

پیش گفتار

کاری از نشر نگاه معاصر



# الگوی عشق

پژوهشی در الهیات فلسفی

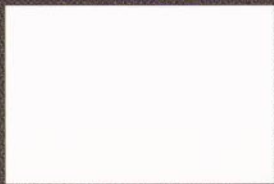
وینسنت برومر

ترجمه‌ی عبدالمحمد دلخواه





تکلیف  
نشر نگاه معاصر





# الگوی عشق

پژوهشی در الهیات فلسفی

## وینسنت برومر

استاد فلسفه دین دانشگاه اوترخت

ترجمه‌ی

عبدالمحمد دلخواه

ناشر: نشر نگاه معاصر (وابسته به مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر) / مدیر هنری: باسم الرسام  
حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید سیدکاظمی) / چاپ اول: ۱۳۹۵  
لیتوگرافی: نوید / چاپ و صحافی: فرنو / شمارگان: ۱۱۰۰ / قی  
شابک: ۵-۳۳-۹۹۴۰-۹۶۴-۹۷۸

کتابخانه  
۳۳۰۰۰ تومان

کتابخانه

نشانی: مینی سیتی - شهرک محلاتی - فاز ۲ مخابرات - بلوک ۳۸ - واحد ۲ شرقی  
تلفن: ۲۲۴۴۸۴۱۹ / پست الکترونیک: negahe.moaser94@gmail.com

سرشناسه	: برومر، وینسنت، ۱۹۳۲ م.
عنوان و نام پدیدآور	: الگوی عشق: پژوهشی در الهیات فلسفی / وینسنت برومر؛ ترجمه‌ی عبدالمحمد دلخواه.
مشخصات نشر	: تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهری	: ۳۱۱ ص.
فروست	: بینش معنوی؛ ۶۴.
شابک	: 978-964-9940-33-5
وضعیت فهرست‌نویسی: فیا.	
یادداشت	: عنوان اصلی: The model of love: a study in philosophical theology. ©1993.
موضوع	: عشق.
موضوع	: الهیات فلسفی.
شناسه افزوده	: دلخواه، عبدالمحمد، ۱۳۳۱ - ، مترجم.
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۹۴ الف ۷ ب ۴ / ۴۳۶ BD
رده‌بندی دیویی	: ۱۲۸/۴
شماره کتابشناسی ملی	: ۳۹۶۷۶۴۹



## فهرست

□ یادداشت مترجم ..... ۷

### بخش ۱: انتخاب الگو (۱۳)

- فصل یکم. الگوها و استعاره‌ها ..... ۱۵
- ۱-۱ تفکر استعاری ..... ۱۶
- ۱-۲ الگوهای علمی ..... ۲۲
- ۱-۳ الگوهای دینی ..... ۲۶
- ۱-۴ الگوهای الاهیات نظام‌مند ..... ۳۲
- ۱-۵ الگوی عشق ..... ۴۱

### بخش ۲: عشق رمانتیک (۴۹)

- فصل دوم. توجه انحصاری ..... ۵۱
- ۲-۱ مقدمه: عشق رمانتیک ..... ۵۱
- ۲-۲ عشق و توجه ویژه ..... ۵۳
- ۲-۳ عشق و آزادی ..... ۵۶
- ۲-۴ عشق و معرفت ..... ۶۰
- ۲-۵ عشق و جنسیت ..... ۶۴
- ۲-۶ عشق و خدا ..... ۶۶
- فصل سوم. اتحاد سرخوشانه ..... ۷۱
- ۳-۱ عشق به مثابه‌ی اتحاد با معشوق ..... ۷۱



۷۲	۲-۳ سیر و سلوک
۸۰	۳-۳ اتحاد عارفانه
۹۵	فصل چهارم. رنج و حرمان
۹۵	۱-۴ عشق عارفانه و رنج و حرمان
۹۸	۲-۴ عشق درباری و رنج‌های تریستان
۱۰۳	۳-۴ شاخصه‌های عشق درباری
۱۱۴	۴-۴ اثرات عشق درباری
۱۱۸	۵-۴ عشق درباری و خدا

### بخش ۳: عشق به ممنوع (۱۲۳)

۱۲۵	فصل پنجم. نیاز-عشق
۱۲۵	۱-۵ مقدمه: عشق به همسایه (ممنوع)
۱۲۷	۲-۵ افلاطون و اروس برای نیکویی
۱۳۵	۳-۵ آگوستین و عشق اروتیک به خدا
۱۴۷	فصل ششم. هدیه - عشق
۱۴۷	۱-۶ نیگرن: آگاپه در مقابل اروس
۱۵۲	۲-۶ نیگرن: ابعاد عشق
۱۶۱	۳-۶ فریدریش نیچه
۱۶۴	۴-۶ ماکس شلر

### بخش ۴: عشق به مثابه یک رابطه (۱۷۱)

۱۷۳	فصل هفتم. رابطه
۱۷۳	۱-۷ مقدمه: احساسات، حالات و رابطه‌ها
۱۸۰	۲-۷ رابطه شخصی و غیر شخصی
۱۸۸	۳-۷ توافق و رفاقت
۱۹۹	۴-۷ عشق، جنسیت، اختیار و معرفت
۲۰۹	فصل هشتم. برقراری و قطع رابطه
۲۰۹	۱-۸ برقراری مجدد رابطه بین افراد
۲۱۴	۲-۸ نظریه‌ی گناه‌شویان (کفار) و فیض الهی
۲۱۷	۳-۸ نظریه‌ی کفار و جبران



۲۲۳	۸-۴ نظریه‌ی کفار و عشق به خدا
۲۳۵	فصل نهم. حالات عشق
۲۳۵	۹-۱ توجه انحصاری
۲۴۴	۹-۲ اتحاد عاشقانه
۲۵۴	۹-۳ درد عشق
۲۶۳	۹-۴ نیاز-عشق
۲۷۲	۹-۵ هدیه-عشق
۲۷۹	□ یادداشت‌ها
۳۰۵	□ واژه‌نامه
۳۰۹	□ نمایه

## یادداشت مترجم

به نام خالق عشق و زیبایی

پروفسور پرومترولد افریقای جنوبی است. پدرش استاد فلسفه و پدربزرگ مادری اش استاد الهیات بود. در سال ۱۹۶۱ از دانشگاه اوترخت دکترای فلسفه گرفت. تا سال ۱۹۶۲ در دانشگاه‌های ناتال و اونیسا به تدریس فلسفه پرداخت و از سال ۱۹۶۷ تا ۱۹۹۷ استاد فلسفه دین در دانشگاه اوترخت بود. مدتی رییس انجمن فلسفه دین اروپا و رییس انجمن مطالعات الهیات بریتانیا بود. در زمینه الهیات و کلام قریب به صد مقاله آکادمیک و چندین کتاب نوشته است.

در اثر کلاسیک «الگوی عشق» تحلیلی فلسفی از ابعاد مختلف عشق در باورهای مسیحی و فلسفی و عرفانی به دست می‌دهد و ضمن کشف زوایای ناشناخته عشق و محبت می‌کوشد الگوی رابطه عاشقانه‌ای را که درخور رابطه‌ی انسان و خدا است ارائه دهد تا هم خدا را شایسته باشد و هم انسان را بایسته. تحلیل‌ها و تفسیرهای مؤلف عمدتاً بر پایه‌ی متون و نگرش‌های مسیحی است و در این ترجمه آگاهانه از تطبیق و مقایسه‌ی متن با متون و نگرش‌های عرفانی و کلامی و اسلامی و افزودن یادداشت‌ها و تحشیه‌ها در این باب خودداری شده است تا خوانندگان محترم با متنی اصیل و بومی نشده مواجه باشند و خود مقایسه و مقابله‌های لازم را انجام دهند.

ترجمه در بیشتر موارد و در کل با روش پیامی انجام شده و ضمن رعایت شأن واژه‌ها در بافت، بیشتر، انتقال امانت‌دانه‌ی مضمون مورد نظر بوده است. در موارد نادری هم حذف‌هایی در حد یک جمله یا بخشی از یک یادداشت بنا به مصلحت و اقتضا صورت گرفته تا خدشه‌ای فرهنگی وارد نکند، اما در اساس امانتداری حفظ شده است.



در اینجا بر خود فرض می‌دانم از استاد فرهیخته، مولوی شناس و اندیشمند برجسته جناب مهدی کمپانی زارع که همواره مشوق، راهنما، مشاور و مونس بنده در گشایش گره‌های سخت مضامین فلسفی و کلامی کتاب حاضر بوده و بعلاوه از درسگفتارهای ایشان در کلاس‌های مولوی‌شناسی و فلسفه بس بهره‌ها برده و می‌برم و به رغم همه‌ی مشغله‌ها، زحمت بازنگری متن را هم به دوش گرفتند قلباً و صمیمانه تشکر کنم و برای ایشان و خانواده‌ی محترمشان از خدای متعال آرزوی سلامتی و بهروزی می‌نمایم.

همچنین از دوستان بزرگوام آقایان رامین حسینی مترجم و مدرّس ادبیات انگلیسی و علی ایلانی دانشجوی کارشناسی ارشد مترجمی زبان انگلیسی که در تهیه مطالب و ارائه نظرات سودمند یاریم رساندند و از جناب آقای اکبر قنبری ناشر دانشمند و صالح و همکاران محترمشان در نشر نگاه معاصر که زحمت چاپ کتاب را به عهده گرفتند و در پایان از همسر و دو فرزندم که با شکیبایی و صبرشان مجال کار برایم فراهم کردند و معنای عشق و صبوری را به من آموختند با جان و دل سپاسگزاری می‌نمایم. برای همه عزیزان آرزوی بهروزی و طول عمر و عزت روزافزون دارم.

امید است خوانندگان محترم با رهنمودها و نظرات ارزشمندشان ما را در رفع کاستی‌های ترجمه و اصلاح نقائص در چاپ‌های بعدی یاری رسانند.

مترجم

تقدیم به جین که از او طی سالیان متمادی  
معنای دوستی عاشقانه را آموختم.  
وینسنت برومر



مؤمنان معنای زندگی و جهان را بر مبنای طریق ارتباطی که با خداوند دارند فهم می‌کنند. چگونه؟ وینسنت برومر در این باره می‌پرسد آیا الگوی عشق می‌تواند مبنای قابل قبولی برای تبیین این ارتباط باشد؟ او نشان می‌دهد که بیشتر دیدگاه‌ها در مورد عشق، به آن (عشق) به چشم یک رفتار می‌نگرند، نه یک رابطه. برومر با بررسی موضوعات همیشه مطرح توجه انحصاری (اورنگایی گاست)، وصال عارفانه (عرفان نکاح)، رنج پرسوز و گداز (عشق درباری)، نیاز - عشق (افلاطون، آگوستین)، و هدیه - عشق (نیگرن)، می‌پرسد آیا این حالات در رابطه‌ی عاشقانه نقشی ایفا می‌کنند یا نه و می‌توانند یک مفهوم رابطه‌ای از عشق که بتواند چونان الگویی کلیدی برای الاهیات عمل کند به دست دهند یا خیر.

بخشا  
انتخاب اللو



## فصل اول

# الگوها و استعاره‌ها

در باب چهارم انجیل یوحنا آمده است:

یاران دل‌بند من، بیایید به یکدیگر محبت کنیم که سرچشمه محبت خداوند است. آنکه عشق می‌ورزد، فرزند خدا است و به شناخت او نایل شده است. آنان که از محبت و عشق بی‌بهره‌اند خدا را نشناخته‌اند، زیرا خدا محبت است. او تنها فرزندش را به عالم خاکی فرستاد تا به واسطه‌اش حیات ابدی یابیم و عشق و محبت خود را بر ما این‌گونه ظاهر نمود. چنین است که به عشقی که خداوند برای ما به ارمغان فرستاده است شناخت پیدا کرده و به آن ایمان آورده‌ایم. خدا عشق است؛ هر آن کس که در عشق مأوا دارد در خداوند سکنی گزیده است و خدا نیز در او.<sup>۱</sup>

از کلام فوق چنین استنباط می‌شود که عشق در ایمان مسیحی تنها وجهی از رابطه خداوند با انسان‌ها و با جهانی نیست که در آن زندگی می‌کنیم، بلکه کلید اصلی درک تمام جنبه‌ها و وجوه این رابطه است. رابطه ما با خداوند بسیار پیچیده است و برآستی جنبه‌های پیرامونی بسیار دیگری نیز در بر دارد که اختیار، اقتدار، عدالت، حکمت، علم، احسان، سرمدیت، حضور، و صفات بسیار دیگری که او را می‌زیبد از آن جمله‌اند. اما، عشق به خدا به یک معنا برای درک رابطه میان ما و او مهمترین رکن است، و از قرار معلوم برای شیوه ادراک تمام این جنبه‌های پیرامونی،

نیز بنیادین و اساسی است. در سیاق الهیات نهادینه شده و مدوّن (الهیات نظام‌مند) تلقی فوق حاکی از آن است که تنها جایگزین بالقوه مناسب و بدیهی ایفاگر نقش آن الگوی ادراکی که ساختار فهم این رابطه را برای ما سامان می‌بخشد عشق است. حال باید دید این تلقی که عشق جایگزین بالقوه مناسبی است برای الگوی مفهومی مزبور، برای الهیات به طور اعم و برای تصوّر ما از خدا به طور اخصّ چه اشارات و الزامات ضمنی دربر دارد. البته این امر بستگی نزدیک دارد به تصویری که ما از «عشق» در ذهن داریم و نحوه فهممان از نقش الگوهای مفهومی خداشناسی. فصل‌های بعدی کتاب از یک طرف به پژوهش‌هایی راجع به سرشت عشق به مثابه نوعی رابطه شخصی و حالات متعددی که در این رابطه دخیلند اختصاص دارد و از طرف دیگر به کشف مفاهیم و اشارات ضمنی مستتر در کاربرد این رابطه‌ی شخصی به عنوان یک الگوی مفهومی که در بررسی رابطه میان خدا و انسان در الهیات مسیحی مفید واقع می‌گردد. در این فصل، به موضوعات روش‌شناختی مقدماتی می‌پردازیم و اینکه استعاری بودن<sup>(۱)</sup> تفکر انسان به طور عام به چه معنا است و این استعاری بودن برای استفاده از الگوهای مفهومی در پژوهش‌های علمی، باورهای دینی و الهیات نظام‌مند چه پیامدهایی به دنبال دارد. عالمان الهیات نظام‌مند چگونه باید با مسأله سنجش و آزمون کفایت «عشق» به عنوان الگوی مفهومی بنیادین برای الهیات مواجه گردند؟

## ۱-۱ تفکر استعاری

بنا به ضرب‌المثلی، «مقایسه» شنیع است که سخنی است سخت بجا. البته، دلیلش آن است که همگان از مقایسه خود با دیگران منزجرند. من می‌خواهم فردیت‌ام به رسمیت شناخته شود. زیرا در نگاه خود، من، خودم هستم نه شبیه دیگری. مقایسه آدم‌ها فعل شنیعی است زیرا اغلب فردیت آنها را زایل می‌کند. بعلاوه، این در مورد همه چیز صادق است نه فقط در مورد انسان‌ها. هر چیزی خودش است نه چیز دیگری. ما با مقایسه چیزی با چیز دیگر خصوصیات فردی و ویژه آن را به فراموشی می‌سپاریم و به آن به گونه‌ی وجهی از خصوصیات عام



مشترک با چیز دیگری می‌نگریم. بدین ترتیب از یاد می‌بریم که هیچ شیء منفردی همانند شیء دیگری نیست. اما از طرف دیگر، چنانچه از مقایسه و همانندسازی چیزها با یکدیگر سر باز زنیم، تمام اندیشه‌ها و تجارب بشر را نامحقق خواهیم یافت. لذا، یکی از فعالیت‌های ادراکی که از مؤلفه‌های مهم تفکر بشر است، همان توان طبقه‌بندی موجودات بر اساس خصوصیات مشترکشان است. این کنش را آگاهانه، در شرایط و اوضاع و موارد متعددی انجام می‌دهیم. مثلاً، در مطالعات گیاه‌شناسی، جامعه‌شناسی و پژوهش‌های مربوط به جمعیت و نفوس. اما مهم‌تر از آن، رده‌بندی ناآگاهانه و شهودی است که طی آن به تجارب خود نظم و سامان می‌بخشیم.<sup>(۲)</sup> بنابراین، ادراک ما متضمن داشتن یک دستگاه رده‌بندی اطلاعات دریافتی است. در این خصوص حق با کانت است که گفته است فهم و شناخت ما از جهان صرفاً ثبت منفعلانه دریافت‌های حسی نیست، بلکه شامل پردازش فعالانه چنین اطلاعات حسی نیز می‌گردد.

اگر بخواهیم بی‌نظمی تأثرات حسی را که در ادراکمان دریافت می‌کنیم خوب بفهمیم، باید تمایزات و مشابهت‌های میان اشیاء مُدرک را بشناسیم و آن‌ها را طبق همین شباهت‌ها و تمایزات رده‌بندی کنیم. فهم ما از جهان تنها با انطباق دریافت‌های حسی آشفته و بی‌نظم همراه نیست بلکه چیزهای تعریف‌نشده اتفاقی را نیز فهم می‌کنیم. همواره موجودات (اعم از اشیاء و جانوران) را با توجه به نوع خاصی که بدان تعلق دارند (آدم‌ها، صندلی، میزها، خانه‌ها، درخت‌ها و...) ادراک می‌کنیم و از این رو آنها را با عنایت به مؤلفه‌های قابل تشخیص مشترک با نوعشان و تمایزات قابل تشخیص آنها با سایر اشیاء و اعیان فهم می‌کنیم. با این تعبیر تمام تجارب ما تجارب «قیاسی با...»<sup>(۳)</sup> است. ما بدون قیاس قادر به تجربه هیچ چیز نخواهیم بود.

این دستگاه طبقه‌بندی تجارب که از سازوکارهای تفکر بشر است، نگرش ما را به جهان و ادراک آن شکل می‌بخشد. ما در پی ادراک چیزها از طریق قیاس آن با چیزهای همانندشان هستیم که پیشتر برایمان شناخته شده‌اند. من سعی می‌کنم بفهمم که (الف) چگونه کار می‌کند و با مقایسه‌اش با (ب) که قبلاً کارایی و ارزشش

برایم شناخته شده متوجه شوم که چه چیزی لازم است به آن (الف) ضمیمه نمایم تا آن را هویت مستقلی ببخشم. چنین است که اگر از مقایسه چیزها با یکدیگر اجتناب کنیم، درک جهان پیرامونی برایمان ناممکن می‌گردد. پس، واضح است که اندیشه و تجارب بشر مستلزم پذیرش این واقعیت است که هر چیز منفردی با چیزهای دیگر به نحوی همانندی دارد. با این حال، حتی وقتی به این حقیقت اذعان می‌کنیم، باز این شبهه برایمان وجود دارد که چنین نیست.<sup>(۴)</sup> مقایسه شاید ناگزیر باشد اما به هر حال ناخوش آیند است. ما در مورد شیوه‌ای که با آن اشیاء را رده‌بندی می‌کنیم و به عالم تجارب خود نظم و ترتیب می‌بخشیم، همچنان مردّد و کم‌اطّلاعیم. پس لازم است به فرآیند رده‌بندی نگاه دقیق‌تری بیاندازیم تا دلیل این تردید و شبهه را به دست دهیم:

رده‌بندی<sup>(۵)</sup> به معنی تقسیم اشیاء و موجودات به رده‌ها و مقولات براساس مؤلفه‌هایی است که آنها به اشتراک دارند. ممکن است در این فرآیند، دسته‌ای از اعیان به شیوه‌های نامحدودی دسته‌بندی شوند، و این بستگی دارد به مبنایی که برای مجموعه مشخصات یا مشخصه‌ی خاص در نظر می‌گیریم. می‌توانیم دسته‌بندی را به طریقی انجام دهیم که هر دو موجود در هم و برهم، از هر قماش که باشند، در یک مقوله جای گیرند. زیرا هر دو شیء که در نظر بگیریم به هر حال می‌توانند در جایی مشخصات مشترک داشته باشند. (ای کاش خصوصیات مشترکشان همان بود که ما در ذهن داریم). همچنین می‌توانیم موجودات را به طریقی دسته‌بندی کنیم که همان دو چیز در هم برهم به دو طبقه یا دو دسته‌ی متفاوت تعلق گیرند، زیرا همواره خصوصیات و وجود دارد که اشیاء در آن وجه اشتراک ندارند، و اگر غیر از این بود، دیگر، اشیاء متمایز نمی‌بودند.

برای درک عمل دسته‌بندی اشیاء سه نکته‌ی مهم قابل ذکر است. اول اینکه، شباهت‌ها و تمایزات میان چیزها در خلال تجربه به ما القاء می‌شوند و ما خود ایجادکننده آن نیستیم. هنگام کار بر روی یک طرح پژوهشی مربوط به جمعیت و نفوس، باید متوجه شویم که چه تعداد از افراد با هم چه ویژگی‌های مشترکی دارند و آن مشترکات کدامند و نمی‌توانیم سرخود موضوع را حدس بزنیم. دوم اینکه،

انتخاب مشخصات خاصی که بتواند مبنای دسته‌بندی قرارگیرد موضوعی سلیقه‌ای مربوط به عامل دسته‌بندی است. سلیقه‌ای که بر پایه زمینه‌های عمل‌گرایانه به لحاظ اهداف، علائق، دغدغه‌ها و سایر خصوصیات فردی عامل دسته‌بندی استوار است. از این رو، شاید بتوانیم دسته‌ای از آدم‌ها را، بر اساس اهداف متفاوتی که از دسته‌بندی اشخاص در نظر داریم به طرق بسیار متفاوتی تقسیم‌بندی کنیم. برای مثال، دسته‌بندی اشخاص بر اساس آمار جمعیتی، دفاتر ثبت نیروی انتظامی، صندوق کمک‌های درمانی، ثبت نام در مدارس، آمار مراجعه‌کنندگان به کلیسا و یا کتاب درسی راجع به انسان‌شناسی فرهنگی و غیره. سوم اینکه، ما تنها زمانی می‌توانیم چیزها را به مقوله‌ها تقسیم کنیم که مهارت درک و تشخیص مشترکات و تمایزات بر مبنای مورد نظرمان را فراگرفته باشیم. اما با این توانایی زاده نمی‌شویم. بلکه، مهارت‌مان بعدها در تعامل با جهانی که در آن زیست می‌کنیم حاصل می‌شود.

این مؤلفه‌های دسته‌بندی، در خصوص شیوه‌ای که با آن به طور شهودی تجارب خود را از جهان سامان می‌بخشیم نیز صادق است. بنابراین، خصوصیات مشترک و متمایز اشیاء و اعیان طی تجربه به ما منتقل می‌گردد. ما اگرچه، سامان‌بخش تجارت خود هستیم، اما خالق آن نیستیم. دوم آنکه، ما به طور شهودی وجوه تشابه خاصی را به عنوان ارکان نظم برمی‌گزینیم. لیک، باید در نظر داشته باشیم که هیچ چیز مقدس و تافته جدا بافته‌ای وجود ندارد که مبنای انتخاب قرار گیرد. چه بسا بتوان هر وجه تشابه خاصی را به عنوان ملاک نظم مد نظر قرار داد. مردم در فرهنگ‌ها و موقعیت‌های مختلف تاریخی، تجارب حسی خود را به روش‌های مختلف نظم و ترتیب می‌بخشند که به علائق و دغدغه‌ها و مقتضیات محیط فرهنگی، اجتماعی و فیزیکی‌شان وابسته است.<sup>(۶)</sup> به بیان دیگر، نگاه هرمنوتیک که بر پایه آن تجارب خود را رده‌بندی می‌کنیم لازمان و لایتغیر نیست، بلکه در معرض تحولات فرهنگی و تاریخی قرار دارد. سوم، ما با اصول نظم و ترتیب زاده نمی‌شویم و توانایی استفاده از این اصول را بناگزیی طی تجربه فرا می‌گیریم. این مهم طی فرآیند انطباق با جامعه<sup>(۷)</sup> که معیارهای فرهنگی‌اش را در جریان رشد و پرورشمان به ما منتقل می‌کند، رخ می‌دهد.



انتقال معیارهای فرهنگی ممکن است در سطح خودآگاه فرد در اثنای آموزش و تربیت صورت پذیرد. اما به هر حال به واسطه زبانی که فرا می‌گیریم رخ می‌دهد، که آگاهانه نیست. یعنی زبانی که با آن در باب تجاربمان سخن می‌گوییم و شیوه‌هایی که با آن تجربه‌ها را به طور مجزّد و ذهنی نظم و انسجام می‌بخشیم.<sup>(۸)</sup>

حال واضح است که چرا همواره ظنّ ضعیف اما مداومی نسبت به مطبوع بودن و درستی مقایسه‌های خود داریم، با آنکه از آن گریزی نیست. هر دسته‌بندی که مدّ نظر قرار دهیم یک‌جانبه خواهد بود. زیرا تنها مشابهت‌های خاصی را شامل می‌گردد و از مابقی چشم‌پوشی می‌شود. وقتی چیزها را در یک دسته قرار می‌دهیم، نگاهمان تنها متوجه مشابهت‌هایی است که مبنای پیوند آنها با یکدیگر است و در یک زمره قرارشان می‌دهد و وجوه تشابه و تمایز دیگر را بی‌ارتباط می‌دانیم و از آن می‌گذریم. کلی‌تر بگوییم، این وضع در مورد افق درک‌مان از اشیاء که بر پایه‌اش تجارب خود از جهان پیرامون را تفسیر می‌کنیم نیز صادق است. وقتی (الف) را بر حسب (ب) درک می‌کنیم، در ضمیرمان واقفیم که (الف) از جنبه‌های متعددی نیز با (ب) بی‌شابهت است.

آنچه تاکنون شرحش رفت، در واقع سرشت اساساً استعاری اندیشه و تجربه تمام انسان‌ها است.<sup>(۹)</sup> اصطلاح «استعاره» تنها به آرایه‌ای زبانی که با زبان حقیقی متفاوت است (چنان‌که در نظریه‌های ادبی مورد بحث قرار می‌گیرد) اطلاق نمی‌شوند، بلکه، چه بسا بتوان از آن برای اشاره به ویژگی‌های عمده تمام اندیشه‌های انسان استفاده کرد. با توجه به این تعبیر، سالی مک‌فاگ<sup>۱</sup> استعاره را به شرح زیر توصیف می‌کند:

استعاره دیدن چیزی همانند چیز دیگر است و وانمود کردن اینکه «این» «آن» است، زیرا نمی‌دانیم چگونه در مورد «این» بیندیشیم و صحبت کنیم؛ بنابراین با استفاده از «آن» به طریقی چیزی در مورد «این» می‌گوییم. استعاری اندیشیدن یعنی دیدن یک رشته همانندی‌ها بین دو شیء یا دو رویداد یا هر چیز دیگر وقتی یکی بیش از دیگری شناخته شده است و از شیئی معروف جهت توصیف شیئی ناشناخته بهره می‌گیریم.<sup>(۱۰)</sup>



مک‌فاگ همچنین روی باز بودن و نسبی بودن این ادراکات استعاری و اینکه کلام استعاری همیشه این نجرا را با خود دارد که «چنین است و چنین نیست»<sup>(۱۱)</sup> تأکید می‌کند.

و البته خطر همیشه حاضر آن است که نتوانیم این نجوا را بشنویم. ما چنان به نگریستن به (الف) به عنوان (ب) عادت کرده‌ایم که تمایزات بین آن دورا از زیاد برده‌ایم. وقتی به دستگاه طبقه‌بندی خاصی عادت کردیم؛ در برابر تشابهات میان چیزها حساس خواهیم بود و تنها ناظر شباهت‌ها هستیم و نسبت به وجوه اختلاف آنها غیر حساس و بی‌اعتنا می‌مانیم. برونر و گودمن که از روانشناسان برجسته معاصرند نشان داده‌اند که چگونه این فرآیند (بی‌توجه بودن به وجوه تمایز) احتمالاً به نوعی کوری ادراکی یا قبض ذهنی<sup>۱</sup> تبدیل می‌شود که طی آن افراد شرطی می‌شوند و امور را به همان طریقی می‌بینند و می‌شنوند که حرکات مشهودی مثل پرش زانو، پلک زدن، یا ترشح بزاق را عادتاً و شرطی شده دریافت می‌کنند.<sup>(۱۲)</sup>

در این زمینه، زبان عامل شرطی‌ساز مهمی است. واژه‌ها، اجزای کلام مانند صفت، اسم، قید و... و اصطلاحات توصیفی، ابزاری هستند که با آن مهارت‌های دسته‌بندی مورد نظر را با صراحت و وضوح اعمال می‌کنیم. از آنجا که همگی زبان خاص خود (با محدودیت‌ها و ویژگی‌هایش) را فرامی‌گیریم، تنها واژگانی در اختیار داریم که با آن بتوانیم عمل دسته‌بندی معینی را انجام دهیم، و سامان‌بخشی به تجارب به طریقی دیگر برایمان مشکل است. چون ابزار دیگری در اختیار نداریم. واژگان عام<sup>۲</sup> اغلب فهم ما را از جهان متکثر، نامحدود و متغیر اعیان، متحجر می‌کنند و موجب می‌شوند عالم را به گونه‌ی ترکیبی از تیپ‌های ایستا تصور کنیم (نه چونان چیزهای متنوع و پویا) که هرکدامشان چنان به هم شبیه‌اند که گویی تنها یک نام آنان را درخور است.<sup>(۱۳)</sup> زبان و تصورات یکدیگر را تعیین می‌بخشند. از یک طرف، علائق و دغدغه‌های نوع دستگاه رده‌بندی مورد نیازمان را جهت اعمال در تجارب تعیین می‌کنند و در نتیجه واژگان لازم برای انجام این کار را در اختیارمان می‌گذارند؛ از طرف

1. mental set

۲. واژگان عام: واژه‌های دارای معنای کلی مانند «امور»، «مشکلات» و «خوبی». م.

دیگر، واژگان مشخص می‌کنند که کدام تصوّر از رده‌بندی را بیان کنیم و چگونه تجارب خود را سامان بخشیم. این کنش‌ها به نوبه خود در نوع تعلقات فرهنگی افراد تأثیر می‌گذارند و دل‌بستگی‌ها و دغدغه‌های فرهنگی آنان را تثبیت می‌کنند.

این چرخه (تعامل و تأثیرگذاری متقابل زبان و فرهنگ) زمانی نامیمون و خطرآفرین می‌شود که شرایط و محیط زندگی اشخاص تغییر کند و آنها وارد محیطی شوند که در آن توجه به مؤلفه‌های اعیان و رویدادها که عادتاً و شرطی وار از آن غفلت شده است، با اهمیت و عمده جلوه کنند. اگر تحت چنین شرایطی، «مفهوم‌بخشی»<sup>۱</sup> به تجربه‌ها را مطلق ببینیم یا آن را «نمود سرشت ذاتی واقعیت» قلمداد کنیم، شکل و آرایش اندیشه‌مان نامنسجم و بی‌ربط می‌نماید<sup>(۱۴)</sup> و نخواهیم توانست ذهن و تصوراتمان را با شرایط جدید تطبیق دهیم. کوتاه آنکه، وقتی استعاره‌ها منسوخ می‌شوند (می‌میزند) و هیأت حقیقی به خود می‌گیرند، آن‌سان که نتوانیم نجوای «چنین نیست» را بشنویم، قیاس‌ها نه تنها ناخوش‌آیند بلکه به شدت خطرآفرین می‌گردند. در این زمان است که به استعاره‌های بدیع «سنت‌شکنانه»<sup>(۱۵)</sup> نیاز داریم تا سبب شوند «شوک تشخیص»<sup>۲</sup> لازم برای فروریختن جمود یا همان قبض ذهنی‌مان را تجربه کنیم. و در نتیجه بتوانیم آن دسته از مؤلفه‌های هستی را ببینیم که بر حسب عادت از آن غافل مانده‌ایم.

## ۲-۱ الگوهای علمی

سرشت استعاری تفکر انسان برای کشف و تبیین پدیده‌های علمی جنبه حیاتی و بنیادین دارد. چنین کشفیات علمی اغلب با «شوک تشخیص» همراه است که به دنبال آن دانشمندان خلاق به ناگاه متوجه شباهتی حائز اهمیت میان دو چیز یا دو موقعیت بسیار متباین می‌شوند. این شباهت پیشتر مورد غفلت قرار داشته، زیرا شباهت مورد توجه جدید قبلاً طی مرحله‌ی صورت‌بخشی به تجربه‌ها که عموماً پذیرفته شده، نامرتبط قلمداد شده‌اند. چنین کشفیاتی در واقع موفقیت‌های «سنت‌شکنانه» هستند، زیرا «قبض ذهنی» را در هم می‌ریزند، قبض و جمودی که مانع شده است افراد به آنچه همواره مقابل چشمانشان بوده توجه کنند.

آرتور گستلر<sup>(۱۶)</sup> نمونه‌های زیادی از این دست کشفیات معرفی می‌کند که در آن شباهت‌ها دیده شده، حال آنکه پیش از آن مورد غفلت بوده‌اند. نمونه کلاسیک آن، رفتار ارشمیدس در وان حمام است. نیوتن نمونه دیگری است که با مشاهده همانندی رفتار ماه و افتادن سیب از درخت جلو چشمش، یکی از خصوصیات ماه را کشف کرد: ماه نیز مانند سیب تحت تأثیر گرانش قرار دارد.

یکی از رویه‌های عمده در پژوهش علمی، تعبیر قیاس‌های استعاری به «الگوهای مفهومی» یعنی «استعاره‌های نظام‌مند و پایدار»<sup>(۱۷)</sup> است. دانشمندان به (الف) فقط به مثابه (ب) نگاه نمی‌کنند (ماه به مثابه سیب). بلکه این کار را به نحوی نظام‌مند و پایدار انجام می‌دهد تا ببیند حد و مرز قیاس تا کجا است.<sup>(۱۸)</sup> البته، تمام استعاره‌ها استعداد ارتقاء متمرثر به الگوهای مفهومی را ندارند. قیاس ماه و سیب شاید برای نیوتن اهمیت زیادی داشته، زیرا او را قادر ساخته است در خصوص رفتار ماه به کشف سرنوشت‌سازی نائل گردد. با این حال، قیاس نیوتن، با محدودیتی روبرو است که آن را فاقد استعداد تبدیل شدن به گونه‌ای پایدار و نظام‌مند به یک نظریه علمی می‌کند. اما، البته سایر استعاره‌ها ممکن است در نظریه‌پردازی، بسیار مفید فایده ظاهر شوند، سرشت و کارایی (الف) را می‌توان با مقایسه سیستم‌ها آن با (ب) به طور متمربخشی مورد شرح و پژوهش قرار داد. لذا، می‌توان خاصیت مولکول‌های گاز را به گونه‌ای مفید با مقایسه نظام‌مند آن با خاصیت توپ بلیارد توضیح داد. خاصیت اشعه نور را نیز می‌توان با قیاس آن با امواج یا ذرات متحرک به گونه‌ای متمربخش و مؤثر تشریح کرد.<sup>(۱۹)</sup> کاربرد الگوهای مفهومی منحصر به پژوهش‌های علمی نیست، بلکه به تفکر انسان به طور عام نیز تعلق دارد، به گفته سالی مک‌فاگ:

درست همان‌گونه که فرد فرد انسان‌ها خود را به شکل و شمایل دیگران درمی‌آورند، تمام فرهنگ‌ها نیز در پی خلق استعاره هستند تا به واسطه آن راه‌های بیان قابل فهم اجزاء بی‌نظم و ترتیب و سپس سامان‌بخشی به آن را هموارکنند. اجزایی که همچون رشته‌هایی بلند و نامرتب وجود دارند، و بدون الگوهای ذهنی و استعاره‌ها منظم و مرتب نمی‌شوند.<sup>(۲۰)</sup>



در بافت پژوهش علمی، چنین الگوهای مفهومی مانند شبکه‌هایی عمل می‌کنند که ما را قادر می‌سازند شیوه برخورد با سؤالات متعددی که طرح می‌شوند، و تصمیم‌گیری و کاوش در مورد آن را ساماندهی کنیم. مولکول‌های گاز را که نظاره می‌کنیم و آن را بسان توپ‌های بیلیارد می‌بینیم، سؤالاتی در موردشان برایمان مطرح می‌شوند که مرتبط است با وضعیت توپ بیلیاردی که برایمان آشنا است. و می‌کشیم محاسبات ریاضی مختص توپ بیلیارد را در مورد مولکول‌های گاز اعمال کنیم، محاسباتی که به توپ بیلیارد اختصاص دارد. وقتی اشعه نور را بر حسب امواج یا ذرات متحرک تفسیر می‌کنیم، همان سنخ سؤالات در ذهنمان نقش می‌بندد که در فضای دیگر در باب خاصیت امواج یا ذرات طرح می‌کنیم. بدین ترتیب وجود الگوهای مفهومی برای پژوهش‌های علمی ناگزیر است. بدون آن نمی‌توانیم با پژوهش‌ها مواجه شویم. از طرف دیگر، الگوی مفهومی<sup>۱</sup> می‌تواند بسیار خطرناک باشد، زیرا ممکن است به یک جامعه‌ی آراسته ذهنی تبدیل شود که اندیشه ما را به قالبی ثابت و ایستا بدل سازد، بد نیست در اینجا به هشدار آر. بی. بریت ویت<sup>۲</sup> توجه کنیم که می‌گوید: هزینه استفاده از الگوهای ذهنی گوش به زنگ بودن همیشگی است.<sup>(۲۱)</sup> این گوش به زنگ بودن از دو حیث اساسی است. اول از همه، چون الگوها خود، مجازی‌اند یا خود نجوای «و چنین نیست» را حمل می‌کنند. همان‌طور که مشابهت‌های القاء شده در یک الگو بتدریج به مشابهت‌های پایدار و جا افتاده بدل می‌شوند. اما، همواره، خطر خاموش ماندن نجوای هشداردهنده و تغییر قیاس‌ها به این‌همانی‌ها نیز وجود دارد.<sup>(۲۲)</sup> شاید مفید و روشن‌گرانه باشد که به مولکول‌های گاز به چشم توپ‌های بیلیارد نگاه کنیم، اما به همان میزان مهم است که فراموش نکنیم آنها از بسیاری جهات به توپ‌های بیلیارد بی‌شابهت‌اند. اینکه آنها به هم شبیه هستند، یک فرضیه باقی می‌ماند که برای پژوهش مفید است. اما هیچ‌گاه نباید این فرضیه، به فرض واجب تبدیل شود که به آزمون نظام‌مند بیشتری نیاز داشته باشد. دوم اینکه الگوهای مفهومی اگرچه به ما کمک می‌کنند تا سؤالات روشن‌گرانه‌ای طرح

۱. ساختار مفاهیم پیش‌آموخته کلیشه‌ای و ثابت. م



کنیم، اما به مثابه فیلترهایی نیز عمل می‌کنند که مانع طرح سؤالات دیگر می‌شوند. ماکس بلاک<sup>۱</sup> این نکته را با مثال زیر شرح داده است:

فرض کنید وظیفه توصیف صحنه یک نبرد با زبان حرکات مهره‌های شطرنج به عهده من گذارده شده است. اصطلاحات بازی شطرنج دستگامی از مفاهیم برای من تعیین می‌کند که دامنه توصیف صحنه را محدود و کنترل می‌نماید. گزینش اجباری واژگان شطرنج سبب می‌شود که برخی از جنبه‌های نبرد مورد تأکید قرار گیرد و برخی دیگر مورد غفلت، و همگی به شیوه‌ای تنظیم شوند که موجب تحمیل فشار بیشتر بر سایر روال‌های توصیف گردند. واژگان شطرنج پالایش و دگرگون می‌گردند. واژگان نه تنها دست به توصیف می‌زنند بلکه گوشه‌هایی از نبرد را که ممکن است در صورت توصیف با واسطه‌ای غیر از زبان نادیده گرفته شوند، برجسته می‌سازند.<sup>(۲۳)</sup>

الگوهای مفهومی (یا ادراکی) ما را قادر می‌سازند مؤلفه‌هایی از جهان هستی را کشف کنیم که از جهات دیگر به فراموشی سپرده می‌شوند. اما، جنبه‌های دیگری را نیز فیلتر می‌کنند و مانع دیدن آن می‌شوند. به همین دلیل باید در مقابل مطلق‌سازی الگوهای ادراکی، از خود مراقبت کنیم و توجه‌مان را معطوف کنیم به شگردی که الگوهای ذهنی می‌تواند با آن به ما توان نگرستن به جهان به عنوان یک کل واحد، تنها زاویه‌ای که با آن باید به جهان هستی نگرست، عطا کنند. ما اغلب به الگوهای ادراکی مکمل نیاز داریم تا امکان دیدن چیزهایی را به ما دهد که در صورت استفاده از تنها یک الگو، از آن غافل می‌مانیم. بنابراین، در نظریه نور، هم به الگوی ذهنی موج و هم به الگوی ذره نیاز داریم. زیرا هر یک، ما را قادر می‌سازد در مورد نور چیزی بگوییم که الگوی دیگر آن را پالایش (فیلتر) می‌کند. سالی مک‌فاگ این‌ها را به طور عالمانه‌ای به شرح زیر خلاصه می‌کند:

الگوها ضروری‌اند... زیرا در آن هنگام که موضوعی برای اندیشیدن نداریم به ما چیزی عرضه می‌کنند که می‌توانیم در موردشان فکر کنیم و هنگامی که نمی‌دانیم چگونه سخن بگوییم، راهی برای آغاز کردن سخن پیش رویمان می‌گذارند. اما، خطرناک نیز هستند، زیرا سایر شیوه‌های سخن گفتن و فکر کردن را از ما سلب

می‌کنند، و با این رفتار، به راحتی از حالت مجاز خارج شده به صورت حقیقی جلوه‌گر می‌شوند، یعنی به شکل تنها و یگانه روش ادراک موضوع درمی‌آیند. الگوها پیش از استعاره‌ها این خطر را ایجاد می‌کنند زیرا دامنه وسیع‌تری دارند و پایدارترند؛ بعلاوه به شیوه‌ای که از استعاره‌ها بر نمی‌آید با رقابت و تازگی به جدال برمی‌خیزند.<sup>(۲۴)</sup>

### ۳-۱ الگوهای دینی

استعاره‌ها در دین و الهیات، همچون در علم، نقشی اساسی ایفا می‌کنند. بنابراین، بسیاری از مطالبی که تاکنون شرح دادیم در مورد دین و جهان‌بینی، به طور عام، نیز صادق‌اند. اما قیاس‌های استعاری دینی در حیات و اندیشه انسان کاربرد کاملاً متفاوتی با قیاس‌های علمی دارند. دین و علم آلترناتیو (جایگزین بالقوه) یکدیگر نیستند.<sup>(۲۵)</sup> تصوّر کنید مأمور نظام پزشکی فرم گواهی یک فوت را تکمیل کند و تصریح نماید که علت مرگ به شرح زیر است:

این مرد یک گنهکار بوده و «مجازات گناه، مرگ است».<sup>۱</sup>

این را نمی‌توان یک توصیف اتفاقی و غیر قابل قبول دانست، زیرا در واقع اصلاً چنین چیزی نیست.<sup>۲</sup> ویتگنشتاین<sup>۳</sup> شاید در آن صورت بگوید «اشتباه و خطبی از این بزرگ‌تر نمی‌شود».<sup>(۲۶)</sup> استعاره‌های دینی در کشف و توصیف چگونگی عملکرد پدیده‌های فیزیکی به ما کمک نمی‌کنند و برای چنین کاری هم ساخته نشده‌اند. بلکه در درک معنا<sup>(۲۷)</sup> یا مفهوم زندگی و رابطه‌ای که با آن (زندگی) داریم ما را یاری می‌رسانند. بدین طریق نوع کردار و نگرشی را که باید در زندگی مان انتخاب کنیم برای ما رقم می‌زنند. سنت‌های مختلف دینی و جهان‌بینی مذهبی برای مریدان خود گنجینه‌ای از قالب‌های ادراکی فراهم می‌کنند که بر اساس آن زندگی را به شکل معناداری درک می‌کنند و برای دین و جهان‌بینی مزبور دقیق و قطعی‌اند. برخی از استعاره‌های دینی هم، همان‌گونه که در مورد پژوهش‌های علمی دیدیم، به سبکی

۱. رساله‌ی پولس رسول به رومیان. ۶-۲۳.

۲. مأمور نظام پزشکی بر اساس الگوی ذهنی نهادینه‌شده در اندیشه و ضمیرش، بدون توجه به سایر علل، این گزارش را تهیه می‌کند. م.

پایدار و نظام‌مند به الگوهای ادراکی بدل می‌شوند. چنین است که خدا، گاه در سنت مسیحی، صخره (یا «صخره اعصار») خوانده می‌شود تا بتوان قابلیت اعتماد و اطمینان او را به صراحت ابراز کرد. اما از آنجا که قیاس خداوند به «صخره» مشابهتی بیش از آنچه ذکر شد نمی‌رساند. استعاره صخره برای تبدیل سیستمانه به یک الگوی دینی مناسب نیست.<sup>(۲۸)</sup> در مقابل در مورد خدا به عنوان شخص هم از او نام برده می‌شود و او را شبان بشر خطاب می‌کنند. مقایسه‌ی خدا و افراد بشری از چنان‌غناپی برخوردار است که در مناجات توحیدی به اساسی‌ترین و شاخص‌ترین الگوی ادراکی تبدیل شده است. الاهیات «شخص - انگارانه» قابل قبول است اما الاهیات «صخره‌ای» نه.

– الگوهای ادراکی دینی مانند همه مدل‌های مفهومی، استعاری باقی مانده‌اند و بنابراین همیشه با نجوای «چنین نیست» همراه‌اند. لذا ثمربخشی کلیشه‌های ذهنی شخص - انگارانه برای ذکر خدا هرگز نباید ما را از شنیدن این نجوا که خدا مانند سایر افراد انسانی نیست دور نگه دارد.<sup>(۲۹)</sup> در تاریخچه‌ی خداشناسی مسیحی هیچ‌گاه در برابر الگوهای ادراکی حساسیت کافی وجود نداشته است و همین در مواردی منجر به ارتداد شده است. نمونه بارز آن آریوس<sup>۱</sup> است که بنتون - بیکر<sup>۲</sup> درباره او می‌نویسند:

آریوس ظاهراً، حداقل در مواردی، به دلیل کاربرد اشتباه قیاس و اشتباه گرفتن توصیف به جای تبیین، بیراهه رفته است. تمام تلاش‌ها برای تبیین ذات و روابط پروردگار عمدتاً باید مبنای استعاری داشته باشد، و هیچ استعاره منفردی نمی‌تواند این روابط را به‌تمامه بیان کند. هر استعاره یا مجازی می‌تواند وجهی از ذات یا وجود پروردگار را تبیین کند، و برداشت‌هایی که از آن می‌شود محدودیت خود را دارد و آنگاه که با برداشت‌های واقعی از سایر استعاره‌هایی که جنبه‌های دیگر وجود خدا را تشریح می‌کنند مقابله شوند، این محدودیت‌ها نمایان می‌گردد. از جهتی، پسر خدا دانستن عیسی توصیف راستین پیوند او با خداوند است. از جهت دیگر، عنوان لوگوس (کلمه) این پیوند را نیز بیان می‌کند. هر استعاره‌ای باید استعاره دیگر را محدود سازد.



عنوان «پسر» ممکن است به وضوح به منشأ جدید و برجستگی و فضلی (از مسیح) که به دو خدا - باوری منجر می‌گردد اشاره کند.

اما عنوان لوگوس می‌تواند این برداشت را تعدیل نموده و به سرمدیت مشترک و اتحاد جدایی‌ناپذیر خدا و مسیح دلالت کند.<sup>(۳۰)</sup> این وظیفه الاهیات نظام‌مند است که نوع برداشت‌های معتبر و مقبولی را که از الگوهای دینی بازنمایی می‌شود کشف نماید.

ویتگنشتاین در این زمینه مستدلاً اظهار می‌دارد شخص به قصد استفاده از تصویر یا تصاویر ذهنی مناسب باید آموزش ببیند<sup>(۳۱)</sup> و متذکر می‌شود که کسب این شگرد متضمن مهارتی است که بتواند برداشت‌هایی را که باید و نباید از تصاویر مورد بحث استخراج شود تشخیص دهد. دبلیو. دی. هودسون<sup>۳</sup> از دل استدلال ویتگنشتاین دو مجموعه برداشت (استنتاج) را از هم متمایز می‌کند که ضروری است مؤمنان آن را فراگیرند.<sup>(۳۲)</sup> اول از همه، دین باور باید بیاموزد که برداشت حاصله از تصویر دینی چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی با تصاویر ذهنی سایر بافت‌ها و متون غیر دینی دارند. لذا هنگام گفتگو درباره خداوند و رابطه‌اش با اشخاص و الگوی ذهنی مرتبط با آن، باید محدودیت الگوها را روشن سازیم. یعنی معلوم کنیم بین پیوند خداوند با ما و پیوند اشخاص با یکدیگر چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی وجود دارد. در اینجا باید بنگریم که معنای ثانویه مفاهیم و روابط شخصی، تا آنجا که به روابط این افراد مربوط می‌شود، چیستند و آیا آنها به فهم رابطه ما با خداوند کمکی می‌کنند و رهنمودی ارائه می‌دهند یا نه. دوم اینکه، دین باوران باید ببینند که مجازها و الگوهای ذهنی برای کردار و نگرش آنان در تبیین و تفسیر زندگی و هستی چه اشارات ضمنی در اختیار می‌گذارند. دسته‌بندی بقاعده این‌ها یکی از مهمترین وظایف در مطالعه و بررسی ادیان است. از همین رو است که سالی مک‌فاگ می‌گوید: «نقش مرکزی الگوهای ذهنی دینی تهیّه شبکه‌ها و دریچه‌های مناسب برای تفسیر پیوند میان خداوند و انسان است و برای این کار وضوح تصویری ضروری است، یعنی لازم است ساختار نهان این پیوند دسته‌بندی و منظم شود و مفاهیم و الزامات آن برای زندگی فردی، تاریخی، اجتماعی و سیاسی آشکار گردد».<sup>(۳۳)</sup>



الگوهای دینی، سلوک و نگرشی را که دین باوران خود را در برابر آن مکلف و متعهد می‌سازند، به دو شیوهی عمدۀ تعیین می‌کنند. اول اینکه مؤمنان نقش خود را در نحوه زیستشان با شناخت خویشتن و دنیایشان بر پایه پندارهای ذهنی مأخوذ از سنت دینی در می‌یابند، به گفته آیریس مردوک<sup>(۳۳)</sup> «انسان موجودی است که از خود تصویری می‌سازد و بعد خود را با آن همانند می‌کند». دوم اینکه، مؤمنان با برداشتی که همین الگوها از تجارب زندگی خود دارند متوجه می‌شوند که در رابطه با جهان و موقعیت‌های مختلفی که در آن باید گام بردارند چه رفتارها و نگرش‌هایی مورد سفارش و تأکید است. این دو نکته را می‌توان با توجه به باور مسیحی شرح داد. تحت اینکه، مسیحیان به زندگی همچون در حضور خداوند<sup>۱</sup> می‌نگرند و نقششان در زندگی به تبع پیوندی که با خداوند دارد تعیین می‌شود. در نتیجه نقششان به واسطه الگویی که اساس فهم این پیوند است رقم می‌خورد. آنها به موازات تعبیر این پیوند با معیارهای فردی خود، خویشتن را در هیأت یک معاشر و مصاحب<sup>۲</sup> درگاه<sup>۳</sup> خداوند می‌بینند و خود را موظف و مکلف می‌دانند رفتار و کرداری مطابق رضایت او داشته باشند. دوم اینکه، مسیحیان بر اساس نوع ارتباط رخداده‌ها با مشیت خداوند، تجارب خود را تبیین می‌کنند. بنابراین بر پایه‌ی الگوهای مفهومی که مبنای درک رابطه میان خدا و جهان است، خود را با رویدادها و کردارشان تطبیق می‌دهند. در واقع، تبیین دین باوران از جهان بر اساس عاملیت التفاتی خداوند رابطه مستقیمی با میزان درک این رابطه با ملاک‌های شخصی آنها دارد. این طرز تلقی و شیوهی تبیین جهان ایجاب می‌کند که مؤمنان بسیاری از تجارب زندگی خود را مایه و اسباب سپاسگزاری از خداوند و ستایش او که آفریدگار عالم است بدانند، جی. نویل وارد<sup>۴</sup> مدعی است که شکرگزاری، رسم دیرینه و عمدۀ مسیحیان در برابر رویدادها است؛<sup>(۳۵)</sup> البته، آنها بسیاری از رویدادهای دیگر زندگی را با مقاصد خداوند مغایر دانسته و خود را مکلف به ضدیت با آن می‌دانند. این تکلیفی است که مؤمن باید به آن عمل کند تا مقرب خداوند گردد.<sup>(۳۶)</sup> به همین دلیل است که می‌گوییم الگوهای ذهنی و استعاره‌هایی که دین باوران خود و هستی را بر پایه آن فهم می‌کنند، نوعی

1. Iris Murdoch

2. Coram Deo

3. Fellowship with God

4. Neville Ward

کنش تعهدی<sup>۱</sup> دارند، زیرا با پذیرش آن خود را به کردار و رفتار خاص متعهد می‌سازند. آیا این الگوهای ذهنی کنش حملی<sup>۲</sup> (اظهاری) را هم دارند؟ آیا ادعا می‌شود که الگوهای موصوف واقعاً مفید به صدق هستند؟ یا فقط قصه‌هایی خیالی‌اند که مؤمنان با آن زندگی خود را نظم و نسق می‌بخشند، بی‌آنکه مدعی باشند که واقعاً به معنایی، حقیقت دارند؟<sup>(۳۷)</sup> براساس نظریه‌ی فیلسوفی چون آر. بی. بریت‌ویت.<sup>(۳۸)</sup> باورهای دینی روایت‌هایی هستند که مؤمنان بر مبنای آن نگرش‌ها و تعهدات اخلاقی خود را ابراز می‌دارند و بعلاوه به آنها الهام می‌بخشد که تکالیف و تعهدات اخلاقی خود را برگزینند. البته لازم نیست این روایات حقیقی باشند تا این تکالیف را به عهده آنان بگذارند. دلبلیو. دی. هودسون نیز اشاره می‌کند که ظاهراً آنچه ویتگنشتاین «گاه به اظهارش نزدیک می‌شود این است که چون باورهای دینی کارکرد تعهدی دارند، ما به نحوی ملزم می‌شویم مسأله دردرسازکارکرد حملی آن را نادیده بگیریم.»<sup>(۳۹)</sup> دردرسرا اینجاست که مؤمنان که کردار و رفتارشان را بر مبنای اعتقاداتشان رقم می‌زنند و خود را بدان پایبند می‌دانند، اگر در حقیقی بودن این اعتقاد شک کنند، دچار سستی و آشفتگی اعتقادی می‌شوند. اگر قرار بود من وجود خدایی را که در حضورش زندگی می‌کنم، انکار کنم، در آن صورت زیستن در حضور خدا چه معنایی می‌داشت؟ از آنجا که صدق باورها، پیش فرضی تعیین‌کننده است، شک در وجود خدا، زیستن در حضور او را نامفهوم می‌سازد.<sup>(۴۰)</sup> آ. دلبلیو. هیپورن<sup>۳</sup> در کتاب باورهای متافیزیکی مطلب را به خوبی شرح داده است:

وقتی می‌گویم خداوند قدرت و سپر محافظ من است و به این گفته ایمان دارم ممکن است احساس وجد و سرور کنم و قلبی مطمئن و دلی آرام پیدا کنم. اما اگر به خودم بگویم که بیداری چنین احساسی و باور به آن، کارکرد جمله است که به رغم معنای ظاهری‌اش اشاره‌ای به وضع امور ندارد، در آن صورت هرچه بیشتر روی این گفته تعمق کنم، کمتر احساس وجد می‌کنم و دریافتم نادرست‌تر می‌نماید. چون هیچ جادویی در جمله نبوده که بر احساسم تأثیر گذاشته باشد و به من و باورم اطمینان بخشیده باشد - این احساسات پاسخی بوده است به آن وجود مطلق که به او توکل

1. commissive force

2. constitutive force

3. R. W. Hepburn

کرده‌ام و جمله به آن ارجاع داده است. - پاسخ (واکنش) تنها زمانی وجود دارد که طرف موضوع واکنش وجود داشته باشد.<sup>(۴۱)</sup>

مدّعی صدق را نمی‌توان از دین زدود. بدیهی است، و چنین مدّعی با مدّعی صدق در علم متفاوت است، چون با نحوه زیست دینی رابطه منطقی دارد؛ مدّعی صدق دینی با ارجاع به پیش فرض‌هایی پدید می‌آید که برای تعیین نحوه زیست تعیین‌کننده است. به همین دلیل «نقش بنیادین» دارند، نه به صورتی که در علوم بنیادی‌اند. ممکن است جمله زیر برای یک دین باور معنی داشته باشد: «درست است که سیاره مشتری وجود دارد و بزرگ‌ترین سیاره منظومه شمسی است، اما من واقعاً به آن زیاد اهمیت نمی‌دهم.» و گفتن این جمله بی‌معنی باشد: «درست است که خدا وجود دارد و خالق یگانه‌ی کائنات است، اما من واقعاً به آن اهمیتی نمی‌دهم.» می‌بینیم که مدّعی دینی به نحوی جنبه «وجودی» دارند حال آنکه مدّعی علمی، آن جنبه را ندارد. در پیش فرض دینی وجود خدا اصل است و مابقی فرع. در پیش فرض علمی وجود یا عدم وجود خدا فرع است. و یتگنشتاین ممکن است دوباره در این مورد اظهار نظر کند و بگوید: «اشتباه و خبطی از این بزرگ‌تر نمی‌شود.»<sup>(۴۲)</sup>

- نکاتی را که تاکنون در مورد سرشت استعاره‌های دینی برشمردیم، می‌توان به طور مجمل به شرح زیر خلاصه کرد:

- ۱- خداپرستان زندگی و تجربه خود را از جهان بر مبنای شیوه پیوندشان با خداوند فهم می‌کنند. زندگی آنها در حضور خدا زیسته می‌شود.
- ۲- برداشت و تفسیر آنها از زندگی و رویدادها با معیار ایمان، به آن معنایی که پژوهش‌های علمی علل رخدادها را توضیح می‌دهد، تبیین‌گر رویدادها نیست. به عبارت دیگر برای خدا - باوران معنای حیات و جهان با معیار پیوندی که این‌ها با خدا دارند تعیین می‌شود و در نتیجه الگوهای ادراکی که مبنای ابراز این پیوند است در برداشت آنان نقش اساسی ایفا می‌کند.

۳- درک معنای زندگی و جهان بر پایه چنین الگوهای یکتاپرستانه متضمّن ایمان به صدق عینی الگوهای مزبور است. الگوها اگر صرفاً روایت مفید و به تعبیری



نه «بازگوکننده امور واقع» تلقی شوند، نمی‌توانند فهمی را که دین طلب می‌کند، فراهم نمایند.<sup>(۴۳)</sup> به عبارت دیگر، ایمان دینی متضمن شکلی از «رئالیسم انتقادی» است که توجه‌اش معطوف به وضع هستی‌شناسانه الگوهای دینی است.

پس مؤمنان چه رابطه‌ای لازم می‌دانند میان خودشان و خداوند وجود داشته باشد، و الهیات نظام‌مند چگونه الگوهای مفهومی را برمی‌سازد تا با آن بتوان این رابطه را به طریق جامع و معنادار بازگو کرد؟

#### ۴-۱ الگوهای الهیات نظام‌مند

همان‌گونه که پیشتر برشمردیم اعتقاد به ذات یکتا به مفهومی که همیشه به طور بی‌واسطه به شیوه پیوند ما با خداوند مربوط است، جنبه وجودی دارد. به همین دلیل تمام الگوهای ذهنی و استعاره‌های مورد استفاده در بحث مربوط به خدا، در وهله اول رابطه‌ای هستند. هدف از آن نشان دادن شیوه‌های رابطه‌ی ما با خداوند است. او را به هر چه تشبیه کنیم، ذهنیت ما متوجه وجه شبیه حاصله می‌شود. اگر او را «صخره» بخوانیم قبل از هر چیز بیانگر طرز اتکاء ما به او خواهد بود و اینکه خداوند آن نوع وجودی است که می‌توانیم به او تکیه کنیم. از آنجا که راه‌های ارتباط با خداوند برای یکتاپرستان متنوع و پیچیده است و در واقع تمام نحوه‌ی زیست آنان را دربرمی‌گیرد، عجیب نیست که شمار زیادی استعاره لازم است تا تمام جنبه‌های این رابطه را نشان دهد. ارتباط داشتن با خدا بی‌شبهت به ارتباط با پدر، سلطان، مادر، قاضی، کوه، صخره، اقیانوس، دلبر، دوست، شبان، منجی، محافظ و غیره نیست<sup>(۴۵)</sup>، سنت مسیحی به این سبب استعاره‌های بی‌شماری فراهم کرده است که هیچ‌کدام به تنهایی برای بیان و ابراز تمام جنبه‌های این رابطه کفایت نمی‌کند و هر یک برای تقویت و تکمیل خود به سایر مجازها احتیاج دارند.

مؤمنان با صدها استعاره بی‌ربط و پراکنده نمی‌توانند آن اندازه که نیاز دارند به زندگی‌شان در حضور خداوند معنا و مفهوم بخشند و احساس رضایت و آرامش کنند. برخی از استعاره‌ها به ناگزیر طی زمان به گونه‌ای نظام‌مند به الگوهای ادراکی



معنادار و کم و بیش جامعی تبدیل می‌شوند. البته تمام استعاره‌ها به کلیشه‌های ذهنی تبدیل نمی‌شوند و همه به درجه یکسانی از جامعیت نمی‌رسند. هر الگوی ذهنی نیاز دارد به کمک و پشتیبانی الگوها و استعاره‌های دیگر تکمیل شود. گاه، استعاره ابراز آن جنبه‌هایی از رابطه با خداوند است که به سبب پندارهای کلیشه‌ای مورد غفلت و پالایش قرار گرفته و یا برجسته‌سازی و جوهی است که نهان است و الگوهای ذهنی، آن را مورد تأکید قرار ندهد. لذا وقتی استعاره «خدا - صخره» را به کار می‌بریم، مشبّه به «صخره» بر قابلیت اتکاء و اعتماد خداوند تأکید خاصی دارد. چیزی که قبلاً به سبب کلیشه‌های ذهنی، نهان مانده و مورد تأکید نبوده است و استعاره مذکور به خدایی اشاره می‌کند که در پندارهای ذهنی مؤمنان یک دوست قابل اعتماد و اتکاء است. بدین طریق، الگوهای ادراکی یکدیگر را کامل می‌کنند و نظم و نسق نظام‌مندی به درون استعاره‌هایی که آن را یاری می‌رسانند، داخل می‌کنند.

الاهیات نظام‌مند در جهت دست‌یابی به اهداف خود بر آن است که با حرکت به سوی «استعاره ریشه‌ای»<sup>(۴۶)</sup> یا «الگوی کلیدی» جامع که می‌تواند نحوه درک زندگی و هستی را در ارتباط با خدا. به طور عام، انسجام و یکپارچگی بخشند، گامی به جلو بردارد.<sup>(۴۷)</sup> از آنجا که یک الگوی کلیدی از این دست می‌تواند به طرح‌واره ادراکی<sup>۱</sup> کل الاهیات معنا و انسجام بخشد، پس می‌تواند برای تمام جنبه‌های طرح‌واره دلالت‌ها و الزاماتی دربر داشته باشد. لذا الگوهای کلیدی مختلف؛ «الاهیات» مختلفی می‌آفرینند که نحوه فهم مختلفی از زیست و جهان در پیوند با خدا به دست می‌دهند. اگر استعاره «خدا - پدر» را الگوی کلیدی بگیریم، به خداپرستی و نحوه فهم پدرسالارانه از زندگی و جهان می‌انجامد و حال آنکه الگوی «خدا - سلطان» می‌تواند الاهیات فاتحانه و فهم پایگانی<sup>۲</sup> از حیات و جهان را سبب شود.<sup>(۴۸)</sup> الاهیات قضا و قدری جبرآیین ممکن است به دنبال یک الگوی کلیدی ایجاد شود که به رابطه بین خدا و جهان صرفاً به چشم علت و معلولی می‌نگرد. اما الاهیات شایستگی و لیاقت ممکن است نتیجه‌ی آن الگوی کلیدی باشد که رابطه بین خدا و هستی را به لحاظ میثاق و وعده الهی در خصوص حقوق و وظایف افراد

۱. Conceptual scheme، ساختارکلان و عام زیرین ادراک‌ها. م.

و انجام تکالیف دینی و سزا و پاداش‌های اخروی را تفسیر می‌کند.<sup>(۴۹)</sup> این نمونه‌ها نشان می‌دهد که اگرچه تمام این استعاره‌ها منطقی و مهم‌اند و نمی‌توان آن را از الاهیات مسیحی حذف کرد، اما بسط هر یک از آنها به الگوی کلیدی می‌تواند خدا باوری یکسونگرانه بار آورد که در آن بسیاری از مؤلفه‌های دیگر فهم مسیحیان از حیات و هستی چه بسا پالایش (فیلتر) گردند و نادیده گرفته شوند.

خطر یکسونگری که ذاتی کاربرد استعاره‌ها و قالب‌های ذهنی است با فراگیر شدن الگوها افزایش می‌یابد. این افزایش خطر برای متألّهین نظام‌مند که به دنبال وحدت، یکدستی و جامعیت هستند دو نتیجه عملی در بر دارد: قبل از هر چیز باید تذکر بریت ویت را در نظر گرفت که گفته است: هزینه به‌کارگیری الگوهای ذهنی، هوشیاری همیشگی است. که بیش از هر چیز به عالمان دینی نظام‌مند مربوط می‌شود. این عالمان باید همواره هشیار باشند که الگوهای کلیدی که میل به گسترش و فراگیر شدن دارند. همچنان استعاره‌هایی با نجوای «چنین نیست» باقی بمانند. این نجوا مدام محدودیت فهم آنان را گوشزد می‌کند. متألّهین نظام‌مند، به جای بررسی تنوع گسترده الگوها و استعاره‌های برساخته‌ی سنت، باید تحقیق کنند که آیا این‌ها یک تفسیر طبیعی (نه ساخته و پرداخته) را فراهم می‌سازند که الگوی بنیادین مورد نظر آنها را تعمیم بخشد و بسط دهد و در ضمن با آن ضدیت و مقابله نشود یا خیر؛ از آنجا که این دغدغه هرگز پایان و پاسخ نهایی نخواهد داشت. نیاز به حساسیت و هوشیاری همیشگی نیز بی‌پایان خواهد بود. چنان‌که می‌بینیم متألّهین نظام‌مند چه بسا هرگز ادعا نکنند که شکل نهایی مفهوم ایمان را به دست داده‌اند. الاهیاتی که آنها عرضه می‌کنند، هیچ‌گاه چیزی بیش از طرح‌های پیشنهادی برای باورهای دینی نیست. باورهایی که ارزشش در زیست مؤمنان به اثبات رسیده است. دوم اینکه، انتخاب استعاره‌هایی که باید به الگوهای بنیادین (کلیدی) بسط یابد نیاز به دقت و وسواس خاصی دارد. نباید به طور شهودی و حدسی‌گزینش شوند و غیر قابل انتقاد معرفی گردند. متألّهین نظام‌مند باید مواظب باشند بی‌گدار به آب نزنند. نکته اینجاست: در تصمیم‌گیری جهت‌گزینش استعاره‌ای که بیشترین استعداد برای جایگزینی و ارتقاء به الگوی بنیادین جامع الهی را دارد باید حواسشان جمع

باشد و مؤلفه‌های مناسب را مد نظر قرار دهند. بررسی‌ها نشان می‌دهد که برای این کار حداقل چهار معیار وجود دارد که برای رسیدن به هدف (بسط یک استعاره به الگوی بنیادین) مناسب و کارایی دارند؛ همگی ضروری‌اند. هیچ‌کدام به تنهایی کافی نیست. معیارها عبارتند از: همخوانی با سنت، معناداری و جامعیت، کارایی و بسندگی برای مقتضیات زندگی، و اصالت فردی. هر یک را جداگانه و با دقت بررسی می‌کنیم:

۱- همخوانی با سنت - متألهین، خالق الگوهای دینی نیستند.<sup>(۵۰)</sup> آن‌را از سنت‌های دینی خود استخراج می‌کنند. برای مسیحیان، کتاب مقدس متن کلاسیک سنت‌های دینی است،<sup>(۵۱)</sup> و به معنی دقیق کلمه، منبع کلاسیک استعاره‌ها و الگوها است که براساس آن معنای حیات و هستی را فهم می‌کنند. در سنت اعتقادی مسیحیت این الگوها و استعاره‌ها به فعل درآمده، تفسیر و تبیین شده، بازتفسیر گردیده، گسترش یافته و به طرق مختلف طی سده‌ها اصلاح و تعدیل شده و به شیوه‌های متعدد دهان به دهان گشته و نسل به نسل منتقل گردیده است. ویلفرد کانتول اسمیت<sup>۱</sup> این معنا را مد نظر قرار داده و بر ویژگی همگانی آن تأکید می‌کند.<sup>(۵۲)</sup>

متألهین نظام‌مند باید استعاره‌هایی را که قصد بسط آن به الگوی بنیادین دارند از سنت جمعی که بدان وابسته‌اند، استخراج نمایند و برای این امر دو دلیل مهم وجود دارد. اول اینکه، دین، همچون علم، موضوع تلاش و اقدام فردی نیست، بلکه مبادرت و همت جمعی می‌طلبد.<sup>(۵۳)</sup> دین‌باوران، همچون اهالی علم، تجارب خود را در بوته تفسیر و تعبیر یک سنت اجتماعی قرار می‌دهند. البته، در مورد علم این مبادرت مستلزم آن است که پارادایم جامعه‌ی دانشمندان دامنه‌ی الگوهای مقبول و معقول جمعی در جامعه را محدود سازد؛ اما، در مورد مذهب، این سنت جمعی است که دامنه و محدودیت الگوهای منطقی و مقبول جماعت مؤمنان را تعیین می‌کند. البته، این امر باعث نمی‌شود که عالمان دینی نوآور نباشند و تعابیر خود را از ایمان و از شیوه‌های بسط الگوهای سنت مسیحی پیشنهاد نکنند. اما اگر نوآوری‌ها از سنت جمعی که جامعه باورهای خود را از آن می‌گیرد زیاد دور باشد، غیر قابل فهم و پذیرش می‌شود و در نتیجه، همکاری جمعی را ناممکن می‌سازد. ریچارد هیر<sup>۲</sup> در

1. Wilfred Cantwell Smith

2. Richard Hare



مورد اینکه الگوهای پیشنهادی عالمان دین به مؤمنان نباید دور از ذهن باشد، این سخن را در قالب سخن گفتن و رقصیدن گوشزد می‌کند:

«آنچه در رقص و سخن‌گویی تعامل و تفاهم را ناممکن می‌سازد، این است که گوینده یا رقصنده کلامی بگوید یا حرکتی انجام دهد که باعث شود دیگران بگویند «ما سر در نمی‌آوریم» معنی این واکنش آن است که آنها نباید رفتاری کنند که با قواعد سخن گفتن و رقصیدن، برای کسانی که با این دو آشنا نیستند، بی‌ربط و بی‌معنی بنماید.»<sup>(۵۴)</sup>

کوتاه سخن آنکه، مطالبه وحدت و یکدستی مؤمنان که استانی کاول<sup>۱</sup> آن را معادل مطالبه‌ی عقل و منطق می‌داند<sup>(۵۵)</sup> مستلزم اخذ الگوهای بنیادین دینی از رسم و رسوم مشترک جامعه دینی است. دلیل دوم برای توجه به سنت‌های جمعی این است که سنت‌ها، عالمان دین را قادر می‌سازد به لغزش‌های نیاکان خود وقوف پیدا کند. سنت دینی، همان سنت اعتقادی است که متألهین طی سده‌ها کوشیده‌اند از خلال آن بسیاری از استعاره‌ها را به طور نظام‌مندی به الگوها و الگوهای بنیادین مفید برای باورهای مذهبی بسط دهند. طی فرآیند سبک‌سنگین کردن سنت‌ها مشخص شده است که کدام الگوی ادراکی قوی و پایدارند و توان بالقوه‌گسترش نظام‌مندانه را دارند و در جامعه ایمانی به عنوان جایگزین معقول و پذیرفتنی به رسمیت شناخته شده‌اند.

