستینی می‌بینند دفاع از اختیار ابراز ارزشهای بنیادین است که به زندگی، هم در روزهای خوب و هم در روزهای بد، معنا می‌بخشد.<sup>۱</sup>

۱. مریلین آدامز در مقاله‌اش:

"Problem of evil: More advice to Christian philosophers", *Faith and Philosophy*, 5 (1988), 121-143,

دیدگاه مشابهی ارائه می‌کند. بنا به استدلال وی، خیر فوق‌العاده ارزشمند عبارت است از «دیدار چهره به چهره با خداوند» (136)، و به گمان او، بر مبنای این دیدگاه، رویکردی را می‌توان پرورد که «پیوستگی راستین میان مشکلات عملی و نظری درباره شر را» آشکار می‌کند و، از این رو، این رویکرد از «دلداری دادن سرد و انتزاعی» استدلالهای فلسفی معمول تسلا بخش‌تر است (140). همچنین بنگرید به

این تمایز میان جهانهای اخلاقی همچنین تعیین‌کننده نگرشی است که بناست هنگام مواجهه با شر و رنج در جهان اختیار کنیم. فایده‌باوران سلبی مطلق زندگی‌شان را وقف مقابله با شر و کاستن از رنج در جهان خواهند کرد، زیرا این کار را مسئولیت نخستین خود در مقام انسان می‌دانند. از آنجا که خداوند یا وجود ندارد یا آنکه در از بین بردن شر و رنج یا ناتوان است یا بی‌میل، ما نمی‌توانیم برای از بین بردن شر و رنج به او متکی باشیم. سعادت‌باوران آگوستینی که خوشبختی غایی‌شان را در عشق خداوند می‌جویند نیز خود را وقف مقابله با شر و کاستن رنج در جهان خواهند کرد. اما ایشان از شر و رنج جهان می‌کاهند زیرا چنین کاری برایشان اراده خداوند است که ایشان از فرط عشق آن را به اراده خود بدل کرده‌اند. از نظر ایشان، شر و رنج نه فقط در تقابل با اراده خداوند است بلکه خداوند هم می‌خواهد و هم می‌تواند با آن مقابله کند. اما همان‌گونه که پیشتر در فصل ۴ و ۵ به تفصیل نشان دادیم، خداوند خواسته است که این کار را در همکاری با ما انسانها انجام دهد. او چنین کاری را با آشکار ساختن اراده‌اش برای ما و قدرت دادن و الهام بخشیدن به ما برای تحقق آن اراده انجام می‌دهد. هنگامی که سعادت‌باور آگوستینی در جهان با شر و رنج مواجه شود همراه با اِسْعِیا خواهد گفت: «من اینجایم! مرا بفرست.» بنابراین، کاستن از رنج در جهان دستوری اخلاقی است که این جهانهای اخلاقی، هر دو، به آن باور دارند. همان‌طور که پیشتر در بخش ۲.۷ نشان دادیم، مسیحیان و انسان‌باوران عرفی، از این رو، می‌توانند در کاستن از رنج موجود در جهان همکاری کنند، هرچند انگیزه‌هایشان برای چنین کاری متفاوت خواهد بود.

→ نوشته او:

"Redemptive Suffering: A Christian solution to the problem of evil", in R. Audi and W.J. Wainwright (eds), *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment* (Ithaca NY 1986), 248-267.

همچنان که فهمشان از معنا و مفهوم مقابله با شر و کاستن از رنج موجود در جهان متفاوت خواهد بود.

از نظر مؤمنان، این تمایز همچنین تعیین‌کننده امری است که در برابر درد و رنج موجود در زندگانی‌مان تسلا به شمار می‌رود. تسلا نیز مانند حساسیت اخلاقی مفهومی است که به جهان اخلاقی غایبی‌ای وابسته است که ما در آن جای می‌گیریم. اینکه چه عواملی را تسلا بخش می‌یابیم مستقیماً به جهان اخلاقی‌ای که در آن زندگی می‌کنیم بستگی دارد. عواملی که شخصی را در جهانی اخلاقی تسلا می‌دهند ممکن است برای کسی که از دیدگاه جهان اخلاقی دیگری به زندگانی می‌نگرد سطحی یا، به لحاظ اخلاقی، فاقد حساسیت به نظر آید و بنابراین به جای تسلا التهاب به بار آورد.

چنان که پیشتر نشان دادیم، فایده‌باورِ سلبی مطلق‌عالیترین خیر را نبود رنج خواهد دانست. تسلایی که چنین شخصی در پی آن است فقط در نبود کامل رنج یافت می‌شود یا دست‌کم در این انتظار که فقدان رنج روزی میسر شود. چنین شخصی تسلا را از خدایی قادر مطلق می‌جوید و نمی‌تواند آن را در جهانی همانند جهان ما بیابد که در آن رنج برقرار است و خدای قادر مطلقش یا غایب است یا در از بین بردن رنج ناکام مانده است. تسلایی از این دست در این جهان از چنگ ما می‌گریزد و هیچ تلاشی برای یافتن آن رضایت‌بخش نیست. به قول آیریس مرداک: «تقریباً هر چه ما را تسلا می‌دهد ساختگی است.»<sup>۱</sup>

اما از دیدگاه سعادت‌باوریِ آگوستینی وضعیت یکسره متفاوت است. از آنجا که خدای عشق است، در رابطه‌اش با ما آسیب‌پذیری را انتخاب می‌کند.<sup>۲</sup> در این باره، صلیب مسیح نزد مسیحیان تجلی‌اعلایی

1. Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London 1970).

۲. مارسل ساروت در این مقاله نشان می‌دهد که چگونه آسیب‌پذیری انتخابِ خداوند



از آمادگی عاشقانه خداوند است برای رنج کشیدن به خاطر شری که ما در حق او و در حق یکدیگر روا می‌داریم.<sup>۱</sup> این امر مبنایی در اختیار مؤمنان قرار می‌دهد تا با چشیدن رنج خودشان، به منزله مشارکت در عشق رنج‌آلود خداوند، تسلا بیابند. بدین ترتیب، سیمون وی می‌تواند بگوید «مادام که در رنج و درد غرقه نشده باشیم، همه آنچه می‌توانیم انجام دهیم این است که آرزو کنیم که اگر این امر میسر شود بتواند نوعی مشارکت در صلیب مسیح باشد».<sup>۲</sup> به علاوه، این گونه مشارکت دوسویه است. اگر رنج من مشارکت در رنج خداوند است، پس رنج خداوند نیز مشارکت در رنج من است. بدین ترتیب، صلیب مسیح به مؤمنان تسلا می‌بخشد زیرا ظهور اعلائی از سهم شدن خداوند در رنج انسانها نیز هست. بنابراین از نظر مؤمنانی که از منظر سعادت‌باوری آگوستینی به زندگی می‌نگرند استدلالی نظیر دفاع از اختیار می‌تواند تسلا واقعی رنجی باشد که می‌بریم، زیرا بیانگر آن ارزشهای بنیادینی است که با آنها معنای زندگی در روزهای خوب و بد تعیین می‌شود.

از این رو، استدلال الهیاتی عدل‌باورانهای نظیر دفاع از اختیار فقط می‌تواند کسانی را تسلا دهد که به زندگی‌شان از منظر جهان اخلاقی‌ای

→ است:

Marcel Sarot, "Patripassianism, theopaschitism and the suffering of God", *Religious Studies*, 26 (1990),

برای ملاحظه منابعی درباره ارتباط میان عشق و آسیب‌پذیری، بنگرید به:

Sarot, "Auschwitz, morality and the suffering of God", *Modern Theology*, 7 (1991), 151-152, note 46.

۱. درباره صلیب مسیح به مثابه تجلی مثالی از رنج خداوند، برای نمونه، بنگرید به:

John R. W. Scott, *The Cross of Christ* (Leicester 1987<sup>3</sup>), 331-332,

Henri J. M. Nouwen, Donald P. McNeil and Douglas A. Morrison, *Compassion* (London 1989<sup>6</sup>), 15-16, 23-24, 39.

همچنین بنگرید به فصل ۵ از کتاب من: *Atonement, Christology and the Trinity*.

2. Weil, *Gateway to God*, 88.

می‌نگرند که دفاع از اختیار بخشی از آن است. در اینجا لازم است که به زندگی با «چشم ایمان» بنگریم. برای آنانی که بیرون از این حلقه‌اند و از چنین کاری ناتوان‌اند، در اینجا، نه تسلائی مهیاست و نه خوشبختی‌ای در کار است. از نظرگاه ایشان، تسلا و خوشبختی معنایی یکسره متفاوت دارند. فیلیپس به نحوی مشابه استدلال می‌کند که:

از آنجا که از نظر بسیاری از مؤمنان عشق خداوند تعیین‌کننده چیزی است که بناست مهم شمرده شود، وضعیت‌هایی وجود خواهد داشت که آنچه مؤمن «کامیابی» می‌خواند در دیدگان جهان ناکامی خواهد بود، آنچه او «لذت» می‌خواند همچون اندوه به نظر خواهد رسید، آنچه «پروزی» می‌خواند به شکست قطعی می‌ماند. به باور مسیحیان، صلیب مسیح نیز چنین بود.<sup>۱</sup>

اما از این رو، تسلائی که در این بافت عرضه می‌شود، درست همانند سعادت‌ی که جست‌وجو می‌گردد، به کسانی که در این جهان اخلاقی شریک نیستند به‌سادگی قابل انتقال نیست. بنا به نظر هلن اوپنهاایمر، «ممکن است خوشبختی مسیحی ذاتاً انتقال‌ناپذیر باشد، زیرا به محض اینکه کسی به مرتبه‌ای خاص از آرامش و سکوت می‌رسد، بدین ترتیب، از سخن گفتن به نحوی که مقبول کسانی باشد که به این مرتبه نرسیده‌اند عاجز است».<sup>۲</sup> پیش از آنکه بتوانیم پذیرای تسلائی باشیم که دفاع از اختیار ارائه می‌کند، باید با آن جهان اخلاقی‌ای که دفاع از اختیار در آن می‌تواند معنادار باشد آشنا شویم. همان‌طور که در بخش پیش گفتیم، نگرستن به زندگی با «چشم ایمان» چیزی است که به ریاضت روحی نیازمند است. اگر فاقد این باشیم، دفاع از اختیار در حد یک استدلال اخلاقی خشک و بی‌روح باقی می‌ماند که هیچ صورت مقبولی از تسلا به دست نمی‌دهد.

1. D. Z. Phillips, *Faith and Philosophical Enquiry* (London 1970), 83.

2. Helen Oppenheimer, *The Hope of Happiness* (London 1983), 172.

از منظر دینی، مسئله این است که آیا کسی که گرفتار درد و رنج است، به لحاظ وجودی و درونی، آمادگی دارد که در جهان اخلاقی خود تغییر لازم را به وجود آورد تا بتواند از اندیشه‌هایی نظیر دفاع از اختیار تسلا یابد. برای آنکه مردم، درون جماعت مؤمنان، را در روزگار نعمت و مکتت برای روزی آماده کنیم که درد و رنج بر آنها وارد می‌شود، شاید استدلالی مانند دفاع از اختیار مفیدتر واقع شود. ولی حتی در این صورت هم تضمینی در کار نیست که هنگامی که رنج بر این مردم مستولی شود حقیقتاً تسلا یابند. دفاع از اختیار در حد یک استدلال باقی می‌ماند که، به معنای دقیق کلمه، فقط می‌تواند به لحاظ عقلانی قانع‌کننده باشد، و مانند آن نیست که چیزی را، به لحاظ وجودی، درونی و از آن خود کرده باشیم. چه بسا استدلال‌هایی نظیر دفاع از اختیار بتواند فردی را به ارزشهای سعادت‌باوریِ آگوستینی متقاعد کند. اما اینکه آیا این بینش عقلانی می‌تواند به لحاظ وجودی نیز عملی شود و درونی گردد فقط هنگامی آشکار خواهد شد که چنین شخصی عملاً غرق درد و رنج شده باشد. فیلیپس خاطر نشان می‌کند که چه بسا شمای مؤمن اعتقاد داشته باشید که فقدان شخصی که محبوب شماست زندگی را برای تان بی‌معنا نخواهد کرد، چراکه فرض بر این است که معنای زندگی تان، در نهایت، فقط به خداوند بستگی دارد. اما هنگامی که ناگهان با مرگ فرزند خودتان مواجه می‌شوید ممکن است دریابید که نمی‌توانید این اعتقاد را در مقام عمل پیاده کنید. هیچ حمایت یا تسلائی در آن اعتقاد نمی‌یابید. مرگ نابهنگام فرزندان کلماتی را که در باب عشق خداوند گفته‌اند به کلی از معنا تهی می‌کند. ممکن است همچنان بخواهید به این کلمات باور داشته باشید اما نمی‌توانید.<sup>۱</sup>

در بخش ۳.۶، استدلال کردیم که زندگی یک شخص مؤمن، که با



چشم ایمان به زندگی می‌نگرد، به جای آنکه مملو از رنجش و آزرده‌گی باشد سرشار از شکرگزاری است. فهم زندگی از منظر سعادت‌باوری آگوستینی مستلزم آن است که فرد بتواند «در هر وضعی شکرگزار» خداوند باشد (نامه اول به تسالونیکیان، ۱۸:۵). با وجود این، همه مؤمنان قدیس نیستند و اغلب ایشان با زندگی‌ای که همواره شکرگزارانه باشد دچار مشکل‌اند. هنگامی که درد و رنجی برسد، آنها مانند ایوان کارامازوف و سوسه می‌شوند که خشمگین‌گردند. به همین دلیل، استدلال‌های الهیاتی عدل‌باورانه‌ای نظیر دفاع از اختیار فقط تا آنجا می‌تواند انسانها را در رنجشان تسلا ببخشد که ایشان جهان اخلاقی‌ای را که دفاع از اختیار بخشی از آن است به نحو وجودی از آن خود ساخته و درونی کرده باشند. استدلال‌هایی از این دست می‌تواند در آماده کردن مردم در زمان آرامش روحی‌شان، برای روزهای بدی که ممکن است در پیش باشد، نقشی ایفا کند از این طریق که در ایشان اندیشه سیمون وی را زنده سازد مبنی بر اینکه هنگام مواجهه با رنج چه بسا بتوانند این رنج را به منزله مشارکت در صلیب مسیح از سر بگذرانند. اما استدلال‌ها کافی نیستند. ایمان فقط مربوط به ذهن نیست بلکه به دل هم مربوط است. همان‌طور که قدیس فرانسیس می‌گوید، ایمان «چیزی به سان نظریه» نیست بلکه «به رابطه عاشقانه می‌ماند». نظیر همه رابطه‌های عاشقانه، باقی ماندن در عشق خداوند بی‌جد و جهد میسر نمی‌شود. همان‌طور که بیشتر در بخش ۳.۵ گفتیم، نگرستن به زندگی با چشم ایمان به تمرین نیازمند است.<sup>[۱۸]</sup> ما به «مدرسه دیدن» نیازمندیم. از این رو، میراث سنت دینی‌ای نظیر مسیحیت شامل گونه‌های بسیاری از اعمال معنوی است که مؤمنان با آن نیل به رشد روحی یا تطهیر در زندگی‌شان را می‌جویند. بنابراین طریق عرفانی فرایندی وجودی است که در آن مؤمنان، به لطف الهی، بالیدن در عشق خداوند تا خوشبختی نهایی را می‌جویند. در بخش ۳.۷ توضیح

دادیم چگونه نیایش در میان این اعمال معنوی مؤلفه‌ای کلیدی است و در فرایند وجودی تطهیر، که در آن زندگی فرد در عشق خداوند متحول می‌شود، نقشی محوری ایفا می‌کند.

### ۴.۹ استعاره‌ها، حکایتها و چشم ایمان<sup>۱</sup>

مؤمنان وقتی به زندگی‌شان و به تجربه‌شان از جهان با چشم ایمان می‌نگرند، به فهم معنای آنها نائل می‌شوند. آستین فارر خاطر نشان می‌کند که صورتهای عرفی سخن گفتن ما کلید مهمی به دست می‌دهد برای نحوه بیان چنین فهمی. «ما در محاوره عرفی درباره یک شیء نمی‌پرسیم "ماهیت آن چیست؟" بلکه می‌پرسیم "شبيه چه چیزی است؟" یعنی توصیف یک شیء عبارت است از مقایسه آن با اشیاى دیگر.»<sup>۱</sup> این امر نشان می‌دهد که چارچوب ادراکی‌ای که ما برای بیان چنین فهمی به کار می‌گیریم متشکل از استعاره‌هایی است که امور را در قالب مشابتهایشان با امور دیگر توصیف می‌کند. بدین ترتیب، استعاره صرفاً یکی از صناعت‌های سخنوری نیست بلکه یک ویژگی بنیادین تفکر و فهم ماست.<sup>۲</sup> در بخش ۲.۷، نقل قولی کردیم از سالی مک‌فاگ در تعریف تفکر استعاری:

استعاره چیزی را همچون چیز دیگری دیدن است، «این» را «آن» وانمود کردن است. از آنجا که ما نمی‌دانیم درباره «این» چگونه بیندیشیم یا سخن بگوییم، «آن» را به منزله روشی برای سخن گفتن از چیزی درباره «این» به کار می‌بریم. استعاری اندیشیدن عبارت است از پیدا کردن رگه‌ای از

1. Austin Farrer, *The Glass of Vision* (Glasgow 1948), 75.

۲. جایی دیگر با تفصیل بیشتری به سرشت استعاری تفکر و فهم پرداخته‌ام. بنگرید به:  
 فصل ۱۳ از کتابم: *Meaning and the Christian*  
 فصل ۱ از کتابم: *Atonement, Christology and the Trinity*  
 فصل ۲ از کتابم: *Speaking of a Personal God* (Cambridge 1992).

هماندی میان دو شیء، دو رویداد یا هر دو امر ناهمانند که یکی از آن دو شناخته شده‌تر از دیگری است، و استفاده از امر شناخته شده‌تر به منزله روشی برای سخن گفتن از امر کمتر شناخته شده.<sup>۱</sup>

مک‌فاگ تأکید می‌کند که آن اموری که به نحو استعاری با هم مقایسه می‌کنیم فقط چنین نیست که از برخی جهات مشابه هم باشند بلکه از برخی جهات دیگر نیز نامشابه‌اند. بنابراین قلمروی که می‌توانیم استعاره‌ها را تعمیم دهیم همواره محدود است و ضروری است که این محدودیتها را نادیده نگیریم. بیانه‌های استعاری «همواره این نجوا را در بر دارد که "چنین است و چنین نیست"».<sup>۲</sup>

در یونانی جدید کلمه *metaphor* (استعاره) در معنای اتوبوس شهری به عنوان وسیله‌ای برای انتقال مردم از نقطه الف به نقطه ب به کار می‌رود.<sup>۱</sup> به روشی مشابه، می‌توانیم بگوییم استعاره «وسیله‌ای» است که برای جابه‌جایی معنا از زمینه الف به زمینه ب به کار می‌رود. ما گاهی واژگانی را که معمولاً برای بیان چیزی در یک زمینه خاص، مثلاً در سخن گفتن از (روابطمان با) دیگر اشخاص، به کار می‌بریم برای بیان چیزی در زمینه‌ای دیگر، مثلاً در سخن گفتن (از روابطمان با) خدا، مورد استفاده قرار می‌دهیم. این انتقال معنا مبتنی است بر مشابهت میان کاری که در یک زمینه خاص با کلماتمان می‌کنیم و کاری که با همان کلمات در زمینه‌ای بسیار متفاوت انجام می‌دهیم. واضح است که این تشابه به معنای همانستی نیست. خداوند مانند دیگر اشخاص نیست. به دلیل اختلاف میان زمینه‌ها، فقط بخشی از سایه روشن معانی صریح و ضمنی کاربرد آن واژه به کاربردش در زمینه دیگر منتقل می‌شود. فقط آن معانی ضمنی‌ای به زمینه دوم منتقل می‌شوند که با آن تناسب داشته و در آن قابل کاربرد باشند. بنابراین در مورد زبان دینی، آن معانی ضمنی‌ای

1. Sallie McFague, *Metaphorical Theology* (London 1983), 15. 2. *ibid.* 13.



درجهٔ نخست تناسب را واجدند که به معنا و اهمیت زندگانی و تجربه مربوط می‌شوند.

به همین دلیل، استعاره‌های دینی همواره «وجودی» و درونی یا «معطوف به نفس» اند به این معنا که این استعاره‌ها بیانگر معنا و اهمیت زندگی و تجربه و نیز مبین کنشها و نگرشهایی هستند که این معنا ما را به آن وامی‌دارد. وقتی خداوند را صخره می‌خوانیم برای آن است که بگوییم او درخور اعتماد و اتکاست و نه آنکه خدا از سیلیس ساخته شده است! به همین دلیل، همهٔ استعاره‌هایی که در سخن گفتن از خدا به کار می‌روند ذاتاً حاکی از نسبت و اضافه‌اند؛ مراد از این استعاره‌ها این است که مبین شیوه‌هایی باشند که مؤمنان می‌باید در کنشها و نگرشهای خویش اتخاذ کنند تا با خداوند ارتباط یابند. از آنجا که این کنشها و نگرشها متنوع و پیچیده‌اند و، در واقع، کل طریق زندگانی مؤمنان را دربر دارند، به انواع زیادی از استعاره‌های مکمل که هر کدام پشتیبان دیگری است نیاز است تا همهٔ ابعاد گوناگون این ارتباط بیان شود. بنابراین، میراث یک سنت دینی همانند مسیحیت گنجینهٔ گسترده‌ای از استعاره‌ها را در اختیار مؤمنان می‌گذارد که ایشان می‌توانند با توسل به آنها فهم خویش را از (شیوهٔ لازم برای ارتباط یافتنشان با) خداوند و نیز پیامدهایی را که این امر برای معنا و اهمیت زندگی و تجربه‌شان از جهان دارد بیان کنند. این تعدد استعاره‌ها را بیت‌های زیر از سروده‌ای مشهور به نیکی روشن می‌کند:<sup>۲</sup>

ای عیسی! ای شبان و همسر و دوست من،

ای نبی و کشیش و پادشاه من!

ای خداوند من، ای زندگانی من، ای راه من، ای مقصد من،

از من این حمد و ثنا را بپذیر.

۱. بنگرید به: Donald Evans, *The Logic of Self-Involvement* (London 1963).

۲. بخشی از سرودهٔ «چه شیرین است طنین نام عیسی!» از جان نیوتن (۱۸۰۷-۱۷۲۵).

این استعاره‌های گوناگون که در این مثال آمده است یکدیگر را تکمیل و پشتیبانی می‌کنند. اما، این استعاره‌ها فقط در صورتی می‌توانند چنین منسجم‌همدیگر را تکمیل و حمایت کنند که ما آن معانی ضمنی‌شان را، که با یکدیگر در تعارض‌اند، حذف کنیم. چه بسا برخی از این استعاره‌ها را می‌توان چونان الگوهای مفهومی به نحو سامان‌مند بسط و گسترش داد در حالی که برخی دیگر به چنین بسط و گسترشی تن نمی‌دهند و بوضوح برای نقشی حمایتی یا تکمیلی مناسب‌ترند. بدین ترتیب، الهیات می‌تواند تکرر استعاره‌ها را در یک چارچوب مفهومی منسجم متحد کند، چارچوبی که در آن مؤمنان می‌توانند معنای زندگی و تجربه‌شان را به منزلهٔ یک کل بفهمند.<sup>۱</sup>

برای اهداف فعلی ما، ذکر این نکته مهم است که همهٔ استعاره‌هایی که در این مثال جای گرفته‌اند استعاره‌هایی هستند حاکی از نسبت و اضافه. همگی مبین نحوه‌های مختلف ارتباطی هستند که مؤمنان با عیسی یا با خداوند دارند و نیز مبین آن نگرشها و نحوه‌عملهایی هستند که لازمهٔ آن نوع ارتباط است. در بخش ۲.۷، نشان دادیم که چگونه خصلتِ درونی و «معطوف به نفس» بودن استعاره‌های دینی چگونگی قابل‌اخذ بودن اصول اخلاقی مسیحیت از این استعاره‌ها را توضیح می‌دهد.

این استعاره‌ها اغلب صورت داستان یا حکایت را به خود می‌گیرد؛ این داستانها و حکایتها ترسیم‌کنندهٔ موقعیتها یا رویدادهایی هستند که مؤمنان در قالب آنها می‌توانند معنا یا اهمیت موقعیتها و رویدادهایی را که خود در زندگی خویش با آنها روبه‌رو می‌شوند بفهمند. کتاب مقدس گنجینه‌ای عظیم از حکایاتی از این دست در اختیار مؤمنان می‌گذارد. برخی از این حکایات (اما نه همهٔ آنها)، با تفاوت درجات، مبنایی

۱. برای تبیینی مفصلتر از این نکته، بنگرید به فصل ۱۳ از کتاب من:

تاریخی دارند. مثلاً، تمثیلهایی که عیسی به کار می‌برد داستانهایی‌اند که بوضوح قرار نیست به منزله گزارشهایی تاریخی تلقی شوند. گرچه برخی الهی‌دانان دربارهٔ زمان و مکان زندگی ایوب به حدس و گمان می‌پردازند، روشن است که لازمهٔ معنای دینی «کتاب ایوب» به مثابه استعاره‌ای روایی این نیست که آن را همچون گزارشی تاریخی تفسیر کنیم. این امر دربارهٔ داستان یونس و فصلهای نخست سفر پیدایش هم صادق است. برخی دیگر از حکایات کتاب مقدس نظیر حکایت خروج [بنی اسرائیل]، یا حکایتهای انجیل، بوضوح واجد مبنایی تاریخی‌اند اما آشکارا به نحوی خلاقانه بسط داده شده‌اند تا فهم استعاری معنای زندگی و تجربهٔ ما را، که ضمن آن حکایات بیان شده است، افزایش دهند. این روایتها نه صرفاً گزارشهایی تاریخی‌اند و نه صرفاً بیاناتی اسطوره‌ای از فهم دینی، و همیشه روشن نیست که کجا یکی به پایان می‌رسد و دیگری آغاز می‌شود.

بسیاری از حکایتها آمیخته‌ای هستند از صورتهای داستانی مختلف، و غیرمعمول نیست که افسانه‌ها، اسطوره‌ها و تاریخ را یک‌کاسه در چارچوب داستانی واحدی بیابیم. ... نمادها و اسطوره‌هایی را که با رویدادهای تاریخی سروکاری ندارند عموماً برای تفسیر معنای تجارب تاریخی به کار می‌برند. بیشتر اسطوره‌های ذکر شده در آیات ۱ تا ۱۱ سفر پیدایش که به ماقبل تاریخ مربوط‌اند ممکن است هیچ مبنایی در واقعیت (یعنی در تاریخ) نداشته باشند، اما قوم بنی اسرائیل، برای تعبیر تجربه‌اش از خداوند، جهان و تاریخ، آنها را حتمی و ضروری یافت. از آنجا که در هر حکایت تاریخی تفکیک «واقعیت» از «تفسیر» بسیار دشوار است، تفکیک تاریخ از اسطوره اگر در نهایت ناممکن نباشد در بهترین حالت [می‌توان گفت] بسیار ظریف و مشکل است.<sup>۱</sup>

1. George W. Stroup, *The Promise of Narrative Theology* (London 1984),



روشن است که بسط «اسطوره‌ای» معنای این حکایتها، به مثابه استعاره‌های دینی، ضروری است. هرگونه تلاش برای «اسطوره‌زدایی» از این حکایتها، به منظور حذف اسطوره و بازسازی تاریخ، صرفاً نقش حکایتها به مثابه استعاره‌های دینی را فرومی‌کاهد. این امر قابل مقایسه با آن روشی است که «خداپاوری طبیعی حداثی» فلو معنای دینی ایمان مسیحی تمام‌عیار به خدا را از بین می‌برد (بنگرید به بخش ۱.۸ که بیشتر آمد). آنچه می‌ماند شاید بتواند (و شاید هم نتواند) فرضیه‌ای تبیین‌گر و خشنودی‌بخش باشد که نظریهٔ تکامل را تکمیل می‌کند اما، به هیچ وجه، بیان معنای زندگی و تجربهٔ ارائه‌شده در پیام مسیح نیست. روشن است که تنوع استعاره‌ها و حکایتهای موجود در میراث سنت دینی‌ای مانند مسیحیت چارچوب تفسیری جامعی در اختیار مؤمنان می‌نهد که در قالب آن می‌توانند معنای زندگی و تجربه‌شان از جهان را بفهمند. نگرستن به زندگی و جهان با چشم ایمان مستلزم تفسیر زندگی و جهان است در قالب یک چارچوب ادراکی که در یک سنت دینی به ارث رسیده است. در نتیجه، این ماجرا فردی نیست بلکه یک طرز تلقی است که همهٔ اعضای جماعت مؤمنان، که طی قرون و اعصار درون همین سنت زیسته‌اند، در آن سهیم‌اند.

وانگهی، چارچوب ادراکی یک سنت مؤمنان را قادر می‌سازد که نه فقط به تجربه‌های خاص معنا ببخشند بلکه چنین تجربه‌هایی را در طیفی گسترده از تجربه‌های دیگر (و در وضعیت آرمانی، در کل طیف) ادغام کنند. نگرستن به تجربه‌های خاص با چشم ایمان مستلزم ادغام کردن این نوع تجربه‌ها در تلقی‌ای است که، به برکت چارچوب تفسیری آن سنت، از زندگی به مثابه یک کل داریم. بدین ترتیب، مؤمنان در به کارگیری چنین چارچوب تفسیری‌ای توانایی یکپارچه‌سازی تجربه‌هایشان را به دست می‌آورند. جورج ماورودس این نکته را با تمثیل زیر توضیح می‌دهد:

فراهم آوردن چارچوبی ادراکی برای انسان که در آن چارچوب بتواند کل زندگی‌اش را زیستن در حضور خداوند ببیند مشابه آموزش دادن خواندن متون با الفبایی بیگانه به یک فرد است. می‌توانیم با گفتن معنای یک کتیبه خاص به او کلیدی مانند سنگ روزتا (Rosetta) در اختیارش بگذاریم. اگر او به ما اعتقاد داشته باشد، می‌تواند آن کتیبه را بفهمد. اما آزمون اینکه آیا او واقعاً آموخته است که چگونه آن الفبا را بخواند، و همچنین تأیید این مطلب که ترجمه‌ای که ما در اختیار او نهاده‌ایم درست بوده است، هنگامی حاصل می‌شود که وی با همه کتیبه‌های دیگری که با آن الفبا نگاشته شده و در جهان پراکنده‌اند مواجه شود. اگر نتواند آنها را بخواند، پس هنوز آن زبان را فرانگرفته است و همچنان در معرض این تردید است که آنچه ما به او دادیم چه‌بسا اصلاً ترجمه نباشد بلکه، در عوض، پیامی باشد کاملاً نامرتب با آن کتیبه. او حتی ممکن است به این شک دچار شود که شاید هیچ‌یک از آن کتیبه‌ها اصلاً موضوعاتی زبان‌شناختی نباشند. شاید صرفاً خراشهایی باشند که در اثر یخبندان حاصل آمده‌اند. اما اگر دریابد که می‌تواند کتیبه‌های جدید را بخواند، اگر معنایی داشته باشند، اگر به‌واقع او بتواند با کسانی که به آن زبان نوشته‌اند هم‌خوانی بیابد و با آنان ارتباط برقرار کند، در این صورت، آن زبان را فراگرفته است. و هر ارتباط موفق ادراک او را از آن زبان و همچنین اعتقادش را به آن افزایش می‌دهد.<sup>۱</sup>

یک نکته مهم این تمثیل را از کار می‌اندازد. بر خلاف نوشته‌ای از یک زبان مرده، چارچوب تفسیری‌ای که در سنتی زنده به ارث می‌رسد چیزی نیست که به نحوی تغییرناپذیر برای همه زمانها ثابت بماند. یک دین زنده نظام اندیشه نیست بلکه یک «سنت فزاینده» است.<sup>۲</sup> این میراثی است که از نسلی به نسلی دیگر رسیده است. نسلهای متعاقب و

1. George I. Mavrodes, *Belief in God* (New York 1970), 86-87.

۲. درباره این اصطلاح، بنگرید به:

Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and the End of Religion* (London 1962),

chapter 6.

در واقع فرد فرد مؤمنان باید یاد بگیرند که میراث سنتشان را به شیوه‌هایی تفسیر کنند که به زندگی و تجربه‌شان معنا ببخشد. از آنجا که اوضاع و احوال و حوایج زندگی در طول زمان تغییر می‌کند، هر نسل باید میراث سنت را به روشهایی تفسیر کند که برای زندگی‌اش و اوضاع و احوال در حال تغییرش مناسب و کافی باشد. بنابراین یادگیری به کار بستن چارچوب تفسیری یک سنت دینی نیازمند نوآوری هرمنوتیکی است. بدون این امر، میراث ربطی به روزگار ما نخواهد داشت و سنت خواهد مرد. در بخش ۲.۱۰ به این نکته برمی‌گردیم.



## ایمان و سرشت اعتقاد دینی<sup>[۱]</sup>

### ۱.۱۰ پیش فرض‌های مقوم ایمان

دیدیم که فهم حیات و تجربه در چهارچوب استعاره‌ها و حکایت‌های یک سنت دینی الزاماتی را در پی دارد: ما خود را به آن شکلی از زندگی متعهد می‌کنیم که آن استعاره‌ها و حکایات بیان می‌کنند. آیا این فهم مستلزم دعاوی صادقی در باب واقعیت نیز هست؟ آیا آن شکل زندگی برخاسته از ایمان مستلزم این نیز هست که ادعا کنیم استعاره‌هایی که آن شکل از زندگی را بیان می‌کنند در واقع به نحوی صادق یا «توصیف‌کننده واقعیت» هستند؟<sup>۱</sup> بعضی از فلاسفه این مدعا را رد می‌کنند. بریت‌ویت استدلال می‌کند<sup>۲</sup> که اعتقادات دینی صرفاً داستان‌هایی هستند که در آنها تعهدات اخلاقی خود را ابراز می‌کنیم و شیوه‌ای از زیست اخلاقی را به ما الهام می‌کنند. برای این منظور، اساساً لازم نیست ادعا شود که آن

۱. برای این اصطلاح بنگرید به فصل ۷ از منبع زیر:

Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious language*, (Oxford 1985).

همچنین نگاه کنید به فصل ۱۳ از کتابم:

*Brummer on Meaning and the Christian Faith. Collected Writings of Vincent Brummer* (Aldershot 2006).

2. R. B. Braithwaite, "An empiricist's view on the nature of religious belief", in John Hick (ed.), *The Existence of God* (New York 1964).

داستانها حقایق عینی هستند. آنها افسانه‌هایی مفید و معنادارند. آنها از خدایی واقعی و رابطه او با ما حکایت نمی‌کنند. برعکس، فقط از ما و زیست اخلاقی‌مان در این جهان حکایت می‌کنند و خداوند صرفاً یکی از شخصیت‌های این داستان است. در بخش ۳.۲، استدلال کردیم که این دیدگاه ناسازوار است، زیرا نگرشهایی که در استعارات و حکایت‌های یک سنت دینی ابراز می‌شوند و نوع کنشهایی که چنان فهمی از زندگی ما را به آن ملتزم می‌سازد تماماً مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی در باب واقعیت و سرشت خداوندند. انکار این پیش‌فرض‌ها، آن کنشها و نگرشها را ناسازوار خواهد ساخت. ما نمی‌توانیم شکرگزار خدایی باشیم که موجود نیست و به درگاه خدایی دعا کنیم که فقط افسانه و توهم است. [حال پرسش این است که] سرشت آن پیش‌فرض‌ها چیست و به چه معنایی سازنده کنشها و نگرشهای حیات ایمانی هستند. این مسئله را می‌توان در قالب اصطلاح «پیش‌فرض‌های تلویحی» (tacit presuppositions) توضیح داد که، طبق نظر ویتگنشتاین، از عناصر بنیادین بازیهای زبانی و نیز از عناصر بنیادین آن نحوه‌های زندگی هستند که این بازیها مبنی آنهاست. ویتگنشتاین، در زمینه برخی ملاحظات در باب رفتارگرایی، اصطلاح «پیش‌فرض تلویحی» را ابداع می‌کند.<sup>۱</sup> وی در این ملاحظات از این مثال استفاده می‌کند: پزشکی که ناله بیمار را می‌شنود به‌طور تلویحی پیش‌فرض این است که ناله یعنی اظهار درد. اما او خود نمی‌تواند درد بیمار را احساس کند. یک رفتارشناس ممکن است این پیش‌فرض تلویحی را چون به تجربه تحقیق‌پذیر نیست رد کند و در نتیجه به بیمار صرفاً به چشم یک شیء بنگرد که رفتار مشاهده‌پذیر ناله را به نمایش می‌گذارد. این رفتار را می‌توان با درمان بیمار از طریق داروی مسکن

1. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford 19582), II.