سنت جمعی، به این طریق بردامنه‌گوهایی که پذیرفتنی بودن خود را در جامعه دینی به اثبات رسانده و نشان داده‌اند که جایگزین بالقوه معقولی برای تبدیل به الگوهای بنیادین دینی هستند، محدودیت وضع نموده است. البته این سنت اگرچه حیطه انتخاب را برای عالمان دینی نظام‌مند محدود می‌سازد، اما بر سلیقه آنان اعمال نظر نمی‌کند. در همین سنت مسیحی، بسیاری از باورهای دینی منطقی و پسندیده باقی مانده‌اند. باورهایی که هر یک به طور نظام‌مندی از الگوهای بنیادین متفاوتی شکل گرفته‌اند<sup>(۵۶)</sup> وحدت اعتقادی مسیحی با شناخت مسلکی که درها را تنها بر روی یک انتخاب باز می‌کند به دست نمی‌آید، بلکه با تداوم و پایایی سنت همگانی که شمار زیادی از گزینه‌ها را در بر می‌گیرد کسب می‌شود. به قول جان کاب<sup>۲</sup>

1. Stanley Cavell

2. John Cobb

«وحدت مسیحیت، وحدت یک جنبش تاریخی است. به هیچ مکتب و مسلکی، نحوه زیستی، ساختار وجودی، یا رؤیت امور واقع متکی نیست. اتکایش به انسجام مشهود، اقتضای تحولات خلاق، و خودشناسی مردم در برابر تاریخی ویژه است.»<sup>(۵۷)</sup>

معیار همخوانی با سنت اگرچه ضروری است اما مسلماً برای تعیین و گزینش الگوی بنیادین دینی کافی نیست و معیارهای بیشتری مورد نیاز است.

۲- انسجام همه‌جانبه - پس فهمیدیم که الگوهای ادراکی انتخابی‌اند و برخی از مؤلفه‌های باورها را برجسته کرده و بقیه را نادیده گرفته و پالایش می‌کنند.<sup>(۵۸)</sup> به هر الگوی مفهومی یک برجسب بها نصب شده است. و وظیفه الاهیات سیستمانه تا حد زیادی محاسبه بهای الگوهای ما است تا ببینند آیا مایلیم و قادریم بهای آن را پیردازیم یا نه. هر چه الگو جامع‌تر سر برآورد هزینه سنگین‌تر و محاسبه پیچیده‌تری را طلب می‌کند. عالم دینی برای انجام این محاسبه بناگزریر باید الگوی کلیدی (بنیادین) دینی را که از رسم و رسوم جمعی<sup>(۵۹)</sup> اخذ و پیشنهاد شده با انسجام و جامعیت بسط دهد تا ببیند برای طرح کلی ادراک دین چه ثمری دربردارد. کدام عناصر سنت باید مورد تأکید و کدام مورد اغماض و پالایش قرارگیرد. حد و مرز ضعف و نقصانی که لازم است به کمک استعاره‌های پشتیبان و الگوهای مکمل جبران شود، چقدر است. آیا استعاره‌های مورد نظر می‌توانند به شیوه‌ای بسط یابند که الگوی کلیدی را به سرانجام برسانند و مورد تکذیب قرار نگیرند؟ این پرسش‌های منطقی نتایج کار را از پیش آشکار می‌سازد، هرچند مشخص نمی‌کنند که نتایج، مقبول یا مردود خواهند بود ولی به هر حال راه انتخاب را برای پذیرش یا رد الگوهای ارزیابی شده پیش رو می‌گذارند. تنها چیزی که وقوعش امکان‌پذیر نیست آن است که بدون پرداخت هزینه، الگو پذیرفته شود. این معیارهایی که برای رسیدن به انسجام فراگیر برشمردیم، بی‌شک، براختیار ما، در گزینش، محدودیت بیشتری وضع می‌کنند، اما نتایج را تحمیل نمی‌کنند.

آنتونی فلو<sup>۱</sup> در این باره می‌نویسد:

اگر منظور از محدود کردن این بوده - که هرگز چنین نبوده - که معیارهای

انسجام منطقی با مسدود کردن تقریبی راه ورود هر جایگزینی، آن را وادار به پذیرش نتایج می‌کند در آن صورت تمام برهان‌های مستدل و محکم «تحمیل‌گرانه‌اند» بدین معنی که برگزیده‌ها و اختیارات موجود محدودیت وضع می‌کنند، حتی اگر هیچ برهانی کاملاً «متقاعدکننده» نباشد. زیرا... هر برهان قیاسی معتبر می‌تواند یا اثبات نتیجه‌ی خود باشد یا رد مقدمات خودش؟<sup>(۶۰)</sup>

معیار انسجام فراگیر، اگرچه ضروری است. به تنهایی برای تعیین الگوی سازگار با سنت کافی نیست. منظور، الگویی است که باید به عنوان الگوی کلیدی برای الهیات پذیرفته شود. به معیارهای دیگر نیز نیاز است.

۳- کفایت لازم برای برآوردن مطالبات زندگی - در بخش ۱-۱ خطر این نگرش که مفهوم - بخشی به تجارب، مطلق است و ذات و سرشت واقعیت را بیان می‌کند گوشزد کردیم. اگر تصوّرات خود را لایتغیر بدانیم شکی نیست که نسبت به مقتضیات زندگی که مدام در حال تغییرند بی‌ربط می‌شوند و در نتیجه در تطبیق خودمان با این مقتضیات و فهم آن کمکی به ما نمی‌کنند. مطالبات و مقتضیات زیست همواره تغییر می‌کند و در نتیجه صور ذهنی ما نمی‌تواند برای همیشه کارایی داشته باشد. ویتگنشتاین مطلب را به شرح زیر تشریح می‌کند:

می‌گویند فیزیکدانان اولیه یکباره دریافته‌اند که برای دست و پنجه نرم کردن با فیزیک، درک کافی از ریاضی ندارند. در مورد جوانان امروز هم گفته می‌شود که آنها در موقعیتی بسر می‌برند که در آن عقل سلیم عادی دیگر نیازهای شگفت زندگی را آنچنان‌که بایسته است برآورده نمی‌کند. همه چیز چنان بغرنج شده که فائق آمدن بر آن مستلزم داشتن هوش استثنایی است، زیرا برای شرکت در بازی، دیگر صرف مهارت کافی نیست، سؤالی که همواره مطرح است این است که آیا اصلاً می‌توان بازی را اجرا کرد و بازی درست کدام است؟<sup>(۶۱)</sup>

پس تغییر در ذهنیت و تصوّرات و مفاهیم به دنبال تغییر در مقتضیات و مطالبات زندگی امری ضروری است و برای الهیات نظام‌مند که می‌خواهد از باورهای پیروان الگوسازی کند الزاماتی به همراه دارد. تحوّل در مقتضیات زندگی تحوّل در باورها را در پی دارد. الهیات نظام‌مند برای اینکه بتواند برخی از جنبه‌های



اعتقادی را که با موقعیت تاریخی و فرهنگی مرتبطند برجسته سازد و جنبه‌هایی را که به مقتضیات جاری زندگی بی‌ارتباطند پالایش نماید، نیاز به الگوهای مفهومی متناسب با شرایط فرهنگی و تاریخی روز دارد. سالی مک‌فاگ برای تشریح این مطلب مثال خوبی زده است:

در عصری که مردم سلاطینی را که برای در اختیار گرفتن عنان انسان و گیتی با خدا در جنگ بودند نیروهای شرمی دانستند، استعاره ارباب و سلطان فاتح خواندن مسیح که ارواح خبیثه را از میدان بدر کرده و در نتیجه گیتی را از سیطره آنها رها ساخته، در واقع استعاره مؤثر و مناسبی شمرده می‌شد. اما در موقعیت کنونی، تصور و تجسم شربه عنوان چیزی مُتفک از انسان (نه به عنوان پیامد تصمیمات و اعمال او که امروز بدان معتقدیم) و اعتقاد به اینکه دفع شرم مسئولیتی است صرفاً متوجه خداوند، با زمانه و مقتضیات عصر ما بی‌ربط و بی‌معنا بلکه برای آن زیان‌آور است. زیرا با یکی از دریافت‌های عمده از عقل و شعور و هوشمندی مدرن مغایر است، یعنی با نیاز به مسئولیت‌پذیری انسان در عصر هسته‌ای. به عبارت دیگر برای الاهی بودن باید در هر عصری به گونه‌ای عمل کرد. نادیده گرفتن این وظیفه، تن دادن به الاهیاتی است که برای اعصاب‌دیگری مناسب بوده اما برای عصر ما مناسب نیست.<sup>(۶۲)</sup>

متألهین نظام‌مند برای برآورد ارزش مفهومی الگوها باید روی معیار منطقی وحدت همه‌جانبه تمرکز کنند و ببینند آیا الگوهای مورد نظر تا چه حد با مقتضیات و مطالبات روز هماهنگی دارد. اما معیارهای مشروح برای درک کارایی الگوی کلیدی و الگوهای مفهومی کفایت نمی‌کند و در تحلیل نهایی مجبور خواهند بود معیار دیگری را برای رسیدن به هدف، مد نظر قرار دهند.

۴- اصالت شخصی پیروان - مقتضیات روز زندگی در معرض تحولات تاریخی و تنوع فرهنگی قرار دارد و به تبع آن کارایی الگوهای دینی و کلیدی نیز دچار تحوّل می‌شوند. اما حتی در یک موقعیت تاریخی و فرهنگی، افراد لزوماً با این مقتضیات به یک شیوه خود را سازگار نمی‌سازند. الگوی دینی که برای برخی کارایی دارد، لزوماً به معنای واقعی کلمه، مورد تجربه همگان قرار نمی‌گیرد. حتی وقتی مؤمنان در شناخت مقتضیات زندگی نظر مشترک پیدا می‌کنند، نتیجه‌اش لزوماً این نیست که همه به

لحاظ اعتقادی، به یک نحوه این مطالبات پاسخ دهند. در تحلیل نهایی می‌توان گفت که باورها برای شخصی‌اند. به گفته ویلفرد کانتول اسمیت: ایمان من عملی است که خودم عریان و آشکارا در برابر خداوند انجام می‌دهم.<sup>(۶۳)</sup>

البته این امر احتمال سهیم شدن دیگران در باور دینی من وقتی آن را با باورهای خودشان مشابه می‌بیند، رد نمی‌کند. در واقع تمام مؤمنان آرزو دارند که ایمان فردی‌شان، با ایمان سایرین در یک جامعه دینی مطابقت داشته باشد، زیرا در آن صورت است که می‌توانند با اجتماع درآمیزند بی‌آنکه لازم باشد هویت و شرافت فردی خود را قربانی کنند. معهذا، آنچه تعیین می‌کند که فردی الگوی دینی یا الگوی کلیدی را بپذیرد و با الهیات برآمده از آن سازگاری پیدا کند، این است که کدام یک را می‌تواند شخصاً تمام و کمال بپذیرد. این نوع «فرد - نسبت»<sup>(۶۴)</sup> نه تنها در باورهای دینی بلکه در تمام باورهای دیگر مردم هم صادق است. با این اوصاف، حق با اگوستین قدیس بود که می‌گفت هر چقدر شاگرد از معلمش درس فراگیرد، باز همیشه چیزی باقی می‌ماند که باید خود برای خویش روشن کند. یعنی بفهمد که آنچه معلمش می‌گوید حقیقت دارد. زیرا معلم بهتر از هر کسی حقیقت را بازگو می‌کند<sup>(۶۵)</sup>، کوتاه سخن آنکه، اصالت و هویت فردی اگرچه تنها معیار نیست، اما گویی نقش محکمه نهایی فرجام‌خواهی را بازی می‌کند که در آن حکم داده می‌شود که ما چه باور و ایمانی می‌توانیم داشته باشیم. در مورد متألهین نظام‌مند هم همین‌گونه است: آنها باید حکم دهند که چه الگوهای دینی را بسط دهند تا به الگوی کلیدی در الهیاتشان تبدیل گردد.

همان‌گونه که تا اینجا برشمردیم، الهیات نظام‌مند هرگز نباید قصدش آفرینش چارچوب مفهومی نهایی برای اعتقادات دینی باشد، زیرا اعتقادات دینی هرگز نمی‌تواند چنین شکل و چارچوب مفهومی نهایی داشته باشد. برعکس، الهیات مذکور تنها می‌تواند طرح مفهومی ممکن را پیشنهاد و در مورد معنا و بسندگی آن تحقیق و پرس و جو کند. نوع پرسش‌هایی که ممکن است در الهیات نظام‌مند مطرح شود احتمالاً به شکل زیر ابراز می‌شود: «تصور کنید اگر ما ایمانمان را به این صورت... ابراز می‌کردیم به چه چیزی مانده می‌شد؟» از این لحاظ، اقتراحات

الاهیات نظام‌مند درست مثل اقتراحات مفهومی فلسفه است.<sup>(۶۶)</sup> زیرا نحوه پرسش در هر دو یکی است. برای مثال، گفتگوی جدلی سقراط با پرسش‌هایی از این دست سروکار داشته است: «تصور کنید چه می‌شد اگر دانستن همان فهمیدن بود؟» و «فکرش را بکنید اگر پرهیزگاری همان مورد تأیید خداوند قرار گرفتن بود چه می‌شد؟» ویتگنشتاین نیز در «پژوهش‌های فلسفی» اکثر مقالات خود را با عبارت آغازین «فکرش را بکنید» شروع می‌کند، و هوسرل<sup>۱</sup> می‌گوید فلسفه، تمرین خیالپردازی است. به این معنا، الاهیات سیستمانه تنها یک اقدام بسیار تخیلی نیست، بلکه شاخه‌ای به شدت نظری است که با تجارب فکری و عقیدتی سروکار دارد و ارجاعش به آن دسته مفاهیم عقیدتی است که بر مبنای آن مؤمنان سعی می‌کنند به زندگی و رخدادهای زمان خود معنا ببخشند.

از طرف دیگر، الاهیات نظام‌مند، چنان‌که شرح دادیم، تعهد عملی والایی نیز است، زیرا بر آن است که عبارات و مفاهیمی برای ایمان جماعت مؤمنان در اختیار بگذارد که اعضای جماعت را قادر سازد در زندگی انسجام و وحدت به دست آورند تا خود را به نحو شایسته با آنچه که ویتگنشتاین از آن به «مطالبات شگفت‌انگیز زندگی» یاد می‌کند هماهنگ سازند و با وثوق و اعتماد در سایه ایمانشان زندگی کنند. در آخر، الگوهای مفهومی پیشنهادی که الاهیات نظام‌مند ارائه می‌کنند باید ارزش و کارایی خود را در زندگی جماعت مؤمنان به اثبات برساند.

## ۵-۱ الگوی عشق

بهای مفهومی تلقی عشق خداوند به عنوان الگوی کلیدی الاهیات چقدر است؟ البته، این بها، به منظور تلقی ما از «عشق» بستگی دارد، که کاربرد آن در غرب همواره با ابهام همراه بوده است. حتی اگر خود را به سنت جمعی ایمان مسیحی محدود می‌ساختیم، باز با شمار زیادی از مفاهیم عشق مواجه می‌شدیم. که نه تنها در مورد رابطه میان انسان‌ها بلکه برای رابطه بین خدا و افراد به کار برده شده است. هریک از آن مفاهیم چنانچه به یک الگوی بنیادین دینی بسط می‌یافت، الاهیات



خاص خود را پیدا می‌کرد. پس با این اوصاف، چگونه بفهمیم کدام تصوّر از عشق را باید بسط و تعمیم دهیم؟ یکی از راه‌های برخورد با این مشکل که اغلب از آن استفاده می‌شود، راهی است که نوعی از «الاهیات انجیلی» پیشنهاد کرده است که می‌کوشد با بررسی کاربرد واژه «عشق» و واژه‌های هم‌خانواده آن در کتاب مقدّس، مفهوم انجیلی آن را به دست دهد. راهکاری که در سنت مسیحی دیدگاه‌های متعددی را به رسمیت می‌شناسد که هریک مدعی نمایندگی مفهوم انجیلی عشق هستند. اما از آنجا که تمام این دیدگاه‌ها نمی‌توانند صحیح باشند، لازم است مدعاها را بر اساس مطالعه تفسیری مفهوم حقیقی عشق در انجیل مورد آزمون قرار داد. تنها مفهوم آزموده در پژوهش‌های تفسیری انجیلی می‌تواند نامزد مستعدی برای ارتقاء به سطح یک الگوی کلیدی برای الهیات مسیحی باشد.

این رویکرد از یک جنبه‌ی مهم دارای اعتبار است. همان‌گونه که پیشتر شرح دادیم، انجیل متن کلاسیک یا متن اسوهای<sup>۱</sup> (پارادایمیک) در سنت مسیحی است. بنابراین اگر بخواهیم از عشق، الگویی کلیدی بسازیم که با سنت همخوانی داشته باشد، مجبوریم ثابت کنیم که الگوی ما با مفهوم عشق که در انجیل مطرح شده است مطابقت دارد.

این رویکرد هم خالی از اشکال نیست، زیرا برپایه پیش فرض‌های بسیار تردیدآمیزی استوار است. یکی از پیش فرض‌ها این است که مفهوم عشق را می‌توان صرفاً با بررسی نوع کاربرد این واژه‌ها در انجیل کشف کرد. این مدعا به اشتباه فرض می‌کند مفهوم عشق در کتاب مقدّس تنها با واژه عشق و واژگان هم‌خانواده‌اش ابراز شده است. حال آنکه، در این کتاب این مفهوم به طرق مختلف دیگری نیز بیان گردیده است. از جمله با روایات بسیاری که در آن هم عشق بشری و هم عشق الهی توصیف، گزارش و تعریف شده است بی‌آنکه لزوماً واژه «عشق» به کار رفته باشد. پس با استفاده از شیوه پیچیده‌تر تفسیر که تنها به مطالعه واژه محدود نمی‌شود می‌توان بر این مشکل فائق آمد.

فرض اشتباه و بغرنج‌ترین این است که فکر کنیم که این واژه در کتاب مقدّس

۱. «اسوهای» معادل انتخابی استاد مصطفی ملکیان در این بافت است. م.

همیشه به یک مفهوم اشاره می‌کند. ممکن است میان مفهوم عشق در کلام نویسندگان مختلف انجیل و آفرینندگان سایر متون نوعی شباهت خویشاوندی وجود داشته باشد، اما این مفاهیم به هیچ وجه یکسان نیستند، چه رسد به اینکه پیش‌انگاره‌ها و اشارات یکسان داشته باشند. کاتبان کتاب مقدس (مانند یوحنا، مرقس، متی و...) هر چند واژه «عشق» را در بافت‌های متعددی به کار برده‌اند، اما هرگز زمینه‌ای فراهم نکرده‌اند تا مفهوم آن را با قیاس‌های لازم بسط دهند. کتاب مقدس می‌تواند مواد کلاسیک لازم و پارادایم‌های نمونه را برای ارتقاء مفهوم عشق آن‌سان که با سنت مسیحی همخوانی داشته باشد تأمین نماید، اما بسط نظام‌مند این مفهوم با تفسیر به دست نمی‌آید. کار در حیطه وظایف ال‌هایات نظام‌مند است. برای اینکه ببینیم کار چگونه انجام می‌شود باید به تدابیر متعددی که متألهین سنت مسیحی اتخاذ کرده‌اند بازگردیم.

پیش‌فرض تردیدآمیز سوم در خصوص نوع ال‌هایات انجیلی که قصد داریم در اینجا مطرح کنیم این است که علی‌القاعده باید یک مفهوم انجیلی بدون ابهام از «عشق» در کتاب مقدس وجود داشته باشد. مشکلات ناشی از این قصد زمانی بهتر آشکار می‌شود که تلاش‌های متألهین طی سده‌ها به قصد ایجاد مفهومی دقیق و رسا از عشق بر اساس متون انجیلی را به دقت از نظر بگذرانیم. و البته این سؤال همچنان مطرح است که برای دستیابی به این مفهوم دقیق و رسا از کدام بخش کتاب مقدس باید کار را آغاز کرد تا به مقصود نائل شویم. سنت برنارد کیروایی<sup>۱</sup> پژوهش خود را با نوشتن تفسیری بر «غزل‌ها» آغاز کرد و با بسط شکلی از عرفان نکاح آن را به پایان برد. آگوستین قدیس<sup>۲</sup> با مفهوم عشق در انجیل در نوشته‌های یوحنا<sup>۳</sup> شروع کرد و نسخه مسیحی شده‌ای از مفهوم افلاطونی اروس<sup>۴</sup> را عرضه نمود. آندرز نیگرن<sup>۵</sup> از طرف دیگر دلیل می‌آورد که نوشته‌های پولین<sup>۶</sup> تنها نقطه شروع معتبر و مفیدی برای موضوع در کتاب مقدس است که می‌تواند مفهومی انجیلی از عشق به دست دهد. بدین ترتیب او مفهوم خاص خود از آگاپه<sup>۷</sup> را ارائه می‌دهد. این نظر تنها مشکل مطرح شده از سوی سالی مک‌فاگ را توضیح می‌دهد. تکثر معنا در عهد جدید استوار

1. St. Bernard of Clairvaux

2. St. Augustine

3. Johannine

4. eros

5. Anders Nygren

6. Pauline

7. agape

ساختن ال‌هیات بر پایه کتاب مقدس را اگر غیر ممکن نسازد، حداقل دشوار می‌کند. کدام افق را باید نظاره کرد و برگزید؟<sup>(۶۷)</sup>

این مشکل با فرض بحث‌انگیز چهارم مرتبط است، یعنی اینکه وظیفه ال‌هیات بیرون کشیدن معنای عشق از کتاب مقدس است نه ساختن چنین مفهومی طی گفتگو با آن. تأکید بر ویژگی مکالمه‌ای تفسیر متن از خدمات پایدار هانس گئورگ گادامر<sup>۱</sup> به نظریه هرمنوتیک (تأویل متن) است.<sup>(۶۸)</sup> در بند ۱-۱ سرشت استعاری فهم ما از جهان را شرح دادیم. تمام تجارب ما «تجارت به عنوان...» است که با آن جهان را بر حسب پیش فرض‌های مفهومی، پیش‌داوری‌ها، و سلیقه‌هایی که افق ما را از فهم جهان شکل می‌بخشند، تبیین می‌کنیم. گادامر معتقد است که ما در تفسیر کتاب مقدس هم، با همین پدیده مواجه‌ایم. در این تفسیر هم، نمی‌توان از سرفاق محدود درک نجات پیدا کرد، آن‌گونه که شلایرماخر<sup>۲</sup> می‌خواهد، زیرا افق درک، شرایط و زمینه تفسیر متن را برای ما مهیا می‌کند. مکالمه هرمنوتیک میان افق درک مفسر و متن فرآیندی خلاق است که دریافت‌های تازه‌ای پیش رومی‌گذارد و نمی‌گذارد متن و افق فهم مفسر ایستا و بدون تأثر و تأثیر باقی بماند. در شرایط حاضر، این بدان معناست که هدف از خوانش خدا-باورانه از انجیل، بازآفرینی آن مفهوم یگانه انجیلی «عشق» نیست که ظاهراً در ذهن کاتبان اناجیل بوده و تحت تأثیر افق فهم ما از کتاب مقدس قرار نگرفته است. برعکس، هدف، بالفعل ساختن امکانات بالقوه‌ی نوین از «معنای افزوده» نهفته در متن و تعالی بخشیدن به گستره‌ی مفهومی کاربرد این واژه نسبت به معنای اولیه مورد نظر کاتبان است. به قول دنیس نینه‌یام<sup>۳</sup>، «خواننده‌ی امروزی می‌تواند در کتاب مقدس معانی بسیاری بفهمد که شاید کاتبان اصلی آن در شرایط و محیط فرهنگی کاملاً متفاوت عصرشان حتی به فکرشان خطور نمی‌کرد.»<sup>(۶۸)</sup> به این طریق کتاب مقدس می‌تواند نقش یک اثر کلاسیک دینی ایفا کند؛ دقیقاً به این دلیل که منبعی خلاق از معانی جدید باقی مانده، نه متنی یک‌بُعدی که تنها تفسیر ثابت و یگانه‌ای را برمی‌تابد. مانند اقیانوس جویبارها. مرده نیست، زنده است.<sup>(۶۹)</sup> از طرف دیگر، افق فهم ما نیز با ورود به مکالمه هرمنوتیک با



کتاب مقدس متأثر و تعدیل می‌شود. ما کتاب مقدس را فقط به این دلیل نمی‌خوانیم که تصویرکنونی مان را در مورد عشق تثبیت کنیم بلکه به این نیت که به آن تصوّرات شکل ببخشیم و تغییرشان دهیم. کتاب مقدس را می‌خوانیم تا از آن چیز تازه‌ای بیاموزیم که قبلاً به ذهنمان خطور نکرده است. با این وصف، مکالمه‌ی هرمنوتیک حرکتی ابداعی و سازنده است که هدف از آن چیزی است که گادامر آن را «آمیزش افق‌ها» می‌نامد که چیز تازه‌ای پیش روی ما می‌گذارد. اکنون برای رسیدن به اهداف خود، لازم است برخی از مفاهیم ارزشمند عشق را در سنت جمعی ایمان مسیحی تحلیل کنیم. مفاهیمی که هم به طور جامع روی آن کار شده و هم طی مکالمه هرمنوتیک با کتاب مقدس شفاف گردیده است. این تحلیل می‌تواند مواد لازم را برای ایجاد الگوی مفهومی عشق که معیارهای برشمرده در بند ۴-۱ را شامل گردد مهیا سازد.

همان‌گونه که پیشتر شرح دادیم، آنچه بدان نیاز داریم نوعی الگوی رابطه‌ای عشق است که براساس آن بتوانیم با کلام معناداری درباره روابط پیچیده میان خدا و افراد بشری سخن بگوییم. اگر بازگردیم به سنت مسیحی با کمال شگفتی در خواهیم یافت که بیشتر مفاهیم جامع عشق که در این سنت پروانده شده پیش از آنکه رابطه‌ای باشند متکلفانه‌اند. عشق عموماً به حالت عاطفی شخصی نسبت به شخص دیگر تعبیر شده است، نه رابطه بین اشخاص.

این نگرش به عشق را احتمالاً می‌توان با این حقیقت تبیین کرد که اندیشه غرب در روابط میان افراد از نقطه کور نظام‌مندی صدمه دیده است.<sup>(۷۰)</sup> از زمان ارسطو تاکنون سنت فکری غرب همواره با نوعی پیش-فرض هستی‌شناسانه مبنی بر اینکه تنها دو نوع واقعیت وجود دارد آمیخته شده است: ذات و صفت (یا جوهر و عرض). همین بینش، درک روابط به شیوه‌ای قانع‌کننده را بسیار دشوار می‌سازد. زیرا روابط مذکور در هیچ‌یک از این دو مقوله نمی‌گنجند. بنابراین، در تبیین روابط، همواره گرایش متوجه برجسته‌سازی یکی از دو مقوله بوده است. مثال کلاسیک آن مجادله میان گالیله و مقامات کلیسا در مورد این سؤال است که از دو عنصر زمین و خورشید کدام یک صفت سیار بودن و کدام، صفت ساکن بودن را دارد. مشکل این است که حرکت و سکون، صفت نیستند، رابطه‌اند. یک شیء تنها در رابطه با چند شیء دیگر

متحرک یا ساکن توصیف می‌شود. نابسندۀ بودن این شیوه‌ی طرح سؤال، زمانی برای ما آشکار می‌شود که در قطار نشسته باشیم و از پنجره، قطار دیگر را نگاه کنیم و ببینیم یکی از قطارها شروع به حرکت روی ریل کرده است و از خود بپرسیم کدام قطار واقعاً در حرکت است. این سؤال فقط زمانی معنادار و منطقی است که حرکت یا سکون قطارها را در رابطه با ریل‌ها تعبیر کنیم نه در رابطه‌ی بین دو قطار – چه رسد به اینکه حرکت و سکون را محمول‌های غیر اعتباری بگیریم که به قطارها (موضوع)، بی‌ارتباط با یکدیگر، بار شده است.

– در بخش چهار نشان خواهیم داد که عشق را باید به عنوان رابطه‌ای بینا – شخصی تعبیر کرد نه به عنوان صفت متکلفانه و عاطفی اشخاص آن‌گونه که در تلقی سنتی مطرح شده است. چنین مفهوم رابطه‌ای از عشق ما را قادر خواهد ساخت که تلقی‌های متعدّد پیشنهادی سنت مسیحی در پاسخ به سؤال «عشق چیست؟» را برشماریم و ببینیم این طرز تلقی‌ها چگونه به هم ربط دارند، زیرا همه به نحوی به روابط بین اشخاص اشاره دارند. در بخش‌های بعدی کتاب، به شرح زیر، بحث خود را پی خواهیم گرفت: در بخش ۲ و ۳ برخی از دیدگاه‌های مربوط به حالت و برخورد افراد در مورد عشق در سنت مسیحی را مورد بحث قرار خواهیم داد. در بخش ۲ بیشتر به دیدگاهی که عشق را حالتی و نگرشی به معشوق زمینی می‌شناسد خواهیم پرداخت: عشق به عنوان تمایل خاصی به معشوق (اورتگایی گاست<sup>۱</sup> – فیلسوف اسپانیایی)؛ عشق به مثابه تجربه و صلت سرمستانه با معشوق (عرفان نکاح)؛ عشق در هیأت رنج پرسوز و گداز از حرمان (عشق درباری و سیمون وی<sup>۲</sup>)، بخش ۳ به نگرشی می‌پردازد که عشق را حالتی شخصی نسبت به سایر افراد به طور عام می‌بیند: اروس (افلاطون و آگوستین) و آگاپه «عشق انجیلی عام» (نیگرن) و راه‌هایی که اروس و آگاپه را در نگاه فریدریش نیچه و ماکس شلر به هم پیوند می‌دهد. در بخش ۴ مفهوم رابطه‌ای عشق را مورد مذاقه قرار خواهیم داد و نشان می‌دهیم که حالات مختلف مطرح شده در بخش‌های ۲ و ۳ همه به نحوی در این رابطه درگیرند. ضمن تحلیل جنبه‌های متعدّد مفهوم عشق در فصل‌های آتی

سعی می‌کنیم بحث اعتقاد به خدا و کاربرد این مفهوم را به عنوان الگویی برای بحث راجع به رابطه‌ی بین خدا و انسان از نظر بگذرانیم و ببینیم که هزینه مفهومی نگریستن به خدا به عنوان خدای عشق چیست، واقعاً این هزینه چقدر است؟



بخش ۲

عشق رمانتیک

## فصل دوم توجه انحصاری

### ۱-۲ مقدمه: عشق رمانتیک

عشق یک امپراتوری اتریشی - مجاری است<sup>۱</sup> که احساسات، رفتارها، و حالات جوراجور را که گاه ممکن است شباهتی به هم نداشته باشند تحت عنوان این واژه با هم یگانه می‌سازد.<sup>(۱)</sup> با این تعریف از کجا باید آغاز کنیم تا مفهومی یکدست از عشق بیابیم که بتواند چونان الگویی برای اندیشیدن درباره‌ی روابطمان با خداوند به کار آید؟ وقتی از عشق سخن می‌گوییم اولین چیزی که به ذهن اکثر مردم می‌رسد عشق رمانتیک است. عشقی که عاشق به معشوق می‌ورزد.<sup>(۲)</sup> چون این نوع عشق با تمایلات جنسی پیوند جدایی‌ناپذیر دارد، ممکن است در نگاه اول برای هدف ما نامناسب بنماید. حتی احتمال دارد برخی، فکر کردن در مورد رابطه با خداوند با کلامی اروتیک را کفرآمیز بدانند و با این حال، حداقل سه دلیل وجود دارد که چرا عشق رمانتیک و جنبه‌های اروتیک آن برای پروراندن الگوی مفهومی عشق خدا نقطه شروع خوب و روشن‌گرانه‌ای است.

اول اینکه، حتی اگر آن قدر پیش نرویم که اروتیسم را به نحوی با خداوند مرتبط سازیم،<sup>(۳)</sup> باز نمی‌توانیم ایمازهای چینی را که در کتاب مقدس به کار برده شده

---

۱. اشاره به سلطنت دوگانه براتریش و مجارپس از جنگ جهانی که ضامن و عامل اتحاد دو کشور مستقل بود. م.

(مانند آنچه در غزل غزل‌ها و در سنت مسیحی (مثل عرفان نکاح) دیده می‌شود انکار کنیم). چنین است که نویسندگان و فیلسوف اسپانیایی، خوزه اورتگایی گاست (۱۹۵۵-۱۸۸۳) در کتاب در باب عشق - جنبه‌های یک مضمون یگانه اشاره می‌کند به «شبهات عمیقی که میان عاشق شدن و عرفان» وجود دارد، به لحاظ همخوانی قابل ملاحظه‌ای که در کاربرد کلام و ایماژهای اروتیک در سخنان عارفان و عاشقان رمانتیک مشاهده می‌شود.<sup>(۴)</sup>

دوم اینکه، اگر مفهوم عشق رمانتیک را به الگوی مفهومی ارتقا دهیم لزوماً نتیجه‌اش این نخواهد بود که هنگام اعمال الگو در روابطمان با خدا جنبه‌های اروتیک این نوع عشق نیز منتقل گردد. اما در آن صورت باید جنبه‌های مختلف عشق رمانتیک را برشماریم و ببینیم کدام به جنسیت مربوطند و آیا می‌توان آنها را به طور قابل فهمی از جنسیت متمایز کرد یا نه. به عبارت دیگر اگر قرار است عشق خداوند را غیر اروتیک بگیریم، باید نشان دهیم تفاوت آن با عشق اروتیک در چیست، تحلیل خصوصیات عشق رمانتیک ما را به این هدف می‌رساند.

سوم اینکه، سارتر می‌گوید برخورد و گرایش جنسی اولین شکل رفتاری در برابر غیر است، نه یک چیز اضافی تصادفی در زندگی. سارتر با آنکه ادعا نمی‌کند که تمام گرایش‌ها نسبت به دیگری قابل تنزل به نگاه جنسی است، اما اعتقاد دارد که گرایش جنسی پارادایم یا «استخوان بندی» بنیادین تمام روابط انسانی است.<sup>(۵)</sup> اگر نظر سارتر درست باشد، تحلیل عشق رمانتیک باید سرنخ بسیاری از مؤلفه‌های ویژه تمام صور عشق و حتی مؤلفه‌های روابط انسان‌ها را در اختیار ما بگذارد.

در مطالب بعدی روی سه مؤلفه‌ای که بخصوص برای روابط عاشقانه بشر حائز اهمیت است و مؤلفه‌هایی که در گفتگو راجع به عشق خدا وارد می‌شود و الزامات منتج از آن تمرکز خواهیم کرد. اولین مؤلفه این است که عشق رمانتیک عشقی انحصاری است به معشوق که به صورت یک و تنها یک غایت عاشقانه نگاه می‌کند و هیچ‌کس دیگر را نمی‌بیند. در این فصل این ویژگی عشق رمانتیک از منظر اورتگایی گاست را بررسی می‌کنیم که عشق را شکلی از توجه انحصاری به معشوق می‌داند. مؤلفه دوم این است که عشق رمانتیک، تمنای یگانه شدن با معشوق است. در فصل



۳ این مؤلفه را با توجه به آن عشق‌های عارفانه که در آن نیت عاشق، رسیدن به اتحاد عارفانه با عالم روحانی است بررسی خواهیم کرد. سوم اینکه، عشق رمانتیک سوز و گدازهای حاکی از حرمان و فرقت یار را در پی دارد. این خصیصه در عشق درباری<sup>۱</sup> و عشق به خدا از دیدگاه سیمون وی، نقش اساسی ایفا می‌کند. این موضوع نیز در فصل ۴ تحلیل و بررسی خواهد شد.

حال پردازیم به دیدگاه اورتگایی گاست. او عاشق شدن را «پدیده‌ی توجه» می‌داند.<sup>۲</sup>

این نظر اورتگا را پی می‌گیریم. پس از بررسی منظور اورتگا از «توجه انحصاری» و معنایی که او از عاشق شدن به عنوان شکلی از توجه ویژه در نظر دارد (بخش ۲-۲)، سه جنبه مهم دیدگاه او را با دقت بیشتری از نظر می‌گذرانیم: آیا ما می‌توانیم عاشق شدن را آزادانه انتخاب کنیم؟ (بخش ۲-۲)، آیا عاشق شدن برای عاشق معرفت به ارمغان می‌آورد یا اوهام؟ (بخش ۴-۲)، روابط بین عشق و جنسیت چیست؟ (بخش ۵-۲)، و در آخر در بخش ۶-۲ بررسی می‌کنیم که عشق الهی تا چه حد می‌تواند با این مفهوم از عشق درک شود.

## ۲-۲ عشق و توجه ویژه

منظور اورتگا از «توجه» چیست؟ به نظر او جهان پیرامون ما از شمار زیادی شیء ترکیب یافته - بسیار بیش از آنچه بتوانیم همزمان در کارهایمان به آن توجه کنیم: تمام اشیاء با هم در جدالند تا بتوانند توجه‌ها را به خود جلب کنند. به دلیل اینکه «توجه هشیارانه»<sup>۳</sup> را می‌توان همان ساخت خصلت‌های شخصی افراد قلمداد کرد، پس می‌توان گفت که توجه افراد به چیزی جلب می‌شود که «فضای خاصی از ویژگی شخصیتی آنها را اشغال می‌کند».<sup>۴</sup> به دنبال این اشغال، چیزی جایگزین می‌شود که «واقعیتی برتر» و «وجودی پرشورتر» دارد. بهتر و پرشورتر از آن چیزها که

۱. Courtly love، عشق شوالیه‌های سده‌ی میانه اروپا به بانوان درباری که دور از جنبه شهوانی بود. م.

۲. کتاب در مورد عشق، جنبه‌های یک مضمون منفرد متن اصلی.

3. Attentive consciousness

۴. صفحه ۴۰ همان کتاب.

معمولاً رویشان توجه خود را متمرکز نمی‌کنیم. و «زمینه‌ای بی‌رمق و خیالی ایجاد می‌کند که در گوشه‌های پنهان ضمیرمان نهفته است. وقتی چیزی بدین طریق برایمان واقعیت برتر می‌نماید، البته عزت، شایستگی و ارزش بیشتری کسب می‌کند».<sup>۱</sup> این جدالِ اشیاء و موجودات برای جلب توجه ما جدالی نابرابر است، زیرا تعیین‌کننده واقعی نوع عنصر جلب‌کننده توجه، ساختار ذاتی سلائق و انزجارهایی است که ما هر یک در وجود خود داریم. ارزش‌هایی که اساس شخصیت‌مان را تشکیل می‌دهد اولویت مورد توجه ما را معین می‌کنند. به لطف این خاصیت - انسان نسبت به موقعیت‌هایی که در آن ارزش‌ها و علائقش وارد معرکه می‌شوند بیش از حد هوشیار و بینا است و برعکس نسبت به موقعیت‌هایی که در آن ارزش‌های نایاب و بیگانه با حساسیت‌اش، قرار دارند غافل و کور است.<sup>۲</sup> این‌گونه است که توجه ما به چیزی که بر ملاکننده خصلت‌های اصلی و ویژگی‌های شخصیتی ما است معطوف می‌گردد. «به من بگو توجه‌ات به چه چیزی بیشتر جلب می‌شود تا بگویم تو کیستی».<sup>۳</sup>

- معمولاً چیزی نمی‌تواند این کانون مرجح توجه را بیش از چند لحظه در هر بار به خود مشغول کند، و خیلی زود چیز دیگری جای آن را می‌گیرد. بدین ترتیب، توجه ما از شیئی به شیئی منتقل می‌شود و دست‌آخر به میزانی که کانون توجه برایمان ارزش و اهمیت حیاتی دارد، مدتی کوتاه یا مدتی طولانی روی آن ثابت می‌ماند. اما، چنانچه توجه‌مان روی چیزی مدتی طولانی‌تر یا با بسامد بیشتر از معمول متمرکز شود، صحبت از شیفتگی<sup>۴</sup> یا شیدایی به میان می‌آید.

شیدا شخصی است با گستره توجه غیر عادی. طبق نظر اورتگا «تقریباً تمام انسان‌های بزرگ شیدا بوده‌اند. با این تفاوت که دست‌آورد شیدایی‌شان، یعنی نتیجه «توجه دائمی یا مشغله ذهنی‌شان» برای ما سودمند و ستودنی می‌نماید».<sup>۵</sup> چنین است که وقتی از نیوتن پرسیدند چگونه به کشف دستگاه مکانیکی عالم پی برد، پاسخ داد: «با فکر کردن شبانه‌روز به آن». اورتگا می‌گوید: «این اعلام مشغله ذهنی، همان شیدایی است».<sup>۶</sup>

۱. همان، ص ۹۰. ۲. ص ۶۸. ۳. ص ۴۲.

پس گاه اتفاق می افتد که چیزی بتواند برای مدتی بسیار طولانی توجه ما را جلب کند. حتی ممکن است این توجه، شکل شیدایی به خود بگیرد. به گفته اورتگا این حالت در عاشق شدن هم پیش می آید و آن را «حالت غیر عادی توجه در شخص عادی» می نامد.<sup>۱</sup> معمولاً توجه افراد با بی اعتنائی از جنس مخالفی به جنس مخالف دیگر منتقل می شود. اما روزی این تقسیم توجه مساوی پایان می پذیرد. توجه شخص به خودش به طور غیر عادی به شخص دیگری معطوف می شود و چیزی نمی گذرد که لازم می شود آن شخص را هم از فکر خود دور سازد و توجه اش به چیز دیگری متمایل گردد. در اینجا توجه، فلج (میخکوب) می ماند: عاشق شدن «انقباض هوشیاری»<sup>۲</sup> را به دنبال دارد که نتیجه اش حذف تدریجی چیزهایی از دایره توجه ماست که قبلاً نظرممان را به خود جلب کرده بود. با این وجود شخص دلباخته احساس می کند که جانمایه هوشیاری اش بسیار غنی شده است. جهان تقلیل یافته اش بسیار فشرده تر شده است. این عطف توجه نه فقط «به وجود عاشق جنبه های کاذبی از هویتی ممتاز می بخشد.» بلکه معشوق را نیز به صفات متکلفانه ای که حقیقت ندارد متصف می کند. در اینجا اشاره اورتگا به کمال خیالی معشوق نیست، آن گونه که در نظریه ی تبلور استاندال<sup>۳</sup> که بحث بعدی خواهد بود مطرح می شود. آنچه در ضمیر اورتگا می گذرد این است که هوشیاری (آگاهی) ما با تمرکز توجه به ابژه ای، به آن ابژه نیروی واقعی بی همتایی می بخشد. این نیروی بی همتا در تمام لحظات با ما است. همیشه حاضر است، در کنار ما، واقعی تر از هر چیز دیگر<sup>۴</sup>، آنچه عملاً برای دلباخته رخ می دهد این است که برایش دیگر، جهان وجود ندارد. دلبر جای آن را در ضمیر و دلش گرفته است.<sup>۵</sup> اورتگا خاطرنشان می سازد که معشوق اگر بداند چگونه از موقعیت ممتازی که برایش پیش آمده استفاده کند، دامن زدن به توجه عاشق برایش امکان پذیر می گردد. مثل ورزش راگبی اسپانیایی<sup>۶</sup> که با بازیکنان زن و مرد اجرا می شود و هر بازیکن می تواند از موقعیت هایی

۱. ص ۴۲.

2. contraction of consciousness

3. Stendhal

۴. ص ۴۴. ۵. ص ۴۵.

6. conquistadors



که برایش پیش می‌آید استفاده کند تا بازیکن جنس مخالف را زیر سیطره خود درآورد.

وقتی توجّه زنی به مردی سخت معطوف و ثابت می‌شود، برای مرد خیلی راحت است براندیشه و قلب زن تسلط پیدا کند. در اینجا چیزی که لازم است بازی ساده‌ی از شاخه‌ای به شاخه‌ای پریدن، بازی دلواپسی و گریز و بازی حضور و غیاب (دیدار نمودن و پرهیز کردن) است. چرخه‌ی موزون این شگرد بر توجه زن مانند یک ماشین بادی عمل می‌کند و سرانجام او را از تمام آنچه غیر محبوب است تهی می‌سازد... بیشتر «امور عاشقانه» به این بازی مکانیکی فروکاسته می‌شوند. بازی مکانیکی دلدار بر توجه دلباخته.<sup>۱</sup>

– تنها راه گریز دلباخته از این بند عشق، شوک بیرونی است که او را وادار کند به شیء دیگری توجه کند و در نتیجه فضای انحصاری را که محبوب در ضمیر و خود آگاهی او اشغال کرده است درهم بریزد. اینجا است که غیبت یا هجرت از دیار یار درمان خوبی برای عشاق محسوب می‌شود. زیرا این دارو توجه عشاق به معشوق را به سبب هجر یار می‌میراند و مانع دوباره شعله‌ور شدن آتش عشق می‌شود.

ظاهراً این تحلیل چنین می‌نماید که عشق نوعی تعلق (دل مشغولی) مکانیکی است که از بیرون به ما تحمیل می‌شود. موضوع انتخاب و سلیقه نیست، بلکه چیزی است که بر ما حادث می‌شود. از طرف دیگر، اورتگا ادعا می‌کند که عشق چیزی اختیاری است که ما وارد آن می‌شویم زیرا خودمان می‌خواهیم. این موضوع را چگونه باید تبیین کنیم؟

### ۳-۲ عشق و آزادی

طبق نظر اورتگا بین عاشق شدن به عنوان تثبیت و عطف تعلق و توجه به شخص دیگری و نفوذی که امور سیاسی و اقتصادی خاصی گاه بر ما به جای می‌گذارد و توجه ما را به خود جلب می‌کند فرق اساسی وجود دارد. در خصوص امور سیاسی و اقتصادی عطف توجه برخلاف تمایل و گرایشمان بر ما تحمیل

می‌شود. در حالی که، اصلاً چنین تحمیلی بر شخصی که به دیگری دل می‌بندد اعمال نمی‌شود، زیرا توجه مُحِب، داوطلبانه به محبوب معطوف می‌شود.<sup>۱</sup> همچنین عشق را که پدیده‌ای طبیعی است باید از وسواس که حالتی بیمارگونه است متمایز دانست. می‌توان گفت «هر آنکه به دیگری دل می‌بندد با میل خود به این دام می‌افتد حال آنکه وسواس<sup>۲</sup> (مشغله ذهنی) خود را به شکل یک تحمیل سرسختانه‌ی خارجی به ذهن شخص عرضه می‌کند.» و از «دیگری» ناشناخته و فاقد وجود خارجی سرچشمه می‌گیرد.<sup>۳</sup> اورتگا از این لحاظ عشق را با انزجار مقایسه می‌کند، زیرا هر دو درگیر «نوعی فعالیت یا شاید تلاشند... برخلاف عواطف منفعل مثل شادی و اندوه که در واقع وضع و حالت هستند نه تلاش و عمل»<sup>۴(۶)</sup>

در اینجا به نظر می‌رسد دیدگاه اورتگا در مورد عشق دچار نوعی تناقض شده است، از طرفی مدعی است که عاشق شدن، فلج شدن توجه شخص است که جای هیچ‌گونه آزادی عملی به جای نمی‌گذارد<sup>۵</sup>، و عاشق را به «مکانیسم الزامی»<sup>۶</sup> می‌کشاند<sup>۷</sup>؛ از طرف دیگر، نشان می‌دهد که عشق حالت انفعالی نیست بلکه فعالیتی است که شخصی داوطلبانه انجام می‌دهد و از بیرون به شخص مانند شیدایی تحمیل نمی‌شود.

این تناقض را می‌توان نادیده گرفت اگر دیدگاه اورتگا را بر اساس تمایز بین «آزادی انتخاب رضایتمندانه»<sup>۸</sup> (آزادی عمل به معنای انجام کاری با میل و رغبت) و آزادی انتخاب بی‌طرفانه<sup>۹</sup> (آزادی عمل با اختیار) تفسیر کنیم.<sup>(۷)</sup>

از آنجا که انتخاب همیشه بین چند طرز عمل جایگزین مقدور خواهد بود، انجام عملی خارج از محدوده‌ی انتخاب، خود مستلزم داشتن توان دوسویه است که شخص بتواند هم عملی را که خود برمی‌گزیند انجام دهد و هم بتواند اقدام دیگری

۱. ص ۴۸.

2. Obsession

۳. ص ۴۸. ۴. همان کتاب، ص ۴۹-۳۸. ۵. ص ۴۹.

6. irremissible mechanism

۷. ص ۴۳.

8. Freedom of consent

9. Freedom of choice

را درپیش گیرد. به همین دلیل اختیار مغایر با دترمینیسم (موجوبیت) است. به این معنی که شخص نمی‌تواند انجام کاری ناگزیر را انتخاب کند چون کار ناگزیر راهی جز انجام آن برای او باقی نمی‌گذارد. (انتخاب از میان گزینه‌های معین در واقع حکم عدم اختیار را دارد) اما آزادی عمل رضایتمندانه به این مفهوم با دترمینیسم مانعة‌الجمع نیست زیرا شخص ممکن است با رضایت و میل و رغبت کارهای ناگزیر را انجام دهد. از این زاویه می‌توان نگاه اورتگا در مورد عاشق شدن را به این صورت تبیین کرد: از یک طرف، چون عشق مساوی است با فلج توجّه که برای ما هیچ‌گونه آزادی عملی باقی نمی‌گذارد، پس عاشق شدن را خود انتخاب نمی‌کنیم و این شبیه است به آزادی عمل رضایتمندانه یا همان اراده. از طرف دیگر، ما داوطلبانه تن به عشق می‌دهیم زیرا این حالت برخلاف میلمان به ما تحمیل نمی‌شود. در واقع عاشق می‌شویم زیرا که می‌خواهیم عاشق شویم، و این شبیه است به آزادی انتخاب بی‌طرفانه یعنی همان اختیار.

تناقض آشکار در دیدگاه اورتگا را می‌توان با تمایز بین خوش آمدن از کسی و عاشق شدن مرتفع ساخت. اورتگا خوش آمدن از کسی را «کشمشی که تقریباً هرزنی می‌تواند در مردی ایجاد کند و به نوعی با ندای فطری جوهر ژرف شخصیت ما همسویی دارد.» می‌داند. این ندا معمولاً واکنشی به دنبال ندارد یا واکنش منفی در پی خواهد داشت.<sup>۱</sup>

اما منظورش از عاشق شدن واکنش مثبتی است که زمانی بروز می‌کند «که نه فقط مورد محبت قرار می‌گیریم، بلکه متقابلاً نیز دل بستگی و علاقه نشان می‌دهیم.» این علاقه اثر خود را بر کشش‌های بشمار دیگری که بر سر راهمان سبزی می‌شود بر جای می‌گذارد. بیشتر آنها را برکنار می‌کند و تنها روی یکی متمرکز می‌گردد.<sup>۲</sup> عشق ورزیدن واکنشی است که آزادانه انتخاب شده است. بنابراین با خوش آمدن متفاوت است. همان‌گونه که کشیده شدن (خوش آمدن از کسی) با حرکت آزادانه (عاشق شدن) متفاوت است.<sup>۳</sup> اکنون چنین می‌نماید که اورتگا عشق ورزیدن را با خوش آمدن از کسی از این حیث متفاوت می‌داند که اولی آزادانه است، نه تنها به معنای رضایت



داشتن بلکه به معنای انتخاب کردن با اراده خود. «پس عشق درکنه و جوهر خود، انتخاب است».<sup>۱</sup>

اما اگرچه انتخاب عشق آزادانه است اما دلخواهی نیست. طبق نظر اورتگا قاعده انتخاب که عشق را تعیین می‌کند در عین حال نمایانگر شخصی‌ترین و نهان‌ترین خصایص فردی ما است.<sup>۲</sup> به همین دلیل اورتگا معتقد است که: عشق تعیین‌کننده‌ترین نشانه ماهیت شخص را برملا می‌سازد. اعمال و ظواهر یک شخص ممکن است ما را در شناخت سرشت واقعی‌اش به اشتباه بیندازد، اما سر و سِر او با محبوب، اسرار به دقت پنهان شده وجود او را بر ما فاش می‌سازد. هیچ حالت و رفتار دیگری بهتر از انتخاب شریک جنسی نمی‌تواند نهان‌ترین خصایل ما را فاش سازد.<sup>۳</sup>

با اوصافی که برשמردیم، عشق کششی است که از ژرفای وجود ما سرچشمه می‌گیرد، و در مسیر رسیدن به رویه‌ی مرئی حیات، آبرفتی از صدف و خزه دریایی را از اعماق ژرفنا با خود حمل می‌کند. یک طبیعت‌گرای ماهر می‌تواند با گردآوری این مواد، ژرفای اقیانوسی را که مواد (خزه‌ها و جلبک‌ها) از آن‌کنده شده‌اند، بازآفرینی کند.<sup>۴</sup>

این استعاره مطمئن نشان می‌دهد که اورتگا وقتی ادعا می‌کند که عشق موضوع انتخاب است، در واقع مفهوم ظریف‌تر و ضعیف‌تری از «انتخاب کردن» مد نظر دارد. او، در اصل، صریحاً اعلام می‌کند که در عشق، انتخاب مطرح است، انتخابی که از انتخاب‌های بسیار دیگری که آگاهانه و عالمانه صورت می‌گیرد واقعی‌تر است، و اینکه این انتخاب آزادانه نیست، بلکه، تا حدی به خصلت‌های فردی سوژه وابسته است.<sup>۵</sup> خصایل اصلی شخصیتی مُحبّ برای انتخاب محبوب از میان جایگزین‌های بالقوه‌ی موجود، دلیل و منطقی نمی‌آورد، و اصلاً جایی برای هیچ جایگزین ممکن دیگری باقی نمی‌گذارد. مداخله‌ی اراده بر ویژگی‌های شخصیتی دلدار عملاً صفر است.<sup>۶</sup> پس واضح است که ادعای اورتگا مبنی بر اینکه عشق امری داوطلبانه است،

۱. ص ۷۶. ۲. ص ۷۶. ۳. ص ۱۹۰. ۴. ص ۷۰. ۵. ص ۸۹. ۶. ص ۷۱.

تنها به این امر منتج می‌شود که عشق شکلی از اشتیاق رضایتمندانه است به چیزی که گریز از آن ناممکن است. تنها با این تعبیر است که اورتگا می‌تواند بگوید: «آنکه عاشق می‌شود، عاشق می‌شود چون می‌خواهد که عاشق شود». این مفهوم نسبتاً جبرآیین از عشق نوعاً رمانتیک است. اما سؤال اینجاست که آیا این می‌تواند مفهومی مکفی از عشق باشد یا نه. لازم است در فصل‌های بعد این سؤال را دوباره از نظر بگذرانیم.

#### ۴-۲ عشق و معرفت

پس ما عاشق می‌شویم، عاشق کسی که «خصوصی‌ترین و مکتوم‌ترین خواسته و امیالی که خصلت‌های فردی ما را تشکیل می‌دهند برآورده می‌کند». آیا این بدان معنی است که دل‌باخته می‌داند دلدار امیال و خواسته‌های درونی‌اش را برآورده می‌سازد؟ آیا خیال می‌کند (به درستی یا به غلط) که چنین است؟ آیا پایه و اساس عشق معرفت است یا وهم و خیال؟ وقتی دیگران در مورد عاشق می‌گویند: نمی‌دانم او در فلانی چه دیده است؟ آیا پاسخ، این است که عشق چشمان او را به کمالاتی باز کرده است که همه جهانیان از دیدن آن عاجزند. یا اینکه عشق، عاشق را دچار توهمات در مورد معشوق کرده است که دیگران جملگی از آن (توهمات) عاری‌اند؟ عشق را گاه می‌توان تمرین خیالپردازی دانست که توهمات در مورد معشوق ایجاد می‌کند. نظریه‌ی استاندال با نام نظریه تبلور<sup>۲</sup> را می‌توان به مثابه نمونه‌ی استانده این دیدگاه دانست. او نظریه‌اش را به صورت زیر شرح می‌دهد: «آنچه را من تبلور می‌نامم فرآیندی ذهنی است که از هر رخدادی دلایل و شواهدی برای کمالات معشوق می‌تراشد... هنوز به فضیلتی نیندیشیده‌اید آن را در جمال یار می‌بینید».<sup>(۸)</sup>

به این ترتیب، تخیلات عاشق می‌تواند از شخصی معمولی (محبوب) صنمی نورانی بسازد. استاندال از آنچه در این فرآیند حادث می‌شود چنین یاد می‌کند:

در معادن نمک سالزبورگ، معدنچیان شاخه خشک و بی‌برگ درختی را به یکی

از معادن متروک پرتاب می‌کنند. دو یا سه ماه بعد آن را در حالی که از رسوبات درخشان بلور پوشیده شده است بیرون می‌کشند و می‌بینند کوچک‌ترین ترکیبی شاخه که از پنجه یک چرخ دیسک بزرگ‌تر نیست، با کلهکشان‌های از مروریدهای درخشان‌تریزین شده است. شاخه اصلی دیگر قابل شناسایی نیست.<sup>۱</sup>

نمونه مناسب این پدیده توضیحی است که روسو<sup>۲</sup> در اعترافات ارائه می‌دهد و در آن چگونگی دل‌باختنش به زنی معمولی به نام خانم مادام دو هودتو را شرح می‌دهد: چیزی نگذشت که من جز خانم مادام دو هودتو هیچ‌کس دیگر را نمی‌دیدم، او را هم با چهره‌ی معمولی‌اش نمی‌دیدم. بلکه هر بار در جامه‌ی تمام فضایل و محاسنی که با آن بت، ایده‌آل قلبم را می‌آراستم می‌دیدم.<sup>(۹)</sup>

به نظر استاندال عشق فقط تا زمانی زنده است که فرآیند تبلور<sup>۳</sup>، فعال و زنده نگه داشته شود. زمانی که عاشق دیگر نیازی به خیالپردازی در مورد معشوق ندارد، عشق هم می‌میرد. به همین دلیل لازم است عاشق همواره در مورد معشوق دودل و نگران باقی بماند. اطمینان خاطر، او را با واقعیت مواجه می‌سازد و نیاز خیالپردازی را در او از بین می‌برد. درس اخلاقی رساله‌ی علمی استاندال این است که «تنها عشق متکی بر لذایذ خیالی پایدار می‌ماند. وقتی عشق به سوی ابژه‌ی واقعی سوق داده شود، به ناچار عطش فرو می‌نشیند. زیرا آنگاه که ابژه به مالکیت در آمد، عشق به ناچار می‌میرد.»<sup>(۱۰)</sup> در واقع عاشق مورد نظر استاندال یک نفس‌پرست یا خود-مدار است. عشقش متوجه اشخاص واقعی نیست، بلکه متوجه تراوشات ذهن و خیال خودش است. عشق مورد نظر او ابژه‌ی خاص خود را می‌آفریند. به قول خودش (استاندال): عشق تنها تمثالی است که سکه‌ی ضرب‌شده خود را به خودش جایزه می‌دهد.<sup>(۱۱)</sup>

از آنجا که عاشق مورد نظر او، ربطی به عالم واقع ندارد، عشقش نمی‌تواند برای او معرفت حقیقی به ارمغان آورد. از طرف دیگر، فقط می‌تواند او را در بند اوهام و خیالپردازی محبوس سازد. معشوق او در واقع ابژه‌ی عشقش نیست، بلکه تنها

---

۱. ص ۴۵.

2. Rousseau

۳. بارکردن خیالی تمام کمالات و زینت‌ها بر معشوق. م.



بهانه‌ی تبلورها است. معشوق تنها به عنوان یک مانکن برای پوشیدن جامه‌ی خیالپردازی‌های او به کارگرفته می‌شود.<sup>(۱۲)</sup>

بر اساس نظر اورتگا، نظریه تبلور بی‌تردید ریشه در حقیقت دارد. اما تنها به معنای محدودی، که برای تجارب همه‌ی انسان‌ها صادق نیست، و نه تنها به لحاظ کلی نگاه یک عاشق به معشوق. فرافکنی فضایل و خصایل خیالی بر ایزه‌ی واقعی پدیده‌ای دائمی است. در مورد انسان، «دیدن چیزها – و بعلاوه تحسین آنها – همیشه به معنی تکمیل آن چیزها است».<sup>۱</sup> از این لحاظ تمام تجارب بشر با نوعی تعبیر همراه است، و هیچ‌کس چیزها را با همان موجودیت عریان و واقعی‌اش نمی‌بیند.<sup>۲</sup> این بدان معنی نیست که تمام رخدادهای (تجارب) توهم محض اند. هر چند تجارب ما از جمال در معرض خطا است. اما نمی‌توان نتیجه گرفت که به گونه‌ای گریزناپذیر کاذب هم است. از این زاویه که بنگریم عشق با تجارب دیگر به طور عام فرقی ندارد. ارزیابی عاشق از ارزیابی یک طرفدار سیاسی، یک هنرمند، یک تاجر و غیره خیالپردازانه‌تر نیست. اشخاص در عشق همان قدر تیزبین یا کندذهن هستند که معمولاً در اظهار نظرشان نسبت به هموعان چنین‌اند.<sup>۳</sup> پس، از منظر اورتگا، عشق صرفاً خصایل و فضایل خیالی را به معشوق عطا نمی‌کند، بلکه بیشتر در کمالات حقیقی که عاشق در معشوق می‌یابد بنیان دارد. «عشق با چند جاذبه و حُسن واقعی به هیجان می‌آید، و همیشه ایزه‌ای دارد».<sup>۴</sup> بدین سان عاشق شدن مشتمل بر احساس مسحور و افسون شدن توسط چیزی است، و این چیز زمانی می‌تواند فریفتگی و گریایی برانگیزد که کامل باشد یا آن‌گونه به نظر آید. منظور من این نیست که معشوق در ظاهر کاملاً بی‌نقص است. اگر جهاتی از کمال در او باشد کافی است.<sup>۵</sup> اما از آنجا که تجربه عاشق به اندازه تجربه هر فرد دیگری در معرض اشتباه است، نمی‌تواند منبع غنی معرفت در مورد کمالات معشوق باشد. از طرف دیگر، عشق معرفت خاصی در مورد خود عاشق در اختیار سایرین قرار می‌دهد، زیرا معیارهای کمال که عاشق با محک آن معشوق را می‌سنجد. در واقع تجلی شخصی‌ترین

خصوصیات فردی او (عاشق) است. پس می‌توانیم در عشق، جدی‌ترین نشانه‌های فطری یک شخص را بیابیم.<sup>۱</sup>

اما از جهتی، اورتگا مدعی است که «عشق» به شیء یا موجود مورد توجه صفات متکبرانه می‌بخشد، هرچند این صفات، کمالات فرضی موهوم نیستند آن‌گونه که استاندال به اشتباه می‌پندارد. بلی، ضمیر آگاه عاشق ابژه مورد عنایت را از توجه و تمرکز سرشار می‌کند و نیروی واقعی کم‌نظیری به آن می‌بخشد... معشوق همواره حضور دارد، حقیقی‌تر از هر چیز دیگر.<sup>۲</sup>

منظور اورتگا «از نیروی واقعی کم‌نظیر» چیست؟ در اینجا شاید توجه به «خود - مداری واقعی» سارتر که از بسیاری جهات درست ضد نظر اورتگا در مورد عاشق است روشن‌گرانه باشد. شخص تنها خود - انگار<sup>۳</sup> به جای عشق، نگرشی پیدا می‌کند که سارتر آن را «بی‌اعتنایی به دیگران» می‌نامد، و به جای معرفت، «نوعی بی‌بصیرتی و کوری نسبت به دیگران» برمی‌گزیند: دیگران (از نظر شخص تنها خود - انگار) آشکالی هستند که در خیابان می‌گذرند، آشکال و اشیاء جادویی که می‌توانند از دور عمل کنند و من نیز می‌توانم با رفتار و هدایت قاطعی که دارم بر آنان اثر بگذارم. من خیلی کم متوجه آنها می‌شوم. به گونه‌ای رفتار می‌کنم که گویی در جهان، یگانه و تک هستم. به مردم همان قدر تنه می‌زنم که به دیوار می‌زنم، از آنها دوری می‌کنم همان‌طور که از موانع دوری می‌کنم... این آدم‌ها نقش آدم هستند. یک بلیط جمع‌کن فقط نقش بلیط جمع‌کن‌ها را بازی می‌کند، خدمتکار قهوه‌خانه چیزی جز نقش خدمتکار برای مشتریان نیست.<sup>(۱۳)</sup>

اگر قرار بود دیدگاه اورتگا را از لابلای این سطور تفسیر کنیم می‌توانستیم بگویم که قدرت واقعی بی‌نظیری که عشق به معشوق هدیه می‌کند، واقعیت وجود شخص انسانی است نه شیء، و نوع معرفتی که عشق مهیا می‌سازد معرفت و شناخت نسبت به دیگران به مثابه فرد انسانی است نه به عنوان شیء. با این تعبیر می‌توان گفت که شناخت یک شخص مستلزم دوست داشتن اوست. در زبان عبری عهد عتیق، برای شناخت یک شخص و داشتن رابطه جنسی با کسی یک واژه به کار برده شده است.

## ۵-۲ عشق و جنسیت

اگر گفتن اینکه عشق زنی یا مردی به دیگری هیچ سایه روشن جنسی ندارد حرف مهملی است، این باورکه عشق را می توان با رابطه‌ی جنسی یکسان دانست نیز نوع دیگری از مهممل گویی است.<sup>۱</sup> اما، پس، بین دو شخص درگیر عشق چگونه رابطه‌ای وجود دارد؟ برای یافتن پاسخی به نگرش اورتگا در مورد این رابطه، لازم است به دو تفاوت برشمرده‌ی او در این خصوص توجه کنیم:

اول اینکه، اورتگا بین عشق «به معنای دقیق کلمه» (یعنی عشق منتزع از حالت عمومی شخص عاشق)<sup>۲</sup>، و شیوه‌های متعدد ملموس ابراز عشق به ابژه‌های مختلف، تمایز قائل می‌شود. عشق به آن معنای مجرد، فعالیت عاطفی ناب نسبت به ابژه است.<sup>۳</sup> این جنبه احساساتی بودن، آن را از کارکردهای عقلانی مثل فهم، تأمل، ملاحظه، نیروی حافظه، تخیل و غیره، و همچنین از میل و تمنا که اغلب با عشق اشتباه می‌شود، متمایز می‌گرداند. (وقتی کسی تشنه است، لیوانی آب میل می‌کند، اما به آن اشتیاق عاشقانه ندارد). عشق حتی به لحاظ احساسات، با عواطف غیر فعال مانند شادی و غم نیز متفاوت است و برخلاف انزجار، فعالیت عاطفی مثبتی است. «اشتیاقی مثبت و قلبی است» که به واسطه آن «خودمان را به نفع آنچه دوستش داریم به زحمت می‌اندازیم تا به دستش آوریم». حال آنکه انزجار، کششی به شدت منفی است، به تمامه ویرانگر ابژه‌ی منفور. عشق می‌تواند هرگونه ابژه‌ای داشته باشد، انسان یا شیء. «نسبت به زن، به یک قطعه خاک (وطن)، به رشته‌ای از فعالیت‌های انسانی مانند ورزش، علم و غیره». با این اوصاف، عشق می‌تواند شکل‌های بیشماری داشته باشد و به شیوه‌های متعددی مناسب ابژه‌های مختلف ابراز گردد. جنسیت یکی از این شیوه‌های متعدد است، البته وقتی که متوجه شخص دیگری باشد. اگرچه تنها شیوه ابراز چنین عشقی نیست. اورتگا در ابراز عشق میان اشخاص این نکته را اساسی می‌داند که «عشقی فارغ از غریزه‌ی جنسی وجود ندارد. عشق از این غریزه چون نیرویی جسمانی استفاده می‌کند، همان‌گونه که کشتی دو دکله از باد استفاده می‌نماید».<sup>۴</sup>



تفاوت دوم، تفاوتی است که اورتگا میان عشق جنسی و غریزه‌ی جنسی قایل است. غریزه جنسی<sup>۱</sup> در همان حال که ممکن است برای ابراز عشق مورد استفاده قرارگیرد، به تنهایی و بدون عشق هم می‌تواند عمل کند، که در آن صورت به شهوت تنزل پیدا می‌کند - «هوسرانی محض»<sup>۲</sup> شاید بتوان گفت «هرزگی محض»<sup>۳</sup>.