خاتمه داد. اما این فرد رفتارگرا، با انکار این پیش‌فرض تلویحی، با آن نحوه از زندگی که مبتنی بر روابط بیناشخصی است نیز خداحافظی می‌کند، چراکه برای آنکه من بتوانم با شما همچون یک شخص، و نه یک شیء، رفتار کنم منطقاً این پیش‌فرض لازم است که شما دارای احساسات، عواطف و امثال اینها هستید، هرچند من خودم نتوانم آنها را تجربه کنم.

همچنین تعامل با فرد دیگر، به منزله یک شخص، مستلزم این فرض است که او فاعلی است مختار، بدین معنا که وی مبدع اعمال خویش است و، در نتیجه، توانایی این را دارد که کاری غیر از آنچه انجام داده است انجام دهد.<sup>۱</sup> این پیش‌فرض چون درباره امری غیر محقق (counterfactual) است، به تجربه تحقیق ناپذیر است: من فقط می‌توانم چیزی را مشاهده کنم که تو واقعاً انجام می‌دهی، نه آن چیزی را که غیر از آنچه انجام داده‌ای می‌توانستی انجام دهی! جبرگرایانی که این پیش‌فرض غیر محقق را رد می‌کنند با آن نحوه از زندگی که مبتنی بر رابطه بیناشخصی است نیز خداحافظی می‌کنند، چراکه این پیش‌فرض منطقاً برای آن نحو زندگی و برای آن بازی زبانی‌ای که بیانگر آن نحو زندگی است لازم است. بدین ترتیب، از آنجا که این پیش‌فرض‌های تلویحی منطقاً مقوم بازی زبانی مزبورند، نمی‌شود در دل آن بازی زبانی در معرض تردید یا انکار قرار گیرند. تردید در آنها یا انکارشان مستلزم ترک آن بازی زبانی به معنای دقیق کلمه است.

استراوسون نیز به شیوه‌ای مشابه استدلال می‌کند که این پیش‌فرض که اشیای مادی‌ای که پیرامون خود مشاهده می‌کنیم، هنگامی هم که

۱. برای تلفی روشنگرانه از این نکته، بنگرید به:

Antony Flew, "Freedom and human nature" in *Philosophy* 66 (1991), 53-63.

فلو در این اثر از رد این پیش‌فرض در رفتارگرایی بی. اف. اسکینر انتقاد می‌کند.



هیچ‌کس برای مشاهده آنها در کار نباشد، باز هم وجود دارند منطقاً مقوم بازی زبانی علم تجربی و مقوم تعامل فهم عرفی ما با جهان است. فرد شک‌گرایی که در این پیش‌فرض شک روا می‌دارد:

وانمود می‌کند که یک طرح عقلی را می‌پذیرد اما، در همان حال، مخفیانه یکی از شرایط به‌کارگیری آن را رد می‌کند. بنابراین شکهای او واقعی نیستند؛ نه صرفاً به خاطر اینکه هیچ راه منطقی برای رفع آنها وجود ندارد، بلکه به خاطر اینکه این شکها معادل رد کردن کل طرح عقلی‌ای هستند که فقط در بستر آن طرح چنین شکهایی معنا دارد.<sup>۱</sup>

بر تمام افعال گفتاری انشایی (illocutionary acts) ما نیز چیزی شبیه همین امر صادق است.<sup>۲</sup> این افعال گفتاری نیز بر پیش‌فرض‌هایی درباره سرشت جهان بنا شده‌اند. از این رو، من منطقاً نمی‌توانم وعده‌ای بدهم بدون مفروض گرفتن اینکه جهان چنان است که من خواهم توانست وعده‌ام را در آن عملی کنم. همچنین منطقاً نمی‌توانم از دیگری بخواهم کاری انجام دهد، در همان حال، منکر آن باشم که جهان چنان است که او توان و فرصت برآورده کردن خواسته مرا دارد.

ما می‌توانیم ایمان را، با استفاده از اصطلاحات ویتگنشتاین، یک «نحوه زندگی» (form of life) بخوانیم که در آن مؤمنان زندگی و تجربه خویش را در قالب میراثی از استعاراتی که در یک سنت دینی به دستشان رسیده است فهم و تفسیر می‌کنند و، بدین سان، به این زندگی و تجربه معنا می‌بخشند. با این حساب، نیایش عبارت است از یک «بازی زبانی» که بیانگر این نحوه از زندگی است. به سان تمام بازیهای زبانی و نحوه‌های زندگی که این بازیها بیانگر آن‌اند، نیایش و زندگی ایمانی نیز مبتنی بر برخی پیش‌فرض‌های تلویحی در باب واقعیت هستند. در فصل

1. P. F. Strawson, *Individuals* (London 1959), 35.

*Meaning and the Christian Faith.*

۲. بنگرید به فصل ۱۱ از کتابم:

پیش، استدلال کردیم که طرز فکر مدرنیته در فروکاستن ایمان به باور دینی صحیح نیست. اما این به معنای انکار این واقعیت نیست که ایمان هم مستلزم باورهای دینی است و هم مستلزم ادعای صدق این باورها. این باورها مبین پیش‌فرض‌های تلویحی هستند که مقوم نحوه زندگی ایمانی‌اند. بدین سان ادعای وجود خداوند از مقومات نحوه زندگی ایمانی و عمل نیایش است. اگر قرار باشد که منکر این باشیم که خدایی که در ایمان و در دعا با او ارتباط داریم واقعاً وجود دارد، در این صورت، ایمان و دعا اموری ناسازوار و فاقد معنی خواهند شد.

با این حال، آنچه در اینجا اهمیت دارد آن است که میان سه نوع از دعاوی صادق که هر یک به نحوی در فهم زندگی و تجربه [هستی] در پرتو ایمان دخیل‌اند تمایز بگذاریم<sup>۲۱</sup>! دعاوی تجربی، دعاوی مربوط به تجربه دینی، و دعاوی مابعدطبیعی در باب وجود و اوصاف خداوند.

دعاوی صادق تجربی ادعاهایی هستند که اصولاً هر کس می‌تواند (یا توانسته است) به نحو تجربی آنها را اثبات کند. هرچند دعاوی تجربی به معنای دقیق کلمه دعاوی دینی نیستند، ما غالباً در فهم دینی خویش چنان ادعاهایی را مفروض می‌گیریم. برای آنکه بتوانیم رویدادهایی را که در زندگی و تجربه خودمان یا در تاریخ رخ داده است در قالب ایمان خویش فهم و تفسیر کنیم، پیش‌فرض ما این است که این رویدادها واقعاً رخ داده‌اند. بدین سان ادعای دینی سراسقف آثر که خداوند جهان را شش هزار سال پیش آفریده است مستلزم این ادعای تجربی است که عمر جهان شش هزار سال است. این ادعای دینی که بنی‌اسرائیل را خداوند از اسارت مصریان به سرزمینی موعود راه نمود مستلزم این ادعای تجربی است که بنی‌اسرائیل در مقطع خاصی از تاریخ از مصر به فلسطین کوچ کردند. این ادعای دینی که عیسی با عروجش از قبر بر مرگ فائق آمد به نظر می‌رسد مستلزم این ادعای تجربی است که

جنازه‌ای به نحوی جان دوباره یافته است. پذیرفتنی بودن این دعاوی تجربی به ایمان دینی وابسته نیست بلکه به آزمونهای تجربی وابسته است.

بدین ترتیب، ممکن است وضعیتی پیش بیاید<sup>۱۳</sup> که توسعه معرفت علمی ما از جهان یا دریافتهای جدید درباره مسیر واقعی تاریخ تلقیهای متعارف از پیام مسیحیت را ابطال کند. در این وضعیت، مؤمنان چه بسا یکی از این سه گزینه را در پیش گیرند: نخست اینکه به علم‌ستیزی (obscurantism) پناه ببرند و فراورده‌های علمی یا تاریخی را انکار کنند یا نادیده بگیرند؛ دوم اینکه به ابطال قطعی ادعاهای مسیحیت از سوی تحقیقات علمی یا تاریخی رأی دهند، که این ممکن است به خروج آنها از دین بینجامد؛ و سرانجام اینکه بگویند نتایج تحقیقات علمی فهم ما از دعاوی دینی را ابطال می‌کنند نه لزوماً خود آن دعاوی را. در نتیجه، آنچه [در اینجا] نیاز است بازتفسیر این دعاوی است به نحوی که با شواهد مسلم تحقیقات علمی یا تاریخی سازگار بیفتند یا دست‌کم در چارچوب معرفت فعلی ما از جهان تجربی یا در چارچوب دریافتهای کنونی ما درباره سیر تاریخ پذیرفتنی باشند. با این حساب، کشفیات زمین‌شناسی و دیرین‌شناسی ادعای آشر درباره عمر جهان را عملاً ابطال کرده است و امروزه بیشتر مؤمنان بر آن شده‌اند که باورشان در باب خلقت الهی را چنان تفسیر کنند که با کشفیات علمی مربوط به عمر عالم سازگار افتد.<sup>۱</sup> به دلیل آنکه به لحاظ تجربی احتمال ندارد که جنازه مرده‌ای دوباره جان بگیرد، بسیاری از مؤمنان متمایل‌اند معنای رستاخیز عیسی را به نحوی بازتفسیر کنند که به لحاظ تجربی پذیرفتنی‌تر باشد. از آنجا که روایت کتاب مقدس از واقعه رستاخیز عیسی مجمل است و به هیچ وجه جزئیات واقعی آن روشن نیست



عیسای رستاخیز یافته با عیسایی که به صلیب کشیده شد، در بسیاری از وجوه، تفاوت فراوان داشت، چنین بازتفسیری خالی از وجه نیست. هرچند باورهای دینی گاهی واقعاً مستلزم چنین دعاوی تجربی هستند، دعاوی تجربی لزوماً مبتنی بر باور دینی نیستند. آنها اصولاً همواره پذیرای سنجش مستقل تجربی هستند.

بر خلاف دعاوی تجربی، دعاوی مربوط به تجربه دینی باور دینی را پیش فرض می‌گیرند.<sup>۱۴</sup> چنان که در فصل گذشته به تفصیل بحث کردیم، تجربه دینی تجربه‌ای است که به نحو دینی تفسیر می‌شود و به معنای دقیق کلمه تن به اثبات و ابطال تجربی نمی‌دهد. تجربه تفسیر شده است که می‌تواند پذیرای آزمون تجربی باشد، اما تفسیر دینی چنین امکانی را دربر ندارد. تجربه دینی ما از حضور خداوند در جهان هستی و در زندگی خودمان تجربه‌ای حسی (empirical) نیست و بنابراین به اثبات و ابطال تجربی و حسی تن نمی‌دهد. با این حال، ادعای مؤمنان این است که تفسیرشان از تجربه دینی صادق است و واقعیت را آن چنان که هست نشان می‌دهد. این است که چسترتون (با رجوع به دیدگاه فرانسیس آسیسی) می‌گوید: «کسی که تمام جهان را بسته به تار مویی از لطف خداوند می‌بیند حقیقت را دیده است. ما چه بسا مدام این حقیقت سنگین لقلقه زبانه‌مان باشد. اما کسی که تصویر شهرش را واژگون می‌بیند شهر را درست دیده است.»<sup>۱۵</sup>

آشکار است که دعاوی مابعدطبیعی درباره وجود و سرشت خداوند تن به اثبات و ابطال تجربی نمی‌دهند، زیرا خداوند شیئی نیست که بتوان آن را به نحو تجربی مشاهده کرد. همین دلیل باعث می‌شود این نوع دعاوی مربوط به خداوند از نوع دعاوی متعلق به تجربه دینی در معنای پیش گفته نیز نباشد. در پرتو ایمان می‌توانیم جهان را چونان تجلی فیض

1. Chesterton, *St. Francis of Assisi*, 78.

خداوند یا چونان صحنه‌ای تجربه کنیم که ما را به آن فراخوانده‌اند تا خواست خداوند را انجام دهیم، اما اینها به معنای دقیق کلمه تجربه ذات خداوند نیست. خداوند از این حیث «ساکن در نوری است که کسی نمی‌تواند به آن نزدیک شود»<sup>[۵]</sup> (نامه اول پولس به تیموتائوس، ۱۶:۶).

با این حال، این نوع دعاوی مربوط به خداوند را می‌توانیم از تجربه دینی‌ای که از زندگی خویش و از جهان داریم استنتاج کنیم، بدین معنا که آن دعاوی پیش‌فرض‌های تلویحی‌ای هستند که مقوم این نوع تجربه و مقوم نحوه زندگی‌ای هستند که مستلزم این تجربه است. بدین ترتیب، باور به وجود واقعی خداوند یکی از پیش‌فرض‌های مقوم نحوه زندگی ایمانی و مقوم بازی زبانی نیایش است. اما این همه مطلب نیست. شرکت در بازی زبانی نیایش این باور را نیز مفروض می‌گیرد که خداوند موجودی مشخص است که ما می‌توانیم با او دوستی بیناشخصی داشته باشیم و به خصوص این باور که او آن‌چنان موجودی است که می‌توانیم وی را مخاطب نیایش خویش قرار دهیم.<sup>[۶]</sup> با بررسی انواع کارهایی که هنگام نیایش انجام می‌دهیم و با پرسش از اینکه چه نوع موجودی را به عنوان مخاطب نیایشیمان مفروض گرفته‌ایم، به کلیدی برای فهم سرشت خدایی که به درگاه او نیایش می‌کنیم دست می‌یابیم. از این حیث، گره‌ارت اِبلینگ اظهار می‌دارد که نیایش کلیدی هرمنوتیکی برای فهم ما از خداست،<sup>۱</sup> و گره‌ارت ساوتر ادعا می‌کند که ما تنها بر اساس سخن گفتنمان با خداست که می‌توانیم درباره خداوند سخن بگوییم.<sup>۲</sup> به گفته ساوتر، الهیات در نیایش لنگر انداخته است، زیرا نیایش مبین تمایزات بنیادینی است که مقوم تجربه مؤمن از واقعیت است.

1. Gerhard Ebeling, *Dogmatik des Christlichen Glaubens*, I (Tübingen 1979).

2. Gerhard Sauter, "Reden von Gott im Gebet", in B. Casper (ed.), *Gott Nennen* (München 1981), 219.

چنان که در فصول گذشته بیان کردیم، شکل‌های اصلی نیایش در سنت‌های وحیانی‌ای مثل اسلام، مسیحیت و یهودیت عبارت‌اند از استدعا (که در آن چیزی از خدا می‌خواهیم)، شفاعت (که در آن برای دیگران دعا می‌کنیم)، اذعان به گناهانمان و طلب مغفرت الهی (که از طریق آن در پی فائق آمدن بر دوری خویش از خدا و آشتی با او هستیم)، تسلیم و ایثار (که در آن خویشتن خویش را تقدیم خداوند می‌کنیم تا شاید او غایات خود در جهان را به وساطت ما محقق کند)<sup>۱۷۱</sup>، شکرگزاری (که در آن سپاس خویش را از خداوند در ازای لطف، مرحمت و مهرش اظهار می‌کنیم)، و ستایش (که در آن به عظمت، قداست و جلالت خداوند اذعان می‌کنیم). همه این کارهایی که هنگام نیایش انجام می‌دهیم مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی تلویحی درباره سرشت خداوند و رابطه‌مان با اوست. آنچه در استدعا مفروض گرفته می‌شود این است که خداوند فاعلی است قدرتمند که توان آن را دارد در جهان کاری کند که خواهشهایی که از او می‌کنیم برآورده شود. پیش‌فرض شفاعت آن است که خداوند نسبت به همه ما رحیم است و دغدغه سعادت هر یک از ما را دارد. در اقرار به گناه و طلب مغفرت، مفروض این است که خداوند بخشاینده و غفور است و، هنگامی که ما به گناهایی که سبب دوری ما از او شده‌اند اقرار می‌کنیم، او نیز مشتاق می‌شود که دوستی‌اش را با ما دوباره برقرار سازد. نیایشهایی که مضمون تسلیم و ایثار دارند پیش‌فرضشان این است که خداوند می‌خواهد افعال خویش را در جهان به وساطت افعال ما جاری کند و، بدین ترتیب، می‌خواهد ما را در تحقق غایات خویش سهیم گرداند. پیش‌فرض شکرگزاری آن است که خوشبختی، خوشی، فرصتها و ظرفیتهایی که در زندگی ما به منظور تحقق غایات خداوند وجود دارند نعماتی هستند که از خداوند دریافت می‌کنیم. پیش‌فرض ستایش این است که خداوند جهان را آفریده است تا عظمت، قداست و جلالت خود را بر ما آشکار



کند. در کل، همهٔ اینها پیش‌فرض‌شان این است که خداوند موجودی مشخص است که ما می‌توانیم رابطهٔ دوستی بیناشخصی با او داشته باشیم.

جایگاه این پیش‌فرض‌های مابعدطبیعی چیست؟ از یک سو، مؤمنان آنها را صرفاً افسانه‌هایی مفید نمی‌دانند. زندگی مؤمنانه به معنای زندگی کردن، چنان‌که گویی خداوندی وجود دارد، نیست؛ برعکس، مؤمنان ادعا می‌کنند که پیش‌فرض‌هایی که مقوم نحوهٔ زندگی ایمانی‌شان هستند صادق‌اند. خدا برای ایشان توهم یا افسانه نیست، بلکه واقعیتی است که در زندگی‌شان با او رابطه برقرار می‌کنند. بنابراین مدعی‌اند که آن باورهای مابعدطبیعی «توصیف‌کنندهٔ واقعیت»‌اند. از دیگر سو، این پیش‌فرض‌ها با شیوه‌های زندگی و با بازیهای زبانی‌ای که بر آنها مبتنی‌اند ارتباطی ذاتی دارند. این مسئله پیامدهای مهمی دارد:

نخست اینکه آن پیش‌فرض‌ها را نمی‌توان در خلال بازی زبانی مبتنی بر آنها مورد تردید یا انکار قرار داد، چراکه تردید در آنها یا انکار آنها مستلزم خداحافظی کردن با آن بازی زبانی است. به این نکته بعداً بازخواهیم گشت.

دوم اینکه، بر خلاف دعاوی علمی، دعاوی دینی نه صرفاً خبری و برونی بلکه وجودی و درونی هستند،<sup>[۸]</sup> زیرا نمی‌توان آنها را از نحوهٔ زندگی ایمانی‌ای که مبتنی بر آنهاست جدا کرد. هدف علم این است که اطلاعاتی دربارهٔ ساختار و کارکردهای واقعی محیط مادی پیرامون ما در اختیارمان قرار دهد، اما هدف دین این نیست که به همین سان اطلاعاتی مطابق با واقع دربارهٔ مبلمان بهشت و دمای جهنم در اختیار ما بگذارد! چنین نیست که وجود خداوند صرفاً قطعه‌ای جالب از اطلاعاتی باشد که دین درباب واقعیت به دست می‌دهد، همچنان‌که وجود دایناسور قطعه‌ای جالب از اطلاعاتی است که دیرینه‌شناسان درباب

واقعیت به دست داده‌اند. منطقی است که بگوییم: «درست است که دایناسورها زمانی در جهان زیسته‌اند و خزندگان علف‌خوارِ غول‌پیکری بوده‌اند، اما این اطلاعات، هرچند جالب است، در واقع دیگر به هیچ وجه جزو دغدغه‌های ما نیست.» اما مضحک است اگر بگوییم: «درست است که خداوند وجود دارد و خالقِ قادرِ مطلقِ جهان است، اما این اطلاعات، هرچند جالب است، در واقع دیگر به هیچ وجه جزو دغدغه‌های ما نیست.» نه، این ادعا که خداوند واقعاً وجود دارد نمی‌تواند از نحوهٔ افاضهٔ معنا و اهمیت به خودِ وجود ما قابل تفکیک باشد و بنابراین نمی‌توان آن را صرفاً اطلاعاتی بی‌فایده (یا مفید) اما جالب دانست!

سوم اینکه، پیش‌فرض‌های مزبور در دل یک بافت ایمانی باور می‌شوند که همان بافتِ تعیین‌کنندهٔ معنای آنهاست. ما در بخش ۴.۹ استدلال کردیم که همهٔ سخن‌گفته‌های ما در باب خداوند استعاری است: ما از (رابطهٔ خویش با) خداوند در قالب اصطلاحاتی بیناشخصی سخن می‌گوییم، هرچند می‌دانیم که (رابطهٔ ما با) خداوند از جنس (رابطهٔ ما با) دیگر اشخاص نیست. بنابراین تنها بخشی از سایه‌روشنِ معنایی که آن اصطلاحات در بر دارند به سخن گفتن ما دربارهٔ خداوند منتقل می‌شود. اینکه چه بخشی از آن معنا منتقل می‌شود تابع آن بافتِ ایمانی است که در آن بافت دربارهٔ خداوند سخن می‌گوییم. از این رو، تعیین محدودهٔ استعاراتی که در قالب آنها از خدا سخن می‌گوییم امری ضروری است. کدام بخش از معنای آنها به سخن گفتن ما در باب خداوند منتقل می‌شود و کدام بخش در این مورد کاربرد ندارد؟ آنچه به هنگام نیایش یا به هنگام تفسیر معنای زندگی و تجارب خویش در پرتو ربط دادن آنها به خداوند انجام می‌دهیم مقومات و پیش‌فرض‌هایی لازم دارد که مشخص‌کنندهٔ این هستند که خداوند را در کدام معنا قادر، عالم، فعال و

امثال اینها می‌دانیم. تحلیلی که از دعاوی مربوط به قدرت، علم، درخور اعتماد بودن، خیریت، فاعلیت و دیگر صفات خداوند در فصول ۳ تا ۵ ارائه دادیم نمونه‌هایی از این امر را به دست می‌دهد.

این امر در مورد این ادعا که خداوند واقعاً وجود دارد نیز صادق است.<sup>۱۹</sup> مرادمان از «وجود دارد» در این بافتار به معنایی وابسته است که در آن ادعای وجود خداوند از مقومات زندگی ایمانی است. مفهوم وجود داشتن در این بافتار مفهومی استعاری نیز هست. خداوند مشابهتی با دیگران ندارد و نحوه «وجود داشتن» او مانند نحوه وجود داشتن آنها نیست. بحثهای معرفت‌شناختی درباره صدق این ادعا که خدا وجود دارد اغلب دچار آشفتگی است، زیرا این بحثها مسئله معناسناختی پیشینی را در باب معنای این ادعا نادیده می‌گیرند. از عبارت «واقعاً وجود دارد» چه معنایی اراده می‌شود و این عبارت، وقتی درباره خداوند به کار می‌رود، به چه معنایی تصدیق یا انکار می‌شود؟ آیا خدا باوران و خدا ناپاوران در واقع گزاره واحدی را تصدیق یا انکار می‌کنند؟ مثلاً، چالشی که فلو به راه انداخت<sup>۱</sup> - خدایی که وجودش به تجربه اثبات یا ابطال‌پذیر نیست چه تفاوتی با خدایی دارد که اصلاً وجود ندارد؟ - تلویحاً بر این فرض مبتنی است که این تفاوت باید به زبان مشاهدات ممکن تجربی بیان شود. کسی که با چنین اصطلاحاتی وارد میدان مباحثه می‌شود یک هستی‌شناسی تجربه‌باورانه را از نوع آنچه جان استوارت میل از آن دفاع می‌کند مفروض گرفته است. در این هستی‌شناسی، «وقتی می‌گوییم چیزی از نظر ما وجود دارد صرفاً بیان دیگری از این امر است که ما اعتقاد داریم که، با فرض تحقق شرایطی معین، ادراکی حسی از آن شیء خواهیم داشت و آن شرایط عبارت از این است که در زمان و

1. Antony Flew, "Theology and falsification", in Flew and A. MacIntyre (eds), *New Essays in Philosophical Theology* (London 1955), 96f.



مکان لازم حضور داشته و از سلامت اندام برخوردار باشیم».<sup>۱</sup> این هستی‌شناسی، با اینکه برای توجیه مدعاهای معرفت‌شناختی مربوط به تحقیقات علمی کافی است، برای مدعاهای معرفت‌شناختی برآمده از تلقی یزدان‌باورانه زندگی و جهان اصلاً کافی نیست. به لحاظ تجربی، میان خدایی که وجود و فاعلیتش متعلق مشاهده تجربی نیست و خدایی که مطلقاً وجود ندارد هیچ تفاوتی نمی‌توان یافت. بر اساس این هستی‌شناسی تجربه‌باورانه، فرد خداناباور در پذیرفتن و پوچ انگاشتن ادعای وجود خداوند توجیه تمام و کمالی دارد! اما آیا این هستی‌شناسی با آن ادعایی که در پس‌زمینه تلقی یزدان‌باورانه زندگی و تجربیات نهفته است یکی است؟

در این زمینه، آنچه به نظر من می‌رسد این است که ما به هستی‌شناسی فراگیرتری نیاز داریم که، در آن، واقعیت صرفاً متعلق بالقوه ادراک حسی (esse est percipi) نیست بلکه بستر کنشهای ماست، و صرفاً محدوده امور قابل مشاهده نیست بلکه میدانی برای عمل کردن است. در این چارچوب است که می‌توانیم توضیح دهیم که چگونه، در ساحت ایمان، «میان اینکه خدایی وجود داشته باشد که ورای ادراک حسی باشد و اینکه اصلاً خدایی وجود نداشته باشد» تفاوتی در کار است، اما آشکار است که این آن تفاوتی نیست که «به شرط آنکه در زمان و مکان لازم حضور داشته و از سلامت اندام برخوردار باشیم» بتوانیم آن را مشاهده کنیم. بلکه این تفاوت به چیزی مربوط است که می‌توانیم انجام دهیم نه چیزی که می‌توانیم به شیوه تجربی مشاهده کنیم. این تفاوت به امکانات ما برای عمل مربوط است نه به امکانات ما برای ادراک حسی.<sup>۲</sup> تفاوت در

1. J. S. Mill, *A System of Logic*, book 3, chapter 24, paragraph 1.

۲. برای مطالعه یک بحث تفصیلی درباره این تمایز هستی‌شناختی و پیامدهای آن برای باور دینی، بنگرید به فصل ۱۷ از کتابم: *Meaning and the Christian Faith*، و فصول ۱۷ تا ۱۹ از کتاب دیگرم: *Theology and Philosophical Inquiry*.

این است که در شقّ اول می‌توانم یک زندگی سراسر آمیخته با دوستی خدا داشته باشم و در شقّ دوم نمی‌توانم، چراکه خدایی در کار نیست که در سایه دوستی او زندگی کنم. همچنین تفاوت در این است که در شقّ اول می‌توانم آنچه را در جهان از سر می‌گذرانم فعل خداوند تلقی کنم و در شقّ دوم نمی‌توانم، چراکه خدایی وجود ندارد تا بتوانم آنچه را از سر می‌گذرانم فعل او بدانم. بدین ترتیب، معنای این ادعای یزدان‌باورانه<sup>[۱۰]</sup> که خدا وجود دارد از بافتار عملی زندگی ایمانی و تجربیاتی که در آن بافتار ساخته و پرداخته می‌شوند سرچشمه می‌گیرد. بنابراین آن [ادعا] با چنان بافتاری پیوندی ذاتی دارد و نمی‌توان آن را در قالب تنگ هستی‌شناسی تجربه‌باورانه‌ای بیان کرد که صرفاً در بافت کاملاً متفاوت تحقیقات علمی کاربرد دارد. اینها که گفتیم به معنای ادعای یزدان‌باورانه وجود خداوند مربوط بود. اما در باب صدق آن ادعا چه باید گفت؟

### ۲.۱۰ ایمان و توجیه باور دینی<sup>[۱۱]</sup>

طرفداران الهیات و حیانی صدق دعاوی خویش درباره وجود و سرشت خداوند را بر چه ادله‌ای می‌توانند مبتنی کنند؟ آشکار است که اگر وجود و فاعلیت خداوند به مشاهده تجربی درنیابند، نمی‌توان باورهای یزدان‌باورانه در باب این موضوعات را بر پایه‌های تجربی بنا کرد. چنین باورهایی را تنها می‌توان بر پایه تجربه دینی استوار کرد. اما، چنان‌که در فصل گذشته استدلال کردیم، تجربه دینی تجربه‌ای است که در پرتو دین و ایمان تفسیر شده است. تنها با چشم ایمان است که می‌توانیم افعال خداوند را در جهان درک کنیم. تنها با چشم ایمان است که می‌توانیم یک رویداد را فعل خداوند، و نه صرفاً تصادفی خوشایند یا خرق عادتی تبیین‌ناپذیر، ببینیم. دعاوی مربوط به وجود (یا عدم وجود) خداوند را فقط می‌توانیم از تجربه خویش از جهان استنتاج کنیم، به شرط آنکه این

تجربه قبلاً در چارچوب دین و ایمان (یا در چارچوب انکار دین و ایمان) تفسیر شده باشد. اما در این صورت، نه تنها معنا بلکه صدق ادعای وجود خدا نیز ذاتاً با طرز تلقی‌ای مرتبط است که چارچوبی یزدان‌باورانه دارد. پذیرش صدق این ادعا مستلزم آن است که قبلاً چارچوب این طرز تلقی را پذیرفته باشیم و انکار صدق آن مستلزم این است که قبلاً آن چارچوب را انکار کرده باشیم. بنابراین حق با دیوگنِس آِلن است که (همنوا با آستین فارر) اظهار می‌کند:

ایمان مؤمنان شرط لازم برای آن است که ... پدیده‌هایی را که در طبیعت، تاریخ و حیات فردی رخ می‌دهند تجلیات فعل خدا تلقی کنیم و در نتیجه آنها را شاهدهی بدانیم بر تأیید الهیات و حیاتی مسیحی. ... فارر ایمان مؤمنان را برای ارزیابی شایسته مبانی الهیات و حیاتی مسیحی ضروری می‌شمارد. ... از این منظر، رابطه متعارف میان ایمان و ادله ایمان معکوس می‌شود. [یعنی] به جای اینکه ابتدا طبیعت، تاریخ و تجربه دینی را بررسی کنیم تا ببینیم الهیات و حیاتی را تأیید می‌کنند یا خیر، چنان‌که در فلسفه دین معمول است، [برعکس] ابتدا باید ایمان داشته باشیم تا در جایگاهی قرار گیریم که بتوانیم تجلی فعل خداوند را در طبیعت، تاریخ و حیات فردی تشخیص دهیم.<sup>۱</sup>

در اینجا یک مسئله مهم رخ می‌نماید. به نظر می‌آید توجیه باور دینی گرفتار دَور شده است: ما خداوند را از افعالش می‌شناسیم و، در همان حال، افعال او تنها با چشم ایمان به خداوند ادراک می‌شوند. ایمان از تجربه دینی سرچشمه می‌گیرد و، در همان حال، پیش‌فرض تجربه دینی

1. Diogenes Allen, "Faith and the recognition of God sactivity", in Brian Hebblethwaite and Edward Henderson (eds), *Divine Action. Studies Inspired by the Philosophical Theology of Austin Farrer* (Edinburgh 1990), 198.

آشکار است که اصطلاح «تجربه دینی» در این نقل قول باید در «معنای مضیق» فهمیده شود که در بخش ۲.۹ توضیحش آمد.



ایمان است. آیا راه‌گریزی از این دور (petitio principii) وجود دارد؟ بگذارید نگاه دوباره‌ای بیندازیم بر نحوه ارتباط ذاتی باورهای دینی با چارچوب طرز تلقی ایمانی‌ای که این باورها پیش‌فرض‌های مقوم آن هستند؛ یا به نحوی کلی‌تر نظری بیفکنیم بر نحوه رابطه ذاتی پیش‌فرض‌های مقوم با نحوه‌های زندگی و بازیهای زبانی‌ای که مبین این نحوه‌های زندگی هستند.

چنان‌که در بخش ۱.۱۰ گفتیم، چنین پیش‌فرض‌هایی نمی‌توانند در حین بازی زبانی‌ای که ساخته و پرداخته همین پیش‌فرض‌هاست در معرض تردید یا انکار قرار گیرند، چراکه تردید در آنها یا انکارشان مستلزم خداحافظی کردن با آن بازی زبانی به معنای دقیق کلمه است. با این بیان، آشکار می‌شود که چرا برای مؤمنان وجود خداوند «حقیقت ضروری» است.<sup>۱</sup> بدین ترتیب، ما می‌توانیم با مدعای فیندلئی موافق باشیم که می‌گوید، برای آنکه مؤمنان در نحوه حیات متدینانه سهیم باشند، «باید وجود نداشتن خدا کلاً و تحت هیچ شرایطی برای آنان قابل تصور نباشد. خلاصه اینکه برای وجودی که به معنای دقیق کلمه "ربوبی" خوانده می‌شود نباید هیچ بدیلی قابل تصور باشد: وجود خداوند می‌باید هم در ذهن و هم در واقعیت مطلقاً گریزناپذیر باشد.»<sup>۲</sup> از این لحاظ، باورهای مابعدطبیعی دین با فرضیه‌های تجربی علم تفاوت بسیار دارند. تردید در وجود خداوند یا انکار آن، یا در نظر گرفتن آن همچون حدسی که درستی یا نادرستی‌اش هر دو محتمل است، در

۱. در باب این مفهوم از «ضرورت»، بنگرید به فصل ۲۵ از کتابم:

*Meaning and the Christian Faith.*

همچنین کتاب دیگرم:

*Theology and Philosophical Inquiry* (London 1981), 283-290.

2. J. N. Findlay, "Can God's existence be disproved?", in A. Flew and A.

MacIntyre (eds), *New Essay in Philosophical Theology* (London 1955), 52.

حین بازی زبانی دین، کاملاً نامعقول است. [با این حساب،] آشکار است که نتیجه‌گیری سویینبرن که می‌گوید «بر اساس مجموع قرائینی که در اختیار داریم، صدق الهیات و حیانی از عدم صدق آن محتملتر است»<sup>۱</sup> باید در نظر مؤمنان کاملاً عجیب و غریب باشد.

برای کسانی که در یک نحوه از زندگی و در بازی زبانی‌ای که مبین آن است مشارکت دارند، انکار پیش‌فرض‌های مقوم آن نامعقول است. این امر نه تنها در بازی زبانی دین بلکه در تمام بازیهای زبانی صادق است. بنابراین، اعتقاد ما به اینکه جهان مستقل از ادراک تجربی ما وجود دارد فرضیه‌ای نیست که بتوان آن را به شیوه‌ای تجربی اثبات کرد. این یک «باور فطری»<sup>۱۲۱</sup> است، به این معنا که چارچوبی است که مقوم نحوه رفتار انسانی متعارف ماست با دیگران و با محیط طبیعی اطرافمان که شامل خود عمل اثبات فرضیات تجربی نیز می‌شود. بنابراین، کسانی که این نحو از رفتار با جهان و با همدیگر را متعارف می‌شمارند نمی‌توانند باور مزبور را رد کنند. جان هیک این نکته را چنین توضیح می‌دهد:

اعتقاد متعارف و غیر خودمدارانه ما به یک جهان عینی که مشتمل بر اشیای پایدار فضای پیرامون ماست نه حاصل استدلال فلسفی است و نه با چنین استدلالهایی توجیه‌پذیر است، بلکه چیزی است که آن را باوری فطری ... خوانده‌اند. این باوری است که به صورت فطری و، در حقیقت، به‌طور اجتناب‌ناپذیر در واکنش به تجربه حسی متعارف انسان در ذهن او پدیدار می‌شود. باوری است که بر اساس آن زندگی می‌کنیم و انکار آن، به نفع پذیرش جدی دیدگاه خودمدارانه مقابل آن، ارتباط ما را با انسانهای دیگری که در محیط مادی مشترک با ما زندگی می‌کنند چنان به هم خواهد ریخت که قاعدتاً باید ما را دیوانه فرض کنند. دیوانگی ما عبارت از این واقعیت خواهد بود که ما، از آن پس، سایر انسانها را کانونهایی مستقل و

1. Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford 1979), 291.