- انسان هوس و تمایل جنسی را قبل از آنکه شخص یا موقعیت فرونشاندگی آن را بشناسد احساس می‌کند. در نتیجه هرکسی می‌تواند آن را فروبشاند. غریزه جنسی وقتی صرفاً غریزه است هیچ رجحان و حق تقدمی در مورد فردی که آن را فروبشاند در نظر نمی‌گیرد. از این لحاظ، غریزه جنسی، فردیت دیگران را نادیده می‌گیرد (تفاوتی بین افراد قایل نمی‌شود) و به فضایی که معشوق را از سایر افراد متمایز می‌کند، بی‌اعتنا است.<sup>(۱۴)</sup> عشق جنسی، از این حیث، با غریزه جنسی که وسیله‌ی ابراز آن است تفاوت دارد. «غریزه به پروراندن شمار نامحدودی ابژه که آن را فروبشاند تمایل دارد اما عشق تنها به یک ابژه، خود را منحصر می‌سازد»<sup>۴</sup>. عشق جنسی ناب به جای «وجود داشتن قبل از ابژه‌اش»، «مدام در واکنش به موجودی که در برابرش ظاهر می‌گردد زاده می‌شود، موجودی که از برکت چند خصلت ممتازی که دارد، فرآیند اروتیک را برمی‌انگیزد»<sup>۵</sup>. بنا به باور اورتگا، عشق جنسی به سوی یگانگی با معشوق که فضایل و کمالات برجسته موصوف در او جمع است و ابدی، سوق می‌یابد.

عاشق نیاز مبرم عجیبی احساس می‌کند که فردیت خود را در فردیت دیگری و برعکس، حل کند تا فردیت محبوب را مجذوب آن خود سازد. تمنای رازآمیز! حال آنکه در موقعیت‌های دیگر زندگی، چیزی وجود ندارد که ما را بدان حد خراب و آشفته سازد تا بدان جا که نظاره‌گر تعدی غیر به وجود فردی خویش و به حد و مرزهای آن باشیم. شور و جذبه‌ی عشق قائم به آن است که خودمان را در برابر شخص دیگر چنان از جهت روحی نفوذپذیر احساس کنیم که تنها در اتحاد و آمیزش

۱. ص ۳-۳۲.

2. Pure voluptuousness

3. Pure impurity

۴. ص ۷۶. ۵. ص ۳۳.

با او آرام گیریم... لیکن، تمنای آمیزش با صرف اتحاد بی ثمر پایان نمی پذیرد. عشق زمانی کامل می شود که با اشتیاقی کم و بیش آشکار، به زایش فرزند، به مثابه شاهدهی بریگانگی، منجر شود که کمالات و فضایل معشوق در او تثبیت و جاودان گردد.<sup>۱</sup> در اینجا، اورتگا به نظر افلاطون متوسل می شود که «عشق اشتیاق به ایجاد کمال است».<sup>۲</sup> از این حیث، نیز، عشق جنسی با غریزه جنسی صرف متفاوت است. در حالی که، غریزه جنسی احتمالاً صرف تحقق رابطه را متیقن می سازد، عشق جنسی هدفش کمال بخشیدن به این آمیزش است.

### ۶-۲ عشق و خدا

بسیاری از رفتارها و حالاتی که عاشق رمانتیک در برابر معشوق اختیار می کند در مورد رفتار و حالت یک دین - باور نسبت به خدا هم صادق است. این وضع، همان گونه که اورتگا می کوشد نشان دهد، در خصوص عرفان هم صادق است. متأسفانه اورتگا در مورد عرفان نگرشی نسبتاً منفی و یک - سویه اتخاذ می کند.<sup>(۱۵)</sup> در فصل آتی سعی می کنیم نگرش متعادل تری در مورد سرشت عشق عرفانی به دست دهیم. اما، قبل از آن لازم است موضوعاتی را از نظر بگذرانیم که وقتی نظر اورتگا در مورد عشق رمانتیک به مثابه الگویی برای عشق به خداوند انتخاب می کنیم، مطرح می شود.

مهمترین خصیصه‌ی شاخص حالتی که عاشق مورد نظر اورتگا نسبت به معشوق برمی‌گزیند منحصر به فرد<sup>۳</sup> بودن اوست. برای عاشق، جهان وجود ندارد. معشوق آن را از ضمیر عاشق ربوده و جای آن را گرفته است.<sup>۴</sup> آیا در عشق مؤمن به خدا هم چنین انحصاری وجود دارد؟ معمولاً ادعا می شود «بلی». در آخر اورتگا خاطرنشان می سازد که عارف، همچون عاشق رمانتیک، مدام حضور محبوب را احساس می کند و برایش دشوار است به چیزی دیگر فکر کند. «هر فعالیتی که روزانه از عارف سر می زند او را به خدا مرتبط می سازد، و او را وامی دارد به صورتی مثالی

۱. ص ۳۳. ۲. ص ۳۴.

محبوب نظر کند». <sup>۱</sup> اگوستین قدیس ظاهراً پا را از این هم فراتر می‌گذارد وقتی می‌گوید: «در عرفان، تنها به خدا باید عشق ورزید؛ و این جهان به تمامه یعنی تمام اشیاء معقول و محسوس، باید خوار شمرده شوند». <sup>(۱۶)</sup> هر چیزی به جز معشوق الاهی را نه تنها باید از خاطر زدود بلکه باید خوار شمرد. اما مگر مسیح اعلام نکرد که «هرکس نزد من آید و از پدر و مادرش، همسر و فرزندان، برادران، خواهران و حتی همسرش بیزار نباشد نمی‌تواند از حواریون من باشد»؟ <sup>۲</sup> حتی اگر قرار باشد موضع اغراق‌آمیز خفیف‌تری از آنچه این بیانات به ذهن متبادر می‌کنند اتخاذ کنیم، باز این پندار که عشق مؤمن به خداوند منحصر به فرد است و کسی یا چیزی دیگر نمی‌تواند در آن سهیم باشد، انکارکردنی نیست. این موضوع در مکاتبه‌ی معروف آبلار و هلویز <sup>۳</sup> به خوبی تشریح شده است. <sup>(۱۷)</sup> هلویز بعد از آنکه با ترغیب آبلار راهبه شد به او چنین نوشت: «در هر مرحله از عمرم تاکنون، به شهادت خداوند از آزدن تو بیش از آزدن خداوند ترسیده‌ام، و همواره بر آن بوده‌ام تا رضایت ترا بیش از رضایت خداوند جلب کنم. این حکم تو بود، نه عشق خدا، که مرا تارک دنیا کرد». <sup>۴</sup> آبلار اگرچه دلباخته‌ی هلویز بوده و هلویز تنها کسی که در زندگی او جایگاه انحصاری داشته است، اما در پاسخ می‌گوید که او (هلویز) اکنون عروس مسیح است و اکنون مسیح باید جای قبلی آبلار را در زندگی هلویز پر کند. «در وضعیت نکاح تو تحول میمونی رخ داده است زیرا قبلاً همسریک فناپذیر بیچاره بودی و اکنون به بستر شاه شاهان صعود کرده‌ای». <sup>۵</sup> از شرح فوق نتیجه می‌گیریم که ظاهراً وقتی مُحَبِّ خداوند هستیم دیگر نمی‌توانیم دل به دیگری ببندیم. از طرف دیگر چنین می‌نماید که:

که این مدعا با حکم کتاب مقدس که می‌گوید به همسایگان محبت کنیم و آنها را از یاد نبریم (چه رسد به اینکه از آنها بیزاری جویم) متناقض است. آیا از منظر مسیحیان این ادعا که عشق ما به خداوند باید انحصاری باشد، به همان صورتی که عشق عاشق رمانتیک اورتگا انحصاری است، پذیرفتنی است؟ بعلاوه، آیا از دیدگاه

۱. ص ۴۴. ۲. انجیل لوقا، باب ۱۴، آیه ۱۶.

۳. Abelard and Heloise، از عشاق نامدار سده هیجدهم آرژانتین هستند که هر دو تارک دنیا شدند و مکاتباتشان بعد از ترک دنیا مشهور است. م. ۴. ص ۱۳۴. ۵. ص ۱۳۸.



مسیحیان بیان اینکه عشق خداوند به انسان به همین مفهوم انحصاری است، تساهل ناپذیر نیست؟ آیا عشق خداوند تنها جایگاه نظرکرده‌ها و مقربان است، یا شاید تنها جایگاه یک معشوق، و سایرین رانده می‌شوند (و شاید منفور و خوار شمرده می‌شوند)؟ به نظر می‌رسد از این حیث، نظر اورتگا در مورد عشق رمانتیک قابلیت توسعه به یک الگوی مفهومی برای عشق خداوند را ندارد. اما این سؤال همچنان باقی است: به چه تعبیری متفقاً می‌توانیم بگوییم عشق خدا انحصاری است؟ آیا مفاهیم دیگری از عشق وجود دارد که به این معنا بتواند کار الگوی مفهومی قانع‌کننده‌تری برای عشق خداوند بکند؟

ویژگی مهم دیگر نظریه‌ی اورتگا در باب عشق رمانتیک «عدم آزادی» آن است. ما به معنای صریح و واقعی، معشوق خود را آزادانه بر نمی‌گزینیم، برعکس «شخصی‌ترین و مکتوم‌ترین سلیقه‌هایی که شخصیت فردی ما را می‌سازند» تعیین می‌کنند که به چه کسی دل ببندیم. در سنت مسیحی گاه در مورد عشق خداوند چیزی شبیه به این، ادعا می‌شود. در اینجا اما فطرت ساقط ما سبب می‌شود که «شخصی‌ترین و مکتوم‌ترین سلیقه‌هایی که خصلت‌های فردی‌مان را تشکیل می‌دهند چنان شوند که فطرتاً نتوانیم به خداوند عشق بورزیم. سلاقی و اولویت‌های شخصی ما تنها زمانی شایستگی عشق به خداوند را پیدا می‌کند که با عنایت او فطرت و شخصیت سالمی کسب کنیم.»

من به شما قلب نوبی می‌دهم. روح تازه‌ای در شما می‌دمم، قلب سنگی را از وجود شما خارج می‌کنم و به جایش قلب گوشتینی عطا می‌کنم. روح خود را در شما می‌دمم و شما را با احکام خود سازگار می‌نمایم؛ قوانین و دستورات مرا مراعات و با آن زیست کنید.<sup>۱</sup>

اگر آنچه گفته شد بر ما حادث شود، چاره‌ای جز عشق ورزیدن به خداوند نخواهیم داشت. با این حساب عشق خداوند اثر موهبتی است که در برابرش نمی‌توان مقاومت کرد، نه نتیجه‌ی انتخاب آزادانه.

اگرچه از این برداشت، همواره در سنت مسیحی دفاع شده است، اما بی‌مشکل

هم نبوده است. اگر قرار باشد ماهیت شخصی رابطه‌ی میان خداوند و انسان را توضیح دهیم، لازم است با توجه به ضرورت این مفهوم از عشق، نگاه جبرآیین کمتری به رابطه میان عنایت الهی و آزادی داشته باشیم. در خصوص عشق خداوند به ما نیز همین تردیدها سر برمی آورد: آیا خداوند در عشق به افراد بشر آزاد است، یا محبت و عشقش نتیجه اجتناب ناپذیر و ضروری «شخصی‌ترین و مرموزترین علائق و سلاطقی است که فضایل ویژه او را تشکیل می‌دهد»، آنچنان‌که، برای مثال، ظاهراً آندرز نیگرن ادعا می‌کند (رجوع به فصل ۶)؟ پس لازم است تحقیق کنیم که آیا دیدگاه نیگرن قانع‌کننده است، یا باید به دنبال مفهوم دیگری از عشق بود که در این راستا بتواند الگوی مفهومی بهتری برای عشق خدا به دست دهد.

ویژگی مهم سوّم مفهوم عشقِ اورتگایی مربوط است به رابطه‌ی بین عشق و معرفت (شناخت). مطلبی از رساله یوحنا که در ابتدای فصل یکم آورده شد حاکی از این است که این رابطه (بین عشق و شناخت) به عشق خداوند بسیار مرتبط است: «هر که عشق می‌ورزد فرزند خداوند است و خداوند را می‌شناسد، اما آنان که عاشق نیستند به شناخت خداوند نائل نشده‌اند».<sup>۱</sup> به زعم اورتگا، عشق، از نظر عاشق، معشوق را از «نیروی واقعی بی‌ظنیر» بهره‌مند می‌سازد، و چنین نتیجه گرفتیم که این نیرو را می‌توان بر اساس نگاه شخصی (نه شیء) تفسیر کرد به این معنی که عشق مستلزم به رسمیت شناختن موجودیت واقعی معشوق به عنوان یک شخص است نه به مثابه یک شیء، و در نتیجه مستلزم آگاهی پیدا کردن از معشوق به عنوان شخص انسانی است نه شیء. در بخش ۴-۷ ماهیت این‌گونه معرفت شخصی را مورد بررسی قرار خواهیم داد و خواهیم دید که ادعای شخصی بودن معرفت خداوند چه الزاماتی در بر دارد.

همچنین دیدیم که اورتگا، مثل افلاطون، معتقد است که عشق مستلزم شناخت و در نتیجه (آگاهی به) کمالات معشوق و اهتمام به تثبیت و جاودانه ساختن آن است. اگرچه این اهتمام در مورد عشق خداوند هم صادق است و اعمال می‌شود، اما تفاوت اساسی میان شیوه‌ای که یک مؤمن به کمال خداوند معرفت پیدا می‌کند و

۱. انجیل یوحنا، باب چهارم، آیه ۸.

طریقی که عاشق رمانتیک مورد نظر اورتگا کمالات معشوق را می بیند، وجود دارد. عاشق اورتگا، بی، کمال محبوب را در پرتو ژرف ترین امیال و سلیقه های شخصی می سنجد. از این رو است که گزینش محبوب تجلی این امیال و سلیقه ها در شخصیت عاشق است که بدین طریق ما را با خصلت های او واقف می سازد. اما در مورد خدا علائق شخصی مؤمن نیست که تعیین می کند باید کمال خداوند را تصدیق کرد یا نه، بلکه کمال الهی است که باید معیار نهایی ارزیابی و به تبع آن سنجش علائق و سلائق مؤمن گردد. آنچه تعیین می کند که مؤمن باید به خدا عشق بورزد یا نه علائق و امیال شخصی او نیست. برعکس عشق خدا است که سرانجام سلیقه ها و ترجیحات شخصی او را جامه ی نو می پوشاند.

ویژگی چهارم عشق رمانتیک از منظر اورتگا این است که «عشق نیاز مبرم عجیبی به مستحیل نمودن فردیت عاشق در وجود دیگری و برعکس، جذب فردیت معشوق در وجود خود دارد».<sup>۱</sup> اورتگا یادآور می شود که این نیاز مبرم در عشق عرفانی به خداوند هم وجود دارد. عارف، همچنین، می کوشد با خدا یگانه شود و خدا را در خویش مستغرق نماید. اورتگا، به این معنا، عارف را «اسفنج خدا» می خواند.<sup>۲</sup> در فصل بعد این ویژگی عشق رمانتیک به لحاظ بررسی کمال مطلوب عارف را که رسیدن به اتحاد عرفانی با خدا است دوباره پی خواهیم گرفت.

ویژگی نهایی عشق رمانتیک، که اورتگا به اختصار از آن یاد می کند اما آنرا نمی شکافد این واقعیت است که این عشق با رنج و حرمان همراه است. «چه کسی تردید دارد که عاشق می تواند از قیل وجود معشوق به خوشبختی دست یابد؟ اما کمتر کسی یقین دارد که عشق گاه غمگینانه است، مثل مرگ، عذابی کشنده و متعالی است. از آن بالاتر: «عشق راستین، خود را به خوبی می شناسد، وگویی، خود را با رنج و عذابی که برمی تابد مورد سنجش و ارزیابی قرار می دهد»<sup>(۱۲)</sup> در فصل ۴ به بررسی عشق رمانتیک و عشق درباری خواهیم پرداخت. اما قبل از آن اجازه می خواهم، ابتدا به بحث خودمان راجع به عرفان بپردازیم.



## فصل سوم

### اتحاد سرخوشانه

#### ۱-۳ عشق به مثابه‌ی اتحاد با معشوق

آریستوفان<sup>۱</sup> در سخنانی که در سمپوزیوم<sup>۲</sup> (ضمیافت)، به روایت افلاطون، ایراد می‌کند توضیح می‌دهد که زئوس نوع بشر را از میانه دوشقه کرد، چنان‌که هرزن و هر مردی تنها موجود نیمه‌کاملی شد که طی تمام عمر با آرزو و اشتیاق، در پی یافتن نیمه دیگر خود است تا دوباره با او یکی شود و آرامش یابد. وی سپس شرح می‌دهد که چگونه هفاستوس<sup>۳</sup>، آهنگر خدایان، از دو دل‌باخته می‌پرسد: «آیا دوست دارید با هم یکی شوید، پیوسته، شبان و روزان، در معیت یکدیگر باشید؟ پس اگر چنین آرزویی دارید، من آماده‌ام شما را ذوب کنم و به یکدیگر پیوند دهم، آن‌گونه که هر دو یکی شوید.»<sup>(۱)</sup> اگرچه آریستوفان مستقیماً دیدگاه خود افلاطون را بیان نمی‌کند اما به خصوصیتی اشاره می‌کند که به شکلی، از ویژگی‌ها و صفات عشق رمانتیک در تمام اعصار بوده است. این ویژگی در رمانتیسیم<sup>(۲)</sup> و عرفان بارزاست. آیا سرشت وحدتی که عشاق رمانتیک تمنای نیل به آن را دارند چیست؟ آنها به چه معنایی اشتیاق دارند به دست هفاستوس «ذوب شوند و درهم آمیزند؟» آیا آن‌گونه که اورتگا بی‌گاست مدعی است «عاشق در خود نیاز مبرمی احساس می‌کند که فردیت خود را در فردیت دیگری حل نموده و برعکس، فردیت معشوق را در خود مستغرق نماید»؟

1. Aristophanus

2. Symposium

3. Hephaestus

از این به هم پیوستن چه برداشتی باید کرد؟ یا آیا عشاق در تمنای رابطه، تنها بدان حد نزدیک هستند که فردیت طرفین عشق هر کدام حفظ گردد و دست نخورده باقی بماند؟ و این چگونه رابطه‌ای می‌تواند باشد؟ یا، آیا عشاق مشتاق نوعی تجربه‌ی اتحاد سُکرآور به جای نوعی درهم‌آمیزی هستی‌شناسانه‌ی واقعی هستند؟ می‌خواهم به این سؤالات در چارچوب نحوه‌ای که عارفان می‌کوشند به یگانگی با خدا برسند بپردازم. این بررسی، در عین حال، ما را قادر می‌سازد ببینیم وقتی این جنبه از الگوی عشق رمانتیک را به کار می‌گیریم تا در مورد رابطه میان مؤمن و خداوند صحبت کنیم به چه نتایجی می‌رسیم.

هدف عارف در زندگی، رسیدن به وجد و سرخوشی اتحاد عارفانه است. اتحاد عارفانه با خداوند. یگانه شدن با خداوند چیزی است که رستگاری و بهجت سرمدی به دنبال دارد، اما در واقع بین طرقتی که عارفان متعدد این اتحاد و جدآور را درک می‌کنند و راه‌هایی که مراحل مختلف این سلوک را که منجر به اتحاد می‌شود توصیف می‌کنند فقط شباهت خانوادگی (اشتراک لفظ) وجود دارد. بسیاری از عارفان بخصوص در سنت مسیحی، سلوک عارفانه و غایت آن را که اتحاد عرفانی است با مفاهیم برگرفته از عشق رمانتیک تفسیر می‌کنند و اغلب از استعاره‌های اروتیک برای توصیف اعمال، حالات روحی و تجاربشان بهره می‌گیرند. مثلاً برنارد کلروایی مقدس بر اساس تفسیر غزل‌ها نوعی عرفان نکاح را به دست داد که اکنون در آثار عارفان مسیحی تأثیر زیادی گذارده است. بنابراین، تفسیر بسیاری از جنبه‌های عرفان به شکل نوعی عشق رمانتیک در رابطه با خداوند، چندان غیر معقول نیست. در این فصل طریقی را که این عارفان به زندگی نگاه می‌کنند و رابطه‌ای که به لحاظ عشق رمانتیک با پروردگار دارند بررسی خواهیم کرد. عارف اتحاد با خدا و شیوه دست‌یابی به آن را چگونه توصیف می‌کند؟

## ۲-۳ سیر و سلوک

اولین اندر هیل<sup>۱</sup> توضیح می‌دهد که عارف همواره شور و حال نسبت به خداوند





بوده‌ایم همه باید شکسته شوند.<sup>(۷)</sup> برای رسیدن به مرحله‌ی تزکیه نفس، باید خودمان را آن‌گونه که هستیم بشناسیم. در این منزل است که به گفته‌ی دیونوسیوس «ذهن مایل است حکمت راستین را فراگیرد». سنت برنارد توضیح می‌دهد که چگونه این حکمت یا معرفت نفس<sup>۱</sup>، به واسطه «پسر خدا، که کلمه و حکمت پدر (آب) است» به ما منتقل می‌گردد. کسی که قوه ادراک عقل ما (مسیحیان) را در اختیار گرفت.

او (مسیح) به شگفت‌انگیزترین شیوه توانست حکمت (عقل ابدی) را نماینده خود سازد. سپس موفق شد به تنهایی آن را برمسند داوری خویش بنشاند. آن سان که با تقدیس برحق کلمه که با حکمت پیوند داشت آن را چون مدعی العموم، شاهد و قاضی نامید، و حکم شرافتمندانه «گناهکار» را به خودش برگرداند. خضوع از اتحاد میان کلمه و حکمت سرچشمه می‌گیرد.<sup>(۸)</sup> در این راستا، سنت برنارد زندگانی راهبانه، فقیرانه، پاکدامنه و مطیعانه را به مثابه «دوره کارآموزی خضوع، یعنی زندگی در اتحاد عملی با زندگی مسیح، که خود را چون خضوع حقیقی در تجسد الهی جلوه‌گر نمود.»<sup>(۹)</sup> می‌بیند. باری، در این فحوا و متن است که باید نقش ریاضت در زندگی عارفان را درک کنیم. زیرا ریاضت عارفانه هرگز چیزی بیش از ابزاری برای رسیدن به یک هدف نیست، چنانچه اولین آندرهیل توضیح می‌دهد، وقتی هدف محقق شد، ریاضت دور انداخته می‌شود. پس نیاز به آن، نیازی کاملاً عملی است. روزه و شب‌زنده‌داری<sup>۲</sup> شاید به شخص کمک کند تا بر غرایز سرکش خود چیره شود، و به دنبال آن بتواند به تمرکز ناب‌تر و دقیق‌تری بر خویشتن خود دست یابد، اما همین ریاضت ممکن است شخص دیگری را چنان گرسنه و خواب‌آلود سازد که به هیچ چیز غیر از خواب و خوراک فکر کردن نتواند.<sup>(۱۰)</sup> چنین است که عارف در مرحله سیر و سلوک به هرکاری که دست می‌زند و هر تعهدی را که می‌پذیرد فقط به قصد رسیدن به خضوع در برابر خداوند است. برنارد در وعظ سوم از «غزل‌ها» در بیت «بگذار مرا با بوسه‌های دهانش ببوسد»، سه مرحله سیر و سلوک عرفانی را با سه بوسه مقایسه می‌کند. مرحله اول «بوسه‌ی پا» نام دارد که اشاره‌اش به بوسه مریم

1. self-seeking

2. fasting and watching

مجدلیه بر پای مسیح است و وعظ مسیح که «ای گناهکار مفلوک، بر عهده‌ی توست که خود را خاضع کنی همچنان که این توبه‌کار نیکبخت کرده است، تا شاید از فلاکت و سیه‌بختی نجات یابی. بر خاک سجده کن، پاهای او را بگیر، با بوسه‌های آن را تسکین ده، سرشک خود را بر آن بیار و این‌گونه، نه پاها را که خویشتن را شستشو ده».<sup>(۱۱)</sup>

— مرحله دوم، مرحله اشراق است که طی آن، همان‌گونه که دیونوسیوس گفته است، «دل عارف با مراقبه از شعله عشق برافروخته می‌شود.» سنت برنارد توضیح می‌دهد که در مرحله‌ی اول سیر و سلوک، کلمه خدا (مسیح)، عقل ما را از معرفت نفس آگاه می‌سازد. حال آنکه در مرحله دوم، روح خداوند (روح القدس) اراده ما را با عشق شعله‌ور می‌کند. بنابراین:

روح القدس به دیدار اراده آمد و آن را مفتخر کرد. به آرامی آن را منزّه نمود، و شور و گرمای محبت در او دمید و این‌گونه اراده را از رحم و شفقت آکند. درست مانند پوست بدن که با مالش مرهم شفابخش بر آن، نرم و لطیف می‌شود، اراده هم وقتی مرهم بر آن مالیده شود می‌تواند عشق بگستراند، حتی بر دشمنان دیرینه‌اش. عشق از پیوند میان اراده انسان و روح خداوند زاده می‌شود... کلمه به عقل آموزش داد و گل خوشبوی خضوع را بر آن پراکند. اراده از روح حقیقت الهام گرفته و با شعله‌ی عشق نورانی شده است.<sup>(۱۲)</sup>

سنت برنارد در وعظ هفتم غزل غزل‌ها، عشق به خدا را که با آن جان عارف نورانی می‌شود، با عشقی که عروس (کلیسا) به داماد (مسیح) عطا کرد مقایسه می‌کند. حالتی که عروس با گفتن «بگذار با بوسه‌های دهانش مرا ببوسد» بیان می‌کند، همان حالت روح عطشان عارف نسبت به خداوند است. این حال کاملاً با حال برده‌ای که از اربابش می‌ترسد، یا خدمتکاری که منتظر دریافت دستمزد از ارباب است متفاوت است، همچنین، فراتر از حال مریدی است که صرفاً چشم به مرادش دوخته است، یا پسری که در برابر پدرش محترمانه رفتار می‌کند.<sup>(۱۳)</sup>

ویژگی بارز این نوع عشق، سه مؤلفه است: پاکدامنی، تقدس، شور و اشتیاق وافر.<sup>(۱۴)</sup> پاکدامن است به این معنا که بی‌غرضانه و بی‌چشمداشت است، زن در اینجا طالب مردی است که دوستش بدارد، و دیگر هیچ. این همان چیزی است که

عشق یک نوعروس را متمایز می‌سازد از عشق خدمتکاری که اربابش را به خاطر دستمزدی که از او می‌گیرد دوست دارد نه به خاطر خود ارباب. مقدّس است به این مفهوم که بیشتر روحانی است تا شهوانی. انگیزه‌اش دل و جانی شریف و صادقانه است، نه «تمنایی جسمانی» به نظر سنت برنارد، استعاره‌های اروتیک معنایی کاملاً روحانی دارند، تمنای عارف اتحاد جسمانی با معشوق نیست، بلکه وحدت اراده با خداوند است و بالاخره، این عشق، شورانگیز و آتشین است. به این مفهوم که عارف به خداوند با چنان حرارت و خلوصی تقرب می‌جوید که بر تمام دلهره‌ها و حرمت‌ها فائق می‌آید چنان‌که تهوّر طلب وصال پروردگار را پیدا می‌کند.

به گفته‌ی سنت برنارد: عشقی است شورانگیز که از شدت اشتیاق کور شده است و عزّت و شکوه معشوق را هم نمی‌بیند. این حال و روز برای چیست؟ معشوق کسی است که با غمزه‌اش زمین به لرزه می‌افتد و عاشق از او بوسه‌ای تمنا می‌کند. آیا ممکن است عاشق مست و لایعقل باشد؟ مستِ مست!...

قدرت عشق عجیب قدرتی است، چه اطمینان راسخی و چه رهایی زیبایی، رهایی روح و جان! چه از این آشکارتر که عشق کامل ترس و دلهره را از تن عاشق بیرون می‌راند!<sup>(۱۵)</sup>

همین صفای شورانگیز عشق است که، نوعروسان را از بردگان و مریدان و پسران (نسبت به ارباب، مراد و پدر) متمایز می‌سازد. عارف در مرحله دوم بر تمام خموشی و سکوت و خودداری در برابر خداوند چیره می‌شود. سکوت و خودداری از ویژگی‌های بارز مرحله اول است. سنت برنارد که مرحله اول را بوسه برپا می‌نامد، مرحله دوم را برخواستن و بوسه زدن بردستان مسیح قلمداد می‌کند: مرحله اول باید تو را از آلودگی‌ها پاک کند. سپس برخیزانندت، چگونه؟

موهبت تهوّر خواستن را به تو عطا می‌کند. نمی‌دانی این چیست. من آن را موهبت جمال خویشتن‌داری و ثمره شایسته توبه می‌دانم، تهوّر طلب کردن که ثمره زحمات مؤمن است. این‌ها اسبابی هستند که تو را از انبوه آلودگی‌ها بیرون می‌آورند و امید در دلتان برمی‌انگیزند. پس با کسب فیض از این موهبت باید دستانت او را بوسید؛ یعنی ستایش و سپاس خود را نثار او کن، نه نثار خودت.<sup>(۱۶)</sup>



اکنون عارف آمادگی دارد وارد آخرین مرحله سیر و سلوک شود که حال وجد و مستی یگانه شدن (وصال) با خداوند است. اگر مرحله دوم با مشخصه عشق به مفهوم اشتیاق شورانگیز برای وصال امرالاهی یعنی تمنای چیزهای برتر، شاخص می‌گردد، سومین مرحله، عشق پاک به مثابه وجد و خلسه وصال شاخص آن است. عشق پر شور مرحله دوم خوف را از دل می‌زاید. عشق پاک مرحله سوم میل و طلب را از دل بیرون می‌افکند. در این مقام دیگر نیازی به میل و طلب نیست، زیرا برخوردار و تملک به تمامه حاصل است. سنت برنارد از این مرحله به عنوان «بوسه لب‌ها» نام می‌برد.

عارف با تجربه‌ی دو نوع بوسه موصوف که شاهدی دوگانه بر تفضّل خداوند است، ممکن است جسارت کافی برای رسیدن به درجه بالاتر و چیزهای مقدس‌تر را پیدا کند. زیرا آنگاه که از فیض الهی بهره‌مند شدید و با اطمینان بیشتری درب خانه خدا را زدید. طلبِ نداشته‌ها خواهید کرد. در وهله اول به پای ارباب (مسیح) می‌افتیم، و در مقابلش زاری می‌کنیم، در مقابل او که گناهان و خطاهایی را که ما خود مرتکب شده‌ایم به عهده گرفت. سپس دست یاری او را طلب می‌کنیم تا بلندمان کند و به زانوهایمان نیرو بخشد تا شاید برپا بمانیم، در وهله سوم وقتی با دعاها و اشکبازی بسیار، دو نعمت اول را به دست آوردیم. شاید، سرانجام، جرأت کنیم سرمان را بلند کنیم و نظاره‌گران رخسار پرشکوه و شوکت باشیم، نه برای تحسین (من این را با ترس و لرز می‌گویم) بلکه برای بوسیدن لب‌های او، زیرا حالا دیگر آنکه مقابل ما ایستاده مسیح ارباب است. که برآنیم تا با بوسه‌ای مقدّس و وحدانی از عنایت باشکوهش بهره‌مند شویم و با او یک روح شویم.<sup>(۱۷)</sup>

مرحله سوم سلوک از جهت مهمی با دو مرحله دیگر متفاوت است: اول اینکه در این مرحله نفس عارف نقشی ندارد. بنا به قول سنت برنارد در دو مرحله اول، نفس به همت مسیح به خضوع می‌رسد و به واسطه روح القدس به شفقت. رهرو خود به پیش می‌رود و راهبر او را یاری می‌کند، سپس در این دو مرحله جهد عارف رسیدن به خضوع و شفقت است. مرحله سوم، اما مانند آسمان سوم است که پولس مقدّس<sup>۱</sup> در رساله کورینتیان<sup>۲</sup> بدان اشاره می‌کند. چون برای رسیدن به آن چیزی

بیش از راهبری لازم است. در این مرحله روح باید در برابر خداوند از وجود عارف کنده شود یا از خود بی خود گردد (وجد)<sup>۱</sup>. بنابراین، این مرحله به معنای حقیقی کلمه تجربه جذبه (وجد و سرخوشی) است که خداوند به هرکسی که بخواهد به رایگان عطا می‌کند، وقتی رضایتش جلب شده باشد. سنت برنارد برای توصیف تجربه وجد سرخوشانه<sup>۲</sup> از استعاره‌های اروتیک استفاده می‌کند. او می‌نویسد:

روح سرانجام وارد بارگاه ملک می‌شود و از او طلب محبت می‌کند. پس از آنکه مدتی کوتاه سکوت بر «آسمان حاکم شد، فقط حدود ۳۰ دقیقه»، در آغوش ملک آرام می‌گیرد، به خواب فرو می‌رود، در حالی که ژرفای قلبش آماده رفتن به قلمرو حقیقت نهان است (حقیقتی که وقتی روح بیدار می‌گردد در یادش زنده می‌شود). اما روح در آسمان چیزهای ندیدنی می‌بیند و نگفتنی‌ها می‌شنود که بشر حق سخن گفتن راجع به آنها را ندارد.<sup>(۱۸)</sup>

از شرح فوق چنین برمی‌آید که تجربه سُکر و خلسگی عارف با دو ویژگی مشخص می‌گردد. از طرفی، حالتی از جذبه است که با خواب و مستی قابل قیاس است. همان‌که اولین آندرهیل از آن با عبارت «واپس زنی آگاهی ظاهری که خلسه نامیده می‌شود»<sup>(۱۹)</sup> یاد می‌کند. از طرف دیگر این نشئگی و خواب اصلاً بدون رؤیا نیست، بلکه با پندارهای وصف‌ناپذیر همراه است که به دل نور و به اراده الهام می‌بخشد.<sup>(۲۰)</sup>

ژیلسون<sup>۳</sup> این دو جنبه از حال عرفانی را به شرح زیر از هم متمایز می‌کند:

اول، روح از دایره حواس جسمانی آزاد می‌شود و موجد خلسه می‌گردد که نام بامسمایی است. با این تعبیر شاید بتوان گفت که اولین آن‌ریمیدن عارف، خلسه (سکر) است... دوم... آرمیدن حواس ظاهری، طی رؤیای عارف، با ربودن حس درونی (باطنی) همراه است. از این شرح و توصیف باید فهمید که حس باطنی به خواست خداوند در حال بیداری و تماشا از عارف ر بوده می‌شود نه در خواب.<sup>(۲۱)</sup>

سنت برنارد اذعان می‌کند که این اتحاد سرمستانه با خداوند به معنای مطلق و واقعی‌اش، فقط در آخرت یعنی آنگاه که از قفس تن فانی آزاد می‌شویم امکان‌پذیر

1. rapture

2. ecstatic rapture

3. Gilson

می‌گردد: اما این تماشا (تجلی خداوند) در این جهان رخ نمی‌دهد؛ برای جهان دیگر (آخرت) ذخیره شده است. هیچ شخص بصیر یا قدیسی و هیچ پیامبری هرگز نتوانسته است او را آن‌گونه که هست در این جهان فانی ببیند؛ اما آنان که شایستگی پیدا می‌کنند تنها پس از آنکه جسم فناپذیر پیدا کردند موفق به این رؤیت می‌شوند.<sup>(۲۲)</sup> هرچند، در این جهان فانی برخی از عارفان ممکن است به فیض تجربه‌ی آنچه می‌توان نامش را به اجمال حقایق سرمدی نامید، نائل گردند. این آنات وجد و خلسه بسیار نادر و کوتاه است به همین دلیل، حیات عارف با خلسه‌ی مداوم همراه نیست، بلکه حیاتی است که با نشیب و فرازها و نامالایمات هم توأم است. یعنی با دیدارهای کوتاه محبوب و به دنبال آن سکون آرامش که طی آن دل هوای بازگشت محبوب می‌کند. در مواعظ غزل غزل‌ها آمده است:

تمنای قلبی او (روح عاشق) به محبوب ارائه می‌شود. با آنکه هنوز مسافر زمینی است، هرچند نه به تمامه و تنها برای مدتی کوتاه، زیرا وقتی از پس شب‌زنده‌داری‌ها و دعاها و اشکباری‌های فراوان، کلمه که طلبدیده شده است خود را عرضه می‌کند، دوباره محو می‌شود، یکباره، درست زمانی که فکر می‌کنیم او را محکم گرفته‌ایم. اما بار دیگر خود را به روح عرضه می‌دارد که کلمه (خدا) را با اشک و زاری تعقیب می‌کند، به او اجازه می‌دهد عنانش را در اختیار بگیرد، اما نمی‌گیردش، چون یکباره، برای بار دوم، از میان دست‌انمان فرار می‌کند.<sup>(۲۳)</sup>

به رغم شور و بی‌تابی عشقِ سالک راه وصال، خصلت ناپایدار آن، وصال را در این جهان ناتمام باقی می‌گذارد.

از طرف دیگر، این تجربه‌ی سخت (دیدار و گریز) عارف بی‌هدف نیست. هدف اولش تهذیب عشق به نفس است. نفس را وامی‌دارد تنها با ایمان ادامه حیات دهد. «عاشق از بازوان عروس<sup>۱</sup> می‌گریزد و مدتی دور از او ساکن می‌شود تا وفاداری معشوق (نوعروس) را بیازماید؛ نوعروس که از هجران او نومید و غمگین است، بر عاشق از دست‌رفته‌اش زاری می‌کند تا اینکه سرانجام عاشق بازگردد و عشق و سرورشان از

۱. لازم به یادآوری است که در غزل غزل‌های سلیمان از کلیسا (یعنی مسیحیان) به نام عروس و از کلمه (مسیح یعنی خدا) تحت عنوان داماد یاد می‌شود که نکاح عرفانی را رقم می‌زند. م.



سرگرفته شود.»<sup>(۲۴)</sup> هدف دوم سرشارکردن خویش (نفس) از عشق دیگران است. عشق به خدا مستلزم محبت به همه‌ی انسان‌هاست. نه به خاطر خود آنها بلکه به خاطر خدا، مستلزم کشاندن دیگران به وادی عشق به خداوند است. در وعظ ۵۷ و ۵۸ مواظ غزل غزل‌ها که تفسیر سنت برنارد از غزل غزل‌های سلیمان است در مورد طلب عارف از دیگران برای پیوستن به عشق، چنین آمده است:

از جمله خصوصیات مراقبه «این است که وقتی دل عارف با گرمی و اشتیاق از عشق الهی منور می‌شود، گاه چنان از شوق و آرزوی پیوستن دیگر محبتان خداوند به حلقه عشاق و ترک هواهای نفسانی آنان لبریز می‌گردد که عارف با رضایت خاطر از حظّ مراقبه چشم می‌پوشد تا به وعظ و اشاعه مبادرت ورزد و باز با تمنایی که حداقل نیمی از آن برآورده شده است، به فراغت خود برمی‌گردد، با اشتیاقی که درخور و متناسب با وقفه ثمربخش آن است، تا اینکه از پس بر خورداری مجدد از برکت مراقبه، می‌شتابد تا به متصرفات خود نیروی تازه‌ای ببخشد و شور و شوق تازه‌ای تجربه کند.»<sup>(۲۵)</sup>

بنا به نظر اولین آندرهیل، این تجربه به مثابه آزمونی است که تفاوت جذب‌ناپ عارف و حالات خماری با نشئگی بیمارگونه را برای ما آشکار می‌سازد. تجربه راستین عرفانی با ثمرات آن شناخته می‌شود. عارف راستین یک نهان‌بین خودخواه نیست. او هر چه خود را به سرچشمه زندگانی واقعی نزدیک‌تر و نزدیک‌تر می‌کند، در هدفش مصمم‌تر و جسورتر می‌شود و تنها زمانی به مقصودش نایل می‌گردد که در قدرت و انرژی خلاق خداوند سهیم گردد. در این خصوص، آندرهیل از قول رویس بروک<sup>۱</sup> چنین نقل می‌کند: تنها وقتی تماشا (مراقبه) و کار دوش به دوش در وجود ما منزل می‌کنند و همزمان به تمامه در هر دو حضور داریم، زندگی مان یک کل واحد می‌شود.<sup>(۲۶)</sup>

### ۳-۳ اتحاد عارفانه

هدف عارف در زندگانی رسیدن به اتحاد با خداوند است. تا اینجا شیوه‌ای را که

عارفانی مانند سنت برنارد برای رسیدن به مقصود فوق امتحان کرده‌اند بررسی کرده‌ایم. اکنون وقت آن است که در ماهیت این اتحاد و سرشت آن کند و کاو کنیم. در این خصوص میان عارفان مختلف اختلاف نظر زیادی وجود دارد. حتی در نحوه تفسیر عرفان نیز بین آنها اختلاف نظر بیشتری دیده می‌شود. گاه از اتحاد به نوعی یکی شدن هستی‌شناسانه تعبیر می‌شود. گاه از آن به مثابه تجربه خلستگی سُکرآور وحدت نام می‌برند. و گاه آن را پیوند شخصی نزدیک که طی آن هویت فردی دو طرف اتحاد حفظ می‌شود و دست‌نخورده باقی می‌ماند تلقی می‌کنند. تشریح و تبیین این تفاوت‌ها به دو دلیل بسیار حائز اهمیت است. اول اینکه، زبانی که با آن عارفان، اتحاد عرفانی را وصف می‌کنند، به شدت استعاری است. برای مفسران همیشه ساده نیست که دقایق این استعاره‌ها را مشخص کنند. آیا لُب کلام این استعاره‌ها نشان دادن نوعی وحدت با پروردگار است، یا بیان تجربه‌ای سُکرآور، یا توصیف رابطه‌ای شخصی و صمیمانه؟ دلیل دوم به تنوع سنت‌های دینی مربوط می‌شود که از آن، شکل‌های متنوع عرفان نشأت می‌گیرد. این ویژگی حتی در مورد شکل‌های متعدد زهد و عرفان مسیحی هم صادق است. زیرا همان‌طور که ایروینگ سینگر<sup>۱</sup> خاطر نشان می‌سازد، مسیحیت از خاستگاه‌های مختلفی سرچشمه گرفته است. از هلنیسم، میل به تلفیق و یگانه شدن را گرفته است که افلاطون آن را مطرح و فلوطین آن را صریحاً شرح داد و این دو خود آن را احتمالاً از هندوئیسم از طریق آیین‌های رمزی ارفئوسی<sup>۲</sup> آموخته‌اند. مسیحیت از یهود، اعتقاد به جدایی بین بشر متناهی و خدای بی‌نهایت هیبت‌انگیز که ذاتش منزه است از هر چیزی که رنگ فناپذیری دارد، گرفته است. سینگر در کتاب ماهیت عشق می‌نویسد:

مسیحیت به مثابه چنین والدین متضادی به مجموعه‌ای از آمیزه‌ها تبدیل شده است که هریک کم و بیش با عناصر مشابه اما با ترکیب متفاوتی آمیخته‌اند.<sup>(۲۷)</sup>

نتیجه اینکه، توصیف‌های عرفان مسیحی از اتحاد روحانی در زنجیره گسترده‌ای آرایش می‌گیرند که در آن احکام مذهبی با افراط و تفریط مواجه است. عارفانی را می‌بینیم که اتحاد روحانی را مساوی محو کامل فردیت خود می‌دانند. اینان به

شیوه‌ای که یادآور روش فلوطین است، از درآمیختن با خیر اعلی سخن می‌گویند. در مقابل، عارفانی وجود دارند که یکی شدن کامل با خدا را یا غیرممکن یا نامطلوب قلمداد می‌کنند. برای این دسته، تحقق و تکمیل عشق مذهبی هویت عشاق را حفظ می‌کند.<sup>(۲۸)</sup> با توجه به این جهات، تلاش برای فهم ماهیت واقعی اتحاد عرفانی واقعاً بی‌حاصل است. حال بگذارید به جای این مطالب، تفسیرهای مختلف از اتحاد عرفانی را به طور دقیق‌تر از نظر بگذرانیم. اگر قرار بود هدف از عشق عرفانی را یگانگی با پروردگار، با تجربه خلستگی، یا رابطه‌ی شخصی با خداوند تفسیر کنیم، به چه نتایجی می‌رسیدیم؟

قبل از هر چیز بهتر است دیدگاهی که عشق عرفانی را شکلی از درهم آمیختن می‌داند بررسی کنیم. اینجا مشکلی که در برابرمان قرار می‌گیرد، تلاش برای رسیدن به یک نظر مشخص در مورد معنای یگانه شدن است. همان‌طور که ایروینگ سینگر گوشزد کرده است این عقیده که آدم‌ها می‌توانند با یکدیگر درهم آمیزند (یگانه شوند) عقیده‌ای گیج‌کننده و فریبنده است. در زندگی روزمره اذعان می‌کنیم که تجربه یا احساس یک شخص ممکن است با تجربه و احساس دیگری وجه مشترک داشته باشد، اما معمولاً از آن به عنوان آمیختگی و یگانگی شخصیت‌ها یا تبدیل شدن به دیگری یاد نمی‌کنیم. فردیت هر یک از ما با دیگری متمایز است. هر کدام در زندگی راه خود را پی می‌گیریم و هریک مشغول کارهای خود هستیم.<sup>(۳۰)</sup> فکر ادغام فردیت‌ها بخصوص در آثار کسانانی که استون کتز<sup>۱</sup> آنها را «عارفان مسیحی وحدت طلب<sup>۲</sup>» می‌خواند مانند اکهارت<sup>۳</sup>، تالر<sup>۴</sup> و زوزو<sup>۵</sup> که در مکتب نوافلاطونی رایج در تاریخچه فکری مسیحی تلمذ کرده‌اند<sup>(۳۰)</sup> دیده می‌شود.

فلوطین جهان را به شکل فرآیندی دوگانه تصویر می‌کرد. از طرفی تمام اشیاء از وجود یگانه یا وجود مطلق صادر شده، همچون آبی که از سرچشمه‌ای سرمدی نشأت گرفته باشد. از طرف دیگر، همه اشیاء و چیزها در تلاشند تا به مصدر خود بازگردند و بار دیگر جذب ذات یگانه‌ای که در ابتدا از آن منبعث شده‌اند گردند.

1. Steven Kats

2. unitive

3. Eckhart

4. Tauler

5. soso



عرفان نوافلاطونی می‌کوشد این میل شدید کیهانی را با اصطلاحات متافیزیکی انتزاعی بیان کند. همچنین میل شدید تمام اشیاء عالم به بازگشت و به وحدت با سرچشمه مطلق و جذب شدن در آن نیز به همین زبان بیان می‌شود. ما ممکن است خلقت خود را چون موهبت برخورداری از وجودی مختار با فردیتی مستقل و خارج از وجود خداوند به حساب آوریم. مانند تولد مان که با آن هر یک وجودی مستقل و فردیتی جدا از رحم مادر کسب می‌کنیم. پس می‌توان به عرفان نوافلاطونی همچون تلاشی برای وارونه کردن این فرآیند بیندیشیم. با رها شدن از وجود مختار خود به زخم کیهانی بازگردیم و در سرچشمه الهی که همه از آن آمده‌ایم جذب شویم. به گفته فلوپین:

در این فرآیند، شخص متحول می‌شود. دیگر خودش نیست و به خود تعلق ندارد؛ با ذات احدیت آمیخته می‌گردد. در او غرق می‌شود و با او یکی می‌شود. مرکز با مرکز منطبق می‌شود. زیرا مراکز دایره‌ها حتی اینجا که جهان زیرین است، هنگام درهم آمیختن یکی است، و به وقت جدایی دو تا. در ابتدا دو مرکز از هم جدا نبودند. تماشاگر و ابژه تماشا یکی بود. تماشا محاط نبود، که تنها وحدت درک می‌شد. انسان برساخته از این اتحاد با ذات متعالی باید... بدین سان نقش این یگانگی را که بر او تافته است با خود حمل کند. او خود جزو ذات احدیت شده است، هیچ چیز درون یا بیرون از او کثرت و جدایی بر نمی‌انگیزد.<sup>(۳۱)</sup>

بسیاری از عارفان مسیحی اتحاد عارفانه را با استعاره‌هایی که حداقل یادآور این نوع انگاره خود-ویرانی (فنا) در خدا است، توصیف می‌کنند. برای مثال اکهارت بر این باور است که:

وقتی قرار است دو موجود یکی شوند، یکی از آنها باید هستی خود را از دست بدهد، یعنی اگر قرار است نفس شما با خداوند یکی گردد، نفستان باید وجود و حیاتش را ببازد. آنچه از شما باقی می‌ماند در واقع با خداوند یگانه می‌شود. اما در این فرآیند، به هر حال، یکی باید هویت خود را وانهد و دیگری هویت خود را حفظ کند. در آن صورت است که می‌توان گفت آنها یکی شده‌اند.<sup>(۳۲)</sup>

اکهارت در جای دیگر می‌نویسد:

«من» تنزل داده می‌شود تا خود را هیچ بخواند و هیچ چیزی باقی نمی‌ماند جز خدا و نافذیت او که «من» سالک آن را در ربوبیت سرمدی جاری می‌سازد. جایی که خداوند در جویباری ابدی در خویش جاری می‌شود.<sup>(۳۳)</sup>

هنری زوزو شاگرد اکهارت، ماجرا را به شرح زیر وصف می‌کند:

وقتی بنده نیکوکار و مؤمن وارد سرمستی پروردگار می‌شود... از نظر خودش مرده است و کاملاً در خداوند گم شده است، از خویشتن گذر کرده و به او ملحق شده و در تمام جهات با او یک روح شده است، درست مثل قطره کوچک آبی که در جام بزرگی از شراب ریخته شود.<sup>(۳۴)</sup>

قدیس ترزا آویلابی<sup>۱</sup> نیز وحدت روحانی را با استعاره‌ای مشابه بیان می‌کند:

مثل بارانی که از آسمان به رودخانه یا چشمه‌ای فروباریده است: چیزی جز آب وجود ندارد و تقسیم و جدایی آب رودخانه و چشمه و آبی که از آسمان فروباریده غیرممکن است، یا بسان جویبار کوچکی که به دریا می‌ریزد که خود را از دریا به هیچ وجه جدا نتواند.<sup>(۳۵)</sup>

سنت برنارد می‌نویسد:

هر آن کس که چنین تجربه‌ای می‌کند، حتی اگر فقط گاهگاهی یا فقط یک بار در زندگی‌اش و آن هم برای لحظه‌ای کوتاهی بوده باشد در واقع مورد فیض الهی قرار گرفته و قدسی شده است. پس خویشتن را فراموش کردن، بودن خود را از یاد بردن و کاملاً از وجود خود بی‌خبر شدن و هیچ شدن، یک احساس بشری نیست، تجربه‌ای قدسی<sup>(۳۶)</sup> است.

برنارد در جای دیگری می‌نویسد:

یک قطره آب که با باده در می‌آمیزد، طعم و رنگ باده به خود می‌گیرد و محو می‌گردد. آهن ذوب‌شده در کوره که به شکل آتش درآمدۀ ظاهراً حالت آهن بودن خود را از دست داده است، درست مثل هوا که در نور خورشید اشباع شده دیگر «هوای روشن» نیست، خود را به نور خورشید تبدیل کرده است. به همین قیاس، عشق بشری وقتی قدسی می‌شود به گونه‌ای رمزآلود ذوب می‌شود تا به اراده خداوند تبدیل گردد.<sup>(۳۷)</sup>

اگر کمال مطلوب عرفان و غایت قصوای عارف را در آمیختن با ذات احدیت بدانیم در آن صورت با سه اعتراض احتمالی مواجه خواهیم بود. در وهله اول این کمال مطلوب ظاهراً شامل نوعی وحدت وجود<sup>۱</sup> می شود که بی تردید با رشته مهم دیگر باور مسیحی که روی سوائیت استعلایی خداوند نسبت به مخلوق خود تأکید می کند، تناقض دارد. اگر عارف بخواهد با خداوند یگانه شود، تعالی و تنزه الهی نسبت به سالک فرو می ریزد. بنابراین چنان که فوقاً اشاره کردیم، این رگه از ایمان مسیحی از یهودیت گرفته شده است. از این حیث، عرفان یهودی درست نقطه مقابل آرمان وحدت در مکتب نوافلاطونی است. گرشوم جی. شولم<sup>۲</sup> از پژوهندگان یهود می نویسد: «در تمام مراحل سلوک، نوعی هشجاری مفرط از سوائیت (دیگربودگی) خداوند باقی می ماند، و هویت و فردیت سالک حتی در اوج شور وجد و جذبگی تیره و مبهم نمی شود.»<sup>(۳۸)</sup> از این رو است که همان گونه که سینگر اشاره می کند، عارفان یهودی عموماً عشق به خداوند را چیزی مثل دل بستگی و سرسپردگی فرزندان پدر و مادر می دانند، نه مثل وحدت عاشق و معشوق.<sup>(۳۹)</sup> اما حتی در مسیحیت ارتدوکس هم انکار استعلای خداوند بدین طریق، کفرآمیز تلقی می گردد. در سال ۱۳۲۹، ژان پل دوازدهم اکهارت را در واقع به خاطر این عقیده تکفیر کرد که می گفت: ما کاملاً به خدا تبدیل و در او استحاله می شویم. همان گونه که در آیین مقدس، نان به جسم مسیح تبدیل می شود. من نیز به او تبدیل می شوم، بدان سان که او مرا به وجود خود تبدیل کرده و یکی می کند. نه اینکه مرا شبیه خود می سازد. به خدای حی و حاضر سوگند که راست می گویم و تفاوتی وجود نخواهد داشت.<sup>(۴۰)</sup>

اکثر عارفان مسیحی در برابر خطر افترای ارتداد بسیار هوشیارانه عمل می کنند و حتی برای القای معنای وصال و اتحاد با امر الهی از زبان مجاز بهره می گیرند، اما باز برایشان بسیار دشوار است که ثابت کنند موضوع غیر از این ها است. سنت برنارد به هرکاری دست می زند تا نشان دهد که اتحاد عارفانه به هیچ وجه یگانگی حقیقی (ذاتی) میان پروردگار و انسان حتی میان اراده های او و انسان نیست، بلکه صرفاً وفاق کامل یا همخوانی میان اراده زاهد و مشیت الهی است. با این حساب اتحاد



عارفانه میان خداوند و عارف با وحدت اقوم‌های سه‌گانه (پدر، پسر، روح‌القدس) متفاوت است.

شبهه به آن دیده نمی‌شود. زیرا برای توافق، حداقل دو اراده لازم است و برای ترکیب شدن و متحد شدن همدلانه به دو ذات نیاز است. در پدر و پسر (خدا و مسیح) هیچ‌یک از این لوازم وجود ندارد. زیرا آنها نه دو ذات متفاوتند و نه دو اراده متفاوت. اگر کسی اثبات کند که بین پدر (خداوند) و پسر (مسیح) انطباقی وجود دارد من با او مخالفت نمی‌کنم به شرط آنکه درک شده باشد که صحبت از اتحاد اراده‌ها نیست بلکه پای وحدت اراده در میان است. اما ما به سکنی داشتن خدا و انسان در یکدیگر به شیوه‌های بسیار متفاوتی می‌اندیشیم چون اراده و ذات آنها مجزا و متفاوتند یعنی ذاتشان با هم در نیامیخته است، اما اراده‌شان در وفاق است؛ و این اتحاد برایشان اشتراک اراده‌ها و وفاق محبت و خیرخواهی است. متبرک باد جنین اتحادی اگر بدان دست یابی، ولی برای خداوند اصلاً جنبه اتحاد ندارد. بدین ترتیب واضح است که سنت برنارد با تمایز قائل شدن آشکارا میان اتحاد و وحدت، از مسأله وحدت وجود پرهیز می‌کند. اما در واقع مرز بین این دو مفهوم بسیار ظریف است، و زاهدان مسیحی بسیاری به جرم تخطی از این مرز مورد سوء ظن و شماتت قرار گرفته و تکفیر شده‌اند. (۴۲)

مشکل دیگر تصوّر درآمیختن با معبود، آن است که تشخّص<sup>۱</sup> و فردیت خداوند و انسان عارف که می‌خواهد با او درآمیزد را نفی می‌کند، و از این رهگذر، با الگوی عشق و مفهومی که از آن در روابط شخصی برداشت می‌شود ناهماهنگ خواهد بود. همان‌طور که بعداً در بخش ۴ موضوع را به دقت بررسی خواهیم کرد، «تشخّص» مفهومی اعتباری<sup>۲</sup> است به این معنا که یک شخص فقط می‌تواند در رابطه با اشخاص دیگر تشخص داشته باشد. بنابراین برای وضع یک رابطه شخصی لزوماً به دو شخص مجزا نیاز است. از آنجا که درهم‌آمیزی و یکی شدن مستلزم ترک هویت شخصی مجزای طرفین است. پس متضمن محور رابطه به معنی واقعی کلمه نیز است.

فریدریش هایلر<sup>۱</sup> می‌گوید:

حجاب‌های<sup>۲</sup> «بین انسان و خدا طی تجربه خلسه و جذبۀ کنار زده می‌شود؛ انسان در خدا محو و در وحدت کامل با او، ذوب می‌شود. هرگونه تباین، تفاوت، و دوگانگی در این تجربه رخت برمی‌بندد.»<sup>(۴۳)</sup> اگر این امر حقیقت داشته باشد، پس غایت قصوای عارف نه تنها هویت شخصی او را زایل می‌سازد بلکه همچنین تصور یک خدای متشخص (دارای تشخص و تفرّد) را نیز زائد می‌نماید. یکی شدن، متضمّن بودن یک وجود مطلق غیر متشخص مانند وجود یکتای مورد اشاره فلوپین است، نه یک خدای انسانوار.<sup>۳</sup>

لذا طبق نظر هایلر:

خدایی را که عارف می‌پرسند خدایی مطلقاً ایستا تصوّر می‌شود. یک واقعیت روحانی است که عارف با مراقبه، خود را در او مستغرق می‌کند. یک مثال (صورت خیالی) ایستا است؛ ابژه مراقبه فقط می‌تواند وجود غایی، وجود نهایی... باشد. خدای مراقبه‌ی عارفانه مشخصه متمایز شده شخصیتی که مختص تصوّر خدا در نیایش‌های نخستین بشر بوده را ندارد. این مهم است که در نیایش‌های عارفانه‌گاه خدا را با عبارات خنثایی مثل خیر اعلی<sup>۴</sup> خطاب می‌کنند. هر جا شَم زیبایی شناختی و ستایش اغراق‌آمیز خیر اعلی جای مکالمه عاشقانه با خدا را بگیرد، مشخصه‌های تشخص الهی کم‌کم زایل می‌گردد.<sup>(۴۴)</sup> مسلماً الگوی یگانه شدن با الگوی آمیزش عاشقانه در تضاد است، زیرا لازمه آمیزش روحانی آن است که عاشق و معشوق هریک، فرد مجزایی باقی بمانند. به قول برنارد مقدّس «حداقل دو اراده لازم است تا سازشی صورت پذیرد.»

مشکل سوم در آرمان ادغام این است که پروراندن یک نظریه رسا و معنادار در مورد ادغام تقریباً غیر ممکن است. به گفته سینگر: «مسیحیت وقتی که اتحاد روحانی را نوعی آمیزش می‌داند، حد و مرز عقل و استدلال را نیز نادیده می‌گیرد و خود را با

1. Fredrich Heiler 2. barriers

۳. منظور از خدای انسانوار یا متشخص خدایی است که انسان را وا نهد و با او در گفتگو است و از حال و روز او هر لحظه باخبر و آگاه است. م.

4. summum bonum

شمار کثیری از مذاهب بدوی همسو می‌کند، و پیام اخلاقی خود را در رموز و راه‌های شادخوارانه<sup>۱</sup> متناقض مخفی می‌سازد.<sup>(۴۵)</sup> برای رفع این مشکل دوراه حل وجود دارد. از یک طرف می‌توان استدلال کرد که مشکل تفسیر آمیزش برای دو طرف نتیجه این واقعیت است که ما، آدم‌ها را در این جهان موجوداتی جسمانی می‌دانیم که نمی‌توانند با یکدیگر بیامیزند و یکی شوند، اما این واقعیت امکان در هم آمیختن موجودات غیر جسمانی را از بین نمی‌برد. وقتی ژیلسون می‌گوید «آمیزش متقابل<sup>۲</sup> از این دست با تجرد نفس<sup>۳</sup> از یک طرف و خلوص مطلق روحانیت خداوند از طرف دیگر میسر می‌شود»<sup>(۴۶)</sup> آیا قصدش اشاره به برنارد مقدس نیست؟ و آیا این تعبیر با دیدگاه بسیاری از عارفان از جمله برنارد همخوانی ندارد که معتقدند اتحاد عرفانی حقیقی تنها در آخرت که از وجود جسمانی خود آزاد می‌شویم دست‌یافتنی است؟ با این حال جای تردید است که این راه حل بسنده باشد. جدا از مشکلات پروراندن نظری یک‌دست در مورد وجود غیر جسمانی، این راه حل نمی‌تواند دو مشکل اصلی دیگر در رابطه با ترویج و ادغام را که بیشتر مورد بحث قرار دادیم رفع نماید. از طرف دیگر، می‌توان استدلال کرد که اتحاد عرفانی نباید به مثابه شکلی از آمیختگی هستی‌شناسانه حقیقی تفسیر شود، بلکه باید از آن به عنوان تجربه‌ای سُکرآور که تجربه‌ای از یکی شدن است یاد کرد. بنابراین بسیار منطقی‌تر است که مقصود غایی عشق عارفانه را تجربه‌ی سُکرآور اتحاد با خداوند بدانیم. نه شکلی از اختلاط هستی‌شناسانه با پروردگار. در اینجا این تفسیر و تعبیر خاص از عشق عرفانی را دقیق‌تر بررسی می‌کنیم:

«عشق پاک» به تصور برنارد مقدس اساساً تجربه‌ای وجدآور است. آنچه لازم است در اینجا بدان بپردازیم، نه یک نظر است و نه یک تمایل و انگیزه‌ی معمولی و حسب عادت، بلکه فرازوی نفس عارف است که به طور مختصر اما دائمی دچار گسست شده است و آنگاه که خداوند او را با عنایت خاص خود با خویشتن وصل می‌کند (متحد می‌سازد)، این نفس گسسته از خود فراتر می‌رود.<sup>(۴۷)</sup> چنانچه در بالا توضیح دادیم، برنارد مقدس دو جنبه از حالت عرفانی فرازوی (استعلای نفس) را از

1. orgiastic

2. inter-communion

3. immateriality

4. excessus



هم متمایز می‌کند. جذب<sup>۱</sup> و وجد<sup>۲</sup>. جذب<sup>۱</sup> غنودن زاهدانه یا سرمستی (استغراق در بحر تفکر) است که در آن حواس از ایفای نقش خود باز می‌مانند، حال آنکه وجد (خلسه) شغف و سرور رؤیایی وصف ناپذیری است که نمی‌توان آن را برای دیگران بازگو یا به آنان منتقل کرد. ترزا آویلایی قدیس این تجربه را با شکل نموداری زیر شرح می‌دهد:

وقتی عارف بدین طریق خدا را طلب می‌کند، روح او پی می‌برد که تقریباً به تمامه روی به ناهشیاری و محو شدن گذارده است. به نوعی حالت مدهوشی، با وجد و سرخوشی فوق‌العاده دلپذیر و عمیق. به تدریج از نفس می‌افتد و تمام قدرت بدنی‌اش از کار باز می‌ماند. عارف در این حال حتی نمی‌تواند دستش را بدون درد و رنج حرکت دهد. چشمانش ناخودآگاه بسته می‌ماند، یا اگر باز بماند، درست نخواهد دید. (۴۸)

با توجه به چنین اظهاراتی، می‌توان فرض کرد که عارفانی که طلب یگانه شدن واقعی با خداوند را انکار می‌کنند، در واقع هدفشان رسیدن به تجربه‌های جذبگی است که ممکن است بتوان از آن به آمیزش تعبیر کرد. بدین ترتیب، طبق نظر شارون برام<sup>۳</sup> در کتاب عشق شورانگیز منطقی است که فکر کنیم اگرچه ترزا قویاً به الاهیاتی کاملاً متفاوت و متمایز اعتقاد داشت، ولی تجربه‌ی روحانی خودش احتمالاً شامل این حس نیز شده است که حداقل برای لحظاتی کوتاه وجودش در ربوبیت<sup>۴</sup> فنا و مستغرق شده باشد. (۴۹) در آن صورت چنین به نظر می‌رسد که هدف عارف از زندگی، دستیابی به چیزی است که ویلیام جیمز<sup>۵</sup> آن را «حالت عرفانی آگاهانه» می‌نامد. (۵۰)

این تعبیر از هدف عشق عارفانه دو مفهوم ضمنی قابل توجه دربر دارد. اول اینکه اگر بپرسیم آیا چنین حالات روانی نمی‌تواند با روش‌های بسیار دیگری جدا از مسیر سیر و سلوک پریپیچ و خم ایجاد شود یا می‌تواند، بیراهه نرفته‌ایم. آیا نمی‌توانیم با مواد مخدر به حالت خلسه<sup>۶</sup> همراه با پنداره‌های سرخوشانه و کیف و وجد وصف ناپذیر

1. ecstasy

2. rapture

3. Sharon Brehm

4. godhead

5. William James

6. trance

برسیم؟ این جا است که فریتس استال<sup>۱</sup> «میان طریق دشوار مراقبه» و «طریق راحت مواد مخدر» با قیاس زیر تمایز قایل می‌شود:

از آنجا که تجربه عرفانی مانند وارد شدن به حالتی روانی یا مثل دست‌یابی به قلمرو مغز است، راه‌های متعددی برای رسیدن به چنین حالتی وجود دارد، درست مثل وارد شدن به یک خانه که راه‌های مختلفی برای آن وجود دارد؛ با بالا رفتن از دیوار و پنجره، شکستن در و دیوار، حفر تونل و رسیدن به زیرزمین، یا بازکردن درب با یک کلید. برخی راه‌ها ساده‌تر هستند. کسی که بلافاصله پس از شکستن در و دیوار متوجه می‌شود که کلید خانه در جیب داشته از کارش پشیمان می‌شود.<sup>(۵۱)</sup> استال اذعان می‌کند که این، قیاس محدود و نارسایی است، زیرا در وادی عرفان نمی‌دانیم که آیا واقعاً همه مسلک‌های مختلف به یک حالت می‌رسند یا نه. اما طبق گفته‌ی استال، این تفاوت‌ها در واقع ممکن است ناشی از چارچوب‌های مذهبی و اخلاقی ارجاع یا «ساختارهایی فرهنگی» باشند که بر حسب آن عارفان مختلف تجارب خود را شرح می‌دهند، و ربطی به خود حالات عرفانی نداشته باشد.<sup>(۵۲)</sup> حتی اگر می‌پذیرفتیم که تجارب جذبی عارفان نیز فی‌نفسه با هم متفاوت است، جدا از طرق مختلفی که آن را شرح می‌دهند و تفسیر می‌کنند، باز نمی‌توانستیم نتیجه بگیریم که این تفاوت‌ها، رابطه مستقیم و همسویی با طریقت و سلوک مختلف آنها دارد. تجربه‌های مختلف عرفانی که حاصل «شیوه‌های مختلف مراقبه» است، لزوماً بهم شبیه نیستند، و منطقی‌اً هم ضرورتی ندارد که تجارب حاصل از «راه ساده و راحت نشنگی با مواد مخدر» هم همیشه متفاوت باشند. در واقع دست‌یابی به تجارب مختلف سلوک از یک طریق و رسیدن به تجربه‌ای یکسان از طریق دیگر نیز منطقی‌اً غیر ممکن نیست. البته این گفته‌ها، تفاوت بین جذبه عرفانی ناب و حالات بیمارگونه‌ی نشنگی و خماری را نفی نمی‌کند. اما می‌توان گفت که تمایز میان آن دو در طریق رسیدن به حالات مذکور نیست؛ بلکه، همان‌طور که در استدلال اولین آندرهیل دیدیم، تفاوت در ثمرات و نتایج آن است. تضمینی نیست که شیوه‌های مراقبه نتواند به حالات بیمارگونه نشنگی و خماری منجر شود. و دلیلی هم وجود

ندارد که با ادعاهای استال، ویلیام جیمز، آلدوس هاکسلی<sup>۱</sup> و سایرین<sup>(۵۳)</sup> که می‌گویند مواد مخدر نیز می‌تواند تجربه‌ی سودمند و ناب خلسه عارفانه ایجاد کند مخالفت کنیم. مفهوم ضمنی مهم دیگر این دیدگاه که قصد عارف در زندگانی رسیدن به «حالت شهود عارفانه» است به شرح زیر است: حالت خودآگاهی لزوماً مستلزم و خود متعلق‌التفاتی نیست.

بنابراین اگر قرار بود عشق حالتی از جذبگی آگاهی باشد، در آن صورت لزوماً نیازی به یک معشوق حقیقی شخصی نداشت. و اگر عشق عرفانی نوعی تجربه‌ی از خود بی‌خود شدن (جذبگی) عارفانه قلمداد گردد، وصول به آن لزوماً متضمن ارتباط با یک وجود الهی حقیقی نخواهد بود. اما در آن صورت عشق پاک عارف را چیزی بیش از حالت تنها خود - انگارانه<sup>۲</sup> (خودشیفتگی) نمی‌توان تلقی کرد. پس عارف عاشق، همان‌گونه که در مورد عاشق رمانتیک استاندال دیدیم تنها خود - انگار است: عاشق رمانتیک در بند عشق خیالی خود است و عاشق عارف در بند احساسات و تجربه‌های سُکرآور خود، و هیچ‌یک لزوماً نیاز به یک معشوق حقیقی شخصی ندارند که با او ارتباط برقرار کنند.

با توجه به این الزامات، این دیدگاه که اتحاد عرفانی مطلوب عارفان را باید نوعی تجربه جذبگی و از خود بی‌خود شدن تلقی کرد ظاهراً چندان هم قانع‌کننده نیست. شاید مشکل در مضمون یا معنای واژه «تجربه» است که در این مقوله به کار برده شده است. خانم گریس جانتزن<sup>۳</sup>، در مقاله‌ای روشنگرانه، از ویلیام جیمز به خاطر رایج کردن «نگاه انتزاعی به عرفان» انتقاد می‌کند و می‌گوید این نگاه، تعریف عرفان را از تأکید آباء کلیسا روی مضمون عینی تجربه به تأکید مدرن روی حالات روانی مغز یا احساسی فرد تغییر جهت داده است.<sup>(۵۴)</sup> طبق گفته جانتزن، مشکل اصلی در مورد عرفان جیمز این است که او دو معنای «تجربه» را با هم خلط می‌کند. معنای وسیع‌تر و معنای محدود. در این فصل در مورد عرفان، پیش‌فرض جیمز معنای محدودتر تجربه است. نمونه‌هایی که او عرضه می‌کند حاکی از حالات خاص هوشیاری

۱. Aldous Huxley، رمان‌نویس و پژوهشگر انگلیسی قرن بیستم. م.

2. solipsistic

3. Grace Jantzen



است: حالت رؤیامانند، خلسگی، بیهوشی ناشی از تزریق کلروفورم، رؤیت جرقه‌های وجد و سرور و تجربه‌ی وحدت سرمستانه (جذبگی). این‌ها نمونه‌هایی است که جیمز ارائه می‌دهد و به نوعی به حالات خاص هوشیاری مربوطند و از نظر او همگی «تجارب عارفانه» هستند. فیلسوفان بعدی از او پیروی کرده و به عرفان براساس تجاربی با همین معنای محدودتر اندیشیده‌اند: ندها، رؤیت‌ها، جذب‌ها و مانند آن. تا بدان جا که در اذهان بسیاری از مردم چنین پدیده‌هایی بخشی از تلقی‌شان از عرفان شده است. اما، جیمز در جایی دیگر ظاهراً تصویر بازتری از تجربه‌ی دینی در ذهن دارد که شامل یک عمر «در کنار خداوند بودن» نیز می‌گردد، یعنی زیستن در رابطه‌ای هوشیارانه با خداوند. وی تجارب مذکور را «حضور خداوند به معنای همیشگی و پایدارتر آن» توصیف می‌کند. می‌گوید این وصف الحال «هزاران مسیحی بی‌آلایش» است. در این جا نه خبری از خلسه و ندای درونی هست و نه خبری از رؤیا و جذب، با این حال طبق نظر جانتزن اشتباه بزرگی است که بگوییم هیچ تجربه‌ای از حضور خداوند در این نوع زندگی دین‌باورانه وجود ندارد. جیمز به تجربه‌ی حضور خدا، ذکر، و مراقبه به عنوان راه‌های منضبط زیستن نام می‌برد که شخص می‌تواند همواره در آن وارد شود. تمام این‌ها جنبه تجربی به معنای عامش دارند. بنا به گفته‌ی جانتزن این رابطه مستمر با خداوند قطعاً قلب و کانون مسیحیت است. (۵۵)

جانتزن انکار نمی‌کند که عارفانی مانند برنارد مقدس، ژولیان نوریچی<sup>۱</sup>، و دیگران نیز این‌گونه رؤیاها، جذب‌ها و نظیر آنها را احساس می‌کنند. در واقع چنین تجاربی «به معنای دقیق‌تر» در زندگی و کارهای عارفانی مثل ژولیان نقش مهمی ایفا می‌کند. اما، به تنهایی، هرگز هدف نیستند. تنها به مثابه وسیله‌ای برای رسیدن به تجربه عرفانی به «معنای کلی‌اش» ارزشمندند. پس رؤیا، جذب و غیره اگر نتوانند رابطه‌ی عاشقانه عارف با خدا را تعمیق بخشند چه بسا مضرّ هم باشند. از این لحاظ ارزش این‌گونه تجارب «به معنای دقیق‌ترش» به ثمرات و دستاوردهای آن بستگی دارد.

۱. Julian of Norwich، نورویچ از شهرهای انگلستان است. م.

جانترن، لذا، نتیجه می‌گیرد که اتحاد با خداوند را نمی‌توان با تجارب هیجانی مثل شنیدن ندهای درونی، دیدن رؤیایها و احساس درونی اتحاد و جذب معادل دانست. این پدیده‌ها در بهترین حالت خود چیزی نیستند جز کمکی در جهت اجرای نقشه اتحاد فزاینده با خداوند، و در بدترین شرایطش، سد و مانعی هستند در راه مذکور اگر کسی فکر و ذکرش را مشغول آن کند. به تنهایی هدف نیستند و هرگز نقش اساسی ندارند حتی به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به وصال الهی.<sup>(۵۶)</sup>

اگر تجربه عرفانی را در این معنای وسیع‌ترش در نظر بگیریم، کنار گذاشتن دو استنتاج فوق‌الاشاره هم راحت خواهد بود. تجربه‌ی یک عمر زیستن در رابطه‌ی عاشقانه با خداوند و تبدیل منظم و تدریجی تمام کردار و حالات شخصی به وضعیت سازگار با این رابطه، هرگز از طریق مواد حاصل نمی‌شود. برعکس، نوع اتحادی که در این راستا طلب می‌شود، بدون گذار نیست. به گفته‌ی گریس جانترن، «ساده‌لوحانه است که فکر کنیم اتحاد با خداوند، اعلی‌درجه تجربه مسیحی، حاصل شدنی است بی‌آنکه شخص در مورد تزکیه و اشراق درونی مصمم و جدی باشد. و در این عرصه‌ها روی به تعالی نداشته باشد.»<sup>۱</sup>

بعلاوه تجربه‌ی عرفانی موصوف تمام منیت‌های ناشی از خودشیفتگی را کنار می‌زند، زیرا بنا به تعریفی که دارد تجربه‌ی زیستن در رابطه‌ی عاشقانه با خداوند است. با تفسیر فوق، اتحاد عاشقانه‌ای که عارف طالب آن است، نه شکلی از یگانه شدن هستی‌شناسانه است نه تجربه‌ای صرفاً سکرآور، بلکه رابطه‌ای است شخصی، عمیق و متحول‌کننده با آفریدگار جهان. بنا به نظر برنارد مقدس، این تجربه شامل وفاق و سازگاری کامل اراده‌ی عارف و مشیت الهی است. همان‌گونه که در فصل پیش خاطر نشان ساختیم، مؤمنان مشیت الهی را معیار غایی می‌دانند که براساس آن تمام ارزش‌هاشان سنجیده می‌شود و زندگانی و خصلت‌هایشان باید مدام متحول گردد و نو شود. سیر و سلوک عرفانی چنان‌که در فوق شرح رفت، این فرآیند تحول را هدف قرار می‌دهد که طی آن وجود عارف از یک طرف از احساسات، اندیشه‌ها و کردار کاذب که مغایر مشیت خداوند است منزّه می‌گردد، و از طرف دیگر دوباره هیأت

عشق الهی پیدا می‌کند، چیزی که در اثر گناه نخستین از دست رفته بود. در سخنانی که از برنارد مقدس نقل کردیم، گفتیم روح عارف با «عطر ریحان<sup>۱</sup> خضوع» آمیخته شده و «با آتش عشق» منور گردیده است، همچنین دیدیم که برنارد مقدس و هنری زوزو هر دو از استعاره‌ی محو قطره‌ی آب در بحر باده استفاده کرده‌اند. ثقل این استعاره توصیف چگونگی تبدیل جان عارف به هیأت الهی است، نه نشان دادن حالت یکی شدن او با خداوند: در واقع، قطره‌ی آب عطر و طعم باده به خود می‌گیرد.

حال سؤال اینجاست که آیا این تبدیل در مورد آن نوع اتحادی که عاشقان رمانتیک طالب آنند نیز صادق است یا نه؟ آیا رابطه‌ی شخصی صمیمانه‌ای که آنها در جستجویش هستند متضمن اتحاد اراده‌ها نیز است یا نه؟ آیا عاشق انسانی باید با تمنیات و اراده معشوق هماهنگ باشد، یا تنها خود را با دل بستگی‌ها و مصلحت‌های معشوق یکی بداند حتی اگر با عقیده و سلائقش مغایر باشد؟ ما به این مبحث در بخش ۴ به طور مفصل خواهیم پرداخت. اما، فعلاً می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که نوع اتحاد عاشقانه با خداوند که مطلوب عارفان است، همان رابطه‌ی عمیق شخصی است که طی آن تمام هستی و خصایل عارف به هیأت الهی بدل می‌گردد: این رابطه‌ی شخصی دگرگون‌کننده‌ی روح و جان، رستگاری نهایی را رقم می‌زند. اگرچه به جهاتی رسیدن به این مرحله مستلزم رنج و بیماری است. اکنون می‌خواهم بازگردم به بررسی شیوه‌های عشق‌ورزی با رنج و بیماری.



## فصل چهارم رنج و حرمان

### ۱-۴ عشق عارفانه و رنج و حرمان

استحاله‌ی زندگی و شخصیت ما در هیأت خداوندی بدون ایثار و رنج انجام نمی‌شود. این استحاله نمی‌تواند بدون طرد نفس گناهکار پیشین که خود را بیش از خدا می‌پرستد و طالب لذت خود است نه کسب رضایت خداوند، حاصل شود. بلکه، تنها از طریق فرآیند مشقت‌بار ریاضت که طبق گفته‌ی برنارد مقدس فرقه سیسترسیان‌ها<sup>۱</sup> آن را برای زندگی راهبانه خود در پیش گرفته بودند، دست‌یافتنی است. حرمان<sup>۲</sup> تطهیرکننده متضمن رنج‌های جسمانی و روحی است.

برنارد مقدس در رساله «در باب فیض الهی و انتخاب آزاد» بین سه نوع آزادی انتخاب تفاوت قائل می‌شود: اول آزادی تصمیم‌گیری<sup>۳</sup> یا عدم تعیین بنیادین اراده که با سرشت ما به عنوان آدمیزاد سازگار است. این، رهایی از لزوم و اجبار، یا همان آزادی انتخاب است. طبق نظر برنارد مقدس این نوع آزادی در واقع تصویر خداوند درون ماست که به رغم گناهی که مرتکب شده‌ایم از ما سلب نمی‌شود. گناه البته شمایل خداوندی را در ما زایل می‌کند که بنا به باور برنارد مقدس این شمایل شامل دو نوع اختیار می‌گردد. آزادی رها شدن از گناه<sup>۴</sup> و آزادی از رنج.<sup>۵</sup>

۱. سیسترسیان‌ها زاهدان مرید برنارد مقدس بودند که زندگی دور از هرگونه تجمل و راحتی را

2. axesis

3. liberum arbitrium

برگزیده بودند. م.

4. liberum consilium

5. liberum a miseria

آزادی اول، آزادی پاک زیستن است که پارسایان را از مشیت خداوند آگاه می‌سازد و آنان را قادر می‌نماید همواره مطابق آن عمل کنند. این نوع آزادی تنها با عنایت الهی دست‌یافتنی است نه با فطرت شخص. اما، تضمین نمی‌کند که انتخاب خیر از میان خیر و شر همیشه برای ما راحت و مطبوع باشد. برعکس برای ما به بهای رنج تلخی تمام می‌شود، بدین صورت که باید مدام بدانیم مشیت خداوند برای خیر ما چیست و کردار مطابق آن را برگزینیم. چون انجام چنین کاری نیازمند نوعی ایشار و ریاضت جسمی و روحی دائمی است. به همین دلیل می‌گوییم این آزادی، تنها نیمی از هیأت الهی است. نیمه‌ی دیگر آزادی از رنج است که به کسانی اعطاء می‌شود که نه تنها اراده خداوندی را محقق می‌سازند بلکه آن را با میل و شوق انجام می‌دهند چنین افرادی «از احسان لذت می‌برند زیرا طعم آن را چشیده‌اند»<sup>(۱)</sup> آنها از انجام خواسته‌ی خداوند بالاترین لذت را می‌برند حتی اگر این کار به تحمل ریاضت و رنج و تعب بسیار بینجامد. این رنج‌ها با میل و اشتیاق تحمل می‌شوند. زیرا تجربه‌ای از سهیم شدن در رنج مسیح محسوب می‌شود.<sup>(۲)</sup> این رهایی از رنج یا (آزادی بهره‌مندی از لذت) در کامل‌ترین مفهومش، تنها در آخرت به ما عطا می‌شود و فقط در لحظات ناب خلسه‌ی عارفانه.<sup>(۳)</sup>

اما طریق رسیدن به اتحاد عارفانه با برداشت دیگری هم وجود دارد که آن هم شامل رنج و حرمان می‌شود. اگر در این جهان اتحاد عارفانه فقط در لحظات «نادرِ خلسگی» دست‌یافتنی است، پس همان‌گونه که در فصل پیشین توضیح دادیم، زندگی عارف با ناملايمات شاخص می‌گردد. لحظات اتحاد عارفانه با دوره‌های دراز سکوت و رخوت که طی آن عارف به خاطر غیبت خداوند عذاب می‌کشد دچار وقفه می‌گردد، عذاب و ناخوشی عارف که طالب بازگشت معشوق است.<sup>(۴)</sup>

لذا عارف عاشق در این زندگی مادی نه تنها به خاطر بهایی که برای رسیدن به اتحاد با خداوند می‌پردازد بلکه به خاطر ناتمام بودن اتحادی که در این جهان مادی رخ می‌دهد رنج می‌برد.

برای روشن ساختن نقص اتحاد موصوف در این جهان، درویشان اهل رضا<sup>۱</sup>

کوشیدند که فداکاری و از خودگذشتگی را به سرانجام منطقی اش برسانند، با چشم‌پوشی از تمام تمنیات از جمله تمنای خدا. وقتی هیچ میل و طلبی نداریم و همه خواسته‌هایمان را پس می‌زنیم دچار رنج و حرمان نمی‌شویم. پس، با پروراندن نوعی دل‌مردگی (بی‌احساسی) صبورانه که اهل رضا (درویش مسلکان) آن را «عشق پاک» می‌نامند می‌توان از رنج و حرمان اجتناب کرد. این مطالب را مادام‌گوییون به شرح زیر توضیح می‌دهد:

(در حالی که وصف شد) فهم دچار ابهام می‌شود، اراده قابلیت انعطاف خود را از دست می‌دهد، آثار حیاتی منیت به کلی زایل می‌گردد. آرزو، میل، شوق، بیزاری، ضدیت، همه و همه محو می‌شوند. نفس وارد حالت تیره و تار و ترسناک مرگ عارفانه می‌شود، زیرا در سیر و سلوک خود به حالتی از بی‌احساسی مطلق رسیده است. نفس کاملاً به عالم و خدا بی‌تفاوت شده است. دیگر نه عشق می‌ورزد و نه بیزاری می‌جوید؛ نه رنج می‌کشد و نه خوشحال می‌شود؛ نه خیری می‌دهد و نه شری؛ هیچ عملی انجام نمی‌دهد. نفس چیزی ندارد، چیزی نمی‌خواهد. هیچ است؛ در حالت نیستی و عدم است.<sup>(۵)</sup>

مسلم است که این حالت دقیقاً ضد آن چیزی است که برنارد مقدس آن را «عشق پاک» می‌خواند. برای برنارد مقدس «عشق پاک» رستگاری اتحاد با خداست؛ برای اهل رضا، محو طلب رستگاری است. برای برنارد مقدس این عشق، تجربه جذبه لحظه‌ای در زندگانی است، برای اهل رضا تسلیم خویش به حالتی دائمی از رخوت و فتور در اثنای حیات است. برای اهل توکل (اهل رضا) کشتن آرزو و امیال با تسلیم به قضاء است.

برای برنارد مقدس عشق پاک به خداوند رنج و حرمان را از بین می‌برد، برای اهل رضا عشق پاک تسلیم در برابر خداست.

شکل سوم عشق پاک که کاملاً از عشق عارفانه و درویش مسلکانه متمایز است، عشقی است که در سنت درباری سده‌های میانه یافت می‌شود. در این سنت، عشق به نحوی متفاوت به رنج و حرمان مربوط می‌شود. عشق درباری، برخلاف عشق



عارفان که می‌کوشیدند بر هجران معشوق غلبه یابند و بدین طریق رنج و سختی حاصل از آن را از بین ببرند، و برخلاف اهل رضا که می‌کوشیدند با انتخاب حالت تسلیم خویشتن دارانه در برابر آن، حرمان عشق را از خود دورکنند، عاشق درباری دوران شوالیه‌گری می‌کوشید به طریقی هجران و رنج ایجاد کند که ملازمه‌ی حفظ عشق است. عشق پاک درباری دقیقاً چیزی را که عشق پاک عارفان را می‌آفریند حذف می‌کند: اتحاد حقیقی عاشق و معشوق. پاکی عشق درباری عشاق را از یکدیگر جدا نگه می‌دارد، در حالی که پاکی عشق عارفان آنان را با محبوب متحد می‌سازد.<sup>(۶)</sup> اجازه دهید اکنون به پدیده‌ی سده‌ی میانی «عشق درباری» نگاه دقیق‌تری بیندازیم و ببینیم در آن مقطع زمانی چه ارتباطی میان عشق و رنج وجود داشته است.

## ۲-۴ عشق درباری و رنج‌های ترستان

منظور از «عشق درباری» چیست؟ اصطلاح فوق یا amour courtois را اولین بار گاستون پاریس<sup>۱</sup>، متفکر قرن نوزدهمی سنن سده‌های میانه مطرح کرد تا حالاتی از عشق را مشخص کند که اولین بار در عرف عاشقانه اجتماعی حاکم در میان شوالیه‌ها و بانوان دربار آن‌گونه که در ادبیات قرن دوازدهم فرانسه توصیف و بیان می‌شد مشاهده می‌گردد... و البته، این به آن معنا نیست که «عشق درباری» اصطلاحی ناهم‌ساز است که به یک پدیده منفرد کاملاً قابل فهم اشاره می‌کند. به عبارت دقیق‌تر، عشق درباری عشقی است که در دربارها رایج بوده درست همان‌طور که فلسفه مدرسی فلسفه‌ای بود که در مدرسه‌ها شرح و بسط داده می‌شد. این عشق به هیچ‌وجه مفهومی یگانه ندارد. مفهوم آن در شعر هر شاعری، حتی بر حسب فضای شعری متفاوت، فرق می‌کند.<sup>(۷)</sup>

اصطلاح «عشق درباری» حتی بسیار بیشتر از اصطلاح «عرفان» به پدیده‌های بسیاری اشاره می‌کند که در نهایت همه یک شباهت خانوادگی را نشان می‌دهند. هر تلاشی برای تعریف مفصل خصوصیات آن ممکن است با نمونه‌های مغایری در

ادبیات و رفتار درباری عصرش مواجه گردد. تفاوت بین آرمان‌های واضح و جبرانی (آرمان‌های جبران‌کننده فرقت یار) که یوهان هوزینگا<sup>۱</sup> در بحث راجع به پدیده‌های مزبور مطرح می‌کند تعریف این نوع عشق را پیچیده‌تر می‌سازد هوزینگا در کتاب سده‌های میانه در محاق<sup>۲</sup> می‌گوید:

آرمان‌گویا و آشکار به نمادهایی اشاره دارد که عملاً در یک فرهنگ وجود دارند، اما آرمان‌های جبرانی، ترمیم و تعدیل‌هایی هستند که عملاً اتفاق نمی‌افتند بلکه فقط مطلوب و آرزومندانه محسوب می‌شوند.

طبق نظر هوزینگا، عشق درباری در ابتدا آرمانی از نوع دوم<sup>(۸)</sup> بوده بنابراین مفهوم عشق درباری می‌توانست شامل جنبه‌های از عشق باشد که هیچ‌گاه اتفاق نیفتاده اما در آن عصر (عصر شوالیه‌گری) مطلوب و رؤیایی بوده است. لذا، ماهیت بی‌شکل و نامشخص این مفهوم منجر به جر و بحث‌های بی‌ثمر در خصوص ریشه<sup>(۹)</sup> و اصل آن و تأثیراتش در سده‌های بعدی می‌گردد.<sup>(۱۰)</sup> در مطالب بعدی، خواهیم کوشید از این مشکلات اجتناب کنیم و توجه‌مان را روی سه مشخصه‌ای که به نظر متفق اکثر نویسندگان، مشخصه‌های تقریباً عام حاضر در سنت درباری است، متمرکز کنیم:

عشق درباری بر بنیان اخلاق دوگانه نجیب‌زادگان وقت استوار است. درگیر رنج و حرمان پرسوز و گداز است و این سوز و گداز عموماً به سبک و آیینی بلاغی و سربسته بیان می‌گردد. ادعای ما این نیست که این خصوصیات فاقد نمونه‌های مغایر است یا اینکه تنها خصوصیتی هستند که عشق درباری را توصیف می‌کنند. اما برای منظور فعلی ما کفایت می‌کند. دنیس دوروژمان<sup>۳</sup>، در تلقی کلاسیک خود از عشق درباری نشان می‌دهد که چگونه این سه مشخصه همگی در اسطوره‌ی تریستان و ایزولت<sup>۴</sup> مشاهده می‌شود. ما نیز مثل او تلاش خواهیم کرد ضمن رجوع به این اسطوره مشخصه‌های مذکور را شرح دهیم.<sup>(۱۱)</sup>

۱. Johan Huizinga, *Morx danmarki* و بنیانگذار تاریخ فرهنگی مدرن. م.

2. *The Waning of the Middle Ages*

۳. Denis de Rougemont, *نوینده سوئسی قرن بیستم*. م.

4. *Tristan and Isult*

تریستان در تنگدستی زاده می‌شود - نامش از همین گرفته شده است. پدرش قبلاً از دنیا رفته و مادرش بلافاصله پس از تولد تریستان مرده است. او را عمویش شاه مارک کورن، والی شاه وقت سرزمین کورن وال بزرگ می‌کند، به سن شوالیه‌گری که می‌رسد مورهاوت<sup>۱</sup> (غول ایرلندی را که مثل یک مینوتور «گاو-انسان» می‌آید تا به زور از میان دوشیزگان کرن، باج و پیشکشی اخذ کند) را می‌کشد. تریستان که از نیزه زهرآگین مورهاوت زخمی شده است درخواست می‌کند که با شمشیر و چنگش در قایقی بدون بادبان و پارو دستخوش امواج گردد. با قایق به ایرلند می‌رود و در شهر ملکه که راز زهر نیزه را می‌داند از قایق پیاده می‌شود. چون مورهاوت برادر ملکه بوده است، تریستان می‌کوشد علت زخمی شدنش را آشکار نکند. ایزولت، دختر ملکه ایرلند، از او پرستاری می‌کند تا بهبودی حاصل می‌کند. این، پیش درآمد داستان است.

چند سال بعد شاه مارک تریستان را مامور می‌کند که دوشیزه‌ای را که موهای طلایی‌اش توسط یک پرنده آورده شده در لباس عروس برایش پیدا کند و بیاورد. تریستان در ماموریت‌اش گرفتار توفان می‌شود و به ایرلند برمی‌گردد و در آنجا اژدهایی که پایتخت را تهدید می‌کرده از پای درمی‌آورد. دوباره از اژدها زخمی می‌شود و ایزولت از او پرستاری می‌کند. وقتی متوجه می‌شود که او همان قاتل دایی‌اش است، تهدید می‌کند که او را در حمام با شمشیر خودش سوراخ سوراخ کند. اما تریستان به ایزولت می‌گوید که از سوی شاه ماموریت دارد او را با خود به دربار شاه ببرد و ایزولت چون قصد داشته ملکه شود او را می‌بخشد. (در برخی نسخه‌ها آمده است که چون بر جمال او فریفته می‌شود او را می‌بخشد) هردو عازم کرن وال می‌شوند. در دریا تشنه می‌شوند و برانژین<sup>۲</sup> خدمتکار ایزولت سهواً معجون سحرآمیز عشق را که مادر ایزولت برای شاه و او تهیه کرده بود به آنها می‌دهد. معجون آنان را به سرنوشتی مبتلا می‌کند که «تا آخر عمر از آن گریزی ندارند» هردو به عشقشان اعتراف می‌کنند. اما چون تریستان موظف است به ماموریت‌اش برای شاه ادامه دهد، ایزولت را به رغم رسوایی که به بار آورده به شاه تحویل می‌دهد.

1. Morhout

2. Brangien



چهار نجیب‌زاده «جنایتکار» حالا به شاه می‌گویند که تریستان و ایزولت عاشق یکدیگر هستند. تریستان تبعید می‌شود اما پادشاه را فریب می‌دهد و به او می‌قبولاند که بی‌گناه است و بدین طریق اجازه می‌یابد به قصر بازگردد. بعد فرونسنین<sup>۱</sup> کوتوله که همدست بارون‌ها (نجیب‌زادگان) است، برای دو دل‌داده دام می‌گستراند. روی سرتاسر نیزه بین رختخواب تریستان و ملکه آرد می‌باشد. شبانگاه که تریستان می‌خواهد محبوبش را در آغوش کشد، از تخت می‌پرد به تخت محبوب و در این جهش زخم پایش که روز قبل به وسیله گراز ایجاد شده بود سرباز می‌کند. فرونسنین، بارون‌ها و شاه وارد اتاق می‌شوند و نیزه خونین آرد - پاشیده را می‌بینند. مارک آن را نشانه زنا می‌داند و ایزولت را به جمع جذامی‌ها رهسپار می‌کند و تریستان را به چوبه‌ی مرگ محکوم می‌سازد. تریستان فرار می‌کند و ایزولت را از میان جذامی‌ها نجات می‌دهد و به اتفاق سه سال در اعماق جنگل مورویس پنهان می‌شوند. روزی شاه مارک آنان را در جنگل، خوابیده می‌یابد. تریستان شمشیر آهیخته خود را میان خود و ایزولت نهاده است. شاه این صحنه را شاهدی بر بی‌گناهی آنها می‌داند و آنان را مورد عفو قرار می‌دهد. بدون آنکه بیدارشان کند، شمشیر خود را با شمشیر آنها عوض می‌کند و از آنجا می‌رود.

پس از سه سال (طبق برخی نسخه‌ها وقتی اثر قوت معجون عشق زایل می‌گردد)، تریستان توبه می‌کند و ایزولت آرزو می‌کند دوباره ملکه شود. تریستان از طریق اگرین<sup>۲</sup> تارک دنیا، به شاه پیشنهاد صلح می‌کند و می‌گوید که ایزولت را باز خواهد فرستاد. مارک قول بخشش می‌دهد. درست وقتی هیأت اعزامی شاه نزدیک می‌شوند، آن دو از هم جدا می‌گردند. اما ایزولت از تریستان می‌خواهد در آن نزدیکی بماند تا وقتی مطمئن شود که شاه مارک با او خوشرفتاری می‌کند. همچنین اعلام می‌کند که با اولین علامت به او ملحق خواهد شد. زیرا «نه بارو، نه دیوار و نه سنگر» هیچ‌کدام مانع فرمان بردن از تریستان نخواهد شد. آن دو چند بار در کلبه پیرمرد هیزم‌شکن پنهانی یکدیگر را ملاقات می‌کنند، اما بارون‌های تبهکار همچنان مواظب پاکدامنی ملکه هستند. ایزولت سپس از خداوند می‌خواهد در مورد بی‌گناهی‌اش

1. Froncin

2. Ogrin

داوری کند. قبل از اینکه، آهن سرخ داغ را که به راستگویان آسیبی نمی‌رساند در دست گیرد، سوگند یاد می‌کند که هرگز کسی او را در آغوش نگرفته است بجز شاه و زائر فقیری که او را از قایق به ساحل حمل کرده است. اما این زائر فقیر کسی نبود جز ترستان در لباس مبدل.

ماجراهای تازه، ترستان را از ایزولت دور می‌کند، و ترستان فکر می‌کند ایزولت دیگر او را دوست ندارد. به همین دلیل تصمیم می‌گیرد با ایزولت دیگری «به خاطر نام و زیبایی مشابه‌اش» ازدواج کند. با «ایزولت سفیددست» ازدواج می‌کند. پس از ازدواج، با همسرش هم‌آغوش نمی‌شود و باکرگی او را حفظ می‌کند، و حسرت «ایزولت گیسوطلائی» می‌خورد. سرانجام، ترستان که با نیزه زهرآگین زخمی شده، در بستر مرگ می‌افتد و به دنبال ملکه‌ی کورن‌وال (ایزولت) می‌فرستد که تنها کسی است که می‌تواند او را نجات دهد. کشتی که نزدیک می‌شود، ملکه بادبان سفیدی را به نشانه‌ی امیدواری بالا می‌برد. ایزولت سفیددست که در آتش حسادت می‌سوزد، به ترستان می‌گوید که بادبان سیاه برافراشته شده است. ترستان همان دم از دنیا می‌رود. ایزولت گیسوطلائی وقتی وارد کاخ می‌شود، جسد معشوقش را در آغوش می‌گیرد و جان می‌سپارد.

این بود ساختار افسانه که به حدّ کافی شرح داده شد. دوروژمان خاطرنشان می‌سازد که اگر افسانه را با نگاه خیره و بی‌تفاوت خواننده‌ی امروز مورد بررسی قرار دهیم، متوجه می‌شویم که افسانه‌ای است پر از تناقض و معما. اول اینکه، رسم و رسوم وقت، حق اقویا را تصدیق می‌کرده است. چرا ترستان از این حق استفاده نکند و تنها ایزولت را از شاه دور کند. دوم اینکه، چرا شمشیر عفت میان دو خفته در جنگل مشاهده گردد. در آن لحظه دو دل‌داده هیچ قصدی نداشته‌اند که از جاده بی‌عفتی خارج شوند، و فکرش را هم نمی‌کردند که شاه آنها را پیدا کند. سوم اینکه، چرا ترستان ایزولت را پس از سه سال که در جنگل بوده به شاه برمی‌گرداند، حتی در روایاتی که بر اساس آن معجون عشق قدرت ازدست‌رفته را به ترستان باز می‌گرداند؟ و اگر آنها واقعاً توبه کرده‌اند، چرا درست در لحظه‌ای که از هم جدا می‌شوند عهد می‌بندند که دوباره همدیگر را ببینند؟ چرا نویسندگان افسانه، ترستان را الگوی

شوالیه‌گری می‌دانند در حالی که او بی‌شرمانه به شاه خیانت می‌کند، و ایزولت را بانویی پرهیزگار معرفی می‌کنند در حالی که وی در حقیقت یک زناکار است؟ و چرا بارون‌ها «تبهکار» نامیده می‌شوند حال آنکه آنها تنها از شرف سرور و سلطانشان دفاع می‌کنند؟ پنجم اینکه، افسانه‌سرایان انگیزه‌های متعددی به ترستان و دیگران نسبت می‌دهند تا رفتارشان را توجیه کنند. این انگیزه‌ها آنچنان باورنکردنی‌اند که آدم احساس می‌کند اصلاً شباهتی به انگیزه‌های واقعی ندارند. به همین دلیل، ترستان پس از سه سال زندگی در جنگل، ایزولت را به نزد شاه برمی‌گرداند زیرا قاعده وفاداری سرزمین از او این را طلب می‌کرد. اما پس از سه سال، اطاعت از قاعده هم بسیار دیر هنگام و هم غیرصادقانه می‌نماید، زیرا هنوز او را (ایزولت را) ترک نکرده است که سعی می‌کند دوباره به کاخ برگردد و او را ببیند. از این‌ها گذشته، معجون عشقی که برای مارک (سلطان) و ملکه‌اش ساخته شده بود بر اساس برخی نسخه‌ها فقط سه سال اثربخش بوده است. و چون ضمانت سه سال وصلت توأم با خوشبختی مدت زمان زیادی نیست معلوم نیست چرا توان جنسی دائمی درکار نبوده است. در آخر، وقتی ترستان به ایزولت دیگری «به خاطر زیبایی و نامش» ازدواج می‌کند، چرا نمی‌تواند وصلت را به حد کمال برساند، زیرا چیزی او را مجبور نکرده بود که با وی ازدواج کند یا به خاطر این پاکدامنی توهین‌آمیز در رابطه‌اش با او احساس گناه کند.

### ۳-۴ شاخصه‌های عشق درباری

این مشخصه‌های معماگونه‌ی افسانه را می‌توان تبیین کرد اگر سه خصیصه بارز عشق درباری را در نظر بگیریم: اخلاق دوگانه، رنج و حرمان پرسوز و گداز، و بیان بلاغی. در اینجا به این سه مشخصه نگاه دقیق‌تری می‌اندازیم.

اخلاق دوگانه - زندگی اجتماعی نجیب‌زادگان قرون وسطی دو مشخصه بارز داشت یکی آداب اجتماعی و دیگری آداب اخلاقی: یعنی رسم و رسوم فئودالی و درباری. ساختار رسمی و دولتی جامعه فئودالی به شدت متکی بر سلسله مراتب بود. هر فردی جایگاه و نقش معینی درون نظام اجتماعی داشت - این جایگاه منتج از



انتخاب فردی نبود بلکه با ملاحظات موروثی، یا جایگاه شخصی درون «دودمان» و «خاندان» اشرافی تعیین و تثبیت می‌شد. شرط اخلاقی اساسی این بود که هر فردی می‌بایست جایگاه خود را درون نظام اجتماعی بشناسد و تلاش کند نقش و وظیفه تعیین شده خود را ایفا نماید. جاه‌طلبی‌ها، سلائق افراد بایستی نسبت به مطالبات و کل نظام اجتماعی در مرتبه دوم اهمیت قرار می‌گرفت. ارزش‌های برتر عبارت بود از فرمانبرداری، وفاداری و مسئولیت‌پذیری. با توجه به این شروط، بارون‌ها در اسطوره ترستان وظایف خود را به عنوان رعایایی که محافظت از حقوق و شرف سرورشان، شاه، را به عهده دارند، به خوبی و با وفاداری ایفا می‌کردند. این ترستان بود که «تبهکار» بی‌وفا بود نه بارون‌ها، زیرا او به سرور خود، پادشاه خیانت کرد، و از انجام وظایف فئودالی خود کوتاهی نمود.

در چنین بافت اجتماعی، «ازدواج» مرحله‌ای از فرآیند مدیریت - تجارت محسوب می‌شد، زیرا شامل یکپارچه شدن سرزمین‌ها، تحکیم وفاداری، و تولید وارث و مدافعان آینده می‌شد.<sup>(۱۳)</sup> انتخاب همسر از روی انتخاب شخصی یا سلیقه نبود، بلکه منافع «دودمانی» که تولید وارث «خاندان» را تضمین می‌کرد مورد نظر بود. هر خاندان بر آن بود که از طریق جهیزیه ثروتمند شود و نیاز داشت با افراد سایر خاندان‌ها وصلت کند تا خود را در مقابل تجاوز نظامی محفوظ نگه دارد. . . .

زوج‌ها تماماً زوج‌های منافع بودند و خانواده‌های بزرگ، ساده و راحت گرفتن ازدواج را مفید به فایده می‌دانستند، در واقع وصلتی بود که هرگاه بفع یکی یا طرفین بود به راحتی فسخ می‌شد.<sup>(۱۴)</sup> به رغم تلاش‌های کلیسا برای بازداشتن افراد از جدایی، خانواده‌های فئودال همیشه می‌توانستند برای قطع پیوند ازدواج راه‌هایی پیدا کنند. وقتی «معامله» مضر از کار درمی‌آمد، زن از زندگی رانده می‌شد. درخواست زنا با محارم به طریق عجیب و غریبی عملی می‌شد، و کلیسا در مقابل آن ناتوان بود. ادعای خویشاوندی (نسبیت) حتی از نوع درجه چهار، با هر مدرک و شاهد ناچیزی کافی بود که فسخ پیوند ازدواج را تضمین کند. با این حال و روز، زن فقط بخشی از دارایی بود که می‌بایست از آن حسب شأن و مرتبه‌اش مراقبت کرد. همین‌طور که مورتون هانت<sup>۱</sup> اشاره کرده است، قانون کلیسا به مردان آشکارا اجازه داده بود تا

۱. Morton Hunt، نویسنده معاصر آمریکایی و پژوهشگر علوم رفتاری و اجتماعی. م.

زنانشان را کتک بزنند، اما قانون مدنی به شکایت رسیدگی می‌کرد. یک قانون ویژه قرن سیزدهمی شهر ویل فرانچه درگاسکونی (ناحیه‌ای در فرانسه) به همه مردان اجازه زدن همسرانشان را داده بود «به شرط آنکه به مرگ منجر نگردد».<sup>(۱۶)</sup> لذا ازدواج چندان کاری با عشق نداشت و ارتباط جنسی طی ازدواج فقط با نظر تولید مثل توجیه می‌شد، نه به قصد ابراز و تحقق عشق.

سی. اس. لوپس<sup>۱</sup> (شاعر و نویسنده ایرلندی) می‌گوید، طبق «جنسیت‌شناسی» کلیسای قرون میانه، عشق شهوانی بخودی خود، رذیلانه بود مگر طرف معاشقه همسر قانونی فرد می‌بود.<sup>(۱۷)</sup>

عشق درباری طی سده دوازدهم در میان اشراف به شکل زنای محصنه آرمانی پدیدار شد. به طرق بسیارکاریک «کمال‌یابی جبرانی» را می‌کرد که واکنشی بود به روابط رسمی فئودالی بین زنان و مردان. این رفتار و اخلاق نوین بتدریج به شکلی به نشانه‌های رفتاری رسمی تبدیل شد که به طور آشکار در میان شوالیه‌های جوان و بانوان درباری رایج گشت. این وضعیت بخصوص در مورد دربار باشکوهی که بانو الینور اکویتاینیایی<sup>۲</sup> (ملکه فرانسه در قرن چهاردهم) در کاخ خود در پویتیز<sup>۳</sup> و سپس در دربار دخترش ماری، کنتس شامپانیایی<sup>۴</sup> در ترویز<sup>۵</sup> ایجاد کرد مصداق داشت.

یکی از شیوه‌هایی که الینور و ماری ترویج کردند و اشاعه دادند، قطعه نمایش صوری «دربار عاشقانه» بود،<sup>(۱۸)</sup> که در آن یک عاشق بی‌نام و نشان با بانویش، در جریان دادرسی تمسخرآمیز - به زبان نمایندگان خود - نمایش دعوی و دفاعی حقوقی موضوع مسأله مورد مناقشه عاشقانه و آداب آن را اجرا می‌کردند. در این نمایش، استماع بیانات طرفین و صدور حکم توسط تنها یک قاضی صورت می‌گرفت که بانوی متشخصی مثل الینور بود و در مقابل، هیأت کاملی از بانوان اشرافی در نقش هیأت منصفه بازی می‌کردند. مجادلات لفظی که در اختیار الینور و ماری بود، چنان پیش می‌رفت که به ابزار آموزش نیمه - جدی برای تکمیل رابطه جدید، رمزگزایی و توضیح آن، و اشاعه آن در میان اشرافیت پویتیز تبدیل می‌شد.

1. C. N. Lewis

2. Eleanor of Aquitaine

3. poitiers

۴. de champagne، منطقه‌ای در فرانسه.

5. Troyes

علاوه بر شمار زیاد نمایش های داستانی و شاعرانه از این دربارهای عاشقانه شرح مبسوطی از این دادگاه های صوری نیز وجود دارد که آندریاس کاپلانوس<sup>۱</sup> (آندره کشیش)<sup>(۱۹)</sup> آن را نوشته است، وی در دربار الینور در پویتیر زندگی کرد و بعدها کشیش دربار ماری در ترویز شد.

کوتاه آنکه، روال عشق درباری چنین بود: شوالیه موقرانه زندگی اش را وقف بانوی مورد علاقه اش می کرد و در ازای او می خواست که به عشقش پاسخ مثبت دهد. معمولاً هر دو با دیگران ازدواج می کردند، و چه بسا که عملاً یک بار هم یکدیگر را نمی دیدند. زن، در اصل، می بایست موقعیت اجتماعی بالاتر از مرد داشته باشد، و به این دلیل نمی توانست همسرش باشد که به لحاظ قانونی مطیع مرد گردد.

عشقی که باید منبع تمام زیبایی های زندگی و سلوک باشد می بایست پاداشی باشد که بانویی آزادانه تقدیم می کند، و تنها بالادست ها می توانند پاداش دهند. اما زن به عنوان همسر، یک بالادست نیست. بانوی معشوق ممکن است ملکه زیبایی و عشق، گسترنده نعمت، منبع الهام فضایل شوالیه گری، و عروس «خودسر» باشد؛ اما معشوق به عنوان همسر معمولی شخص، که برای به چنگ آوردن او با پدرش معامله شده است، یکباره از مقام بانویی به مقام زن بودن صرف سقوط می کند.<sup>(۲۰)</sup> بغیر از فروتری نسبت به شوالیه، دلیل دیگری هم وجود دارد که چرا همسر نمی تواند ابژه عشق درباری باشد. چنین عشقی (عشق درباری) را فقط می توان آزادانه تسخیر و دریافت کرد. از یک طرف، همسر، آزادانه از مسیر عشق انتخاب نشده بلکه به خاطر منافع فئودالی معامله شده است.<sup>(۲۱)</sup> از طرف دیگر، همسر نمی تواند آزادانه به عشق شوهرش پاسخ دهد زیرا موظف است از شوهر اطاعت کند. در این رابطه آندریاس نویسنده کتاب عشق درباری از قول کنتس ماری شامپانیایی چنین قضاوت می کند:

ما اعلام می کنیم و این را امر جا افتاده ای می دانیم که عشق نمی تواند قدرت خود را بین دو نفر که با یکدیگر ازدواج کرده اند اعمال کند. زیرا عشاق هر چه به همدیگر می بخشند آزادانه است، بدون هیچ گونه اجبار و ضرورتی، اما زن و شوهران رسمی موظفند تسلیم امیال یکدیگر شوند و امیال خود را زیر پا بگذارند.<sup>(۲۲)</sup>

۱. Andreas Capellanus، نویسنده قرن دوازدهم و مؤلف رساله «در مورد عشق». م.



شوالیه خود را عاشقی می‌بیند که گرفتار اشتیاق بیش از حد به بانویش شده است. ابتدا او را در نهان پرستش می‌کند. سپس بتدریج و فروتنانه عشقش را به او ابراز می‌دارد. و بانو کم‌کم و با اکراه مهر و پذیرش را به او تقدیم می‌کند. این مهر و پذیرش ممکن است به وقت خود به مرحله عشقبازی برسد، بدون ارتباط جنسی فیزیکی، زیرا در آن صورت عشق از محدوده‌ی «پاکی»<sup>(۲۳)</sup> فراتر می‌رود و برای هر دو یعنی عاشق و معشوق، جنبه مبتذل و خفت‌بار پیدا می‌کند. بنابراین نشان‌هایی که در خصوص وجود رویه «عشق پاک»<sup>۱</sup> باقی مانده است روشن می‌سازد که بانوان و نجبای بالغ، سالم و معمولاً هوسباز غالباً، و شاید در اکثر موارد، می‌توانستند خود را به این نوع لودگی در امور عشق درباری مقید کنند - و آن را شکلی از عشق که لطیف‌تر از «عشق کامل شده» بود در نظر می‌گرفتند. داوود دو پراداس<sup>۲</sup>، شاعر دوره‌گرد، نوشته است «مرد در مورد نیازهای زنی که می‌بایست به همسری بگیرد هیچ چیز نمی‌دانست یا خیلی کم می‌دانست» و بسیاری از عاشقان سینه‌چاک «عشق درباری» پروراندن عمل جنسی را تحت عنوان «عشق کاذب» سرزنش می‌کردند، در حالی که ملاعبه و ناز و نوازش‌های عاشقانه را به عنوان «عشق پاک» ستایش می‌کردند.<sup>(۲۴)</sup>

این آرمان «عشق پاک» معنای «شمشیر عفت» میان تریستان و ایزولت خفته در جنگل را برای ما بازگو می‌کند، و علت اینکه سه سال معاشقه در جنگل به باردار شدن ایزولت نینجامید را نیز شرح می‌دهد.<sup>(۲۵)</sup>

هدف عشق درباری در ابتدا رابطه جنسی نبود بلکه رسیدن به شرافت معنوی برای دو عاشق و معشوق بود.<sup>(۲۶)</sup> این، وجه متمایز روابط عاشقانه با سایر روابطی است که عشاق در آن وارد می‌شوند. زن شوهردار ممکن بود با شعف و رضایت به خواسته‌های شوهرش تسلیم شود بدون آنکه دلبستگی‌اش را به مرد محبوبش تکذیب کند - به گونه‌ای که نشان دهد که شوهرش را دوست ندارد. در این ماجرا، رفتار زن با فضیلت شوالیه‌ای که به سرورزش همچنین به کلیسا خدمت می‌کرد هم‌سنگ می‌شد. مرد به همین نحو می‌توانست از رابطه با سایر زنان، همسر خودش، معشوقه‌هایش و حتی یک دختر روستایی اگر فرصت دست می‌داد کامیاب گردد

بدون آنکه این کامیابی‌ها را با جذبه و سرمستی خاصی که در مجالست با معشوقش کسب می‌کرد درهم آمیزد. عشق شوالیه به محبوبش هدیه‌ای معنوی بود که در روابط با سایر زنان یافت نمی‌شد؛ و در مقابل، وفاداری معشوق به عاشق حاکی از این بود که ارزش خدمت و ستایش عاشق را درک کرده و هیچ چیز را با آن برابر نمی‌داند.<sup>(۲۷)</sup>

پس بانوی درباری ایزه جنسی برای عاشق نبود، بلکه تجسد یک آرمان، و کانون ابراز تهورات شوالیه‌گری عاشق بود. شوالیه بدین طریق می‌بایست دست به عملیات متهورانه و قهرمانانه به افتخار بانویش بزند تا درجه دل‌بستگی و اخلاص خود را به او ثابت کند. هر چه عملیات بزرگ‌تر و خطرناک‌تر می‌بود، ایثار خویشتن به معشوق بیشتر تجلی می‌یافت: گاه این عملیات شامل فائق آمدن بر موانعی می‌شد که او را از محبوب جدا می‌کرد، مانند موانع جغرافیایی یا مقابله‌های نظامی، و بخصوص موانعی که از اصول جامعه فئودال سر می‌زد. لذا، بر اساس قاعده عشق درباری، هرگونه تعرض و تخطی از اصول جامعه فئودال اگر مسیر رسیدن شوالیه به محبوب را کوتاه‌تر می‌کرد، ممکن بود اقدامی قهرمانانه قلمداد گردد. طبق اصول و قواعد منشور اخلاقی دربار، تریستان، پس، شوالیه‌ای قهرمان بود و بارون‌ها شروانی که اسرار عشق درباری را فاش کرده بودند. واضح است که نویسندگان این افسانه در مقابل نظم اخلاقی جامعه فئودالی، جانب نظم اخلاقی درباری را گرفته‌اند. بدین طریق عشق تریستان و ایزولت در جدال بین دو نظم اخلاقی جامعه قرون وسطی گیر افتاده بود. سرانجام، این جدال، ظاهراً سبب رنج و سقوط آنان شده است.

### رنج و حرمان پر سوز و گداز، طبق نظر آندریاس

عشق، رنج فطری است که از دیدن جمال جنس مخالف یا فکر کردن زیاد به آن ناشی می‌شود، و باعث می‌شود که هریک از دو طرف ورای هر چیز دیگر آغوش یکدیگر را تمنا کنند و هر دو اشتیاق مشترکی برای تحقق آن پیدا کنند. دیدن سوز و گداز عشق کار سختی نیست. زیرا عاشق همواره در این واهمه است که عشقش به تحقق تمنایش نینجامد و تلاش‌هایش به هدر رود. در واقع او از هر چیزی واهمه دارد آنچنان‌که گفتنش به معشوق راحت نیست.<sup>(۲۸)</sup>

عشق درباری با خود سوز و گدازهای شدیدی دارد که همه به دلیل موانع فراوان واقعی و خیالی است که عاشق می‌ترسد او را از رساندن به آرزویش بازدارند. با این توصیف، عشق تریستان روایت عشق ناکام است، اشتیاقی که مدام با موانع برطرف‌نشده روبرو است که میان دو دل‌داده سبز می‌شود و بین آنها فاصله می‌اندازد.

دورژمان خاطر نشان می‌سازد که دو نوع مانع در راه رسیدن عاشق به معشوق در این روایت دیده می‌شود. از یک طرف موانع «بیرونی» وجود دارد که ماهیت فیزیکی و اجتماعی دارد و عشاق را از یکدیگر جدا می‌کند: حضور شاه، سوء ظن بارون‌ها، قضاوت خداوند، و مهمتر از همه مقررات جامعه فئودال. وقتی این موانع عشاق را تهدید می‌کنند، تریستان همواره با اقدامی قهرمانانه بر آنها فائق می‌آید. «تریستان از روی موانع می‌پرد» (پرش او از تختش به تخت ایزولت نماد این اقدام است). بعد هم به زخمش اعتنایی نمی‌کند (زخم دستش سر باز می‌کند) و به خطری که جانش را تهدید می‌کند نیز بی‌اعتناست (می‌داند که دارند او را می‌پایند). اشتیاق عاشقانه چنان بی‌امان است که او را از دو خطر غافل می‌سازد.<sup>(۲۹)</sup> بعد هم رفتار و منش شوالیه به طرز عجیبی متفاوت می‌شود، اگرچه، این دگرگونی مربوط به مواقعی است که مانعی خارجی که آن دو را از هم جدا کند وجود ندارد. سپس یکباره شروع به «ایجاد» موانع می‌کند که بین او و محبوبش جدایی افکند: شمشیر آخته را میان خود و ایزولت می‌گذارد، یا به دلیل غیر منطقی تصمیم می‌گیرد ایزولت را به شاه برگرداند، یا ایزولت گیسوطلایی را رها می‌کند تا با ایزولت سفید دست وصلت کند. این موانع برای تریستان کاملاً برطرف‌نشده‌اند زیرا خودش آنها را ایجاد کرده است.

بر اساس اظهار نظر دورژمان، این رفتار ناشی از این واقعیت است که تریستان و ایزولت در ابتدا عاشق یکدیگر نیستند. ابژه اولیه عشقشان خود عشق است و تجربه عاشق بودن. آنها فقط تا بدان جا عشق می‌ورزند که هر یک برای دیگری کانون نیاز به حس عاشق بودن است. ابروینگ سینگر، با شیوه‌ای محافظه‌کارانه‌تر، موضوع را به شرح زیر بازگو می‌کند:

در عشق پاک درباری دو صورت مثالی وجود دارد: اول معشوق، بانوی بی‌نهایت



زیبا به جمیع جهات؛ دوم: خود عشق و تمنایی که حسن و جمال این زن منحصر به فرد برانگیزاننده آن است. بدین ترتیب، از طرفی، آرئات دو مارویل<sup>۱</sup> محبوبش را چنین خطاب می‌کند: «بانوی خوبم، که به تمام صفات خوب آراسته‌ای، آن‌گونه‌ای که از تمام زنانی که می‌شناسم برتر و زیننده‌تر هستی». . . . از طرف دیگر، عاشق دوره‌گرد، خود عشق را در خیال دارد، آرزوی خودش را، حال خودش به عنوان یک عاشق را. برناردو ونتادور<sup>۲</sup> اهمیت اشتیاق را عنصر اساسی عشق می‌داند: «من چنان به عشق باشکوه و ناب احتیاج دارم که تنها حسرتم دست‌یابی به این عشق است».<sup>(۳۰)</sup>

تصور مثالی هر دو مستلزم این است که محبوب در فرقت باشد. از طرفی، حسرت عاشقانه فقط زمانی ممکن است که معشوق در دسترس نباشد. از طرف دیگر، کمال مطلوب معشوق فقط تا وقتی باقی می‌ماند که آن‌گونه که هست دیده نمی‌شود. بلکه تا وقتی که خیال عاشق او را به زیور کمال می‌آراید، به گونه‌ای استاندارد در نظریه «تبلورسازی»<sup>(۳۱)</sup> شرح می‌دهد، عشق می‌میرد آنگاه که بلورسازی پایان می‌یابد و معشوق به همان صورت که هست رؤیت می‌شود - با همه معایبش. با این وصف، آنچه را که شرلی لت وین<sup>۳</sup> در مورد استاندارد می‌نویسد در مورد عشق درباری هم صادق است:

این بدان معنی است که «معشوق» به معنای دقیق کلمه ابژه عشق است. در عوض، «معشوق» مثل شن و ماسه‌ای که صدف را به تولید مروارید برمی‌انگیزد خیال را نیز تحریک می‌کند که تمناها و رضایت عاشق را زنده سازد. آنگاه که محرک بالذات حاصله همراه می‌شود خصلت معشوق به خود می‌گیرد.<sup>(۳۲)</sup>

پس تمایزی که آندریاس قایل می‌شود بین عشق پاک که «روز به روز فزاینده‌تر می‌شود» چون در سیر به سوی مقصد نهایی مدام توقف می‌کند، و عشق شهوانی که چنین نمی‌کند و بنابراین «زود شکست می‌خورد و فقط مدت کوتاهی دوام می‌آورد»، نه فقط مربوط می‌شود به جنسیت عشق درباری، بلکه به رابطه درباری به معنای واقعی کلمه نیز ارتباط پیدا می‌کند. اشتیاق و بی‌تابی شدید عشق درباری آن‌گونه که

۱. Arnaut de Marevil، شاعر دوره‌گرد قرن ۱۲ فلورانس. م.

۲. Bernard de ventadeour، شاعر دوره‌گرد قرن ۱۵. م.

شرحش رفت و کمال جویی در معشوق که کانون آن است، تنها زمانی حاصل می‌شود و تشدید می‌گردد که معشوق خارج از دسترس باشد و اتحاد نهایی با معشوق متصور نباشد. به همین دلیل عشاق همواره نیاز دارند که موانعی بسازند که آنها را در فراق نگه دارد. بر اساس گفته دورژمان، این ویژگی، رفتار غیر عادی ترستان و ایزولت در رابطه با یکدیگر را توجیه می‌کند.

ترستان خیلی بیش از آنکه ایزولت موطلابی را دوست داشته باشد و قوف از عاشق بودن خود را دوست دارد. ایزولت کاری برای به چنگ آوردن ترستان انجام نمی‌دهد. تنها به رؤیاهای عاشقانه نیاز دارد. نیاز آن دو به یکدیگر نیاز به سوختن در آتش عشق است. به حضور یکدیگر نیاز ندارند. به فراق نیاز دارند. با این وصف جدایی عشاق را خود شور عشق به آنان تحمیل می‌کند، عشقی که به اشتیاق یکدیگر ارزانی می‌دارند نه به فرو نشانیدن و ارضاء آن یا به یک ابژه زنده. به همین دلیل است که رمانس سراسر انباشته از سد و مانع در راه وصال است.

این رنج با تمام رنج‌های دیگر متفاوت است زیرا به خاطر عشق کشیده می‌شود. پس کریتون دو ترویز<sup>۱</sup> می‌توانست چنین بنویسد:

ناخوشی من سوای ناخوشی دیگران است. بیماری من، مرا به وجد می‌آورد؛ از آن لذت می‌برم؛ بیماری (عاشقی) من چیزی است که طالب آنم و رنجم تندرستی است. پس آیا نمی‌بینم از چه شکایت می‌کنم، وقتی ناخوشی‌ام با اراده خودم به سراغم می‌آید؛ این اراده و خواسته خودم است که به ناخوشی می‌گراید؛ اما چنان از طلب این رنج خرسندم که با دلپذیری می‌کشم آن را؛ و آن قدر وجد و شغف با دردم آمیخته است که از سرخوشی به ناخوشی افتاده‌ام.<sup>(۳۴)</sup>

بدین سان رنج عشق، رنجی فطرتاً مطلوب می‌شود زیرا به مثابه نوعی «شهادت» در راه عشق که ایده‌آل معشوق است تجربه می‌گردد. اما در آن صورت این عشق آرمانی سرنوشت محتومی قلمداد می‌شود که عشاق را درید خود دارد و دل‌باختگان با میل و رضایت در خدمت آنند حتی اگر از آن‌گزیری نداشته باشند. در افسانه ترستان، این سرنوشت محتوم با رمز معجون عشق بیان می‌شود.

۱. Chretien de Troyses، شاعر درباری و معاصر آندریاس در دربار کنتس ماری. م.

تریستان و ایزولت مسئول عشقشان یا کردارشان نیستند، چون در واقع سرنوشت است که به سبب معجون عشق بر آنان چیره شده است. بنابراین آیا از تمام مسئولیت‌ها یا گناهان کردار و رفتارشان برمی‌گردند. اعمالشان در خدمت سرنوشتی است که آنان را درید قدرت خود دارد، ورنجشان شهادتی است که با خرسندی و در خدمت عشق آن را می‌پذیرند. پس مهرگیا بهانه‌ای است برای ایجاد عطش و اشتیاق. هریک از دو دلباخته اندوهگین را توانایی می‌بخشد که بگویند: «می‌بینی که من به هیچ وجه قابل شماتت نیستم؛ می‌بینی، از دستم کاری ساخته نیست.»<sup>(۳۵)</sup>

این بهانه (سرنوشت محتوم)، دلیلی «واقعی» برای هیچ کرداری نیست. تنها بهانه‌ای است که برای جلوگیری از بروز اجباری انگیزه‌ی اصلی پیش کشیده می‌شود. همان‌گونه که قبلاً شرح دادیم، عشق درباری تعریف مشخصی دارد و آن این است که آزادانه در دل ایجاد می‌شود. آزادانه انتخاب می‌شود، وگرنه اصلاً عشق نخواهد بود. عشق تریستان و ایزولت به یکدیگر نمی‌تواند سرنوشت محتومی باشد که خود انتخاب نکرده‌اند و برای آن زیربار مسئولیتی نروند. پس چرا آنها برای عشقشان چنین ادعاهایی می‌کنند در حالی که آنها و هرکس دیگری می‌دانند که این‌ها حقیقت ندارد؟ این ما را به سومین مشخصه عشق درباری ره می‌نماید: بیان آن (عشق درباری) در قالبی بلاغی بیان بلاغی - دوروژمان خاطرنشان می‌سازد که همیشه نوعی قرارداد تلویحی یا «تبانی» مرموز میان نویسنده رمان و خوانندگان وجود دارد: آنها در تداوم داستان دلبستگی مشترکی دارند و همین‌گونه در پیشبرد همیشگی و غیرمنتظره داستان که مانع رسیدن به گره‌گشایی می‌شود. اگر ما این دلبستگی مشترک را نادیده می‌گیریم. بسیاری از ظرفیت‌های پیشبرد داستان غیرمحمول می‌شد یا توجیه‌پذیری خود را برای خواننده از دست می‌داد. اما، به طور معمول، این دلبستگی باعث می‌شود که خواننده چنین غیرمحمول‌ها را نبیند. از طرف دیگر، اگر، این دلبستگی مشترک قرار بود موتیف غالب نویسنده و خواننده باشد، داستان به یک قصه پریان تبدیل می‌شد که در آن هیچ چیز دیگر نامعقول نمی‌بود. بدین طریق ژمان بر مبنای بلاغت استوار است: ما موتیف‌های غیرمحمول داستان را می‌پذیریم زیرا، به ما توانایی می‌دهد تا موتیف‌های واقعی را پنهان نگه داریم و بنابراین مانع



توجه ما به آنها می‌شود، برای اینکه لذت داستان را از ما می‌گیرد. طبق نظر دوروژمان، رفتار تریستان و ایزولت تحت سیطره‌ی همان مراد و میلی است که بر رمان حاکم است و با صنعت بلاغت پنهان نگه داشته می‌شود.

دوروژمان می‌گوید:

به طور عینی هیچ‌یک از موانع بر سر تحقق عشق غلبه‌ناپذیر نیست و با این حال هر بار که مانعی پیش می‌آید آنها عشق را رها می‌کنند. گزافه نیست که بگوییم آنها هرگز فرصت جدا شدن از یکدیگر را از دست نمی‌دهند. آنگاه که مانعی وجود ندارد، مانعی خلق می‌کنند، مانند مورد شمشیر آخته و مورد ازدواج تریستان. آنها مانع خلق می‌کنند گویی هدفشان این است، با وجود آنکه چنین موانعی زهرشان است... روح پلید عشق درباری که درونی‌ترین حالات نفسانی عاشق را به ابزاری بدل می‌کند که سبب رنجشان گردد، همان روح پلید رمان است که ما در غرب دوست داریم وجود داشته باشد. (۳۶)

به همین دلیل عشاق (و ما به عنوان خوانندگان افسانه‌ها) به این گرایش داریم که با موتیف‌های نامعقول که به مثابه توجیه رفتارهای آنان (عشاق) مطرح می‌شوند متقاعد شویم.

به همان سان، اینکه عشق درباری بر پایه آرمانی کردن معشوق استوار باشد مستلزم آن است که در شکل بلاغی بیان شود. با آرمانی کردن معشوق، عاشق به معشوق کمال «اعطا می‌کند»، و عاشق فقط به این دلیل به معشوق عشق می‌ورزد که بدین طریق معشوق در چشمان او کامل می‌گردد. به بیان دیگر، عشق او ایجاب می‌کند که معشوق را با اعطای صورت آرمانی همان‌گونه که وی در خیال دارد هویت بخشد. این هویت بخشی تنها تا آنجا امکان‌پذیر است که وی این حقیقت را که این هویت چیزی است که وی به او بخشیده است نادیده گرفته شود. و دلیلش بلاغت کمال است که با آن معشوق را خطاب می‌کند و در اندیشه‌اش وجود دارد. کوتاه آنکه، چنین عشقی هم بر پایه آرمانی کردن معشوق استوار است و هم بر اساس نیاز به غافل شدن از این حقیقت که وی بدین‌گونه آرمانی شده است. بنابراین به بلاغت کلامی نیاز دارد.

چنین بلاغتی همچین برای نقاب زدن بر چهره آسیب‌پذیر عشق درباری، که یکی از اصلی‌ترین دلایل رنجی است که این عشق به بار می‌آورد لازم است. تداوم آن بستگی دارد به اینکه چقدر معشوق آرمانی شود و عاشق را آرمانی سازد. اما این، طلسمی (جادویی) است که می‌تواند با نگه داشتن معشوق در فراق حاصل گردد. و با هر عاملی که در هر لحظه این هجران را از بین ببرد طلسم شکسته می‌شود. عشاق در دل خود می‌دانند که هر لحظه ممکن است چنین چیزی رخ دهد و از آن خوف دارند. به گفته اندریاس که قبلاً نقل شد: «عاشق از چیزهای زیادی می‌ترسد که ممکن است پیش آید و گفتنش آسان نباشد.»

#### ۴-۴ اثرات عشق درباری

به رغم تأثیر مسیحیت، آداب و رسوم جنسی و رفتار با زنان در جامعه فئودالی سده‌ی میانه به طرز باورنکردنی خشونت‌آمیز و وحشیانه بوده است. همان‌گونه که متذکر شدیم، با زنان مثل کالا رفتار می‌شد. اصل حق و ویژه شب زفاف<sup>۱</sup> به مالکان املاک اجازه می‌داد که عروس رعیت را بکارت‌ریایی کنند. اشراف نیز حق خود می‌دانستند که به هر زن دهقانی که در جای خلوتی گیر می‌آوردند تجاوزکنند. به همین دلیل است که حتی اندریاس به خوانندگان شوالیه خود توصیه می‌کرد که در رابطه با زنان روستایی می‌توانند انعطاف‌ناپذیری آنان را با خشونت در هم شکنند تا آغوش خود را سخاوتمندانه و با آرامش در اختیارشان بگذارند و به آنان اجازه دهند آرامشی را که می‌خواهند به دست آورند مگر اینکه در ابتدا به خاطر شرمی که زنان دارند کمی اکراه و مقاومت از خود نشان دهند.<sup>(۳۷)</sup> در جامعه فئودالی مذکور فحشاء و تن‌فروشی زنان امری پذیرفته‌شده و رایج بود، و در جنگ صلیبی اول شاه لویی ششم پرهیزکار (که بعدها سنت لویی نام گرفت)، بارون‌ها آشکارا در اطراف خیمه سلطنتی، فحشاخانه برپا کردند<sup>(۳۸)</sup> در این شرایط و اوضاع اجتماعی، ظهور عشق درباری تأثیر تربیتی قابل ملاحظه‌ای بر جامعه فئودالی به جا گذاشت. اگرچه با تمام زنان مثل بانوان رفتار نمی‌شد، اما حداقل با زنان درباری هم به چشم یک زن معمولی رفتار

نمی‌کردند. آنها ابژه عشق درباری شده بودند و صور زندگی اجتماعی دربار مطابق آن متجدد و متمدن گردید. مورتون هانت این توسعه را به شرح زیر توصیف می‌کند:

تقریباً یکباره «فقط طی چند سال» این سرکردگان وحشی نیمه‌بدوی، هنر خوانندگی، رقص، و تصنیف را برای خوشایند و تفریح بانوان دربارشان بتدریج پرورش دادند. لباس‌های فاخرتر می‌پوشیدند، کم‌کم از دستمال استفاده کردند و دفعات حمام رفتن را افزایش دادند. سخن گفتن مؤدبانه و بحث و جدال فلسفی را تمرین کردند؛ در خفا پیمان عشق می‌بستند (اگرچه رازهای عشق، پنهانی بیان می‌شد) و پول و سلامتی خود را سخاوتمندانه هزینه سفرهای سخت و جنگ‌های بی‌پایان می‌کردند تا شایستگی لازم را در چشمان بانوان کسب کنند.<sup>(۳۹)</sup>

بنابراین گزاف نیست که ادعا کنیم کمال مطلوب رفتار «درباری» میان زن و مرد در سده دوازدهم رواج یافت. اگرچه ممکن است رویه عشق درباری در نگاه اول برای ناظر امروزی عجیب بنماید، اما بسیاری از خصوصیات آن در شکل عشق رمانتیک در روز و روزگار ما همچنان باقی مانده است. چنین است که دوایت فن دووات، در «عشق رمانتیک» می‌گوید: «آیین رمانتیسیم آمریکایی» حداقل چهار باور را دربر می‌گیرد. باور به «یگانه بودن» یا «اینکه معشوق در جهان تنها یکی است»، باور به اینکه برای هر شخصی یک همسر (معشوق) رمانتیک یگانه که از پیش مقدر شده وجود دارد. دیگر اینکه، شخص باید «عاشق شود»: در حضور آن همسر مقدر، آدم به طور غیره منتظره مقهور احساساتی می‌شود که در برابرش تاب مقاومت ندارد. سوم اینکه «عشق کور است» چون آنان که گرفتار عشق می‌شوند از احساسات شریک عشقی‌شان غافلند، حتی اگر این احساسات برای دیگران آشکار باشد. در آخر اینکه «عشق بر هر چیز چیره می‌شود»: دلباختگان به الهام از احساسشان می‌توانند تقریباً هر مانع اجتماعی یا فیزیکی را از سر راه خود بردارند. فن دووات<sup>(۴۰)</sup> اظهار می‌دارد این باورها که حساب‌شده ایجاد شده‌اند، مورد پذیرش افراد جدی‌اندیش قرار ندارند. چون ما این باورها را به قدر کافی جدی می‌گیریم، تنها می‌توان نتیجه گرفت که آنها سرچشمه شیوه بلاغی، مبالغه‌آمیز، رمزآلود و سرپوشیده کلامند. ما خود به خود رمزها را می‌گشاییم، زیرا آموخته‌ایم که به بی‌معنا بودن این



کلام بلاغی بی‌توجه باشیم، به معنای حقیقی و ظاهری‌شان. این یافته‌های فن دووات، که احتمالاً برای همه‌ی ما قابل فهم است، شماری از ویژگی‌های رفتار رمانتیک معاصر را شرح می‌دهد که از قضا از خصوصیات عشق درباری نیز بوده است. همان‌گونه که پیشتر شرحش رفت. جدا از کاربرد واقعی کلام بلاغی آنچنان‌که فن دووات متذکر شده است، برای ما واضح است که محتوای این کلام بلاغی آرمانی دیدن انحصاری معشوق، غلبه یافتن بر موانع فیزیکی و اجتماعی و این دیدگاه که عشق نوعی سرنوشت است که عشاق در برابرش ناتوان‌اند همچنان‌که تریستان و ایزولت در برابر اثرات معجون عشق ضعیف بودند، نیز شامل می‌شود. سی. اس. لویس یادآور می‌شود که در اینجا نیز عشاق تمایل دارند تجربه عشقی‌شان همچون شکلی از «شهادت» باشد، به خاطر عشق، و در نتیجه نوعی توجه رفتاری باشد که مغایر اصول اخلاقی جامعه است. به این معنا، در اینجا پای اخلاق دوگانه به میان می‌آید:

وقتی عشاق از رفتاری سخن می‌گویند که ممکن است مورد شماتت ما قرار گیرد، یعنی وقتی می‌گویند «عشق مرا وادار به این کارکرد» به لحن سخنانشان توجه کنید. فردی که می‌گوید «این کار را کردم چون ترسیده بودم» یا «چون عصبانی بودم» لحن سخنش کاملاً فرق می‌کند. چنین فردی سعی می‌کند برای کاری که انجام داده است عذر بیاورد. اما، عشاق کمتر چنین چیزی در ذهن دارند. ببینید عشاق چطور با ترس و لرز و شاید مشتاقانه، کلمه «عشق» را به زبان می‌آوردند، نه چون درخواست «تخفیف مجازات» همچون التجاء به یک مقام برتر. در مورد عشق، اعتراف تقریباً فخر است. در این اعتراف به جای احساس گناه نوعی نقصان وجود دارد. به همین دلیل اعتراف‌کنندگان خود را «شهید» می‌پندارند.<sup>(۴۱)</sup>

تنها صفت عشق درباری که بیش از همه در روزگار ما عجیب می‌نماید، تمایز عمده میان عشق و رابطه‌ی جنسی است: در آنجا رابطه‌ی جنسی وسیله‌ای است برای تولید نسل از طریق ازدواج و عشق حالت و شکل رفتاری میان عشاق درباری خارج از ازدواج بوده است. دلیل ازدواج بنا بر این عشق نبود بلکه حفظ نسل بوده است. این تفاوت البته همان قدر که ویژگی عشق درباری به مفهوم فوق بوده، نتیجه

نگرش کلیسا در مورد هدف ارتباط جنسی و نقشی که نهاد ازدواج در میان نظام فئودالی داشته نیز بوده است. بدین لحاظ سینگر مدعی است که در برخی موارد، عشق درباری به راحتی میان افراد متأهل ایجاد می‌شد، به عنوان مکملی برای ازدواج و ابزاری برای تقویت آن.<sup>(۴۲)</sup> بتدریج که نظام فئودالی رو به زوال رفت، همه این‌ها متحول شدند: در اواخر سده هیجدهم لویی شانزدهم، شاه فرانسه، راهروی در کاخ خود بین اتاق خواب درباری و اتاق همسرش ماری آنتوانت احداث کرد. طبق اظهارات راهنمایی که چند سال پیش راهرو را به من نشان داد، ساختن این دهلیز به این دلیل بود که لویس در رابطه با عشق همسرش بسیار «خارق العاده» بود. در پایان سده‌های میانه، عشق نه فقط به نعمتی تبدیل شده بود که در رابطه زناشویی و یا نکاح هم امکان‌پذیر است بلکه حتی خود دلیل موجهی برای ازدواج محسوب می‌شد، در حالی که در جامعه ما ازدواج کردن به هر دلیلی غیر از عشق شرم‌آگین تلقی می‌گردد.