دارای آگاهی با آمال و آرزوهای خاص که ارتباط بیناشخصی با آنها ممکن است تلقی نخواهیم کرد. در عوض، باید در یک جهان تک‌فردی زندگی کنیم.<sup>۱</sup>

خلاصه آنکه، برای انسانهای متعارفی که در نحوه زندگی مبتنی بر روابط بیناشخصی مشارکت می‌کنند، پیش‌فرض‌های مقوم این نحوه از زندگی دارای «صدق ضروری» اند. انکار آن پیش‌فرض‌ها مستلزم ترک این شکل از زندگی است که پیامدش در پیش گرفتن زندگی خودمدارانه‌ای است که اکثر ما (اگر نگوئیم همه)، اگر هم آن را احماقانه تلقی نکنیم، دست‌کم غیرعادی می‌شماریم.

روشن است که توجیه این پیش‌فرض‌های مقوم به‌سان توجیه فرضیه‌های تجربی نیست. موجه بودن آنها ذاتی نحوه زندگی و بازی زبانی‌ای است که مبین آن نحوه از زندگی است. توجیه این پیش‌فرض‌ها به این است که نشان دهیم که آنها برای نحوه‌ای از زندگی که مبتنی بر آنهاست ضروری‌اند. ما، در توجیه باورمان به اینکه جهانی که آن را تجربه می‌کنیم مستقل از ذهن ماست، نشان می‌دهیم که این باور مقوم زندگی مبتنی بر روابط بیناشخصی و [نیز] مقوم نحوه متعارف تعامل ما با محیط طبیعی پیرامونمان است. انکار آن به معنای ترک این شکل از زندگی است که ما چنین کاری را احماقانه تلقی می‌کنیم. به همین سان، باور به وجود خداوند نیز برای مؤمنان این چنین توجیه می‌شود که نشان داده شود که این باور برای تلقی‌ای که ایشان از زندگی و تجارب خویش دارند یک پیش‌فرض ضروری و مقوم است. اثبات یا انکار صدق مدعای چنین پیش‌فرضی با قبول یا رد آن نحوه از زندگی که مبتنی بر آن است گره خورده است.

1. John Hick, *Arguments for the Existence of God* (London 1970), 110.

همچنین بنگرید به مثالهایی که پیش از این، در بخش ۱.۱۰ ارائه شد.



نحوه زندگی مبتنی بر روابط بیناشخصی آن چنان برای وجود انسان حیاتی است که فروگذاشتنش حماقت است. اما این حکم شامل تمام نحوه‌های زندگی و همه بازیهای زبانی نمی‌شود. از این روست که ویتگنشتاین خاطر نشان می‌کند که کثرت بازیهای زبانی «امری ثابت نیست که همواره یکسان باشد، بلکه می‌توان گفت انواع جدیدی از زبان، یعنی بازیهای زبانی جدیدی، به وجود می‌آیند و شماری دیگر منسوخ یا فراموش می‌شوند».<sup>۱</sup> این امر در مورد بازیهای زبانی مربوط به ادیان، طرز نگرشها به زندگی یا «جهانهای اخلاقی» نیز صادق است. یک مثال خوب آیینهای دینی باستانی مربوط به حاصلخیزی در حوزه مدیریت است که آن چنان با شکل زندگی کشاورزی پیوند داشتند که نتوانستند در برابر توسعه تجارت، صنعت و شهری شدن جامعه دوام بیاورند. این آیینها نشان دادند که به هیچ وجه ایزاری مناسب برای هضم کردن این شرایط تغییر یافته در هاضمه نحوه زندگی انسانها نیستند.<sup>۲</sup>

این مسئله در مورد ماهیت شک در دین نتیجه مهمی در پی دارد. چنین شکی متوجه سازواری و بسندگی نحوه زندگی و فهم یزدان‌باورانه به معنای دقیق کلمه نیز می‌شود و تنها به شک در صدق پیش‌فرض‌های مقوم آن محدود نمی‌گردد. بر خلاف آنچه در مورد فرضیات علوم تجربی مرسوم است، شک در پیش‌فرض‌های مزبور بر پایه شواهد تجربی مخالف بنا نشده است، بلکه ذاتاً مربوط به شک در بسندگی آن نحو زندگی و طرز تلقی یادشده در کمک به مؤمنان برای تفسیر زندگی و تجربیاتشان است.<sup>[۱۳]</sup> در یکی از نمایشنامه‌های سارتر، یکی از شخصیتها این تردید را چنین بیان می‌کند:

1. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I. 23.

۲. برای مطالعه بیشتر درباره این مثال، بنگرید به:

H. M. Kuitert, *Wat heet geloven?* (Baarn 1977).

من التماس می‌کردم، یک نشانه می‌خواستم، به آسمان پیغام می‌فرستادم. هیچ جوابی نمی‌آمد. آسمان حتی نام مرا از قلم انداخته بود. هر لحظه از خودم می‌پرسیدم که من در چشم خداوند چه می‌توانم باشم. حال جواب را می‌دانم: هیچ. خدا مرا نمی‌بیند، خدا صدای مرا نمی‌شنود، خدا مرا نمی‌شناسد ... می‌خواهم لطیفهٔ عظیمی را برایت بازگو کنم: خدا وجود ندارد.<sup>۱</sup>

در اینجا شک در وجود خدا (یعنی همان «لطیفهٔ عظیم») ذاتاً مربوط می‌شود به شک در بسندگی ایمان یزدان‌باورانه برای تفسیر زندگی و تجربیات انسان («خدا مرا نمی‌بیند، صدای مرا نمی‌شنود، مرا نمی‌شناسد»). از این روست که یزدان‌باوران چه‌بسا گاه در زندگی و تجربیاتشان از جهان با تحولاتی مواجه شوند که آن قدر غریب و نگران‌کننده است که نمی‌توانند هیچ راه معتبر و سازواری بیابند تا ایمانشان را چنان بفهمند که برای تفسیر این تحولات مناسب و بسنده باشد. در این شرایط، اگر آنها در دفاع‌پذیر بودن ایمانشان در ساحت عمل به تردید بیفتند، چه‌بسا نیازی به پذیرش پیش‌فرض مقوم آن در باب واقعیت خداوند نیز نبینند.

عوامل متعددی<sup>۱۴</sup> می‌توانند یک ساختار فهم دینی را به بوتۀ «نسخ و نسیان» بپارند.<sup>۲</sup> نخست اینکه، چنان‌که پیش از این در بخش ۱.۱۰ گفتیم، شواهد تجربی و توسعهٔ معرفت علمی ما از جهان و تاریخ می‌توانند لوازم تجربی یک ساختار فهم دینی را ابطال کنند و، در نتیجه، اعتبار آن ساختار را رفته‌رفته بزدایند. دوم اینکه تغییر در مقولات فرهنگی تفکر ما می‌تواند معقولیت یک ساختار دینی را کاهش دهد. این

1. Jean-Paul Sartre, *The Devil and the Good Lord* (New York 1960), act 3, scene 10.

۲. برای مطالعهٔ بحثی تفصیلی در باب این عوامل، بنگرید به فصل ۳۵ از کتابم:

*Meaning and Christian Faith.*

امر بویژه در جایی مصداق دارد که آن ساختار دینی در معرض فهم میان-فرهنگی باشد. چه بسا آن مقولات فرهنگی تفکر که میراث دینی را در قالب آنها تقریر می‌کنیم چنان بیگانه و غریب باشند که دین را به کلی برای ما نامفهوم گردانند. این است که مثلاً، از یک سو، قالبهای فکری افلاطونی (از جمله مُثُل افلاطونی)، که جریان فراگیر در فرهنگ یونان‌گرایانه قرون سوم و چهارم بودند، اکنون برای اغلب ما بسیار غریب شده‌اند. اما از سوی دیگر، آبای کلیسا تعالیم بنیادین دین مسیحیت را بر مبنای همین قالبها تقریر کرده‌اند. لذا این شیوه باعث شده است که آن تعالیم در دنیای امروز، حتی برای مؤمنانی که در کلیسا به دعا نشسته‌اند نیز، کاملاً نامفهوم باشد.<sup>۱</sup> سوم اینکه تغییر در مقتضیات و چالشهای زندگی می‌تواند موجب هم نامناسب شدن و هم ناپسند شدن یک ساختار فهم دینی خاص، از قبیل آیینهای دینی باستانی مربوط به حاصلخیزی که ذکر آن رفت، در تفسیر زندگی و تجربیات امروز ما شود. با این حال، چنین نیست که از «نسخ و فراموشی» یک ساختار فهم دینی گریزی نباشد. چنان‌که پیش از این در پایان فصل ۹ گفتیم، دین زنده یک نظام تغییرناپذیر تفکر نیست که در همه زمانها ثابت باشد، بلکه میراث یک سنت است که از نسلی به نسلی دیگر رسیده است، و هر نسل، و در واقع فرد فرد مؤمنان، باید فراگیرند که آن میراث را به نحوی تفسیر کنند که به زندگی و اوضاع و احوال مخصوص به خودشان معنا ببخشد. از آنجا که اوضاع و احوال و مقتضیات زندگی در طول زمان تغییر می‌کند، میراث دین نیز باید در طی زمان به نحوی بازتفسیر و بازتقریر شود که پاسخگوی این تغییرات باشد.

بنابراین، چنان‌که در بخش ۱.۱۰ استدلال کردیم، نتایج تحقیقات

۱. در باب این نکته، بنگرید به فصل ۱ از کتابم:

*Atonement, Christology and the Trinity. Making sense of Christian Doctrine*



علمی و تاریخی، هرچند ممکن است برداشت ما از مدعیات دین را ابطال کنند، لزوماً خود این مدعاها را ابطال نمی‌کنند. آنچه مورد نیاز است بازتفسیر مدعیات دین به نحوی است که با شواهد بی‌چون و چرای تحقیقات علمی و تاریخی سازگار بیفتند یا دست‌کم، با توجه به معرفت کنونی ما از جهان تجربی یا بینش فعلی ما از سیر تاریخ، پذیرفتنی باشند. علاوه بر این، از آنجا که انسانها مقولات فهم خویش را از فرهنگی اقتباس می‌کنند که در دامن آن اجتماعی شده‌اند، پیام یک سنت دینی فقط تا جایی ممکن است برای آنها مفهوم باشد که بتواند به این مقولات ترجمه شود یا به زبانی بیان شود که پیوندی معقول با مقولات مزبور داشته باشد.<sup>۱</sup> فرهنگها ایستا نیستند و مقولات فهم نیز فارغ از زمان نیستند؛ از این رو، کلیسا باید همیشه پیام خود را از نو به مقولاتی ترجمه کند که در فرهنگ روز متداول باشند یا برای شنونده‌ای که مخاطب پیام کلیساست آشنا باشند. آیا این همان اتفاقی نیست که طبق روایت «کتاب اعمال رسولان» (باب دوم، آیات ۵ به بعد) در عید پنجاهه [برای یهودیان] به هنگامی رخ داد که انبوه مردمی که از ملیتها و فرهنگهای گوناگون گرد آمده بودند از اینکه هر یک می‌توانستند پیام رسولان را به زبان خود بشنوند مبهوت شدند؟ کوام بدیاکو، الهی‌دان غنایی، بدقت، شیوه‌آبای کلیسا در انتقال پیغام مسیحیت را از ریشه و موطن یهودی‌اش به مقولات فهم در فرهنگ یونان‌گرایانه تحلیل کرده و به نحوی متقاعدکننده استدلال کرده است که باید یک بازتقریر مشابه صورت گیرد تا، در دنیای امروز، انجیل را در بستری افریقایی قابل فهم سازد.<sup>۳</sup>

۱. برای مطالعه توضیحات تفصیلی‌تر و روشنگرانه‌تر این نکات، بنگرید به فصل ۱ از منبع زیر:

Denis Nineham, *The Use and Abuse of the Bible* (London 1976).

۲. در باب این نکته، بنگرید به فصل ۱۲ از کتابم:

3. Kwame Bediako, *Theology and Identity* (Oxford 1992).

او، در ادامه، عبارت اسقف پِنگت ساندکلر را نقل می‌کند که: «یک الهی‌دان که آماده است، همداستان با رسول، با یهودی‌ها چونان یهودی، با محرومان از شریعت چونان انسان بی‌شریعت، و در نتیجه با افریقایی‌ها چونان یک افریقایی بشود، ناگزیر باید کار خود را از واقعیت‌های اساسی تفسیر افریقایی وجود و عالم هستی آغاز کند.»<sup>۱</sup>

حتی آن دسته از باورهای دینی که بر حسب ادعا همواره صادق‌اند چنین نیست که خودبه‌خود و به صرف صادق بودن همواره مناسب و درخور نیز باشند.<sup>۲</sup> به تعبیر عیسی مسیح، «یک استاد شریعت شبیه صاحب‌خانه‌ای است که می‌تواند از انبارش چیزهای نو و کهنه‌ای بیرون کشد» (انجیل متی، ۵۲:۱۳)، و آنچه استاد بیرون می‌کشد در نهایت به تناسب احوال و به شنوندگانی بستگی دارد که مخاطب او هستند. تحقق این تناسب ایجاب می‌کند که بیان آموزه‌های ایمانی نهفته در یک سنت دینی سوگیرانه و گزینشی باشد<sup>۳</sup> و در وضعیت‌های گوناگون و در دوره‌های متفاوت تاریخی بر جنبه‌های خاصی تأکید کنیم که، نسبت به مقتضیات آن زمان، دارای تناسب خاص و اهمیت حیاتی باشند و برخی دیگر را که متناسب نیستند یا فرعی‌اند کنار زنیم یا از آنها چشم‌پوشی کنیم.<sup>۱۵۱</sup> علاوه بر این، حتی اگر بنا باشد که تنها آن جنبه‌هایی از دین را انتخاب و برجسته کنیم که برای اوضاع و شرایطی که در آن هستیم مناسب‌اند، این امر لزوماً بدین معنا نیست که آن جنبه‌ها به نحوی تقریر و بسط می‌یابند که برای سروکار داشتن با اقتضائات این اوضاع و احوال کافی و بسنده باشند. برای دست یافتن به این بسندگی، لازم است ایمانی که از دل یک

1. Bengt Sundkler, *The Christian Ministry in Africa* (London 1962), 100.

۲. بنگرید به:

Maurice Wiles, *The Making of Christian Doctrine* (Cambridge 1967), 9.

۳. این گزینش و تک‌سونگری لازمه سرشت استعاری زبان ادیان است. درباب این نکته، بنگرید به فصل ۱۳ از کتابم: *Meaning and the Christian Faith*.

سنت دینی به دست ما رسیده است آن چنان خلاقانه بسط و تقریر یابد که به مسائل و اقتضائات برآمده از اوضاع و احوال دائماً متغیری توجه کند که مؤمنان خود را با آن مواجه می‌بینند. بنابراین نباید تنها به همین اکتفا کرد که جنبه‌های مناسب و کارآمد آنچه در گذشته بیان شده است به همان نحو تقریر یافته در گذشته بازگو شوند.

سنت تمام ادیان بزرگ جهان کم و بیش به اصلاح و بازتفسیر خلاقانه [متون دینی] راه می‌دهند تا بتوانند همچنان معتبر، قابل فهم، مناسب و بسنده بمانند. بدین سان، این سنتها به طور مستمر راه را برای تقریر منسجم از میراثشان باز گذاشته‌اند و، [از این رو،] در گذر دورانها و به رغم تغییرات سترگی که در فرهنگ و اوضاع و احوال زندگی پیروانشان پدید آمده است برای آنان همچنان قابل فهم و معتبر و نیز مناسب و بسنده باقی مانده‌اند.<sup>۱</sup> میراث دینی مؤمنان تنها هنگامی به بوتۀ «نسخ و نسیان» سپرده خواهد شد که آنها نخواهند یا نتوانند پاسخی بسنده به این چالش بدهند. به تعبیر اریک فرید، آنها که می‌خواهند جهان چنان که اکنون هست باقی بماند ادر واقع ابقای جهان را نمی‌خواهند.<sup>۲</sup>

این وظیفۀ الهیات است که برای تقریر میراث دین پیشنهادهای نوآورانه‌ای ارائه دهد که منطقی، معتبر، قابل فهم و برای اقتضائات متغیر زندگی نیز مناسب و بسنده باشند.<sup>[۱۶]</sup> این معیارها آن قدر بیناذهنی هستند که الهی‌دانان بتوانند از پیشنهادهایشان نه تنها در جامعه دینی بلکه در بین عموم مردم و در محافل علمی نیز دفاع کنند.<sup>۳</sup> برخی از آن معیارهای

۱. بنگرید به فصل ۳۵ از کتاب: *Meaning and the Christian Faith*.

2. Quoted by Walter Goddijn in *NRC Handelsblad*, 1 August 1994.

۳. دیوید تریسی (David Tracy) استدلال می‌کند که الهی‌دانان در برابر سه گروه پاسخگو هستند: کلیسا، جامعه و محافل علمی. بنگرید به فصل ۱ از کتاب او:

*The Analogical Imagination* (London 1981).



مختلف، به طور خاص، مناسب با یکی از این «گروه‌های اجتماعی» است. از این رو، محافل علمی به طور ویژه علاقه دارند ببینند آیا تقریراتی که برای میراث دین پیشنهاد شده‌اند معتبر و با معیارهای منطقی انسجام و سازواری مطابق‌اند یا خیر. عموم مردم به پیشنهادهایی نیاز دارند که برای اقتضائات زندگی اجتماعی مناسب و بسنده برای اعضای جامعه نیز فهم‌پذیر باشند. جامعه دینی جدا از تحقق این معیارها، به منظور ادای حق هویت دینی‌اش، همچنین نیاز دارد که آن پیشنهادها از پیوستگی کافی با سنت [دینی] برخوردار باشند. با این حال، در نهایت، فرد فرد مؤمنان هستند که حکم می‌کنند که آیا می‌توان این پیشنهادها را تمام و کمال پذیرفت یا خیر.

بدین ترتیب، مؤمنان می‌توانند، با اعتماد به نفس، به انتقادهای وارد بر دینشان پاسخ دهند و نیاز ندارند به کنج ایمان‌گرایی (fideism) بخزند. بنابراین، بحث مؤمنان با خداناباوران سکولار ابتدا بر سر سازواری، معقولیت، مناسبت و کفایت نحوه زندگی و فهم یزدان‌باورانه خواهد بود و صرفاً به صورت فرعی و ثانوی بر سر صدق پیش‌فرض مقوم آن یعنی بر سر وجود خداوند بحث خواهند داشت.<sup>[۱۷]</sup> در این بحث، باید از خداناباوران سکولار نیز بخواهیم تا دیدگاه بدیل خویش درباره زندگی را توجیه و تفسیر کنند. یک دیدگاه سکولار در باب نحوه زندگی نیز باید پاسخگوی همان معیارهایی باشد که در باب ایمان مؤمنان به کار می‌رود. در نهایت، خداناباوران سکولار، که سازواری، معقولیت و اعتبار ایمان یزدان‌باور یا مناسبت و بسندگی آن را در انطباق با اقتضائات زندگی انکار می‌کنند، به پیش‌فرض وجود خداوند، که مقوم ایمان است،

→ من نیز در جایی دیگر این وظیفه الهیات و معیارهای بررسی پیشنهادهای الهی‌دانان را با تفصیل بیشتر به بحث گذاشتم. بنگرید به فصول ۴۰ و ۴۱ از کتابم:

احساس نیاز نمی‌کنند. این پیش‌فرض، برای آنان، «لطیفه عظیم» است. اما به عهده ایشان است که برای نحوه زندگی و نحوه تفاهمی که با اطمینان اتخاذ می‌کنند و برای پیش‌فرض‌های مقوم آن توجیهی به دست دهند. پیروان الهیات و حیانی مسیحی بر این عقیده‌اند که میراث دین مسیح را می‌توان به نحو سازوار، معقول و معتبر طوری تقریر کرد که برای پاسخ به اقتضائاتی که در زندگی با آن مواجه‌اند هم مناسب باشد و هم بسنده. اگر آنها بر مبنای همین دلیل بتوانند با اطمینان این شکل از زندگی و تفاهم را از آن خود کنند، محال است که پیش‌فرض مقوم آن یعنی وجود واقعی خداوندی را انکار کنند که به درگاه او نیایش می‌کنند و زندگی و حرکت و وجودشان در منظر اوست.

## تعلیقات ویراستار

### پیشگفتار ناشر انگلیسی و دیباچه مؤلف

[۱] "openness of God": این اصطلاح اشاره دارد به یکی از مباحث مهم مربوط به الهیات جدیدی که از دهه ۱۹۸۰ در امریکا رایج شده است. این نهضت در میان پروتستانهای انجیلی (evangelical) تقویت شد و به «الهیات و حیانی گشوده» (open theism) مشهور شد. این اصطلاح از نام کتابی که ریچارد رایس (Richard Rice) تحت عنوان گشودگی خدا نوشت اقتباس شده است. تیتز فرعی این کتاب، رابطه علم پیشین خدا و آزادی و اختیار انسان، تا حدودی معنا و هدف این الهیات را نشان می‌دهد. نام کامل کتاب چنین است:

*The Openness of God: The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will*

پیروان این مکتب دیدگاه خود را عکس‌العملی می‌دانند در برابر آمیختگی فلسفه یونانی با کلام مسیحی. یعنی اینان خواسته‌اند در الهیات خویش خدای را ارائه دهند که خدای کتاب مقدس به نحو خالص و بی‌غل و غش باشد نه خدایی که مانند خدای الهیات سنتی تصویرش آمیخته با فلسفه یونان است. به اعتقاد ایشان، خدای الهیات سنتی پنج صفت دارد که متأثر از فلسفه یونان است. این صفات عبارت‌اند از: (۱) تغییرناپذیری (immutability)، (۲) بری بودن از عواطف و احساسات (impassibility)، (۳) قدرت مطلق (omnipotence)، (۴) حضور مطلق (omnipresence)، و (۵) علم مطلق (omniscience). اما این پنج صفت، اولاً، نافی اختیار انسان‌اند، سرنوشت او را از قبل مقدر می‌کنند، و راه را بر هر نوع تغییر سرنوشت و انتخاب انسان می‌بندند. ثانیاً، رابطه انسان و خدا را دچار مشکل می‌کنند چراکه در این دیدگاه خدا تبدیل به چیزی می‌شود که هیچ دسترسی به او نداریم، نه کسی که می‌توانیم با او ارتباط برقرار کنیم. با خدایی که تغییرپذیر نباشد، غم بندگان را نخورد و اهل تعامل نباشد نمی‌توان ارتباط برقرار کرد و به درگاهش دعا کرد. خدایی که خالی از عواطف



است نمی‌توان به او عشق ورزید و نیز نمی‌تواند به ما عشق بورزد. ثالثاً، این صفات خود با یکدیگر متناقض‌اند. آیا آینده متعین و تغییرناپذیر است؟ علم مطلق خدا چنین چیزی را مستلزم است و الا اگر آینده تغییر کند علم خدا جهل می‌شود. ولی آیا خدایی که قادر مطلق است نمی‌تواند آینده را تغییر دهد؟ اگر جواب منفی باشد پس قادر مطلق نیست و اگر جواب مثبت باشد پس علم مطلق او می‌تواند به جهل تبدیل شود. اگر آینده تغییر نمی‌کند پس وجود شر حتمی است و این یعنی اینکه خدای قادر مطلق قدرت ندارد که شر را از جهان بردارد. به درگاه چنین خدایی نیز نمی‌توان دعا کرد. رابعاً، چنین خدایی با خدای کتاب مقدس تشابه چندانی ندارد. این است که پیروان الهیات گشوده معتقدند که خداوند از همهٔ این اطلاعات بری است و هیچ‌گاه راه را بر آینده نمی‌بندد و راه آینده برای اختیار و انتخاب انسان همیشه باز (open) است. پیروان الهیات گشوده در عوض پنج صفت را به خدا نسبت می‌دهند که معتقدند اینها صفات اصلی خدای کتاب مقدس است. یعنی خدای الهیات گشوده: (۱) حی (living) است، (۲) متشخص و انسان‌وار (personal) است، (۳) اهل تعامل و رابطه (relational) است، (۴) نیکخواه و خیر (good) است، و (۵) محب و عاشق (loving) است.

تذکر این نکته مهم است که تمام دعوی این دو نوع الهیات بلکه اکثر دعوای الهیاتی بر سر مسئلهٔ تنزیه و تشبیه است و تمام هنر یک دستگاه الهیاتی این است که بتواند تنزیه را در عین تشبیه و تشبیه را در عین تنزیه ارائه دهد. هم صفات جلال و تنزیهی خدا را بشناسد و هم صفات جمال و تشبیهی او را و هم با خدای متون مقدس، مثلاً با قرآن و سنت در جهان اسلام، سازگار اقتد. به نظر ما برخی از آن چیزهایی را که پیروان الهیات گشوده مدعی آن هستند اگر با جنبه‌های تنزیهی غنی کنیم، سر از عرفان اسلامی درمی‌آورد که در جای خود باید از آن بحث کرد. عرفان اسلامی نیز با دیدگاههای فلسفی تنزیهی محض میانهٔ خوبی ندارد ولی توانسته است تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه را ارائه دهد.

[۲] "open theism"، که می‌توان آن را «الهیات گشوده» یا به‌طور دقیقتر «الهیات و حیاتی گشوده» ترجمه کرد. شرح این نوع الهیات در تعلیقۀ قبل آمد. پروفیسور برومر در تمام آثارش از یک خدای متشخص و انسان‌وار دفاع می‌کند. چنان که در کتاب مشهورش به نام *Speaking of a Personal God* سخن گفتن از خدای متشخص و انسان‌وار (به تفصیل از این خدا سخن گفته است. قطعاً این خدا با خدای غیرمتشخص و مطلق الهیات سنتی سازگار نیست. این است که برومر به الهیات گشوده روی خوش نشان می‌دهد و به آن گرایش دارد. به همین مناسبت است که از بنیانگذاران و نظریه‌پردازان این مکتب در کتاب حاضر نقل‌قول‌های فراوانی می‌آورد و آنها را تلقی به قبول می‌کند؛ کسانی همچون ریچارد رایس، که در تعلیقۀ قبل از او یاد کردیم، کلارک پیناک

(William Clark Pinnock)، جان ساندرز (John Sanders)، ویلیام هاسکر (William Hasker)، نیکلاس ولتراستورف (Nicholas Wolterstorff)، ریچارد سویینبرن (Richard Swinburne)، جی. آر. لوکاس (J. R. Lucas) و پیتر گیچ (Peter Geach). اما با این حال، موارد متعددی را می‌بینیم که برومر به نقد دیدگاه متفکران فوق پرداخته و سعی کرده است که به نحوی آنها را حک و اصلاح کند.

## ۱

[۱] در این فصل سخن از این است که کارکرد اصلی دعا چیست. بیشتر مردم از دعا به درگاه خداوند حاجت‌خواهی را می‌فهمند، و اکثر آنها نیز حاجت‌خواهی در امور دنیوی و مادی مدّ نظرشان است. البته در متون دینی هستند دعا‌هایی که این حاجت‌خواهی به نحوی در آنها منعکس است: دعا برای طول عمر، دعا برای شفا از بیماری ... حتی در صحیفه سجاده نیز که زبور آل محمد(ص) است چنین دعا‌هایی را می‌بینیم. در آیین مسیحیت نیز چنین دعا‌هایی فراوانند. حال سخن پروفوسور برومر این است که در بررسی فلسفه دعا اگر بخواهیم نشان دهیم که کارکرد دعا همین است که ذکر شد باید راهی برای اثبات تأثیر دعا و سودمندی آن داشته باشیم. آیا می‌توان صحت این گزاره را که «دعا اگر با شرایط خاص خود (از جمله ایمان) انجام شود حتماً مؤثر است و اجابت می‌شود» در عمل آزمود؟ پروفوسور برومر دو شیوهٔ آزمون را که در این باب پیشنهاد شده است بررسی می‌کند: (۱) آزمون تجربی، (۲) تحقیق آماری، که اولی را در مورد دعا غیر ممکن می‌شمرد و دومی را ممکن می‌داند. اما نمونه‌های آماری که تاکنون ارائه شده است بیشتر مدعی‌اند که دعا برای برآورده شدن حاجات بی‌تأثیر است. برومر یک نمونه را که مشخصاً از دالتون است تقد می‌کند. و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که باید بگوییم دعا سودمند است و تأثیر دارد ولی نه در برآوردن حاجت بلکه در تأثیر بر خود شخص نیایشگر. به همین مناسبت، پروفوسور برومر این دیدگاه را که دعا یعنی انرژی گرفتن و قدرت روحی یافتن برای دست‌وپنجه نرم کردن با حوادث عالم بررسی و تقد می‌کند و ادامهٔ آن را به فصل بعد وامی‌گذارد. در فصل بعد، بحث از این خواهد بود که آیا دعا یک نوع فعالیت درمانی برای روان انسان است. در پایان، پروفوسور برومر یک نکته را گوشزد می‌کند و آن اینکه کارکرد دعا و نیایش منحصر به حاجت‌خواهی نیست بلکه بسیار گسترده‌تر از این است و نیایش رابطهٔ عاشقانه و بیناشخصی با خداست که شامل توبه، سپاس و ستایش است و شرط این رابطهٔ عاشقانه ایمان است. به همین مناسبت، وی در فصلهای بعد به ماهیت و سرشت این امور خواهد پرداخت.

[۲] داستان ایلیای نبی که در «کتاب اول پادشاهان» آمده است از این قرار است که در میان قوم بنی‌اسرائیل خشکسالی پیدا شده بود. عده‌ای از پیشگویان بت‌پرست (که کتاب مقدس آنها را نیز نبی می‌خواند) عامل این خشکسالی را ایلیا و خدای او می‌دانستند. تعداد این پیشگویان چهارصد و پنجاه نفر بود و بت‌بعل را می‌پرستیدند. به عکس، ایلیا وجود این بت‌پرستان در قوم بنی‌اسرائیل را باعث این خشکسالی می‌دانست. به این ترتیب بر کوه کرمل محاجه و یک نوع تحدی بین ایلیا و این پیشگویان بت‌پرست درگرفت. یعنی قرار شد ترتیبی اتخاذ کنند تا صحت و سقم ادعای هر یک از دو طرف مشخص شود. به پیشنهاد ایلیا، دو گاو را حاضر کردند و سر بریدند تا هر یک از دو طرف یکی از این دو گاو را در پیشگاه خدای خود قربانی کند. و قربانی کردن نیز به این سبک بود که آن گاو قربانی را در پیشگاه خداوند خویش می‌سوزاندند. همچنین به پیشنهاد ایلیا قرار شد که هر یک از دو طرف گاو خویش را بر هیزم قربانگاه خود قرار دهد ولی هیزم را روشن نکنند بلکه هر کدام به درگاه خداوند خویش دعا کند که آتشی بفرستد و هیزمها را به آتش بکشد و قربانی را قبول کند. آن چهارصد و پنجاه نفر از صبح تا عصر به درگاه بت‌بعل دعا کردند، فریاد زدند، خودزنی کردند و رقصیدند و ... اما هر چه کردند آتشی نیامد و هیزمهایشان نسوخت. سپس نوبت به ایلیا رسید؛ همه را جمع کرد، دستور داد تا هیزمها را در گودالی ریختند و آب فراوانی بر گاو و هیزمها و گودال ریختند به نحوی که آب از سر گودال نیز سر رفت. سپس ایلیا به درگاه بپوه دعا کرد، «آن‌گاه خداوند آتشی از آسمان فرستاد و قربانی و هیزم و حتی خاک و سنگ قربانگاه را سوزانید و آب گودال را نیز خشک کرد». برومر این مثال را می‌آورد برای آنکه بگوید ظاهراً ادعای ایلیا «که اگر من دعا کنم مستجاب می‌شود» به طریق تجربی مورد آزمون قرار گرفت و موفق بیرون آمد. اما آیا این را می‌توان با یک ادعای علمی، مثلاً با ادعای آینشتاین و آزمون‌های آن انجام داد، مقایسه کرد؟ این بند از این فصل به همین مطلب اختصاص دارد.

[۳] این سخن کالون بی‌شبهات به دیدگاه مولانا در داستان منتهی نیست، هرچند لطف و عمق آن را ندارد. مولانا، در «بیان آنکه الله گفتنی نیازمند عین لیبک گفتنی حق است»، داستان آن شخصی را بیان می‌کند که هر شب خدا را می‌خواند و ذکر «الله» از لبش نمی‌افتاد. شبی شیطان وسوسه‌اش کرد که «این همه الله را لیبک گو». آن فرد شکسته‌دل شد. دست از دعا برداشت. به خواب رفت و حضرت خضر را به خواب دید. خضر علت متوقف کردن دعا را از وی می‌پرسد و وی جواب می‌دهد. در این سؤال و جواب است که مولانا یکی از کارکردهای اصلی دعا را (هرچند به ظاهر اجابت نشود) بیان می‌کند. عین گفت‌وگوی حضرت خضر (که سخنگوی خداست) با این شخص چنین است:



گفت هین از ذکر چون وامانده‌ای  
 گفت لبیکم غمی آید جواب  
 چون پشپانی از آن کش خواننده‌ای  
 زان همی‌ترسم که باشم رد باب  
 و آن نیاز و درد و سوزت بیک ماست  
 و آن نیاز و درد و سوزت بیک ماست  
 ترس و عشق تو کمند لطف ماست  
 زیر هر یاربت تو لبیکهاست

یعنی بزرگترین توفیق خود همین دعا کردن است که همنشینی با خداست و عین بودن در بهشت است چراکه بالاترین درجه بهشت همنشینی و همسخنی با خداست که «فی مقصد صدق عند ملیک مقتدر» (قمر / ۵۴).

[۴] یکی از بحثهای قدیمی متکلمان با فلاسفه همواره این بوده است که آیا اصل ضرورت علی که فلاسفه بدان قائل‌اند بر فاعل مختار هم حکومت می‌کند یا تنها بر «فاعل موجب» حکمفرماست. متکلمان اصل ضرورت علی را درباره فاعلی مختار جاری نمی‌دانستند. یکی بدان جهت که از دیدگاه آنان کلاً ضرورت و جبر با آزادی و اختیار ناسازگار است و دیگر به خاطر آنکه قدرت خداوند فوق کائنات است و هیچ قانون و هیچ «باید»ی بر او حکمفرما نیست. اما در جای خود ثابت شده است که هیچ‌یک از این دو مدعای این متکلمان تام نیست (رجوع کنید به کتاب نگارنده، خدامحوری در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش، چاپ دوم، تهران، حکمت، ۱۳۸۲، صص ۲۶۷-۲۴۷). البته جاری بودن قاعده ضرورت علی و معلولی بر فاعل مختار یک بحث فلسفی است که به شیوه عقلی قابل اثبات است و مانند جاری بودن این اصل در مورد فاعلهای موجب نیست که به شیوه تجربی قابل ابطال است. لذا آنچه گفتیم خدش‌های بر سخن برومر وارد نمی‌کند که «باورها درباره فاعلیت انسان‌وار (یعنی فاعل مختار) همان شکل نظریه آینشتاین را ندارد (که درباره فاعل موجب است)».

[۵] این دعا مربوط به آخرین ساعتی است که عیسی (ع) به روایت اناجیل در میان حواریان بود و پس از آن دستگیر و به صلیب کشیده شد. حکایت آن در متی (۲۶:۳۶-۴۶) و لوقا (۲۲:۳۹-۴۶) آمده است. «وقتی به محلی به نام جتسیمانی رسیدند عیسی به شاگردان فرمود: "من دعا می‌کنم. شما در اینجا بنشینید ... عیسی کمی از آنجا دور شد و بر روی زمین افتاده دعا کرد که "اگر ممکن باشد آن ساعت پر درد و رنج نصیب من نشود." پس گفت: "ای پدر همه چیز برای تو ممکن است. این پیاله را از من دور ساز، اما نه به خواست من بلکه به اراده تو." عیسی برگشت و ایشان را در خواب دید ... عیسی بار دیگر رفت و همان دعا را کرد.»