در بخش ۵-۲ دیدیم که اورتگایی گاست معتقد است که عشق نمی‌تواند در سیطره رابطه‌ی جنسی درآید. در آمیزی جنسی بدون عشق نیز کاملاً امکان‌پذیر است، و عشق به هر طریق دیگری غیر از ارتباط جنسی هم قابل ابراز شدن است. در اینجا شارون برهم استدلال می‌کند که نگریستن به تمام اشکال عشق پرشور به عنوان عشقی که ماهیت و هدف آن اساساً جنسی است یک اشتباه جدی است. درست همان‌گونه که هر کس می‌تواند رابطه جنسی فعال و زیاد داشته باشد بدون آنکه عشقی پرسوز و گداز دام‌گیری باشد، به همان نحو اشخاص می‌توانند در عشق آتشین گرفتار باشند بدون گرایش جنسی به طرف متقابل.<sup>(۴۳)</sup> با این حال جنسیت ممکن است نقش بسیار مهمی در ابراز عشق میان افراد ایفا کند، اگرچه شاید نقش اساسی نداشته باشد. اکنون، روشن شده است که کارکرد رابطه جنسی در میان اشخاص و شیوه ارتباط آن با عشق، ممکن است با گذشت زمان و بر اساس تحولات جامعه و فرهنگ متغیر باشد. در عصر ما، تلقی عمومی این است که رابطه، مشخصه‌ی اساسی جنسیت است که باید شکل بیان عشق باشد. رابطه‌ی جنسی بدون عشق پسندیده نیست. اما، این بینش حتی امروز هم همگانی و جهانی نیست،

در گذشته هم همچین بوده است. دوباره در بخش ۴-۷ به این مطلب خواهیم پرداخت. فعلاً باید به یاد داشته باشیم که این ویژگی‌های عشق درباری کمک می‌کند که موضوع مطرح شده در بخش ۱-۲ را جمع و جور کنیم: اگر بتوان با این شیوه میان عشق رمانتیک و رابطه جنسی تفاوتی قائل شد. در آن صورت نیز می‌توان عشق رمانتیک را به عنوان الگویی مفهومی برای رابطه با خدا بدون فکر کردن به این رابطه به معنای اروتیک آن به کار بست. پس، به چه میزان، عشق درباری را می‌توان به عنوان الگوی عشق به خداوند به کار برد؟

#### ۵-۴ عشق درباری و خدا

برخلاف عشق عرفانی که در فصل پیشین به بحث گذارده شد، عشق درباری پدیده‌ای منحصرآزمینی بوده است. به هیچ‌وجه متوجه خدا نبوده بلکه منحصرآ توجهِش به معشوقی درباری و انسانی بوده است. از آنجا که ابتلا به عشق درباری اغلب از نظر کلیسا ناپسند بوده به نظر می‌رسد الگوی خوبی برای عشق به خدا نباشد. اما، اگر به دلیل بنیادی اعتراض کلیسا به عشق درباری توجه کنیم، به نظر می‌رسد که دومی (عشق درباری) بیشتر به عشق خدا شباهت دارد برخلاف ظاهرش. از بعضی جهات، عشق درباری نوعی انسانی کردن نوع عشقی بوده که عارفان مسیحی معمولاً برای رابطه انسان و خدا می‌پرورانده‌اند.<sup>(۴۴)</sup> و عنصر آرمانی کردن معشوق بخصوص در آن اعمال می‌گردد. طبق سنت مسیحی، خدا به تنهایی کامل است و به همین دلیل عبادت پرشور ما صرفاً و تنها متوجه خدا است. خوشبختی نهایی بنابراین می‌تواند تنها در عشق به خدا پیدا شود. چنان‌که در فصل بعد خواهیم دید. ولی، در عشق درباری، معشوق زمینی به عنوان ابژه کامل پرستش شورانگیز، آرمانی می‌شد به طریقی که تنها سزاوار خداوند بود. در واقع، به آرمانی کردن عشق درباری به وضوح چنان نگرسته می‌شود که گویی معشوق، الهی است. گاه از معشوق درباری بت ساخته می‌شد. چنین است که کریستین دوترویس در شعرش در مورد عشق لانسلوت و گینور<sup>۱</sup> رفتار لانسلوت با گینور را چنان توصیف



می‌کند که گویی ادای یک عبادت مذهبی را درمی‌آورد. وقتی لانسوت به کنار رختخواب گینور می‌رود، به او تعظیم می‌کند و او را می‌ستاید و هنگام ترک او در برابرش زانو می‌زند و انگار در برابر یک قدیس قرار گرفته است. اگر بدین طریق عشقی که مناسب خداوند است متوجه معشوق انسانی گردد، چرا عشق درباری نمی‌تواند به این طریق الگویی مفهومی برای عشق به خداوند باشد؟ با این حال، این بندرت اگر نگوییم هرگز، در روحانیت مسیحی رخ می‌دهد. نمونه‌ی پرستش درباری که به عنوان الگویی مذهبی به کار گرفته می‌شود عشق سنت فرانسیس آسیسیایی است<sup>۱</sup>. اما در آن صورت عشق درباری او خداوند نیست بلکه بانو پاورتی<sup>۲</sup> است.

برای اهداف فصل حاضر، اما، جنبه دیگری از عشق درباری حائز اهمیت است: رنج پرسوز و گدازی که از هجران معشوق ناشی می‌گردد. این ویژگی درباری نیز تا چه حد قابل اطلاق به عشق خدا است؟ در فصل ۱-۴ خاطر نشان ساختیم که عاشق عارف نیز از هجران معشوق خود یعنی خدا در رنج است. اما، هدف سیر و سلوک عرفانی<sup>۳</sup> فائق آمدن بر جدایی است و متحد شدن با خدا، در حالی که عاشقان درباری ظاهراً هدفشان رفتن به مرحله‌ای است که جدایی را به رغم رنجی که با خود دارد حفظ کنند. در اینجا جدایی میان عشاق (ولذا رنج حاصل از آن) ارزشی مثبت می‌یابد. آیا می‌توان نتیجه گرفت که این ارزش، ویژگی اساسی عشق به مفهوم واقعی کلمه و در نتیجه عشق به خداست؟

نمونه درخشان کسی که به نظر می‌رسد از این موضع دفاع می‌کند، خانم سیمون وی است. برای او هم جدایی و هم رنج دو مشخصه بنیادی عشق به طور عام و عشق به خدا به طور خاص می‌نماید. این مفهوم که «ترانه عشق، ترانه‌ای غمگین است» ظاهراً حقیقتی انکارناپذیر است. بعلاوه از نظر سیمون وی، این مفهوم تنها شامل عشق به خداوند نمی‌گردد، بلکه همچنین شامل عشق خداوند به انسان‌ها نیز می‌شود. وی چنین استدلال می‌کند که:

دین به ما آموخته است که خدا موجودات متناهی را با درجات مختلف عادی آفریده است. ما انسان‌ها آگاهی‌م که در مرتبه نهایی درک هستیم که فراتر از آن دیگر

درک و عشق ورزیدن به خدا ممکن نیست. پایین تر از ما حیوانات قرار دارند. ما همان قدر معمولی و دور از خدا هستیم که برای هر موجود ذی عقل دیگری مقدور است. این امتیاز بزرگی است. این امتیاز ماست، اگر خدا بخواهد نزدمان بیاید باید سفری طولانی را طی کند. وقتی او دل‌های ما را تسخیر کرده، ربوده و تحول بخشیده است این ما هستیم که به نوبه خود باید طولانی‌ترین سفر را آغاز کنیم تا نزد او برویم. محک سنجش عشق، میزان فاصله است. اینجا جدایی بین عشاق یک ارزش مثبت قلمداد می‌شود، چون این فراق شاخص جاذبه و شدت عشق می‌شود که برای رسیدن به آن باید فاصله را طی کرد. اما آیا این دقیقاً همان نیست که در حل و روز عشاق درباری نسبت به یکدیگر یافتیم؟ جاذبه خار مغیلانی که عشاق را از یکدیگر جدا می‌کند دلیل کشش عشقشان به یکدیگر است.

این نه تنها شامل فراق می‌شود بلکه همچنین رنج حاصل را نیز در بر می‌گیرد. از این رو سیمون وی نتیجه می‌گیرد که: شری که همه جا در جهان به شکل رنج و گناه می‌بینیم نشان جدایی بین ما و خداست. اما این جدایی، عشق است و در نتیجه باید آن را دوست داشت. به معنی دوست داشتن شری نیست، بلکه به معنی عشق ورزیدن به خدا از طریق شری است.<sup>(۴۴)</sup> در پذیرش شری و رنج دنیوی، ما عشق خود به خدا را آشکار می‌کنیم - خدا را دوست داریم با واسطه شری. آیا این شبیه حالت رفتار عشاق درباری نیست؟

البته، سیمون وی واقف است که میان «عشق به خدا با واسطه شری» و «عشق به شری» تمایز قائل شود. از قرار معلوم او با احساساتی که از قول کیرتین دوترویز بیان کردیم موافق نیست: رنج یا وجد در عشق، او را خرسند نمی‌سازد. اما در آن صورت لازم نیست کیرتین را شیوه‌های آزار طلبانه مثل کسی که به رنج خود با نگاه مثبت می‌نگرد تفسیر کنیم. عاشق درباری، پس، ممکن است خیلی راحت با ردّ تمنای آزار طلبانه درد و رنج توسط سیمون وی موافق باشد:

طلب محنت درست نیست، برخلاف طینت انسان است. انحراف است، و بعلاوه ماهیت محنت این است که ناخواسته به سراغ آدم می‌آید. اگر به سراغ آدم، ممکن است به معنی شرکت در مصلوب شدن عیسی باشد. اما آنچه که واقعاً

همیشه حاضر است، و آنچه که بنابراین همیشه با عشق همراه است، امکان رنج و محنت است. (۴۷)

آیا عاشق درباری با دو تفسیری که سیمون وی به ردیه خود در انکار محنت طلبی اضافه می‌کند هم موافق است؟

اولاً این آرزو را که محنت ما به «شرکت در تصلیب عیسی» منجر شود، شبیه احساسات عازفی است که «وجد قلبی فنا» را تجربه می‌کند «آنگاه که رنجش و محنتش» به معنای کامل کلمه «غمخواری با مصیبت مسیح»<sup>(۴۸)</sup> است. به یک معنا، عاشق درباری احتمالاً رنج خود را به همان نسبتی که «با مصیبت معشوق غمخوارانه است» مثبت ارزیابی می‌کند. به این طریق، عشق درباری ایده «یکی شدن با معشوق» را دربردارد، که چنانچه در فصل ۶ به تفصیل مورد بحث قرار خواهیم داد، ویژگی اصلی عشق به معنی واقعی آن است. آیا این همان است که سیمون وی از آن با عبارت «شرکت در تصلیب مسیح» یاد می‌کند؟ مجدداً در فصل ۶ به آن خواهیم پرداخت.

دوم اینکه، سیمون وی میان محنت، (که به اشتیاق تبدیل می‌شود) و امکان غمخواری (که برای همیشه در عشق ورزی مجاز است) تمایز قائل است. آیا این تمایز نیز شامل مورد عاشق درباری هم می‌شود یا خیر؟ این مطلب به تعبیر ما از تمایز بستگی دارد. باز در بخش ۶ به طور مفصل به این موضوع خواهیم پرداخت.



بخش ۳

عشق به ممنوع

## فصل پنجم

### نیاز-عشق

#### ۱-۵ مقدمه: عشق به همسایه (همنوع)

در فصل پیشین سه دیدگاه در مورد ماهیت عشق که در آن عشق در وهله اول رمانتیک پنداشته می‌شود، یعنی اینکه حالتی را تحلیل کردیم که عاشق جهت رفتن به سوی معشوق انتخاب می‌کند رمانتیک است. مشخصات عشق رمانتیک در این معنای عام از طرفی انحصار است و از طرف دیگر به نحوی رنگ و بوی جنسیت دارد. شیوه صحیحی که در آن عشق رمانتیک به جنسیت ربط پیدا می‌کند، همان‌گونه که بررسی کردیم، متعدد است و به تحولات فرهنگی و تغییرات نهادی و ساختاری جامعه بستگی دارد که وارد شدن در چنین حالتی را، کاملاً جدا از رابطه‌ی متغیرشان با مسأله‌ی جنسیت، برای ما امکان‌پذیر می‌سازد. در این صورت سؤال این‌گونه طرح می‌گردد: این حالت که عشق نامیده می‌شود چگونه حالتی است؟ آیا توجه انحصاری به معشوق است، آن‌گونه که اورتگا می‌پندارد؟ یا کششی است برای یگانه شدن با معشوق، آن‌گونه که در عرفان دیده می‌شود؟ یا تجربه‌ای است از رنج انفعالی به سبب فراق که عاشق را از معشوق دور نگه می‌دارد، مانند آنچه در عشق درباری می‌بینیم؟ یا آیا بهتر نیست این‌ها را به جنبه‌های مکمل عشق تعبیر کنیم؟ و این‌ها جنبه‌های مکمل عشق به خدا نیز هستند یا خیر؟ دوباره در بخش ۴ به این موضوعات خواهیم پرداخت. اما قبل از آن، ابتدا باید وارد دیدگاه‌های دیگری شویم

که به عشق به عنوان حالتی نسبت به اشخاص دیگر به طور عام نظری می‌افکند نه صرفاً معشوقی شخصی آنچنان‌که در عشق رمانتیک دیده می‌شود. بگذارید این‌ها را آشکالی از «عشق به هم‌نوع» بنامیم.

عشق به هم‌نوع با عشق رمانتیک از دو جنبه مهم تفاوت دارد: از طرفی ارتباط مستقیمی با جنسیت ندارد، و از طرف دیگر به شیوه‌ی عشق رمانتیک منحصر به یک شخص نیست چون حالتی است نسبت به سایر اشخاص به طور عام و نه تنها نسبت به یک معشوق منحصر یگانه. این ویژگی اخیراً ظاهراً قیاس به نوع عشقی را تضعیف می‌کند که به خدا مدیونیم، زیرا خدا یگانه است و به سایر اشخاص شباهتی ندارد. اگر بخواهیم این را به عنوان الگویی برای دوست داشتن خداوند به کار ببریم، در آن صورت مجبوریم آن را محدود کنیم به شکلی که در آن خدا به صورت «همسایه‌ای» بسیار خاص درآید. بنابراین تمایز آشکار بین آنچه که آندرز نیگرن آن را «ابعاد عشق» می‌خواند ضروری می‌گردد. عشق خدا به ما، عشق ما به خدا، عشق ما به هم‌نوعان و عشقمان به خودمان.

دو دیدگاهی که از همه مهم‌ترند در مورد عشق به هم‌نوع به این مفهوم خاص، معمولاً همان است که از آن‌ها با اصطلاحات اروس<sup>۱</sup> و آگاپه<sup>۲</sup> نام برده می‌شود. سی. اس. لویس<sup>۳</sup> برای تشخیص این دو از یکدیگر دو اصطلاح بسیار کارآمد ساخته است. نیاز - عشق و عطیه - عشق. اروس (یا عشق گیرنده) تمنای دریافت عشق از دیگری است که شخص برای شادی و تعالی خود بدان نیاز دارد. آگاپه (یا هدیه - عشق یا عشق دهنده) خویشتن را در اختیار و خدمت دیگری قرار دادن است. دو نمونه کلاسیک از مهم‌ترین دیدگاهی که به عشق به عنوان اروس نگریسته، دیدگاه افلاطون و آگوستین بوده است، و یکی از سرسخت‌ترین منتقدان تصور و آرمان اروس آندرز نیگرن بوده است. آندرز از پَر و پاقِ رُص‌ترین مدافعان آرمان آگاپه در مقابل اروس بود، حال آنکه فریدریش نیچه از آگاپه در مقابل اروس به شدت انتقاد می‌کرد. در این فصل دیدگاه افلاطون و آگوستین را و در فصل بعد دیدگاه نیگرن و نیچه و همچنین تلاش‌های ماکس شلر<sup>۴</sup> برای تلفیق این دو دیدگاه متضاد را تحلیل خواهیم کرد.

1. eros

2. agape

3. C. S. Lewis

4. Max Scheller



## ۲-۵ افلاطون و اروس برای نیکویی

بیشتر دیدگاه‌های افلاطون در مورد عشق در «سمپوزیوم» یافت می‌شود. در این اثر، سقراط توضیح می‌دهد که طبیعت عشق او به مهمانان در یک ضیافت از چه نوع است. به گفته سقراط، عشق یا خواستن چیزی است که شخص فاقد آن است، یا، اگر داشته باشد آرزوی حفظ آن برای آینده را دارد. بنابراین تعریف عشق این است که «همیشه نیازمند» است.<sup>(۲)</sup> مستلزم آن است که عاشق اکنون یا در آینده چیزی کم دارد و آرزو می‌کند آن را به دست آورد. به همین سبب یک الهه نمی‌تواند عاشق شود، زیرا خدایان چیزی کم ندارند.<sup>۲</sup> خدایان همیشه هر چه را که بخواهند و به تصور درآید صاحب‌اند. اما عشق تنها آرزوی داشتن چیزی نیست: «عشق خواستار زیبایی است و نه زشتی و عیب» و چون نیکویی زیباتر است، پس عشق خواستار حسن نیکویی است: چیزی که می‌توانیم به دست آوریم و هرگز تا ابد آن را از دست ندهیم. لذا: «عشق را می‌توان به «تمنای دائمی نیکی» توصیف کرد.<sup>۳</sup> اما، تملک دائمی نیکویی مستلزم آن است که مالک آن فناپذیر باشد. در نتیجه می‌توان گفت «همه‌ی آنها لزوماً خواستار سرمدیت همراه با حُسن و نیکویی هستند: که از آنجا باید نتیجه گرفت که عشق امری سرمدی است».<sup>۴</sup> بعلاوه، چون برخورداری از نیکویی شخص را شاد و خوشبخت می‌کند، پس عشق، برخورداری سرمدی از نیکویی و در عین حال آرزوی خوشبختی همیشگی و ابدی است. این دیدگاه افلاطون در مورد عشق مستقیماً به سعادت‌گرایی<sup>۵</sup> ارتباط دارد که در آن هدف از تمام کردارهای اخلاقی به کمال رساندن نفس است که خوشبختی نهایی است. با این وصف عشق افلاطونی به بزرگ‌ترین تلاش انسان برای رسیدن به فضیلت<sup>۶</sup> یا خود-کمال‌بخشی<sup>۷</sup>، تعبیر می‌شود. طبق نظر سینگر، این اصطلاح arete، را یونانی‌ها به کار می‌بردند و اشاره‌شان به آن وجه از روحیه یا شخصیت بشر بود که بدون آن زندگی ارزش زیستن نداشت. انسان بدون arete بهتر بود زنده نباشد؛ اما انسانی که در طلب این علو<sup>۸</sup> درونی بود چیزی او را از مرگ نمی‌هراساند.<sup>(۴)</sup>

۱. سمپوزیوم c. 203. ۲. سمپوزیوم مقاله D 202 و A 204.

۳. سمپوزیوم A 204. ۴. سمپوزیوم A 207.

5. eudaemonism 6. arête 7. self-perfection 8. excellence

اما سؤال اینجاست که چگونه این نوع عشق تحت «تمنای نیکویی» به عشق به سایر انسان‌ها مربوط می‌شود؟ سقراط در *lysis* (جوان خوش سیمایی که شیفته سقراط شده بود، و جدلی به همین نام در «ضیافت») دلیل می‌آورد که فرد بیمار پزشک خود را به خاطر سلامتی‌اش دوست دارد<sup>۱</sup>، تهیدستان ثروتمندان را دوست دارند و ضعیفان زورمندان را، همه به خاطر کمکی که می‌توانند از آنها بگیرند.<sup>۲</sup> به عبارت دیگر ما دیگران را به خاطر نیکویی که از قِبَل آنان نصیبمان می‌شود دوست داریم. گاه به دیگران عشق می‌ورزیم به خاطر رسیدن به جاودانگی که راز رسیدن به سعادت ابدی است. از این رو، سقراط در سمپوزیوم می‌گوید: «تعجب نکنید پس، به عشقی که همه آدم‌ها به فرزندان خود دارند، زیرا این عشق و دلبستگی همگانی به امید جاودانگی است».<sup>۳</sup> چنین است که بشر عاشق شهرت است.

فقط به جاه‌طلبی آدم‌ها بیندیش تا از بی‌معنایی کارشان پی ببری و شگفت‌زده شوی، مگر اینکه در نظر داشته باشی که چقدر در عشق به جاودانگی شهرت غرق‌اند.

آنها حاضرند خطراتی بسیار بزرگ‌تر از آنچه ممکن است در راه حفظ فرزندانشان بپذیرند یا از سر بگذرانند، حاضرند هر هزینه‌ای بکنند و هر مصیبتی را تحمل کنند و حتی حاضرند بمیرند فقط به خاطر آنکه پس از مرگ نامشان جاودان بماند... من متقاعد شده‌ام که همه، همه کار می‌کنند، و هر چه کارها سودمندتر باشد بیشتر آن را انجام می‌دهند، به امید آوازه شکوهمند فضیلت جاودانگی؛ زیرا جاودانگان را دوست دارند.<sup>۴</sup>

با این وصف ما دیگران را دوست داریم نه به خاطر خودشان بلکه به خاطر چیزی دیگر: همان‌گونه که پزشک را دوست داریم به خاطر سلامتی‌مان. پس سلامتی را دوست داریم به خاطر چیز دیگری – و این روند ادامه دارد تا برسیم به *proton philon*، یعنی، یک چیز اولین یا آخرین عشق، که به خاطر آن تمام اشیاء

۱. همان، 218. E. ۲. همان، 215. D

دیگر دوست داشته می‌شوند.<sup>۱</sup> بدین نحو عشق سلسله مراتبی دارد که سرانجام منجر به محبوب واپسین<sup>۲</sup> می‌شود که تنها چیزی است که باید به خاطر خودش دوستش داشت. اما چه چیز را می‌توان محبوب واپسین به حساب آورد که به تنهایی به خاطر خودش باید دوستش داشت؟ به گفته سقراط، تنها چیز، خیر سرمدی است که می‌تواند جمال سرمدی هم باشد. پس سقراط تبیین دیوتیما (بانوی فیلسوف و کشیش یونانی) را به شرح زیر بازگو می‌کند:

کسی که یاد گرفته است که به چیزهای عاشقانه به این ترتیب نگاه کند، و کسی که آموخته است که زیبایی‌ها را به نظم و توالی مقرر ببینید. وقتی به مقصود نزدیک می‌شود یکباره کنه و ذات یک زیبایی شگفت‌انگیز را مشاهده می‌کند (و این، به نظر سقراط، علت غائی همه‌ی رنج‌های قبلی ما است) - ذات جمیلی که در وهله اول پایدار می‌نماید. نه زایش را می‌شناسد و نه مرگ را، نه رشد و نه فساد را، دوم اینکه، نه از یک نظر زیبا و از جهت دیگر زشت... بلکه زیبایی مطلق، مجزا، بسیط و پایدار، که به زیبایی‌هایی که مدام در حال کون و فساد هستند منتقل می‌گردد، بدون آنکه بر خودش کاهندگی عارض گردد، یا افزایش یا هر چیزی دیگر.<sup>۳</sup>

سعادت ابدی تنها داشتن همین ابژه جاودانه است. اینجا است که تشکیک مراتب به اوج خود می‌رسد: «نیازی به پرسش در مورد اینکه چرا انسان سعادت را آرزو می‌کند نیست، پاسخ قطعی قبلاً داده شده است».<sup>۴</sup> سقراط هشدار می‌دهد که مبدا مراتب ابژه‌های عشق با دوست داشتن چیزی غیر از محبوب واپسین واقعی به خاطر خودش، اشتباه شود. واضح است که او این درخواست را رد می‌کند که: می‌خواهم فقط به خاطر خودم دوستم بدارند و نه به خاطر «گیسوان طلایی‌ام»، زیرا این امر مستلزم آن است که با شیء نابودشدنی آن‌گونه رفتار شود که گویی محبوب واپسین ابدی است. این نه تنها با مسلک عشق در تقابل است بلکه همچنین منجر به فاجعه می‌شود زیرا سعادت ابدی هرگز در شیء رو به نابودی یافت نمی‌شود. از نظر افلاطون، بنابراین، دو نوع عشق وجود دارد: اروس برای محبوب یا خیر

1. lysis 219D

2. proton philon

۳. سمپوزیوم 211 B-210 E.

۴. سمپوزیوم 205 A.



واپسین که به خاطر خودش مورد طلب است زیرا تنها برخورداری از خیر نهایی سعادت ابدی را تأمین می‌کند؛ و اروس برای هر چیز دیگری (از جمله سایر افراد). این چیزهای دیگر به خاطر خودشان مورد طلب نیستند، بلکه به خاطر محبوب واپسین طلب می‌شوند، زیرا می‌توانند ما را به خیر نهایی برسانند و بدین وسیله سعادت ابدی نصیبمان کنند.

این است تصور افلاطون از عشق به طور مجمل. عموماً دو اعتراض به این نظرگاه وجود دارد: یکی اینکه این عشق به آرمان‌ها است نه عشق به افراد و سرانجام نوعی («خود-محوری نفسانی» است).<sup>(۵)</sup> در اینجا این دو اعتراض را به طور دقیق‌تر بررسی می‌کنیم.

اولاً، بر اساس نظر افلاطون نمی‌توانیم دیگران را به خاطر خودشان دوست بداریم بلکه تنها به همان میزانی که آرمان‌ها را عینیت می‌بخشند و محقق می‌سازند یا به تحقق آنها کمک می‌کنند دوستشان داریم. به قول ولاستوس<sup>۱</sup>: عشق افلاطونی در واقع عشق برای جایگزین‌های صفات «سودمند» و «زیبا» است - وقتی فقط فیلیا<sup>۲</sup> است جایگزین «سودمند» است و وقتی اروس است، جایگزین «زیبا». در این نظریه افراد وقتی اندام، روحیه و منش زیبایی دارند، اروس را برمی‌انگیزانند. اما همین قدرت برانگیزندگی نیز در ابژه‌های کاملاً غیر شخصی مثل طرح‌های اجتماعی و سیاسی، نوشته‌های ادبی، نظریه‌های علمی، نظام‌های فلسفی، و بهتر از همه در خود زیبایی نیز نهفته است. تمام این‌ها به عنوان ابژه‌های عشق افلاطونی نه تنها به خوبی اشخاص هستند، بلکه به طور بارزی بهتر از آنهاند. افلاطون به امتیاز این ابژه‌ها اشاره می‌کند و آنها را در جایگاهی بالاتر قرار می‌دهد و عشق به انسان‌ها را در مرتبه‌ای نازل‌تر می‌گذارد.<sup>(۶)</sup>

اثرات اجتماعی این دیدگاه به خوبی در تبیین افلاطون از جامعه ایده‌آل در کتاب جمهوری<sup>۳</sup> شرح داده شده است.<sup>(۷)</sup> از نظر او جامعه آرمانی متشکل از جماعتی سیاسی است که با رشته‌هایی از محبت برادرانه بهم گره خورده‌اند. در این جامعه، هرکس به بهبود و رفاه شهرش همان قدر دلبستگی دارد که به خانواده

خودش دارد. اگرچه افلاطون در جمهوریت تعریف صوری از فیلیا ارائه نمی‌دهد، اما تعریفی که در مکالمه لیسیس<sup>۱</sup> به دست می‌دهد بسیار مناسب است. در این اثر، سقراط به لیسیس می‌گوید: «پس، فرزندم، اگر خردمند شدی، همه، یار و عضو خانواده تو خواهند بود، زیرا در آن صورت مفید و نیکو می‌گردی؛ اما اگر خردمند نباشی، نه پدر و مادرت دوستت خواهند بود و نه خانواده یا هرکس دیگر.<sup>۲</sup>»

در دولت آرمانی افلاطون، تنها کسی محبوب است که به رفاه شهرش کمک کند. با این خدمت، شهروند با ادای دینش و کسب حقوق قانونی خود به اجرای عدالت کمک کرده است. این دیدگاه دو اثر به شدت سؤال برانگیز در پی دارد. اول، اینکه اشخاص به عنوان اموال عمومی و به نسبت دارایی‌شان سنجیده می‌شوند. اگر اموال را از دست بدهند، دیگر در مقام ایژه عشق بودن ارزش نخواهند داشت. اشخاص را نمی‌توان به عنوان افراد با ارزش و ضروری ارزیابی کرد. به جای آن به جاگزین‌های غیر ضروری برای آرمان‌ها تبدیل می‌شوند. دوم، اینکه آزادی افراد که در آتن افلاطون بسیار مورد تقدیر بوده، در آرمان - شهری که وی در جمهوریت توصیف می‌کند محو و کمرنگ می‌شود. ولاستوس می‌نویسد:

مشارکت در دموکراسی وقتی اثری نداشته باشد محو می‌شود، آزادی بیان به زعم افلاطون بسیار مهم است، آزادی رقص و آواز و آزادی هنر نیز به همین نحو. حقوق حاکمان به نفع زندگی خصوصی مصادره می‌شود، حتی حیات جنسی آنها نیز به دولت تعلق می‌گیرد. در بزرگسالی فقط به شرط و به خاطر اصلاح نژاد و تداوم باروری، به آنها اجازه رابطه جنسی داده می‌شود، با مجوز گروه‌هایی که توسط مأموران دولتی تعیین شده‌اند. هدف در این دیدگاه اشتراکی کردن یا شاید بتوان گفت یک‌دست کردن (متجانس کردن) سلیقه‌های ارزشی مثل دلبستگی‌ها و دلزدگی‌ها است.<sup>(۸)</sup>

اعتراض مهم دیگر که اغلب در مقابل نگاه افلاطون به عشق مطرح می‌شود، «خود - گروی نفسانی»<sup>(۹)</sup> است. این نتیجه‌ی آن واقعیتی است که عشق افلاطونی در تحلیل نهایی تلاشی سعادت طلبانه بوده برای رسیدن به فضیلت خویشتن یا آن خود - کمال بخشی که مساوی است با سعادت نهایی. سینگر در این مورد می‌گوید:

arête به این مفهوم که رستگاری با جهد فردی آغاز می‌شود و با پیروزی فردی پایان می‌پذیرد «خود-گرا» است، مستلزم آن است که هر شخصی در طلب علو شخصی خود باشد و عزت و تزکیه نفس خود را نسبت به هر ملاحظه دیگری در اولویت قرار دهد.<sup>(۱۰)</sup>

از نظر افلاطون این بدان معنی نیست که عشق «خودخواهانه» است و یا به دنبال منافع شخصی خود به قیمت پایمال کردن منافع دیگران است. برعکس، طلب نفع و مصلحت خود شامل طلب مصلحت و نفع کل جامعه و حتی کل جهان نیز می‌گردد، زیرا همه‌ی این منافع و مصالح در نهایت به هم مربوطند. در واقع طلب نفع خویش، اقدام ایثارگرانه را نیز دربرمی‌گیرد. اگرچه، تمام این اقدامات ایثارگرانه در نهایت به انگیزه طلب نفع خویش انجام می‌شود. زیرا هر فعلی که دارد انجام می‌شود همواره انگیزه‌ای پشت آن است که از آرزوی رسیدن به نوعی نفع برای خویشتن سرچشمه گرفته است. عاشق فلسفی (که تنها عاشقی است که با نشانه‌های فضیلت طلبانه افلاطون مطابقت دارد) طالب اصل سودمندی و مصلحت فی نفسه است. او می‌خواهد آن را به تملک خود درآورد. و بدان وسیله خود را برای همیشه منتفع سازد.<sup>(۱۱)</sup> به عبارت دیگر: من ترا صرفاً به خاطر خودت دوست ندارم، بلکه فقط برای رسیدن به سعادت نهایی خودم دوست دارم. به این معنا، تمام عشق‌ها، عشق به خویشتن است.

این اعتراضات ظاهراً بسیار واقع بینانه است. پیشنهاد جالب برای تعبیر نظر افلاطون به نحوی که دور از این معضلات باشد توسط دیوید ال. نورتون<sup>۱</sup> و ماری اف. کیله<sup>۲</sup> مطرح شده است.<sup>(۱۲)</sup> طبق نظر این دو، اعتراضات فوق نتیجه ابهام و درهم آمیزی دو عملکرد است: عملکرد ناقص هر شخص منفرد (یعنی روش ناقصی که با آن هر فردی خیر و جمال را به فعل درمی‌آورد)، و بالقوگی کامل افراد (یعنی بالقوگی که هر فردی برای محقق ساختن خیر و زیبایی که در خود سراغ دارد). آنچه که افلاطون در مورد سقراط و به زبان آلسیبیودس<sup>۳</sup> می‌گوید قابل تعمیم بر همه

1. David L. Norton

2. Mary F. Kille

۳. Alcibiudes، سیاستمدار و خطیب آتن در سده پنجم قبل از میلاد. م.



اشخاص است: «او (سقراط) مثل تندیس‌های نیمه‌تنه سیلینوس<sup>۱</sup> است که در مغازه‌های مجسمه‌سازی نصب شده‌اند، تندیس‌هایی که در دهان پیپ و نی لبک و در میان - تنه، تصاویری از خدایان دارند؟<sup>۲</sup> تندیس گلی، ظاهر او در عالم است، و همیشه تا حدی معیوب و ناگوار است. پس سقراط مانند سیلینوس نیمه - خدا برای نداشتن ظرافت و زیبایی فیزیکی‌اش شهره بوده. اما این فقط فعلیت ناقص او است. درون تندیس گلی ناگوار او مجسمه یک الهه نهفته است. این الهه همان توان بالقوه برای تحقق خوبی‌ها است. این توان بالقوه پنهان به دیمون<sup>۳</sup> شخص نامگذاری شده است. این دیمون فطری است و نفس<sup>۴</sup> واقعی فرد را می‌سازد. برای اینکه خودت را بشناسی کافی است دیمون خود را بشناسی. دیمون در شما زنده است نه به صورت فعلیت، یا محصول به بارنشسته، بلکه به صورت یک امکان، تکلیفی که باید ادا شود. پس شناخت خویشتن، شناخت قوه امکان مثالی است که وظیفه و مسئولیت شخص تحقق بخشیدن تدریجی و مستمر به آن در حیات خود است. سرانجام هرکس دیمون و یژه خود را دارد، دیمون نوعی کمال است که با کمال دیگری متفاوت است. شخص به همان میزانی که از دیمون خود غافل است و نمی‌تواند در واقع با آن زندگی کند و در نتیجه از تقدیر خود جدا می‌افتد، به همان درجه ارزش منحصر به فردش که او را نمایندگی می‌کند در جهان نادیده می‌ماند.

اگر قرار باشد سعادت طلبی افلاطون را در چند سطر تفسیر کنیم، در آن صورت پاسخ دادن به انتقاداتی که از نگرش افلاطون در مورد عشق مطرح شده امکان‌پذیر می‌گردد. قبل از همه، حالا می‌توانیم ببینیم که اروس افلاطون تنها عشق به آرمان‌ها نیست بلکه عشق به دیگران نیز است.

اما در این صورت عشق ورزیدن به شخص دیگری عشق به کردار (فعلیت) ناقص او نیست (یعنی، شیوه ناقصی که با آن، شخص آرمان خیریت و جمال را محقق ساخته است)، بلکه عشق به توان بالقوه کامل اوست. اگر عشق ما متوجه کردار شخص می‌شد، او را به گذشته و اکنونش پیوند می‌داد و بدین وسیله آزادی

1. silinus

۲. سمپوزیوم 215 A.B.

3. daimon

4. self

تحقق بخشیدن به امکانات بالقوه آتی اش را از او دریغ می‌کرد. بدین طریق اروس افلاطون، به عنوان آگاهی و عشق به دیمون فردی شخص، به نوعی، رهاسازی عشق است که او را از گذشته اش آزاد می‌سازد و توان پیش رفتن به سوی محقق‌سازی تقدیر را به او می‌بخشد. باز به همین طریق، عشق، شخص را در ناگواری‌ها به یاد مجسمه طلایی که در درون تندیس گلی اش قرار دارد می‌اندازد و مایه تسلی او را فراهم می‌کند. دوم اینکه، اگرچه عشق افلاطونی، عشق به خویشتن نیز است، اما خود - مداری (نفس پرستی) نیست. نفس پرستی، عشق به کردار خود شخص و در نتیجه به خاطر رضایت خویشتن است. این فاجعه آمیز است، زیرا این حس، شخص را به حال ناقص حاضرش گره می‌زند و مانع تحقق تقدیر حقیقی او در آینده می‌گردد. عشق راستین (حقیقی) به خویشتن، شناخت و دوست داشتن دیمون فردی شخص است و نتیجه اش تلاش برای دست‌یابی به فضیلت در زندگی است. اروس به خود شخص در این مفهوم به معنی داشتن آگاهی و اعتماد به توان بالقوه خود است. چنین اعتماد به نفسی اصلاً شباهتی به رضایت از خویشتن یا خودپرستی ندارد. بعلاوه، عشق به خود به این مفهوم مانع عشق به دیگران نمی‌گردد؛ بلکه برعکس، آن را شدنی می‌کند. به گفته نوترون وکیله:

اروس، عشق به انسانیت آرمانی است «که همگان در آن سهیم‌اند». عشق به خویشتن پیش شرط عشق به دیگران است و به هیچ‌وجه ممانعت از عشق به دیگران نیست. واضح‌تر بگوییم، انسان از طریق خودشناسی نیازش به فضایل ویژه دیگران را کشف می‌کند زیرا این فضایل را فقط آنها می‌توانند محقق سازند نه خود شخص. به گفته سقراط، «هرکسی عشقش را از میان مراتب زیبایی، متناسب با شخصیتش برمی‌گزیند.» (رساله فدروس)، در این «تقسیم کار»، دوست داشتن کمالات انسان لزوماً دوست داشتن دیگران به اندازه خود است. این عشق شامل فهم و ستایش کمالات متفاوت با کمالات خود است؛ و بدین لحاظ انسان بدان نیاز دارد. اما نیازی است که با خویشتن شدن دیگری محقق می‌گردد، با زیستن صادقانه با دیمون خود.<sup>(۱۳)</sup>

این تفسیر از اروس افلاطونی هاله‌ای بسیار مدرن به دور خود دارد. بگذریم از این پرسش که آیا تفسیر ما بازنمایی درستی از دیدگاه‌های خود افلاطون است یا به

جای آن نوعی بازسازی عقلانی است که آن را برای خوانندگان امروز بسیار پذیرفتنی تر می‌کند. نمی‌توان انکار کرد که با این روش (تفسیر مدرن) نظر افلاطون در مورد عشق نسبت به آنچه منتقدانش ترسیم می‌کنند بسیار توجیه پذیرتر می‌شود. برای هدف فعلی مان، سؤال این است که آیا این تعبیر ما را قادر می‌سازد اروس افلاطون را با ایمان مسیحی آشتی دهیم یا نه. در برابر این پرسش دو پاسخ در مقابل ما قرار دارد: اول اینکه سعی کنیم دیدگاه افلاطون را در ظرف اصطلاحات مسیحی بریزیم و با این کار آن را به آرمانی مسیحی تبدیل نماییم. این همان روشی است که اگوستین برگزید. یا اینکه آرمان مسیحی را که آگاپه است مغایر با آرمان اروس بپنداریم و اروس را مفهومی ضد مسیحی بینگاریم. این پاسخ آندرز نیگرن بوده است. ابتدا پاسخ اگوستین را بررسی می‌کنیم:

### ۳-۵ اگوستین و عشق اروتیک به خدا

اگوستین همچون افلاطون، به مفهوم عشق از منظر سعادت طلبانه نزدیک می‌شود: عشق اساساً آرزوی سعادت نهایی است. تفاوت اصلی بین آن دو (افلاطون و اگوستین) که منشأ تمام اختلافات بعدی است، در این سؤال نهفته است که موجد و شاکله سعادت ابدی چیست. به زعم افلاطون سعادت نهایی در برگرفته شناخت نیکی‌ها است: به نظر اگوستین سعادت موصوف دوست داشتن خداوند است.<sup>(۱۴)</sup>

اگوستین در رساله «در باب اخلاق مسیحی»<sup>(۱۵)</sup>، می‌گوید «کسی که خیر عمده برای انسان‌ها نمی‌پسندد نمی‌تواند خوشبخت باشد، همچنین کسی وجود ندارد که خیر را پسندد و خوشبخت نباشد».<sup>۱</sup> اما برای انسان و حیات او این خیر کدام است؟ باید چیزی باشد «که از آن بهتر وجود نداشته باشد» و در عین حال چیزی که «نمی‌توان آن را ناخواسته از کسی گرفت. زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند به آن خوشی‌ای که می‌داند به زودی از او گرفته می‌شود، احساس تسلی کند، خوشی‌ای که دوست دارد آن را نگه دارد، پاسش بدارد. اما وقتی شخصی به خوشی‌ای که از آن لذت می‌برد احساس اطمینان و دلگرمی و پایداری نکند، و هر لحظه خوف از دست دادنش او را



بیازارد چگونه ممکن است با آن شاد باشد؟<sup>۱</sup> واضح است که خدا تنها موجودی است که می‌تواند این نیازها را برآورده سازد. «آن سعادت و خوشی اصلی که باید به ورود به آن شتاب کنیم و به تمام چیزهای دیگر مرجح است چیزی نیست جز خداوند.» چون هیچ چیز نمی‌تواند ما را از عشق او جدا سازد. این باید «مطمئن‌تر و بهتر از هر سعادت دیگر باشد».<sup>۲</sup> آگوستین از این استدلال نتیجه می‌گیرد که «پس تنها و تنها به خدا باید عشق ورزید؛ و این جهان تماماً، یعنی تمام چیزهای محسوس را، باید خوار شمرد - ضمن اینکه باید از آن‌ها به عنوان آنچه که زندگی نیاز دارد استفاده کرد».<sup>۳</sup>

اما آگوستین در عین حال، خیلی سریع اضافه می‌کند که عشق ورزیدن به خدا به این شیوه مانع محبت به خویشتن یا همسایه نیست. در مورد «عشق به خویشتن»، غیرممکن است کسی که عاشق خداوند است عاشق خود نباشد، زیرا تنها کسی عشق معقول به خود دارد که با تلاش تمام می‌کوشد به سعادت راستین و اساسی دست یابد؛ و اگر این مطلوب چیزی نیست جز خداوند، آن‌گونه که نشان داده شد، چه چیزی می‌تواند کسی را که محبت خداوند است از دوست داشتن خویش منع نماید؟<sup>۴</sup>

لذا انسان خود را به طرز شایسته‌ای دوست دارد وقتی خدا را بیشتر از خود دوست داشته باشد.<sup>۵</sup>

در مورد محبت به همسایه می‌گوید: «هیچ گام مطمئن‌تری از محبت انسان به انسان برای رسیدن به محبت الهی متصور نیست».<sup>۶</sup> این حبّ به خداوند شامل آوردن همسایه (همنوع) به همان دایره سعادت عمده است که شخص برای خویش آرزو می‌کند. در این فرآیند، شخص هم‌نوع را دوست دارد اما «نه بیش از خویشتن» آن‌گونه که خدا را دوست دارد. بلکه هم‌نوع را به «اندازه خودش» دوست دارد. پس انسان آنچه را در خویش می‌جوید باید در هم‌نوعش بجوید، به عبارت دیگر، باید

1. de Mor. Ecc 1.3.5

2. De Mor. Ecc 1.11.18

3. De Mor. Ecc 1.20.37

4. De Mor. Ecc 1.26.48

۶. همان، ۴۸-۲۶.

۵. همان، ۹-۴۶.

خداوند را با عشق کاملی دوست بدارد. زیرا انسان همنوع را مثل خودش دوست ندارد، مگر آنکه بکوشد او را به سعادت که خود می‌جوید سوق دهد.<sup>۱</sup>

از این استدلال چنین برمی‌آید که اگوستین نیز مانند افلاطون معتقد است که در ایزه‌های عشق ما نوعی نظم «پایگانی»<sup>۲</sup> وجود دارد. اگوستین در رساله‌ی «در باب دکتترین مسیحیت»<sup>(۱۶)</sup> به ایده مراتب عشق<sup>۳</sup> به تفصیل بیشتری می‌پردازد:

اکنون کسی که برآورد بی‌غرضانه از اشیاء به دست می‌دهد، عواطف خود را تحت کنترل می‌گیرد. آن‌گونه که نه چیزی را که نباید دوست داشته باشد دوست دارد، نه به چیزی که باید بدان عشق بورزد بی‌مهری می‌کند، نه چیزی را بیش از آنچه درخور است دوست می‌دارد، نه دو چیزی را که باید کمتر یا بیشتر از یکدیگر دوست بدارد به یک اندازه می‌طلبد، و نه چیزهایی را که باید به یک اندازه دوست بدارد کمتر یا بیشتر از هم دوست دارد. چنین کسی انسانی منصف و دارای حیاتی قدسی است. هیچ گناهکاری را نباید چون گناهکار است دوست داشت، اما هر انسانی را باید به صرف انسان بودن به خاطر خداوند مورد محبت قرار داد؛ اما عشق به خدا به خاطر خود او است. و اگر می‌باید خداوند را بیشتر از هر انسان دیگر دوست داشت. پس هر کس باید خداوند را بیش از خود دوست داشته باشد و به او عشق بورزد. به همین شکل باید هر شخص دیگری را بیش از بدن خودمان دوست بداریم، زیرا عشق به چیزهای دیگر به دلیل ارتباط آن با خداوند است. و افراد دیگر می‌توانند در بهره‌مندی ما از عنایت خداوند مشارکت کنند، در حالی که بدن ما نمی‌تواند.<sup>۴</sup>

در آثار افلاطون، تمایز عمده نهفته در این مرتبه عشق تمایز میان شیوه‌ای است که ما به خداوند عشق می‌ورزیم (یا عشق واپسین) و طریقی که به دیگر چیزها عشق می‌ورزیم. روش دوم تابعی است از روش اول، زیرا «همه چیز را باید در ارتباط با خداوند دوست داشت» (از نظر اگوستین) و در ارتباط با خیر (از نظر افلاطون).

اگوستین این تمایز را با اصطلاحات بهره‌مندی<sup>۵</sup> و ابزار مورد استفاده<sup>۶</sup> مشخص می‌کند: «بهره‌مند شدن از یک چیز آرام‌گرفتن رضایتمندانه در آن است. به خاطر خود

۱. ص ۴۹-۲۶.

2. hierarchical order

3. ordo amoris

4. De Doctr. chr 1.27.28

5. frui

6. uti

آن. استفاده از چیزی، از طرف دیگر، به کارگیری هر وسیله‌ای است که در اختیار است برای کسب خواسته‌ها و آرزوها.<sup>۱</sup>

اگوستین، مثل سقراط، از لذت بردن از چیزها (چنان‌که گویی محبوب واپسین هستند) ما را برحذر می‌دارد، از چیزهایی که تنها باید به منظور رسیدن به آنچه مایه لذت ما را فراهم می‌کند به کار گرفته شود. اگر چنان کنیم از مقصد نهایی مان منحرف شده‌ایم. اگوستین این مطلب را با تصویر زیر نشان می‌دهد:

پس، فرض کنید، در کشوری بیگانه آواره شده‌ایم، و نمی‌توانیم دور از وطنمان در آن با خوشحالی زندگی کنیم، و در سرگردانی خود مفلوک و بیمار شده‌ایم و می‌خواهیم به این بدبختی پایان دهیم، و مصممیم به وطنمان برگردیم. اما، در می‌یابیم که باید از نوعی شیوه‌ی جابجایی یا از راه زمین یا دریا، استفاده کنیم تا به آن سرزمین پدری برسیم که در آنجا رضایتمندی و خوشی مان آغاز می‌گردد. بعد متوجه می‌شویم که زیبایی این کشور که از آن گذر می‌کنیم و نفس لذت سفر، قلبمان را مجذوب می‌سازد، و تبدیل این چیزهایی که باید از آن استفاده کنیم به ابژه‌های شادی، باعث می‌شود که رغبتمان به تعجیل در پایان یافتن سفر کاسته شود؛ و آنگاه که در نشاطی مصنوعی مستغرق می‌شویم، افکارمان از وطن که خوشی‌هایش واقعاً ما را خوشحال می‌سازد، منحرف (دور) می‌گردد. این چنین ایماژی، وضع عادی ما در این جهان فناپذیر را می‌نمایاند. ما از خداوند بسیار دور افتاده‌ایم، و اگر مایلیم به وطن پدری مان برگردیم، از این دنیا باید استفاده کرد نه از آن کام گرفت.<sup>۲</sup>

اگوستین از این مطلب نتیجه می‌گیرد که، از میان همه چیز تنها آن‌ها ابژه‌های راستین لذت و خوشی‌اند که از آن به عنوان چیزهای ابدی و غیر قابل تغییر نام برده‌ایم. بقیه ابزاری هستند که به کمک آن می‌توانیم وارد بهره‌مندی کامل از آن ابدی‌ها و لایتغیرها شویم.<sup>۳</sup>

این‌ها برای راه عشق ورزیدن به هموعان یا همسایه چه الزاماتی دربردارد؟ پاسخ اگوستین واضح است: «به ما امر شده است که به یکدیگر محبت کنیم. اما سؤال این است که آیا انسان را باید به خاطر خودش دوست داشت یا به خاطر چیزی



دیگر. اگر به خاطر خودش است، یعنی از وجودش لذت می‌بریم؛ اگر به خاطر چیز دیگری است در آن صورت از او به عنوان ابزار محبت استفاده می‌کنیم. اینجا، به نظر من مورد دوم درست است.<sup>۱</sup>

اگوستین برای اثبات این نتیجه‌گیری چهار حجّت (دلیل) می‌آورد: اول از همه، «اگر چیزی به خاطر خودش مورد عشق و دلبستگی قرار گیرد، در آن صورت بهره‌مندی از آن زندگی شادی را به همراه خواهد داشت، که امید به آن حداقل، اگر نه در واقعیت، برایمان آسایش خاطر به ارمغان می‌آورد. اما نفرین باد بر آن‌که به انسان خاکی امید آسایش می‌بندد.<sup>۲</sup> اگوستین در «اعترافات»<sup>۳</sup> تجربه شخصی خود را از این «نفرین» به شکل اندوه بیش از اندازه در مرگ دوستش، نِبْرِیدیوس<sup>۴</sup> شرح می‌دهد:

اندوهی که در فقدان دوستم احساس می‌کردم بسیار زود قلبم را در هم کوبید صرفاً به خاطر اینکه روحم را بر او پاشیده بودم، همچون آب بر روی شن، دوست داشتن عاشقانه انسانی که فناپذیر بود چنان‌که گویی هرگز قرار نبود از این دنیا رخت بریندند...<sup>(۸)</sup> خداوندا، خوش بحال کسانی که محبت تو را در دل دارند، و دوستان و دشمنان خود را به خاطر تو دوست دارند. آنها هیچ‌گاه عزیزان خود را از دست نمی‌دهند، زیرا آنان را در کسی یافته‌اند که سرمدی و ابدی است. در خداوند... که آنان را خلق کرده است. خداوندا، کسی ترا از دست نخواهد داد، مگر آنکه ترا رها کند...<sup>(۹)</sup> زیرا روح بشر به هر جهتی که متمایل شود، جز آنکه به تو روی آورد، تنها حزن و اندوه دستاوردش خواهد بود. حتی اگر به جمال چنگ بیندازد، اگر جمال خارج از خدا و خارج از نفس (روح) باشد، تنها اندوه نصیبش می‌شود. جز این نیست که جمیل هرگز وجود ندارد مگر از جمال تو نشأت گرفته باشد. آنها، مانند خورشید می‌آیند و می‌روند.<sup>(۱۰)</sup>

دوم اینکه هیچ‌کس حتی خویشتن را نباید به خاطر خودش دوست بدارد، بلکه باید به خاطر (خداوند) دوست بدارد که مایه راستین خوشی و سعادت است... اما، اگر شخص خود را به خاطر خودش عاشقانه دوست بدارد به خویشتن در رابطه با

1. De Doctr. char. 1.22.20

2. ... 1.22.20

3. 1v.4.10

4. Nebridius

خداوند نمی‌نگرد، بلکه ذهنش را متوجه خویش می‌سازد. در نتیجه ذهنش مشغول چیزی نیست که لایتغیر باشد... در حالی که، اگر نباید حتی خودت را به خاطر خودت دوست بداری، بلکه به خاطر اوایی که در او عشقت با ارزش‌ترین چیز را می‌یابد، دیگر هیچ شخص دیگری حق عصبانی بودن را ندارد اگر تو او را به خاطر خدا دوست بداری.<sup>۱</sup>

سوم اینکه، ما می‌توانیم عشق راستین به هم‌نوع یا هم‌سایه داشته باشیم (همچنان‌که می‌توانیم تنها به خویشتن داشته باشیم) وقتی آنان را آینه خداوند می‌دانیم. تنها در آن صورت است که عشق ما خدمتی صادقانه و راستین به آنان و به صرفه و صلاح‌شان است. «پس، هرکس هم‌نوعش را به درستی دوست بدارد، باید بر او اصرار ورزد که او نیز خداوند را با صمیم قلب و با جان و دل عاشقانه دوست بدارد. زیرا بدین وسیله، انسان با دوست داشتن هم‌نوعش به اندازه خودش، جریان کلی عشقش هم به خود و هم به هم‌نوع را به مجرای عشق به خداوند سوق می‌دهد.<sup>۲</sup> این «ترغیب و اصرار» چه شکلی خواهد داشت؟ در این رابطه مهم است که سخنانی را که در مطالب قبلی از رساله‌ی «در باب اخلاق مسیحی» نقل کردیم یادآور شویم که خداوند، به عنوان خیر و سعادت اصلی ما، باید «چیزی باشد که از مقابل اراده ما ناپدیدشدنی نباشد». به عبارت دیگر، اگرچه او هرگز اگر خود نخواهیم ما را رها نخواهد کرد. اما این امکان نیز از بین نمی‌برد که ما ممکن است او را فراموش کنیم. همچنین در سخنانی که از «اعترافات» نقل کردیم نیز خواندیم «خدایا، هیچ‌کس را به خود و نمی‌نهی، مگر خود خویشتن را به خود و نهی». معنای ضمنی این کلام این است که خداوند به ما اجازه می‌دهد او را رها سازیم اما ما را مجبور نمی‌کند به او عشق بورزیم. پس از قرار معلوم، ما نیز باید پرهیزکنیم از اعمال زور و اصرار به هم‌نوع «که او نیز با تمام قلب، جان و ضمیرش به خداوند عشق بورزد». اما، آگوستین خود هرگز چنین نتیجه‌ای نگرفت. لذا، همان‌گونه که پرنابی خاطر نشان می‌سازد، جدال با دوناتیست‌ها<sup>۳</sup> «آگوستین را به خیانت به مسیحی‌ترین اصل

1. ... 1.22.21

2. ... 1.23.13

۳. پیروان دوناتوس اسقف متعصب مسیحی سده سوم و چهارم میلادی. م.

تساهل خود و توجیه استفاده از زور علیه نفاق سوق داد، که به دنبال آن تفسیر شوم دعوت اجباری مردم به شرکت در مراسم کلیسا<sup>۱</sup>، تمثیلی که سده‌های بعد منشأ عمده شکنجه و آزار مذهبی شد، توجیه گردید.<sup>(۱۷)</sup>

سرانجام، اگوستین در موعظه دوم رساله یوحنا<sup>۲</sup>ای مقدس شرح می‌دهد که ما باید به همنوعان به عنوان هدایای خداوند بنگریم؛ و نباید هدیه را از هدیه‌دهنده بیشتر دوست بداریم. وی این نکته را با تصویر زیر شرح می‌دهد: برادران، فرض کنید کسی حلقه‌ای برای نامزدش تهیه می‌کند، و دختر خانم دریافت‌کننده حلقه، حلقه را بیشتر از نامزدش که آن را به او هدیه کرده است دوست بدارد. آیا قلب آن دختر در خصوص همان هدیه نامزدش آکنده از احساس بی‌وفایی نخواهد شد، هر چند هدیه را از دست نامزدش گرفته است؟ تردیدی نیست که اشکالی ندارد دختر هدیه را دوست داشته باشد، اما اگر بگوید: «هدیه کافی است. من حاضر نیستم که دیگر قیافه‌اش را ببینم»، در این صورت در مورد او چه فکر می‌کنیم؟ مرد این نشانه عشق را به نامزدش تقدیم کرده است که خودش نیز مورد محبت و عشق قرار گیرد. خداوند تمام این چیزها را به تو عطا کرده است: پس، به او که همه این نعمت‌های دنیا را آفریده است، عشق بورزد.<sup>۲</sup>

بنابراین دلایل، همسایگان و همنوعان ما مثل خودمان، باید برای ما ابژه‌های *uti* باشند نه *frui*، اما، شاید معنای خاص این نگرش آن باشد که ما نیز به نحوی از همسایه نفعی عایدمان می‌شود: ما می‌توانیم از *قیل* او «از لطف خداوند»<sup>(۱۸)</sup> لذت ببریم. وقتی شادی، از یک انسان را در انفاس خدا داری این در واقع خدا است نه انسان که از او مسرور می‌شوی، ... لذت بردن<sup>۳</sup> در اینجا به معنای «استفاده باشعف» است. چون وقتی به چیزی دل می‌بندیم، البته انتظار این است که آن چیز با خودش سرور و شعف همراه داشته باشد.<sup>۴</sup> در این روند، عشق به سایرین با عشقمان به اشیاء فرق می‌کند. - از جمله بدن خودمان - که فقط می‌توانیم از آن «استفاده کنیم» و با آن «از انفاس خدا لذت ببریم»، زیرا همان‌گونه که دیدیم، «دیگران می‌توانند در

1. Compolle intrare

2. tract. In Ep.joh.2.11

3. enjoy

4. De Doctr. chr. 1.33.37



سعادت و شادی با خدا بودن شریک شوند، حال آنکه «جسم ما نمی‌تواند».<sup>۱</sup> در این جا کلام اوستین فارر<sup>۲</sup> تماماً آگوستینی است که می‌گوید: «حتی در جنت، رواست که فکر کنیم می‌توانیم حس نوع دوستی (همدردی) به هموعانمان داشته باشیم، آدم‌ها را بسیار بیشتر از فرشتگان دوست بداریم؛ حتی، نتوانیم در خود خداوند شعف داشته باشیم بدون اینکه دوستانمان را دعوت کنیم که در شعف ما شریک شوند، در حالی که ما شاد هستیم در شادی آنان».<sup>(۱۹)</sup> اما این‌گونه «خوش آمدن از همسایه» آشکارا متفاوت است با شیوه‌ای که به ما می‌گویند: «از خداوند لذت ببرید».

سرانجام، ما با همسایگان با شادی و خوشی رفتار می‌کنیم، و این چه منفعتی برای ما دارد؟ البته، این به نفع همسایه ما است که واقعاً او را دوست داریم زیرا بدین طریق او را به خدا و در نتیجه به سعادت ابدی نزدیک‌تر می‌کنیم. افلاطون ممکن است بگوید در این روش ما به همسایه‌مان کمک می‌کنیم که دیمون فردی خود را بشناسد و سپس به سعادت سرمدی برسد. که البته، منفعت ما هم طبیعتاً در پی خواهد داشت، زیرا خدا رحمتی را که به همسایه نشان می‌دهیم بی‌پاسخ نمی‌گذارد. اکنون این بزرگ‌ترین پاداش ما است که کاملاً از او (خداوند) بهره‌مند شویم، و اینکه تمام آنهایی که از خداوند سرور و شعف می‌یابند باید در انفاس خداوند از یکدیگر نیز لذت ببرند.<sup>۳</sup> مهم است به یاد داشته باشیم که برای آگوستین، منفعت خودمان هدف نیست بلکه «نوعی نتیجه طبیعی» عشق ورزیدن به همسایه است.<sup>(۲۰)</sup> در معنایی مشابه، افلاطون ممکن است بگوید: با تحقق خیر و نیکی در شخص دیگری، خیر و نیکی را نیز در خودمان محقق می‌سازیم، و بدین طریق به سوی سعادت ابدی پیش می‌رویم. بعلاوه عکس قضیه هم صادق است: طلب خیر برای خودمان شامل طلب خیر برای همسایه‌مان هم می‌شود، زیرا همان‌طور که در مورد افلاطون دیدیم، اروس عشقی است برای انسانیت مثالی که همه انسان‌ها در آن شریکند. آگوستین نیز به نحوی به همین نظر معتقد است «اگر خیر اعلی<sup>۴</sup> فی‌نفسه همان خیر عموم<sup>۵</sup> باشد، یعنی خیری که فقط در شراکت به دست می‌آید، در آن صورت آرزو و طلب آن

1. De Decth. chr 1.27.28

2. Austin Farrer

3. De. Decth. chr 1.32.35

4. Summum Bonum

5. *bonum commune*

هیچ‌گاه آرزو و طلب خیر شخصی<sup>۱</sup> نخواهد بود... خیر (رستگاری) مالکیتی است که نه تنها با سهیم شدن دیگران در آن مضمحل نمی‌شود بلکه تنها و اساساً با سهیم شدن با دیگران به دست می‌آید.<sup>(۲۱)</sup>

با این تفصیل، اینکه ما هموعمان را دوست داشته باشیم و او را به حُبِ خداوند واداریم نه به نفع و نه به ضرر خداوند است.

اگوستین، مانند افلاطون، معتقد بود که، از آنجا که کمال الهی ایجاب می‌کند که خداوند مستغنی باشد و چیزی کم نداشته باشد، لذا به هیچ‌وجه نیازمند عشق من یا عشق همسایه‌ی من نیست. اکنون به اندازه کافی در مورد راه دوست داشتن خود و هموعان و چگونگی ارتباط این دوست داشتن‌ها با عشق ما به خدا سخن گفتیم. اما، از منظر اگوستین، خداوند چگونه ما را دوست دارد؟ به نظر افلاطون، غنا و کمال خدایان، ایجاب می‌کند که قادر به عشق ورزیدن نباشند. اگوستین به عنوان یک متأله مسیحی، احتمالاً در این مورد با افلاطون هم‌سخن نیست. او در نتیجه، به شرح زیر موضوع را تبیین می‌کند:

خدا ما را عاشقانه دوست دارد و کتاب مقدس، عشق او را نسبت به ما همواره جلو چشمانمان نمایان می‌سازد. پس عشق او به ما از چه سنخی است؟ ما را شیئی برای استفاده می‌داند یا شیئی لذت؟ اگر او از ما شعف می‌گیرد باید نیازمند خیر و نیکی از ما باشد، اما هیچ خردمندی چنین چیزی را نمی‌پذیرد... او که از ما تمتع و لذت حاصل نمی‌کند، پس ما را برای استفاده (ابزاری) دوست دارد. زیرا اگر او از ما نه شعف می‌گیرد نه بهره، من نمی‌توانم دریابم که به چه طریق ممکن است به ما عشق بورزد.<sup>۲</sup>

— اما خدا چگونه از ما استفاده می‌کند؟ او نمی‌تواند آن‌گونه که ما از اشیاء استفاده می‌کنیم، استفاده کند. «زیرا ما وقتی اشیاء را مورد استفاده قرار می‌دهیم. نیتمان این است که از خیر و احسان خداوند بهره کامل ببریم... اما استفاده‌ای که خداوند می‌گوییم از ما می‌کند ارتباط و ارجاعی به منافع او ندارد، بلکه منفعت فقط از آن ما است.<sup>۳</sup>

1. *bonum privatum*

2. De. Decth. chr 1.31.39

3. De. Decth. chr 1.32.35

به زبان دیگر، به دلیل غنای سرمدی خدا، عشق او به ما به هیچ وجه نمی تواند از نوع نیاز-عشق باشد. کاملاً و سراسر هدیه - عشق است. یا همان آگاپه. اما آیا افلاطون به دیوتیما (بانوی حکیم یونانی و معلم سقراط) اجازه نداده که در مورد خیر و نیکی چیزی شبیه آنچه سقراط گفته است بگوید؟ آیا او خیر و جمال سرمدی را به عنوان خاستگاه کریمانه نیکی و جمال چیزهای فناشدنی توصیف نکرده است؟ نیکی خود قائم به ذات است و نمی تواند هیچ نیاز-عشقی داشته باشد. اما می تواند نیکی و جمال را به چیزهای دیگر منتقل کند. «جمال مطلق، مجزا، بسیط و ابدی که بدون کاهش و افزایش، یا هرگونه تحولی، به زیبایی های زوال پذیر و بالنده تمام چیزهای دیگر انتقال می یابد».<sup>۱</sup> آیا این هدیه - عشق یا آگاپه نیست؟ چنان که در فصل بعد خواهید دید. این دقیقاً نقطه شروع بحث آندرز نیگرن و دیدگاه او نسبت به عشق خداوند است.

قبل از رجوع به دیدگاه نیگرن، بگذارید به عنوان نتیجه گیری عاجل روشی را که اگوستین بین «ابعاد عشق» به ادعای نیگرن، تمایز قائل می شود خلاصه کنیم:

عشق خدا به ما از جنس *frui* (مایه وجد و لذت) نیست زیرا او به ما برای برآوردن احتیاجاتش نیاز ندارد؛ از جنس *uti* (ابزار وجد و لذت) هم نیست، به مفهومی که ما در ذهن داریم، زیرا خدا از ما استفاده نمی کند تا مایه لذت خود را به دست آورد. عشق خدا به ما *uti* است بدین مفهوم که فقط منافع ما را تأمین می کند - اما این درست مثل آگاپه است.

عشق ما به خدا از جنس *frui* است، و تنها خدا باید به این طریق مورد تعشق قرارگیرد. زیرا تنها در او است که به سعادت ابدی دست می یابیم.

عشق ما به هموعانمان نباید *frui* باشد (که همونوع هدف نهایی باشد)، زیرا در آن صورت ما را از دست یابی به سعادت ابدی در خدا بازمی دارد نه اینکه به ما کمک می کند تا آن را به چنگ آوریم. بنابراین عشق به همونوع (همسایه) باید *uti* باشد، که شامل ترغیب همونوع به همراهی با من در طلب لذت نهایی از وجود خدا می شود. این به سود همونوع من است (چون او را به خوشبختی ابدی می رساند) و به سود من



است (چون خداوند با اجازه دادن به من که هم از او و هم از همنوع در او بهره‌مند شوم پاداش می‌دهد). اما، این به خاطر منفعت خداوند نیست، زیرا خدا غنی است و به عشق من یا همسایه احتیاجی ندارد.