و اداریند که خواهشهای ایشان را اجابت کند. اما می‌توان کارکرد دعا و نیایش را در این امر دید که، بر فرض که دعا و نیایش بر خدا تأثیر نگذارد، بر فرد نیایشگر تأثیر می‌گذارد. یعنی دعا را نه به عنوان ابزار تأثیرگذاری بر خدا بلکه به عنوان وسیله‌ای بنگریم که فرد نیایشگر را تغییر می‌دهد و صفات مثبتی را در او ایجاد می‌کند یا او را از صفاتی منفی و از رذایل می‌بالاید. در این فصل، برومر به تأثیر دعا و نیایش بر شخص نیایشگر می‌پردازد. ابتدا دو دیدگاه را در این زمینه مطرح می‌کند که هر دو دیدگاه کارکرد اول دعا یعنی تأثیرگذاری بر خدا و مستجاب شدن دعا را منکرند ولی، در عوض، نیایش را ابزار مناسبی می‌دانند برای تقویت اخلاق یا تقویت روحی فرد نیایشگر. این دو دیدگاه یکی از آن کانت است و دیگری از آن مایلز. برومر ضمن نقد و بررسی این دو دیدگاه تا این حد را می‌پذیرد که یکی از مهمترین کارکردهای نیایش تأثیر بر شخص نیایشگر است. اما اگر آن را تلقینی مفید تلقی کنیم در برابر خدایی که وجودش مورد تردید است به کلی کارکرد آن را دچار آسیب یا حتی غیر ممکن کرده‌ایم. در ضمن این فصل، برومر از کسانی مانند آگوست کنت - که، به رغم انکار وجود خداوند، روزی یکی دو ساعت نیایش را مفید می‌بیند! - بشدت انتقاد می‌کند و به نحو مستدل دیدگاه آنان را رد می‌کند.

[۲] در سنت اسلامی نیز یکی از مهمترین کارکردهای نیایش و دعا تأثیر بر شخص نیایشگر است. نماز مهمترین عبادت و از ارکان دین شریف اسلام است. نماز سر تا پا نیایش است، گاه با قول و گاه با فعل. اصلاً معادل برجسته‌ی واژهٔ prayer در زبان انگلیسی همان «صلاة» و «نماز» است. ریشهٔ «صَلَى» نیز به معنای دعا و نیایش است. نمازهای یومیه که در اوقات مختلف برگزار می‌شود همان مراقبه‌ای است که هدف اصلی آن تأثیر بر شخص نمازگزار است. نماز معراج مؤمن است، «الصلوة معراج المؤمن»؛ وسیلهٔ تقرب به خداست که بالاترین صفتی است که مؤمن می‌تواند داشته باشد، «الصلوة قربان کل تقی»، هدف از نماز ذکر و یاد خداست که «اقم الصلوة لذكری»، و ذکر بالاترین شفا بخش و آرامش بخش قلبهاست که «الا بذکر الله تطمئن القلوب».

اینکه در قرآن و در روایات این همه بر دعا و اهمیت آن تأکید شده است ناشی از همین نقش دگرگون‌کنندهٔ دعاست. دعا آن قدر اهمیت دارد که خداوند فرمود: «قل لایعبوا بکم ربی لولا دعاؤکم» (بگو اگر دعایتان نباشد پروردگار من به شما اعتنایی ندارد) (فرقان / ۷۷)، حتی در روایت است که نمک سفره‌تان را هم از من بخواهید. این است که مولانا فرمود:

ای اخی دست از دعا کردن مدار با اجابت یا رد اویت چه کار؟

و ذکر خداست که درون را از رذایل می‌شوید و فضای جان را معطر می‌کند:

مُشک را بر تن مزین بر دل بمال      مُشک چه بود نام پاک ذوالجلال

۲/۲۶۷

ذکر حق پاک است چون پاکی رسید      رخت ببرند، برون آید پلید  
می‌گریزد ضدها از ضدها      شب‌گریزد چون برافروزد ضیا  
چون درآید نام پاک اندر دهان      فی‌پلیدی ماند و فی‌اندھان

۳/۱۸۶-۱۸۷

امام سجاد (ع) در صحیفه سجادیه همین مراقبه در دعا را مدّ نظر دارند آنجا که می‌فرمایند: «ای اسم مقدسی که از برکت تو گره رنجه‌ها و غمها گشوده می‌شود و ای نام مبارک که به یاد تو فشار بلیات آرام گیرد و بار سنگینی محتنها به مدارا و ملامت می‌گریزد» (دعای ۷). و نیز فرمود: «ای آن کس که یاد تو به یادآور تو شرف همی‌بخشد و سپاس تو سپاسگزار تو را سعادت‌مند همی‌دارد» (دعای ۱۱).

[۳] خدا در قرآن فرمود: «ادعونی استجب لکم». یعنی خداوند با آنکه از همه خواستهای ما آگاه است ولی امری فرماید که آنها را بر زبان آوریم و بازگو کنیم. این بازگو کردن هم پنهان‌ای است برای تقرب و تجدید دیدار، و هم عاملی است برای برانگیختن طلب و شعله‌ور کردن آتش اشتیاق. مولانا این نکته را در ضمن یک نیایش به زیبایی بیان می‌کند:

کای کیمینه بخششت مُلک جهان      من چه گویم چون تو می‌دانی نھان  
... لبیک گفتی گرچه می‌داتم سیرت      زود هم پیدا کنش بر ظاهر

(۶۳ و ۱/۶۰)

امام صادق (ع) فرمود که: «ان عند الله عز و جل منزله لا تتال الا بمسأله» (نزد خدا برای انسان جایگاهی است که جز به خواستن و به زبان آوردن بدان نمی‌رسد) (کافی، ج ۴، ص ۲۱۱). و نیز فرمود: «علیکم بالدعاء فانکم لا تقرّبون بمثله» (بر شما باد دعا کردن چرا که شما با هیچ چیز به اندازه دعا به خدا تقرب پیدا نمی‌کنید) (همان).  
و به قول مولانا:

اذکرو الله شاه ما دستور داد      اندر آتش دید ما را نور داد

[۴] خالی از لطف نیست که در اینجا و در تأیید این گفته کالون سخن را با کلامی از امام سجاد (ع) متبرک کنیم که فرمود: «با قلبی که به خاطر تو از اغیار پرداخته شده و به تو حالت تسلیم و تفویض گرفته است روی به سوی تو آورده‌ام و با تمام وجود به جانب تو بازگشته‌ام» (صحیفه سجادیه، دعای ۲۸).



[۵] حجم عظیمی از دعاهایی که از معصومان علیهم السلام مأثور است چنین خصوصیتی دارند که به نعت و وصف خدا می‌پردازند و به‌خصوص در مناجات‌ها پی در پی صفات خدا یادآوری می‌شود. نمونه بارز آن دعای جوشن کبیر است که تنها یک درخواست در آن است ولی بیش از هزار بار صفات خدا را یادآور می‌شود. یا در دعای عرفه امام حسین(ع) خیلی بیش از آنکه خدا را بخواند و چیزی از او بخواهد اوصاف خداوند را بیان می‌کند. همین‌طور در مناجات امیرالمؤمنین(ع) پی‌درپی صفات خدا به خداوند بازگو می‌شود: انت الغنی، انت الرب، انت المولی، انت العزیز، انت المالک ...

### ۳

[۱] گفتیم که نیایش کارکردهای مختلفی دارد. گاهی برای ستایش خداست و گاهی برای سپاس از او. زمانی برای توبه و استغفار است و دیگرگاه برای شفاعت در حق دیگران است. گاهی برای صرف نجوا با خداست و گاهی برای ذکر است تا معرفت نیایشگر را بالا ببرد. اما آنچه از همه عامتر است و نیایش را به خاطر همان دعا خوانده‌اند طلب و درخواست از خداست که ما این نوع از نیایش را به استغاثه یا دعای حاجت ترجمه کرده‌ایم. حال سخن بر سر لزوم، تأثیر ماهیت و معناداری این نوع دعاست. یعنی باید به این سؤال پردازیم که: آیا اعتقاد به لزوم و تأثیر دعا با صفات خداوند چون قدرت مطلق، تغییرناپذیری و تأثیرناپذیری و نیز با علم مطلق او سازگار است؟

[۲] ما معمولاً در دعا از خدا می‌خواهیم که کاری انجام دهد یا چیزی را تغییر دهد. اما اگر خدا را غیر متمسک و مطلق بینگاریم نمی‌توان با او رابطه بیناشخصی برقرار و از او تقاضا کرد. همچنین اموری را باید از خدا خواست که تحقق یافتن و نیافتنشان ممکن باشد. در غیر این صورت، یا امر غیرممکن را از خدا خواسته‌ایم، که محال است استجاب شود، یا امری را درخواست کرده‌ایم که حتماً رخ می‌دهد حتی بدون دعای ما. یعنی در هر دو حال دعا بی‌معنی خواهد شد. اما ممکن است کسی توهّم کند که برای خدای قادر مطلق هیچ چیز غیر ممکن نیست، پس می‌شود همه چیز را از او خواست. بروم در اینجا به تفصیل معنای قدرت مطلق را تحلیل می‌کند تا به این شبهه پاسخ گوید.

[۳] مراد از امکان دوسویه همان امکان به معنای خاص است در برابر امکان عام که سلب ضرورت از طرف مقابل است. چیزهایی که امکان دوسویه دارند ممکن‌الوجود به معنای خاص هستند. اما چیزهایی که فقط امکان یک‌سویه دارند یا ضروری‌الوجودند (که وجود آنها واجب و عدمشان ممنوع است) یا ممتنع‌الوجودند (که عدمشان ممکن و وجودشان ممتنع است).

[۴] تا آنجا که نگارنده در ذهن دارد، در قرآن و روایات عباراتی که نتوانستن را به خدا نسبت دهد - ولو از قبیل آنچه آکویناس از کتاب مقدس نقل می‌کند - وجود ندارد. به هر حال، آکویناس موارد یادشده را یا به چیزی حمل می‌کند که امکان منطقی ندارد یا به چیزی که خلاف ذات و صفات خداوند است، مثل اینکه خدا نمی‌تواند دروغ بگوید.

[۵] آکویناس بین محال ذاتی و محال وقوعی فرق می‌گذارد. محال ذاتی آن است که یا ذاتاً ممنوع‌الوجود است یعنی منطقی نمی‌تواند رخ دهد و متعلق قدرت واقع شود مثل «مثلث چهارگوش»، یا آنکه با صفات خدا در تضاد است و حاکی از نقض خداست و در نتیجه سر زدنش از خداوند محال است مثل دروغ گفتن. اما محال وقوعی آن است که وقوعش با توجه به شرایط خاص برای بشر عادی غیر ممکن است اما برای خدایی که می‌تواند شرایط را عوض کند چنین چیزی محال نیست. معجزات از این دست هستند، لذا متعلق قدرت خدا قرار می‌گیرند.

[۶] برومر در حل این مشکل به دیدگاهی متوسل می‌شود که به صورتهای مختلف در این کتاب و در کتابهای دیگرش تکرار شده است و آن اینکه خدای متشخص (انسان‌وار) خدایی است که امکان و قدرت انتخاب بی‌نهایت گزینه را پیش رو دارد. معنای قدرت مطلق او این است که می‌تواند هر کدام از آن امکانات بی‌نهایت را انتخاب کند. ولی با هر انتخابی دایرهٔ مقدرات خویش را محدودتر می‌کند. مثلاً فرض کنید که  $x$  و  $y$  با هم مانع‌الجمع و هر دو مقدور خدا باشند. خدا با انتخاب  $x$  دیگر نمی‌تواند همزمان  $y$  را انتخاب کند و بر عکس، چراکه همزمانی  $x$  و  $y$  و اجتماع آنها (مثلاً اجتماع ضدین) محال ذاتی است و از مقدرات خدا شمرده نمی‌شود. این امر راه‌حلی برای پارادوکس سنگ پیش پای امثال برومر می‌گذارد. اصل پارادوکس این است: «آیا خدا می‌تواند سنگی بیافریند که آن قدر سنگین باشد که خدا نتواند آن را بلند کند؟» اگر بگوییم می‌تواند بیافریند لازمه‌اش آن است که سنگی بتواند وجود داشته باشد که خدا نتواند آن را بلند کند که ناقض قدرت مطلق خداست، و اگر بگوییم که خدا نمی‌تواند چنین سنگی را بیافریند باز هم ناقض قدرت مطلق خداست. برومر و همفکران او فرض را بر امکان وجود چنین سنگی می‌گذارند. در این صورت خلق کردن چنین سنگی در قدرت خداست ولی خدا با این انتخاب حدی برای قدرت خود به وجود می‌آورد یعنی قدرت خود را با آفرینش چنین سنگی محدود می‌کند و این ناقض قدرت مطلق خدا نیست چون قدرت مطلق او چنین اقتضایی دارد. ولی در کلام سنتی وجود چنین سنگی را محال می‌دانند یعنی هر سنگی از نظر سنگینی محدود است چراکه هر جسمی محدود است. پس وجود سنگی که بی‌نهایت سنگین باشد (که خدا نتواند آن را بلند کند) محال ذاتی است و متعلق قدرت خدا واقع نمی‌شود.

[۷] در اینجا برومر به یکی از فروعات قاعده‌ای اشاره می‌کند که در تعلیقهٔ قبل اشاره شد و

به این ترتیب می‌کوشد پارادوکس اختیار انسان و قدرت مطلق خدا را حل کند. اعمالی که از انسان سر می‌زند ممکن‌الوجودند. حال اگر این اعمال جزو مقدرات یا مخلوقات خدا نباشند، قدرت مطلق خدا و انحصار خالقیت او نقض می‌شود. اما اگر افعال انسان مقدور و مخلوق خدا باشند، نقش اختیار انسان در ایجاد و انجام آنها چه می‌شود؟ برومر هدف از خلقت انسان را آفرینش موجودی می‌داند که خدا بتواند با او نرد عشق بیازد. از سوی دیگر، عشق ورزیدن امری دوسویه است یعنی این موجود نیز باید بتواند به خدا عشق بورزد و رابطه‌ای بیناشخصی با او برقرار کند. لازمهٔ چنین امری این است که این موجود مختار باشد و با اختیار خود عشق بورزد چون عشق با اضطراب سازگار نیست. پس خدا، با اختیار دادن به انسان، قدرت خود را در خلق افعال و اعمال او محدود کرده است. یعنی این قدرت را به انسان تفویض کرده است که اعمال و افعال خود را با اختیار خویش بیافریند. پس دیگر خدا نمی‌تواند افعال یا اعمال او را تحت قدرت خود داشته باشد چرا که چنین امری مخالف با اختیار انسان است. ولی خدا با قدرت خود چنین موجودی را آفریده و به او چنین قدرتی را تفویض کرده است. تحقق وجود و تحقق اختیار چنین انسانی تحقق‌بخش قدرت مطلق خداست. این دیدگاه تا حد زیادی شبیه دیدگاه معتزله است و همهٔ انتقادات وارد بر دیدگاه معتزله بر این دیدگاه نیز وارد است. شاید ترکیبی از نظریهٔ محبت و تجلی بتواند این مشکل را حل کند. عرفا، با استناد به حدیث کنز مخفی، هدف از آفرینش عالم را محبت خدا به ظهور اسما و صفات خویش می‌دانند. یکی از اسمای خداوند «مختار» است. این اسم نیز مظهر می‌طلبد. مظهر این اسم انسان است که دارای اختیار است. پس ظهور قدرت و اختیار انسان در واقع ظهور قدرت و اختیار خداوند است. به قول مولانا:

اختیارش اختیارت هست کرد اختیارش را سواری همچو گرد

و در جای دیگر حل مشکل جبر و اختیار را در گرو عشق می‌داند:

همچنان بحث است تا حشر بشر در میان جبری و اهل قدر

عشق بود بحث را ای جان و بس کو زگفت وگو شود فریادرس

برای توضیح بیشتر در این زمینه رجوع کنید به کتاب خدامحوری، تألیف نگارنده،

صص ۴۳۴-۳۸۵.

[۸] در حل این شبهه بین دو معنای «توان» باید فرق نهاد. گاهی توان به معنای قدرت است که جنبهٔ فعلی دارد، البته به شرط آنکه این قدرت به هر دو طرف فعل و ترک تعلق گیرد: «گون الفاعل بحیث ان شاء فعل و ان لم یשא لم یفعل». یعنی فاعل با اختیار خود یکی از دو طرف فعل و ترک را انتخاب می‌کند و می‌توانست طرف دیگر را نیز انتخاب



کند. خدا به این معنا «قادر مطلق» یعنی بر انجام هر کار ممکنى تواناست. اما گاهى «توان» مى‌گوئیم و مرادمان استعداد و قوه است مثلاً چوب «مى‌تواند» تبدیل به خاکستر شود. این امر به فعلیت برنمی‌گردد تا چه رسد به اختیار. اگر بگوئیم که خدا «نمی‌تواند» خسته شود، به همین معنای دوم است. پس قدرت و قوه (به معنای فوق) را نباید با هم یکی گرفت. دومی را به عنوان صفت سلبی مى‌توان از خدا سلب کرد ولی اولی صفت ثبوتی و ضروری خداست.

[۹] در اینجا باز هم برومر به خدای متشخص (انسان‌وار) اشاره می‌کند که با کتاب مقدس همخوانی فراوان دارد. چنین تصویری از خدا در قرآن و سنت بدون افزودن جنبه‌های تنزیهی راه ندارد. توجه به این نکته در تمام مباحث این کتاب لازم است که پرداختن به صفات خدا بدون در نظر گرفتن دو بعد تنزیه و تشبیه و آمیختن حکیمانه آن دو با یکدیگر میسر نیست.

[۱۰] همان‌طور که گفتیم مثالهای آکویناس مربوط به قوه و استعداد است نه فعلیت و قدرت. [۱۱] باز هم تأکید می‌شود که بعد تشبیهی در تجسد خداوند در قالب عیسی (ع)، که در کتاب مقدس آمده است، با آنچه قرآن از تنزیه و تشبیه می‌گوید همخوانی ندارد.

[۱۲] امتناع یک نوع ضرورت است، ضرورت عدم. آیا وقتی می‌گوئیم چیزی برای خدا ممتنع است این امر با قدرت مطلق خدا منافات ندارد؟ جواب آن است که اگر این ضرورت و امتناع چیزی باشد که بر خدا حکمفرما و به اصطلاح «یجب علی الله» باشد با قدرت مطلق خدا ناسازگار است چراکه چیزی بر خدا حکومت نمی‌کند. اما اگر این ضرورت و امتناع چیزی باشد که از ذات خدا جوشیده و به اصطلاح «یجب عن الله» و مثلاً لازمه حکمت خدا باشد، چنین نیست. مثلاً خدا می‌تواند ظلم کند اما صفات رحم، حکمت، غنا و ... مانع از آن است. همچنین خدا می‌تواند مرتکب شر شود ولی صفت حکمت او از این امر امتناع دارد. مثل اینکه درباره یک فرد حکیم می‌گوئیم محال است بدون هیچ دلیلی هنگام غذا خوردن لقمه را دور سر خویش بپرخاند و در دهان بگذارد. نه اینکه نمی‌تواند بلکه حکمت او مانع چنین کاری است. امام سجاد (ع)، در نفی ظلم از خداوند، چنین تصویری را ارائه می‌دهند. خدا محال است که ظلم کند چراکه علت ظلم عبارت است از بخل، عجز، جهل، ترس و به‌طور کلی نقص، که هیچ‌کدام در خدا راه ندارد. یعنی ایشان تصویری از یک خدای متشخص می‌دهند که بری از نقص است.

[۱۳] خلاصه کلام این است که مراد از اینکه خداوند خلاف ذاتش عمل نمی‌کند به معنای این نیست که نمی‌تواند چنین کند، برخلاف آنجا که می‌گوئیم خورشید نمی‌تواند نتابد. یعنی خدا فاعل موجب نیست بلکه فاعل مختار است که می‌تواند ولی نمی‌کند و محال است که چنین کند. این امر از ذاتش ناشی می‌شود که هیچ نقضی در آن راه ندارد.

برومر این نوع فاعلی مختار را فاعل مشخص (personal) می‌نامد که صفتی انسان‌وار (اختیار) را واجد است.

[۱۴] برومر حاجت‌خواهی از خدا را مستلزم این می‌داند که دعا را شرط لازم برای اعطای خدا بدانیم و نه شرط کافی. اگر خدا آنچه را به دعا خواسته‌ایم در هر حال به ما می‌داد ولو آنکه دعا نمی‌کردیم، دیگر دعا به عنوان حاجت‌خواهی برای تأثیر گذاشتن بر خدا بی‌معنا می‌شد. از آن طرف، اگر هرگاه ما دعا کنیم حتماً خدا مجبور به اجابت آن باشد، خدا به ماشینی شباهت پیدا می‌کند که ما سکه‌ای (به نام دعا) در آن می‌اندازیم و آن ماشین از آن طرف به اندازهٔ سکهٔ ما، مثلاً بستنی به ما می‌دهد.

[۱۵] خلاصهٔ سخن در اینجا این است که ما در دعا و به وسیلهٔ دعا می‌خواهیم بر خدا تأثیر کنیم تا چیزی را در آینده ایجاد یا چیزی را مرتفع کند. این امر مستلزم آن است که تغییری در خدا و ارادهٔ او ایجاد شود و حال آنکه خدا تغییرناپذیر است و هیچ نوع دگرگونی در او و در ارادهٔ او راه ندارد. به تعبیر متکلمان، «خدا محلّ حوادث نیست» و «آنچه تغییر نپذیرد» هموست.

[۱۶] مشکل یادشده همان مشکل ربط بین ثابت و متغیر یا قدیم و حادث است. این مشکل بر یک قاعدهٔ عقلی استوار است که علت باید با معلول معیت داشته باشد و تخلف علت از معلول یا معلول از علت محال است. حال اگر معلول تغییر کند — مثلاً از حالت الف به حالت ب تغییر کند — و متناظر با آن علت تغییر نکند، تخلف معلول از علت یا تحقق معلولی بدون علت لازم می‌آید که محال است. این امر را در این قاعده خلاصه می‌کنند که «علة المتغیر متغیره». دو اشکال در باب کاربرد این قاعده در مورد خدا پیش می‌آید. یکی اینکه خدا که ثابت و نامتغیر است چگونه می‌تواند علت پدیده‌های متغیر باشد؛ این تخلف معلول از علت است. دیگر اینکه وجود خداوند قدیم است و بر وجود اشیای زمانی تقدم زمانی دارد؛ چگونه ممکن است که علت قدیم باشد ولی معلول او با او نبوده و بلکه حادث باشد؟ این امر به معنای تخلف علت از معلول است. راه‌های گوناگونی را فلاسفه و متکلمان ارائه کرده‌اند که در اینجا برومر به راه‌حل آکویناس اشاره می‌کند. در اندیشهٔ اسلامی نیز راه‌های گوناگونی ارائه شده است. بیشتر آنها به دنبال این بوده‌اند که معلولی را واسطه بین خدا و سایر موجودات قرار دهند که آن معلول دو جنبه و دو حیثیت داشته باشد: از یک حیث ثابت و قدیم باشد (که بتوان آن را معلول خدا دانست) و از یک حیث متغیر و حادث باشد که بتوان آن را علت موجودات متعدد حادث شمرد. ملاصدرا در حرکت جوهری به این نتیجه می‌رسد که چنین موجودی همان جوهر مادی است که خدا آن را می‌آفریند و تغییر برای آن ذاتی است و «الذاتی لا یعلل»، یعنی خدا اصل وجودش را ایجاد می‌کند و تغییر ذاتی اوست. قاعدهٔ «علة المتغیر متغیره» مربوط به جایی است که تغییر ذاتی نباشد. پس تغییر این

جوهر موجب تغییر در ذات یا اراده خدا نیست. از سوی دیگر، تغییر این جوهر علت همه تغییرات عالم مادی است.

[۱۷] این دیدگاه آکویناس شبیه آن دیدگاه در فلسفه اسلامی است که می‌گوید فیض خدا ازلی و قدیم است اما مستفیض حادث است. به قول حاجی سبزواری: «الفیض منه دائم متصل والمستفیض دائر و زائل» (فیض خدا پیوسته و دائمی است و این فیض‌گیرندگان هستند که نو به نو حادث می‌شوند).

[۱۸] باز هم در اینجا برومر به دنبال آن است که خدای کتاب مقدس را خدای مشخص و انسان‌وار و گشوده تصویر کند در برابر خدای نوافلاطونی که غیر مشخص و مطلق است.

[۱۹] گنج بر آن است تا تصویری از صفت علم، قدرت و اراده خدا بدهد به نحوی که تغییر در معلوم، مقدور و مراد خداوند موجب تغییر در علم، قدرت و اراده او نباشد. وی در اینجا پای مقوله «اضافه» را به میان می‌کشد که تغییر در یکی از طرفین اضافه موجب تغییر در طرف دیگر نمی‌شود. یعنی مثلاً تغییر در معلوم موجب تغییر در عالم نمی‌شود و همین‌طور تغییر در متعلق قدرت موجب تغییر در قادر نمی‌شود. ولی این تحلیل کامل نیست. به نظر می‌رسد که گنج اولاً بین «صفات اضافی» و «صفات حقیقی» صاحب اضافه» خدا خلط کرده است. ثانیاً از تبیین صفات اضافی خدا نیز ناتوان است. توضیح آنکه فلاسفه اسلامی صفات ثبوتی خدا را به صفات حقیقی (مثل اینکه می‌گوییم خدا حی است، که هیچ متعلق ندارد و عین ذات است) و صفات اضافی (مثل اینکه می‌گوییم خدا خالق یا رازق است. خلق و رزق متعلق می‌خواهد و عین فعل است) و صفات حقیقی دارای اضافه (مثل اینکه خدا عالم یا قادر است. علم و قدرت عین ذات خداست ولی متعلق به نام معلوم یا مقدور دارد) تقسیم می‌کنند. تحلیل گنج مربوط به صفات دسته سوم است لیکن آنها را با صفت دسته دوم یکسان پنداشته است. مثلاً علم را از مقوله اضافه دانسته است و بدین سان نتوانسته است علم را صفت حقیقی و نه اضافی خدا بشمرد. همچنین نتوانسته است بین علم فعلی (که قبل از معلوم و موجب پیدایش معلوم است) و علم انفعالی (که بعد از معلوم و ناشی از آن است) تمایز قائل شود. و نیز بین اراده ذاتی و اراده فعلی تفاوتی قائل نشده است. ثالثاً بر فرض که صفات دسته سوم (یعنی علم و قدرت و اراده) نیز مانند صفات دسته دوم (مثل خلق و رزق) صفات اضافی باشند، گنج بین اضافه مقولی که دو طرف دارد و طرفین اضافه از هم مستقل‌اند و اضافه اشراقی که یک طرف دارد و طرف دیگر عین وابستگی است — نه شیء وابسته — نتوانسته است تمایز قائل شود. در این مورد کتابهای فلسفی و کلامی ما — مثلاً شرح منظومه سبزواری — مشحون از این تحلیلها و تمایزهاست.



[۲۰] در باب ۳۸ از کتاب اشعیای نبی آمده است که حزقیای پادشاه سخت بیمار شده بود. اشعیا به عبادتش رفت و از جانب خدا این پیام را به او داد که: «وصیتت را بکن چون عمرت به آخر رسیده است. تو از این مرض شفا نخواهی یافت.» حزقیای صورت خود را به طرف دیوار برگردانید و نزد خداوند دعا کرد و از خدا شفا خواست. سپس بغض گلویش را گرفت و به تلخی گریست. پیش از آنکه اشعیا قصر را ترک کند خداوند بار دیگر با او سخن گفت و فرمود: «نزد حزقیای رهبر قوم من برگرد و به او بگو که خداوند دعای تو را شنیده و اشکهایت را دیده است. او پانزده سال دیگر بر عمر تو خواهد افزود.» در اینجا ظاهراً به واسطه دعای حزقیای اراده خداوند تغییر یافته و پانزده سال به عمر او اضافه شده است. البته همین امر در کلام اسلامی مطرح است و بین اجل مقدر و محتوم و اجل معلق فرق گذاشته‌اند، که اولی حتمی و تغییرناپذیر است اما دومی را با صدقه، دعا و عوامل دیگر می‌توان به تأخیر انداخت و دفع کرد.

[۲۱] برومر به نکته ظریفی اشاره می‌کند و آن اینکه معمولاتی که به موضوعات نسبت می‌دهیم مطابق دیدگاه ارسطویی در یکی از مقولات ده گانه جای می‌گیرند که یکی از آنها جوهر است و بقیه عرض‌اند. یکی از آن اعراض را مقوله «اضافه» شمرده‌اند در کنار «کم» و «کیف» و سایر اعراض. اما دقت فلسفی نشان می‌دهد اضافه نه جوهر است و نه عرض. اضافه معقول اول نیست بلکه معقول ثانی فلسفی است که هرچند مابهازا دارد ولی منشأ انتزاع ندارد.

[۲۲] در اینجا نیز باز هم برومر دقتی به خرج می‌دهد که بی‌شباهت با دیدگاه شیخ اشراق در مورد مقولات نیست. شیخ اشراق مقولات را منحصر در پنج مقوله می‌داند: جوهر، کم، کیف، نسبت و حرکت. یعنی غیر از کم و کیف هر هفت مقوله عرضی دیگر را در مقوله نسبت جای می‌دهد که یک نوع اضافه در آن است. برومر معتقد است که مثالهایی که اسمیت در اینجا به عنوان اعراض غیراضافی می‌زند همه در مقوله «ان ینفعل» یا حداکثر در مقوله «فعل» قرار می‌گیرند که بیانگر نسبت بین دو چیزند.

[۲۳] در اینجا گویی گیج خود متوجه این اشکال شده است که صفات علم و اراده را نمی‌توان از مقوله اضافه دانست. در تفکر اسلامی نیز ما فخر رازی را می‌بینیم که صفت علم را از مقوله اضافه می‌داند (البته برای حل مشکل وجود ذهنی). ولی همه گفته‌اند که این خلاف بداهت است. وقتی من به چیزی علم پیدا می‌کنم واقعیتی در نفس من ظهور می‌کند به نام «علم». این واقعیت یک «کیف نفسانی» است مانند «شادی» یا «غم». ولی فرق این واقعیت با سایر کیفهای نفسانی در حکایتگری آن است. یعنی این علم از موجودی دیگر به نام معلوم حکایت می‌کند. نه اینکه علم عبارت از اضافه بین عالم و معلوم، مثل مفهوم همسایگی، است که مابهازا نداشته ولی منشأ انتزاع داشته باشد.

[۲۴] در اینجا باز هم برومر پای خدای متشخص و انسان‌وار را پیش می‌کشد که «کسی»

است و نه «چیزی» و خودش یا اراده‌اش می‌تواند تغییر کند. یعنی وی اصل تغییر در خداوند را از بعضی جهات می‌پذیرد و با پیروان الهیات باز (گشوده) همراه می‌شود. [۲۵] در کتاب مقدس و نیز در قرآن و احادیث صفات تشبیهی فراوانی به خداوند نسبت داده شده است که با متشخص و «انسان‌وار بودن» خدا سازگار می‌افتد و البته صفات تنزیهی نیز در این مقوله فراوان است همچون «لیس کمثلہ شی». خداشناسی کامل آن است که تنزیه در عین تشبیه را برای خدا قائل باشیم. به قول ابن عربی «اگر خدا خودش را به صفات ما موصوف نکرده بود او را نمی‌شناختیم و اگر خودش را از صفات ما منزه نکرده بود او را نمی‌شناختیم. پس او با دو حالت شناخت می‌شود و به دو صفت موصوف می‌گردد» (ابن عربی، الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر، بی‌تا، ج ۳، صص ۵-۵۳۴).

در مورد تفاوت خدای عارفانی چون ابن عربی و اکهارت با خدای فلاسفه بنگرید به بخش چهارم از کتاب نگارنده، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت (چاپ پنجم، تهران، هرمس، ۱۳۹۱) فصل دوم و سوم، صفحات ۶۲۳-۵۸۶. مثلاً برای آنکه نشان دهیم که دغدغه پیروان الهیات گشوده و قائلان به گشودگی خدا را ابن عربی در بحث اتساع الهی به نحو زیباتر و مقبولتری دارد به این نقل قول از ابن عربی بسنده می‌کنیم: «محب صادق آن است که به صفت محبوب درآید نه آنکه محبوب را به صفت خویش تنزل دهد. آیا نمی‌بینی که خدای سبحان هنگامی که ما را دوست دارد در الطاف پنهانش به سوی ما تنزل می‌کند آن هم با چیزی که با ما تناسب دارد و از ساحت عظمت و کبریایی او دور است. هنگامی که به خانه او درمی‌آییم تا مناجاتش کنیم بشاش می‌شود. وقتی پس از روی گرداندن از او دوباره به سوی او توبه و رجوع می‌کنیم شاد می‌گردد. هنگامی که جوانی را که باید تحت سلطه امیال جوانی باشد از این سلطه آزاد می‌بیند تعجب می‌کند ... به نیابت از ما تنزل می‌کند و در گرسنگی و تشنگی و رمضان خودش را نازل منزله ما می‌نماید» (فتوحات، همان، ج ۲، ص ۲۵۶). همه فقرات کلام ابن عربی در اینجا به آیه یا روایتی خاص اشاره دارد.

[۲۶] این همان پارادوکس معروف جمع بین علم مطلق و پیشین خدا به جهان، از یک سو، و اختیار انسان، از سوی دیگر، است. اگر خدا از ازل نمی‌داند که من در لحظه فلان عمل را انجام خواهم داد پس علم پیش او مطلق نیست و اگر می‌داند پس من حتماً باید آن عمل را در آن لحظه انجام دهم چراکه اگر انجام ندهم علم ازلی خدا نه علم بلکه جهل مرکب خواهد بود. چنین امری یعنی ضرورت انجام آن فعل با مختار بودن من نیز ناسازگار است. رباعی معروف منسوب به خیام نیز گویای همین مطلب است:

من می‌خورم و هر که چو من اهل بود      می‌خوردن من به نزد او سهل بود  
 می‌خوردن من حق زائل می‌دانست      گر می‌نخورم علم خدا جهل بود

[۲۷] از همین رو برخی از متکلمان ما در حل مشکل یادشده گفته‌اند که کل زمان (اعم از گذشته و حال و آینده) برای موجود مجرد چونان یک «آن» است چنان‌که کل مکان برای او در حکم یک «نقطه» است. یعنی او همه چیز را در همه زمانها و مکانها الآن و در همین نقطه می‌بیند.

[۲۸] از نظر برومر با توجه به اینکه مکان و ابعاد مکانی کمّ قار است همه اجزای آن را می‌توان در کنار هم دید. ولی زمان کمّ غیرقار است پس معنا ندارد که همه اجزای آن کنار یکدیگر قرار گیرند. لذا استعاره فوق ناقص است.

[۲۹] گبیج به یک مسئله که قبلاً بدان اشاره کردیم توجه می‌کند و آن تفاوت بین علم فعلی و علم انفعالی است. فرق است بین علم ما به آنچه مخلوق ماست (مثل علم ما به آنچه ساخته و پرداخته ذهن ماست) — که در اینجا علم مقدم بر معلوم و بلکه سازنده آن است — و علم ما به آنچه هیچ نقشی در تحقق آن نداریم مثل همه علوم حصولی ما. در اینجا علم تابع معلوم و متأخر از آن است.

[۳۰] سؤال در این است که آیا ما با دعا خدا را از خواسته و تقاضای خویش آگاه می‌کنیم؟ این امر با علم مطلق خدا ناسازگار است. اگر خدا می‌داند که ما چه می‌خواهیم بیان آن در قالب دعا لغو خواهد بود. اما می‌بینیم که خدا دستور داده است که دعا کنیم و اجابت خود را منوط به دعای ما کرده است. ادعونی استجب لکم. یعنی با وجودی که خدا از سرّ ما آگاه است باز هم امر به دعا کرده است. به قول مولوی:

کای کمینه بخششت مُلک جهان      من چه گویم چون تو می‌دانی نهران  
لیک گفتی گرچه می‌دانم سیرت      زود هم پیدا کنش بر ظاهرت

۱/۶۰ و ۶۳

سؤالی که مطرح است مربوط به فلسفه این امر و فلسفه دعوت به دعاست.

[۳۱] رابطه بیناشخصی در دعا باعث می‌شود که شخص نیایشگر حضور خدا را حس کند و در نتیجه خودش تغییر کند و شایسته اجابت شود. به قول مولانا:

گفت حق گر فاسق واهل صنم      چون مرا خوانی اجابتها کنم  
تو دعا را سخت گیر و می‌شُخول      عاقبت برهاندت از دست غول

۳/۷۵۵-۷۵۶

گر نداری تو دم خوش در دعا      رو دعا می‌خواه ز اخوان صفا  
گفت ای موسی ز من می‌جو پناه      با دهانی که نکردی تو گناه  
گفت موسی من ندارم آن دهان      گفت ما را از دهان غیر خوان



از دهان غیر کی کردی گناه      از دهان غیر برخوان کای اله  
آن چنان کن که دهانها مر تو را      در شب و در روزها آرد دعا  
از دهانی که نکردستی گناه      و آن دهان غیر باشد عذرخواه  
یا دهانِ خویشتن را پاک کن      روح خود را چابک و چالاک کن

۳/۱۸۰-۱۸۵

خود دعا که طلب کردن است یک نوع قابلیت و استعداد دریافت در شخص نیایشگر پدید می‌آورد.

هین بخو که رکن دولت جُستن است      هر گشادی در دل اندر بستن است  
از همه کار جهان پرداخته      کو و کو می‌گو به جان چون فاخته  
نیک بنگر اندر این ای محتجب      که دعا را بست حق بر آستجب  
هر که را دل پاک شد از اعتلال      آن دعایش می‌رود تا ذوالجلال

۳/۲۳۰۱-۲۳۰۴

[۳۲] اینکه در روایت آمده است که خدا به موسی فرمود: «حتی نمک سفرهات را هم از من بخواه» برای همین است که ما در همه صحنه‌ها و همه لحظه‌ها آن ارتباط بیناشخصی را با خدا حفظ کنیم.

#### ۴

[۱] در این فصل برومر باز هم به استغاثه و دعای حاجت می‌پردازد و مشکل دیگری را مطرح می‌کند و آن اینکه اگر خیر ما در برآورده شدن حاجتمان نهفته باشد مشروط کردن اعطای این خیر به دعای ما با خیرخواه مطلق بودن و کریم مطلق بودن خداوند سازگار نیست. چراکه اگر ما دعا نکنیم خدا آن خیر را به ما عطا نخواهد کرد. پس یا باید دعا کردن به درگاه خدایی که خیرخواه و کریم مطلق است لغو باشد یا خدا خیرخواه و کریم مطلق نباشد.

[۲] به تعبیری می‌توانیم همراه با کلام اسلامی تقدیر خداوند را به دو گونه به تصویر کشیم. یکی آن تقدیری که حتمی و غیرمشروط و مربوط به لوح محفوظ است. در این صورت خدا مقدر کرده است که ما حتماً دعا کنیم و آن خیر مورد نظر نصیب ما شود. دیگر آن تقدیری که مربوط به لوح محو و اثبات است. این تقدیر به صورت مشروط است. یعنی مقدر است که اگر دعا کنیم آن خیر نصیب ما بشود. آنکه قابل تغییر و

مشروط به دعاست لوح محو و اثبات است. این امر با خیرخواهی مطلق خدا منافات ندارد. برومر این دیدگاه را چنان‌که خواهیم دید مورد نقد قرار می‌دهد. خداوند بسیاری از خواسته‌های ما را بدون اینکه بر زبان آوریم تأمین می‌کند. [۳] بالاترین خیر وجود است که خدا آن را بدون هیچ ملاحظه‌ای عطا کرده است. چنان‌که مولانا فرمود:

ما نبودیم و تقاضامان نبود لطف تو ناگفته ما می‌شوند  
و در جای دیگر از این استجاب بدون دعا چنین یاد می‌کند:

ای دعا ناگفته از تو مستجاب داده دل را هر دمی صد فتح باب

۵/۳۰۹

[۴] همان‌طور که قبلاً هم گفتیم، عشق و محبت خدا به انسان و به اینکه رابطه بیناشخصی با او برقرار کند ایجاب می‌کند که توفیق دعا را هم به انسان عطا کند تا این رابطه برقرار شود. به قول مولانا:

هم دعا از من روان کردی چو آب هم نیایش بخش و دارش مستجاب  
هم تو بودی اول آورنده دعا هم تو باش آخر اجابت را رجا

۵/۴۱۶۳-۴۱۶۲

جز تو پیش کی برآرد بنده دست هم دعا و هم اجابت از تو است  
هم از اول می‌دهی میل دعا تو دهی آخر دعاها را جزا

۴/۳۴۹۹-۴۵۰۱

اوج این رابطه بیناشخصی را در بحث دعا چنین می‌سراید:

یاد ده ما را سخنهای دقیق که تو را رحم آورد آن ای رفیق  
هم دعا از تو اجابت هم ز تو ایمنی از تو مهابت هم ز تو

[۵] مولانا این را به زیبایی چنین می‌سراید:

ای بداده رایگان صد چشم و گوش بی ز رشوت بخش کرده عقل و هوش  
بیش از استحقاق بخشیده عطا دیده از ما جمله کفران و خطا  
ما ز آز و حرص خود را سوختیم وین دعا را هم ز تو آموختیم

۳/۲۲۱۲-۲۲۱۳ و ۲۲۱۵

[۶] نظیر این دعا برای فرارسیدن ملکوت خداوند را در دعا برای ظهور امام زمان (ع) می‌بینیم، که می‌توان همان اشکالها و جوابها را در این مورد نیز مطرح کرد.

[۷] عین همین سخن درباره ظهور امام زمان (ع) مطرح است. یعنی خداوند می‌داند که ظهور حضرت چه زمانی است. اما به ما امر شده است که برای ظهور و حتی برای تعجیل در ظهور امام زمان (ع) دعا کنیم. یک وجه آن همین است که آمادگی ظهور را در خودمان ایجاد کنیم.

[۸] در مورد ظهور امام زمان (ع) نیز ما نه تنها باید انتظار فرج را در دعا و گفتارمان بیان کنیم بلکه باید آن را در عمل و کردارمان نیز ظاهر سازیم.

[۹] کسی که دعای فرج را می‌خواند که «اللهم عجل لولیک الفرج و النصر» نیز نمی‌تواند گناه کند، دروغ بگوید، تهمت بزند و ...

[۱۰] چنان‌که قبلاً گفتیم، در فرهنگ اسلامی و به‌خصوص در بعد عرفانی، توفیق دعا نیز از خود خداست. به قول مولانا:

این دعا هم بخشش و تعلیم توست      گرنه در گلخن گلستان از چه رست  
۲/۲۴۵۱

اوست که درون ما را گلستان می‌کند تا بتوانیم ولایتش را بپذیریم و دست به دعا برداریم.

این دعا تو امر کردی ز ابتدا      ورنه خاکی را چه زهره این بُدی  
۶/۲-۳۱۹

اذکرو الله شاه ما دستور داد      اندر آتش دید ما را نور داد  
۲/۱۷۱۵

[۱۱] این مقام ترک خواست و اراده خویش و تسلیم اراده خدا شدن بالاتر از دعای مردم معمولی است که چیزی را از خدا «می‌خواهند». جمله‌ای از بایزید معروف است که «ارید ان لا ارید» (می‌خواهم که نخواهم). در اوج عرفان است که عارف مرادش با مراد خدا یکی می‌شود بلکه بی‌مراد می‌شود. به قول مولانا:

بستی تو هست ما را بر نیستی مطلق      بستی مراد ما را بر شرط بی‌مرادی  
کلیات شمس، ۲۲۷۸

این دسته از عرفا همان قومی هستند که به قول مولانا رضا و تسلیم لبهای آنها را از دعا بسته است:

بشنو اکنون قصه آن رهروان      که ندارند اعتراضی در جهان  
ز اولیا اهل دعا خود دیگرند      که همی‌دوزند و گاهی می‌درند



قوم دیگر می‌شناسم ز اولیا که دهانشان بسته باشد از دعا  
 از رضا که هست رام آن کرام جستن رفع قضاشان شد حرام  
 در قضا ذوقی همی بینند خاص کفرشان آید طلب کردن خلاص  
 ۳/۱۸۷۸-۱۸۸۲

در واقع اینجا عارف هیچ چیز جز خود خدا را نمی‌خواهد. اینجا نه تنها به تعبیر  
 برومر اتحاد اراده‌ها بلکه یک نوع فنای در محبوب رخ می‌دهد. به قول سعدی:

گویند تمنایی از دوست بکن سعدی از دوست نخواهم کرد جز دوست تمنایی  
 غزل ۵۰۷

و همین سعدی ما را این چنین به خداخواهی دعوت می‌کند:

گرت قریب هست در بارگاه به خلقت مشو غافل از پادشاه  
 خلاف طریقت بود کاولیا تمنا کنند از خدا جز خدا  
 گراز دوست چشمت به احسان اوست تو در بند خویشی نه در بند دوست  
 بوستان، ۱۸۳۳-۱۸۳۱

و مولانا نیز همین را به زیبایی چنین می‌سراید:

از خدا غیر خدا را خواستن ظنّ افزونیست و کلی کاستن  
 ۵/۷۷۳

[۱۲] در فقرات فراوانی از ادعیهٔ ما، خدا را به خاطر توفیق بندگی، توفیق دعا، توفیق رو  
 آوردن به خدا و ... سپاس می‌گویند. در دعای معروف عرفه، امام حسین (ع) توفیق  
 سپاس‌گویی نعمت خدا را خود نعمتی از جانب خدا می‌شمرد که برای همین نعمت  
 سپاسی دیگر واجب است. «خدای من، گواهی می‌دهم که اگر تصمیم بگیرم و بکوشم  
 در طول قرون و اعصار — بر فرض که چنین عمری کنم — شکر یکی از نعمتهای تو را  
 به جا آورم جز به لطف تو نخواهم توانست چنین کاری بکنم که آن لطف نیز  
 سپاسگزاری دوباره‌ای را بر من واجب می‌کند.»

[۱۳] در اسلام دعا برای دیگران از جایگاهی بس رفیع برخوردار است. در حدیث معروفی،  
 امام حسن (ع) ضمن خاطره‌ای از زمان کودکی خویش نقل می‌کنند که شبی مادرشان را  
 زیر نظر داشتند که مرتب برای دیگران دعا می‌فرمود ولی دعایی برای خود نداشت،  
 امام از مادر سؤال فرمود که چرا برای خود دعا نفرمودید، مادر در جواب فرمود:  
 «الجار ثم اللار» (اول همسایه و بعد خانه). در نماز شب مستحب است که برای چهل  
 مؤمن طلب استغفار کنیم. در نماز میت جمعیت مؤمنان برای شخص متوفا دعا می‌کنند

که «خدایا اگر گناهکار است از گناه او بگذر و اگر نیکوکار است بر نیکی او بیفزای». دعا برای پدر و مادر، دعا برای فرزندان و ... از این قبیل دعاها هستند.

[۱۴] این همان است که در کلام اسلامی از آن تحت این قاعده یاد می‌کنند که «ای الله ان یجری الامور الا باسبابها» (خداوند کار خودش را به واسطه و از طریق اسباب انجام می‌دهد).

[۱۵] یکی از بارزترین صورتهای دعا و نیایش نماز است. مهمترین نمازها نمازهای یومیه است که توصیه فراوان شده است که به صورت جماعت خوانده شود. حج نیز ظهور یک نوع نیایش است که علاوه بر اذکار در قالب مناسک و اعمال ظهور یافته است که باز هم در جمع برگزار می‌شود. محتوای بسیاری از ادعیه قرآنی با لفظ جمع است مانند «ربنا آتانا فی الدنیا حسنه و فی الاخره حسنه». نماز باران درخواستی جمعی از خداست و ...

[۱۶] این همان است که قبلاً اشاره کردیم که دعا باید به ما کمک کند تا اراده و پسند خود را کنار بگذاریم و آن را بپسندیم که خدا می‌پسندد. به قول باباطاهر:

یکی درد و یکی درمان پسندد      یکی وصل و یکی هجران پسندد  
من از هجران و وصل و درد و درمان      پسندم آنچه را جانان پسندد

## ۵

[۱] در این فصل، برومر در پی بررسی این مطلب است که اگر خدا بخواهد دعایی را استجابت کند این کار را چگونه انجام می‌دهد. آیا از راه خرق قانون و نظام عادی و طبیعی این کار را انجام می‌دهد یا از راه علل عادی و طبیعی و به اصطلاح از راه علل ثانیه که شامل افعال انسانها نیز می‌شود؟ به همین مناسبت این بحث پیش می‌آید که آیا فاعلیت خدا در طول فاعلیت سایر موجودات قرار می‌گیرد یا در عرض آنها. به تعبیر دیگر رابطه بین فاعلیت خدا و فاعلیت سایر موجودات چگونه است. کجا می‌توانیم وقوع یک پدیده را به خدا نسبت دهیم و کجا نمی‌توانیم.

[۲] برومر در این فصل سخن را در دو بخش دنبال می‌کند: بخش اول اینکه نحوه حضور و فاعلیت خدا در طبیعت چگونه است و بخش دوم اینکه نحوه حضور و فاعلیت خداوند در افعال انسانها چگونه است. به‌طور کلی خدا باوران و پیروان ادیان ابراهیمی در این مورد چهار نظریه را اتخاذ کرده‌اند: (۱) نظریه تفویض که عبارت است از اینکه خدا با وضع اسباب در عالم هستی، اعم از صور جسمیه و صور نوعیه در طبیعت و اختیار و اراده در انسانها، دیگر خود در پدیده‌های عالم دخالت ندارد نه مستقیم و نه غیر مستقیم (مانند ساعت‌سازی که پس از ساختن و تنظیم ساعت دیگر در کارکرد آن

ساعت حضور ندارد). ۲) نظریهٔ سنهٔ الله که مخصوص حکماست، بدین معنی که خداوند با وضع قانونمندی نظام هستی و ایجاد علل ثانیه به‌طور باواسطه در پدیده‌های عالم دخالت دارد یعنی فاعلیت خداوند در طول فاعلیتهای سایر موجودات قرار دارد. ۳) نظریهٔ عادةٔ الله که مخصوص اشاعره و متکلمان همفکر آنهاست بدین معنی که «لامؤثر فی الوجود الا الله»، غیر از خدا هیچ موجودی در عالم تأثیر ندارد. اما به واسطهٔ همزمانی و تعاقب پدیده‌ها، حس ما فریب می‌خورد و بین این پدیده‌ها رابطهٔ علت و معلولی تصور می‌کند در حالی که «التأثیر عندالاسباب لا بالاسباب»، تأثیر از آن خداست ولی عادت او بر آن است که آنها را همراه با علل ثانیه ایجاد کند نه به واسطهٔ علل ثانیه (دقت شود). ۴) نظریهٔ اسماء الله که مخصوص عرفاست بدین معنی که وجود و در نتیجه ایجاد را منحصر به خدا می‌دانند و همهٔ فاعلیتهای موجودات را تجلی فاعلیت خدا می‌بینند. برای بحثی مبسوط و همه‌جانبه در این مورد رجوع کنید به کتاب خدامحوری نگارنده، صص ۲۷۷-۱۸۱.

[۳] در اینجا یک فرق اساسی بین قوانین اعتباری (مثل قوانین حقوقی) و قوانین حقیقی (مثل قوانین فیزیک) گوشزد شده است و آن اینکه اولی را می‌توان استثنا و تبصره زد و دومی را نمی‌توان. در علم اصول مشهور است که هیچ قانون کلی وجود ندارد مگر آنکه استثنایی خورده باشد. این امر مربوط به قوانین اعتباری است که آنها را وضع می‌کنیم نه قوانین حقیقی که آنها را کشف می‌کنیم. در مورد قوانین حقیقی اگر یک مورد استثنا پیدا کنیم آن قانون و آن نظریه‌ای که کشف کرده‌ایم ابطال می‌شود نه اینکه به قانون بودن خود باقی بماند. وجود همان یک مورد کاشف از آن است که قانون ما آن چنان که فکر می‌کرده‌ایم غلط بوده است و باید آن را عوض کنیم.

[۴] در اینجا به این نکته توجه داده شده است که در قوانین حقیقی، که آنها را کشف می‌کنیم، نیز باید تفکیکی قائل شویم. یک دسته قوانین عقلی هستند که بر مبنای قیاس منطقی آنها را کشف می‌کنیم (مثل قوانین ریاضی) و دستهٔ دیگر قوانین طبیعی که بر مبنای استقرای تجربی آنها را کشف می‌کنیم (مثل قوانین فیزیک). در مورد اول، وقتی که گزاره‌ای را به صورت موضوع و محمول بیان می‌کنیم، محمول ذاتی موضوع است و از دل آن استنتاج می‌شود، لذا این گزاره به صورت ضروریه بیان می‌شود (مثلاً مجموع زوایای مثلث دو قائمه است)، یعنی محال است که چیزی مثلث باشد و مجموع زوایایش دو قائمه نباشد. اما وقتی از راه استقرای تجربی می‌گوییم «هر جسمی دارای جاذبه است» چگونه؟ آیا محال است که جسمی در شرایط خاصی جاذبه نداشته باشد؟ یعنی آیا نقض قوانین فیزیک نیوتن محال است، به همان نحو که نقض قوانین هندسهٔ مسطحهٔ اقلیدسی (در همان محدودهٔ مسطحه بودن) محال است؟ برومر می‌خواهد بگوید این دو مورد با هم فرق دارند.



[۵] اصولاً آیا معجزه خارق قانون طبیعت و خود پدیده‌ای بدون قانون است یا آنکه معجزه هم خود از قانونمندی خاصی پیروی می‌کند؟ یعنی همان‌طور که گاهی دو قانون در دل طبیعت با یکدیگر تراحم دارند و یکی بر دیگری فائق می‌آید، در مورد معجزه هم یک قانون بر قانونی دیگر غالب می‌شود. برای بحثی تفصیلی در این مورد رجوع کنید به کتاب خدامحوری نگارنده، صص ۲۷۶-۲۶۷. نکته دیگری در اینجا شایان ذکر است. ما استجاب دعا را عبارت از این می‌دانیم که خدا کاری را به خاطر آنکه ما دعا کرده‌ایم انجام داده است وگرنه روند امور را به حال عادی خود رها می‌کرد. لذا نتیجه گرفته می‌شود که این استجاب باید به صورتی معجزه‌گونه و خارق قانون طبیعت باشد. در حالی که می‌توانیم دعا را یک عامل از عوامل متعدد دخیل در کار عالم تلقی کنیم، چراکه عوامل دخیل در کار طبیعت منحصر به عوامل طبیعی شناخته شده نیستند. عوامل طبیعی غیر شناخته شده، عوامل معنوی، اراده و خواست نفوس انسانی و ... همه می‌توانند در روی دادن پدیده‌ها دخیل باشند که دعا یکی از آنهاست.

[۶] در اینجا بحث از قاعده فلسفی ضرورت علی است که به معنای این است که علت نه تنها به معلول وجود می‌دهد بلکه به او وجود هم می‌دهد که «الشیء ما لم یجب لم یوجد». اما آیا این ضرورت علی با اختیار خدا یا اختیار انسان ناسازگار است؟ خانم مری هس در اینجا ادعای ناسازگاری می‌کند. چراکه در معنای اختیار معنای امکان نهفته است. یعنی فاعل مختار در فعل خویش تحت هیچ جبر و ضرورتی قرار ندارد و انتخاب هریک از دو طرف (انجام دادن و ندادن) برای او امکان دارد. متکلمان مختلف از جمله متکلمان اشعری همواره بین این ضرورت علی و اختیار خدا و یا اختیار انسان منافات دیده‌اند و اصل این قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و نیز اصل «امتناع ترجیح بلا مرجح» را نفی کرده‌اند. برای بحث درباره اصل اشکال و حل آن رجوع کنید به کتاب خدامحوری نگارنده، صص ۲۲۶-۱۵۰.

[۷] پرومر و همفکرانش در صدد آن‌اند تا با تمسک به فیزیک کوانتومی (در برابر فیزیک نیوتنی) و با استفاده از اصل عدم قطعیت هایزنبرگ، ضرورت علی را - حداقل در حوزه طبیعیات - نفی کنند و جا را برای دخالت اختیار باز کنند. ولی باید مدعای فیزیک کوانتومی و اصل عدم قطعیت بخوبی شکافته شود. آیا اصل عدم قطعیت ناقض اصل ضرورت علی و معلولی است؟ آیا یک کشف علمی می‌تواند ناقض یک قاعده عقلی و فلسفی باشد؟ آیا عدم قطعیت فیزیک کوانتومی مربوط به عالم طبیعت و واقع است یا مربوط به عالم ذهن و علم ما؟ مسئله جای تأمل بسیار دارد. برای بحثی مبسوط در این مورد رجوع کنید به کتاب ایان باربور، علم و دین (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲)، فصل ۱۰: «فیزیک و عدم تعین».

[۸] بحث خلق اعمال از مباحث قدیمی کلام سنتی است. در کلام اسلامی کتابها و

رساله‌های متعددی تحت همین عنوان «خلق اعمال» نگاشته شده است. محور این بحثها چگونگی جمع بین فاعلیت و قدرت مطلق خدا از یک سو و اختیار و قدرت انسان در انجام افعال ارادی‌اش از سوی دیگر است. بحثهای اندیشه‌سوز جبر و اختیار در همین جا مطرح می‌شود. رجوع کنید به کتاب خدا محوری نگارنده، صص ۲۷۶-۳۴۸.

- [۹] یعنی اراده من شرط لازم برای انجام فعل ارادی من است اما شرط کافی نیست. عوامل بی‌شماری خارج از اراده من وجود دارند که اگر نبودند محال بود که من به انجام آن فعل موفق شوم. مثلاً من هم‌اکنون با اراده خودم بر روی کاغذ می‌نویسم. یکی از فاکتورهای تحقق این نوشته اراده من به نوشتن است. ولی وجود کاغذ، وجود کاغذساز، وجود پدر و مادر کاغذساز، وجود درختانی که این کاغذ از چوب آنها ساخته شده است، وجود قلم، وجود پدر و مادر من، سلامتی من و ... همه عواملی هستند که خارج از اختیار من‌اند و در تحقق این نوشته دخیل‌اند. برخی از متکلمان یکی از معانی «لا جبر و لا تفویض یل امر بین الامرین» را همین گرفته‌اند.
- [۱۰] همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این دیدگاه تفسیری مسیحی است از توفیق یک انسان در انجام مختارانه خواسته‌های خداوند. اما در تفسیر توحیدی همه این توفیقات سه‌گانه به یک مبدأ و یک منشأ برمی‌گردد که همان وجود خداست.
- [۱۱] در اینجا باید بین اراده تکوینی خداوند و اراده تشریعی (یا تکلیفی) او فرق نهاد. اراده تکوینی خدا تخلف‌بردار نیست. هر چه اراده کند به همان نحو که اراده کرده است بی‌کم و کاست رخ می‌دهد. اما اراده تشریعی و تکلیفی خدا آن خواسته‌هایی است که او از انسانها می‌خواهد و بر آنها تکلیف می‌کند. اگر انسانها این تکالیف را انجام ندهند این اراده محقق نخواهد شد. مثلاً خدا از من می‌خواهد که نماز بخوانم، اگر نماز نخوانم این خواست خدا محقق نشده است. به نظر می‌رسد که این تفکیک در کلام برومر صورت نگرفته است و بحث او صرفاً بر اراده تکلیفی خدا متمرکز شده است.
- [۱۲] برومر باز هم مسئله مورد بحث را بر مبنای الهیات گشاده و خدای متشخص و انسان‌وار بررسی و حل می‌کند.
- [۱۳] در قرآن و نیز در کتاب مقدس دو دسته آیات وجود دارد. آیاتی که همه افعال حتی پدیده‌هایی طبیعی و حتی همه افعال انسانی را به خدا نسبت می‌دهد، و آیاتی که پدیده‌های طبیعی را به علل طبیعی و افعال انسان را به خود او نسبت می‌دهد. حال ما چگونه بین این دو دسته آیات جمع می‌کنیم؟ برخی از متکلمان آیات دسته دوم را مجاز می‌گیرند و آیات دسته اول را حقیقت (مثل اشاعره) و برخی، برعکس، آیات دسته اول را مجاز می‌گیرند و دسته دوم را حقیقت (مثل معتزله). در اینجا لوکاس مانند معتزله عمل می‌کند. مثلاً وقتی می‌گوییم که فلان پادشاه فلان سرزمین را فتح کرد این

یک نوع مجاز است چراکه واقعاً سربازان او چنین کاری کرده‌اند ولی چون یک ربط و نسبت بین این سربازان و آن پادشاه وجود دارد عمل سربازان را مجازاً به پادشاه نسبت می‌دهیم. در مورد خدا و علل و اسباب طبیعی نیز وضعیت به همین منوال است. یعنی فعل اسباب و علل طبیعی (از جمله فعل انسان) را به‌طور مجازی به خدا نسبت می‌دهیم. البته راههای دیگری نیز بین حکما و عرفا برای جمع بین این دو دسته از آیات وجود دارد. رجوع کنید به کتاب خدامحوری، صص ۲۱۷-۱۸۵.

[۱۴] در «کتاب اشعیا» باب ۱۰، خداوند پادشاه آشور را که خود ظالم است وسیله مجازات کسانی قرار می‌دهد که از فرمان او سرپیچی کرده‌اند: «من آشور را مانند چوب تنبیه به دست خواهم گرفت و برای مجازات آنانی که بر ایشان خشمناک هستم به کار خواهم برد. قوم آشور را بر ضد این قوم خدانشناس که مورد خشم من هستند خواهم فرستاد تا آنها را غارت کنند و مانند گل زیر پایهای خود لگدمال نمایند». اما پادشاه آشور نمی‌داند که خودش وسیله‌ای است در دست خدا (اشعیا، ۷: ۱۰).

[۱۵] این همان نکته‌ای است که برومر به صورت یک قاعده در موارد متعدد از آن استفاده می‌کند. به اعتقاد وی، اینکه خدا با اختیار خویش دایره اختیار خود را محدود کند منافاتی با اختیار مطلق او ندارد. با اختیار خود چنین می‌کند نه اینکه کسی یا چیزی او را مجبور به چنین کاری کرده باشد. به تعبیر دیگر، او به پادشاهی می‌ماند که با اختیار خویش قسمتی از اختیارات خود را به دیگری تفویض کرده است تا به هدف معینی برسد. در این صورت، هر چه آن دیگری انجام می‌دهد به یک معنی به خواست و اراده پادشاه انجام داده است. اگر دقت کنیم این همان نظریه تفویض معتزله است.

[۱۶] نکته مهم این است که در اینجا نباید گزاره‌های فلسفی و متافیزیکی را با گزاره‌های تجربی خلط کرد. آیا باید انتظار داشت که همه گزاره‌ها به طریق مشاهده و تجربه تحقیق‌پذیر باشند؟ چنین امری ما را به دیدگاه پوزیتیویستی نزدیک می‌کند. مثلاً گزاره «خدا وجود دارد» یا این گزاره که «حوادث و رویدادهای عالم فعل خداست» به طریق تجربی نه اثبات‌پذیرند و نه ابطال‌پذیر. درباب آنها به طریق عقلی و متافیزیکی باید بحث و تحقیق کرد.

[۱۷] در اینجا حق با برومر است. تحقیق درباب اینکه آیا فلان رویداد خاص اجابت فلان دعای خاص است یا خیر یک بحث کلی و متافیزیکی نیست بلکه امری جزئی است که باید از راه تجربه به آن پی ببریم، لیکن با دو قید: یکی اینکه این تجربه تجربه حسی نیست بلکه تجربه دینی است. دیگر آنکه این تجربه را باید با چشم ایمان نگریست و از راه ایمان آن را تفسیر و تعبیر کرد.

[۱۸] مراد آن است که معجزه محال ذاتی و امری خلاف عقل نیست تا از راه استدلال محال بودن آن را ثابت کنیم بلکه محال عادی و خلاف عادت است. لذا احتمال رخ دادن آن



کم است. اما اگر رخ داد دیگر باید آن را پذیرفت و راهی برای اثبات محال بودن یا انکار ممکن بودن آن نداریم. چراکه اندیشمندان گفته‌اند که «قویترین دلیل بر امکان یک شیء وقوع آن است». حتی هیوم هم که سخت منکر معجزه است هیچ دلیل پیشینی بر محال بودن آن ندارد و اگر معجزه پیش چشمش رخ دهد باید آن را بپذیرد. [۱۹] برومر، هرچند می‌پذیرد که معجزه محال ذاتی و خارق عقل نیست بلکه محال عادی و خارق عادت است، ولی سؤال دیگری را مطرح می‌کند و آن اینکه آیا هر امر خارق عادت را می‌توان معجزه و فعل خدا شمرد؟ وی برای معجزه قلمداد کردن یک امر خارق عادت پای ایمان را به میان می‌کشد. یعنی شرط معجزه دیدن یک امر خارق عادت ایمان است، یعنی «تجربه یک امر به عنوان معجزه در پرتو ایمان». اما این تحلیل مشکل دیگری را پیش می‌آورد و آن اینکه معجزات انبیا دلیلی برای اثبات حقانیت دعوتشان بوده است تا کسی که معجزه را می‌بیند به دعوت ایشان ایمان بیاورد. حال اگر شرط معجزه دانستن یک امر خارق عادت را ایمان بدانیم، گرفتار دور خواهیم شد.

[۲۰] تذکر دو نکته در اینجا مهم است. یکی اینکه معجزه یک پیامبر شرط کافی برای ایمان آوردن کسانی نیست که آن معجزه را مشاهده می‌کنند. در قرآن موارد متعددی نقل شده که کفار معاند از پیامبر(ص) طلب معجزه می‌کنند و پیامبر(ص) از آن ابا می‌فرماید چراکه می‌داند که عناد آنها مانع ایمان آوردنشان خواهد بود. دوم آنکه ایمان صرفاً از مقوله شناخت نیست و صرفاً با بینش سروکار ندارد بلکه با اراده و گرایش هم پیوند دارد. این است که بحث ایمان در اینجا از اهمیت خاصی برخوردار می‌شود. از همین رو، برومر بخش دوم این کتاب (یعنی سه فصل آخر) را به بحث ایمان اختصاص می‌دهد و ربط و نسبت آن را با نیایش جست‌وجو می‌کند.

[۲۱] خلاصه سخن این است که تجربه خام و محض که به هیچ وجه تعبیر و تفسیر نشده باشد وجود ندارد. این امر هم در تجربه‌های حسنی صادق است و هم در تجربه‌های دینی.

[۲۲] درست است که تجربه بدون تعبیر وجود ندارد، اما از سوی دیگر چنین نیست که هر تجربه‌ای تن به هر تفسیر و تعبیری بدهد. در غیر این صورت، یعنی اگر تعبیرها و تفسیرها دلخواهی باشد، به یک نوع ایده‌آلیسم گرفتار می‌شویم که راه را بر امکان شناخت می‌بندد.

[۲۳] اینجاست که نیایش پیوندی عمیق با ایمان پیدا می‌کند. نیایش تمرین ایمان است. یعنی جست‌وجوی خدا در درون و برون است. نکته مهم آن است که همواره استجاب دعا به همان صورتی که ما انتظار داریم نیست. در روایات آمده است که وقتی مؤمن دعا می‌کند یا اجابت آن در دنیا برای او تعجیل می‌شود یا برای آخرت او ذخیره

می‌شود یا آنکه باعث می‌شود که بلایی از او دفع شود یا حداقل باعث پاک شدن گناهان او می‌شود. هر چهار مورد را استجابیت دعای او شمرده‌اند (رجوع کنید به نهج‌الدعاء، جلد ۱، صص ۲۶۹-۲۶۷).

[۲۴] در اینجا دعا را «مدرسه ایمان» نامیده‌اند و با توجه به اینکه ایمان پیوندی ناگسستنی با عشق دارد می‌توان آن را با «مدرسه عشق» به تعبیر مولانا نیز پیوند داد. تقریباً این همان کاری است که برومر در فصل بعد انجام می‌دهد.

## ۶

[۱] در این فصل برومر درصدد آن است که مشخص کند نیایش به‌طور کلی چه کارکردی دارد. استدعا و حاجت‌خواهی، استغفار و توبه، ستایش، سپاس، ذکر، مناجات و ... همه صور مختلف نیایش‌اند. نیایش در واقع یا ایجاد رابطه با خداست یا ترمیم و تعمیق آن. اما این رابطه بر تصویری مبتنی است که از خدا داریم. همان‌طور که قبلاً دیدیم در الهیات گشوده، که برومر از آن دفاع می‌کند، خدا شخص است نه شیء. کسی است نه چیزی. پس نیایش رابطه بیناشخصی با خداست، رابطه‌ای از آن دست که با اشخاص داریم نه با اشیا. ولی این رابطه از نوع رابطه حقوقی و داد و ستد نیست بلکه رابطه عاشقانه با خداست. اینجاست که نیایش (از هر نوع که باشد) با عشق گره می‌خورد. نیایش خودش به عشق‌بازی تبدیل می‌گردد. خلاصه آنکه رابطه با خدا در اینجا از نوع نسبت و اضافه مقولی نیست که برقراری آن هیچ تغییری در دو طرف ایجاد نمی‌کند (مثل همسایگی) بلکه یک نوع علقه و وابستگی وجودی و درونی است (مثل نسبت و رابطه عاشق و معشوق) که برقراری آن به معنای تغییر در درون هر دو طرف رابطه است.

[۲] برومر دین را دارای صبغه عرفانی می‌داند و هدف این عرفان را وصال خداوند می‌شمارد. ولی بین دو نوع عرفان دینی و دو دسته از عرفا تمیز قائل می‌شود: عرفان اتحادی و عرفان بیناشخصی. این دو گرایش بر دو نوع تلقی از خداوند مبتنی‌اند، رابطه با خداوند را دو گونه تفسیر می‌کنند و، در نتیجه، سرشت و کارکرد نیایش را دو گونه می‌بینند. عرفای گروه اول، که پیرو عرفان اتحادی هستند، خدا را موجودی مطلق و نامتعین می‌دانند. این گروه تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی خدا را حداکثر مانند احد فلوطین فوق وجود می‌دانند که از همه تعینات وجودی منزّه است. اما گروه دوم که پیرو عرفان بیناشخصی هستند خدا را متشخص و انسان‌وار می‌دانند. برومر که از الهیات گشوده دفاع می‌کند معتقد است که خدای کتاب مقدس همین خدای دسته دوم است. از نظر گروه اول، وصال با خدا عبارت است از فنای وجودی (افعالی، صفاتی و

ذاتی) عارف، در حالی که از نظر گروه دوم وصال با خدا عبارت است از اتحاد عاشق و معشوق به نحوی که خواست و اراده یکی همان خواست و اراده دیگری شود. وحدت مطلوب گروه اول وحدت وجود است که یک طرف فانی شود و طرف دیگر باقی باشد اما از نظر گروه دوم وحدت مطلوب عبارت است از وحدت شهود که تشخیص هر دو طرف حفظ می‌شود ولی هر یک منافع و مصالح خود را نمی‌بینند بلکه منافع و مصالح طرف دیگر را مشاهده می‌کند. یعنی این اتحاد بیشتر یک حالت روان‌شناختی است تا یک امر واقع. از دیدگاه برومر نیایش نیز از نظر این دو گروه کارکردی متفاوت دارد. به یک معنا، در عرفان اتحادی و در وحدت محض، راز و نیاز بی معنی می‌شود. راز و نیاز همواره دو طرف لازم دارد که هر دو تشخیص خود را حفظ کرده باشند و راز دل خویش و نیاز وجود خود را در برابر دیگری گشوده باشند. این معنی فقط در عرفان نوع دوم ظهور و بروز می‌کند. شاید برخی بی‌میل نباشند که عرفان مکتب ابن عربی را از نوع اول و عرفان مولانا را از نوع دوم بشمرند. ولی همان‌طور که از هایلر در متن کتاب نقل شده است ما نمی‌توانیم خط‌کشی کاملاً بارزی بین این دو گروه به دست دهیم. یعنی هیچ عارفی از هیچ‌یک از این دو جنبه خالی نیست. تفاوت فقط در شدت و ضعف این دو گرایش در شخص عارف است. درست مثل عرفان معرفت و عرفان محبت که در جای دیگری از آن بحث کرده‌ایم. هم در ابن عربی و هم در مولانا هر دو جنبه را می‌بینیم. در کتاب وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت یکی از تفاوت‌های مهم ابن عربی و اکهارت را تأکید فراوان ابن عربی بر عبودیت و عرفان بیناشخصی دانسته‌ایم. در کتاب هستی و عشق و نیستی (تهران، هرمس، ۱۳۸۹) در فصل دوم از مواردی سخن گفته‌ایم که مولانا از فنای مطلق و نیستی محض دم زده است.