عشق به خویشتن نمی‌تواند فی‌نفسه هدف باشد اما می‌تواند ابزار عشق به خداوند باشد. زیرا تنها در خدا می‌توانیم سعادت ابدی به دست آوریم. لذا ما به خودمان بدرستی عشق می‌ورزیم حال آنکه به خدا بیش از خودمان عشق می‌ورزیم و سعادت ابدی را در او می‌یابیم.

چرا خدا را دوست داریم؟ نه به خاطر خودش زیرا خدا مستغنی است و نیازی به عشق ما ندارد؛ پس ما خدا را دوست داریم به خاطر خودمان زیرا سعادت ابدی را در او می‌بینیم. اما آیا این بدان معنا نیست که مآلاً عشق ما به خدا در واقع حُبّ به نفس و مطالبه است؟ و اگر عشق ما به سایر چیزها تابعی از عشق‌مان به خدا است، آیا این ایجاب نمی‌کند که «تمام» عشق‌های ما به نوعی حُبّ نفس فردی فروکاسته شود؟ اما باز تمام تردیدهایی که در رابطه‌ی اخلاق سعادت‌طلبانه افلاطون مطرح می‌شود در اخلاق اگوستین هم مطرح است، به رغم تمام تلاش‌های اگوستین برای تعدیل آن به روشی خدامحورانه. سؤال این است که آیا تحلیل او از مفهوم عشق بر مبنای *uti* و *frui*، با قرار دادن نفس در سلطه بلامنازع مرکز اشیا، روی ضعف واقعی کل اخلاق سعادت‌طلبانه تأکید نمی‌کند؛ و اینکه آیا اگو<sup>۱</sup>، هم در هیأت به‌کارگیرنده و هم بهره‌ور، به عنوان یک مدعی با جهان مواجه نمی‌شود، با در نظر گرفتن اینکه در تمام جهاتش هم توانایی وسیله بودن و هم هدف بودن را دارد.<sup>(۲۳)</sup> همین تردیدها است که آندرز نیگرن را وادار می‌دارد مثال اروس را نپذیرد و سعادت‌طلبی فرجامین افلاطون را که در خالاش اروس نهفته است نیز رد کند. و به جای آن استدلال کند که آگاپه تنها شکل عشق از نگاه خدامحورانه است. اکنون می‌خواهیم به تحلیلی از دیدگاه نیگرن بپردازیم.

## فصل ششم

### هدیه - عشق

#### ۱-۶ نیگرن: آگاپه در مقابل اروس

آندرز نیگرن قبل از مرگش به سال ۱۹۷۷ اسقف لوند<sup>۱</sup> در کلیسای سوئد و یکی از متنفذترین عالمان الاهی پیرو مارتین لوتر<sup>۲</sup> بود. یکی از مهمترین کتاب‌هایش آگاپه و اروس<sup>(۱)</sup> است که بخصوص در الاهیات پروتستان معاصر تأثیر عمیقی به جای گذاشته است.

مهمترین نکته این کتاب نشان دادن تفاوت‌های «آگاپه و اروس» به عنوان دو مضمون بنیادی مسیحی و غیر مسیحی است؛ و اینکه چگونه در جریان گذر تاریخ الاهیات، درهم آمیزی مضمون «اروس»، مضمون «آگاپه» را تضعیف کرده و آن را بسیار کم‌اثر ساخته است. در شرح دیدگاه نیگرن در این بخش توجه زیادی خواهیم داشت به روشی که او دو مضمون را با هم مقایسه کرده است و در بخش بعدی می‌پردازیم به روشی که وی پیشنهاد می‌کند تا «ابعاد عشق» را در پرتو مفهومی که خود از آگاپه دارد تبیین شود.

طبق نظر نیگرن «آگاپه» و «اروس» اصطلاحات خاص دو نگرش مختلف به زندگی‌اند، یعنی دو شکل مذهب و اخلاق که با هم در اساس متضاد (متباین) هستند؛ دو مفهوم فوق نشان دو جریان جو بیاری هستند که در طول تاریخ دین

1. Lund

2. Lutheran

جاری بوده و به تناوب با یکدیگر بارها تلاقی کرده و درهم آمیخته‌اند. آنها نماینده چیزی هستند که از آن به عنوان نگرش خودمحورانه و خدامحورانه در دین نام می‌برند، مضمون اروس نگرش یونانی مآبانه به زندگی آن‌گونه که از منظر افلاطون مطرح شده در مورد عشق است که در فصل پیشین شرح دادیم. مضمون آگاپه، از طرف دیگر خصوصیات اصلی نگرش مسیحی به زندگی است آن‌گونه که بدون کم و کاست توسط پولس قدیس وصف شده است. این دو بن‌مایه در واقع آینه یکدیگراند، زیرا در تمام جهات با هم در تقابل‌اند، به نظر می‌رسد که امکان کشف ایده‌ای (تصویر ذهنی) مشترک در هر دو که نقطه شروع مناسبی برای مقایسه باشد وجود ندارد؛ زیرا در هر نقطه‌ای تقابل آن دو خود را عیان می‌سازد. چهار جنبه بنیادین این تقابل به شرح زیر است:

اول اینکه اروس و آگاپه در دو جهت کاملاً متضاد با یکدیگر پیش می‌روند. اروس یک حرکت رو به بالا دارد. آگاپه به سمت پایین تمایل دارد. اروس اشتیاق حرکت از پایین به بالاتر است. مخصوصاً اشتیاق انسان به سوی کسب کمال از طریق درک دیمون خود. اروس به این معنا، وضعیت بالاترها است که می‌خواهند خم شوند و به پایینی‌ها خدمت کنند. ماکس شلر این تفاوت را بر حسب حالات انسان به شرح زیر توضیح می‌دهد:

در نگرش مسیحی با آن حکم یونانی که عشق اشتیاق فرد پایین‌تر به طرف فرد بالاتر است شجاعانه انکار می‌شود. برعکس در اینجا معیار عشق آن است که شخص نجیب‌تر به سوی شخص بی‌نزاکت خم می‌شود. افراد سالم به جانب بیماران، متمولان به جانب فقیران، زیباییان به سوی زشتان، خوبان و مقدّس‌ها به جانب بدان و عوام، مسیح به جانب گناهکاران و پیاله‌فروشان روی آورند.<sup>(۲)</sup>

آگاپه از منظر نیگرن در اساس حالت خداوند است که با رحمت بی‌پایانش به سمت انسان‌های خاکی خم می‌شود تا آن‌ها را نجات دهد. «بدین ترتیب برای انسان راهی وجود ندارد که به سوی خدا برود، اما تنها یک راه وجود دارد که خداوند به سوی بشر بیاید: راه آمرزش الهی، و عشق الاهی. آگاپه راه خداوند به سوی انسان است.<sup>۱</sup>

۱. بخشی از کتاب، متن اصلی.



دوم اینکه، اروس زاده نیاز است، آگاپه زاده وفور. اروس، اراده به دست آوردن و تملک است که به نیاز و طلب متکی است. آگاپه دست و دل بازی است که متکی به وفور و ثروت است.<sup>۱</sup> اروس نیاز به عشق است که آرزو برای به دست آوردن احتیاجات، انگیزه آن است. آگاپه هدیه - عشق است که به طور طبیعی از فراوانی خود جاری می شود. عشق خدا به بشر «اروس» نیست، بلکه آگاپه‌ی پاک است. «اروس اشتیاق رسیدن به آرزو است، اما خدا هیچ نیازی خواسته‌ای ندارد بنابراین نه اشتیاقی و نه تلاشی برایش متصور نیست. خدا نمی تواند بالاتر برود، زیرا آگاپه عشقی است که پایین می آید. سرشاری خود را با اختیار و سخاوتمندانه می بخشد، همین تأکید بر ضرورت ناگزیر برای خداوند هم صادق است.<sup>۲</sup> عشق الهی به بشر بدین ترتیب، بیان طبیعی سرشاری دائمی و زوال ناپذیر سرشت خود او است. «خدا عشق نمی ورزد که منفعتی از قبیل آن ببرد، بلکه عشق می ورزد چون ذاتش عشق ورزیدن است - عشقی که می جوید، نمی گیرد، بلکه می بخشد.<sup>۳</sup> عشق خداوند به ما ریشه در خود خداوند دارد، یعنی در سرشاری آگاپه‌ی او، و نه در ما، یعنی در منفعتی که بخواهد از ما کسب کند. اما آیا افلاطون در مورد نیکی مطلق همین استدلال را نکرده است؟ نیکی مطلق نیز به طور خودبسنده‌ای کامل بوده و هیچ نیاز - عشقی نمی توانست داشته باشد. اما می توانست هدیه - عشق نیز باشد که وفور و سرشاری خود را به «زیبایی های بالنده و زوال ناپذیر همه اشیاء» منتقل کند و این شکل آگاپه الهی در مکتب نوافلاطونیان حتی صریح تر و واضح تر هم شد، زیرا طبق گفته پلوتینوس<sup>۴</sup>، خدا (ذات یکتا) جهان را از غنای ذاتی خود طی فرآیند فیضان خلق کرده است، از این مطلب چنین نتیجه گیری می شود که تنها دلیل خلقت و عشق توسط خداوند در ذات خود او باید جستجو کرد که به طور طبیعی خود را بدون رنج کمترین کاهش و نقصانی جاری می سازد.<sup>(۳)</sup>

سوم اینکه، اروس مشروط است و آگاپه بی قید و شرط. اروس عشقی است که من به دیگری دارم به خاطر امکان ذاتی که دیگری دارد یا برای تحقق نیکی و یا توانا

۱. همان کتاب. ۲. بخشی از همان کتاب. ۳. همان کتاب.

ساختن من به رسیدن به آن. اما به همین دلیل شرطش آن است که دیگری هم از همین امکان ذاتی برخوردار باشد. آگاپه، از طرف دیگر، بی قید و شرط است و مطلق، چون با شرایط فرد دیگری برانگیخته نمی شود و تنها غنای طرف بخشنده آن را برمی انگیزد.

«اروس با صفات زیبایی و با ارزشی ابژه خود، تعیین پیدا می کند، خودجوش نیست بلکه، «برانگیخته» است، «فراخوانده شده است...» آگاپه نسبت به ابژه اش فرمانروا است و «به سمت خیر و شر» نشانه می رود. «خودانگیخته» است، «سرشار و جاری» و «ناخوانده»<sup>۱</sup> است. این ها بویژه در مورد عشق خداوند به ما نیز صادق است: ما بیهوده می کوشیم عشق خداوند را در شخصیت معشوق انسانی تبیین کنیم. محبت (عشق) خداوند «بی دلیل» است و البته نه به آن معنا که برای آن اساس و دلیلی وجود ندارد، یا اینکه من عیندی (خودسرانه) و اتفاقی باشد، برعکس، به گونه ای است که عنصر نیاز (ضرورت) از آن خارج است و به همین دلیل آن را «بی دلیل» می نامیم. تنها زمینه و دلیل آن را باید در خود خداوند جستجو کرد. عشق خدا یکسره و تماماً طبیعی و ذاتی است.<sup>۳</sup>

این نکته برای نیگرن، دو نتیجه منطقی دربردارد. اول اینکه، اروس برخلاف آگاپه ممکن است کسب گردد یا شایستگی بطلد. اگر تو آن مؤلفه های درخور را داشته باشی که اروس مناسب و زینده ات باشد آن وقت شایسته اروس من در خود هستی. آگاپه هرگز بدین طریق به دست نمی آید بلکه فقط بی قید و شرط و طبیعی اعطاء می شود. زیرا آگاپه به هیچ وجه بر پایه خصلت های شایسته ای که معشوق ممکن است داشته یا نداشته باشد قرار ندارد. از این مطلب، نکته دوم نتیجه می شود که آگاپه، برخلاف اروس، آنچنان که نیگرن گفته است «به ارزش ها بی اعتنا» است.<sup>۴</sup> اینکه خدا به گناهکاران محبت دارد، به آن معنی نیست که گناهکاران از پارسایان برای عشقش لایق ترند پارسایان هیچ بیش از گناهکاران لایق آگاپه الهی نیستند. عشق خداوند به پارسایان کلاً و به طور یکسان ناانگیخته و طبیعی است و متکی به

1. unmotivated

۲. همان کتاب. ۳. همان. ۴. همان.

صفات آنان نیست. او مثل آفتاب به بد و خوب به طور یکسان می‌تابد. و باران خود را بر بَدان و خوبان به طور یکسان فرو می‌بارد.<sup>۱</sup> این «بی‌تفاوتی به ارزش‌ها» مطمئناً سؤالی جدی برمی‌انگیزد، زیرا چنین به نظر می‌رسد که خداوند به اینکه ما عادل باشیم یا نا عادل، مقدّس باشیم یا معصیت‌کار، مؤمن یا کافر بی‌تفاوت است. به قول سینگر «عشق خدا اگر منحصر به کسانی باشد که اعتراف می‌کنند که عیسی پسر خدا است» در آن صورت عشق ذاتی و ناانگیخته نخواهد بود. و آگاپه اگر تنها برای کسانی که ایمان مسیحی را پذیرفته‌اند ذخیره شده باشد، دیگر نمی‌تواند همگانی و بی‌انتخاب باشد.

در آخر «اروس ارزش خود را در معشوقش می‌یابد و او را دوست دارد. آگاپه عشق می‌ورزد و در معشوق ارزش خلق می‌کند».<sup>۲</sup>

پس اروس به ابژه خود عشق می‌ورزد. به خاطر ارزشی که در او کشف می‌کند، حال آنکه آگاپه اساسش بر پایه ارزشی نیست که به نحوی در ابژه حضور دارد، بلکه به جای آن بر ابژه ارزشی عطا می‌کند که ابژه (معشوق) خود در خویشتن نمی‌یابد. بدین طریق آگاپه عشق خلاق است. خداوند مُحبّ آن کسی نیست که اکنون فی نفسه شایسته محبت است، بلکه برعکس، دوستدار کسی است که فی نفسه شایستگی ندارد اما آن را فقط با ابژه‌ی عشق الهی شدن به دست می‌آورد، آگاپه با آن نوع عشقی که متکی است به شناخت صفات ارزشمند ابژه‌ی خود کاری ندارد، آگاپه ارزش را تشخیص نمی‌دهد، آن را می‌آفریند. آگاپه عشق می‌ورزد و با عشق‌ورزی خود ارزش می‌بخشد، کسی که مورد عشق و محبت خداوند قرار می‌گیرد، در خویش ارزشی ندارد، آنچه به او ارزش می‌بخشد محبت و عشق خداوند است.<sup>۳</sup>

در این جا، ظاهراً چند مشکل در دیدگاه نیگرن رخ می‌نماید؛ آیا بی‌معنا (بی‌ربط) نیست که ادعا شود آگاپه هم به ابژه‌ی عشقش ارزش می‌بخشد و هم به ارزش معشوق بی‌تفاوت است؟ بعلاوه، اینکه دیگری مرا دوست دارد آیا در واقع به من ارزشی می‌بخشد که در غیر آن صورت از آن محروم بودم؟ هر چند چندان واضح نیست که آگاپه به مفهومی نیگرنی آن، عشقی است که می‌تواند چنین کند یا نه. لازم

۱. متی، ۹:۵. ۲. همان. ۳. همان.



است در بخش ۴ مفصلاً به این مقوله پردازیم. فعلاً فقط یادآور می‌شویم که موضوع در دست‌ورکار ما است. ظاهراً به اندازه کافی از مفهوم آگاپه از منظر نیگرن و وجه تمایز آن با اروس سخن گفته‌ایم. حالا خوب است ببینیم وی چگونه، در پرتو این مفهوم از عشق، به چهار بُعد عشق می‌پردازد. عشق خدا به من، عشق من به خدا، عشق من به هم‌نوع و عشق من به خودم.

## ۲-۶ نیگرن: ابعاد عشق

اول، ببینیم ماهیت عشق الهی به ما چیست؟ نیگرن به همان دلیلی که افلاطون و اگوستین معتقدند، نمی‌پذیرد که عشق الهی از جنس اروس است. خداوند خواسته یا نیازی ندارد، و بالطبع آرزو و تلاش هم ندارد. برعکس، عشق خدا آگاپه ناب و پاک است. دو دلیل برای این اظهار نظر وجود دارد: اول از همه اینکه عشق الهی بنا به تعریف، آگاپه است، «تمام عشق‌هایی که زینده نام آگاپه‌اند هیچ نیستند جز صدور عشق الهی. سرچشمه‌ی همه خداوند است.»<sup>۱</sup> این، نیز نتیجه ساده معنای کلمه آگاپه است.<sup>۱</sup> دوم اینکه این صرفاً تصریحی از جانب نیگرن نیست، بلکه یک «تعریف واقعی» است: اینکه خدا آگاپه است تنها یک امر ممکن نیست، بلکه نتیجه ضروری ذاتش به عنوان منشأ صدور غنا برای عشق‌ها است. «چون آگاپه عشقی است که به فرودست نثار می‌شود و آزادانه و سخاوتمندانه غنای خود را می‌بخشد، تأکید اصلی روی ضرورت ناگزیر از طرف خداوند است.»<sup>۲</sup>

این نگرش به عشق الهی منشأ چند مشکل خواهد بود. اول اینکه، اگر، چنان‌که نیگرن به اتفاق افلاطون و اگوستین باور دارند، در خدا نیازی یا خواسته و آرزویی وجود ندارد، پس علی‌القاعده نمی‌تواند بخواهد یا آرزو کند یا احتیاج داشته باشد به اینکه ما عشق او را پاسخ دهیم. در واقع او قادر به دریافت عشق ما به هیچ معنایی نخواهد بود. پس خدا می‌توان گفت ما را دوست دارد و از ما مراقبت می‌کند. اما ما برایش مهم نیستیم. در آن صورت، اما شکی که برنابی در مورد اگوستین مطرح می‌کند، در مورد نیگرن هم مطرح است: «اگر عشق کامل، یک مشارکت روحانی است، تعریف احسان

۱. رساله «ابعاد عشق».

۲. همان.

که دامنه فعالیت حقیقی خود را به رابطه «یک سو به» محدود می‌کند و به جای دریافت کردن می‌بخشد تعریفی به شدت نارسا (ناکافی) خواهد بود.<sup>(۵)</sup> به این طریق ادعای دیگر نیگرن که «آگاپه» آغازگر دوستی (اخوت) با خداوند است<sup>۱</sup>، کاملاً پوچ و بی‌معنا می‌شود. آیا درک معنا داری وجود دارد که در آن این نوع آگاپه را بتوان آغازگر دوستی یا «عضویت در جامعه الهی» دانست؟ دوم به چه مفهوم می‌توان گفت که آگاپه‌ی خداوند «طبیعی» است یا «آزادانه عطا شده» است؟ از نظر نیگرن معنای این، چنین است که عشق الهی برانگیخته یا ضرورت یافته توسط چیزی خارج از خداوند نیست و بخصوص نتیجه صفات معشوق نیست. اما این بدان معنا نیست که عشق الهی جنبه استبدادی دارد. برعکس نیگرن می‌خواهد عنصر ضرورت را از درون آن بیرون بکشد که به هر حال در ارتباط با خود خداوند فطری است و نه عارضی. «در پاسخ به» چرا خداوند به ما محبت می‌کند، تنها یک جواب وجود دارد، زیرا محبت ذات و فطرت او است.<sup>۲</sup> در اینجا باز دیدگاه نیگرن با دیدگاه اگوستین (و افلاطون) مطابقت دارد. از طرفی، «احتیاج» و «ضرورتی» که اگوستین مشتاق است از مفهوم فعل خداوند خارج کند درست همان عنصر در اروس است که آن را (اروس را) وابسته می‌سازد به خیری که خارج از خودش است. از طرف دیگر، خلقت امری بوالهوسانه نیست. اگوستین نیز مثل پلوتینوس اختیاری به خدا نسبت می‌دهد که جدا از ذات لایتغیر او است.<sup>(۶)</sup> اما در این صورت خدا ما را مختارانه دوست ندارد، زیرا عشقش الزام فطرت تغییرناپذیر او است. اگرچه از جانب ابژه عشقش چنین الزامی وجود ندارد. اما اگر آگاپه خداوند به ما، آزادانه انتخاب نشده است (چون ضرورت ذاتش است) و هیچ «خواسته و نیاز و آرزویی» هم پشتش نیست که از جانب ما پاسخ متقابل داده شود، پس مشکل است بتوان نام آن را عشق گذاشت به هر معنایی شخصی (فردی). همچنین ملکوتی هم که اجازه ورودش به آن را می‌دهد نمی‌تواند به هیچ مفهومی شخصی باشد. در این مورد در بخش ۴ به تفصیل سخن خواهیم گفت.

وجه دوم عشق که نیگرن از آن سخن می‌گوید عبارت است از عشق ما به

۱. همان. ۲. همان.

خداوند. به باور نیگرن این عشق را به خوبی می‌توان اروس خواند «نیاز و خواسته انسانی در جستجوی برآورده شدن، به کمال الهی روی می‌آورد. اروس - عشق اشتیاق و اشتیهای اکتسابی است که می‌کوشد صرفه‌ای ببرد. از آنجا که خداوند خیر اعلیٰ به تمام معنا و جمیع تمام ایزه‌های مطلوب و نیکویی است که به تصور درمی‌آید، طبیعی است که همه آرزوها و عشق‌ها را به جانب خویش می‌کشانند.<sup>۱</sup> به عبارت دقیق‌تر، عشق ما به خدا نمی‌تواند آگاپه باشد، زیرا آگاپه عشق خودانگیخته و طبیعی است. اما عشق بشر به خداوند هرگز نمی‌تواند چنین باشد. عشق الهی همیشه اول می‌آید و به پاسخ، عشق انسان را بیدار می‌کند.<sup>۲</sup> اما عشق ما به خدا همواره برانگیخته‌ی علتی عارضی و خارجی است. در اینجا نیگرن تردید دارد که آیا آگاپه را دیگر می‌توان به درستی به مفهوم اشاره به حالت انسان نسبت به خداوند به کار برد یا نه؟ در رابطه با خداوند، انسان هرگز خودانگیخته نیست، او کانون مستقل فعالیت نیست. تسلیم خویشتن او به خداوند هیچ‌گاه از حد یک پاسخ فراتر نمی‌رود. بهترین و بالاترین حالت آن چیزی جز انعکاس عشق الهی نیست. بدین لحاظ، با عشق خلاق و خودانگیخته بسیار متفاوت و در تقابل است. فاقد همه نشانه‌های آگاپه است. لذا اخلاص و اشتیاق انسان به خدا را باید نام دیگری داد: نه آگاپه، بلکه پیس تیس.<sup>۳</sup>

این عشق اگرچه به جهاتی که برشمردیم با آگاپه متفاوت است اما معنایی در آن نهفته است که آن را به آگاپه شبیه و به اروس ناهمانند می‌سازد. عشق ما به خدا نوعی هدیه - عشق است که با آن خود را به خداوند تقدیم می‌کنیم. اما نوع تقدیمی که تماماً سببش خداوند است.

آنچه اینجا با آن روبرویم یک عشق پاک خدا - محور است که تمام اختیار انسان را از او سلب می‌کند. انسان خداوند را دوست دارد نه به آن دلیل که در مقایسه با سایر چیزها او را راضی‌کننده‌تر می‌یابد، بلکه به این سبب که عشق خودانگیخته الهی، او را کاملاً در بر گرفته و عنان را از کف او ربوده است، به آن‌گونه که او جز عشق ورزیدن به خداوند کار دیگری نمی‌تواند کرد.<sup>۴</sup>

۱. همان. ۲. همان.

3. pistis

۴. همان.



در اینجا نیز در خصوص دیدگاه نیگرن، مسائلی رخ می‌نماید. اول از همه اینکه اگر «شخص» در مقابل خداوند «کانون مستقل کنش نیست» چنان‌که اختیارکلاً از او سلب شده است آیا باز هم می‌توانیم او را یک کنشگریا شخص بدانیم؟ آیا این ما را به صرف اشیایی درید الاهی تبدیل نمی‌کند؟ از این‌ها گذشته آیا رابطه ما با خدا را هنوز می‌توان یک رابطه شخصی قلمداد کرد، وقتی از طرفی آگاپه خدا برای ما نتیجه اجتناب‌ناپذیری ذات او است و از طرف دیگر واکنش عاشقانه ما تأثیر ناگزیر آگاپه او است؟ آیا این نگاهی کاملاً جبرگرایانه به رابطه میان انسان - خدا نیست و آیا هنوز می‌توانیم به آن با مفهومی کاملاً شخصی مانند «عشق» اشاره کنیم؟ آخر اینکه ایروینگ سینگر به مفاهیم زیر در ارتباط با چنین جبر الهی اشاره می‌کند:

به نظر می‌رسد ترغیب آدم‌ها به هر چیزی؛ خواه به دوست داشتن عیسی مسیح باشد خواه به ایمان آوردن به او هیچ اهمیتی ندارد، اگر آگاپه آن را برگزیند و توصیه کند، انسان‌ها ایمان مسیحی خواهند داشت.

اگر آگاپه به آنان ایمان نبخشد، گناه گردن آدم‌ها نیست. (آنها) فقط می‌توانند منفعلانه منتظر بمانند تا آگاپه فرود آید. چنین چیزی ممکن است قابل تحسین باشد. اما بعید است عشق به حساب آید... عشق انسان، به جای اینکه واکنشی به آگاپه باشد تنها تصویری از آن به دست می‌دهد. فرامین بزرگ<sup>۱</sup> دو دستور شرعی عیسی مسیح: ۱- خدا را با همه جان و دل و توان و ضمیرتان دوست بدارید ۲- همسایه را به اندازه خودتان، احکامی نیستند که بتوانند غرق شدن در عشق خدا در این جهان را وصف کنند. مسیحیت، با این جاده پریپچ و خم به همه - خدا باوری<sup>۲</sup> یا همان وحدت وجود باز خواهد گشت.<sup>(۷)</sup>

سومین «بُعد عشق»، عشق انسان به همسایه (همنوع) است. نیگرن ادعا می‌کند که هم از منظر اروس و هم آگاپه، عشق همسایگی را می‌توان به خاطر خداوند پیشه کرد. اما این عبارت «به خاطر خداوند» در دو مورد معنای کاملاً متفاوتی دارد. از منظر اروس، دوست داشتن همسایه‌ام «به خاطر خدا» به معنی دوست داشتن همسایه به خاطر وجود الاهیت در او است. این اروس به خدا است به وسیله همسایه. به زبان

اگوستین که در فصل پیش شرح دادیم، این عشق به همسایه (همنوع) است زیرا گامی مطمئن تر از «عشق انسان به انسان» به سوی عشق به خدا وجود ندارد.<sup>۱</sup> طبق گفته نیگرن «در ضمیر بشر به عنوان موجودی اساساً الهی جایی برای عشق همنوع یافت می‌شود. به همان میزانی که بشر در الاهیت شرکت می‌کند، و فقط به همان میزان، شایستگی محبت او را پیدا می‌کند.<sup>۲</sup> به زبان دیگر این عشق به همنوع به معنای رایج آن نیست، بلکه تنها عشق به مثال (تصویر) الهی است که ابراز می‌شود یا امکان بالقوه خدایی است که در همنوع تجلی پیدا می‌کند». این بدان معنی است که آن کسی را که من دوستش دارم دیگر وجود جسمانی انسانی نیست، بلکه مثالی الهی از او است. «خدا در وجود اوست»، بعلاوه، عشق من باید طالب گذر از «خدای درون همنوع» و رسیدن به خود خداوند باشد. برای عشقی که عملاً ابژه دیگری غیر از همنوع را نمی‌جوید، به هیچ وجه جایی وجود ندارد.<sup>۳</sup> نیگرن از این بحث نتیجه می‌گیرد که عشق به همنوع وقتی از منظر اروس نگریسته شود، چیزی جز وسیله رسیدن به خدا و از قبیل آن وسیله رسیدن به خودپروری<sup>۴</sup> نیست.

نشان دادن محبت به همنوع، فعلی ارزشمند به حساب می‌آید، گامی است به سوی خداوند، و همین جا است که توجیه پذیر می‌گردد.<sup>۵</sup> اروس طالب همسایه یا همنوع به خاطر خود او نیست، بدان جهت طالب او است که بتواند از او به عنوان وسیله عروج خود استفاده کند.<sup>۶</sup>

از باب آگاهی، عشق همسایگی کاملاً چیز دیگری می‌شود. آگاهی - عشق متوجه خود همنوع است، هیچ فکر دیگری در سر عاشق نیست و هیچ گوشه چشمی و غمزه‌ای به هیچ چیز دیگر ندارد. وقتی همنوع من با من دشمن می‌شود، آشکار است که در شخصیت و رفتارش برای محبت و عشق من دیگر هیچ دلیلی وجود ندارد.<sup>۷</sup> اما چرا باید همنوعم را دوست داشته باشم؟ از منظر اروس این امر واضح

1. De moriead 26:48

۲. همان. ۳. همان.

۴. Self-realization «خود - پروری»، معادلی است که استاد مصطفی ملکیان به کار برده‌اند. م.

۵. همان. ۶. همان. ۷. همان.

است. از منظر آگاپه، عشق همسایگی بی معنا و بی اساس می شود مگر وقتی عشق من به هم نوعم و به دشمنم دستاورد میمونی تلقی می شود که به موجب آن خودم را شایسته عشق الهی می کنم، می توان برای دوست داشتن هم نوع اساس محکمی ارائه داد. اما وقتی این انگیزه پنهانی محومی شود (همچنان که در عشق خدا به ما آنگاه که کاملاً خودانگیخته است، محومی شود) آن سان که عشقمان به هم نوع و دشمن نتواند به هیچ طریق به ما کمک کند که عشق الهی را به چنگ آوریم - آیا به نظر نمی رسد که گویی عشق به هم نوع فاقد هرگونه اصل عملی است و در نتیجه خود به مجاز فروکاسته می شود؟<sup>۱</sup>

از این منظر آگاپه، عشق به هم نوع در واقع خالی از هر پایه و اساسی در خود یا در هم نوع است. اساس آن فقط خدا است. با این مفهوم «عشق به همسایه» به خاطر خداوند است.

اغلب می پرسند چه انگیزه ای در محبت مسیحی به همسایه وجود دارد، چه چیزی الهام بخش آن است و آن را به حرکت درمی آورد، تنها یک پاسخ ممکن است: خود خداوند. عشق همسایگی مسیحی عشق برای خاطر خدا است.

اما باید بلافاصله اضافه کرد که این عبارت، اکنون بار معنایی کاملاً متفاوتی با گذشته دارد. خدا هدف نیست، ابژه نهایی نیست، بلکه نقطه شروع و پایه دائمی عشق همسایگی است. او علت غائی<sup>۲</sup> عشق نیست، بلکه علت فاعلی<sup>۳</sup> آن است. . . عبارت «به خاطر خدا» ارزش کلامی ندارد بلکه فقط ارزش علت و معلولی دارد. چون خدا آگاپه است. آنکه محبوب او می گردد و مسحور و مجذوب عشق او می شود راهی ندارد جز اینکه این عشق را به هم نوعش منتقل کند. عشق الهی بدین سان مستقیماً به محبت مسیحی به همسایه تبدیل می گردد.<sup>۴</sup>

بنابراین، علی القاعده، آگاپه نمی تواند عشق انسان به انسانی دیگر باشد. تنها می تواند به عشق خداوند به انسان اطلاق گردد که بر اساس آن خداوند از انسان به

۱. همان.

2. causa finalis

3. causa efficiens

۴. همان.



عنوان وسیله‌ای استفاده می‌کند که از طریق او آگایه خود را در دیگری جاری سازد. در ارتباط با خدا و همسایه می‌توان مسیحیان را به یک تیوب (لوله) تشبیه کرد که از نظر ایمان سر به بالا دارد و از نظر عشق رو به پایین... خودشان چیزی ندارند که ببخشند. تنها تیوب هستند. فقط مَجرا هستند که از طریق آنها عشق خداوندی جاری می‌شود.<sup>(۸)</sup> لذا این ما نیستیم که عشق می‌ورزیم بلکه خداوند است.

حتی اینجا هم نمی‌توانیم انسان را مصدر فعل مستقل از خدا تصور کنیم. در حیاتی که زیر سیطره آگایه است. کنشگر فعل، خود بشر نیست. مسیح است که فاعل واقعی حیات مسیحی است... مسیحیان چیزی از خود ندارد که ببخشند؛ محبتی که آنها به همسایه می‌کنند محبتی است که خداوند در آنها دمیده است... محبت مسیحی به همسایه تجلی آگایه خداوند است، که از مسیحی، از انسان «معنوی»، به عنوان ابزار استفاده می‌کند.<sup>۲</sup>

— اما اگر با این تعبیر امکان آگایه بین انسان‌ها وجود ندارد بهتر است کلمه آگایه را برای عشق خدا و عشق مسیح نگه داریم.<sup>۳</sup>

بنابراین نیگرن نمی‌پذیرد که انسان می‌تواند نه تنها در ارتباط با خدا بلکه همچنین در رابطه با دیگران، کانون صدور فعل باشد. واضح است که چنین نگاهی به عشق، ما را بی‌هویت می‌کند و فردیت ما را از ما می‌گیرد. چون به ما به عنوان کنشگران فردی نگاه نمی‌کند بلکه به صورت ابژه‌های غیر شخصی تدبیر و صنع الهی می‌نگرد. پس نه تنها رابطه ما با خدا بلکه رابطه مان با یکدیگر غیر شخصی می‌شود: هریک از ما «تیوب» غیر شخصی می‌شویم که از طریق او آگایه خداوند مثل «مایع بادی»<sup>۴</sup> بر دیگران جاری می‌شود.<sup>۵</sup> آیا یک رابطه غیر شخصی مانند این را می‌توان به وسیله یک مفهوم شخصی مثل «عشق» مورد اشاره قرار داد؟

آخرین بُعد عشق، عشق به خویشتن است. به نظر نیگرن، نه تنها عشق به خویشتن لزوماً اروس است، بلکه اروس هم لزوماً عشق به خویشتن است، زیرا

۱. همان. ۲. همان. ۳. همان.

4. Pneumatic fluid

۵. همان.

عشق به خویشتن بنیان اصلی تمام عشق‌هایی است که نشان اروس با خود دارند. عشق به خدا و عشق به هم‌نوع (یا هر چیزی غیر از خدا) مثل هم می‌توانند به عشق به خود فروکاسته شوند. عشق همسایگی... حاکی از مرحله‌ای در عروج انسان به پله‌های بالاتر است. و عشق به خدا پایه محکمی دارد و بر این باور است که او (خداوند) منشأ برآوردن تمام آرزوها و احتیاجات است.<sup>۱</sup> لذا تمام اشکال اروس هدفشان خودپروری و بنابراین، همه ابراز عشق به خود هستند. آگایه اما برعکس اروس تمام عشق به نفس را حذف می‌کند. مسیحیت عشق به خویشتن را به عنوان شکل مشروع عشق نمی‌شناسد... همین عشق به خویشتن است که انسان را از خدا دور می‌کند. مانع می‌شود که شخص خود را خالصانه تسلیم خداوند کند و همین عشق است که راه ورود محبت به همسایه را بر روی قلب انسان می‌بندد.<sup>۲</sup>

خلاصه آنکه، طبق باور نیگرن، اروس در تمام حالات معادل عشق به خویشتن است و آگایه در تمام حالات، عشق خداوند است به انسان یا با واسطه انسان. تنها عشقی که برای ما ممکن است اروس است که «مسیحیت آن را به عنوان عشق مشروع به رسمیت نمی‌شناسد». همه امید ما به «مجاری» یا «راه‌هایی» است که به واسطه آن خداوند اجازه می‌دهد آگایه‌اش در جهان جاری گردد. اما در آن صورت این ما نیستیم که عاشقی می‌کنیم، زیرا عاشقی تماماً توسط خدا انجام می‌شود. واضح است که می‌توان گفت ادعای نیگرن مبنی بر اینکه آگایه، به مفهومی که وی در ذهن دارد، «قلب مسیحیت»، بن‌مایه<sup>۳</sup> اساسی مسیحی، است تصویری از ایمان مسیحی به دست می‌دهد که به انسان به عنوان ایژه‌های صنع الاهی می‌نگرد نه به عنوان اشخاصی که با خدا و با دیگران ارتباط دارند. اگر ایمان مسیحی متضمن انکار این باشد که انسان‌ها «کانون مستقل فعل» هستند، در آن صورت معنی‌اش این است که اصلاً شخص بودن آنها را انکار می‌کند.

این نوع بازنمود ایمان مسیحی را می‌توان به چند طریقه پاسخ داد. ممکن است مفهوم نیگرن از آگایه را بپذیریم و نپذیریم که تمام اروس‌های سعادت طلبانه (از

۱. همان. ۲. همان.

جمله برای خدا) از منظر مسیحیت، شکل نامشروع عشق به خود هستند. اما در آن صورت باید آماده باشیم «هزینه‌ی مفهومی»<sup>۱</sup> آن را نیز پردازیم. این نگرش منجر می‌شود به پذیرفتن «عشق پاک» درویش مسلکانه که در بخش ۱-۴ از آن سخن گفتیم. که تمام امیال را پس می‌زند. از جمله میل قرب الاهی را. ایروینگ سینگر با اشاره به صحنه‌ای از کمدی الهی دانته، این نگرش به زندگی را توصیف می‌کند. دانته در بهشت با پیکاردا<sup>۲</sup> مواجه می‌شود که به صورت دختری جوان، مذهب را برگزیده و وارد صومعه شده است. برادرش کورسو، تصمیم می‌گیرد او را با انگیزه اهداف سیاسی به عقد مردی درآورد، دختر جوان تسلیم این تصمیم می‌شود. عهدش را می‌شکند و صومعه را رها می‌کند. نتیجه آنکه دانته او را در مرتبه پایینی در بهشت می‌بیند. در سپهر ماه ناپایدار. پیکاردا سرنوشت خود را پذیرفته و خدا-ترسانه به دانته می‌گوید که قلبش مشتاقانه هر تقدیری را که خداوند برایش رقم زده است می‌پذیرد. دانته که از این خرسندی متحیر شده است، نمی‌داند آیا وی (دختر) آرزو دارد که به مرتبه بالاتر انتقال یابد تا سایه خداوند را از فاصله نزدیک‌تر ببیند و محبوب‌تر شود یا نه. پیکاردا پاسخ می‌دهد: «برادر، قدرت بخشش، اراده ما را آرام می‌سازد و باعث می‌شود که هر آنچه داریم بخواهیم و عطش چیز دیگری نداشته باشیم. اگر آرزوی کسب جایگاه رفیع‌تری در سرپروانیم، آرزویمان با قدرت و اراده خداوند ناهماهنگ می‌شود. اراده‌ای که ما را به اینجا رسانده است.

سینگر به شرح زیر در این مورد نظر می‌دهد:

روح سعید و رستگار خود چیزی نمی‌خواهد. چون در احسان مطلق آب‌تنی کرده است. هویت فردی ندارد. چیزی نمی‌بخشد و چیزی نمی‌گیرد. هیچ است. در بهشت سده‌های میانه هیچ تعاملی بین افراد نمی‌توانسته وجود داشته باشد. پیکاردا و تمام میزبانان آسمانی تنها سربازان شطرنجی هستند که خداوند جاودانه در پروسه عشق‌ورزی به خود، بازی می‌کند. آنها خودشان را دوست ندارند، زیرا دیگر خود جداگانه ندارند. دیگران را هم دوست ندارند، چون دیگران هم دیگر خودی ندارند. خدا را هم دوست ندارند، زیرا همه کار عشق‌ورزی را خود خدا انجام می‌دهد... پس عشق خدا عشق به اشخاص نیست؟<sup>(۹)</sup>



واکنش دیگر به پذیرفتن دیدگاه نیگرن مبنی بر اینکه آگاپه نمایانگر «قلب مسیحیت» است، این خواهد بود که این دین شأن انسان را خوار می‌شمارد پس نمی‌توان آن را تأیید کرد. نمونه‌ای از این رشته استدلال را می‌توان در دفاع پرآب و تاب فریدریش نیچه از اروس مشاهده کرد و همچنین انکار شدید مسیحیت به عنوان دین آگاپه. در بخش ۳-۶ به طور خلاصه به دیدگاه‌های نیچه می‌پردازیم.

نگرش سوم این خواهد بود که ادعا شود این دیدگاه نسبت به آگاپه برخوردار منصفانه با ایمان مسیحی نیست، زیرا مفهوم مسیحی آگاپه هویت انسان را به عنوان کنشگران شخصی در برابر خداوند و دیگران رد نمی‌کند. در این زمینه خوب است خاطر نشان سازیم که سنت برنارد هم شاید استدلال می‌کرد که عشق مسیحی هدیه - عشق است، ولی باور نمی‌کرد که خداوند ما را تنها از طریق یاریک راه‌ها و مجاری واسط مورد تعشق خود قرار می‌دهد. وی نیز مانند نیگرن و لوتر همین استعاره «هیدرولیک (آبراهگی)» را به کار می‌برد و از آن نتایج کاملاً متفاوتی می‌گیرد.

فردی که خردمند است، بنابراین، زندگی‌اش را بیشتر مثل یک مخزن می‌بیند تا یک مجرا. آبراه آنچه را دریافت می‌کند همزمان بیرون می‌ریزد: مخزن آب را نگه می‌دارد تا پر شود، بعد جریان را خالی می‌کند بدون آنکه خود چیزی از دست بدهد. امروز افراد زیادی هستند در کلیسا که مثل آبراه‌ها عمل می‌کنند، افراد مثل مخازن بسیار اندکند (سنت برنارد).<sup>(۱۰)</sup>

معنای این استعاره این است که انسان‌ها توسط خداوند به نحوی آفریده شده‌اند که قادرند از محتوای مخازن آگاپه خود، بخشی نثار خداوند و دیگران کنند. در بخش ۴-۶ به تلاش‌های ماکس شلر خواهیم پرداخت که در برابر نیچه از ایمان مسیحی دفاع می‌کند و این کار را با پیش کشیدن مفهومی از آگاپه مسیحی انجام می‌دهد که به نحوی مستلزم هویت مستقل انسان به عنوان کنشگرهای شخصی در رابطه با خدا و یکدیگر است.

### ۳-۶ فریدریش نیچه

نیچه با این نظر نیگرن که اروس و آگاپه دو نحوه متضاد زیست را نمایندگی

می‌کنند موافق است اما بعدها نیچه کاملاً جانب اروس را گرفت و آگاپه را منحنط خواند و آن را رد کرد. او به مفهوم ذهنی یهودی و مسیحی آگاپه از دو لحاظ مخالفت کرد، که مربوط است به منشأ و اثرات آن: از یک طرف، استدلال می‌کند که تصوّر آگاپه ریشه در انزجار فرودستان از زبردستان دارد؛ از طرف دیگر آن را نتیجه نوعی «اخلاق بردگان» می‌داند که انسانیت را ضعیف و فروتر نگه می‌دارد.

— تا آنجا که به منشأ این تصور مربوط می‌شود. نیچه معتقد است که عبری‌ها قوم فروتر بدوی بوده که از اقوام دیگر اطراف خود ضعیف‌تر و پایین‌تر بوده‌اند. و اینکه تنها راهی که می‌توانستند خود را در میان اقوام قوی‌تر حفظ کنند صورت آرمانی دادن به ویژگی متمایز خود یعنی فرومایگی بوده است.

نیچه در تبارشناسی اخلاق می‌نویسد:

تمام تلاش‌های جهان علیه «نجیب‌زادگان»، «قدرتمندان»، «آربابان»، و «صاحبان قدرت» در مقایسه با آنچه یهودیان علیه آن طبقات اعمال کرده‌اند قابل اغماض است. یهودیان این قوم کشیش‌مآب که سرانجام فهمیدند که تنها شیوه دست‌یابی به تسلی نسبت به دشمنان و زورگویان از طریق جابجا کردن ارزش‌ها است، که در عین حال گرفتن زیرکانه‌ترین انتقام نیز است. این یهودیان بودند که در مقابل معادله اشرافی (خوب = اشرافی = زیبا = شاد = محبوب خدایان)، جرأت کردند با یک منطق سهمناک، با تیزترین دندان انزجار (انزجار ضعیفان) از معادله معکوس زیر دفاع کنند: «تنها شروران خونند؛ ضعیفان، فقیران، فرودستان، تنها طبقه خوب هستند، زجرکشان، نیازمندان، بیماران، نفرت‌انگیزان، این‌ها تنها اشخاص پرهیزگارند، تنها کسانی که سعادت‌مندند، رستگاری تنها از آن‌ان است.»<sup>(۱۱)</sup>

آنها (یهودیان) توانستند ارزش‌ها را وارونه جلوه دهند و آن را تصدیق کنند و به خود به عنوان قوم برگزیده بنگرند، و برای رسیدن به این هدف، خدایی خلق کنند که ضعیفان را دوست دارد. فرومایگان و نالایقان را دوست دارد. خدای انحطاط که تمام انگیزه‌ها و فضایل مردانه‌اش هرس شده است، از امروز به بعد لزوماً می‌شود خدای معلولان جسمی و ضعیفان.<sup>(۱۲)</sup> بدین طریق یهودیان به خدای آگاپه معتقد شدند، که عشقش به فرومایگی آنان بی‌اعتنا بود و آنان را به دلیل آن پس نمی‌زد و بعلاوه

همسایگان برتر و والاتر را به دلیل برتری شان ترجیح نمی‌داد. بدین ترتیب ایمان به خدای آگاه به از احساس فرومایگی آنان سرد آورد و از بیزاری شان از اقوام دیگر که برتر و نجیب‌زاده‌تر از آنان بودند.

نیچه به در نظر گرفتن اثرات تصور ذهنی آگاه، شرح می‌دهد که این عشق (آگاه) ما را فرومایه نگه می‌دارد و از بالندگی مان جلوگیری می‌کند. آگاه از ضعف، حقارت، فقر، و خواری فضیلت می‌سازد و مردم را از رشد، قوی و اشرافی شدن باز می‌دارد. آگاه با آرمانی کردن فرومایگی و انکار ارزش‌های نجیب‌زادگی، مردم را فرومایه و وابسته نگه می‌دارد و باعث می‌شود که آنها ذهنیت بردگی در خویش پیورانند. پس مسیحیت آگاه می‌شود دین ترخم برای ضعیفان و در نتیجه، یک دین منحنط، زیرا:

رخم کلاً قانون تکامل را که همان قانون انتخاب اصلح است از اجرا باز می‌دارد. آنچه را که به مرحله‌ی انحطاط و نابودی رسیده است نگه می‌دارد. از محکومان و محروم‌شدگان از ارث دفاع می‌کند و با نگه داشتن انواع بد - نهادهای‌های زندگی، به زندگی چهره‌ای تیره و تردیدآمیز می‌بخشد... این غریزه فراگیر و ارتجاعی آن غریزه‌هایی را که شایستگی نگاهداری و متعالی ساختن ارزش زندگی را دارند و سپس می‌زند. رحم چونان دوچندان‌کننده تیره‌بختی و نگاهبان هر چیز خواریکی از اسباب مهم پیش‌بزنده انحطاط است - رحم آنها را به نیستی سوق می‌دهد.<sup>(۱۳)</sup>

نیچه در ازاء، آرمان کلاسیک اروس را می‌طلبد که مردم را تعالی داده و به سوی خودشناسی و قدرت می‌کشاند و نجیب‌زادگان را برجسته ساخته و نه ضعیفان را، در پرتو همین نگاه، تصور مسیحی از خدا به مثابه خدای آگاه تصویری فاسد شمرده می‌شود، نیچه می‌گوید:

تصور مسیحیت از خدا، خدا چون خدای بیماران، خدای عنکبوت، خدای روح - یکی از فاسدترین تصورات در مورد خدا است که انسان در خود پرورانده است، شاید این تصور در حرکت خداسازی بشر، نمایانگر پست‌ترین نقطه باشد. در این تصور خدا به جای آنکه دگرگون‌کننده زندگانی و سرمدی باشد، به تناقض زندگی سقوط کرده است. آری، در وجود خدا اعلام دشمنی با زندگی، با طبیعت و



با اراده زیستن نمودارگشت. در او نیستی ربوبیت یافت و اراده به نیستی قداست پیدا کرد.<sup>(۱۴)</sup>

#### ۴-۶ ماکس شلر

ماکس شلر، مانند نیگرن و نیچه بر این باور بود که مثال مسیحی آگاپه، صورت معکوس یونانی اروس است... در اینجا چیزی که می‌توان آن را «عکس فعالیت عشق» نامید رخ می‌دهد. دیدگاه مسیحیان شجاعانه این حکم یونانی را که عشق، اشتیاق و گرایش قشر فروتر به قشر بالاتر است انکار کرد. برعکس، کنون معیار عشق آن است که اشراف‌زادگان در برابر عوام به کرنش سر خم کنند.<sup>(۱۵)</sup> شلر بعلاوه با نظر نیچه موافق است که آگاپه وقتی از خودبیزاری یا انزجار از دیگران نشأت می‌گیرد تباہ می‌شود. وقتی چنین شود، آگاپه به دگر-دوستی<sup>۱</sup> صرف بدل می‌گردد.

بنابراین وقتی من خود را از روی انزجار و حقارتی که در خود احساس می‌کنم وقف دیگری می‌کنم، نتیجه‌اش پیش از آنکه آگاپه باشد دیگر-دوستی است. شلر در کتاب کینه‌توزی<sup>۲</sup> می‌نویسد:

روی آوردن به دیگران تنها نتیجه ثانوی انگیزه‌ی فرار از خویشتن است. شخص نمی‌تواند بدون پشت کردن به خود به کسی عشق بورزد. اما سؤال عمده این است که آیا این رویکرد، ناشی از میل به یک ارزش مثبت بوده یا تبت، فرار اساسی از خویشتن است. «عشق» از نوع دوم (فرار از خویشتن) از خود-بیزاری نشأت می‌گیرد. از انزجار از ناتوانی و فلاکت خویش... در سیاق فلسفی نوین برای این پدیده، اصطلاح گویای دیگر-دوستی<sup>۳</sup> وضع شده است که یکی از جایگزین‌های فراوان مدرن برای عشق است.<sup>۴</sup>

چنین دگر-دوستی نیز می‌تواند نتیجه انزجار (یا در اصطلاح آلمانی شلر «کینه‌توزی») باشد.

زیرا من از خودم بیزارم چون ناتوانم، پس از آنهایی که قوی هستند نیز بیزارم، زیرا

1. altruism

2. resentment

3. altruism

۴. ص ۹۵ کتاب، متن اصلی.

آنها چیزی دارند که من حسرتش را می خورم. پس من با ضعیفان همدردی می کنم، زیرا آنها درست ضد قومی هستند که مورد نفرت من اند.

در اخلاق کینه توزی، عشق به «فروستان»، «فقیران»، «ضعیفان» و «افسرندگان» در واقع شکل دیگری از انزجار، حسدِ فرونشانده و انگیزه خوار شمردن و نظایر آن است که در مقابل پدیده های متضاد مانند «ثروت»، «نیرومندی»، «قدرت» و «علو طبع»<sup>۱</sup> سر بر آورده است. وقتی انزجار جرأت آشکار کردن خود را ندارد براحتی در شکل عشق آشکار به چیزی که دارای صفاتی متضاد با صفات ابژه منفور است ابراز می گردد.<sup>۲</sup>

این چنین نفرتی ممکن است شکل مذهبی به خود بگیرد. برای مثال:

وقتی به ما می گویند که آن گروه از مردم پاداش «بهشت» خواهند گرفت به خاطر «رنج هایشان» و نظم بهشت مذکور درست عکس نظم دنیوی است (اولین، آخرین خواهد بود) ما به طور بارزی احساس خواهیم کرد که چگونه انسان مملو از کینه توزی روی می آورد به خدا تا انتقامی که خودش نمی تواند از بزرگان بگیرد تحقق بخشد. بدین وسیله وی حداقل می تواند در خیال انتقام بگیرد. با کمک سازوکار پاداش و سزا در جهان آخرت. هسته این ایده مسیحی از خدا، هنوز همان یهوه انتقامجو است. تنها تفاوتش این است که انتقام اکنون با نقاب عشق دروغین به فروستان پوشیده شده است.<sup>۳</sup>

بر اساس باور شلر، نیچه درست می گوید که آگاپه مسیحی وقتی با ذهنیت بردگی درهم آمیزد تباه می شود. اگرچه، با این ادعای نیچه که این ذهنیت بردگی از مشخصات بارز آگاپه ی مسیحیان است، موافق نیست. عشق از نوع دوم (آگاپه مسیحی) لزوماً نیازی به فروکاستن به دگر - دوستی ندارد. از حس خودبیزاری و انزجار به دیگران ناشی نمی شود اما باز می تواند بیان توانایی و سرزندگی درونی شخص باشد. «این نوع عشق و ایثار برای ضعیفان» بیماران و فروستان، از احساس امنیت درونی و سرشاری حیات فیضان می کند.

1. largence

۲. همان کتاب. ۳. همان.

علاوه بر این امنیت حیاتی، احساس بهجت و امنیت و آگاهی از امنیت و سلامتی در دژ وجود غایی (چیزی که مسیح آن را «ملکوت خداوند» می‌نامد) نیز در این‌گونه اشخاص وجود دارد.<sup>۱</sup> شلراین آگاپه راستین مسیحی را با مثالی از سنت فرانسیس آسیسی<sup>۲</sup> شرح می‌دهد:

وقتی فرانسیس آسیسی زخم‌های چرکین خود را می‌بوسد و حتی حشراتی که آن را گاز گرفته‌اند از بین نمی‌برد، بلکه خود را مانند سفره پذیرایی در اختیار حشرات می‌گذارد، این اعمال را (اگر از برون نگریسته شود) می‌توان علائم غرایز بیمارگونه (منحرف) و سنجش نادرست دانست. اما واقعیت غیر از این است. این در اثر عدم انزجار یا علاقه به عفونت نیست که فرانسیس را وامی‌دارد چنین کند. او بر انزجارش به واسطه‌ی احساس ژرفی که نسبت به زندگی و قدرت دارد فائق آمده است. این حال کاملاً با حال رئالیسم نوین اخیر در هنر و ادبیات متفاوت است، رئالیسمی که کارش افشای محنت‌های اجتماعی، توصیف مردم ناتوان و لذت بردن از فضای تیره غمناک پدیده‌ی کینه‌توزی بارز است. آدم‌های آن نوع رئالیسم در هر چیزی، چیزی حشره‌مانند دیده‌اند حال آنکه فرانسیس حتی در حشرات قداست «حیات» را می‌بیند.<sup>۳</sup>

عمل یاری رساندن و بخشیدن به دیگران مقتضای ابراز عشق است اما هدف آن نیست. معنای عشق در خودش نهفته است.

پای اشرافیت و عمل عاشق که به میان می‌آید، وقتی به جوان ثروتمند می‌گویند از ثروت خود چشم‌پوشد و آن را به فقیران ببخشد، منظور در واقع کمک به «فقیران» و اجرای بهتر توزیع مال به نفع خیر و رفاه عموم نیست. به آن خاطر نیست که فقر بهتر از ثروت قلمداد می‌شود. این دستور به آن سبب داده می‌شود که عمل بخشش و آزادی نفسانی از تعلقات و سرشاری عشق که خود را در این عمل متجلی می‌سازد، جوان را از آنچه پیشتر بوده است قوی‌تر نموده و او را حتی از قبل هم غنی‌تر می‌سازد.

۱. همان.

2. St. Francis of Assisi

۳. همان.



این کار او را غنی ترمی سازد زیرا نشان دهنده تصویر خداوند در او است. «پروردگار مسیحیان خدای مشخص است که جهان را از فیضان لایتناهی عشق آفریده است. نه به خاطر اینکه می خواسته به کسی یا چیزی کمک کند، زیرا پیش از آن نیستی بود، بلکه تنها برای اظهار غنای عشقش جهان را آفرید این نگاه جدید به پروردگار ابراز مفهوم الهی نگرش تغییر یافته به زندگی است».<sup>۱</sup> زیرا مسیحیان اعتقاد دارند که خدا بدین صورت خدای آگاپه است، فرد مسیحی با این باور پرهیزکارانه خاص عمل می کند که به واسطه ی این خواری، به واسطه این «خود - ذلیلی»<sup>۲</sup> و «انکار نفس»<sup>۳</sup> به خیر اعلی می رسد و با خدا برابر می گردد.<sup>۴</sup>

واضح است که آگاپه، به تعبیر شلر، تنها معکوس اروس نیست، بلکه به معنایی تعمیق و تکمیل آن نیز است. ما، در آگاپه، به خودپروری مورد تمنای اروس دست می یابیم.

بنابراین قضیه کاملاً برعکس شده است. این، دیگر، گروهی از آدم ها و اشیاء نیستند که در مبارزه برای رسیدن به پروردگار بر یکدیگر سبقت می گیرند. این گروهی هستند که در آن هر عضوی به آنان که بیشتر، از خداوند دور شده اند رجوع می کند و با کمک و خدمت به آنان به جایگاه پروردگار وارد می شود زیرا این اصرار زیاد به دوست داشتن، به خدمت کردن، و به فروتنی، سرشت خود خداوند است.<sup>۵</sup>

از منظر نیگرن، در برابر این تصور از آگاپه دو اعتراض ممکن است مطرح شود. اول از همه، اینکه ممکن است به این احتمال که آگاپه به وسیله ای برای تحقق اهداف اروس تبدیل شود اعتراض گردد. «شلر بدین نحو اروس و آگاپه را در طلب ارزش متعالی مساوی می داند و بعد آگاپه را به عنوان تعمیق بخش مطالبه عام ستایش می کند... در اینجا نمی توان به این نتیجه نرسید که شلر آگاپه را با اروس تعمیق بخش معاوضه کرده است.<sup>(۱۶)</sup> من فکر نمی کنم که شلر در اینجا نیاز به تفسیر داشته باشد. لازم نیست او را مدعی این امر بدانیم که مسیحیان باید حالتی آگاپه ای انتخاب کنند تا به خیر اعلی برسند و با خداوند یکسان شوند. برعکس، این حالت

۱. همان.

2. Self-abasement

3. Self-renunciation

۴. همان. ۵. همان.

ابراز این واقعیت است که آنها به این وضع رسیده‌اند. اگر یک مسیحی با انتخاب این نگرش حتی غنی‌تر از قبل شود. باز این، هدف نیست بلکه پیامد جانبی این‌گونه اعمال او است. این نکته شبیه نکته‌ای است که ما در بحث در خصوص دیدگاه اگوستین در مورد عشق به همونوع در بخش ۳-۵ متذکر شدیم: منافع ما هدف اصلی نیست. بلکه «نوعی نتیجه منطقی» محبت به همونوع است. با استعاره‌ای از برنارد مقدس هم می‌توانیم این نکته را بیان کنیم. محبت به همونوعان راهی برای پر کردن مخزن آگاپه (و به دنبال آن، صورت غنای آگاپه‌ی خداوند به خود گرفتن) نیست، بلکه نتیجه‌ی منطقی این واقعیت است که مخزن پر شده است. اما باز اعتراض دوم به تصوّر شلر از آگاپه سر بر می‌آورد. جایگاه شلر ظاهراً حاکی از این است که افراد انسانی تنها «کانون‌های مستقل فعالیت نیستند» بلکه منابع مستقل آگاپه جدا از خداوند و شبیه او نیز هستند. نگرش آگاپه‌ای ما ابراز «یک توانایی و سرزندگی درونی» است، که ما جدا از خداوند داریم. می‌توان به معترضان این دیدگاه پاسخ گفت و پذیرفت که افراد انسانی کانون‌های آزاد و مستقل فعالیت جدا از خداوند هستند که می‌توانند از انرژی نوعی توانایی و سرزندگی درونی بهره بگیرند آنچنان‌که شلر مدعی است ما این‌گونه‌ایم. به عبارت دیگر، ما در واقع مخازن مستقلی از آگاپه هستیم که می‌توانیم فعالانه جاری شویم و نه اینکه تنها مجاری منفعلی برای هدایت آگاپه خداوند به سوی جهان باشیم. از طرف دیگر این بدان معنا نیست که ما خود از این نعمت برخوردار شده‌ایم. برعکس ما عاملان مستقل شخصی هستیم زیرا خداوند ما را چنین آفریده است و توانایی عشق ورزیدن به خداوند و به همونوعان را داریم زیرا خداوند ما را به این کار توانا ساخته و الهامان بخشیده است. مخازن ما پر است زیر خداوند آن را پر کرده است.

آیا این بدان معنا است که اشخاص بشری در عشق ورزیدن به خداوند و یکدیگر آزادند؟ آیا عشق چیزی است که ما آزادانه می‌ورزیم یا چیزی که بر ما مستولی شده است؟ در فصل ۲ دیدیم که اورتگا نظرش این است که عاشق شدن چیزی نیست که آزادانه انتخاب کنیم. چیزی است که وقتی فریفته‌ی معشوق می‌شویم بر ما حادث می‌شود. در بخش ۲-۶ دیدیم که نیگرن در مورد عشق ما به خدا و (عشق به

همنوع) نظر مشابه‌ای دارد. انسان خدا (و همنوعش) را دوست دارد زیرا عشق ذاتی خداوند بر او مستولی شده و عنان او را در دست گرفته است، به گونه‌ای که چاره‌ای جز عشق ورزیدن به خدا (و به همنوعش) ندارد. آیا ما، در دوست داشتن خداوند و انسان‌ها کنشگران شخصی مختار (کانون‌های مستقل اعمال) هستیم یا نه؟

این یکی از سؤالاتی است که در بخش ۴ بدان خواهیم پرداخت. اکنون که شمار زیادی از مهمترین نظرات در مورد عشق رمانتیک و عشق به همنوع را مورد بحث قرار داده و کوشیده‌ایم به طریقی مقدماتی ببینیم این عشق چگونه در عشق خدا اعمال می‌شود، باید ببینیم که آیا تمام این نظرات را می‌توان به وسیله‌ی مفهوم رابطه‌ای عشق یکی کرد، آیا این (یکی کردن) ما را قادر خواهد ساخت که رضایتمندانه به تمام مسائل مفهومی در مورد عشق پردازیم که در فصول پیشین مطرح شدند اما بی‌پاسخ ماندند، و در آخر آیا این بررسی و نتیجه‌گیری‌ها، الگوی مفهومی راضی‌کننده برای عشق خداوند به دست خواهد داد یا نه؟



بخش ۴

عشق به مثابه یک رابطه

## فصل هفتم

### رابطه

#### ۱-۷ مقدمه: احساسات، حالات و رابطه‌ها

گاه گفته می‌شود که چون عشق نوعی عاطفه، احساس، یا شور عاطفی است، بنابراین غیر قابل بیان است، سؤال در مورد ماهیت آن را نمی‌توان پاسخ گفت. احساسات باید تجربه شود تا بتوان آن را درک کرد، و چنین درکی را نمی‌توان به آنان که آن تجربه را نداشته‌اند منتقل کرد. «گفتمان پرشور، شعر، موسیقی، داستان می‌توانند واقعیت را القاء کنند اما این القاء با بیان و ابراز فرق دارد و در آخر آنچه می‌ماند این است که عشق چیزی است که هر شخصی خودش با دلش آن را درک می‌کند. البته اگر به این درد مبتلا شود - فن دووات».<sup>(۱)</sup>

این دیدگاه نمی‌تواند فرق میان «درک وجودی» و «درک فطری» را مشخص کند.<sup>(۲)</sup> درک وجودی آن نوع درکی است که از طریق تجربه، ما را با امور آشنا می‌کند. می‌توان گفت که این نوع فهم فقط برای کسانی که پدیده‌ای را شخصا تجربه کرده‌اند ممکن است. کسی که شوک الکتریکی را تجربه کرده باشد می‌تواند به درستی بگوید که زجر آن چگونه است. من که آن را هرگز تجربه نکرده‌ام نمی‌توانم آن را درست توصیف کنم، ولی البته می‌توانم آن را حدس بزنم.<sup>(۳)</sup> اما حدس و خیال من نمی‌تواند تجربه تورا داشته باشد. و در نتیجه نمی‌تواند به طور کلی مرا با درک وجودی آن تجارب آشنا سازد. با این تعبیر می‌توان گفت که حس عشق غیر قابل انتقال به غیر

است: هرکس می‌تواند تنها احساسات عاشقانه و تجربه خودش را حس کند و نه تجربه دیگران را. اما تجربه یا احساس هرگز یک پدیده‌ی منفرد و مجرد نیست. حتی برای کسی که از آن برخوردار می‌شود. تجارب ما با نحوه زیست مان وفق دارند. ویتگنشتاین این نکته را با ارجاع به رنج توضیح می‌دهد: «رنج همین جایگاه را در زیست ما دارد؛ همین رابطه‌ها را (یعنی ما تنها هر چه این جایگاه و رابطه را داشته باشد آن را به نام رنج می‌شناسیم)، تنها در دل برخی از تجلیات خاص زندگی بیان رنج وجود دارد، بیان اندوه و حس عاطفی و نظیر آن هنوز هم در دل جلوه‌های خاص بیشتری از زندگی، سربرمی‌آورند».<sup>(۴)</sup> من با ارجاع به تبیین این رابطه‌ها می‌توانم در مورد حسیاتم سخن بگویم. در مورد عواطفم، حسیاتم، تجاربم و غیره برای تو حتی اگر خودت این‌ها را حس نکرده باشی، به عبارت دیگر من می‌توانم یک درک نظری از حسیاتم را به تو منتقل کنم حتی اگر تو نتوانسته باشی آن را به طور وجودی تجربه کنی.

احساسات، عواطف و تمایلات برخلاف حسیات صرف (درد، خارش و غیره) اغلب به طور خاص و محرمانه‌ای به نگرشی که نسبت به خود و اطرافیانمان داریم وابسته‌اند. همچنین می‌توان گفت که بسیاری (اما نه همه) از حالات و نگرش‌ها حالات احساساتی‌اند به این معنی که در بردارنده‌ی نوعی احساس و عاطفه نسبت به ایزه‌ها هستند. چنین حالاتی سه مشخصه بارز دارند: التفاتی هستند، ارزشی و مشربی‌اند. در زیر به این سه مشخصه به ترتیب خواهیم پرداخت.

اول از همه اینکه نگرش‌ها التفاتی‌اند به این معنی که آنها متعلق التفاتی دارند. حالات و نگرش‌هایی هستند که نسبت به چیزها، موقعیت‌ها، رویدادها، اشخاص، ایده‌ها و غیره انتخاب می‌کنیم. حالات مختلف را می‌توان با انواع متعدد متعلقات التفات که از پیش در پندار آمده از هم متمایز کرد. بدین سان می‌توانیم اصطلاحی را که فن دووات<sup>۱</sup> به کار برده پذیریم و عشق را به نوعی احساس و نگرش اجتماعی طبقه‌بندی کنیم. یعنی حالتی که ما در برابر اشخاص داریم.<sup>(۷)</sup> در اینجا ممکن است با این اعتراض مواجه شویم که این محدودیت معنا در کاربرد عادی ما از واژه عشق



مشاهده نمی‌شود. «سخنوران زبان انگلیسی، همچون سخنوران فرانسوی و آلمانی خیلی عادی می‌گویند که به سگشان، اتومبیلشان، بازی گلف، استخر شنا، شغل، منظره، بالکن و وطنشان عشق می‌ورزند».<sup>(۸)</sup> اما این کاربرد کلامی تفاوت مفهومی میان عشق ورزیدن و معزز داشتن را مبهم می‌سازد. معلوم است که ما موقعیت‌های خاص، فعالیت، دستاورد، اهداف، ظرفیت، اصول و باورها را علاوه بر حیوانات و آدم‌ها دوست داریم و برایمان عزیزاند. ما این چیزهای را دوست داریم به خاطر ارزشی که در خودشان نهفته است نه به خاطر اینکه ابزاری هستند برای رساندن ما به اهدافمان.<sup>(۹)</sup> درست است که عشق ورزیدن به کسی شامل گرمی داشتن او هم می‌شود. اما چنان‌که در زیر ثابت خواهیم کرد، موضوع از گرمی داشتن بسیار فراتر است.

دوم اینکه، نگرش و حالات ما ارزشی هستند به این معنا که متضمن ارزیابی منفی یا مثبت ابژه‌های مقصوداند. پس عشق (همانند تحسین، تکریم، قدردانی، تشجیع و غیره) متضمن یک ارزش‌گذاری مثبت است. حال آنکه تحقیر (همانند خشم، تمسخر، نفرت، اهانت و غیره) دربردارنده‌ی ارزش‌گذاری منفی است. اما بین انواع ارزش‌گذاری‌های منفی و مثبت که حالات مختلف از آن ناشی می‌شود، تفاوت فاحشی وجود دارد. روجراسکرتون<sup>۱</sup> میان حالت‌های ذهنی که متوجه چیزها به عنوان چیزهای خاص است و حالت‌هایی که متوجه چیزها به عنوان نشان‌ها یا نمونه‌های عینی<sup>۲</sup> برخی ایده‌ها هستند فرق قائل می‌شود.<sup>(۱۰)</sup> با این اوصاف من می‌توانم برای عمرو تحسین قائل شوم زیرا او دارای چند خصوصیت ستودنی است. این دید از طرفی دالّ بر این است که اگرزید هم چنان خصوصیاتی داشته باشد مورد تحسین من خواهد بود. و از طرف دیگر تحسین من از عمرو متوقف خواهد شد اگر او خصوصیات ستودنی‌اش را از دست بدهد و یا معلوم شود که از ابتدا فاقد آن بوده است. به عبارت دیگر، تحسین من ابتدا متوجه خصوصیات عمرو است و بعد متوجه خود عمرو به عنوان تجسم و تعین این خصوصیات. اما عشق از این حیث چیز دیگری است، زیرا متوجه شخص به عنوان وجودی خاص است نه به عنوان

1. Rugar Scruton

2. instantiations

مصادق آن. از آنجاکه عشق من به تو به خاطر صفات و خصوصیات تو نیست، پس عشقم به تو مرا ملزم نمی‌کند که به هرکس دیگر هم که خصوصیات تو را دارد به همان نحو عشق بورزم و اگر خصوصیات خود را هم از دست بدهی و دیگر دارای آن صفات نباشی عشقم به تو قطع نمی‌شود. عشق من به تو عشق به شخص تو است و نه به خصوصیات تو جدا از خودت. من همچنین می‌توانم به رغم نپسندیدن خصوصیاتت بر تو عاشق باشم. تنها چیزی که عشقم به تو، اجازه ورودش را نمی‌دهد این است که نسبت به خصوصیات تو بی‌تفاوت باشم. عاشق در مورد تداوم صفات خوب معشوق و محو صفات بد او احساس نگرانی صمیمانه می‌کند. اما چنین نگرانی بدون ارزیابی عینی معشوق شدنی نیست.<sup>(۱۱)</sup> به این معنی عشق نمی‌تواند در برابر خصوصیات معشوق کور باشد. پس هم عشق و هم تحسین نیاز به ارزیابی خصوصیات ابژه التفات دارد، اما تحسین بر پایه نتیجه این ارزیابی است در حالی که عشق چنین نیست.