[۳] در مقایسه بین دو دیدگاه یادشده، بحث تنزیه و تشبیه مطرح می‌شود. خدای مطلق و غیرمتشخص هیچ تناسبی با انسان مقید و متشخص ندارد و واجد صفات تنزیهی است، در حالی که خدای متشخص و انسان‌وار با انسان متشخص سنخیت و تناسب بیشتری دارد و جنبه‌های تشبیهی بیشتری را واجد است. این مسئله و اشاره‌ای که برومر و هایلر در اینجا دارند بی‌شبهت به داستان و مناظره موسی و شبان در مثنوی نیست. مولانا نیز در این داستان ابتدا جانب شبان را می‌گیرد که صفات انسان‌وار را به خدا نسبت می‌دهد و سپس از زبان خداوند موسی را مورد عتاب قرار می‌دهد که چنین اتساعی را برای خداوند قائل نیست. در اینجا باز هم برومر از دیدگاه الهیات گشوده دفاع می‌کند و خدای دیدگاه اول را همان خدای کتاب مقدس نمی‌شمرد.

[۴] در همین ارتباط بیناشخصی است که یکی از تفاوت‌های بین دو نوع عرفان یادشده ظاهر می‌شود و آن مربوط به کارکرد دعا و نیایش است. به اعتقاد برومر، نیایش در دیدگاه اول جنبه ریاضت دارد که ما را آماده می‌کند تا بتدریج به مقام فنا برسیم



### تعلیقات ویراستار ۳۴۵

در حالی که نیایش در دیدگاه دوم خود مطلوبیت ذاتی دارد. نیایش همان عشق و ورزی با خداست که هم مطلوب شخص نیایشگر است و هم مطلوب خداست. اما اینکه نیایش مطلوب واقعی شخص نیایشگر است از داستان مثنوی درباره آن شخص مشخص می‌شود که یا الله می‌گفت ولی ظاهراً دعایش مستجاب نمی‌شد. ناامید شد و از دعا دست کشید. ولی خدا از زبان خضر به او گفت که همین همنشینی و راز و نیاز با معشوق خود بزرگترین توفیق است:

گفت آن الله تو لبیک ماست      و آن نیاز و درد و سوزت پیک ماست  
ترس و عشق تو کمند لطف ماست      زیر هر یار رب تو لبیکهاست  
مثنوی ۱۹۷ و ۳/۱۹۵

از آن طرف، اگر خدا را متشخص و انسان‌وار ببینیم، راز و نیاز بنده مطلوب خداست و خدایی که عاشق این بنده است چه بسا که زود حاجت او را ندهد تا زود از درگاه او منصرف شود. در روایت است که گاهی خدا اجابت دعای بنده‌ای را که او را دوست دارد به تأخیر می‌اندازد و، برعکس، اجابت دعای بنده‌ای را که دوست ندارد تسریع می‌کند و در پاسخ ملائکه در علت این کار می‌گوید که صدای زمزمه اولی را دوست دارم و صدای دومی را ناخوش دارم (رجوع کنید به نهج‌الدعاء، جلد ۱، ص ۲۲۷). مولوی این احادیث را، که تعداد آنها نیز کم نیست، طی تمثیلی به زیبایی بیان می‌کند. در واقع آن بنده اولی طوطی شیرین‌سخنی است که خدا او را صید می‌کند و در قفس نیایش قرار می‌دهد و دیگری جغد بدآوازی است که خدا زود حاجت او را می‌دهد تا برود و نماند.

خوش همی‌آید مرا آواز او      و آن خدایا گفتن و آن راز او  
طوطیان و بلبلان را از پسند      از خوش‌آوازی قفس درمی‌کنند  
زاغ را و جغد را اندر قفس      کی کنند این خود نیامد در قصص

سپس مولانا مثال نانوای شاهدبازی را می‌زند که اگر زشت‌رویی به او مراجعه کند و نان بخواهد ولو آنکه نان هنوز فطیر و ناپخته باشد به او می‌دهد که برود ولی اگر زیبارویی به او مراجعه کند حتی اگر نان هم پخته شود باز او را نگه می‌دارد که بنشین حلوا هم خواهد رسید:

هم بدین فن دار دارش می‌کند      وز ره پنهان شکارش می‌کند  
که مرا کاریست با تو یک زمان      منتظر می‌باش ای خوب جهان

۶/۴۲۱۷-۴۲۳۶

[۵] برومر بر مبنای دیدگاه عرفانی دوم، یعنی بر مبنای ارتباط عاشقانه بیناشخصی بین خدا

و انسان، از یکی از دلیلهای عدم استجابت برخی دعاها پرده برمی‌دارد و آن اینکه عاشق همواره در پی برآوردن خواستهها و منافع واقعی معشوق است نه آنچه معشوق منفعت خویش می‌داند و خواهان آن است. البته عاشق این خواسته معشوق را (ولو که منفعت او در آن نباشد) به نحوی در نظر می‌گیرد ولی این در نظر گرفتن همواره به معنای برآورده کردن آن نیست. بسیاری از خواستههای ما اگر برآورده شوند فسادى در عالم به وجود می‌آید که به نفع خود ما نیست و خدا از سر عشق آنها را برآورده نمی‌کند. در داستان دزدی که کیسه یک شخص مارگیر را دزدید و مارگیر دعا می‌کرد که او را بیابد و کیسه را از او بستاند ولی دعایش مستجاب نمی‌شود تا آنکه دزد را پیدا می‌کند در حالی که بر اثر مارگزیدگی از دنیا رفته بود، زبان آن مارگیر این بود که:

شکر حق را کان دعا مردود شد      من زیان پنداشتم آن سود شد  
بس دعاهاکان زبان است و هلاک      وز کرم می‌نشنود یزدان پاک

۱۴۰-۱۳۹/۲

[۶] در اینجا برومر تحلیلی زیبا از بحث توبه ارائه می‌دهد. پیش‌فرض برومر در اینجا چنان همیشه مشخص و انسان‌وار تلقی کردن خداست. توبه نیز در جایی معنی دارد که رابطه‌ای دوستانه و عاشقانه به هم خورده باشد. برومر، با مدل‌سازی رابطه دوستانه و عاشقانه در بین انسانها و چگونگی به هم خوردن و نیز چگونگی بازسازی آن، به بحث توبه به درگاه الهی می‌پردازد و از تشابه‌ها و تفاوت‌های این نوع رابطه بیناشخصی با خداوند، از یک سو، و همین نوع رابطه بیناشخصی با سایر انسانها، از سوی دیگر، سخن می‌گوید و، ضمن بیان شباهت و تفاوت این دو نوع رابطه، سرشت توبه به درگاه خداوند را تبیین می‌کند.

[۷] برومر در اینجا عناصر و مؤلفه‌های توبه و طلب عفو در دوستیهای عاشقانه را برمی‌شمرد. همین امر بر طلب عفو و استغفار به درگاه خداوند نیز صادق است. چنان‌که در روایات ما نیز مذکور است و عرفا و معلمان اخلاق گفته‌اند، دو رکن توبه یکی انزجار از عملی است که در گذشته از ما سرزده است و دیگری تصمیم جدی بر تکرار نکردن آن در آینده. البته بحث شناخت توبه، اسرار آن و درجات توبه (توبه عامه، توبه اوساط و توبه خاصه) با مباحث عمیقی پیوند می‌خورد که در این مختصر نمی‌گنجد و به کتابهای اخلاقی و عرفانی مثل منازل السائرين خواجه عبدالله انصاری باید رجوع کرد.

[۸] توبه هرچند پس از ارتکاب گناه معنی پیدا می‌کند ولی خود یکی از مقامات بلند عرفانی است که چه بسا آن چنان تحولی در انسان به وجود آورد که اگر گناه نکرده و توبه نکرده بود هرگز به آن مقام نمی‌رسید. داستان امثال فضیل بن عیاض یا پُسر حافی گویای همین مطلب است. در قرآن می‌بینیم که یکی از طوایفی که به‌طور ویژه مورد

محبت و دوستی خاص خدا قرار می‌گیرند تا ثابان هستند که «ان الله يحب التوابین» و از این نظر ایشان در کنار مجاهدان صف‌شکن قرار می‌گیرند که «ان الله يحب الذین یقاتلون فی سبیلہ صفاً». حتی در قرآن آمده است که این توبه‌کاران گناهان و سیئاتشان به حسنات تبدیل می‌شود: «فاولئک یدلل الله سیئاتهم حسنات».

[۹] آیین کفاره مربوط به روز کفاره است که روزی است در سال (روز دهم از ماه هفتم هر سال) که یهودیان در آن روز روزه می‌گیرند و قربانی می‌کنند و از خداوند می‌خواهند که گناهان ایشان را بیامرزد. در سفر لاویان آمده است: «روز دهم ماه هفتم هر سال، روز کفاره است. در آن روز تمام قوم باید برای عبادت جمع شوند و روزه بگیرند و هدیه‌ای بر آتش به من تقدیم کنند. در روز کفاره هیچ کار نکنید، زیرا روزی است که باید برای گناهان خود از من که خدای شما هستم طلب آمرزش نمایید» (لاویان، ۲۸-۲۳:۲۶).

[۱۰] در آیات متعددی از قرآن، صفات «تواب» و «غفار» و «غفور» به صورت صیغه مبالغه همراه با صفت «رحیم» برای خدا ذکر شده است تا بندگان بدانند که هیچ گناهی نیست که خدا آن را نیامرزد: «بگو ای بندگام که زیاده بر خویش ستم روا داشته‌اید، از رحمت الهی نومید مباشید چرا که خداوند همه گناهان را می‌بخشد، که او آمرزگار مهربان است» (زمر/۵۳). خدا آن قدر مهربان است که پس از گناه بنده و پس از پشت کردن بنده به او و قبل از توبه بنده، خود به سوی بنده برمی‌گردد تا توفیق توبه را در او ایجاد کند: «ثم تاب علیهم لیتوبوا ان الله هو التواب الرحیم» (سپس به آنان توفیق توبه داد تا توبه کنند، که بی‌گمان خداوند توبه‌پذیر مهربان است) (توبه/۱۱۸).

[۱۱] ملاحظه می‌شود که توحید افعالی (منسوب بودن همه رخدادهای عالم به خداوند) نزد حامیان الهیات گشوده همان معنایی را ندارد که برای متکلمان و اندیشمندان سنتی مسیحی و مسلمان دارد. از دیدگاه اندیشمندان سنتی، توحید افعالی یعنی اینکه همه امور عالم ولو در قالب اسباب و علل همه به خدا منسوب‌اند. اسباب صرفاً وسایط فعل خدا هستند و هر فعلی به نحو طولی هم به خدا منسوب است و هم به اسباب و علل ثانیه. اما از دیدگاه پیروان الهیات گشوده، از آنجا که خداوند مشخص و انسان‌وار است، معنای قدرت مطلق او و منسوب بودن همه رخدادهای او این است که او قدرت دارد که مانع هر رخدادی بشود. حال اگر آن پدیده رخ داد، می‌توانیم بگوییم او خواسته و اجازه داده است که پدید آید وگرنه پدید نمی‌آمد. لذا در این دیدگاه، پدیده‌ها به نحو اثباتی صرفاً معلول علل و اسباب طبیعی خود هستند نه خدا. انتساب آنها به خدا به معنی آن است که او می‌توانست مانع به وجود آمدن آنها شود ولی چنین نکرد.

[۱۲] این بحث به نحوی همان بحث حسن و قبح است که در باب عدل خدا مطرح می‌شود



و با مسئله وجود شر در عالم نیز رابطه دارد. اشاعره معتقدند که خیر همان است که خدا می‌کند. یعنی معیار خیر بودن فعل خداست. «آنچه آن خسرو کند شیرین بود». بر عکس، عدلیه معتقدند که معیار حسن و قبح عقل است و محال است که چیزی را که قبیح است خدا انجام دهد. اما برداشت طبیعت‌گرایانه از خداوند (naturalistic conception of God) بر این باور است که معیار قضاوت درباره خیر یا شر بودن افعال خداوند همان رخدادهای طبیعی است نه برعکس. یعنی نه این است که چون خداوند خیر محض است پس هر رخدادی در عالم از آنجا که منسوب به اوست پس خیر است، بلکه امر از این قرار است که اگر فلان رخداد طبیعی در ذائقه بشر خیر باشد پس حکم می‌کنیم که در اینجا خدا کار خیر انجام داده است و او را سپاس و ستایش می‌کنیم. اما اگر رخدادی در ذائقه بشر شر باشد، از آنجا که همه افعال منسوب به خداست باید به خاطر این فعل از خدا آزاده خاطر باشیم. برومر و همفکرانش در الهیات گشوده مایل‌اند که در این بحث جانب امثال اشاعره را بگیرند که معیار خیر بودن یک پدیده را این می‌دانند که آن پدیده متعلق خواست و اراده خدا باشد نه برعکس.

[۱۳] این عبارت لاتین شبیه عبارت «ان شاء الله» است که ما راجع به همه حوادث آینده به کار می‌بریم. فلان امر انجام می‌شود اگر خدا بخواهد. ولی محذور اینجاست که اگر هم انجام نشود باز هم خدا خواسته است. هر چه پیش آید خدا خواسته است، پس مشروط کردن وقوع آن پدیده به خواست خدا لغو خواهد بود و تأثیری در پیش‌بینی یا تحلیل ما ندارد. یعنی ما بدون «ان شاء الله» نیز آن پدیده را بی‌کم و کاست به همان نحوی که واقع شده است بررسی و تحلیل می‌کنیم. یعنی هر چه را پیش آید بر خواست خدا حمل می‌کنیم نه فقط همین پدیده خاص را.

[۱۴] در اینجا باز هم یکی از دیدگاه‌های الهیات گشوده را می‌بینیم. در این الهیات بین اراده تکوینی (دخال خدا در وقوع یک پدیده) و اراده تشریحی و تکلیفی (پسند خدا درباره آن پدیده) فرق می‌نهند. لیکن دخالت تکوینی خدا در وقوع یک پدیده را عبارت می‌دانند از مانع نشدن خدا از وقوع آن، یا آنکه قدرت ممانعت از آن را دارد. حکمت این مانع نشدن نیز این است که خدا می‌خواهد به آزادی و اختیار انسان بها بدهد. همان آزادی و اختیاری که خود خدا به انسان تفویض کرده است و به این ترتیب دایره اختیار و قدرت خویش را به دست خویش محدود کرده است. اما لازمه آزادی و اختیار انسان این است که بتواند کار خطایی کند که خدا آن را نمی‌پسندد. پس اگر انسان مرتکب این کار شد به یک معنا خدا آن را خواسته است (تکویناً)، هرچند آن را نمی‌پسندد (تشریحاً). نکته دیگر آنکه در اینجا گفته شده است که فرشتگان نیز از چنین اختیاری برخوردارند و می‌توانند گناه کنند. این امر با بعضی از آموزه‌های کلامی

همخوان نیست مبنی بر اینکه فرشتگان هرچند قدرت بر گناه کردن دارند ولی به علت شناخت و معرفت والایشان معصوم از گناه هستند و محال است گناه کنند. می‌توانیم معنایی را که نویسنده از فرشته اراده کرده است طوری توسعه دهیم که شامل جن که گناه از او سر می‌زند نیز بشود. چنین توسعی در کاربرد واژه فرشته (angel)، در میان نویسندگان مسیحی بی‌سابقه نیست.

[۱۵] برومر به نکته ظریفی اشاره می‌کند. گفتیم که در وقوع یک پدیده، که ممکن است شر یا گناه از جانب انسان باشد، بین اراده تکوینی خدا که اجازه داده است آن پدیده رخ دهد و اراده تشریحی خدا که آن پدیده را ناپسند می‌شمرد باید فرق نهاد. لازمه این امر نیز این است که بنده مؤمن نیز در این مورد، هم همراه با خداوند به اراده تکوینی خداوند راضی باشد و هم آنکه همگام با خداوند وقوع آن پدیده را ناخوش دارد. متکلمان ما از این امر چنین یاد کرده‌اند که در این مورد، بنده مؤمن به «قضای الهی» راضی است نه به «مقضی». مثلاً شهادت امام حسین (ع) به دست شمر قضای الهی است که امام حسین به آن راضی است: «الهی رضاً بقضائک»، اما فعل شمر (به عنوان مقضی) را هم خدا نمی‌پسندد و هم امام حسین (ع) و هم هر مؤمنی. این امر یازادوکسیکال نیست و در آن تناقضی وجود ندارد. لذا ما می‌توانیم از وقوع هر پدیده‌ای راضی باشیم و شاکر خداوند (اگر پای قضای الهی در میان باشد) اما نمی‌توانیم به خاطر هر پدیده‌ای خدا را شکر کنیم (اگر پای مقضی در میان باشد).

[۱۶] یعنی لازمه نظام احسن این است که خدا اجازه دهد شرها و بدیها نیز در دل این عالم پدید آیند. لذا وجود شرها لازمه تحقق اهداف خیر خداست تا آن نظام احسن رخ نماید، همان نظامی که متکلمان ما در باب آن گفته‌اند که «لیس فی الامکان احسن مما کان» (نظامی بهتر از آنچه تحقق پیدا کرده است امکان ندارد). ما به خاطر تحقق این نظام خدا را سیاست‌گذاریم ولو که لازمه این نظام وجود شرها و بدیها نیز باشد.

[۱۷] چقدر این روایات با احوال شهدای کربلا و شخص امام حسین (ع) شباهت دارد آنجا که همه شهادت طلب بودند. کلماتی که بر لبان مبارک امام حسین (ع) در لحظه شهادت جاری بود از این قرار است: «الهی رضاً بقضائک تسلیماً لامرک لا معبود سواک یا رب العالمین». ندای «فزت و رب الکعبه» امیرالمؤمنین به هنگام فرود آمدن ضربه ابن ملجم هنوز در گوش تاریخ طنین‌انداز است.

[۱۸] یعنی این را که می‌گوییم نظام جهان احسن است در واقع از صفات خدا که خالق این جهان است استنباط کرده‌ایم، صفاتی از قبیل علم، قدرت، حکمت، بی‌نیازی و ... که همه در وجود خدا مطلق‌اند. نه آنکه از احسن بودن نظام جهان بی به خیرخواه بودن خدا می‌بریم. معنای سخن حافظ نیز همین است که:

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

[۱۹] چقدر جملهٔ زینب(س) زیباست آنجا که در دربار ابن زیاد وقتی ابن زیاد سرهای بریده را از یک طرف و کاروان اسرا را از سوی دیگر به رخ زینب کشید و سؤال کرد که «کاری را که خدا بر سر شما آورد چگونه دیدی؟»، زینب بی‌درنگ پاسخ داد که «ما رأیت الا جمیلاً»، غیر از زیبایی چیزی ندیدم.

[۲۰] در تأثیر و نقش نیایش در جهت تمرین برای شادکامانه زیستن در دل ناملایمات این فصل را با این بیت از لسان‌الغیب به پایان می‌بریم که:

حافظا در کنج فقر و خلوت شبهای تار تا بود وردت دعا و درس قرآن غم مخور

## ۷

[۱] در فصل قبل، برومر نیایش را در قالب ارتباط با خدا تبیین کرد. در این فصل در پی تحقیق این مطلب است که آیا نیایش هیچ ربط و نسبتی با غیر خدا یعنی با عالم و آدم دارد یا خیر. می‌دانیم که ارتباط ما با عالم و آدم از مقولهٔ کنش و کوشش اخلاقی است. پس سؤال قبل به این برمی‌گردد که ربط و نسبت بین نیایش و حیات اخلاقی چیست. اما همان‌طور که از فصول قبل به دست آمد، نیایش مبتنی بر یک نگرش و اعتقاد دینی است. پس قبل از سؤال اخیر نیز باید به این سؤال پاسخ داد که ربط و نسبت اعتقادات دینی با گفتمان اخلاقی کدام است. در این فصل برومر درصدد پاسخ به این سؤالات است.

[۲] در این قسمت، سخن برومر درباب هدف از نیایش است. می‌دانیم که نیایش نوعی ارتباط با خداست. حال همان‌طور که در فصول پیشین دیدیم، اگر خدا را مطلق و غیر متعین بدانیم هدف دین، که برای انسان همان وصال خداست، عبارت خواهد بود از فنای در این مطلق و از دست دادن تشخیص و تعین خویش و انقطاع از عالم و آدم و زمان و مکان. نیایش نیز که عملی دینی است هدفی جز این نخواهد داشت. این همان آموزهٔ عرفان اتحادی است که برومر قبلاً به آن روی خوش نشان نداد. اما اگر وصال خدا را عبارت از برقراری ارتباط بیناشخصی و عاشقانه با خدا بدانیم هدف دین برای انسان عبارت خواهد بود از اتحاد خواست او با خواست خدا که ملازم با حفظ تشخیص و شخصیت فرد متدین است. سلب اراده نیست. بلکه خواستن و اراده کردن آن چیزی است که محبوب (خدا) می‌پسندد. اینجاست که فرد متدین هم با خدا ارتباط برقرار می‌کند (نیایش) و هم با عالم و آدم که مخلوقات خدا هستند در ارتباط است و می‌کوشد فعل اخلاقی خویش را در ارتباط با آنها انجام دهد (کوشش). در این عرفان



بیناشخصی، انتطاع از عالم و آدم در کار نیست بلکه شناخت تجلی خدا در عالم و آدم است و در نتیجه عشق ورزیدن به همه عالم. به قول سعدی:

به جهان خرم از آمم که جهان خرم از اوست  
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

و به قول حافظ:

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست  
چنین عشق ورزی به عالم اخلاق دینی خاصی را در پی دارد که در ادامه برومر از آن سخن خواهد گفت.

[۳] در اینجا برومر یک گام بالاتر می‌گذارد و آن اینکه مطابق اعتقادی که در تعلیقۀ قبل گفتیم نه تنها نیایش و کوشش اخلاقی هر دو لازمهٔ تدین اند بلکه سراسر اعمال اخلاقی ما عبارت خواهد شد از تعامل با خدا چراکه همه جا او را حاضر و متجلی می‌بینیم، پس همهٔ اعمال ما در واقع از جنس نیایش خواهند بود که ارتباط با خداست، همان معنای «الذین هم فی صلاتهم دائمون» (آنان که پیوسته به نمازهایشان توجه دارند) (معارج/ ۳-۲). به قول باباطاهر:

خوشا آنان که الله یارشان بی به حمد و قل هو الله کارشان بی  
خوشا آنان که دائم در نمازند بهشت جاودان بازارشان بی

[۴] در این قسمت برومر در این باره بحث می‌کند که ربط و نسبت اعتقاد دینی با اخلاق چیست؟ مسلم است که اخلاق با ارزشها سروکار دارد. فرد متدین که به موجودی مقدس و ارزشمند به نام خدا معتقد است قطعاً با اخلاق نیز خواهد بود ولی آیا می‌توان اخلاقی زیست و در عین حال معتقد به هیچ دینی نبود؟ اینجاست که برومر این سؤال را مطرح می‌کند که آیا ارتباط اعتقاد دینی با اخلاق ذاتی است که نتوان آنها را از هم جدا کرد یا عَرَضی است که از هم قابل تفکیک اند. و اگر این ارتباط عَرَضی باشد اعتقاد دینی چه تأثیری بر اخلاق می‌گذارد و چه چیزی بر اخلاق می‌افزاید که فرد اخلاق مدار غیر متدین از آن محروم است؟ برومر می‌پذیرد که ارتباط اخلاق با اعتقاد دینی عَرَضی است ولی دین با کارکردهای خود از جمله با الگوها، استعاره‌ها، حکایات و سنت متزاید دینی به اخلاق معنی و مفهوم دیگری می‌دهد. اما نباید پنداشت که آن استعاره‌ها و حکایات افسانه‌هایی مفیدند که صرفاً به کار بارور کردن اخلاق می‌آیند. این الگوها و حکایات صادق و مطابق واقع اند و جنبهٔ حکایتگری دارند. پس می‌توانیم بگوییم که، به یک معنی، ارتباط اعتقاد دینی با رفتار اخلاقی ارتباطی ذاتی

است. از جمله مهمترین الگوهای ادیان ابراهیمی که با اخلاق ربط پیدا می‌کند این است که این ادیان عالم را محضر خدا تلقی می‌کنند و خدا را به نحو توحید افعالی در همه عالم حاضر می‌بینند.

## ۸

[۱] در فصلهای قبل، برومر نیایش را «تمرین دائمی ایمان» دانست. در این فصل بر آن است که سرشت ایمان را تبیین کند تا صحت آن مدعا روشن شود. وی ابتدا به برداشت مدرنیته از مقوله «ایمان» می‌پردازد. مدرنیته از دکارت آغاز شده است. دو شاخصه اصلی آن یکی این است که رابطه ما با جهان برون صرفاً شناخت است؛ دیگر آنکه این شناخت صرفاً شناختی علمی و تجربی است. وقتی که این دو معیار را درباره «خدا» و «دین» مورد بررسی قرار دهیم، وجود خدا به یک فرضیه برای تبیین حوادث عالم تبدیل می‌شود و دین به دیدگاهی تبدیل می‌گردد که مدعی است دانشی را در باب طبیعت، انسان و خدا در بردارد. ایمان نیز تبدیل می‌شود به «باور به گزاره‌هایی که دین بیان می‌کند». گزاره‌هایی که به روش تجربی می‌توان صحت و سقم آنها را بررسی کرد. اینجاست که مؤمن به کسی گفته می‌شود که در تعارض دو دستگاه فکری «علم» و «دین» به گزاره‌های دینی باور دارد ولو آنکه این گزاره‌ها با گزاره‌های علمی در تعارض باشند. برومر به چند نمونه از خداباوران و خدا ناباورانی که چنین دیدگاهی دارند اشاره می‌کند. هر دو طایفه یک برداشت از «خدا»، «دین» و «ایمان» دارند با این فرق که یکی نافی این سه مقوله است و دیگری آنها را اثبات می‌کند. ولی برومر این دیدگاه را بشدت نفی می‌کند و آن را ناشی از تصویر غلطی می‌داند که مدرنیته در اذهان ما باقی گذاشته است.

[۲] معروف است که وقتی لاپلاس کتاب بزرگ خویش را در طبیعیات نوشت، ناپلئون پس از مشاهده آن کتاب با حالت اعتراض به او گفت: «آقای لاپلاس، این طور که می‌گویند شما این کتاب بزرگ را راجع به نظام عالم نوشته‌اید و حتی اسمی از پروردگار عالم نبرده‌اید»، و لاپلاس با حالتی حق به جانب پاسخ داد که «به چنین فرضیه‌ای نیاز ندارم!» (باربور، علم و دین، ص ۷۲). این گفت‌وگو جان کلام آن چیزی را نشان می‌دهد که برومر درصدد بیانش است و آن را ثمره مدرنیته می‌نامد.

[۳] برومر ایمان را از مقوله عشق می‌داند. هرچند عشق و محبت پیوندی وثیق با معرفت دارد ولی صرفاً معرفت و دانش نیست بلکه کنش و گرایش نیز هست. امری است وجودی که با درون مؤمن سروکار دارد نه صرفاً امری معرفتی که متعلق آن امری برونی باشد. اگر ایمان صرفاً یک رابطه شناختی بین ما و خدا نباشد بلکه «رابطه‌ای

عاشقانه» با خدا باشد، در این صورت نیایش به فعلیت و به صحنه درآوردن همین رابطه است یعنی «عشق ورزی با خدا».

[۴] اسمیت از فاجعه‌ای سخن می‌گوید که در آن «ایمان» از معنای «عشق به خداوند» به معنای «باور به یک گزاره» فروکاسته شده است. عبارات اسمیت بسیار گویا و رساست و به توضیح نیاز ندارد.

[۵] آندره‌یل توصیه‌اش در باب ایمان به مانند سهراب سپهری این است که «چشمها را باید شست، جور دیگر باید دید». با این تغییر نگاه است که جهانی که مؤمن در آن زندگی می‌کند از جهانی که غیر مؤمن در آن می‌زید کاملاً متفاوت می‌شود، هرچند که در نگاه مدرنیته هر دو در یک جهان زندگی می‌کنند. جهانی که مؤمن در آن زندگی می‌کند سرشار از شور و نشاط و لذت می‌شود. به قول حافظ:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم ای بی‌خبر ز لذت شرب مدام ما

[۶] مکاشفه قدیس فرانسیس می‌تواند نمونه‌ای باشد از تفاوت دو نحوه نگرش ایمانی و غیر ایمانی به عالم. قدیس فرانسیس در مکاشفه‌ای شهر خویش آسیسی را واژگون دیده بود که با وجود آنکه واژگون است ولی فرو نمی‌ریزد. در اینجا ابعاد، نسبتها، رنگها و اجزای شهر در نظر او با دیدگاه کسی که شهر را مستقیم می‌بیند هیچ تفاوتی ندارد. دیگران شهر را قائم به خود می‌بینند به نحوی که عظمت سنگها و برج و باروها بر پایداری آن می‌افزاید. اما فرانسیس شهر را کاملاً محتاج و درمانده لطف خدا می‌بیند که آن را از فروافتادن نگاه می‌دارد. در چشم فرانسیس هر چه سنگها و برج و باروها عظیمتر و قطورتر باشند، احتیاج شهر به حافظی که آن را از فروریختن حفظ کند بیشتر می‌شود. این تمثیلی است از دو دیدگاه که یکی عالم را مستقل و قائم به خود می‌بیند و دیگری آن را وابسته و قائم به خدا. تمثیل آینه نیز در آثار عرفا فراوان آمده است که عارف کل عالم را تجلی و تصویر اسما و صفات خدا می‌بیند و برای آن هیچ استقلالی قائل نیست ولی غیر عارف آن تصویر را مستقل و غیر وابسته می‌بیند. در اینجا نیز ابعاد، نسبتها، رنگها و جزئیات برای هر دو یکی است چراکه هر دو به یک تصویر می‌نگرند ولی تفاوت در مستقل دیدن یا ندیدن آن است. برومر این نوع نگرش به عالم را نگرش با «چشم ایمان» می‌نامد که در فصل بعد به آن می‌پردازد. در این تمثیل بیشتر جنبه معرفتی ایمان مطرح شده است. اگر بخواهیم جنبه عشق و محبت را هم به آن اضافه کنیم آن‌گاه نگرستن با «چشم ایمان» به نگرش باباطاهر تبدیل خواهد شد که:

به صحرا بنگرم صحرا تو بینم      به دریا بنگرم دریا تو بینم  
به هر جا بنگرم کوه و در و دشت      نشان از قامت رعنا تو بینم



[۱] در این فصل برومر درصدد آن است که جهان‌بینی فرد مؤمن را تصویر کند. همان‌طور که قبلاً گفتیم ایمان عبارت است از رابطه عاشقانه با خدا. مؤمن جهان را با چشم ایمان می‌نگرد و تفسیر می‌کند. نیایش نیز نسخهٔ صغیر همین عالم برای فرد مؤمن است. در این جهان‌بینی مؤمن دست خدا را در همهٔ امور در کار می‌بیند و حضور او را در همه جا حس می‌کند. برای او همهٔ تجارب عادی نیز تجربهٔ دینی خواهد بود نه فقط آن تجربه‌های فراحسی خارق عادت. هیچ خطایی بر قلم صنع خدا نمی‌بیند. همهٔ رنجها و سختیها برایش شیرین می‌شود چراکه همهٔ آنها را معاملهٔ با معشوق می‌بیند. حافظ این مسئله را این‌گونه زمزمه می‌کند:

منم که شهرهٔ شهرم به عشق ورزیدن      منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن  
وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم      که در طریقت ما کافری است رنجیدن

مؤمن هیچ نوع آرزوگی از احوال جهان ندارد بلکه همواره و همگام با خدا در جهت رفع شر و بدیها از عالم کمر همت می‌بندد. دین و آموزه‌های دینی با استعاره‌ها و حکایت‌هایی که ارائه می‌دهند به مؤمن کمک می‌کنند تا چشم ایمانش تقویت شود و قدرت دیدن و تفسیر کردن امور را با چشم ایمان پیدا کند.

[۲] در این قسمت برومر درصدد است در این باره بحث کند که مؤمنان جهان را با چشم ایمان می‌بینند و این نوع نگرش توفیقی از جانب خداست. برومر در ترسیم این توفیق از دیدگاه مسیحی تثلیث کمک می‌گیرد. اما در روایات اسلامی و در احادیث قدسی نیز داریم که هرگاه محبت و عشق بین خدا و بندهٔ مؤمن پیدا شد خدا چشم و گوش آن مؤمن می‌شود که با آنها می‌بیند و می‌شنود. حتی خدا را هم با چشم خدا می‌بیند که چشم عشق و چشم ایمان است. این است که شیخ بهایی از ساقی (که واسطهٔ عشق است) می‌خواهد که:

ساقیا یک جرعه از روی کرم      بر بهایی ریز از جام قدم  
تا کند شق پردهٔ پندار را      هم به چشم یار بیند یار را

[۳] در این قسمت برومر درصدد است تا برداشت رایج از تجربهٔ دینی را اصلاح کند. اکثراً تجربهٔ دینی را نوعی ادراک فراحسی خارق عادت می‌دانند که با آن می‌توان وجود خدا را اثبات کرد. ولی برومر معتقد است که اولاً این دیدگاه متأثر از دیدگاه اصالت تجربه است که در بین تجربه‌گرایان قرن هجدهم اوج گرفته و در قرن نوزدهم و بیستم امثال ویلیام جیمز را متأثر کرده بود. ثانیاً چنین تجاربی ممکن است در اثر مواد مخدر هم برای کسی حاصل شود، لذا نمی‌تواند یک راه شناخت خداوند باشد. ثالثاً هدف دین

فراهم کردن وصال خداست نه چنین مواجید و مکاشفات فراحسی. این وصال در متن زندگی عادی و روزمره نیز باید راه داشته باشد. لذا از نظر برومر تجربه دینی عبارت است از تجربه‌ای که با چشم ایمان تعبیر و تفسیر شده باشد. مهم نیست که اصل آن تجربه تجربه‌ای فراحسی و خارق عادت باشد یا تجربه‌ای عادی و حسی. مؤمن کسی است که بتواند خدا را در هر لباسی بشناسد.

[۴] یکی از مواردی که جهان‌بینی انسان و نوع نگرش وی می‌تواند در کنش او تأثیر بسزایی داشته باشد مواجهه با مسئله رنج و شر است. برومر معتقد است که تلاشهای فلسفی‌ای که برای توجیه مسئله شر و رنج شده است تا دامن خدا را منزه کند و تسلائی خاطری برای انسان معتقد به خدا فراهم کند هیچ‌کدام به تنهایی موفق نیست مگر آنکه با «ایمان» همراه شود که مسئله‌ای وجودی و درونی است. به صرف استدلالهای فلسفی حتی اگر عقل هم قانع شود دل قانع نمی‌شود. اما ایمان علاوه بر عقل با دل هم سروکار دارد. ایمان از مقوله عشق است که به تعبیر مولانا «پوزبند و سوسه» است.

پوزبند و سوسه عشق است و پس ورنه کی وسواس را بسته است کس

خدا از نظر برومر خدای عشق است که عشقش سبب شده است که انسان را خلق کند تا به او عشق بورزد. عشق یک رابطه بیناشخصی دوطرفه است که لازمه آن اختیار هر دو طرف است تا با اختیار خویش به یکدیگر عشق بورزند. لذا خدای عاشق به انسان اختیار را نیز عطا می‌کند تا صلاحیت عشق ورزیدن را داشته باشد. اما اختیار همواره به معنای آن است که انسان می‌تواند بدی و شر را نیز انتخاب کند. عشق هم همواره در معرض این است که از طرف مقابل پاسخ نگیرد یا بی‌وفایی ببیند. لذا همواره در معرض غم و رنج قرار می‌گیرد اما غم و رنجی که به نوبه خود شیرین و خواستنی می‌شود که:

زیر شمشیر غمش رقص‌کنان باید رفت کان که شد کُشته او نیک سرانجام افتاد

به‌علاوه، خدا با تفویض اختیار به انسان خواسته است که انسان را با خود در برخورد کردن با شر و ریشه‌کن کردن آن که لازمه اختیار انسانها و نظام تراحمی عالم است شریک گرداند.

[۵] free will defence. این نظریه را فیلسوفانی مانند پلاتینجا مطرح کرده‌اند. آنها، برای دفاع از عدل خدا در مسئله شر، گفته‌اند که اگر قرار باشد شری در جهان وجود نداشته باشد در این صورت انسان نیز نباید بتواند شر و بدی را انتخاب کند و این یعنی نفی اختیار و آزادی انسان که خود شر بزرگی است. لذا خدا، به قیمت آزادی و اختیار انسان، وجود شر را در عالم اجازه می‌دهد. برومر این دیدگاه را می‌پسندد ولی به شرط

آنکه این نظریه با عشق ورزیدن خدا به انسان و در پرتو ایمان تکمیل شود. یعنی این تفویض اختیار به انسان لازمه رابطه عاشقانه بیناشخصی با خداست. پس هم عدل خدا آسیب نمی‌بیند و هم مسئله شر حل می‌شود.