اسکروتون همین نکته را در جای دیگری به این صورت بیان می‌کند: به نظر من باید بتوانیم بین عواطف با ابژه‌های انتزاعی و کلی و عواطفی که ابژه خاص و عینی دارند فرق قائل شویم... عواطفی مانند عشق و اندوه ابژه‌ی خاص و بقیه مانند تحقیر، تحسین، و خشم ابژه‌های کلی دارند.<sup>(۱۲)</sup> این تمایز، دو تفسیر افلاطون را که در بخش ۲-۵ مورد بحث قرار داریم شفاف‌تر می‌سازد. در تفسیر ولاستوس<sup>۱</sup>، افلاطون عشق را ابتدائاً متوجه‌ی ابژه‌ی کلی (مُثَل) و ثانیاً متوجه‌ی اشخاص به عنوان نمونه‌های عینی مُثَل می‌داند. با تفسیر نورتون و کیله افلاطون عشق را حالتی متوجه اشخاص بدون ارتباط با خصوصیات واقعی شان اما با این دغدغه که آنها متوجه توانایی ذاتی شان برای نیکی بشوند در نظر می‌گیرد. در زیر به این موضوع بیشتر خواهیم پرداخت.

ویژگی بارز سوم برخوردارها (حالات) این است که گرایش<sup>۲</sup> هستند. چون دست به سنجش ابژه‌هایشان می‌زنند، مستلزم اعمالی مطابق این ارزیابی هستند. فرهنگ انگلیسی آکسفورد attitudes را به اشکال رفتاری ثابت، یا طرز عمل، به مثابه‌ی

معرف احساس و عقیده تعریف می‌کند. این، با این واقعیت که احساسات و عواطف بظاهر بر ما سیطره دارند نه اینکه آزادانه از جانب ما انتخاب می‌شوند منافات ندارد. ما از احساسات، تمایلات و عواطف به عنوان انفعالات، چیزهایی که بر ما واقع می‌شوند نه چیزهایی که انجام می‌دهیم یاد می‌کنیم، ما مضروب و مغلوب وحشت و ندامت، زیر سلطه ترس و برانگیخته‌ی شهوت هستیم. این مجازها ما را اشخاصی ناچار به احساس کردن تصویر می‌کنند.<sup>(۱۳)</sup> همین وضع در مورد قانع شدن از یک حقیقت و عاشق شدن به کسی نیز صادق است. اما چون این احساسات و عواطف در متن حالات رفتاری قرار دارند منجر به واکنش عملی به آنها می‌گردند. چنین است که ترس آدم را وادار می‌کند که مأمنی پیدا کند، نفرت در پی انتقام رخ می‌نماید و قدردانی، رفتار تشکرآمیز را به دنبال دارد. به همین صورت عشق منجر به شکل پیچیده‌ای از رفتار با معشوق می‌شود.

گاه احساسات و عواطف ما منجر به واکنش‌های مقطعی می‌شوند اما همیشه چنین نیست. معمولاً واکنش شکل برخوردی بلندمدت به خود می‌گیرد نه واکنشی زودگذر به موقعیتی خاص. در همین باب گابریل تیلور<sup>۱</sup> خاطرنشان می‌سازد که عشق برخلاف بسیاری از احساسات و عواطف، «گهگاهی» نیست؛ با آنکه بجا است که در مورد موقعیت‌های خاص و گذرای عصبانی بودن، ترسیدن، سپاسگزار بودن و غیره صحبت کنیم، اما چندان نمی‌توانیم به این طریق از عشق حرف بزنیم. طبق نظر تیلور این بدان علت است که (تا حدی) پیوند دادن عشق به موقعیت‌های خاص این شائبه را ایجاد می‌کند که این احساس در واقع بسیار کوتاه‌مدت است و این چیزی نیست که حاضر باشیم بپذیریم.<sup>(۱۴)</sup> در خصوص احساس - رفتارهای (حالات) اجتماعی مانند عشق، واکنش صرفاً یک منش و خوی رفتاری درازمدت ناخواسته ناشی از این عاطفه نیست بلکه مشی هدفمند عملی است که عاشق در رابطه با معشوق خود را متعهد به انجام آن می‌کند. پس عشق صرفاً یک احساس یا عاطفه نیست بلکه تعهدی هدفمند برای انتخاب طرح پیچیده‌ای از اعمال و نگرش‌ها در رابطه با معشوق نیز است.



فن دودات متذکر می‌شود که ما معمولاً احساسات را با طرز عملی که از آن نتیجه می‌شوند با هم اشتباه می‌کنیم زیرا هر دو اغلب با یک نام بیان می‌شوند.<sup>(۱۵)</sup>

اما اگر جان به ماری بگوید «عاشقت هستم» این، گزارش یک احساس گذرا یا حالت روانی فی نفسه نیست بلکه ابراز تعهدی است به عملی درازمدت در رابطه با ماری. احساسات حالات زودگذرند حال آنکه خط مشی‌ها تعهدات طولانی مدت‌اند. احساسات، خصوصی هم هستند و می‌توان آن را مخفی نگه داشت. در حالی که خط مشی‌ها در اعمال ما ظاهر می‌شوند که عمومی و غیر شخصی‌اند. بعلاوه، همان‌طور که فوقاً یادآور شدیم، احساسات، «انفعالاتی» هستند که بر ما غلبه می‌کنند نه فعالیت‌هایی که ما با اراده آن را انجام می‌دهیم. اما تعهداتی که از احساسات ناشی می‌شوند هم فعالیت محسوب می‌شوند به این معنی که با اختیار تصمیم به انجام آن می‌گیریم. ما ممکن است بر احساساتمان نظارت کامل نداشته باشیم، اما می‌توانیم تدابیری که خود را بدان متعهد می‌کنیم تحت نظارت خود درآوریم. در مورد عشق، احساساتمان ممکن است قویاً ما را برانگیزد که تعهدات مربوطه را به عهده بگیریم، اما موجد تعهدات نیستند به گونه‌ای که به لحاظ منطقی و فیزیکی غیر قابل اجتناب باشند. ما ممکن است با رغبت و خوشحالی به استقبال احساسمان برویم، یا آن‌گونه که اورتگا می‌گوید، عاشق شویم چون می‌خواهیم که عاشق شویم؛ اما تصمیم نمی‌گیریم که فلان‌طور احساس کنیم. این موضوع در مورد تعهداتمان متفاوت است. ما نمی‌توانیم با میل و رغبت فقط آن را به عهده بگیریم. بلکه ملزم به انجام آن هستیم. بر اساس تمایزی که در بخش ۳-۲ قائل شدیم ما، در خصوص احساسات عاشقانه مان آزادی رضایت‌مندانه داریم اما در مورد خط مشی - تعهدات که ناشی از این احساسات است آزادی انتخاب هم داریم. بنابراین اگرچه نمی‌توان ما را مسئول احساساتمان دانست اما می‌توان مسئول ایفای تعهداتمان خواند. خلوص عهد و پیمانمان (و خلوص ابراز احساساتی که از آن ناشی می‌شوند) با این وصف، با وفاداری عاشق سنجیده می‌شود. اگر نتواند عهد و پیمان خود را ایفا کند می‌گوییم عشقش واقعی نیست. همین سبب شده است که ویتگنشتاین بگوید: «برخلاف درد، عشق یک احساس نیست. عشق در بوته‌ی آزمایش گذاشته می‌شود، درد نه. کسی نمی‌گوید: "درد او درد واقعی نبود، اگر بود به این زودی برطرف نمی‌شد."<sup>(۱۶)</sup>

عشق علاوه بر این سه مشخصه که در حالات دیگر هم مشاهده می‌شود. مشخصه‌ی چهارمی هم دارد که آن را از سایر حالات روحی متمایز می‌سازد: عشق مستلزم میل به پاسخ متقابل است. وقتی جان به ماری می‌گوید: «دوستت دارم»، این صرفاً ابراز احساساتش نسبت به ماری یا عهد و پیمانی که از آن ناشی شده نیست، بلکه درخواست پاسخ متقابل از سوی ماری و ابراز همین احساسات و عهد و میثاق از سوی او نیز است. عشق می‌خواهد متقابل باشد، پاسخ مثبت دریافت کند و در نتیجه در رابطه‌ای از عشق دوجانبه تکمیل شود. البته این مطالب امکان عشق ناکام<sup>۱</sup> را از بین نمی‌برد. عشق جان به ماری مشروط به دریافت پاسخ مثبت نیست، و تعهدات و احساساتش نسبت به او در صورت دریافت پاسخ منفی از سوی ماری هم خلوص و حقیقی بودن خود را کاهش نمی‌دهد. با این تعبیر عشق جان به ماری منطقاً نیاز به پاسخ متقابل ندارد اما معمولاً ضرورت دارد که جان آرزو کند ماری به عشقش پاسخ مثبت دهد و بدین طریق وارد رابطه‌ی عاشقانه با او شود. از این لحاظ عشق چیزی ورای بخشش و کرم صرف است. البته عشق مستلزم کرم و بخشش است، اما برخلاف کرم در طلب رابطه هم است. من می‌توانم در مورد مردم گرسنه برخی از نقاط جهان سوم کرم و بخشش به خرج دهم بدون اینکه طالب برقراری رابطه شخصی با هیچ‌یک از آنان باشم. در واقع احسان من بیشتر اوقات متوجه اشخاص ناشناخته می‌شود که امکان برقراری رابطه را کاملاً محو می‌سازد. تنها تحت شرایط غیر طبیعی خاص ممکن است کسی خواهان پاسخ متقابل عشقش و تحقق دوجانبه آن نباشد. چون شخصی ممکن است بتواند عشق نثار کند اما به دلایل روانشناختی نتواند پاسخ مثبت معشوق را بپذیرد. در مورد عاشقی که به رفتار و احترام معشوق به خود اهمیتی نمی‌دهد نمی‌توان هیچ نسبت غیر منطقی و بی‌معنایی داد. این واقعیتی است که برخی افراد می‌توانند دیگران را دوست داشته باشند حتی اگر محبتشان با خصومت، تحقیر و مجازات پاسخ داده شود.<sup>(۱۷)</sup> طبیعی است که چنین «عشقی» ناقص است اگر نگوییم بیمارگونه است، پس به طور طبیعی حالت عشق لازمه‌اش تمایل به برخورد مشابه از جانب ابژه است.

جان از ماری می‌خواهد که به عشقش جواب متقابل بدهد، و اگر ماری به ابراز عشق جان با گفتن «من هم تو را دوست دارم» پاسخ دهد، در آن صورت به گفته فن دووات «ماری قول می‌دهد که رفتاری در پیش گیرد که با رفتاری که جان قولش را می‌دهد جفت و جور گردد. و آنگاه است که می‌توانیم بگوییم قرار، پیمان یا توافقی رقم خورده است، چند تعهد، تکلیف و انتظار دوجانبه.»<sup>(۱۸)</sup> با این کار عشق جان در رابطه‌ای دوجانبه بین او و ماری تحقق پیدا می‌کند. با این اوصاف می‌توان گفت که عشق بدو یک مفهوم و تصوّر رابطه‌ای است نه تصویری متکلفانه چنان‌که پیش فرض تمام دیدگاه‌هایی بوده که در فصول پیشین راجع به آن بحث کردیم. به جای اینکه عشق را نگرشی بدانیم که ممکن است از یک رابطه ناشی شود، می‌توانیم به آن به عنوان رابطه‌ای بنگریم که شامل یارانی است که نسبت به یکدیگر مجموعه پیچیده‌ای از حالات و نگرش‌ها را انتخاب می‌کنند.

این تلقی دو سؤال برمی‌انگیزد. اول اینکه، این رابطه‌ی عاشقانه چه نوع رابطه‌ای است؟ آیا کافی است آن را طبق نظر فن دووات «قرار»، پیمان یا توافقی «به حساب آوریم»؟ دوم اینکه این رابطه با عشقی که در فصل‌های پیشین از منظرهای مختلف به بحث گذاشتیم چقدر همخوانی دارد؟ و اینکه آیا جمع‌بندی نهایی به ما این امکان را می‌دهد که در امپراتوری اتریشی - مجاری عشق نظمی بیافرینیم<sup>(۱۹)</sup> که در فصل ۱-۲ شرح دادیم؟ مابقی این فصل و فصل بعدی به سؤال اول اختصاص خواهد داشت و فصل پایانی به سؤال دوم.

## ۲-۷ رابطه شخصی و غیر شخصی

در بحث نظری می‌توانیم سه نوع رابطه اساسی میان مردم را از هم مجزا کنیم که عبارتند از «روابط سلطه‌گرانه»<sup>(۲۰)</sup>، «توافق بر سر حقوق و وظایف» و «رقابت دوجانبه». در این بخش و بخش بعدی این سه نوع رابطه را بررسی می‌کنیم و می‌کوشیم بفهمیم که رابطه عاشقانه به کدام یک تعلق دارد. این بررسی با این حقیقت تجربی که روابط میان انسان‌ها معمولاً آمیزه‌ای از هر سه است تکمیل خواهد شد.



اگرچه روابط انسانی ملموس و عینی ما را می‌توان در هریک از این سه نوع رابطه جای داد و بارز کرد اما بندرت اتفاق می‌افتد که آدم‌ها بتوانند یکی از آن روابط را به طور خالص و برای مدتی طولانی حفظ کنند. ما انسان‌ها در برخوردمان با یکدیگر دمدمی مزاج و ناپایدار هستیم و عشقمان هم به ندرت ناب و بی‌غش است. تنها زمانی می‌توانیم صادق‌تر و پایدارتر شویم که یا صفات الهی پیدا کنیم و یا کاملاً از ویژگی‌های انسانی تهی گردیم. تفاوت‌هایی که قائل شدیم، بنابراین، از جنس تجربی نیستند بلکه تمایزات مفهومی‌اند که میان انواع رابطه وجود دارند. رابطه‌هایی که ما با درجات کم‌تر یا بیشتر در برخوردمان با یکدیگر در جهان مادی (تجربی) به آن نزدیک می‌شویم. معهذ این تمایزات برای توصیف روابط انسانی اساسی‌اند زیرا بدون آن نخواهیم توانست میزانی که روابط عملی‌مان با این سه نوع رابطه نزدیک می‌شود تعیین کنیم. همچنین نمی‌توانیم چگونگی ترکیب هر سه نوع رابطه را شرح دهیم. همچنین قادر نخواهیم بود عشق بشری کاذب و ناپاک را بشناسیم بدون اینکه بدو نوع رابطه‌ای را که بیانگر عشق پاک و بی‌غش است مشخص کنیم.

هدف پژوهش ما صرفاً توصیف روابط انسانی نیست بلکه یافتن الگوی مفهومی مناسب برای بررسی رابطه با خداوند است. در اینجا باز می‌بینیم خدا مثل سایر افراد نیست زیرا او همیشه به کاراكثر خود وفادار و لذا در تعاملش با ما پایدار است. پس برای بررسی تعیین یک الگوی مفهومی برای رابطه خداوند با ما، لازم است یکی از این سه نوع رابطه را به معنای کاملش انتخاب کنیم و از آمیزه ناپایدار هر سه که ویژگی بارز برخورد ما با یکدیگر است پرهیز کنیم. عشق خداوند ناب و پاک است و مثل عشق ما ناپایدار نیست.

ما ممکن است به معنایی مدعی شویم که رابطه نوع اول، یعنی رابطه «سلطه‌گرانه» رابطه‌ای غیر شخصی است در حالی که دو رابطه دیگر (توافق بر سر حقوق و وظایف و رفاقت دوطرفه) شخصی هستند. در این بخش می‌کوشیم مرزهای بین روابط شخصی و غیر شخصی و در بخش بعدی بین دو نوع رابطه شخصی را مشخص کنیم. پس اجازه دهید با رابطه‌های سلطه‌گرایانه شروع کنیم. ما انسان‌ها اغلب برآنیم که یکدیگر را تحت سلطه خود درآوریم. به این تعبیر حق با

تامس هابز<sup>۱</sup> است که معتقد است انسان گرگ انسان است. همین‌که شخص (الف) توانایی پیدا می‌کند شخص (ب) را مهار کند، رابطه‌ی بین آنها نیز سلطه‌گرانه می‌شود. البته (الف) لازم نیست چنین سلطه دغلكارانه‌ای را لزوماً برای اهداف خودخواهانه اعمال نماید. گاه ممکن است این سلطه‌جویی به خیر و صلاح و به نفع (ب) باشد. اما (الف) بدون در نظر گرفتن میزان سلطه‌اش روی (ب)، به هر حال با (ب) مثل یک شیء رفتار می‌کند نه یک انسان، زیرا (الف) به قول اشتراوسون «برخورد ابژکتیو» نسبت به (ب) انتخاب می‌کند. انتخاب حالت (برخورد) ابژکتیو نسبت به انسانی دیگر یعنی نگاه کردن به او به عنوان یک شیء در اجتماع؛ به عنوان موضوع چیزی که در معنای وسیعش می‌توان آن را رفتار نامید؛ به عنوان چیزی که مطمئناً باید به حساب آورده شود تا آن را مهار کرد، آموزش داد، مداوا یا تربیت کرد.<sup>(۲۱)</sup>

این روابط به معنایی حائز اهمیت، نامتقارن هستند. تنها (الف) عامل شخصی است. حال آنکه (ب) شیء در ید قدرت سلطه‌گرانه‌ی (ب) است. عاملیت علی (الف) برای برقراری، حفظ، و بهبود رابطه‌اش با (ب) هم لازم و هم کافی است. به عبارت دیگر، (الف) فی‌نفسه می‌تواند رابطه را برقرار کند، تغییر دهد یا به آن خاتمه دهد، اما (ب) به میزانی که به صورت شیء در دست قدرت سلطه‌گرانه (الف) درآمده، توانش را در برقراری یا جلوگیری از برقراری، تغییر، و یا خاتمه بخشیدن به رابطه از کف می‌دهد. در این وضعیت رابطه غیر شخصی می‌شود به این معنی که تنها یکی از طرفین رابطه عامل شخصی است و دیگری به صورت شیء درآمده است.

روابط شخصی، برعکس از این لحاظ متقارن‌اند: هر دو در رابطه‌شان عامل شخصی مختار هستند و رضایت و اختیار طرفین برای برقراری یا حفظ رابطه‌شان ضروری است. وقتی چنین است، هریک از دو طرف می‌تواند آزادانه با بهم زدن رابطه به آن خاتمه دهد. اما هیچ‌یک نمی‌تواند به تنهایی رابطه را برقرار یا حفظ کند، زیرا برای این کار رضایت طرف دیگر هم لازم است. البته، این واقعیت که روابط شخصی از این لحاظ متقارن هستند بدان معنی نیست که از سایر لحاظ نامتقارن نباشند. البته هیچ رابطه شخصی وجود ندارد که در آن، طرفین از بسیاری جهات با هم متفاوت نباشند.

بر اساس این تمایزات، آیا عشق موضوع رابطه‌ای شخصی است یا غیر شخصی؟ اگر ادعای هابز صحیح باشد که تمام روابط انسانی لزوماً متمایل به رابطه‌ی سلطه‌گرانه است، پس باید این امر در مورد روابط عاشقانه هم صادق باشد. واقعاً مگر در بخش ۳-۲ ندیدیم که اورتگا می‌گوید عاشق شدن فلج توجه است که جایی برای آزادی حرکت ما باقی نمی‌گذارد و می‌تواند در عاشق «ساز و کار الزامی» به بار آورد؟ و در بخش ۲-۲ خواندیم که اورتگا توضیح می‌دهد که «بازی مختلط عشق» چگونه می‌تواند این رابطه را سلطه‌گرانه سازد «وقتی نگاه زنی به مردی ثابت می‌شود، برای مرد خیلی راحت است که بر افکار زن کاملاً تسلط پیدا کند». بازی ساده از شاخه‌ای به شاخه‌ای پریدن، بازی دل‌نگران شدن و خواری کشیدن، بازی دیدار نمودن و پرهیزکردن، همه از ملزومات عشق‌اند. ضرباهنگ این شگردها روی توجه زن مثل یک ماشین بادی عمل می‌کند و با تهی کردن او از مابقی جهان خاتمه می‌یابد... بیشتر «امور عشقی» به این بازی مکانیکی معشوق با توجه عاشق، تنزل پیدا می‌کند. اگرچه، در بخش پیشین نشان دادیم که عشق صرفاً یک احساس یا عاطفه نیست بلکه نوعی تعهد رفتاری در رابطه با معشوق نیز است. احساس ممکن است از سوی معشوق یا به سبب او برانگیخته گردد. اما تعهد عملی چنین نیست. اگرچه احساس می‌تواند قویاً شخص را به عمل وادارد، اما سبب آن عمل نیست. بنابراین همان قدر که عشق تعهدی است در برابریک رشته اعمال، عاشق هم در عشقش عامل شخصی باقی می‌ماند و نمی‌توان عشق را به رابطه‌ای کاملاً فریبکارانه فروکاست. اما آیا این حالت در مورد عشق خدا هم صادق است؟ در بخش ۲-۶ دیدیم که آندرز نیگرن مدعی است که انسان نمی‌تواند آزادانه تصمیم بگیرد که خدا یا انسان‌ها را دوست داشته باشد، زیرا عشق به آنها، اثر انحصاری آگایه الهی بر آنها است. در عشق به خدا و به اشخاص، انسان «کانون مستقل عمل» نیست به طوری که «تمام اختیار از انسان گرفته می‌شود». خدا باعث می‌شود ما او را و دیگران را دوست داشته باشیم. این باور، ظاهراً خدا را به نوعی فاتح آسمانی تبدیل می‌کند. با این تفاوت که فاتحان بشری احتمالاً آزادانه تصمیم می‌گیرند که بر اقدامات



فاتحانه‌شان دخل و تصرف کنند اما آگاهی‌ی خداوند تأثیر ناگزیر ذات فطری او به عنوان منبع سرشار و غنی تمامیت آگاهی است. بدیهی است که چنین دیدگاهی به عشق به صورت مفهومی بسیار غیر شخصی می‌نگرد و به رابطه‌ی عاشقانه به چشم رابطه‌ای به شدت غیر شخصی و سلطه‌گرانه نگاه می‌کند.

از طرف دیگر، همچنین می‌توانیم مدعی شویم که عشق رابطه‌ای شخصی است که در آن عشاق خود را آزادانه به یکدیگر متعهد می‌سازند، احساساتشان نسبت به یکدیگر آنان را به پذیرفتن چنین تعهداتی برمی‌انگیزد، اما سبب این تعهدات نیستند. احساس من نسبت به محبوبم دلیل قوی و محکمی پیش رویم می‌گذارد که خود را در رابطه‌ی عاشقانه با او متعهد سازم. اما این احساس باعث نمی‌شود که این تعهدات و عهد و پیمان عقلاً و جسماً ناگزیر و اجتناب‌ناپذیر گردند، من «در عشقم به او» کانون مستقل فعل و کنش باقی می‌مانم، کانونی که رابطه با او را خودش انتخاب کرده است. با این وصف، عشق لزوماً آسیب‌پذیر است، زیرا هر طرف در رابطه‌ی عاشقانه الزاماً وابسته است به اختیار و مسئولیت طرف دیگر در برقراری و حفظ رابطه. پس برقراری و حفظ رابطه به تنهایی و بدون اراده طرف دیگر منطقاً غیر ممکن است. برای بیشتر افراد این واقعیت، تنگنای غیر قابل تحملی به بار می‌آورد. عشق می‌طلبد ما استقلال خود را کنار بگذاریم و وابستگی مان به دیگری را به رسمیت بشناسیم. به همین دلیل به گونه‌ای احساس امنیت ما را به خطر می‌اندازد. از این رو است که بیشتر افراد وسوسه می‌شوند که معشوق را مجبور یا موظف کنند تا به عشقشان پاسخ مثبت بدهد. البته نتیجه‌ی این کار این است که رابطه منحرف شده و عشق از دست رفته است و برای عاشق به جای یک محبوب انسانی یک شیء باقی مانده است.

ژان پل سارتر، این تحلیل تیزبینانه از مفهوم عشق را به شرح زیر تبیین می‌دهد: مردی که می‌خواهد محبوب معشوقش باشد خواهان بردگی معشوق نیست. نمی‌خواهد او وسیله‌ی شهوتی شود که رنگ و لعاب تصنعی و مکانیکی داشته باشد. نمی‌خواهد یک ماشین بی‌روح را تصاحب کند و اگر بخواهیم او را شماتت کنیم فقط کافی است متقاعدش کنیم که شور و اشتیاق معشوقش نتیجه‌ی جبر روانی است. در

این صورت عاشق احساس می‌کند که هم عشقش و هم خودش فریب داده شده‌اند. اگر معشوق به ماشین بی‌روح تبدیل شود، عاشق خود را تنها می‌یابد.<sup>(۲۲)</sup>

این حال به خوبی در ترانه عامیانه‌ی «عروسک کاغذی» تصویر شده است:

می‌خوام یه عروسک کاغذی بخرم که فقط مال خودم باشه

عروسکی که آدمای دیگرتونن بدزدنش

و بعد اون آدمای لوس و اطواری

با چشمای هیز هیزشون

مجبور باشن با عروسک‌هایی خوش باشند که واقعی‌اند.

یه عروسک کاغذی که

شبا که میام خونه منتظرم باشه

اون دیگه حقیقی‌ترین عروسک جهان میشه

بهره یه عروسک کاغذی داشته باشم که مال خودم تنها باشه

تا اینکه یک دخترزنده واقعی هرجایی داشته باشم

این ترانه اصلاً ترانه عشق نیست، بلکه غمنامه‌ی نداشتن عشق است، به قول سارتر که فوقاً نقل شد: وقتی معشوق به یک ماشین بی‌روح تبدیل شد عاشق دیگر خودش را تنها می‌بیند.

واضح است که رابطه‌ی عاشقانه تا زمانی دوام دارد که تمامیت و استقلال شخصی طرفین هر دو حفظ گردد. به محض اینکه من اجازه دادم (یا طرف عشقم به من اجازه داد) که به قول اشتراوسون «او شیء باشد که باید اداره‌اش کرد، تر و خشکش کرد، مداوا یا تربیتش کرد»، رابطه بین ما به انحراف کشیده می‌شود و به چیزی غیر از عشق تبدیل می‌گردد.

جان مک مورای<sup>۱</sup> می‌نویسد:

اگر من در رابطه‌ام با تو روی رفتار سخاوتمندانه تأکید کنم و از پاسخ سخاوتمندانه

۱. John McMurray، فیلسوف اسکاتلندی سده‌ی بیستم. م.

متقابل تو امتناع ورزم، خودم را بخشنده و تو را گیرنده کرده‌ام. این رفتار در قبال تو ناعادلانه است. من تو را مدیون ساخته‌ام و تو را از پرداخت دینت بازداشته‌ام. در این صورت رابطه را نامتساوی کرده‌ام، و تو باید مدام دلیلی بیاوری که وامدار و سپاسگزار من هستی، اما من نیازی به چنین سپاسی نخواهم داشت. این بدترین نوع ستمگری است، و بسیار غیر منصفانه است. چنین وضعی تساوی را و در نتیجه دوسره بودن رابطه را از بین می‌برد. آنچه که تساوی شخصی را در رابطه حفظ می‌کند عدالت است؛ و بدون آن، خیرخواهی (سخاوت) صرفاً احساسی و کاملاً خودمدارانه می‌گردد. مراقبت من از تو تنها زمانی اخلاقی است که قصد داشته باشم آزادی ات را به عنوان یک کنشگر حفظ کنم، یعنی عدم وابستگی ات به من را حفظ کنم. حتی وقتی دوست داری وابسته‌ی من باشی، وظیفه من است، به خاطر خودت، که مانع آن شوم.<sup>(۲۳)</sup>

در اینجا باز مسلم می‌گردد که عشق اگرچه بدون احسان غیر ممکن است، اما باز بسیار فراتر از آن است. پولس مقدس در فصل یک ۳-۱۳ کورینتیان‌ها می‌گوید که حتی وقتی من احسانم را به دادن تمام دارایی‌هایم به نیازمندان و رها کردن و حتی سوزاندن تنم گسترش دهم، باز این امکان وجود دارد که عشقی مرا وادار به این کارها نکرده باشد.

اگر خدا خدای عشق است، چنان‌که مؤمنان می‌گویند، در آن صورت تمام این تعبیرات در مورد نوع رابطه‌ای که خدا می‌خواهد با آدمی برقرار یا حفظ کند نیز صادق است. در اینجا برای مقاصد فعلی ما دو دلالت ضمنی از اهمیت ویژه برخوردار است. از یک طرف، بدین معنا است که هیچ بنی‌بشری نمی‌تواند به صورت خودمختارانه وارد رابطه‌ی عشق با خدا شود یا آن رابطه را حفظ کند. زیرا آنها (آدم‌ها) متکی به رضایت خداوند هستند که از سرآزادی است و خود تصمیم‌گیرنده نیستند. به گفته‌ی آنتونی بلوم:

اگر می‌توانستیم خدا را به مواجهه با خود بکشانیم، او را وادار کنیم تا با ما دیدار کند، صرفاً به این دلیل که خودمان در این لحظه چنین خواسته‌ایم. در آن صورت نه رابطه‌ای معنا می‌داشت و نه مواجهه‌ای. این کار را می‌توانیم با یک تصویر، یک



خیال، یا با صنم‌های متعددی که می‌توانیم به جای خدا در برابر خود بنشانیم، انجام دهیم؛ اما با خدای حقیقی نمی‌توانیم چنان کنیم، با اوکاری بیش از آنچه با یک انسان حاضر می‌توانیم بکنیم نمی‌توانیم انجام دهیم، یک رابطه باید با اختیار دوجانبه شروع شود و شکل بگیرد.<sup>(۲۴)</sup>

بعلاوه، اگر، چنان‌که آگوستین استدلال می‌کند، درست باشد که خیر اعلی و سعادت سرمدی برای انسان‌ها در عشق ورزیدن به خدا نهفته است، در آن صورت هیچ شخصی نمی‌تواند مختارانه سعادت سرمدی را به چنگ آورد. شکوفایی (اعتلای) واقعی بشر تنها از طریق فیض خداوند امکان‌پذیر است. آگوستین همچنین اضافه می‌کند که عشق خدا با عشق سایر مردم متفاوت است زیرا روی پایداری و وفاداری عشق خداوند می‌توان حساب کرد. عشق خدا «چیزی است که ناخواسته از دست نمی‌رود». چون خداوند مانند یک «دختر جوان دمدمی مزاج و بی‌وفا نیست»، مشکل سارتر در مورد تزلزل عشق، برای مؤمن در خصوص عشق خدا پیش نمی‌آید. با این حال، حتی اگر بتوان روی وفاداری خداوند حساب کرد، معهذا نباید آن را مفروض دانست. لذا درست است که ما به فیض آزادانه خداوند اتکاء می‌کنیم تا وارد رابطه‌ی عشق به خدا شویم و آن را نگه داریم.

از طرف دیگر، چون عشق رابطه‌ای متقابل است، خداوند نیز متکی است به اختیار و مسئولیت انسان‌ها تا بتواند وارد رابطه عاشقانه با آنها شود. بی‌تردید، این خود - مختاری از جانب خداوند به ما عطاء می‌شود چون او خالق ما است. ما خود - مختاری خود را مدیون خودمان نیستیم. پس خداوند با خلق انسان‌ها به منظور عشق ورزیدن به آنها، الزاماً در رابطه‌اش آسیب‌پذیری آنها را مفروض می‌داند. در واقع، در این رابطه، او حتی بیش از ما آسیب‌پذیر می‌شود، چون نمی‌تواند روی استواری عشق ما حساب کند. سیمون وی موضوع را چنین شرح می‌دهد:

عشق خلاق خداوند که هستی ما را دوام می‌بخشد تنها غنای سخاوت و احسان نیست، بلکه چشم‌پوشی و فداکاری نیز هست. نه تنها مصیبت مسیح بلکه خود آفرینش نیز نوعی اغماض و ایثار از جانب خداوند است. مصیبت مسیح خود نوعی فروگاهی است.<sup>۱</sup> خدا خود را با خلقت از الوهیت تهی و عاری می‌سازد. شکل

یک بنده (مسیح) به خود می‌گیرد، به ضرورت تن می‌دهد. خود را فرو می‌کاهد. عشقش در وجود ابقاء می‌گردد، در وجودی آزاد و خودمختار، در وجودی غیر از خودش، وجودی غیر از وجود نیک و میان حال. به واسطه عشق، آدمی را با رنج و گناه به حال خود وامی‌گذارد. اگر آنها را به خود وانمی‌گذاشت، هستی نمی‌یافتند.<sup>(۲۵)</sup>

حتی اگر قرار بود این نکته را با شرایط و حدود کمتری از سیمون وی ابراز کنیم، باز این حقیقت را نمی‌توانستیم کتمان کنیم که اگر خداوند به ما توان گناه کردن و جفا کردن به او و به یکدیگر را عطا نمی‌کرد، در آن صورت وجود آزاد و خودمختار لازم برای ورود به یک رابطه‌ی عاشقانه با خدا و با یکدیگر را نمی‌داشتیم. برگردیم به سخن سارترکه: «اگر معشوق به یک ماشین تبدیل شود، عاشق خود را تنها می‌بیند».<sup>(۲۶)</sup>

از این ملاحظات چنین نتیجه می‌گیریم که عشق رابطه‌ای شخصی است که در آن تمامیت هر دو طرف باید حفظ گردد. بنابراین اگر خدا، خدای عشق است، پس رابطه‌ی ما با او نیز باید به این معنا رابطه‌ای شخصی باشد. اما این رابطه که «عشق» نامیده می‌شود چه نوع رابطه‌ی شخصی است؟

### ۳-۷ توافق و رفاقت

در ابتدای بخش پیشین، به دو نوع رابطه شخصی اشاره کردیم: «توافق بر سر حقوق و وظایف» و «رفاقت متقابل»، توافق بر سر حقوق و وظایف آن نوع رابطه‌ای است که روسو در توصیف روابط انسان‌ها بر حسب یک قرارداد اجتماعی در ذهن دارد. در چنین رابطه‌ای دو نفر در قبال یکدیگر حقوق و وظایفی را می‌پذیرند. کارفرما می‌پذیرد که وظیفه دارد به کارگر در ازای کاری که برایش انجام می‌دهد مزد بپردازد، در عین حال کارگر نیز حق دریافت مزد در ازای کارش از کارفرما را کسب می‌کند. مردم با به رسمیت شناختن این ادعاها در مقابل یکدیگر و با در نظر گرفتن منافی که هر طرف برای خود به صلاح می‌داند وارد این توافق می‌شوند. کالاها و خدماتی که هر یک از طرفین از دیگری طبق توافق دریافت می‌کنند برای دریافت‌کننده سودی را که وی برای خود به سبب قرارداد تشخیص می‌دهد در بر دارد. این همان چیزی است که نوعاً چنین رابطه‌ای را با رابطه‌ی رفاقت متقابل که در آن هر یک از ما

می‌کوشیم منفعت دیگری را بر منفعت خود ترجیح دهیم متمایز می‌سازد. یا به زبان دیگر، من صرفاً منافع تو را و ادعاهایت در مورد خودم را به رسمیت نمی‌شناسم، بلکه خود را با تو با یکی دانستن منافع و ادعاهایت با آن خودم، یکی می‌سازم. در این صورت من منافع تو را منافع خودم می‌دانم، و در نتیجه تو را چون خودم دوست می‌دارم.<sup>(۲۸)</sup> اگر من کسی را دوست داشته باشم پروای او را نیز دارم. خوبی او را می‌خواهم، نه آن قدر که خوبی خودم را می‌خواهم، بلکه تا آنجا که خوبی او را خوبی خودم می‌دانم... تعریف ارسطو از دوست به عنوان خودِ دیگر<sup>۱</sup> دقیقاً ابهام فوق را روشن می‌سازد... هر چند تفاوت و اختلاف من با تو باقی می‌ماند، اما هر دو در خواستن و امید بستن به چیزهایی که برای تو مفید و خیر است، و در نگرانی از آنچه برایت مضر و بد است یک‌دلیم.<sup>(۲۹)</sup>

بعلاوه، در توافق بر سر حقوق و وظایف، شریک من، و رابطه‌اش، برای من ارزش ابزاری دارد، مانند وسیله‌ای برای افزودن منافع خودم. چون چنان است می‌توان او را با هر وسیله‌ی دیگری که همان قدر کارایی داشته باشد معاوضه کرد. طبق شرح جان لوکاس<sup>۲</sup>:

وقتی با تو معامله می‌کنم، نیکی‌ام به تو مشروط و محدود است. من طرف خودم و تو طرف خودت را می‌گیری. ارزش تو در چشم من موقوف به انجام کارهای خاصی است، که به موجب آن تو برای من خاصیت داری؛ و کار مفیدی که برای تو انجام می‌دهم متناسب با ارزش تو پیش من است. در اصطلاحات تئوری بازی‌ها، می‌گوییم یک ائتلاف تشکیل می‌دهیم، زیرا هر یک می‌بینیم که با تعاون یکدیگر بهتر به منافع نسبی خود می‌رسیم تا با عمل جداگانه. اما ارزیابی مان از نتیجه کار جدا باقی می‌ماند. نفع تو لنفسه نفع من نیست، و ارزش تو در چشم من تنها ارزش شخصی است که می‌تواند برای من عامل خیر و نفع باشد، به عنوان پیش‌برنده انگیزه و هدف من، هر کس دیگری هم که چنین توانایی داشته باشد همان اندازه برایم مفید خواهد بود. من به تو به عنوان یک شخص هیچ تعهدی ندارم. تنها به تو به عنوان یک شریک تجاری متعهد هستم.<sup>(۳۰)</sup>



در رابطه‌ی رفاقت، اما، وقتی با تو یکی می‌شوم و به منافع تو به چشم منافع خودم می‌نگرم، ارزش تو و ارزش رابطه‌مان برایم حقیقی و ذاتی می‌شود. در آن صورت نه تو و نه رابطه‌مان قابل معاوضه با یکدیگر نیستند.

لوکاس می‌نویسد:

اگر تو به خاطر آنکه تویی پذیرفته شوی، نه تنها ارزشت در چشم من مشروط و محدود نیست، بلکه حتی یگانه و بی‌همتا نیز خواهد بود. می‌توانم با هر کس دیگری معامله کنم، اما وقتی با تو رابطه‌ی شخصی (یعنی رفاقت) دارم، و به خاطر خودت برایت ارزش قائلم، دیگر نمی‌توانم آن نوع رابطه را با هیچ‌کس دیگر داشته باشم، درست به این دلیل ساده که هیچ‌کس دیگر تو نیست.<sup>(۳۱)</sup>

اگرچه روابط دوستی با سایر افراد هم می‌تواند پاداش و رضا در پی داشته باشد، اما این روابط هرگز نمی‌تواند از جنس آن رابطه‌ای باشد که شرحش رفت، چون تو به عنوان شخصی که دلیل داشتن رابطه هستی، در آن ناپیدایی. پیوندهای رفاقت در زندگی انسان‌ها نقش بسیار مهمی ایفا می‌کنند، چون ما ارزش و هویت خود را به عنوان اشخاص مدیون چنین پیوندهایی هستیم. ارزش و هویت شخصی به این اعتبار به من عطا می‌شود که دیگران مرا غیر قابل جایگزین با خودشان می‌دانند.

لوکاس همچنین می‌گوید:

احترام دیدن از دیگری حس عزت نفس شخصی را محفوظ می‌دارد، و به حس هویت او وزن و اعتبار می‌بخشد. دانستن اینکه شخص مورد عشق دیگران است مساوی است با توانایی محکم نگه داشتن وجود خود در عواطف دیگران. «من کیستم؟» «من کسی هستم که مادر دوستم دارد» یا «فلان شخص دوستم دارد». یا «خدا دوستم دارد» معنایش این است که عواطف من مهم است، نه فقط برای خودم بلکه برای دیگری در دنیای خارج از خودم، و اینکه بنابراین عواطفم اهمیتی دارند که فقط مربوط به نفس خودم نیست.<sup>(۳۲)</sup>

برای مؤمنان این حالت بخصوص در دوستی با خدا صادق است. ارزش غائی هستی من به این دوستی ارزانی شده است. با این حقیقت که خدا مرا دوست دارد و تنها اعمالم را جدا از من دوست ندارد.

توافق بین دو شخص تنها اگر هر دو شریک آزادانه تصمیم بگیرند که به آن وارد شوند ایجاد می‌شود. در مورد دوستی دوجانبه نیز همین است: من می‌توانم دوستی‌ام را به تو تقدیم کنم اما نمی‌توانم باعث شوم که آن را متقابلاً پاسخ دهی. از طرف دیگر، تو نمی‌توانی رفاقت مرا پاسخ دهی مگر آنکه من اول آن را به تو پیشنهاد کرده باشم. چنان‌که در بخش پیش یادآور شدیم، هر دو نوع رابطه شخصی به این معنا نه تنها مستلزم آن است که هر دو شریک عامل شخصی باشند، بلکه لازمه‌اش این است که هریک آزادی و مسئولیت دیگری را همچون وابستگی خودش به دیگری در ایجاد و حفظ رابطه به رسمیت بشناسد. از این تعبیر آشکاری می‌گردد که ما در طلب رابطه شخصی با افراد دیگر در مقابل آنها آسیب‌پذیر می‌شویم. برقراری چنین رابطه‌ای متضمن خطر کردن است. اما با توجه به چهار جنبه فوق، خطری که من در مطالبه رفاقت تو می‌پذیرم قطعاً بزرگ‌تر است از خطری که در مذاکره بر سر یک قرارداد با تو وجود دارد.

اول اینکه، اگرچه توافق‌ها به معنایی که روابط سلطه‌گرانه قهری و اجباری‌اند، اجباری نیستند، اما تعهدات و وظایف را تعیین می‌کنند. در واقع هدف اصلی آن، وضع تکالیف و تعهدات است. با چنین توافقی من تو را وادار نمی‌کنم که منافع مرا تأمین کنی، بلکه در واقع برای تو تکلیفی برای تأمین منافعم وضع می‌کنم. در حقیقت، من با متعهد ساختن خود به انجام خدماتی که قرارداد برایم تعیین کرده که برای تو متقابلاً انجام دهم، ذمه تو را برای خودم به دست می‌آورم. به این طریق می‌توانم خطری را که عهده‌دار می‌شوم محدود کنم، نه با اجبار بلکه با تکلیف. این امر در مورد دوستی صبغه دیگری دارد زیرا در اینجا تو منافع مرا فزونی می‌بخشی نه به این دلیل که متعهد به این کار هستی تا از عملکرد سودرسانی متقابل من نیز برخوردار شوی، بلکه به این سبب که آزادانه با من یکی می‌شوی و در نتیجه به منافع من به چشم آن خودت می‌نگری. من نمی‌توانم تو را مجبور یا مکلف کنم که این کار را انجام دهی. به زبان دیگر، می‌توانم خدماتت را بخرم یا به دست آورم یا مستحق آن گردم اما نمی‌توانم رفاقت یا عشقت را بخرم. اگر به این کار مبادرت ورزم تنها موفق می‌شوم رفاقتی را که آرزویش دارم به یک قرارداد حقوق و وظایف تقلیل دهم. در

بافت جامعه فئودالی سده دوازدهم که ازدواج در واقع یک قرارداد تجاری بین خانواده‌ها بود، کنتس ماری شامپانیایی سعی کرد در تعبیر معروفش که در بخش ۳-۴ نقل شد، یک اصل مفهومی بسیار مهم به دست دهد:

ما اعلام می‌کنیم و به عنوان اصلی جا افتاده معتقدیم که عشق نمی‌تواند نیروهای خود را میان دو نفر که با هم ازدواج کرده‌اند اعمال کند. زیرا عشاق همه چیز را به یکدیگر آزادانه می‌بخشند، بدون هیچ اجبار و الزامی، اما زن و شوهرها به وظیفه‌ای که دارند پای بندند و هریک خود را تسلیم هواهای دیگری می‌کنند و خودشان را در مقابل دیگری به هیچ می‌گیرند.<sup>(۳۳)</sup>

دوم اینکه، رفاقت بسیار خطرناک‌تر از توافق است، به این معنا که بسیار بیشتر در معرض خطر است، در توافقات، آنچه در معرض خطر است ارزش خدمات من به شما است، اما در رفاقت ارزش من به عنوان یک شخص در معرض خطر است. اگر توازن انجام کار و تکلیف در برابر من اجتناب کنی، خدمت من نه شخص من را، پس زده‌ای. اما وقتی رفاقت مرا پس می‌زنی، آنچه را که نپذیرفته‌ای خود من هستم. این تفاوت در مطالب مورد بحث ما منعکس است. فن دووات، موضوع را به این نحو شرح می‌دهد:

قراردادهای تجاری، و در کل روابط ثانویه، موضوعات مناسبی هستند برای صورت‌بندی آشکار و مذاکرات صریح و سرگشاده، زیرا در اینجا طرفین با کالاهای قابل چشم‌پوشی و در عین حال قابل افزایش طرف هستند. مثل پول، چنین روابط اولیه مثل دوستی و رمانس کالاهای مناسبی نیستند، زیرا در اینجا کالاهای مبادله‌ای معادل خود طرفین هستند که آنها را مبادله می‌کنند. معامله اخیر بنابراین بسیار پرخطر است. اگر جان پیشنهاد کند که ماشینش را به سیدنی به قیمت ۵۰ دلار بفروشد، در پیشنهادش خطر کرده است، زیرا سیدنی یا هرکس دیگر ممکن است مایل بوده باشند مبلغ دیگری بپردازند. وقتی جان به سیدنی پیشنهاد دوستی می‌دهد، بسیار بیشتر خود را به خطر می‌اندازد. «دوستی جان» نام دیگری است برای خود جان. این مفهوم علی‌القاعده به خاطر خود آن مطلوب است، درست همان‌گونه که جان خودش علی‌القاعده به خاطر خود جان مطلوب است. ردّ دوستی از طرف سیدنی



این خطر را دارد که جان خودش را ذاتاً شایسته دوستی نداند. توانایی دیدن شایستگی در خود که بدین نحو از بین می‌رود همان نفس جان است. هر چه که او خود را آشکارتر به سیدنی عرضه کند، برایش جبران آسیب ناشی از اعراض سیدنی دشوارتر می‌شود. لذا گفتگو در مورد روابط اولیه باید اساساً همراه با خموشی و کم‌گویی باشد. از طریق این کم‌گویی و خموشی است که طرفین خطرات متوجه خود را به حداقل می‌رسانند.<sup>(۳۴)</sup>

وقتی من آشکارا عشقم را به تو ابراز می‌کنم، مسئولیتی متوجه‌ام می‌شود. پس نمی‌توانم به راحتی زیر حرف‌هایم بزنم تا در صورت شنیدن جواب رد از تو آبرویم را حفظ کنم. اگر من به طریقی با تو رفتار کنم که استنباط کنی که عاشقت هستم، همیشه می‌توانم تو را در برابر این استنباط مسئول بدانم و هر نوع ابراز کلامی عشق را انکار کنم. در بخش ۳-۴ دیدیم دورژمان اثبات می‌کند که بلاغت شکل بنیادی بیان عشقِ درباری است. حالا نیز واضح است که این فن نه تنها در عشق درباری سده دوازدهم کارایی داشته، بلکه خصوصیت ضروری زبان همه شکل‌های دوستی و در نتیجه عشق است.

معنای سومی نیز وجود دارد که در آن دوستی من با تو شخص مرا در خطر قرار می‌دهد به طریقی که یک قرارداد با توافق عادی چنین نخواهد کرد. در قرارداد و توافقات عادی من تو را به خاطر خدماتی که انجام می‌دهی یا استعدادها و توانایی‌های ارجح می‌نهم نه به خاطر خودت. در این خدمات امکانات در معرض خطرند نه خودت. اما وقتی تو را به خاطر خودت عزیز می‌دارم، من نیز «خودم» را شخصاً به خطر می‌اندازم به طریقی که وقتی به خاطر کارایی‌ها و خدماتت برایت ارزش قائل می‌شوم چنان احساس نمی‌کنم. روجر اسکروتون این مطلب را با کمک یک تمایز<sup>۱</sup> میان عواطفی مانند عشق یا نفرت که ابژه‌های خاص دارند و عواطفی مانند تحقیر و تحسین که ابژه‌های کلی دارند شرح می‌دهد. به این ترتیب، اگر من تو را به خاطر ترسویی‌ات خوار بشمارم، در واقع به ترسویی‌ات به عنوان یک خصوصیت کلی نگریسته‌ام و تو را صرفاً به عنوان معرّف تصادفی این حس خوار دانسته‌ام.

۱. رجوع شود به بخش ۷-۱.

عاطفه من (و ارزش‌گذاری مبتنی بر آن) به همان میزان به هر شخصی که ترسو است و به تو به عنوان نمونه تصادفی آن شمول پیدا می‌کند. به این معنا عمل من یک ارزش‌گذاری عینی است که از خصوصیت برجسته ابژه منتزع شده است. از طرف دیگر، اما، از خصوصیت برجسته خودم به عنوان سوژه‌ی آن نیز منتزع شده است. چنان‌که اسکروتون خاطرنشان می‌سازد. این منم که احساس خشم یا خواری می‌کنم. با این حال، من این احساس را در پیروی از امری پیدا می‌کنم که در آن سوی موقعیت حاضرم قابل ابراز است. طبق یک قاعده عام، بدین طریق چنین عواطفی ظاهراً نه تنها از ویژگی برجسته ابژه بلکه همچنین از خصوصیت برجسته سوژه آن نیز منتزع می‌گردد: «این بر حسب تصادف تنها من هستم که این خشم را احساس می‌کنم، فراخوانی این خشم ممکن است خطاب به دیگری و متوجه دیگری باشد». عواطف فوق در واقع غیر شخصی بوده‌اند<sup>(۳۵)</sup> به همان نحو، اگر من به علت نپذیرفتن خدماتت با تو وارد معامله نشوم، یعنی برای خدماتت ارزش قائل نیستم، یا اینکه به خاطر ارائه خدماتت مغایر با آنچه قبلاً تعهد شده از پذیرفتن آن سرباز زخم، در این صورت کارهای من برای هرکس دیگری قابل توجیه و معتبر است. هرکسی دیگر هم جای من باشد در چنین وضعی از معامله سرباز می‌زند. در واقع تو خود ممکن است اعتراف کنی که اگر جای من بودی مثل من از معامله اجتناب می‌کردی.

موضوع دوستی و عشق اصلاً چنین نیست: «من نمی‌توانم به ندای عشقی اعتنا کنم که به طور اتفاقی مخاطب عشق من بوده بدون اینکه حسَم را به عنوان یک فاعل در جایگاهی که دارم از دست بدهم. احساساتی مانند عشق، انزجار، اندوه، و مانند آن به ناگزیر شخصی هستند.» به زبان دیگر، عشق من به تو مرا به عنوان یک شخص درگیر می‌کند و نه صرفاً به عنوان یک ارزش‌گذار غیر شخصی خدمات یا توانایی‌های تو، چنان‌که در بخش ۱-۷ بحث کردیم. عشق معشوق را ارج می‌نهد، اما در اینجا این ارج نهادن دربرگیرنده اعطای ارزش شخصی به معشوقم است و نه تنها سنجش غیر شخصی شریکم بر اساس معیارهای کلی که می‌توان آن را با همان شیئیت و عینیت از طرف هر ارزش‌گذار دیگری اعمال کرد. در این رابطه نیگرن نکته‌ی مهمی یادآور می‌شود، چنانچه در بخش ۱-۶ دیدیم، که عشق در معشوق ارزش می‌آفریند و ارزش نهفته در او را محقق می‌سازد.

در هر دو حالت ارزش آفرینی من در تو مرا به اعمال و رفتارهایی در رابطه‌مان در آینده متعهد می‌سازد، اما تعهد مورد اول (عشق و دوستی) در وهله‌ی نخست غیر مشروط است و در مورد دوم (قرارداد حقوقی) مشروط. شناخت ارزش و کارایی تو مرا به طور مشروط متعهد می‌سازد: اگر ارزیابی من بی‌اساس از آب درآمد (چون خدماتت با انتظاراتم همگامی ندارد) و اگر روزی تو ارزش سودرسانی‌ات را تغییر دهی و از دستش بدهی در آن صورت تعهد من در قبال تو منتهی می‌شود. اما اعطای ارزش از طرف من به تو مرا به طور غیر مشروط متعهد می‌سازد: من شخصاً مسئولیتی برای اعمالم در برابر تو پذیرفته‌ام نه اینکه این مسئولیت را به دلیل ارزشی که در تو مشاهده کرده‌ام متقبل شده‌ام. شاید بتوان چنین تعبیر کرد: در یک مورد من پیش‌بینی می‌کنم که اعمال آتی‌ام مطابق ارزش کشف شده در تو باشد. و در حالت دیگر من در مورد کارهای آینده‌ام تصمیم‌گیری می‌کنم و بر خود واجب می‌دانم که این کارها به انجام برسد و از بابت انجامش مطمئن باشم. در یک مورد اعمال آتی من به شرایط و وضعیت بیرونی بستگی دارد (یعنی شایستگی یا ناشایستگی‌های تو) و در حالت دیگر به نیت خودم وابسته است. اسکروتون می‌نویسد «برای ایجاد یک نیت... به زبان ساده، شخص باید با خویشتن آتی‌اش همسان و یکی گردد. این حالت با حالت دیگر - حالت «بیگانگی» با خویشتن آتی شخص، در تضاد است، یعنی با حالتی که شخص خودش را نه به عنوان فردی فعال و تصمیم‌گیرنده، بلکه به عنوان قربانی منفعل نیروهای آفاقی گذشته او که به انگیزه‌های خارج از کنترل سر برآورده است می‌بیند.»<sup>(۳۷)</sup> به طور مجمل: در قرارداد حقوق و وظایف کارهای آتی من در قبال تو به تو بستگی دارد، حال آنکه در عالم دوستی این‌ها به من بستگی دارند. وقتی به دوستی‌ام بی‌وفایی می‌کنم، دقیقاً به شخص خودم بی‌وفایی کرده‌ام. قرارداد، می‌توانم تکلیف را به دوش تو بیندازم و مانع به خطر افتادن شخص خودم شوم. عشق خطر کردن است زیرا خویشتنِ عاشق را شکل می‌دهد در حالی که قرارداد حقوق و وظایف چنین نمی‌کند.

در بخش ۳-۲ خواندیم که اورتگا می‌گوید «ما، در عشق می‌توانم بنیادی‌ترین نشانه‌های شخصیتی خویش را بشناسیم». معنای این گفته برای اورتگا این است که



هویت ما هویت معشوقمان را تعیین می‌کند. اکنون واضح گردید که رابطه بین عشق و هویت شخصی دوسره است: کسی را که برای عشق ورزیدن انتخاب می‌کنیم هویتی را که برایش مسئولیت قائل می‌شویم مشخص می‌کند. وقتی که بر تو عاشق می‌شوم با تو یکی می‌شوم و به دنبال آن برای وفادار ماندن به این یکسانی مسئولیتی می‌پذیرم. قبلاً در بخش‌های پیشین گفتیم که هویت ما به عنوان افراد در عشقی که دیگران به ما می‌ورزند به ما عطا می‌شود. اکنون باید اضافه کنیم که هویت مان به همان نسبت با عشق ما به دیگران نیز تعیین می‌گردد. در هر دو مفهوم ما هویت مان را به عنوان افراد مدیون رابطه عاشقانه و دوستی که با دیگران داریم هستیم.

این مطلب معنای چهارمی را نیز القاء می‌کند و آن اینکه روابط عاشقانه و دوستی پرخیزند. این روابط به وفادار ماندن طرفین به یکدیگر و به هویتی که در یکی شدن با یکدیگر انتخاب می‌کنند بستگی دارد. اما، ما آدم‌ها، نه تنها قادریم که به یکدیگر بی‌وفایی کنیم و در نتیجه به شخصیتی که برای خودمان برگزیده‌ام پشت پا بزنیم، بلکه شرایط زندگی نیز می‌تواند عامل تغییرات در هویت ما گردد که در آن صورت ادامه همسانی خود با دیگران را دشوار می‌سازد (هویت ما به عنوان افراد تغییرناپذیر و پایدار نیست). بدین ترتیب تو ممکن است در گذر زمان به طرقی تغییر کنی که کار همسانی با تو به طور کامل و به تمامه را برایم مشکل سازد. یا من خودم ممکن است به طرقی تغییر کنم که از ادامه همسانی با تو مثل سابق، بر حذر م‌دارد. عشاق و دوستان ممکن است در طی زمان بینشان جدایی افتد. طبق گفته اورتگای بی‌گاست این تغییرات در هویت اشخاص طبیعی است و به طور طبیعی باعث تغییرات در مراودات عاشقانه می‌شود:

این یک مورد طبیعی است. شخص در طول حیاتش دو یا سه تحوّل بزرگ را تجربه می‌کند، که شبیه مراحل مختلف خط سیر اخلاقی است. ما بدون از دست دادن همبستگی، یا حتی همگنی احساسات دیروزمان روزی متوجه می‌شویم که به فاز جدید اصلاح اخلاقمان وارد شده‌ایم...

به نظرمان می‌رسد که درونی‌ترین بخش وجودمان، در هر یک از این دو یا سه مرحله، چند درجه‌ای روی محور خود می‌چرخد، و به رُبع دیگر جهان تغییر جهت

می‌دهد و خود را به سمت صدر فلک تازه‌ای متمایل می‌سازد. اینکه شمار عشق‌های حقیقی که یک فرد معمولی در زندگی تجربه می‌کند تقریباً همیشه تعداد مشخصی است: دو یا سه عشق آیا این اتفاق معنی‌داری نیست؟ و بعلاوه اینکه هریک از این عشق‌ها از نظر زمانی در یکی از این مراحل شخصیتی استقرار می‌یابند باز معنی‌دار نیست. (۳۸)

اورتگا درست می‌گوید که انسان‌ها به این طریق متحول می‌شوند. اما، اینکه می‌پندارد چنین تحولاتی فقط بر ما حادث می‌شود و خارج از اراده و کنترل ما است حرفش درست نیست. تغییرات هویت شخصی ما از تغییرات شرایط زندگی مان به طور اجتناب‌ناپذیر، ناشی نمی‌شوند، بلکه در پی شیوه‌های تصمیم‌گیری ما در مورد واکنش به این تغییرات رخ می‌دهند...

وقتی عشاق به تغییرات محیطی به طریقی ناسازگار واکنش نشان می‌دهند، سرانجام‌شان جدایی خواهد بود. اما اگر طالب واکنش سازگار با تغییرات باشند، ماهیت شخصی‌شان توأمان تغییر و رشد می‌کند. و طی دور زمان با هم بالندگی می‌یابند. به این معنا رابطه عاشقانه یا دوستی یک معامله خطرناک مشترک است که تنها تا آنجایی دوام می‌آورد که دو طرف خودشان را متعهد سازند و بتوانند با انتخاب شیوه برخورد با تحولات محیط زندگی‌شان با هم و یکپارچه پیش روند. خب، در اینجا یک نکته دیگر می‌ماند که در بالا مطرح کردیم: این‌گونه عهدهایی دوطرفه تنها زمانی ایفا می‌شود که اختیار دوطرفه وجود داشته باشد. هیچ‌یک از طرف عهد نمی‌تواند دیگری را مجبور یا مکلف کند که وفادار بماند که اگر چنین کند رابطه را علناً به یک قرارداد و به یک توافق ساختگی منحرف کرده است. در اینجا نیز عشق یا دوستی داد و ستد خطرناکی باقی می‌ماند که دو فرد در رابطه با یکدیگر وارد آن می‌شوند.

شریکان چنین روابطی هرگز نمی‌توانند تضمین قاطع و صد درصد دهند که هیچ‌یک در آینده چنان تغییر نکنند که منجر به جدایی گردد. از این لحاظ هم، خدا مثل ما انسان‌ها نیست. عشق خدا مثل عشق انسان خطرناک نیست زیرا در مورد خدا نه تنها می‌توان روی وفادار ماندنش نسبت به صفاتش حساب کرد. بلکه، کارا کتر

و صفاتش برعکس ما تغییرناپذیر است. پس مؤمنان ادعا خواهند کرد که دوری از خدا نتیجه تغییر او و جدا شدن او از ما نیست. بلکه تنها نتیجه بی‌وفایی ما نسبت به او و روی برتافتن ما از او است. به گفته آگوستین که در بخش ۳-۵ نقل کردیم، عشق خدا چیزی است «که بدون اراده ما از بین نمی‌رود». «ای خداوند، هیچ‌کس نمی‌تواند تو را از دست بدهد، مگر اینکه از تو روی برتابد».

اکنون آشکار شده است که، اگر ما به عشق به مثابه یک رابطه فردی نگاه کنیم، با رابطه دوستی مواجه هستیم نه با پیمان حقوق و وظایف. در واقع، می‌توان گفت که عشق نمونه‌ی اُسوه‌ای آن نوع رابطه‌ای است که به آن «دوستی» می‌گوئیم. همچنین واضح گردیده است که چرا با سخن فن دووات که عشق را «قرارداد یا توافق یا پیمان» می‌داند<sup>۲</sup> راحت و خرسند نیستیم.

با تفسیر عشق به مثابه یک شکل اُسوه‌ای از رفاقت و در نتیجه متمایز کردن آن از روابط ساختگی و توافقات حقوق و وظایف، اکنون می‌توانیم با سه موضوع حل نشده که در فصل ۲ مطرح شد راحت‌تر کنار بیاییم. اول اینکه، بین عشق و جنسیت چه رابطه‌ای وجود دارد؟ دوم، عشق به چه معنایی آزادانه است، و به چه معنا «بایسته» است؟ سوم، اینکه عشق به عاشق «معرفت» در مورد معشوق می‌بخشد به چه معنا است؟ دو سؤال آخر، بخصوص، برای ماهیت عشق خدا معانی ضمنی مهم دربر دارند. در بخش آتی این موضوعات را مورد بحث قرار خواهیم داد.

در فصل بعد در مورد اینکه چگونه سه نوع رابطه متمایز از یکدیگر که در این فصل مطرح شد می‌تواند پس از قطع شدن و آسیب دیدن، دوباره برقرار گردند، بحث خواهیم کرد، و بخصوص اینکه چگونه می‌توانیم پس از لطمه زدن به روابط عاشقانه‌مان دوباره با یکدیگر از در آشتی درآئیم. این موضوع بخصوص برای درک ما از دکتترین توبه که با سرشت آشتی با خدا سروکار دارد بسیار مهم است. هزینه مفهومی اعمال الگوی عشق در دکتترین توبه چیست؟ در فصل آخر، شیوه درگیری رفتارها در روابط عاشقانه و اینکه این درگیری برای «ابعاد عشق»، از جمله عشق خدا، چه الزاماتی دربر دارد بحث خواهیم کرد.



#### ۴-۷ عشق، جنسیت، اختیار و معرفت

در این بخش سعی می‌کنیم نوک‌های آزاد رابطه عشق و جنسیت، اختیار، و معرفت را بهم گره بزنیم. اجازه دهید ابتدا بحث جنسیت را پیش بکشیم.

عشق انسان چه ارتباطی دارد با جنسیت انسان؟ در بخش ۵-۲ دیدیم که اورتگایی گاست مدعی است که عشق را نمی‌توان با رابطه جنسی یکسان دانست. یک رابطه عشقی، به مفهومی که قبلاً شرح دادیم. بدون دخالت ارتباط جنسی میان دو فرد امکان‌پذیر است، بین دوستان، والدین و فرزندان، و میان انسان و خدا و میان زن و مرد. از این گذشته، امکان انجام فعالیت جنسی بدون داشتن یک رابطه عاشقانه هم وجود دارد.

پس ارتباط جنسی می‌تواند شکل یک رابطه سلطه‌گرانه یا توافق بر سر حقوق و وظایف به خود بگیرد. در مورد اول که رابطه شکل سلطه‌گرانه دارد حَظّ جنسی چیزی می‌شود که به زور از سوی کسی بر شخص تحمیل می‌گردد (مانند تجاوز به عنف)، اما در مورد دوم که شکل یک قرارداد حقوقی دارد به کالا یا خدمتی تبدیل می‌شود که شخص دیگری می‌تواند ارائه کند (مانند خودفروشی) یا با چیزی معاوضه می‌شود به این معنی که کسی برای دیگری در برابر دریافت منفعتی حَظّی فراهم می‌کند. در تمام این حالات رابطه جنسی به شهوت می‌گراید، یعنی هوس اقناع جنسی بدون در نظر گرفتن هویت شریک. اینجا، دیگر شریک جنسی یا ابژه جنسی می‌شود یا مهیاکننده صرف حَظّ جنسی. در هر دو حالت می‌توان شریک را با هر کس دیگری عوض کرد. آنچه طلب می‌شود فرونشاندن شهوت است نه شریک رابطه. اما رابطه جنسی نیز می‌تواند وارد رابطه‌ای عاشقانه گردد. این وضع در دو صورت ممکن است اتفاق بیفتد. اول از همه، همان‌گونه که در بخش ۱-۷ ذکر شد، احساسات و عواطف متمایل به کسی می‌تواند انگیزه‌ی نیرومندی برای ورود به رابطه عاشقانه با دیگری مهیا سازد. در مورد عشق جنسی، تمنای جنسی است که این نقش را ایفا می‌کند. اگرچه، این تمنا دلالت بر عشق نمی‌کند، اما انگیزه‌ای برای عشق ایجاد می‌نماید. پس به «عاشق شدن» نمی‌توان به صورت انتقال از غیبت عشق به حضور عشق نگاه کرد، بلکه باید بدان به صورت کسب یکباره این انگیزه نگاه کرد.<sup>(۳۹)</sup> اما

عواطف جنسی حالات گذرا هستند در حالی که رابطه عاشقانه عهد و پیمان‌های پایدار دربردارد. لذا عواطف ممکن است رابطه را سبب شوند به این معنا که آغازگر آن باشند، اما نمی‌توانند برای عشق انگیزه یا هدف پایدار ایجاد کنند. در درازمدت، رابطه را باید به خاطر خودش ارج نهاد و بدین ترتیب انگیزش خاص خودش را فراهم کرد. عشاق یکدیگر را و رابطه‌شان را به اعتبار خود عشق ارج می‌نهند نه صرفاً به عنوان ابزاری برای فرونشاندن امیال جنسی. طبق باور اسکروتون، این معنا، روشن می‌سازد که چرا سیرمیل جنسی و سیرعشق از یک جنس نیستند: عشق‌گرایش دارد که با زمان پیش رود، حال آنکه میل جنسی روی به زایل شدن دارد، و در آخر عشق استوار بر اعتماد و دوستی جایگزین آن می‌گردد.<sup>(۴۰)</sup>

بدین طریق امکان دارد همان عشق آتشین که زن و شوهر در ابتدای ازدواج به یکدیگر داشته‌اند با بالا رفتن سن روی به آرامش بگذارد و با مرارت‌هایی که عشق از خود به جای می‌گذارد ژرف‌تر شود. در این حالت این عشق بیشتر به مؤانست و دوستی تبدیل می‌شود بی‌آنکه خصلت جنسی‌اش از بین برود.<sup>(۴۱)</sup> اما، در آن صورت، میل جنسی دیگر انگیزه عشق نیست، بلکه بیانگر آن است. این راه دومی است که در آن جنسیت وارد رابطه‌ی عاشقانه می‌گردد. نظر کردن، نوازش و مغالزه اعمال آزادی است، اما ممکن است از عشق لبریز باشد، زیرا فاعل این رفتارها در اینجا می‌تواند عشق را مدّ نظر داشته باشد. ساختار ارتباطی التفاتی ممکن است بتوان کلاً به چنین رفتارهایی نسبت داد. من ممکن است به تو خیره شوم با این نیت که تو عشقم را تشخیص دهی، با فهم این مطلب که نیت من از این فعل همین تشخیص تو است.<sup>(۴۲)</sup> اما در ابراز میل جنسی، نیت، موافقت شریک با تجربه جنسی متقابل نیز لازم است.