[۶] در سایر اقسام الهیات طبیعی (و نه وحیانی) عدل‌باور که از آن به theodicy یاد می‌شود در مسئله شر چنین استدلال می‌شود که لازمه تکامل انسانها وجود شر در عالم است چراکه خیرها از دل شرور ظاهر می‌شوند. یعنی در اینجا شر را امری وجودی گرفته‌اند و آن را به خدا نسبت داده‌اند. اما اگر نظریه «دفاع از اختیار» را با عشق خدا ترکیب کنیم اولاً امکان شر را تجویز کرده‌ایم نه فعلیت آن را. بدین معنی که انسان چون اختیار دارد می‌تواند شر را انتخاب کند ولی از سویی به علت آنکه بین خدا و انسان رابطه عاشقانه است هیچ دلیلی وجود ندارد که انسان عشق خدا را رد کند و مرتکب شر شود. یعنی خدا، با عشق ورزیدن خویش به انسان، نمی‌خواهد که آن امکان شر به فعلیت برسد. اما اگر این امکان به فعلیت رسید دیگر این فعلیت منسوب به خدا نخواهد بود.

[۷] از اینجا به بعد برومر این چالش را مطرح می‌کند که کدام جهان بهتر است: (۱) جهانی که خدای قادر مطلق بر آن حکمفرما باشد که اجازه هیچ نوع درد و رنجی را در عالم ندهد، نه امکان آن و نه فعلیت آن را؛ (۲) جهانی که خدایی عاشق مطلق بر آن حکمفرماست که لازمه عشقش اختیار انسانها و لازمه اختیار انسانها امکان شر و رنج و درد است؟ به نظر برومر، عشق آن قدر موهبت بزرگی است که به هر درد و رنجی می‌ارزد. یعنی خوشبختی و سعادت عشق ارزشمندتر از نبود رنج است. به علاوه، مؤمنان وجود شر و درد و رنج را خواست خدا نمی‌دانند بلکه خواست خدا را برعکس آن می‌بینند. لذا خواست خدا را خواست خود تلقی و علیه شر و رنج و درد قیام می‌کنند. همچنین ایمان و عشق پذیرش و هضم کردن درد و غم را برای انسان مؤمن آسان می‌کنند و می‌توانند تسلابخش او باشند، تسلائی که با هیچ دیدگاه فلسفی صرف حاصل نمی‌شود.

[۸] برومر اصرار دارد که مؤمن با چشم ایمان به جهان می‌نگرد. اما این نوع دیدن به تمرین احتیاج دارد. باید در «مدرسه دیدن» درس خواند. ریاضتها، اعمال معنوی و به‌خصوص نیایش فراهم‌کننده این تمرین و این مدرسه است تا اعتقاد و باور را درونی کند و ایمان را بی‌ورد. اینها سبب تطهیر نفس و شستن چشم برای آن نوع نگرش است. به قول حافظ:

چشم آلوده نظر از رخ جانان دور است  
 بسر رخ او نظر از آینه پاک انداز  
 غسل در اشک زدم کاهل طریقت گویند  
 پاک شو اول و پس دیده بر آن پاک انداز



شست و شویی کن و آن‌گه به خرابات خرام  
تا نگردد ز تو این دیر خراب آلوده

- [۹] در ادامه بحث قبل، برومر به این نکته اشاره می‌کند که ایمان یک بعد شناختی و بینشی دارد و یک بعد ارادی و گرایش‌ی چراکه خاصیت عشق همین است، بخشی به ادراک و معرفت مربوط است و بخشی به دل و محبت. نیایشها و ریاضتها تقویت‌کننده بعد دوم ایمان است و استعاره‌ها و حکایات دینی تقویت‌کننده بعد اول آن. به همین مناسبت، برومر به تفصیل به سرشت و کارکرد استعاره‌ها و حکایتها می‌پردازد.
- [۱۰] کلمه «استعاره» در عربی نیز دقیقاً همین معنا و کارکرد را دارد. یک معنا را از وضعیت الف به عاریه می‌گیریم تا وسیله‌ای باشد برای رساندن معنایی مشابه در وضعیت ب.

## ۱۰

[۱] در فصول پیش، برومر نیایش را نسخه صغیر ایمان یا بازی زبانی ایمان و ایمان را رابطه عاشقانه بیناشخصی با خدا معرفی کرد. اما چنین چیزی باید وجود خدایی متشخص و دارای صفات علم، حیات، قدرت، رحمت و ... را مفروض بگیرد. قبول چنین امری یعنی اعتقاد دینی. یعنی ایمان، علاوه بر بعد ارادی و گرایش و عشق‌ورزی، مستلزم باور به گزاره‌هایی درباب خدا و صفات و افعال او و تصدیق آنها نیز هست که آنها را اعتقاد دینی می‌نامیم. به عبارت دیگر، هرچند خود ایمان صرفاً باور گزاره‌ای نیست بلکه عشق به شخص خداست، در هر حال مستلزم اعتقاد به گزاره‌هایی درباب وجود و صفات و افعال خداست. برومر در این فصل اولاً درصدد بیان این تلازم است و ثانیاً در پی بیان معنای آن گزاره‌ها و ثالثاً درصدد بیان نحوه توجیه و معیار صدق آن گزاره‌هاست. در روایات ما نیز فراوان دیده می‌شود که ایمان را صرفاً باور اعتقادی محسوب نمی‌کنند و اعتقاد قلبی و عمل را نیز از لوازم ایمان می‌دانند. از پیامبر(ص)، از علی(ع) و از امام رضا(ع) داریم که «الایمان معرفة بالجنان و اقرار باللسان و عمل بالارکان» (ایمان عبارت است از معرفت و اعتقاد قلبی، اقرار به زبان و عمل با اعضا و جوارح). در روایت دیگر به جای «معرفة بالجنان» داریم که «معرفة بالقلب» و در روایت دیگری به جای این دو داریم «التصدیق بالقلب». به هر حال، در اینکه ماهیت و سرشت ایمان چیست سخن بسیار است چنان‌که در این زمینه کتابها نگاشته‌اند. یکی از موارد اختلاف متکلمان صدر اسلام نیز همین ماهیت ایمان بوده است.

[۲] در اینجا برومر بین سه دسته گزاره تمییز قائل می‌شود که به نحوی جزو

پیش‌فرض‌های ایمان محسوب می‌شوند و به نحوی می‌توان آنها را جزو اعتقادات دینی محسوب کرد. اول، گزاره‌های تجربی و تاریخی مثل اینکه «پیامبر (ص) در حجة‌الوداع و در غدیر خم علی (ع) را به جانشینی خود معرفی کرد». این گزاره تاریخی پیش‌فرض مؤمنان در باب عشق‌ورزی به علی (ع) و امام قلمداد کردن اوست. دوم گزاره‌های مربوط به تجربه دینی مثل اینکه کسی امام زمان (ع) را در مکاشفه می‌بیند و ایشان دستوراتی به وی می‌دهند. انجام دادن آن دستورات با تمام دل و جان ایمان در واقع اینها را پیش‌فرض گرفته است که با امام زمان (ع) می‌توان ارتباط برقرار کرد، کسی را که او در مکاشفه دیده است واقعاً امام زمان بوده است و مکاشفه حجت دارد. سوم گزاره‌های مابعدطبیعی مثل اینکه «خدا وجود دارد و رحمان و رحیم است». این نوع گزاره‌ها پیش‌فرض عملی مثل نیایش است که ما آن را از سر ایمان و عشق به درگاه خدایی با این صفات انجام می‌دهیم.

[۳] در اینجا برومر به بحث مهم تعارض علم و دین می‌پردازد که صحیحتر آن است که آن را تعارض بین داده‌های علمی و تاریخی، از یک سو، و گزاره‌هایی که حاکی از یک امر طبیعی یا تاریخی‌اند و جزو باورها و اعتقادات دینی محسوب می‌شوند، از سوی دیگر، بدانیم. چراکه این گزاره‌ها پیش‌فرض برخی از امور ایمانی هستند. برومر مثالهایی از این تعارض را در متن کتاب بیان کرده است که برخی از آنها بین اسلام و مسیحیت مشترک است و برخی مربوط به مسیحیت است. البته برومر سعی کرده است مثالهایی از علم و دین بیاورد که در علمی یا دینی بودن آنها شکی وجود ندارد. وی می‌توانست مثلاً از نحوه خلقت آدم و حوا که در قرآن و کتاب مقدس آمده است و ظاهراً با نظریه تکامل داروین ناسازگار است نیز مثال بیاورد. برای بحث مبسوط از تعارض علم و دین به کتاب باربور، علم و دین، مراجعه کنید.

[۴] برومر یکی از تفاوت‌های تجارب علمی و تجارب دینی را که هر دو پیش‌فرض اعتقادات دینی‌اند بیان می‌کند. تجارب علمی و تاریخی مبتنی بر اعتقاد دینی نیستند. مثلاً تصدیق اینکه واقعاً قضیه غدیر خم اتفاق افتاده است یا خیر مبتنی بر این نیست که شما شیعه باشید یا خیر. یک محقق تاریخی بی‌دین نیز می‌تواند در این زمینه تحقیق کند و صحت و سقم آن را بسنجد. اما این گزاره که حضرت امام خمینی (ره) فرمودند: «خرمشهر را خدا آزاد کرد» چطور؟ این گزاره حاوی یک تجربه دینی به معنای موسع است که برومر در فصل قبل تفاوت آن را با تجربه دینی به معنای مضیق بیان کرد. یعنی امام با چشم ایمان دست خدا را در آزادی خرمشهر می‌بینند. تحقیق در صحت و سقم این گزاره کار محقق تاریخ نیست. جز با اعتقاد به وجود خدا و اعتقاد به فاعلیت مطلق او و نیز اعتقاد به وعده او در نصرت مؤمنان نمی‌توان چنین گزاره‌ای را درک و درباره آن تحقیق کرد.

[۵] در اینجا برومر تفاوت بین دعاوی مربوط به تجربه دینی و دعاوی مابعدطبیعی را بیان می‌کند. به اعتقاد وی، ما در تجربه دینی چه به معنای مضیق و چه به معنای موسع آن صرفاً فعل خدا را احساس و تجربه می‌کنیم نه ذات او و وجود او را. ممکن است از فعل به وجود ذات خدا استدلال کنیم ولی، در این صورت، از تجربه دینی خارج شده‌ایم و پا به متافیزیک و مابعدطبیعه گذاشته‌ایم.

[۶] برومر به ایمان به عنوان یک نحوه خاص زندگی و به نیایش به عنوان بازی زبانی این نحوه خاص از زندگی اشاره می‌کند. هم ایمان و هم نیایش وجود خدایی را با اوصافی خاص مفروض می‌گیرند. هم ادعای وجود خدا و هم ادعای اوصاف او همه دعاوی مابعدطبیعی هستند. برومر به تفصیل این دعاوی مابعدطبیعی را برمی‌شمرد. مشخص است که در اینجا نیز وی این دعاوی را در چارچوب الهیات گشوده مطرح می‌کند. این مباحث نقش کلیدی نیایش را در بحث ایمان نشان می‌دهد و به نوعی می‌توان آن را جمع‌بندی مباحث قبل در باب نیایش شمرد.

[۷] اگر دایره نیایش را به نحوی گسترده کنیم که همه عبادات مثل نماز، روزه، حج و جهاد را شامل شود، در آن صورت، جهاد مظهر کامل آن تسلیم و ایثاری است که برومر از آن سخن می‌گوید. به خصوص اگر اهداف آن جهاد به شکل نیایش زبانی جلوه کند. مثلاً در دعای افتتاح که مربوط به ماه مبارک رمضان است می‌خوانیم: «اللهم اجعل وفاتی قتلاً فی سبیلک تحت رایة نبیک» (خداوندا مرگ مرا شهادت در راه خودت و زیر پرچم پیامبرت قرار ده). نبایشهای امام حسین (ع) و شهدای کربلا تصویر زیبایی از پیوند خوردن تسلیم و ایثار با نیایش است. نگارنده در کتاب گیلانگ سربندی (تهران، هرمس، ۱۳۹۰) کوشیده است تا به قدر بضاعت خویش تصویری از این پیوند ارائه دهد.

[۸] برای درک تفاوت یک گزاره و ادعای خبری و بیرونی با گزاره و ادعایی که وجودی است و با درون ما سروکار پیدا می‌کند به این قطعه از شعر معروف نیما یوشیج توجه کنید:

آی آدمها که بر ساحل نشسته شاد و خندانید  
یک نفر در آب دارد می‌سپارد جان

اگر این استعاره را باز کنیم، نیما به دنبال بیان یک واقعیت اجتماعی است. لذا از تمثیل ساحل و دریا و غرق شدن استفاده می‌کند تا یک رنج اجتماعی را نشان دهد. حال اگر فقط خود آن تمثیل را نگاه کنیم نیما دارد از غرق شدن یک نفر در آب خبر می‌دهد. اگر این گزاره را صرفاً خبری بگیریم و بیرونی، مخاطبان این خبر چه عکس‌العملی خواهند داشت و چه خواهند گفت؟ مثلاً خواهند گفت: «عجب! این روزها آمار کسانی که غرق شده‌اند بالا رفته است. به نظر می‌رسد آمار کسانی که در



فصل جاری غرق شده‌اند نسبت به آمار غرق‌شدگان همین فصل در سال گذشته ۲۰٪ افزایش پیدا کرده است و ...!» اما اگر همین خبر «یک نفر در آب دارد می‌سپارد جان» را با خبر زیر عوض کنیم که: «کودکت در آب دارد می‌سپارد جان»، عکس‌العمل کاملاً متفاوت خواهد بود. تفاوت آن است که دومی با درون مخاطب ربط و پیوند پیدا کرده است. حال گزاره «خدا وجود دارد و رحمان و رحیم است» برای مؤمن از نوع خبر دومی است نه خبر اولی. البته اگر وجدان و نوع‌دوستی انسانها را در شعر نیما مورد خطاب قرار دهیم، خبر او نیز می‌تواند حال و هوای خبر دومی را پیدا کند.

[۹] در اینجا برومر درصدد آن است که معنای گزاره‌های الهیاتی و مابعدطبیعی از قبیل اینکه خدا «مهربان» است، «کریم» است، «غفور و بخشنده» است، «مهرورز» است، «دلسوز» است، «عاشق» است و ... را بیان کند. سؤال این است که ما از این مفاهیمی که بر خدا حمل می‌کنیم چه معنایی را می‌فهمیم. برومر معتقد است که ما با یک تشبیه و یک تنزیه معنای این مفاهیم را درک می‌کنیم. استعاره‌ها به ما کمک می‌کنند تا از رابطه بیناشخصی خودمان با دیگران و درک مفاهیمی چون «مهربانی»، «کرم»، «بخشایش»، «عشق» و ... در این رابطه بیناشخصی به صفات خدا پی ببریم. لیکن در این تشبیه پای تنزیه را هم به میان می‌کشیم تا تفاوت خدا را با سایر اشخاص نشان داده باشیم. اما در مورد صفت «وجود» که به خدا نسبت می‌دهیم چه باید گفت؟ وقتی می‌گوییم «خدا وجود دارد» یعنی چه؟ برومر در اینجا نیز معتقد است که ما از استعاره و تشبیه همراه با تنزیه استفاده می‌کنیم. «وجود داشتن» یعنی تأثیر داشتن. کسی یا چیزی وجود دارد که تأثیر داشته باشد. حال گاهی این تأثیر داشتن را در تجربه حسی حس می‌کنیم و مشاهده می‌کنیم و گاه در تجربه ایمانی با آن تعامل برقرار می‌کنیم. به نظر می‌رسد که برومر در اینجا «وجود داشتن» را یک فعل یا انفعال می‌بیند نه صفت. به تعبیر دیگر، از نظر او صفتی که منشأ یک فعل نباشد بی‌معناست. ولی در فلسفه اسلامی، مفهوم «وجود» نه تنها بدیهی بلکه ابدیه و بدیهیات است. هر نوع تعریف وجود یا تعریف شرح‌الاسمی است یا گرفتار دور است. بنابراین، سؤال از اینکه «وجود یعنی چه؟» سؤالی نیست که موجه باشد، یعنی اگر درصدد جواب برآیم می‌خواهیم «چیزی را که هیچ چیز از آن روشنتر نیست» یا چیز دیگری تعریف کنیم — که طبق فرض، از اولی مخفیتر است — و حال آنکه گفته‌اند که معرف باید اجلی و روشنتر از معرف باشد.

[۱۰] «thesitic» منسوب به «theism» که ما آن را به «الهیات و حیانی» ترجمه کرده‌ایم و گاهی نیز «یزدان‌باوری» را در ترجمه آن به کار برده‌ایم. «الهیات و حیانی» الهیاتی است که علاوه بر عقل بر کتاب مقدس مبتنی است و خدای آن خدایی است که ویژگیهای خدای کتاب مقدس را دارد؛ در برابر «deism» (الهیات طبیعی) که صرفاً بر عقل استوار است و در مواردی خدایش با خدای کتاب مقدس فاصله دارد.

[۱۱] تا اینجا برومر اولاً به تلازم بین ایمان و پیش‌فرض‌های مقدم آن اشاره کرد. این پیش‌فرض‌ها گاهی به تجارب علمی مربوط بودند، گاهی به تجارب دینی مربوط بودند. و گاهی از مقوله گزاره‌های مابعدطبیعی به حساب می‌آمدند. سپس برومر معنا و مفهوم این پیش‌فرض‌ها را بیان کرد. همه این پیش‌فرض‌ها به نحوی جزو باور و اعتقاد دینی محسوب می‌شوند. اکنون وی درصدد آن است که شیوه توجیه و معیار صدق این گزاره‌ها و باورها را به دست دهد. در مورد گزاره‌هایی که به تجربه علمی مربوط می‌شوند مشکلی نیست چرا که آن گزاره‌ها را به شیوه‌های علمی یا تاریخی می‌توان ارزیابی کرد. گزاره‌هایی که به تجربه دینی مربوط می‌شوند خود بر گزاره‌های مابعدطبیعی مبتنی هستند و اگر بخواهیم گزاره‌های مابعدطبیعی را با تجربه دینی توجیه یا اثبات کنیم گرفتار یک نوع دور خواهیم شد. پس می‌ماند دعاوی مابعدطبیعی دینی و در رأس آنها ادعای وجود خدا. اینها را چگونه باید توجیه یا اثبات کرد و معیار صدق آنها چیست؟

[۱۲] برومر با استفاده از نظریه ویتگنشتاین در مورد «بازیهای زبانی» به این نتیجه می‌رسد که برای هر نحوه زندگی و بازیهای زبانی مربوط به آن از تصدیق برخی گزاره‌ها که صدقشان برای آن نحوه زندگی و آن بازی زبانی ضروری است چاره‌ای نیست. باور به این نوع گزاره‌ها را همراه با جان هیک «باور فطری» می‌شمارد که از آن نوع بدیهیاتی است که در منطق و فلسفه ما به آنها «فطریات» می‌گویند. مثلاً اصل اول رئالیسم این است که «جهانی مستقل از ذهن ما وجود دارد». این یک باور فطری است که هرکس بخواهد وارد بازی ادراک و عدم ادراک عالم شود ناچار آن را پذیرفته است. حتی همان کسی که می‌گوید «من درباب واقعیت شک دارم» ناخودآگاه واقعیتی را پذیرفته است که به آن شک دارد! به همین سان، برومر اصرار دارد که وجود خدا برای بازی زبانی ایمان یک «باور فطری» است که دارای «صدق ضروری» است.

[۱۳] از اینجا تا آخر فصل، برومر درصدد قضاوت در نزاع بین پیروان الهیات و حیانی (دین‌باوران) و مخالفان آنها (دین‌ناباوران) است. چگونه قضاوت کنیم که حق با کدام‌یک از این دو طایفه است. به نظر می‌رسد که برومر در معیار صدق، نظریه تطابق یعنی «correspondance» را به دلایل خاص خودش نمی‌پذیرد. چالش بین دین‌باوران و دین‌ناباوران را در این نمی‌داند که آیا گزاره «خدا وجود دارد» مطابق واقع است یا خیر، بلکه چالش بین آنها را در این می‌داند که اولاً آیا اعتقادات دینی، از جمله اینکه «خدا وجود دارد»، سازوار و منسجم‌اند یا خیر؛ و ثانیاً آیا این اعتقادات برای تفسیر و تجارب زندگی ما بسنده و کارآمد هستند یا خیر. به نظر می‌رسد که در اینجا برومر در معیار صدق تا حدودی به دیدگاه سازواری و دیدگاه پراگماتیستی نزدیک شده است. شاید علت آن باشد که وی از فلسفه سنتی که بر نظریه تطابق استوار است چندان دل

خوشی ندارد و آن را برای اینکه یک نوع الهیات را بر آن مبتنی کنیم مناسب نمی‌شمارد. به تعبیر دیگر، الهیات گشوده که وی درصدد دفاع از آن است جز با دو معیار سازواری و بسندگی قابل دفاع نیست.

[۱۴] برومر در اینجا به چالشهای بیش روی ایمان و اعتقاد دینی و نحوه مواجهه با آنها می‌پردازد و نکات مفیدی را بیان می‌کند که الهی‌دانان ما نیز باید آن را مطمح نظر قرار دهند تا بتوانند از پس این چالشها برآیند. در این درس‌آموزی است که می‌توانیم سنت را در دل تجدد بیش ببریم و از آن دفاع کنیم. مرحوم شهید مطهری، به اعتقاد نگارنده، از کسانی بود که این نکته را بخوبی دریافته بود. تبحر و تزلع او در سنت و شناخت او از چالشهای زمان خویش و استعدادی که در بیان مناسب و بسنده از دین داشت توفیقات او را در این زمینه باعث شده بود.

[۱۵] در این زمینه، کتاب اسلام و مقتضیات زمان، تألیف مرحوم شهید مطهری (تهران، صدرا، ۱۳۷۰) بسیار مفید خواهد بود. این شیوه را مقایسه کنیم با کج‌سلیقگی‌هایی که به نام تبلیغ دینی به خورد مردم و جوانهای عصر ماهواره و اینترنت می‌دهند. من بسیاری از جوانها را می‌شناسم که همراه با کودکان داستان مارک تواین به این نتیجه رسیده‌اند که «ایمان یعنی باور به چیزی که می‌دانی غلط است» و نیز جوانانی را مشاهده کرده‌ام که به این نتیجه رسیده‌اند که جمع‌بندی فقه اسلامی این است که «حرام یعنی هر آن چیزی که تو از آن خوشت بیایدا!» بنده در طول عمرم کسی را نشناختم که بیش از مرحوم حضرت آیت‌الله نجابت، رضوان‌الله تعالی علیه، به سنت پای‌بند و مقید باشد و میراث اسلامی را که فقها نسل به نسل به ما رسانده‌اند حرمت نهد. ولی زمانی که نزد ایشان شرح لمعه می‌خواندیم چندین بار می‌گفتند که حاضر مبلغ کلانی به یک نفر بدهم که در سراسر شرح لمعه بگردد و تمام مسائلی را که راجع به عبد و کنیز است از آن بیالاید و متن درسی جدیدی به دست دهد. این در حالی بود که ایشان شهید اول (مؤلف لمعه) و شهید ثانی (شارح لمعه) را در حد قدیسان ستایش می‌کردند.

[۱۶] برومر وظیفه الهی‌دانان را — که خود او یکی از معتقدترین آنهاست — این می‌داند که در تبلیغ دینی خود سه طایفه را در نظر داشته باشند و با هر طایفه با زبانی که مناسب با آن طایفه باشد سخن گویند: (۱) محافل علمی (اعم از معتقد و غیرمعتقد). در اینجا الهی‌دان باید میراث دین را در قالبهای منطقی انسجام و سازواری (consistency and coherence) بریزد و از آن دفاع کند. همان‌طور که گفتیم در اینجا برومر معیار تطابق با واقع، «correspondence»، را نادیده می‌گیرد. (۲) در برابر عموم مردم جامعه باید کارایی، مناسبت و بسندگی اعتقادات دینی را نشان داد و دین را فهم‌پذیر کرد. (۳) در برابر جامعه متدینان علاوه بر معیارهای قبلی باید نشان دهیم که آنچه را به آنها ارائه می‌دهیم با کتاب و سنت منطبق است.



[۱۷] برومر مدعی است که اصل نزاع دین‌ناباوران با دین‌باوران بر سر این نیست که آیا موجودی انتزاعی به نام خدا که هیچ نقشی در زندگی ما ندارد وجود دارد یا خیر. یعنی علت دین‌گریزی و دین‌ستیزی خدا‌ناباوران به خاطر آن است که دین را یا غیرمعقول می‌دانند یا آن را برای زندگی امروز مناسب و بسنده نمی‌یابند. پس با این طایفه باید از راه جدل وارد شد و از آنها خواست که بدیلی برای دین که برای زندگی ما هم مناسب و هم بسنده باشد و ضمناً سازوار و منسجم نیز باشد ارائه دهند. به اعتقاد برومر آنها در ارائه این بدیل عاجزند و به بهت و ناتوانی دچار می‌شوند که «فیهت الذی کفر». اینجاست که ابزار الهیاتی ما در برابر سه طایفه‌ای که برومر به آنها اشاره کرد عبارت است از: (۱) حکمت در برابر جامعه علمی، (۲) خطابه و موعظه در برابر عموم مردم و جامعه مؤمنان، و (۳) جدال احسن در برابر منکران. یعنی همان‌که قرآن فرمود: «ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن» (به راه پروردگارت با حکمت و پندهای پسندیده فراخوان و با آنان به شیوه‌ای که بهتر است مجادله کن) (نحل/۱۲۵). صدق الله العلی العظیم.

## منابع (مقدمه و تعلیقات ویراستار)

- قرآن کریم  
کتاب مقدس، انجمن پخش کتب مقدسه  
صحیفه سجاده، امام سجاد (ع)  
مفاتیح الجنان، شیخ عباس قمی  
ابن عربی، ابوعبدالله محمد بن علی، الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر، بی تا.  
الحلی الأسدی، ابوعباس احمد بن محمد بن فهد، عدة الداعی و نجاح الساعی، تصحیح احمد  
موحدی، انتشارات وجدانی، بی تا.  
باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.  
پوپر، کارل، حدسها و ابطالها، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۳.  
دیوان حافظ، به تصحیح علامه قزوینی و قاسم غنی، چاپ پنجم، تهران، اساطیر، ۱۳۷۴.  
غزلیات شمس، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ هفدهم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳.  
کاکایی، قاسم، خدامحوری در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش، چاپ دوم، تهران، حکمت، ۱۳۸۲.  
کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، چاپ پنجم، تهران، هرمس،  
۱۳۹۱.  
مثوی معنوی، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله یورجوادی، چاپ دوم، تهران،  
امیرکبیر، ۱۳۷۳.  
محمدی ری شهری، محمد، نهج الدعاء، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۵.  
محمدی ری شهری، محمد، نهج الذکر، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۶.  
مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.

## کتابشناسی

- Adams, Merilin, "Problem of evil: More advice to Christian philosophers", *Faith and Philosophy*, 5 (1988).
- Alhonsaari, A., *Prayer. An Analysis of Theological Terminology* (Helsinki 1973).
- Allen, Diogenes, "Faith and the recognition of God sactivity", in Brian Hebblethwaite and Edward Henderson (eds), *Divine Action. Studies Inspired by the Philosophical Theology of Austin Farrer* (Edinburgh 1990).
- Alston, William, *Perceiving God* (Ithaca and London 1991).
- Aquinas, Thomas, *On the Truth of the Catholic Faith (Summa Contra Gentiles)* (New York 1957<sup>2</sup>).
- Augustine, *Letters*, in Phillip Shaff (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers* (Grand Rapids 1979).
- Baelz, P. R., *Prayer and Providence* (New York 1968).
- Barbour, I. G., *Myth, Models and Paradigms* (London 1974).
- Barth, Karl, *Church Dogmatics* (Edinburgh 1961).
- Barth, Karl, *The Humanity of God* (Richmond 1963).
- Basinger, David , 'Why petition an omnipotent, omniscient and wholly good God?' *Religious Studies*, 20 (1983).
- Bassingier, David, "Human freedom and divine providence: some new thoughts on an old problem", *Religious Studies*, 15 (1979).
- Bediako, Kwame, *Theology and Identity* (Oxford 1992).
- Bernard of Clairvaux, *Sermons on the Song of Songs*, 4 volumes (Kalamazoo MI 1971-1980).
- Bertocci, P. A., *Introduction to Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs NJ 1951).
- Bloom, Anthony, *School for Prayer* (London 1970).
- Boethius, *The Consolation of Philosophy* (New York 1943).



- Braithwaite, R. B., "An empiricist's view on the nature of religious belief", in John Hick (ed.), *The Existence of God* (New York 1964).
- Brummer on Meaning and the Christian Faith. *Collected Writings of Vincent Brummer* (Aldershot 2006).
- Brunner, E., *The Divine Imperative* (London 1949<sup>3</sup>).
- Brümmer, Vincent, 'Paul Helm and the approval of sin', in *Religious Studies*, 20 (1984).
- Brümmer, Vincent, *Atonement, Christology and the Trinity. Making Sense of Christian Doctrine* (Aldershot 2005).
- Brümmer, Vincent, *The Model of Love* (Cambridge 1993).
- Brümmer, Vincent, *Theology and Philosophical Inquiry* (London 1981).
- Brümmer, Vincent, 'How rational is rational theology? A response to Stenmark', *Religious Studies*, 35 (1999).
- Buren, P. M. Van, *The Secular Meaning of the Gospel* (London 1965<sup>2</sup>).
- Burnaby, J., 'Christian prayer', in A. R. Vidler (ed.), *Soundings* (Cambridge 1962).
- Burnaby, J., *Christian Words and Christian Meanings* (London 1955).
- Calvin, John, *Institutes of the Christian Religion* (London 1953).
- Chesterton, G. K., *St Francis of Assisi* (Garden City NY 1957).
- Chisolm, R. M., *Persons and Objects* (London 1976).
- Christian, W. A., *Meaning and Truth in Religion* (Princeton 1964).
- Clayton, John, *Thomas Jefferson and the Study of Religion* (Lancaster 1992).
- Comte, A., *The Catechism of Positive Religion* (London 1858).
- Denny, A., *Will, Freedom and Power*, (Oxford 1975).
- Descartes, Rene, *Philosophical Letters* (Oxford 1970).
- Descartes, Rene, *Discourse on Method and Other Writings*, translated with an introduction by Arthur Wollaston (Penguin Classics 1960).
- Donovan, G. I., *Interpreting Religious Experience* (London 1979).
- Dostoyevski, Fyodor, *The Brothers Karamazov* (Harmondsworth 1982).
- Downie, R. S., 'Forgiveness' in *Philosophy Quarterly*, 15 (1956).
- Drury, J., *Angels and Dirt. An Enquiry into Theology and Prayer* (London 1972).
- Ebeling, Gerhard, *Dogmatik des Christlichen Glaubens*, I (Tübingen 1979)
- Elliot, T. S., *Selected Prose* (Aylesbury 1953).
- Evans, Donald, *The Logic of Self-Involvement* (London 1963).
- Farmer, H. H., *The World and God* (London 1939<sup>3</sup>).
- Farrer, Austin, *Faith and Speculation* (London 1967).
- Farrer, Austin, *The Glass of Vision* (Glasgow 1948).
- Findlay, J. N., "Can God's existence be disproved?", in A. Flew and A. MacIntyre (eds), *New Essay in Philosophical Theology* (London 1955).
- Flew, Antony and Gary R. Habermas, 'My pilgrimage from atheism to theism.

- An exclusive interview with former British atheist professor Antony Flew', <http://www.biola.edu/antonyflew/flewinterview.pdf> (2004).
- Flew, Antony, "Freedom and human nature" in *Philosophy* 66 (1991).
- Flew, Antony, "Theology and falsification", in Flew and A. MacIntyre (eds), *New Essays in Philosophical Theology* (London 1955).
- Flew, Antony, *The Presumption of Atheism* (London 1976).
- Frankena, W. K., "Is Morality logically dependent on religion?", in Paul Helm (ed.), *Divine Commands and Morality* (Oxford 1981).
- Galton, Francis, *Inquiries into the Human Faculty and its Development* (London 1883).
- Geach, P. T., *God and the Soul* (London 1969).
- Geach, P. T., *Logic Matters* (Oxford 1981<sup>2</sup>).
- Geach, P. T., *Providence and Evil* (Cambridge 1977).
- Geach, P. T., "The future", in *New Blackfriars*, 54 (1973).
- Gibbs, B., "Can God do evil?", in *Philosophy* 50 (1975).
- Gorman, Ulf, *A Good God* (Lund 1977).
- Hardy, A., *The Living Stream* (London 1965).
- Hebblethwaite, B. L., "Austin Farrer's concept of divine providence", in *Theology* 73 (1970).
- Hebblethwaite, B. L., "Providence and divine action", in *Religious Studies* 14 (1978).
- Hebblethwaite, B. L., "Some reflections on predestination, providence and divine foreknowledge", in *Religious Studies*, 15 (1979).
- Heiler, F., *Prayer* (London 1958).
- Helm, Paul, 'God and the approval of sin', in *Religious Studies*, 20 (1984).
- Helm, Paul, 'Omnipotence and change', in *Philosophy* 51 (1976).
- Hepburn, R. W., "Poetry and Religious Belief", in A. MacIntyre (ed.), *Metaphysical Beliefs* (London 1957).
- Hesse, Mary, "Miracles and the laws of nature", in C. F. D. Moule (ed.), *Miracles* (London 1965).
- Hick, John, *Arguments for the Existence of God* (London 1970).
- Hick, John, *God and the Universe of Faiths* (London 1973).
- Holland, R. F., "The miraculous", in *American Philosophical Quarterly* 2 (1965).
- Hoskins, Sir Edwyn, *The Fourth Gospel* (London 1947), vol. 1, 91.
- Hudson, W. D., "Some remarks on Wittgenstein's account of religious belief", in *Royal Institute of Philosophy Lectures Volume II: Talk of God* (London 1969).
- Huxley, Aldous, *The Doors of Perception* (London 1954).
- I. T., Ramsey, *Religion and Science: Conflict and Synthesis* (London 1964).
- James, William, *Principles of Psychology* (New York 1980).

- James, William, *Varieties of Religious Experience* (Glasgow 1982).
- Jantzen, Grace M. "Mysticism and religious experience", in *Religious Studies*, 25 (1989).
- Jantzen, Grace M., "Ethics and mysticism: friends or foes?", in *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 39 (1985).
- Joyce, C. R. B. and R. M. C. Welldon, "The Objective Efficacy of Prayer", in *Journal of Chronic Diseases* 18 (1965).
- Kant, Immanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone* (New York 1960).
- Kellenberger, J., "Religious faith and Prometheus", *Philosophy*, 55 (1980).
- Kenny, Anthony, *Freedom and Responsibility* (London 1978).
- Kenny, Anthony, *Will, Freedom and Power*, (London 1975).
- Kenny, *God and the Philosophers* (Oxford 1979).
- Kierkegaard, S., *Purity of Heart* (New York 1956).
- Kilpatrick, G. G. D., *The Interpreters Bible*, vol. V (New York 1956).
- Krucoff, Mitchell W., "Music, Imagery, Touch and Prayer as Adjuncts to Interventional Cardiac Care: The Monitoring and actualization of noetic trainings (MANTRA) II randomized study", in *The Lancet* 366 (2005).
- Kuitert, H. M., *Wat heet geloven?* (Baarn 1977).
- Lewis, C. S., *Christian Reflections* (Glasgow 1981).
- Lewis, C. S., *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer* (London 1964).
- Loades, Ann, *Evelyn Underhill* (London 1997).
- Lucas, J. R., *Freedom and Grace* (London 1976).
- Lucas, John, *The Future* (Oxford 1989).
- MacIntyre, A., "The Logical Status of Religious Belief", in A. MacIntyre (ed.), *Metaphysical Beliefs* (London 1961).
- Maclagan, W. G., *The Theological Frontier of Ethics* (London 1961).
- Maclagan, W. G., *The Theological Frontier of Ethics* (New York 1982).
- Mavrodes, George I., *Belief in God* (New York 1970).
- McFague, Sallie, *Metaphorical Theology* (London 1982).
- McIntosh, I., "Metaphysics and Ethics", in D. F. Pears (ed.), *Metaphysical Beliefs* (London 1962<sup>3</sup>).
- Miles, T. R., *Religion and the Scientific Outlook* (London 1959).
- Minas, A. C., 'God and forgiveness', in S. M. Kahn and D. Shatz (eds), *Contemporary Philosophy of Religion* (New York 1982).
- Murdoch, Iris, *The Sovereignty of Good* (London 1970).
- Murphy, N. and J. W. McClendon, 'Distinguishing modern and post-modern theologies', in *Modern Theology*, 5 (1989).
- Murray, Michael J. and Kurt Meyers, "Ask and it will be given to you", in *Religious Studies*, 30 (1994).
- Murray, Michael J., "Does God respond to petitionary prayer?", Michael L.



- Peterson and Raymond J. Van Arragon (eds), *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion* (Oxford 2004).
- Nedoncelle, M., *The Nature and Use of Prayer* (London 1964).
- Nineham, Denis, *The Use and Abuse of the Bible* (London 1976).
- Nouwen, Henri J. M., Donald P. McNeil and Douglas A. Morrison, *Compassion* (London 1989<sup>b</sup>).
- Nédoncelle, M., *The Nature and Use of Prayer* (London 1964).
- Oman, J., *The Paradox of the World* (Cambridge 1921).
- Oppenheimer, Helen, "Petitionary Prayer", in *Theology*, 73 (1970).
- Oppenheimer, Helen, *The Hope of Happiness* (London 1983).
- Origen, *Treatise on Prayer* (London 1954).
- Pascal, Blaise, *Pensées*, 431, (Everyman's Library 1948).
- Penclum, T., *Religion and Rationality* (New York 1971).
- Phillips, C. S., *The Concept of Prayer* (London 1968).
- Phillips, D. Z., *Faith after Foundationalism* (London 1988).
- Phillips, D. Z., *Faith and Philosophical Enquiry* (London 1970).
- Pike, Nelson, "Divine omniscience and voluntary action", in *Philosophical Review*, 64 (1965).
- Pike, Nelson, *God and Timelessness* (London 1970).
- Pinnock, Clark et al., *The Openness of God* (Downers Grove, Illinois, 1994).
- Plantinga, *Does God Have a Nature?* (Milwaukee 1980).
- Popper, Karl, *Conjectures and Refutations* (London 1963).
- Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies*, I (London 1966<sup>S</sup>).
- Price, H. H., *Essays in the Philosophy of Religion* (Oxford 1972).
- Quick, O. C., *Essays in Orthodoxy* (London 1916).
- Ramsey, I. T., *On Understanding Prayer* (London 1971).
- Ramsey, I. T., *Our Understanding of Prayer* (London 1971).
- Ramsey, Ian, *Religious Language* (London 1957).
- Ritschl, A., *Three Essays* (Philadelphia 1972).
- Sanders, John, *The God Who Risks. A Theology of Divine Providence* (Downers Grove, 2007<sup>2</sup>).
- Sarot, Marcel, "Auschwitz, morality and the suffering of God", *Modern Theology*, 7 (1991).
- Sarot, Marcel, "Patricianism, theopaschitism and the suffering of God", *Religious Studies*, 26 (1990).
- Sarot, Marcel, *De Goddeloosheid van de Wetenschap* (Zoetermeer 2006).
- Sartre, Jean Paul, *Being and Nothingness* (New York 1956).
- Sartre, Jean-Paul, *The Devil and the Good Lord* (New York 1960).
- Sauter, Gerhard, "Redenvon Gott im Gebet", in B. Casper (ed.), *Gott Nennen* (München 1981).

- Scott, John R. W., *The Cross of Christ* (Leicester 1987<sup>3</sup>).
- Singer, Irving, *The Nature of Love*, I (Chicago 1984).
- Smart, N., "God, Bliss and morality", in I. T. Ramsey (ed.), *Christian Ethics and Contemporary Philosophy* (London 1966).
- Smart, Ninian, *Philosophers and Religious Truth* (London 1964).
- Smith, T. P., "On the applicability of a criterion of change", in *Ratio*, 15 (1973).
- Smith, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief* (Princeton 1979).
- Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and the End of Religion* (London 1962).
- Soskice, Janet Martin, *Metaphor and Religious language* (Oxford 1985).
- Staal, Aldous, *Exploring Mysticism* (London 1975).
- Stenmark, Mikael, 'The end of the theism-atheism debate? A response to Vincent Brummer', *Religious Studies*, 34 (1998).
- Strawson, P. F., *Freedom and Resentment and Other Essays* (London 1947).
- Strawson, P. F., *Individuals* (London 1959).
- Stroup, George W., *The Promise of Narrative Theology* (London 1984).
- Stump, Elenore, "Petitionary Prayer", in *American Philosophical Quarterly*, 16 (1979).
- Sundkler, Bengt, *The Christian Ministry in Africa* (London 1962).
- Sutherland, S. R., "Religion, Ethics and action", in B. L. Hebblethwaite and S. R. Sutherland (eds), *The Philosophical Frontiers of Christian Theology* (Cambridge 1982).
- Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism* (Oxford 1977).
- Swinburne, Richard, *The Existence of God* (Oxford 1979).
- The Blackfriars edition of Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (London 1964).
- The Church's Ministry of Healing Report of the Archbishops' Commission* (London 1958).
- The Varieties of Religious Experience* (Glasgow 1977).
- Tuggy, Dale, "Three roads to open theism", in *Faith and Philosophy*, 24 (2007).
- Twain, Mark, *Mark Twain's Notebook*, ed. Albert Bigelow Paine (New York 1935), 237.
- Urban, L. and D. N. Walton (eds), *The Power of God* (New York 1978).
- Veken, Jan van der, "Vincent Brummer en Charles Hartshorne: op zoek naar een relationele ontologie" in Luco van den Brom (ed.), *De Liefde Bevraagd* (Kampen 1997).
- Vos, H. de, *Kant als Theoloog* (Baan 168).
- Ward, J. N., *The Use of Praying* (London 1976).
- Weil, Simone, *Gateway to God* (Glasgow 1974).
- Wiles, Maurice, *The Making of Christian Doctrine* (Cambridge 1967).
- Wiles, Maurice, *The Remaking of Christian Doctrine* (London 1974).

- Williams, Peter S., 'A change of mind for Antony Flew',  
[http://www.arn.org/docs/williams/pw\\_antonyflew.htm](http://www.arn.org/docs/williams/pw_antonyflew.htm) (2004).
- Wisdom, John, *Philosophy and Psycho-Analysis* (Oxford 1953).
- Wittgenstein, Ludwig, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (Oxford 1966).
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations* (Oxford 1958<sup>2</sup>).
- Wolterstorff, Nicholas, "God everlasting", in Clifton J. Orlebeke and Lewis B. Smedes (eds), *God and the Good* (Grand Rapids 1975).
- Wood, C. M., "The events in which God acts", in *The Heythrop Journal*, 22 (1981).



## نمایه

- آسیسی، ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۸۱، ۲۹۷، ۳۵۳  
 آشور، ۳۴۱  
 آکوناس، توماس، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۹۰، ۹۱  
 ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۱، ۳۲۵، ۳۲۷-۳۲۹  
 آگوستین (قدیس)، ۷۱، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۱۲۲، ۱۲۹،  
 ۱۳۰، ۱۸۱، ۲۶۹  
 آلن، دیوگنیس، ۳۰۵  
 آمبروز، ۹۱، ۱۰۰  
 آندرهیل، اولین، ۲۵۶، ۳۵۳  
 آیشنتاین، ۲۷، ۳۸، ۳۹، ۴۲-۴۰، ۳۲۰، ۳۲۱  
 آیین کفاره، ۱۸۹، ۳۴۷  
 ایراز ندامت و توبه، ۱۸۷  
 ابلینگ، گرهارت، ۲۸، ۲۹۸  
 ابن زیاد، ۳۵۰  
 ابن عربی، ۳۳۱، ۳۴۴، ۳۶۴  
 ابن ملجم، ۳۴۹  
 اتحاد، ۲۴، ۱۲۴، ۱۷۵-۱۷۱، ۱۸۰، ۱۸۲، ۲۱۶،  
 ۲۶۳، ۲۶۴، ۳۳۶، ۳۴۴، ۳۵۰  
 اتساع الهی، ۳۳۱  
 اتساع خداوند، ۳۴۴  
 اجتماع ضدین، ۳۲۵  
 اجل معلق، ۳۳۰  
 اجل مقدر، ۳۳۰  
 ادیان ابراهیمی، ۱، ۱۴، ۳۳۷، ۳۵۲  
 ادینگتون، ۳۸، ۳۹  
 اراده تشریحی، ۳۴، ۳۴۸، ۳۴۹  
 اراده تکوینی، ۳۴، ۳۴۸، ۳۴۹  
 اراده خداوند، ۹۰، ۹۵، ۹۸، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۸، ۱۹۳،  
 ۲۰۱، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۶۲،  
 ۲۶۷، ۲۷۶، ۳۳۰  
 ارسطو، ۹۵  
 اریگن، ۹۱، ۱۰۰، ۲۱۷، ۲۳۴  
 استامپ، النور، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۹  
 استدعا، ۱۹، ۵۴، ۱۱۱، ۱۶۸، ۱۹۸، ۲۳۶، ۲۹۹،  
 ۳۴۳  
 استراوسون، ۱۹۴، ۲۹۳  
 استعاره‌های پایدار و سامان‌مند، ۲۲۳  
 استغاثه، در بیشتر صفحات  
 استفار، ۷، ۲۴، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۸،  
 ۳۲۴، ۳۳۶، ۳۴۳، ۳۴۴  
 استقرای تجربی، ۳۳۸  
 استمارک، میکائل، ۲۴۷  
 اسلام، ۸، ۹، ۱۳، ۱۴، ۲۳، ۲۹، ۵۹، ۲۹۹، ۳۱۸،  
 ۳۲۲، ۳۳۶، ۳۵۷، ۳۵۸  
 اسلام و مقتضیات زمان، ۳۶۲، ۳۶۴  
 اسمارت، نینیان، ۱۶۰، ۱۶۲، ۲۲۹  
 اسماء الله، ۳۳۸  
 اسمیت، ۹۳، ۹۶  
 اسمیت، ویلفرد کانتول، ۲۵۵-۲۵۳، ۲۵۷، ۳۳۰،  
 ۳۵۳  
 اشاعره، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۸  
 اشتال، فریتس، ۲۶۱  
 اشراق، ۲۶۶، ۲۶۷  
 اشعای نبی، ۹۴، ۱۵۲، ۲۶۷، ۲۶۴، ۳۳۰

۳۷۴ هنگام نیایش چه می‌کنیم؟

ایده آلیسم، ۳۴۲	اصل عدم قطعیت، ۳۳۹
ایرنائوس، ۳۳۵	اضافه اشراقی، ۳۲۹
ایلیای نبی، ۴۳-۳۶، ۳۲۰	اضافه مقولی، ۳۲۹، ۳۴۳
ایلیا ← ایلیای نبی	اقنوم تثلیث، ۱۴۸ح
ایمان‌گرایی، ۳۱۵	الگوهای دینی، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۲
بایاطاهر، ۳۳۷، ۳۵۱، ۳۵۳	الگوهای مفهومی، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۸۵
باربور، ایان، ۲۲۳ح، ۳۳۹، ۳۵۲، ۳۵۸، ۳۶۴	الگوی عشق، ۷، ۱۲، ۱۳، ۱۸
بارت، کارل، ۲۲۸	الونساری، ۷۲، ۱۸۴ح، ۱۹۷
بازی زبانی ایمان، ۱۷، ۲۵، ۲۸، ۲۴۱، ۳۵۷، ۳۶۱	الهیات طبیعی عدل‌باور، ۲۷۰، ۲۷۱
بازیهای زبانی، ۲۹۲، ۲۹۴، ۳۰۰، ۳۰۶، ۳۰۷	الهیات گشوده، ۲۲، ۳۱، ۳۱۸، ۳۳۱، ۳۴۰، ۳۴۳
۳۰۹، ۳۶۱	۳۴۴، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۹، ۳۶۲
باغ جتسیمانی، ۴۱، ۵۱	الهیات وحیانی، ۱۳۷، ۲۵۰، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۱۶
باور فطری، ۳۰۷، ۳۶۱	الهیات وحیانی گشوده، ۳۱۷، ۳۱۸
بدیاکو، کوام، ۳۱۲	الیوت، ۱۶۳ح
برتوسی، ۱۳۰، ۱۳۲	امام حسن مجتبی (ع)، ۱۴، ۳۳۶
برنارد (قدیس)، ۱۲۵، ۱۴۶ح، ۱۴۸ح، ۱۸۲	امام حسین (ع)، ۳۲۴، ۳۳۶، ۳۴۹، ۳۵۹
برونر، امیل، ۲۳۵، ۲۳۶	امام رضا (ع)، ۳۵۷
بریت‌ویت، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۹۱	امام زمان (ع)، ۳۳۵، ۳۵۸
بسندهگی، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۶۲	امام سجاد (ع)، ۷، ۳۲۳، ۳۲۷، ۳۶۴
بشر حافی، ۳۴۶	امام صادق (ع)، ۶، ۷، ۳۲۳
بعل، ۳۶، ۴۰-۳۸، ۳۲۰	امکان خاص، ۳۲۴
بِلتنس، پیتز، ۴۸، ۱۸۹	امکان دوسویه، ۸۰، ۸۱، ۸۸، ۹۱، ۹۵، ۹۸، ۱۱۰-۱۰۷
بنی اسرائیل، ۳۶، ۲۸۶، ۲۹۵، ۳۲۰	۱۵۵، ۳۲۴
بوئتیوس، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵	امکان عام، ۳۲۴
بورل، دیوید، ۱۴	امکانهای بدیل، ۱۰۶
بورن، پُل وِن، ۷۶	امیرالمؤمنین، ۳۲۴، ۳۴۹
بهایبی، شیخ، ۳۵۴	امیل، ۱۲۸
بیسینگر، دیوید، ۸، ۱۱۰، ۱۱۱ح، ۱۵۳، ۱۵۵	انجیل متی، ۳۵، ۳۶، ۵۵، ۱۲۱، ۱۶۳، ۲۴۱، ۳۲۱
پارادوکس سنگ، ۸۴ح، ۳۲۵	۳۲۱، ۳۱۳
پاسکال، ۲۶۷	انسجام، ۸۳، ۱۰۴، ۱۸۵، ۱۹۹، ۲۱۷، ۲۲۷، ۲۳۴
پراگماتیست، ۳۶۱	۲۴۸، ۲۴۹، ۳۱۵، ۳۶۲
پرایس، ۷۵، ۷۷، ۱۳۰	انصاری، خواجه عبدالله، ۳۴۶
پروتستان، ۱۱، ۴۶	اوانس، دونالد، ۱۲۳
پروتستان‌های انجیلی، ۳۱۷	اوپنهایمز، هلن، ۱۲۸، ۲۳۴، ۲۷۹
پروژه روشنگری، ۲۴۶-۲۴۲، ۲۴۸، ۲۶۱	اوترخت، ۷، ۱۱

توبه، در بیشتر صفحات  
 توحید افعالی، ۲۴، ۳۴۷، ۳۵۲  
 تهذیب، ۱۲۴، ۱۲۵، ۲۱۶، ۲۴۷  
 تیزلتون، آتونی، ۷  
 جبرگرایانه، ۵۶، ۹۱، ۹۵، ۱۲۰  
 جفرسون، توماس، ۲۵۰  
 جن، ۱، ۳۴۹  
 جهانهای اخلاقی، ۲۶۸، ۲۷۶، ۳۰۹  
 جیمز، ویلیام، ۵۲، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۳۵۴  
 چرچیل، ۱۰۶  
 چسترتون، ۸، ۷۷، ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۹۷  
 حافظ، ۱، ۳-۵، ۹، ۱۳، ۲۲، ۲۶، ۳۴۹، ۳۵۱،  
 ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۵۶  
 حج، ۲، ۶، ۳۳۷، ۳۵۹  
 حجة الوداع، ۳۵۸  
 حزقیال، ۹۷  
 حساسیت اخلاقی، ۲۷۷  
 حسن و قبح، ۳۴۷، ۳۴۸  
 حضور مطلق، ۳۱۷  
 خداپاوری طبیعی حداقلی، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۸۷  
 خدامحوری، ۳۲۶، ۳۴۱-۳۳۸  
 خداپاوری سلبی، ۲۴۸  
 خدای انسان‌وار، ۴۲، ۵۳  
 خرمشهر، ۳۵۸  
 خصلت ارتباطی، ۸  
 خلق اعمال، ۳۳۹، ۳۴۰  
 خمینی، امام (ره)، ۹، ۳۵۸  
 خیام، ۳۳۱  
 خیر اعلا، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۱۵  
 داروین، ۲۴۹، ۳۵۸  
 داوکینز، ریچارد، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۲  
 درجات توبه، ۳۴۶  
 دروری، جان، ۲۸، ۱۶۷، ۱۷۷  
 دستگاه فکری مدرنیته، ۲۴۱  
 دعاوی صادق تجربی، ۲۹۵

پرومتوسی (نوبیادگر)، ۲۷۴  
 پلاتینیجا، ۳۵۵  
 پنلوم، ترنس، ۶۹  
 پوپر، کارل، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۱۴۴، ۲۷۳، ۲۷۴، ۳۴۴  
 یوزیتویست، ۳۴۱  
 یولس قدیس، ۴۳، ۲۰۹، ۲۱۷، ۲۹۸  
 پیامبران دروغین بعل، ۳۶، ۴۰-۳۸  
 پیامبر (ص)، ۱، ۳۴۲، ۳۵۷، ۳۵۸  
 پیش‌فرض‌های تلویحی، ۲۹۵-۲۹۲، ۲۹۸، ۲۹۹  
 پیناک، کلارک، ۸۵، ۱۴۶، ۱۷۴، ۳۱۸، ح  
 تثلیث، ۷، ۱۲، ۱۴۸، ۱۸۱، ۳۵۴  
 تجدد، ۳۶۲  
 تجربه‌گرایان، ۲۶۱، ۳۵۴  
 تجربه‌های انفسی، ۱۶۳  
 تجربه‌ی خام، ۳۴۲  
 تجربه‌ی دینی، ۱۳، ۲۵، ۱۶۵، ۱۶۶، ۲۶۱، ۲۶۲،  
 ۲۶۴-۲۶۴، ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۴۱  
 ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۱  
 تجربه‌ی علمی، ۳۶۱  
 تجربه‌ی گشتالت، ۱۶۴، ۱۶۶  
 تجلی‌فاعلیت، ۳۳۸  
 تحقیق آماری، ۲۰، ۴۴، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۶۴، ۳۱۹  
 ترستیگن، ۱۷۵  
 تسالونیکیان، ۲۷، ۲۰۹، ۲۱۷، ۲۸۱  
 تسلا، ۲۸۱-۲۷۷، ۳۵۵، ۳۵۶  
 تغییرناپذیری، ۲۷، ۹۳-۹۰، ۹۰-۱۰۰، ۹۶، ۱۱۶، ۳۱۷،  
 ۳۲۴  
 تفسیر سوره حمد، ۹  
 تفویض، ۱۷۷، ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۴۱، ۳۴۸، ۳۵۵،  
 ۳۵۶  
 تمیل، ویلیام، ۲۳۷  
 تمثیل آینه، ۳۵۳  
 تنزیه و تشبیه، ۳۱۸، ۳۲۷، ۳۴۴  
 توانستن در معنای احتمال نسبی، ۸۷  
 توانستن در معنای قدرت، ۸۸



ساوتر، گره‌هات، ۲۹۸  
 سبزواری، حاج ملاهادی، ۳۲۹، ۱۶  
 سپاس، در بیشتر صفحات  
 سپهری، سهراب، ۳۵۳  
 ستایش، در بیشتر صفحات  
 سعادت‌باوری آگوستینی، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۷۸  
 ۲۸۰، ۲۸۱  
 سعادت غایی و عشق الهی، ۱۲  
 سعیدی، ۳۲۶، ۳۵۱  
 سکولار، ۲۳۰، ۳۱۵  
 سنت برنارد ← برنارد (قدیس)  
 سنت متزاید دینی، ۳۵۱  
 سندرز، جان، ۸، ۱۵۷، ۱۵۸-ح  
 سنه الله، ۳۳۸  
 سویینترن، ریچارد، ۱۳۷، ۳۰۷، ۳۱۹  
 سینگر، ابروینگ، ۱۷۱  
 شرح منظومه، ۱۶، ۳۲۹  
 شفاعت، ۱۹، ۲۳، ۱۳۰-۱۳۲، ۲۳۶، ۲۹۹  
 ۳۲۴  
 شکرگزاری، ۲۷، ۷۲، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۱۶۹، ۱۷۵  
 ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۲۶، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۸۱، ۲۹۹  
 شمر، ۳۴۹  
 شووبل، کریستف، ۸  
 شیخ اشراق، ۳۳۰  
 صحیفه سجادیه، ۳۱۹، ۳۲۳، ۳۶۴  
 صفات اضافی، ۳۲۹  
 صفات جلال، ۳۱۸  
 صفات جمال، ۳۱۸  
 صفات صاحب اضافه، ۳۲۹  
 ضرورت علی، ۴۴-۴۲، ۲۲۱، ۳۳۹  
 عادة الله، ۳۳۸  
 عدل، ۳۴۷، ۳۵۵، ۳۵۶  
 عدلیه، ۳۴۸  
 عدم قطعیت، ۱۴۳  
 عدة الداعی، ۳۵۶

دعاوی مابعدطبیعی، ۲۵، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۵۹، ۳۶۱  
 دعاوی مربوط به تجربه دینی، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۵۹  
 دعای افتتاح، ۳۵۹  
 دعای بت‌پرستانه، ۱۳۳  
 دعای جوشن، ۲۲۴  
 دعای عرفه، ۲۲۴، ۲۳۶  
 دعای کامل، ۲، ۷  
 دکارت، رنه، ۸۲، ۲۴۱، ۲۴۲  
 دلیل پیشینی، ۳۴۲  
 دموکرات-مسیحی، ۲۱۸، ۲۱۹  
 دیدگان ایمان، ۲۶۲  
 دین عرفانی، ۱۷۰  
 دین عقلانی، ۵۹، ۶۰  
 دین وحیانی، ۶۰، ۱۷۰  
 ذکر، در بیشتر صفحات  
 راسل، ۹۲  
 رایس، ریچارد، ۹۹-ح، ۳۱۷، ۳۱۸  
 رمزی، یان، ۵۵، ۲۳۵  
 رمضان، ۱۳، ۱۴، ۳۵۹  
 روابط بیناشخصی، ۵۸، ۵۹، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶  
 ۱۶۹، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۱، ۲۶۸، ۲۹۳، ۳۰۸، ۳۰۹  
 روابط علی، ۱۱۲  
 رواقیان، ۶۹، ۱۳۳  
 روز جهانی فلسفه، ۱۴  
 روز کفار، ۳۴۷  
 روسو، ۶۹، ۱۲۸  
 رویکرد واکنشی، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۷  
 زبده القصص، ۷  
 زندگی در محضر خداوند، ۵۵، ۲۲۵  
 زوزو، هنریش، ۱۷۳  
 زینب (ع)، ۳۵۰  
 سادرلند، استوارت، ۲۳۰  
 سارتر، ژان پل، ۸۵، ۱۴۶، ۳۰۹  
 سازواری، ۶۰، ۷۳، ۱۰۵، ۳۰۹  
 ساندکلر، اسقف بنگت، ۳۱۳

فضیل بن عیاض، ۳۴۶  
 فعل اخلاقی، ۳۵۰  
 فلسفه اسلامی، ۳۲۹-۳۶۰  
 فلسفه دین، ۹-۱۱، ۱۷، ۲۵، ۲۴۲-۲۶۲، ح.  
 ۳۰۵  
 فلسفه نوافلاطونی، ۳۴۳  
 فلسفه نیایش، ۱۴  
 فلسفه یونان / یونانی، ۳۱۷  
 فلو، آنتونی، ۲۵۲-۲۴۸، ۲۷۴، ۲۸۷، ۲۹۳، ح. ۳۰۲  
 فلوطین، ۲۴، ۱۷۱، ۲۴۳  
 فنای وجودی، ۳۴۳  
 فیزیک کوانتومی، ۳۳۹  
 فیزیک نیوتنی، ۳۳۹  
 فیلیس، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۰۰، ۲۱۱، ۲۷۹، ۲۸۰  
 فیندلی، ۳۰۶  
 قدرت مطلق، ۲۷، ۵۶، ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۹۰، ۱۱۶،  
 ۲۰۲، ۳۱۷، ۳۱۷-۳۲۲، ۳۲۴، ۳۴۰، ۳۴۷  
 قرآن، ۱، ۲، ۱۰، ۵، ۱۱، ۱۱۰، ۳۱۸، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۷،  
 ۳۳۱، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۸، ۳۶۳  
 قضای الهی، ۳۴۹  
 قوانین اعتباری، ۳۳۸  
 قوانین حقیقی، ۳۳۸  
 قیاس منطقی، ۳۳۸  
 کارامازوف، ایوان، ۲۷۴-۲۷۲، ۲۸۱  
 کالون، ۴۱، ۵۵، ۵۷، ۷۱، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۲۴،  
 ۱۲۶، ۱۴۶، ح. ۱۶۶، ۲۱۷، ۲۳۴، ۲۴۱، ۲۵۹  
 ۲۶۵، ۲۶۶، ۳۲۰، ۳۲۳  
 کانت، ایمانوئل، ۷، ۲۷، ۶۳-۶۰، ۷۰-۶۷، ۷۳،  
 ح. ۷۴، ۷۵، ۷۸، ۱۲۲، ۱۳۳، ۳۲۲  
 کتاب مقدس، ۳۶، ۸۶، ۹۲، ۹۹، ح. ۱۲۱، ۱۶۶، ۲۱۲،  
 ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۲۰، ۳۲۷،  
 ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۶۴  
 کریلا، ۳۴۹، ۳۵۹  
 کلیشن، جان، ۲۴۵-۲۴۲  
 کم غیر فار، ۳۳۲

عرفان اتحادی، ۱۷۰، ۱۷۵-۱۷۲، ۱۷۷، ۳۴۳،  
 ۳۴۴، ۳۵۰  
 عرفان بیناشخصی، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۴، ح. ۱۷۵،  
 ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۵۰  
 عرفان معرفت، ۳۴۴  
 عرفان مغازله، ۱۷۳  
 عشق، در بیشتر صفحات  
 علت تامه، ۱۴۹، ۲۰۴-۲۰۲  
 علل ثانیه، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۴۷  
 علم اصول، ۳۳۸  
 علم انفعالی، ۳۲۹، ۳۳۲  
 علم پیشین خدا، ۱۰۴، ۳۳۱  
 علم‌سنجی، ۲۹۶  
 علم فعلی، ۳۲۹، ۳۳۲  
 علم مطلق خدا، ۲۷، ۹۰، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۱،  
 ۱۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۴، ۳۳۱، ۳۳۲  
 علم مطلق ← علم مطلق خدا  
 علم و دین، ۳۳۹، ۳۵۲، ۳۵۸، ۳۶۴  
 علی (ع)، ۲، ۷، ۳۵۸، ۳۵۹  
 عیسی مسیح، ۱۰، ۱۱، ۳۹، ۴۱، ۵۱، ۵۵، ۸۶،  
 ۱۹۴، ۲۶۰، ۲۸۶-۲۸۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۱۳، ۳۲۷  
 غدیر خم، ۳۵۸، ۳۷۷  
 فارر، آستین، ۱۲۸، ح. ۱۵۲، ۱۶۰، ۲۸۲، ۳۰۵  
 فارمر، ۱۳۳  
 فاعل مختار، ۱۲۸، ۳۲۱، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۹  
 فاعل موجب، ۳۲۱، ۳۲۷  
 فاعلیت دوگانه، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۳،  
 ۱۵۵، ۲۰۳  
 فایده‌باوری سلبی محدود، ۲۷۳  
 فایده‌باوری سلبی مطلق، ۲۷۳، ۲۷۵  
 فتوحات، ۳۳۱  
 فرانسیس آسیسی (قدیس) ← آسیسی  
 فرانکنا، دابلویو، کی، ۲۱۹  
 فرشتگان، ۲۰۹، ۲۶۴، ۲۶۵، ۳۴۸، ۳۴۹  
 فرید، اریک، ۳۱۴

۳۷۸ هنگام نیایش چه می‌کنیم؟

متکلمان اشعری، ۳۳۹	کتب قار، ۳۳۲
مثنوی، ۳۴۵، ۳۴۴، ۳۲۰	کنت، آگوست، ۵۹
مجازات، ۱۸۷-۱۸۹، ۳۴۱	کنی، آنتونی، ۱۴۶، ۲۰۵، ۵۰۶
محال ذاتی، ۳۲۵، ۳۴۱، ۳۴۲	کوه کرمل، ۳۶، ۴۲-۳۸، ۳۲۰
محال منطقی، ۸۳	کوییک، ۲۳۶، ۲۳۷
محال وقوعی، ۳۲۵	کیرکگور، ۷۲، ۱۹۰، ۱۹۲
محمولات غیر اضافی، ۹۶، ۹۷	کیف نفسانی، ۳۳۰
محمولهای اضافی، ۹۵-۹۳	کیمبریج، ۷، ۱۱، ۹۲
مدرسه دیدن، ۱۶۷، ۲۸۱، ۳۵۶	کیویت، دان، ۶۱
مراقبه درمانگرانه، ۲۱، ۵۹، ۶۸، ۷۳، ۷۸، ۹۸، ۱۲۲	گالتون، فرانسیس، ۲۰، ۲۱، ۵۰-۴۴، ۲۵۱، ۲۵۲
مرداک، آیریس، ۲۷۷	گالیله، ۹۶
مسیحیان، ۹، ۱۱، ۵۱، ۸۰، ۱۵۲، ۱۷۴، ۱۷۸	گشودگی خدا، ۹، ۱۷۴، ۳۳۱
۲۱۰-۲۲۰، ۲۱۸، ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۵۰، ۲۷۶	گفتمان اخلاقی، ۲۱۷، ۲۲۷، ۲۲۲، ۳۵۰
۲۷۷، ۲۷۹	گلیانگ سربلندی، ۳۵۹
مسیحیت، در بیشتر صفحات	گیج، پیتر، ۸، ۸۶، ۸۷، ۹۴-۹۲، ۹۸، ۹۹
مسیر بن عبدالعزیز، ۶	۱۱۰-۱۱۰، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۵۳، ۱۵۶-۱۵۴، ۳۱۹
مشکل ربط بین ثابت و متغیر، ۳۲۸	۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۲
مشیت فراگیر الهی، ۲۱۰	لاپلاس، ۱۴۲، ۳۵۲
مطهری (شهید)، ۳۶۲، ۳۶۴	لوئیس، ۱۹۱
معتزله، ۳۲۶، ۳۴۰، ۳۴۱	لودز، آن، ۲۵۶
معجزات تقارن، ۳۶۱	لوکاس، جان، ۲۳، ۴۴، ۹۹، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۵۷
معجزه، ۵۳، ۱۲۸، ۱۴۰، ۱۶۳-۱۶۱، ۳۳۹، ۳۴۲	۲۰۲، ۲۳۳، ۳۱۹، ۳۴۰
معناداری و عقلانیت ایمان، ۲۴۶	لیدز، ۱۴
معیار کیمبرجی، ۹۲، ۹۳	مابعدطبیعه، ۳۵۹
مفهوم طبیعت‌گرایانه از خداوند، ۲۰۰	مازی، ۱۱۸
مقام فنا، ۳۴۴	ماورودس، جورج، ۲۸۷
مقتضی، ۳۴۹	مایرز، فردریک دابلو. ایچ، ۵۲
مقولات، ۳۱۲-۳۱۰، ۳۳۰	مایلز، ۶۰، ۷۰-۶۳، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۸، ۱۲۲
مکتب نگرستن، ۲۸	۲۲۶، ۳۲۲
مک نگر، ۹۲	میناگرایی، ۲۴۴، ۲۴۵
مک فاگ، سالی، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۸۲، ۲۸۳	متافیزیک، ۳۵۹
مک لاگان، ۱۲۷، ۱۹۲	متشخص و انسان وار، ۱۹۹، ۳۱۸، ۳۲۹، ۳۳۰
مناجات شعبانیه، ۲	۳۴۰، ۳۴۷، ۳۴۲
منزل السائرين، ۳۴۶	متکلمان، ۳۲۱، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰
موسی (ع)، ۶، ۷، ۳۲۲، ۳۳۳، ۳۴۴	۳۴۹، ۳۴۷



ولتر استورف، نیکلاس، ۳۱۹  
 ولک، سسلوس، ۵۰  
 وود، چارلز ام، ۱۶۶ح  
 ویتگنشتاین، لودویگ، ۱۶۴، ۱۶۵، ۲۲۳، ۲۲۴،  
 ۲۶۱، ۳۰۹، ۲۹۴، ۲۹۲، ۲۲۶  
 ویرزیل، ۱۰۰  
 وی، سیمون، ۲۰۰، ۲۷۱، ۲۷۸، ۲۸۱  
 هادسون، ۲۲۴، ۲۲۶  
 هاردی، آلیستر، ۵۰، ۵۱، ۵۲ح  
 هاروارد، ۱۱، ۷  
 هاسکر، ویلیام، ۸۲ح، ۱۴۶ح، ۳۱۹  
 هاسکینز، سر ادوین، ۲۶۰  
 هایزبرگ، ۳۳۹  
 هایلر، فریدریش، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۷-۱۷۶، ۳۴۴  
 هیلثویت، ۱۰۷  
 هیپورن، ۷۳  
 هرمنوتیک، ۸، ۲۶۴، ۲۸۹، ۲۹۸  
 هس، مری، ۱۴۲، ۳۳۹  
 هلم، پل، ۱۱۸ح  
 هیئت ارسطویی، ۱۴۱  
 هییک، جان، ۳۰۷، ۳۶۱  
 هیوم، ۱۶۲، ۳۴۲  
 یانتسن، گریس، ۲۶۳  
 یزدان باوری، ۳۶۰  
 یوشیچ، تیما، ۳۵۹  
 یونسکو، ۱۴  
 یهودیان، ۲۲۰، ۳۱۲، ۳۴۷  
 یهوه، ۴۰-۳۸، ۴۲، ۳۲۰

مولانا، ۳، ۶، ۹، ۱۰، ۲۱، ۲۲، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۳،  
 ۳۲۶، ۳۳۲، ۳۳۴-۳۳۵، ۳۴۴-۳۴۵  
 مولوی، ۳۴۵  
 موهبت لطف، ۱۴۸  
 میل، جان استوارت، ۳۰۲  
 میناس، ۱۸۸  
 ناپلئون، ۳۵۲  
 نجابت (آیت الله)، ۱۰، ۲۶، ۳۶۲  
 نظریه تطابق، ۳۶۱  
 نظریه تکامل، ۲۵۱-۲۴۸، ۲۸۷، ۳۵۸  
 نظریه دو فاعلیتی، ۱۳۱، ۱۳۲  
 نظریه کوانتوم، ۱۴۵-۱۴۳  
 نظریه گرانش، ۳۷، ۳۹  
 نظریه مداخله های الهی خلق الساعه، ۵۳  
 نماز، ۲، ۲۳ح، ۳۲۲، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۵۱، ۳۵۹  
 نهج الدعاء، ۱ح، ۳ح، ۷ح، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۶۴  
 نهج الذکر، ۲ح، ۴ح، ۱۰ح، ۳۶۴  
 نیایش زبانی ایفاگر، ۶۳  
 نیایش زبانی شبه علی، ۶۶-۶۳  
 واژد، جی. نیویل، ۹۰، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۲۶  
 وجودی، ۷، ۱۸، ۲۸، ۷۴، ۷۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۸۸،  
 ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۴، ۳۰۰، ۳۰۶،  
 ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۹  
 وحدت شهود، ۳۴۴  
 وحدت وجود، ۳۴۴  
 وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت،  
 ۳۳۱، ۳۴۴، ۳۶۴  
 وصال خدا، ۲۱، ۲۴، ۲۱، ۱۸۱، ۳۴۳، ۳۵۰، ۳۵۵  
 وصال عرفانی، ۱۷۰