اسکروتون می‌نویسد:

اگر تجربه جنسی به عنوان ابراز عشق دریافت شود، عاشق نیز می‌تواند از آن برای ابراز عشقش استفاده کند، چون می‌تواند از آن طریق عشقش را به طرف مقابل بفهماند. این به تنهایی تجربه جنسی را به موتور محرک عشق مبدل می‌سازد... عشق در تجربه‌ی برانگیختگی احساس می‌شود به طوری که خود با آن یکی می‌شود،

همچنان‌که با ناز و نوازش و ملاحظه و نظریکی می‌شود. منظور از لطافت در عشق همین است: عاشق، معشوق را می‌نوازد و او را می‌بوسد، و با این کار می‌کوشد در او حس و درک عشق ایجاد کند. این مغازله و نوازشگری فی‌نفسه هدف است. رفتار کلامی و ابراز عشق تجلی چیزی است که در من نهفته و در ذهن دارم، و به این معنا وسیله‌ای کامل برای بیان این حالت است.<sup>(۴۳)</sup>

آیا عشق آزادانه است یا «بایسته و اجباری»؟ در بخش‌های پیشین گفتیم که عشق بنا به تعریف، آزادانه است. احساسات و عواطف من ممکن است مرا برانگیزد که وارد یک رابطه عاشقانه با تو شوم و آن را حفظ کنم، اما مرا مجبور یا مکلف نمی‌کند. مثل یک اجبار ناخواسته که ممکن است شخص را وادارد قراردادی حقوقی تنظیم کند و وظایف و تکالیفی به عهده‌اش بگذارد. — که وارد چنان رابطه‌ای شوم. عشق را نه می‌توان اخاذی کرد و نه تحصیل، باید آزادانه تقدیم شود. به گفته‌ی کنتس ماری شامپانیایی: «عشاق هر چیزی را به یکدیگر آزادانه می‌بخشند، بی‌آنکه تحت هیچ اجبار یا ضرورتی باشند.» پس، اگر من تو را دوست داشته باشم، عشق و هر چیز دیگری را به تو مختارانه می‌دهم چون خودم می‌خواهم و نه به سبب اجبار یا تکلیفی که بر دمه دارم. اما این حقیقت که عشق به این معنا آزادانه است معنایش این نیست که امری دلبخواهی است. برعکس، من برای عشق ورزیدن به توده‌ها دلیل دارم. از این رو احساسات و عواطفم (از جمله احساس میل جنسی‌ام) ممکن است مرا به دوست داشتن تو برانگیزد، و در طی زمان رابطه‌ی عاشقانه‌ام با تو ممکن است خود انگیزه ایجاد کند. همان‌طور که در بخش پیشین یادآور شدیم، وقتی در عشق، با تو یکی می‌شوم. رابطه‌مان نهاد مرا به عنوان یک شخص شکل می‌بخشد. وقتی به این رابطه خیانت می‌کنم. به خودم خیانت کرده‌ام و این غیر منطقی‌ترین کاری است که می‌توانم انجام دهم. به مجرد اینکه قصد می‌کنم اجازه دهم که هویتم به عنوان یک من به واسطه رابطه‌ام با تو شکل بگیرد، این توانایی را نیز پیدا می‌کنم که با ترک خود و در واقع پذیرفتن خود دیگر، از رابطه‌ام با تو نیز چشم‌پوشم. بنابراین به معنایی می‌توان گفت عشق «بایسته و ناگزیر» است: نه به این دلیل که از روی اجبار و الزام به سراغت می‌آید. بلکه به این دلیل که مجبور می‌شوی به خودت ناصداق باشی و به



این معنا غیر منطقی شوی تا بتوانی آن را انکار کنی (چون انکار آن کار دلت نیست). بی‌وفایی به عشق مثل عمل برخلاف وجدان است. چون وجدان همان خود و سرشت تو است. من تو را دوست دارم چون خودم می‌خواهم، و تنها وقتی من «من» دیگری شوم می‌توانم دست از این خواسته بردارم. اگر می‌شد از عاشق بپرسم که چرا به معشوق بی‌وفایی نمی‌کند، انگار سؤال غیر منطقی از او کرده‌ایم. چون برای «او» عشق «آمدنی و ناگزیر» است. نه به این سبب که مجبور به این رفتار شده بلکه به این دلیل که با ماهیت و خویشی که دارد. نمی‌تواند برخلاف وجدانش کاری کند جز وفاداری که عقل و منطق حکم می‌کند.

بایستگی اما، فقدان توان نیست. متأسفانه ما انسان‌ها هنگام ضعف اخلاقی و در اثر بی‌ثباتی شخصیت مان همگی اغلب می‌توانیم به خودمان دروغ بگوییم و در نتیجه برخلاف دل و وجدانمان عمل کنیم و به عشقمان بی‌وفایی کنیم. جامعه به سبب ضعف اراده و اخلاق و بی‌ثباتی شخصیتی انسان‌ها، محدودیت‌های حقوقی وضع می‌کند تا جلوی بی‌نظمی اجتماعی که ممکن است در اثر نبود عقلانیت ما بروز کند بگیرد. اگر همیشه منطقی بودیم و با خودمان صادق، نیازی به وضع این محدودیت‌ها نبود و جامعه طبیعتاً با ما ملایم‌تر برخورد می‌کرد. فن دوات موضوع را به صورت زیر شرح می‌دهد:

نظم قانونی برای نظم اخلاقی چون حصار عمل می‌کند، قانون به درستی آسایش مدنی ایجاد و اعمال می‌کند تا رعایت اخلاق را میسر سازد. باید در نظر داشت که در اینجا مقایسه بین اخلاق و حقوق (قانون) مقایسه میان بخشی از یک دستور و حکم اخلاقی با بخش دیگر آن است. مقایسه میان اجرای آرام، بی‌سرو صدا و طبیعی نظارت‌های اخلاقی است که عادتاً آرزویش را داریم و اجرای قاطعانه عدالت که باید همواره مدافع آن باشد. طبق گفته فن دوات رابطه عشق رمانتیک با ازدواج نمونه خوبی است از این تصور عمومی که در مورد ارتباط اخلاق و قانون وجود دارد. اگر همه همیشه مورد اعتماد باشند که کار درست انجام می‌دهند، آنگاه گرمای ضمنی عشق برای دائمی کردن نظم اخلاقی کفایت خواهد کرد. اما آدم‌های عاشق یا غیر عاشق گاه غیر قابل اعتماد می‌شوند، نه تنها یکدیگر را بلکه جماعت

سوم بی‌گناه مثل بچه‌هایی را که به بار آورده‌اند همیشه به خطر می‌اندازند. لذا جامعه قوانین صریحی وضع می‌کند و مجازات‌های قاطعی تعیین می‌کند تا رفتار آنها را در چارچوب قانون و منطق قرار دهد.<sup>(۴۴)</sup>

نهاد حقوقی ازدواج بنابراین نتیجه منطقی سرشت رابطه عاشقانه بین عشاق جنسی نیست. بلکه بیشتر اعتراف به ضعف اخلاقی و بی‌ثباتی است که ویژگی زوج‌های درگیر در چنین رابطه‌ای به عنوان انسان است. از این رو سخنان مسیح را که در انجیل مرقس باب ۱۲، ص ۲۵ آمده می‌توان بیانگر یک نکته مفهومی مهم تلقی کرد: «آنگاه که از میان مردگان برمی‌خیزند، نه ازدواج می‌کنند و نه آنها را به نکاح درمی‌آورند، بلکه مانند فرشتگان در آسمان‌ها هستند». اگر قرار بود ما به تمامه همدیگر را دوست بداریم. مثل فرشتگان آسمانی، در آن صورت عقد ازدواج زائد می‌بود. کنتس شامپاینی با این ترتیب درست می‌گفت که یک رابطه عاشقانه درست بسان یک عقد نکاح نیست - و قطعاً مثل یک پیوند زناشویی در جامعه فئودالی هم از اهمیت برخوردار نیست. اما، وقتی نتیجه‌گیری می‌کرد که عقد نکاح از رابطه عاشقانه جدا است در اشتباه بود. این واقعیت که عشق لزوماً آزادانه است متضمن این نیست که خالی از تعهد و مسئولیت هم باشد برعکس متضمن تعهدی دوجانبه است که طرفین عشق در آن وارد می‌شوند و در رابطه‌شان به آن پای‌بند می‌مانند. در یک رابطه عاشقانه، کاملاً طبیعی است که طرفین به ضعف انسانی و بی‌ثباتی‌شان به یکدیگر اعتراف کنند و خواستار تقویت تعهدشان به یکدیگر با حصار قرارداد الزام‌آور شوند. اما در آن صورت آنها ازدواج می‌کنند چون یکدیگر را دوست دارند؛ نه اینکه یکدیگر را دوست دارند به خاطر تعهد و پیمانی که طی قرارداد نکاح بر آنها بار شده است.

در بخش ۲-۷ گفتیم که پیامد تفسیر رابطه میان خدا و ما به رابطه‌ای شخصی این است که هم ما و هم خدا در رابطه با یکدیگر آزاد هستیم. از این رو خدا با عشقش آزادانه با ما یکی می‌شود و فلاح و رستگاری ما را دغدغه خودش می‌سازد. اما خدا، برخلاف ما دچار ضعف اخلاقی یا بی‌ثباتی شخصیتی نیست. بنابراین می‌توانیم روی او حساب کنیم که به کاراکترش وفادار می‌ماند، به گونه‌ای که او

نمی‌تواند روی ما حساب کند. معهدا، ما نباید روی خدا بیش از حد حساب کنیم زیرا او به عنوان یک شخص در عشق به ما آزاد باقی می‌ماند. او به این دلیل ما را دوست ندارد که مکلف یا مجبورش کرده باشیم، و نه به این دلیل که «سرشت ذاتی اش او را ناگزیر» کرده است، آن‌گونه که نیگرن علی‌الظاهر معتقد است. خدا عاشق ما است چون دوست دارد که باشد و نه به این علت که توان رد کردن ما را ندارد.<sup>(۴۵)</sup> به همین نحو، عشق ما به خدا هم آزادانه است. خدا دوست ندارد که به او عشق بورزیم به این دلیل که به این کار مجبور یا مکلف هستیم یا به این سبب که توان روی برگرداندن از او را نداریم.<sup>(۴۶)</sup> چنان‌که در آخر بخش ۳-۳ یادآور شدیم، عشق ما به خدا مستلزم این است که با او یکی شویم به این معنا که اراده او را از آن خود کنیم. اگرچه، نمی‌توانستیم چنین باشیم اگر خدا خودش در سه اقنومش ما را بر نمی‌انگیخت. پسر (مسیح)، اراده خداوند را به ما (مسیحیان) نشان می‌دهد، پدر (خدا) به ما توان عشق ورزیدن عطا می‌کند، و روح القدس الهام‌بخش ما می‌شود. اما این، نیاز ما را برای انتخاب آزادانه یکی شدن با اراده خداوند در عشق منتفی نمی‌کند. این مطلب در بخش ۱-۴ در رابطه با دیدگاه سنت برنارد در مورد آزادی انسان به خوبی شرح داده شده است: بدون فیض خداوند که برای ما رهایی از گناه به ارمان می‌آورد تا اراده اش را بشناسیم و بتوانیم خواسته اش را اجرا کنیم، و همچنین رهایی از رنج به ما می‌دهد که به ما الهام می‌بخشد و «طعم» از آن خود کردن خواسته او را دارد به انجام این کار برانگیخته نمی‌شویم. اما، اگرچه این ضروری است، اما یک شرط کافی تصادفی برای عشق ما به او نیست: ما به عنوان بشر زمینی و افراد هنوز باید آزادی انتخاب خود را تمرین کنیم و تصمیم بگیریم، آزادانه، که به او برگردیم. در آخر خداوند به ما توانایی روی برتافتن از او را نیز می‌بخشد. روی برتافتن از او «عقلاً غیر ممکن است» به این معنی که فوقاً شرح داده شد. چون نفسی که سعادت ابدی خود را در عشق به خدا پیدا می‌کند، جاهلانه است که بپنداریم ممکن است روی از خدا برتابد. چون برای او عشق به خدا «عقلاً ضروری» است، اما او خود را با این عقیده‌ی منسوب به لوتر تسلی می‌دهد که «من اینجا هستم، و کار دیگری از عهده‌ام بر نمی‌آید». اما این عبارت «کار دیگری از عهده‌ام بر نمی‌آید» اعتراف به قهر یا اجبار



نیست بلکه ابراز اختیار برانگیخته است (مکتسب از غیر است). این حقیقت که خداوند به ما اجازه می‌دهد توانایی روی برگرداندن از او را حفظ کنیم. هرگونه اصل کلی را منتفی می‌سازد که باور دارد عشق خدا باید در نهایت فائق آید و سبب شود که همگان عاشق او شوند. جان برنابی در این مورد می‌گوید: کلیت‌گرایی جزمی با سرشت ذاتی عشق منافات دارد، به این دلیل که برای آن (عشق) قدرت تامی ادعا می‌کند که با عشق سازگار نیست. عشق نمی‌تواند، چون نمی‌خواهد، که حتی یک قلب رمیده را وادار به تسلیم کند. بدون نهادهای رفاه، جدال و پیروزی، تصویر ما از زندگی مسیحی ناقص خواهد بود. اما مقایسه در نقطه حساسش شکسته می‌شود. زیرا تمام جدال‌ها در این حال جدال با سلاح زور است. عشق هرگز زور نمی‌گوید، و در نتیجه هیچ قطعیتی وجود ندارد که پیروزی از آن او باشد. اما شاید و باید در آن امید دست‌نیافتنی وجود داشته باشد.<sup>(۴۷)</sup>

عشق و معرفت - آیا عشق، عاشق را قادر به شناخت معشوق می‌کند، یا بر او لباس اوهام می‌پوشاند. چنان‌که استاندال مدعی است؟ آیا عشق عاشق را در مورد معشوق کور یا زیرک می‌سازد؟ معمولاً وقتی از شناخت کسی یا چیزی سخن می‌گوییم. به صفاتی که دارند فکر می‌کنیم. البته عشق به چنین دانشی در مورد معشوق نیاز دارد، چون همان‌طور که در بخش ۱-۱ بحث کردیم. عاشق صادقانه نگران تداوم حسن و جمال معشوق و زوال صفات بد او است. اما با این وضع عاشق نمی‌تواند نسبت به خصلت‌های معشوق کور باشد. اما، اورتگا درست می‌گوید که اگرچه عشق به چنین معرفتی نیاز دارد، اما خود آن را ایجاد نمی‌کند. ماکم و بیش به همان طریقی که معمولاً در قضاوت خود راجع به ممنوعانمان زیرک یا گنبدذهنیم، در عشق هم، چنینیم.<sup>(۴۸)</sup> به زبان دیگر، عشق یک منبع ممتاز معرفت در مورد معشوق نیست، با آنکه طالب کنجکاو عاشق برای کسب معرفت (شناخت) از معشوق است. در ترانه‌های عامیانه، عاشق هدف دوگانه خود را در رابطه با معشوق با این عبارات بیان می‌کند: «می‌خواهم تو را بشناسم، همه چیز را در مورد تو بدانم». شناختن کسی با همه چیز در مورد او دانستن یکی نیست، اما مستلزم آن است. به چه معنایی «شناخت تو» از صرف «همه چیز را در مورد تو بدانم» بیشتر است؟

در بخش ۴-۲ گفتیم که عشق، عاشق را قادر می‌سازد که معشوق را به عنوان یک فرد بشناسد. این «شناخت» از چه جنسی است؟ ایلهام دیلمان<sup>۱</sup> به شرح زیر پاسخ می‌دهد:

می‌گوییم کسی را که با او کار می‌کنیم می‌شناسیم، کسی که به جانبداری اش جنگیده‌ایم. به این معنا یک دوست را می‌شناسیم، یک رفیق، یک همکار، یک همسایه: شوهر زنش را می‌شناسد و زن شوهرش را اینجا «او را می‌شناسیم» معنایی بیشتر از آن دارد که می‌دانم او مثل چیست؟ اگرچه این راهم شامل می‌شود. در معنای مهم «شناخت»، اگر او را بشناسم چیزهای خاصی وجود دارد که از او پرسم، چیزهایی که می‌توانم به او بگویم. که نمی‌توانم در مورد یک بیگانه پرسم یا بیان کنم. می‌توانم به او اعتماد کنم و درستی کارش یا گفته‌هایش را گواهی کنم. اگر دروغ بگوید، من دماغ می‌شوم. نه فقط به این علت که در مورد او فریب خورده‌ام. بلکه به این دلیل که او مرا فریب داده است. وقتی با کاری که می‌کند مرا می‌فریبد معنایش این است که اعتماد دوستی میان ما از بین رفته است. ما می‌توانیم دوباره به دوستی مان برگردیم قبل از اینکه بتوانم بگویم او را به همین خصلت می‌شناسم. آنگاه او ممکن است اظهار تأسف کند و من ممکن است او را ببخشم. این، ترمیم رابطه است. چنین ارتباطی می‌تواند به وجود آید اگر من بتوانم همچنان بگویم که او را می‌شناسم.<sup>(۴۹)</sup>

عشق منشأ چنین معرفتی نیست، خود این نوع معرفت است. شناختن کسی به این معنا به معنی داشتن رابطه رفاقت یا دوست داشتن چنین کسی است. آنتی‌تزاین نوع معرفت، جهل یا غریبگی نیست. بنابراین بیگانه‌ای که می‌گوید «من در این حوالی کسی را نمی‌شناسم» جاهل نیست بلکه غریبه است.

شناختن کسی به این صورت یعنی اعتماد کردن و ایمان داشتن به او. در آن صورت لازمه‌اش پذیرفتن خطر اعتماد کردن به او است. این خطر اشتباه کردن نیست بلکه خطر خوار و مأیوس شدن است. همان‌گونه که در بخش ۲-۷ یادآور شدیم. این دقیقاً همان حسّی است که در آن عشق، خطر کردن است. بعلاوه، چنین

اعتمادی با خلوص بی قید و شرط ابراز می شود که در آن عاشق به خود اجازه می دهد چیزهایی به معشوق بگوید یا از او بپرسد که هرگز به فکرش هم خطور نمی کند از یک بیگانه بپرسد یا به او بگوید. بدین طریق معنی آن این است: او را به اندازه کافی نمی شناسم که این ها را از او بپرسم. تو از او بپرس، تو او را بهتر می شناسی. البته چنین خلوصی خطر بی حرمتی به معشوق با چیزهایی که می گویی یا می پرسی را هم دربر دارد. اما آنگاه عشقت باعث می شود که اعتماد کنی که چنین نیست. پس، شناختن کسی متضمن این اعتماد است که او در عالم دوستی یا عشق پاسخت را می دهد. برای همین، شناختن فرد مستلزم داشتن رفاقت متقابل است. همان طور که لازمه رفاقت محبتانه وجود دو فرد است، به همان معنا معرفت به شخص دیگر هم مستلزم همان است. من خیلی چیزها ممکن است راجع به کسی بدانم بدون اینکه او در مورد من چیزی بداند. اما این یک تناقض لفظی خواهد بود که بگوییم: «من او را می شناسم اما او مرا نمی شناسد».

همین امر در شناخت خداوند هم صادق است. اینجا باز، شناختن خدا به معنی اعتماد کردن به خدا و در نتیجه خلوص بی قید و شرط در رابطه با او است. این دقیقاً همان مفهومی است که در بخش ۲-۳ دیدیم که طی آن سنت برنارد استدلال می کرد که عشق به خدا عشقی آتشین است: «تمام فکر و ذکر بژه در مورد بزرگی خود را از بین می برد. و تمام سرکشی ها در راه قرب به او را به زیر می کشد. مؤمن خطرکنار گذاشتن تمام این موانع را به جان می خرد، چون با اعتماد انتظار دارد که از درگاه خدا رانده نمی شود. البته خطر موجود در این گونه شناخت خدا قطعاً کمتر از خطر شناخت افراد بشری است. مهم نیست که چقدر کسی دیگر را دوست داریم و در نتیجه او را می شناسیم و همیشه این احتمال وجود دارد که معشوق هرازگاهی ما را مأیوس کند. وقتی کرد، رابطه مان را خراب کرده ایم. و نیاز به مرمت آن خواهیم داشت اگر با همان شناخت قبلی به رابطه مان ادامه دهیم. این رابطه چگونه خراب و قطع می شود، و چه عاملی در ترمیم آن دخیلند؟ اجازه دهید در فصل بعد به این سؤال ها پاسخ دهیم.



## فصل هشتم

### برقراری و قطع رابطه

#### ۸-۱ برقراری مجدد رابطه بین افراد

در بخش ۳-۱ گفتیم که مسیحیان معنای زندگی را در سایه شیوه‌ای که به خدا ارتباط پیدا می‌کنند درک می‌کنند. زندگی باشکوه است زیرا در حضور خدا زیست می‌شود. در حضور خداوند بودن و سعادت نهایی در داشتن ارتباط صحیح با او نهفته است. اما، ارتباط ما با خدا در اثر گناه اولین لطمه جدی دیده و قطع شده است. پس، موضوع اساسی مذهب که باید با آن مواجه شویم، این است که چگونه این قطع ارتباط را چاره کنیم. چگونه با آشتی دوباره با خداوند می‌توانیم به سعادت نهایی دست یابیم؟ اساساً، این موضوعی است که دکترین کفار به آن سروکار دارد: واژه انگلیسی *atonement* از تکواژه‌های *at-one-ment* گرفته شده است. یعنی گروه‌ها را به یک گروه تبدیل کردن، آشتی دادن دو گروه به یکدیگر. معنایش در اصل صلح دادن است. معنای کنونی عبارت «کفار دادن برای» به عهده گرفتن مجموعه اعمالی است که هدف خنثی کردن نتایج اعمال غلط گذشته است به این امید که رابطه‌ی قطع شده به سبب عمل غلط، دوباره ترمیم گردد.<sup>(۱)</sup>

ماهیت این صلح و آشتی البته به سرشت رابطه‌ای که باید ترمیم شود بستگی دارد، و تنوع نظریه‌ها در مورد کفار در الهیات مسیحی دست‌آخراز تنوع الگوهای مفهومی که بر حسب آن متألّهان مسیحی سعی کرده‌اند رابطه انسان - خدا را فهم

کنند، نشأت گرفته است. در فصل پیشین سه نوع اصلی رابطه را که میان انسان‌ها وجود دارد از هم متمایز کردیم و گفتیم که هر سه، گاهی به عنوان الگوهای مفهومی برای رابطه میان خدا و انسان مورد استفاده قرار گرفته‌اند. در این فصل<sup>(۲۱)</sup> الزاماتی را که این الگوها برای نظریه‌های کفاره دارند پی می‌گیریم. و می‌بینیم (بررسی می‌کنیم) که آیا الگوی عشق در این زمینه کافی است یا نه. قبل از آن، اما، باید ابتدا بررسی کنیم که چطور این سه نوع رابطه می‌توانند منحرف شوند و برای ترمیم آن چه چیزی لازم است.

تمام این سه نوع رابطه که در فصل قبل مطرح شد ممکن است منحرف شوند و نیاز به بازسازی داشته باشند. اما، مفهوم رابطه‌ای که غلط (منحرف) می‌شود و طریق اصلاح آن در هر یک از این انواع رابطه متفاوت است. در یک رابطه‌ی تصنعی شریک منفعل (به زبان اشتراوسون) به یک ابژه تبدیل می‌شود که «باید او را اداره کرد. مداوا یا تربیت کرد» و این کار را شریک فعال انجام می‌دهد. اگر شرایط شریک غیر فعال به نحوی منحرف شود، وظیفه طرف فعال است که برای او کاری کند، زیرا تنها شریک فعال است که کنشگر است. اگر وضعیت طرف منفعل با تلاش‌های شریک فعال اصلاح گردد. طرف فعال اعتبار پیدا می‌کند. اما اگر تلاش‌های او به نتیجه نرسد. همه کاسه‌کوزه‌ها سر او خراب می‌شود. چون تنها یک عامل (کنشگر) در این رابطه وجود دارد. تنها یک عامل وجود دارد که بتوان همه مسئولیت‌ها و ضعف‌ها را به او نسبت داد و بنابراین برای تحسین و ملامت یک نامزد بیشتر وجود ندارد.

در یک قرارداد حقوقی من خود را متعهد می‌کنم که کارهای خاصی را انجام دهم و در مقابل آن خدماتی از تو انتظار داشته باشم. اما، وقتی یکی از ما در انجام تعهداتش قصور کند قرارداد نقض می‌شود، و به دنبال آن موظف است تاوان طرف دیگر را بپردازد. بنابراین اگر تو در ایفای وظایفت در مقابل من کوتاهی کنی، تعهد من نیز متقابلاً معلق می‌شود. و قرارداد میان ما نقض می‌گردد. در اینجا سه راه برای ترمیم رابطه نقض شده و بازسازی توازن حق و حقوق و تکالیف میان ما وجود دارد. اول اینکه طرف قرارداد می‌تواند به هر حال تعهداتی که متقبل شده اجرا کند تا حقی از طرف مقابل ضایع نگردد. یا اگر این کار امکان‌پذیر نباشد. می‌تواند اقدامات

مشابه‌ای برای جبران انجام دهد. با این کار حقوق مرا ایفا کرده‌ای و به تبع آن حق جدیدی در برابر وظایف که من می‌بایست طبق قرارداد انجام دهم به دست آورده‌ای. در نتیجه موازنه حقوق و تکالیف میان ما دوباره برقرار می‌شود. اما، یک وقت ممکن است تو به دلایلی نتوانی یا نخواهی حقوق مرا ادا کنی. اگر رضایت مرا جلب نکنی. نخواهی یا نتوانی، من حق دارم با مجازات تو حق و حقوقم را احیاء کنم. یعنی، می‌توانم از انجام خدماتی که در صورت اجرای تعهدات مستحق آن بوده‌ای، سرباز بزنم اگر مجازات را تحمل کردی و تاوان پرداختی، در آن صورت دینت را ادا کرده‌ای و بی حساب می‌شویم، پس تأمین رضایت و مجازات شدن دور راه پیش روی ناقض قرارداد است که بتواند رابطه را دوباره برقرار کند. اما راه سومی هم برای این ترمیم رابطه وجود دارد. من می‌توانم از آنچه با اسقاط حق من بر سر حقوقم آورده و آن را ضایع کرده‌ای صرف نظر کنم. می‌توانم بگویم خدماتی که در انجامش کوتاهی کرده‌ای برای من مهم نیست و بر منافع من تاثیری ندارد و برای نجات تو از مهلکه فقط قرارداد را اصلاح می‌کنیم. روابط دوستانه روابطی است که در آن دو شخص با یکدیگر همبسته می‌شوند به طوری که منافع هریک گویی منافع دیگری است. وقتی منافع تو را مال خودم می‌دانم. یعنی تو را به اندازه خودم دوست دارم. اما از برکت ضعف بشر، همه ما از برقراری دائم چنین رفاقتی ناتوانیم. به سبب خودخواهی، من منافع خودم را در اولویت قرار می‌دهم. و سهواً یا عمدتاً مغایر با منافع تو عمل می‌کنم و بدین سان به تو آسیب می‌رسانم. خواه این آسیب جدی باشد خواه جزئی، به هر حال من روابطمان را خدشه دار کرده و زمینه انزجار را در تو ایجاد کرده‌ام. وقتی از من انزجار پیدا کردی مهر لطمه خوردن، اگر نه قطع شدن، بر رابطه‌مان خواهی زد.

این نوع جراحت در رابطه ما تنها وقتی شفا می‌یابد که تو دیگر آزرده نباشی. و به جای آن برخورد عکس از خود نشان دهی. یعنی، نشان دهی که قصد بخشیدن مرا داری. باید حفظ رابطه با من را مهمتر بدانی تا قطع رابطه و مایل باشی به رغم آسیب‌هایی که به تو رسانده‌ام. همبستگی و رفاقت را حفظ کنی و ادامه دهی. به قول برنابی: کسی که مورد جفا قرار گرفته می‌تواند عواقب جفا را همچون ضرر و زیان خودش به عهده بگیرد.<sup>(۳)</sup>



چنین بخششی تنها در شرایط خاصی می‌تواند هم واقعی و هم مؤثر باشد. تنها اگر چیزی وجود داشته باشد که مورد بخشش قرارگیرد واقعی است. اگر من عمداً مالی از تو را هدر نداده باشم و به آن به چشم اموال یا منافع خودم نگاه نکرده باشم بخشش تو چه معنی دارد. در این مورد نباید بخشش را با چشم‌پوشی اشتباه گرفت. اگر تو از عمل من چشم‌پوشی می‌کردی. به نحوی انکار می‌کردی که عمل من به تو آسیب رسانده است. و ضمناً انکار می‌کردی که چیزی برای بخشایش وجود دارد. اگر، از طرف دیگر مرا به خاطر کارهایی که کرده‌ام مورد عفو قرار دهی. تأیید می‌کنی که عملم به تو لطمه زده است. اما ترجیح می‌دهی که لطمه را تاب آوردی اما زفاتی که با اشتباه من خدشه دار شده را برهم نزنی. عفو و بخشش بی‌مزد و منت نمی‌شود. باید بهایی برای آن پرداخت. بهایش شاید همان ضرر و زیانی باشد که متضرر تقبل می‌کند.<sup>(۴)</sup> یکی از مهمترین خصوصیات بخشش این است که بخشنده و آسیب‌دیده یکی است.<sup>(۵)</sup> پس بخشش هزینه‌ای دارد اما اغماض چیزی نیست جز انکار هرگونه هزینه و زیانی.<sup>(۶)</sup>

بخشش شما تنها زمانی مؤثر است و می‌تواند رفاقت بهم خورده را دوباره ترمیم کند که من قلباً نادم باشم و ندامتم را به خاطر لطمه زدن به رفاقتان و همچنین اشتیاقم را به پیوند دوستی مجدد ابرازکنم. بخشش تمایل تو است به یکی شدن با من به رغم کارهایی که کرده‌ام. اما اگر من از اینکه رابطه را مختل کرده‌ام پشیمان نشوم و اظهار ندامت نکنم، همبستگی (یکی شدن) با من رابطه را ترمیم نمی‌کند و به جای آن قطع رابطه مرا با بی‌میلی می‌پذیری. نتیجه‌اش این می‌شود که درخواست بخشش از طرف من مستلزم ندامت و تغییر قلبی‌ام و همچنین انجام عملی آن خواهد بود.<sup>(۷)</sup> رابطه یک‌طرفه نامفهوم است. طلب بخشش تا حدی اقرار به این است که رفتار و عمل ما چنان بوده که به حق آزرده‌گی ایجاد کرده و تا حدی هم به این معنی است که از انجام آن در آینده امتناع خواهیم کرد. (یا حداقل برای مدتی)؛ و بخشیدن به معنی پذیرفتن این حاشا و امتناع، و انکار رنجش است.<sup>(۸)</sup>

اگرچه ندامت من به این معنا شرط لازم برای بخشش از طرف تو است. اما شرط کافی نیست. پشیمانی من به تنهایی باعث بخشش از طرف تو نمی‌شود. اینکه

آیا می‌خواهی دوباره با من مونس شوی یا نه باز بستگی دارد به تصمیم و اختیار تو. برای برقراری دوباره رفاقت شخصی درست مثل شروع آن به اقدام و نظر دو طرفه نیاز است.

عفو فقط وقتی آزادانه انجام شود عفو است. وقتی به زور تحمیل شود دیگر عفو نیست. در مورد جزا هم همین طور است چنان‌که در مورد تلاش من به جبران لطمه‌ای که وارد کرده‌ام نیز چنین است. وقتی آزادانه نباشند، چیزی بیش از ابراز ندامت یا تلاش برای عملی کردن حاشای من نخواهد بود. هیچ‌کدام از این‌ها نمی‌تواند عفو و بخشش تو را تحصیل کند، زیرا تصمیم نهایی با تو است. این چیزی است که ندامت و جزا را از کیفر و جبران جدا می‌سازد. با تحمل کیفر یا جبران خطا من می‌توانم در یک رابطه حقوقی اوضاع را به حال اول برگردانم و هر چه را به تو مدیونم بپردازم. ندامت و جزا، اما هرگز در یک رابطه دوستی و مؤانست نمی‌تواند به تنهایی شرایط را برگرداند. و به همین نحو نمی‌تواند وظیفه وضع کند. بعلاوه، اگر چه ندامت و جزا شرط لازم عفو است. اما کیفر و جبران موضوع عفو را غیر لازم می‌کنند. اگر جبران کامل شده باشد یا کیفر مناسب دیده شود؛ دیگر عفو موضوعیت ندارد. نتیجه اینکه عفو بعد از جبران کامل دیگر عفو نیست.<sup>(۹)</sup> پس واضح است که من هیچ‌گاه نمی‌توانم عفو را از جانب تو به عنوان حقی که کسب کرده‌ام طلب کنم. فقط می‌توانم آن را به عنوان یک لطف طلب کنم. با طلب عفو از سوی تو (همچون طلب هر چیز دیگری) به وابستگی‌ام به تصمیم مختارانه تو برای اجابت درخواستم اعتراف می‌کنم. امید دارم که مرا ببخشی. حتی وقتی نادم شده‌ام ممکن است روی عفو از سوی تو حساب کنم. اما اظهار پشیمانی من مرا مستحق عفو نمی‌کند و بدیهی است آن را محرز مفروض نخواهم دانست.

اگر من لطمه‌ای را که به دوستی‌مان وارد کرده‌ام انکار کنم و خودم را مقصر بدانم و به آن اعتراف کنم و به تو عملاً خلوص این انکار را ثابت کنم، و اگر علاقه‌ام به اصلاح پیوند دوستی‌مان با طلب عفو ابراز کنم، و اگر تو، با بخشیدن من، نشان دهی که می‌خواهی دوباره با من یکی شوی؛ در آن صورت رفاقت‌مان نه تنها ترمیم می‌شود، بلکه حتی ممکن است عمیق‌تر و مستحکم‌تر شود. بر حسب «معرفتی» که در بخش ۴-۷ مطرح کردیم. حالا دیگر، یکدیگر را بهتر از قبل «می‌شناسیم».

برنابی می‌گوید:

(در صورت، رخداد فوق) ما نسبت به یکدیگر همان می‌شویم که قبلاً بودیم. با یک تفاوت مهم. اکنون می‌دانم که تو فردی هستی که می‌توانی عفو کنی، تحمل زبان را بر آزدگی خاطر ترجیح می‌دهی، و حفظ دوستی‌ات با من، اجتناب از خصومت با من، برایت مهمتر است از حفظ حقوق خودت. و تو می‌دانی که من فردی چنان مغرور نیستم که به گناهم اقرار نکنم. و نیت خیرت برایم از حفظ انگیزه خودم بیشتر ارزش دارد. عفو در اینجا بردشمنی پیشی می‌گیرد و آن را از بین می‌برد. عفو عشق را مستحکم می‌کند.<sup>(۱۰)</sup>

حاصل آنکه، اگرچه رفاقت را تنها با پشیمانی و بخشش می‌توان دوباره برقرار کرد، اما قراردادهای نقض شده حقوق و وظایف را با جبران یا کیفر دادن یا با غمض عین می‌توان اصلاح کرد. اگر صراحتاً میان رفاقت و قرارداد حقوقی تمایز قابل نشویم. ما همچنین تقریباً ندامت و جزا را با تاوان و تنبیه، و عفو را با اغماض اشتباه می‌کنیم. حالا می‌پردازیم به چگونگی اعمال این تمایزات در فهم رابطه بین انسان و خداوند، و آنچه که این حالت در فهم ما از دکتین کفاره گناه به دنبال دارد.

## ۲-۸ نظریه‌ی گناه‌شویان (کفاره) و فیض الهی

اصل محوری تاریخ الهیات، بخصوص در الهیات عصر جنبش اصلاح دین<sup>۱</sup> - تنها لطف او - است: رستگاری انسان فقط با رحمت الهی ممکن است و در نتیجه تمام مایه و اعتبار رستگاری ما به خدا برمی‌گردد و ما هیچ دلیلی نداریم که رستگاری را به خودمان نسبت دهیم. اصلی‌ترین راه کسب این تقدّم فیض به وسیله الگویی سلطه‌گرانه است که در آن فیض الهی تنها علت کافی رستگاری ما است. در الاهیاتی که رابطه انسان - خدا را با این مبانی تبیین می‌کند، گناه معمولاً در قالب‌های رابطه‌ای تفسیر می‌شود، اما بیشتر به آن به عنوان شرط یا حالت فساد که انسان خود را در آن می‌یابد و در آن خود را در رفتار گناه‌آلود ظاهر می‌سازد نگریسته می‌شود.

بنابراین، رستگاری شامل ترمیم رابطه‌ی بهم‌خورده نمی‌شود بلکه شامل رها

1. grace alone = Sola gratia



شدن از شرایط فساد می‌گردد. این کار انحصاراً از عهده یک خدای قادر مطلق برمی‌آید. فاعلیت خدا شرط لازم و کافی رستگاری انسان است. طرف انسانی این رابطه به ابژه منفعلی تبدیل می‌شود که خداوند او را «اداره، متحول، مداوا، و تربیت» می‌کند، خداوند که تنها شریک فعال در این رابطه است. علت این وضعیت فساد انسان، گناه نخستین حضرت آدم است که به گفته لویس برخوف<sup>۱</sup>:

گناهی که با خود ناپاکی همیشگی آورد، و ناپاکی که، به دلیل یکپارچگی نسل بشر، نه تنها آدم ابوالبشر که تمام فرزندان و نسل‌های بعدی را نیز آلوده کرد. در نتیجه این هبوط، پدر نسل بشر تنها می‌توانست سرشت آلوده انسان را به فرزندان منتقل کند.<sup>(۱۱)</sup>

همان‌گونه که هبوط نتیجه تصمیم آزادانه آدم (ع) به تمرد از دستور خداوند بود. او مسئول محرومیت خود و فرزندان از وضعیت یک فعال مختار در برابر خداوند نیز است و به دنبالش مسبب این امر که همه انسان‌ها قربانی وضعیت لعن‌شدگی باشند. اگرچه، گاه، گفته می‌شود که هبوط خود نتیجه احکام ازلی خداوند بوده است. در این صورت انسان در رابطه خدا - انسان هیچ‌وقت نمی‌تواند چیزی غیر از ابژه منفعل فاعلیت الاهی باشد. خداوند از همان ابتدا به تنهایی در رابطه‌اش با انسان یک فاعل است. به همین سبب است که ژان کالون در آشتی‌ناپذیرترین و فوق‌مرتدانه‌ترین<sup>۲</sup> لحظات (اعتقادش به مقدر بودن هبوط آدم از قبل به سبب حکم ازلی خداوند) در این مورد بحث می‌کرد که:

قبل از آفرینش اولین انسان، خداوند در حکم ازلی‌اش اراده کرده بود که چه می‌خواهد با نسل بشر به طور کلی انجام دهد. در حکم نهان خداوند اراده بر آن شد که آدم از موقعیت ملعون فطرتش هبوط کند، و با ارتدادش تمام اعقاب و زادگانش مشمول مجازات مرگ دائمی و جاودانه گردند. همان حکم الاهی میان برگزیدگان و رانده‌شدگان تمایز قائل شد: خداوند عده‌ای را برای رستگار شدن برای خود انتخاب کرد و سرنوشت عده‌ای دیگر را لعن و تباهی رقم زد.<sup>(۱۲)</sup>

۱. متأله اصلاح طلب مسیحی، ۱۹۵۷-۱۸۷۳ م.

خاصیت (فایده) کلامی این الگو این است که اساساً اصل «تنها رحمت او» را تأیید می‌کند و هر نشانه‌ای از «الهیات استحقاق (پاداش و جزا بر اساس کردار انسان)» را حذف می‌کند: «چون با لطف او است که شخص نجات می‌یابد، با اعتماد به او؛ عمل شخص در این فرآیند دخالتی ندارد. این هدیه خداوند است، نه پاداشی برای کار نیک. چیزی برای کسی باقی نمی‌ماند که به آن ببالد<sup>۱</sup> چون انسان در رابطه با خدا فاعلیتی ندارد. و به هیچ وجه نمی‌تواند عامل و فعال اعمال کمال جویانه در پیشگاه خداوند باشد. عزت و اعتبار تماماً از آن خدا است. تنها به فیض او. هرچند هزینه ادراکی که باید برای کسب این امتیاز (مورد فیض الهی قرار گرفتن) پرداخت شود بسیار بالا است.

در وهله اول، اگر ابناء بشر در رابطه با خدا فاعل فعال نباشند، نمی‌توانند کارهای شایسته و کمال جویانه انجام دهند، اما به همین صورت قادر هم نخواهند بود اعمالی انجام دهند که آنها را در پیشگاه خدا گناهکار سازد. اگر ما صرفاً ابژه صنوع الهی هستیم، پس به هیچ وجه نمی‌توان ما را به خاطر شیوه رفتار و وضع و حالمان مسئول قلمداد کرد. انسان نمی‌تواند افتخاری برای نجات یافتن از لعن خداوند ادعا کند، و نمی‌توان او را به خاطر قرار داشتن در این موقعیت لعن و فساد شماتت کرد.

دوم اینکه، اگر خدا در رابطه‌اش با انسان فاعل مایشاء است، نه تنها مسئول رستگاری بلکه مسئول تباهی ما نیز است. هم رستگاری عده‌ای و هم لعن عده‌ای دیگر نتیجه‌ی حکم ازلی خداوند<sup>۲</sup> است که مقدر کرد آدم (ع) از موقعیت تباه فطرتش سقوط کند، و با خروجش از بهشت تمام فرزندان و اعقابش را مشمول مرگ جاودان کند. پس خدا نه تنها منشأ همه خیرها نیست بلکه بانی تمام شر و بدی‌ها هم است. این ادعا، مانند آنچه کالون در «مقالات راجع به جبر و قدر» ابراز می‌دارد، که با آنکه اراده خداوند علت اعلی و اولیه همه چیز است و شر و خیر را درید اراده خود دارد، معهدا نمی‌توان او را مسبب گناه یا بانی شریا عامل هرگناهی دانست. عقلاً بی‌معنا است.

سوم اینکه، بر اساس این الگو تا حدودی دشوار است که توضیح دهیم چگونه

مرگ مسیح در کالواری<sup>۱</sup> برای نجات و رستگاری ما ضروری بود. رستگاری ما نتیجه حکم ازلی خداوند است نه پیامد شایستگی مسیح. شایستگی مسیح حداکثر وسیله‌ای است که از روی پرهیزگاری برگزیده شده برای اجرای حکم ازلی خداوند، اما به هیچ وجه عقلاً ضروری نبوده است. کاملاً برای یک خدای قادر مطلق میسر می‌بود که لعن ما را با قدرت مطلق خود منتفی سازد. بنابراین، در مقالات فوق، کالون به وضوح اعلام می‌دارد که با آنکه ما در مسیح برگزیده شده‌ایم. با این حال اینکه خدا ما را در میان یاران خود به حساب می‌آورد اولویت دارد بر اینکه جزو امت مسیح قلمداد شویم. اما آنگاه این سؤال مطرح می‌شود که شایستگی مسیح چه چیزی می‌افزاید به این اولویت که «خدا ما را در میان یاران خودش به حساب می‌آورد»، همین سؤال نیز ممکن است در ارتباط با گفته زیر از کالون مطرح گردد:

وقتی با شایستگی مسیح روبرو می‌شویم، آن را در اولویت قرار نمی‌دهیم. بلکه برگماری خداوند به علت اولی (نخستین) را علوّ می‌بخشیم. زیرا او (خداوند) از روی مشیّت خیرش یک میانجی تعیین کرد تا برای ما رستگاری بخرد. هیچ چیز نمی‌تواند جلو حقانیت بشر از اینکه نتیجه بی‌مزد و منت رحمت صرف خداوند باشد و در عین حال جلو شایستگی مسیح برای واسطه‌ی این رحمت شدن را بگیرد.<sup>(۱۳)</sup>

اگر تنها رحمت خداوند کافی است، مشکل است بفهمیم چرا دخالت شایستگی مسیح برای خریدن رستگاری برای ما لازم است.<sup>(۱۴)</sup>

### ۳-۸ نظریه‌ی کفّاره و جبران

بر همه این مشکلات می‌توان فائق آمد البته اگر رابطه خدا - انسان را بر حسب قراردادی حقوقی تبیین کنیم. در این الگو هر شریک رابطه یک فاعل شخصی است که تعهدات خاصی را در مقابل دیگری می‌پذیرد و در برابری این تعهدات مسئول است. در سنت مسیحی رابطه عهد و پیمان میان خدا و نوع بشر اغلب به قیاس با یک قرارداد حقوقی تعبیر شده است. از این رو است که اف. دبلیو. دیلیستون<sup>۲</sup> می‌نویسد:

۱. Calvary، محل تصلیب مسیح. م.



مدل کهن‌الگویی در این سنت تنها با دو فرد سروکار دارد، هرکدام به هویت شخصی دیگری احترام می‌گذارد و در عین حال خواستار معاشرت صمیمانه‌تر با او است. طرح اصلی رفتار در این شرایط طرح بده و بستان است. هرکدام خود را متعهد می‌سازد که امتیازی بدهد و به دنبالش، دیگری آمادگی‌اش را برای گرفتن امتیاز اعلام می‌کند. هریک خود را از بخشی از توان مهارت یا دارایی‌اش محروم می‌سازد: هریک ارزش افزوده‌ای به دارایی محدود خود می‌افزاید. در عین حال فرآیند مبادله خوب و سالم باقی می‌ماند. اما وقتی یکی از طرفین سرسختانه به آنچه عهد کرده به طرف مقابل بدهد دودستی می‌چسبد و امتناع می‌کند چه پیش می‌آید؟ یا وقتی یکی بیش از آنچه مستحق دریافتش است می‌رباید؟ در این صورت وی با این عملش مقصر یا گناهکار می‌شود. و آنچه را که بدین طریق به چنگ آورده یا روده باید تمام و کمال بازگرداند یا جبران کند بنابراین هر نقض تعهدی در عهد و پیمان را باید بر اساس قانون صریح روابط بی‌واسطه میان افراد مورد رسیدگی قرار داد.<sup>(۱۵)</sup>

وقتی این الگو با همین شیوه در رابطه خدا-انسان اعمال می‌شود، گفته می‌شود خدا خود را به تأمین خوشبختی ابدی ما متعهد می‌سازد و ما به نوبه خود، خود را به اطاعت از خواسته او و بدین طریق به اعزاز او مکلف می‌کنیم. اگرچه، ما به عنوان گناهکاران نمی‌توانیم جانب نفع خود در این معامله را بگیریم. ما با فرمانبرداری مان خداوند را تکریم نمی‌کنیم. در واقع از قانون الهی تخطی می‌کنیم و زندگی برخلاف اراده او را زیست می‌کنیم. چون وارد یک داد و ستد شده‌ایم. در این داد و ستد حقوق خدا را طبق عهد و پیمان نمی‌پردازیم و در نتیجه آن میثاق، حق خوشبختی ابدی را از خود سلب می‌کنیم. در اثر رفتار گناه‌آلودمان مقصر بهم زدن اساسی موازنه حقوق و تکالیف میان خدا و خودمان می‌شویم. همان‌طور که در بخش ۱-۸ شرح دادیم. این موازنه را به سه طریق می‌توان بازسازی کرد: کیفر، جبران و یا اغماض. چنان است که به گفته اچ. ای. هوجز<sup>۱</sup> رابطه ما به عنوان گناهکاران با خدا چنین است: باید متناسب با خطایمان تاوان بپردازیم، باید متناسب با گناهمان کیفر ببینیم، باید متناسب با آن بی‌حرمتی که به عزت خداوند روا داشته‌ایم جبران کنیم و با این وسایل یا توسل بی‌واسطه به رحمت خدا، باید او را تسکین دهیم.<sup>(۱۶)</sup>

عدالت خدا مانع چشم‌پوشی از گناهان ما می‌شود. او نمی‌تواند عصیان ما را خفیف بشمارد که گویی واقعاً لطمه جدی به حقوقش وارد نمی‌شود. پس توسل به رحمت خدا نمی‌تواند شکل درخواستی به خود بگیرد که گناهان ما را مورد اغماض قرار دهد. خدا از ناحیه خود می‌تواند موازنه بین خود و ما را با مجازات متناسب با تقصیرمان دوباره برقرار کند. همچنین می‌تواند سعادت ابدی را که اگر گناه نمی‌کردیم شایسته آن بودیم از ما دریغ نماید و به ما «اندوه مرگ جاودانه» که حق‌مان است عنایت کند. تنها راهی که می‌توانیم از این سرنوشت فرار کنیم. چنین خواهد بود «تاوان متناسب با بی‌حرمتی که به جلال خداوند کرده‌ایم بپردازیم». اگر این کار امکان‌پذیر گردد می‌توانیم با اعمال نیک دوباره در پیمانی که شکسته‌ایم از در صلح درآییم و شایستگی سعادت ابدی را که طبق توافق (قرارداد) مستحق آن بودیم بار دیگر به دست آوریم. با این کار ظاهراً راه را برای الاهیات شایستگی (پاداش و جزا) که در آن می‌توانیم برای سعادت خودمان حقی ادعا کنیم به جای اینکه جلال و فخر را صرفاً به خدا نسبت دهیم بازکنیم و تمام اعتبار و افتخار سعادت‌مند شدن را به خدا واگذار نکنیم. طبق بحث فوق نفع اصلی به‌کارگیری یک الگوی سلطه‌گرایانه درست حذف اساسی این نوع الاهیات است.

شیوه جبران‌سازی تنها زمانی می‌تواند راه را برای الاهیات سزاواری باز کند که گناهکاران «توانایی» انجام جبران کافی را داشته باشند. اما، چون خداوند بی‌کران است، می‌توان گفت که خطای ما در پیشگاه او نیز بی‌حد است. جبران لازم برای برقراری دوباره موازنه حقوق و تکالیف میان خدا و خودمان، از این رو، از توان ما بسیار خارج است. چون این کار بزرگ مسیح بود که به جای ما تاوان کافی را پرداخت. تمام افتخار و اعتبار نجات ما به او برمی‌گردد و نه به ما. جلال و فخر تنها مسیح را سزا است<sup>۱</sup> (از منظر مسیحیت). این شیوه استدلال است که معمولاً به آنسلم<sup>۲</sup> نسبت داده می‌شود که نظریه‌اش در مورد کفاره انسان به عنوان نمونه کلاسیک دیدگاه مبتنی بر این الگو تعیین می‌شود. این است که دیلیستون موضع آنسلم را به شرح زیر خلاصه می‌کند:

1. Soli christo gloria

۲. Anselm آنسلم مقدس، سراسقف کانتربری و فیلسوف قرن یازدهم. م.

برداشت آنسلم از موقعیت انسان بنیان و پایه مباحث او است. قصور بشر در تکریم بحق خداوند یک بار سنگین، یک دین، و یک سرنوشت شوم را برایش رقم زده است. اگر بخواهد از این بلای غیر قابل جبران رهایی یابد باید به طریقی تاوان پس دهد. اما کاملاً آشکار است که نجات از این حادثه از عهده اش خارج است. پس مقصود اصلی خدا در مورد انسان چگونه به انجام می‌رسد؟ تنها اگر انسان جدیدی پدید آید، انسانی که با اطاعت تام و تمام بتواند عزت و احترام خداوند را به جای آورد و با انجام کامل و بیش از حد تکالیفش بتواند وسیله پرداخت دینی را که گردن هموعان است فراهم کند. چنین کسی همان خدا-انسان بود. کسی که با اطاعت تزلزل‌ناپذیرش در خلال زندگی مادی اش به تمامه وظایف و تکالیفش به عنوان یک انسان را انجام داد: با قبول مرگ خود خواسته چنان مخزن و ذخیره‌ای از شایستگی پی افکند که دین تمام نوع بشر را می‌توان از آن پرداخت، تنها اگر به او نظر بیندازند و فیضش را بپذیرند به رستگاری خواهند رسید.<sup>(۱۷)</sup>

این الگو وقتی با همین خطوط پیش برود، به ظاهر بنیانی برای نظریه کفاره است که تمام منفعت‌ها و فواید الگوی تصنعی را دارد و هیچ‌یک از زیان‌های آن را ندارد. با این وضع می‌توانیم توضیح دهیم که چگونه خودمان عامل هبوطمان هستیم نه خداوند. خدا را نمی‌توان به هیچ‌وجه مسئول این واقعیت دانست که ما عهد حقوق و تکالیف با او را شکسته‌ایم. در آخر، این نظریه قادر است شرح دهد که چگونه کار مسیح برای برگرداندن رابطه خدا با ما به وضع اول اساسی است و ما را از جزای ابدی نجات داده است: تنها مسیح قادر است تاوان لازم را بپردازد که از عهده ما خارج است. بر او باد هر چه سپاس است و شکوه و جلال. معهدا، این امتیاز و عایدی‌ها هزینه‌ای دربر داشته است.

اول از همه، چنان‌که در بخش ۳-۷ خاطر نشان کردیم، مردم در این‌گونه توافق‌ها شرکت می‌کنند به خاطر منافعی که هر طرف می‌تواند برای خود کسب کند. تحت چنین توافقاتی من تو را به خاطر خودت ارج نمی‌نهم بلکه به خاطر خدماتی که برایم تأمین می‌کنی عزیز می‌دارم. تو نیز به من همین حس را داری. با این توصیف تو برای من غیر قابل جایگزین نیستی. من هم برای تو همین‌طور. هر کس دیگر که بتواند



همین خدمات را تأمین کند می‌تواند جای تو را بگیرد. اگر رابطه ما با خدا هم چنین باشد معنی‌اش آن است که ما خدا را تنها به خاطر خودش دوست نداریم، بلکه صرفاً به عنوان تأمین‌کننده سعادت ابدی او را می‌خواهیم، عریان‌تر بگوییم: برای بهشت بیشتر از خدا ارزش قائل می‌شویم. از طرف دیگر، خدا نیز مرا به خاطر خودم تنها دوست ندارد، بلکه به خاطر تعظیم و تکریمی است که از راه عبادت نثارش می‌کنم. واضح‌تر بگوییم: خداوند برای عزت و شرف خودش بیشتر ارزش قائل است تا برای ما. به همین دلیل، من نیز برای خدا قابل تعویض با هرکس دیگر هستم که بتواند این عزت و شرف را با عبادت برای او حاصل کند.

برایش مهم نیست که من باشم یا عیسی مسیح که تکریم‌اش می‌کند. هرکه عزت و شرف برایش به ارمغان بیاورد مورد رضای او (خدا) قرار می‌گیرد. اگر، چنان‌که بحث کردیم، ارزش نهایی همین وجود من به این اعتبار است که خدا مرا دوست دارد و تنها افعال و خدمات مرا دوست ندارد، آنگاه واضح می‌گردد که این الگو تصویری از خدا می‌طلبد که از نظر دینی دارای نقض است.

دوم اینکه، گزارشی را که این نظریه گناه‌شویی (کفاره) از کار مسیح به دست می‌دهد نمی‌توان به راحتی گفت که در اتحاد میان سه اقنوم عدالت اجرا کرده است. در این راستا یادآوری روشی که در بخش ۳-۳ خواندیم که برنارد کلروایی میان اتحاد میان سه اقنوم و وحدتی که مومن از خدا طلب می‌کند فرق قائل می‌شود، روشنگرانه است:

در آنها (پدر و پسر) تنها یک ذات و یک اراده است. و چون تنها یک ذات و یک اراده هست، دیگر هیچ پیمانی یا ادغامی یا همکاری یا چیزی از این دست وجود ندارد. چون برای عقد یک پیمان حداقل به دو اراده نیاز است، و برای ادغام و اتحاد در یک پیمان به دو ذات نیاز است. اما هیچ‌یک از این چیزها در پدر و پسر وجود ندارد چون آنها نه دو گوهر جداگانه‌اند و نه دو اراده مجزا... اگر کسی ادعا کند که میان پدر و پسر پیمانی وجود دارد. با آن مخالفت نمی‌کنم بشرط اینکه درک شود که سخن از وحدت اراده‌ها نیست. سخن از اتحاد اراده است. اما ما به خدا و انسان به این چشم نگاه می‌کنیم که ساکن در یکدیگر هستند، به شیوه بسیار متفاوتی، چون

اراده و جوهرشان مجزا و متفاوت است. یعنی، جوهرشان در یکدیگر ادغام نشده است. با این حال اراده‌شان به وفاق رسیده. و این اتحاد برای آنها یک آمیزش اراده‌ها و پیمانی در محبت و نیک‌خواهی است. مبارک است چنین اتحادی اگر بدان راه یابی. اما در مقایسه با خدا اصلاً اتحادی در کار نیست.<sup>(۱۸)</sup>

واضح‌تر بگوییم. اگر وحدت<sup>۱</sup> پدر و پسر این‌گونه اتحاد اراده و ذات را دربرگیرد. آنگاه باید هدف و رفتارشان با ما مشابه و یکسان باشد: مقصود و رفتار پسر (مسیح) باید بیان مستقیم هدف و رفتار پدر (خداوند) باشد. الگوی جانشینی کفاره (که در آن مسیح واسطه و جانشینی برای خدا در زمین است و با خدا یکی نیست) مستلزم داشتن یک دیدگاه بسیار متفاوت درباره رابطه میان پدر و پسر است. دیوید اسمیت<sup>۲</sup> می‌نویسد:

این نظریه (نظریه جانشینی) در تناقض آشکار مستقیم با رکن اساسی ایمان مسیحی است. که می‌گوید مسیح با خدا یکی است - خصلت‌ها، و مقصود و خوی و مشربش هم نسبت به فرزندان آدم با خدا یکی است. اما نظریه فوق میان خدا و مسیح یک خلیج می‌اندازد و خدا را چونان قاضی سرسختی می‌نمایاند که بر اجرای عدالت پافشاری کرده، و مسیح چون منجی دلسوزی که پادرمیانی کرده و خواسته حقوقی خدا را برآورده و خشم به جای او را فرو نشانده است؛ خدا و مسیح از نظر نگرش‌شان به گناهکاران و هم به لحاظ نقشی که ایفا می‌کنند یکی هستند. در نظریه موصوف، خدا تسکین می‌یابد و مسیح تسکین می‌دهد؛ خدا کیفر تعیین می‌کند و مسیح کیفر می‌بیند؛ خدا دین تحمیل می‌کند و مسیح آن را می‌پردازد. این است اصل موضوعه نظریه، خدا و مسیح خصلتاً و به لحاظ مقصود و خوی و نقش نسبت به گناهکاران یکی نیستند.<sup>(۱۹)</sup>

البته، با این ادعا که آّب با این موافقت دارد که همان خصلت و مقصود و روش برخوردار با گناهکاران را برگزیند که خود دارد، در تناقض نیست. از این‌ها گذشته، آّب، ابّ است که این را تعیین می‌کند یا می‌فرستد تا چون یک میانجی عمل کند. اما «موافقت» به «مشارکت» نمی‌انجامد بنا به تمایزی که سنت برنارد قائل می‌شود. «حداقل وجود دو اراده لازم است تا توافقی صورت گیرد».

وفاق میان آب و این حاکی از چیزی نیست جز اتحاد اراده‌ها و نه وحدت اراده که شاکله وحدت میان آب و این است. بنابراین، آشکار است، نظریه گناه‌شویان (کفار) که بنیادش الگوی مفهومی پیمان حقوق و تکالیف است با ابهامات و مشکلات دینی و کلامی مواجه است. بگذارید بررسی کنیم که می‌توان با استفاده از الگوی دوستی و عشق از آن صرف نظر کرد یا نه.

#### ۴-۸ نظریه‌ی کفاره و عشق به خدا

رابطه دوستی یا عاشقانه رابطه‌ای است که در آن دو فاعل شخصی متقابلاً با هم یکی می‌شوند. هر شریکی در این رابطه آزادانه با خودی شمردن منافع دیگری و با حفظ و حراست از آن منافع همچون مال خود با طرف مقابل یکی می‌شود. این یکی شدن وقتی در رابطه میان ما و خدا اعمال می‌شود. به این معنا است که خداوند با نگاه کردن به نجات ما به عنوان دغدغه خودش، با ما یکی می‌شود و ما با یکی دانستن اراده او با اراده خودمان، با او یکی می‌شویم، به گفته برنارد که فوقاً نقل شد، ما طالب آنیم که با خدا «جماعتی از اراده‌ها و یک پیمان بنیان نهیم». بعلاوه، این یکی شدن متقابل لزوماً به این سیاق که یکی از طرفین نمی‌توانند دیگری را به مبادله رفاقت مجبور یا مکلف کند لزوماً آزادانه است. یعنی ما نمی‌توانیم خدا را مجبور کنیم که دوستان بدارد. خدا در عشقش مختار باقی می‌ماند. همین‌طور، خدا نیز نمی‌تواند مجبورمان سازد که به عشقش به ما پاسخ متقابل دهیم، زیرا در آن صورت پاسخ ما عشق یا رفاقت نخواهد بود. عشق خدا را نمی‌توان با تلاش کسب کرد. نه به این علت که هزینه بالایی دارد یا سعی و کوشش ما ناچیز است. بلکه به این علت که پای عشق در میان است. و تعریف عشق این است که نمی‌توان آن را با جد و تلاش حاصل کرد (همچنین با تلاش‌ها نمی‌توان آن را کنار گذاشت). نمی‌توانیم در مورد عشق و رفاقت بر حسب پاداش که ممکن است درخور باشد یا نباشد سخن بگوییم. بنابراین نمی‌توانیم با برآوردن خواسته خداوند نجات و رستگاری ابدی را حاصل کنیم. رستگاری ما عنایتی رثوفانه است که خداوند رایگان به ما عطا می‌کند. بنابراین در این الگو هر ردّ پای از الاهیات شایستگی (الاهیات مبتنی بر پاداش



و سزا) کنار گذاشته می‌شود. از طرف دیگر، خدا جهد نمی‌کند که با اعطای نجات و رستگاری به ما عشقمان را تحصیل کند. او از ما می‌خواهد که دوستش بداریم به این دلیل که با او یکی شویم. و به خاطر چیزی که می‌توانیم در پاسخ از او دریافت کنیم. اگر بهشت را بیش از خدا دوست داشته باشیم، آنگاه تلاش‌های ما متوجه منافعمان می‌شود و نمی‌توانیم با اراده او یکی شویم.

این دقیقاً همان کاری است که انجام می‌دهیم. به جای اینکه منافع و علائقمان را با اراده او یکی کنیم می‌کوشیم به دنبال علائق خودمان باشیم و به این وسیله در رفاقتمان با خدا خدشه وارد می‌کنیم. بر اساس این الگو، گناه، پس، در وهله اول وجهی از فساد نیست که نیاز به درمان از بالا داشته باشد، و خطایی هم نیست که با کیفر یا جبران پاک شود. بلکه بیگانگی از خدا است و نیاز به آشتی و التیام دارد. چنان‌که فوقاً گفتیم، شرایط لازم و کافی برای این صلح و التیام کیفر یا جبران یا اغماض نیست، بلکه توبه و بخشش است: اگر با توبه به لطمه‌ای که به سبب خودخواهی در رابطه‌مان با خدا وارد کرده‌ایم اقرار کنیم، و با ریاضت و جزا بکوشیم خلوصمان را در این پشیمانی نشان دهیم، و خدا هم با بخشودن ما درخواست اصلاح رابطه رفاقتمان را اجابت کند، در آن صورت با او از در صلح و آشتی درمی‌آییم و رفاقتمان با او احیاء می‌گردد. غیر از این به چیز دیگری نیاز نیست. دی. ام. بیلی<sup>۱</sup> می‌گوید:

خداوند به رایگان حتی بزرگ‌ترین گناه ما را می‌بخشد، تنها اگر گناهکاران توبه کنند و از راه شریانه خود برگردند. به هیچ چیز نیاز نیست، نه کفاره، و نه نذر و نیاز، چون خدا همه چیز دارد و به هیچ چیز نیازمند نیست. توبه‌ی مخلصانه کافی است. و روی برگرداندن از گناه و رفتن به سمت خدا؛ این کافی است که گناهکار به رحمت خداوند امیدوار باشد».<sup>(۲۰)</sup>

در این خصوص، صلح و آشتی با خدا با صلح و آشتی با انسان‌ها فرقی نمی‌کند. اما، خدا، مانند بشر نیست، و حداقل از چهار جنبه مهم عفو الهی با عفو بنی‌آدم متفاوت است.<sup>(۲۱)</sup> اول اینکه، همان‌گونه که فوقاً خاطر نشان ساختیم، عفو تو

به تصمیم مختارانه‌ات بستگی دارد. چون این عفو به هیچ وجه از سرناگزیری نیست، من تا حدی محدود می‌توانم روی آن حساب کنم. تو چون از جنس بشر هستی. ممکن است بخشش و نادیده گرفتن آسیبی که دیده‌ای برایت دشوار باشد. اما در مورد خدا مسأله فرق می‌کند. چون او در عشق کامل است، هرگز کمترین احتمال هم وجود ندارد که نادمان صادق را نبخشد. «اگر ما به گناهان خود اعتراف کنیم، به بخشش گناهان و زدودن هر نوع اشتباهی که از ما سرزده است و ثوق کامل خواهیم داشت چون او عادل است». اما این با ادعایی که می‌گوید بخشش او رایگان است و نه با تلاش ما به دست می‌آید، و نه ندامت ما او را ناگزیر می‌کند تناقض ندارد. بنا به توضیح پیتر بائلز (کشیش و استاد دین و اخلاق در انگلستان):<sup>۲</sup>

نادم وقتی طلب عفو می‌کند نه تنها اندوه قلبی و دلشکستگی‌اش را سر می‌دهد، بلکه طالب چیزی است که اخلاقاً حقی برای داشتنش ندارد. او طالب اظهار عشق الهی تازه‌ای است که شایستگی‌اش را ندارد و عشقی تازه که برقراری رابطه‌ای صحیح با خدا را دوبار نصیبش کند. اگرچه ممکن است به معنایی وی به عشق پایدار خدا و ثوق داشته باشد. به معنایی دیگر این همان چیزی است که حق مفروض دانستن آن برای خودش را ندارد. مفروض دانستن عشق کفر ورزیدن به آن است: خدا ما را می‌بخشد - این کار اوست.<sup>(۲۲)</sup>

اگرچه من می‌توانم از عفو الهی بسیار مطمئن تر باشم تا عفو بشری، اما هر دو نوع عفو به طور مساوی رایگان و بدون در نظر گرفتن شایستگی من انجام می‌شوند. دوم، وقتی ندامتم را به کسی که به او لطمه وارد کرده‌ام. اظهار می‌دارم، او را در جریان پشیمانی و طلب عفو قرار می‌دهم. بدون اظهار پشیمانی، طرف مقابل نمی‌داند که من نادم و بنابراین نمی‌تواند مرا عفو کند. در مورد خدا مسأله جور دیگری است، چون او از اسرار قلب من بدون اظهار آگاه است. طبق شرح کرکگور:<sup>۳</sup>

فردی که اعتراف می‌کند مانند کسی نیست که به دوستی اعتماد می‌کند که دیر یا

۱. یوحنا ۹: ۱.

2. Peter Baelz

3. Kierkegaard

زود برایش چیزهای تازه و ناشناخته‌ای فاش می‌کند که قبلاً نمی‌دانسته است. خدای علیم از چیزها بی‌خبر نبوده تا در مورد اعتراف‌کننده مطلب تازه‌ای که قبلاً نمی‌دانسته بشنود.<sup>(۲۳)</sup>

اگرچه اظهار ندامت ما چیز تازه‌ای به علم خدا نمی‌افزاید. اما همین اظهار پشیمانی خود نوعی به رسمیت شناختن و پذیرفتن علم خداوند به تقصیرات ما است.

جی. ان. وارد<sup>۱</sup> در کتاب فایده دعای نویسد:

ما با اقرارمان این حقیقت را می‌پذیریم که خداوند از تقصیرمان باخبر است و آن را به زبان می‌آوریم. و تمایل مان به اینکه این‌ها را می‌دانیم، و میل مان به ورود به ژرفای این علم کامل خداوند در مورد خود را بیان می‌کنیم. از زندگی پنهان‌کارانه و از تظاهر به اینکه هیچ‌کس از تقصیرمان باخبر نیست و یا لازم نیست باخبر شود پرهیز می‌کنیم. می‌گوییم می‌دانیم که در روشنایی زندگی می‌کنیم، خرسندیم که چنین حیاتی داریم. بیش از این می‌خواهیم و تنها خواسته‌مان این است که در صورت امکان در روشنایی کامل‌تری زیست کنیم.<sup>(۲۴)</sup>

اگر قرار باشد عفو الهی در برقراری صلح در دوستی میان خدا و نادم عملی شود، آنگاه این اعتراف شرط لازم برای بخشش خدا است. بدون این اعتراف، تائب به شکل ابژه علم خدا باقی می‌ماند اما در رابطه با خدا به یک شخص تبدیل نمی‌شود. سی. اس. لوئیس این نکته را به شرح زیر تبیین می‌کند:

نزد خدا، شناخت ما قرار دادن ما در مقوله اشیاء است. ما مانند کرم‌های زمینی، هویج و غبار ابژه‌های علم الهی هستیم. اما وقتی (الف) به این حقیقت واقف می‌شویم - حقیقت موجود نه حقیقت به طور عام - و (ب) وقتی با جان و دل می‌پذیریم. که به همین صورت شناخته شویم، آنگاه، در رابطه با خدا، با خودمان نه به صورت اشیاء بلکه به صورت اشخاص برخورد می‌کنیم. دیگر نقاب از چهره برداشته‌ایم. نه اینکه هر نقابی توانسته بصیرت او (خدا) را خدشه‌دار کند. آنچه تغییر کرده است ما هستیم. تغییر منفعلانه به فعالانه. به جای اینکه صرفاً شناخته شویم،



خود را به تماشا می‌گذاریم، با برداشتن نقاب از چهره و با اقرار به گناه، خود را عرضه می‌داریم و با «شناساندن مطالبات خود در پیشگاه او برای خود به ناحق شأن والای اشخاص را ادعا می‌کنیم. و او، پایین می‌آید، و برای ما انسان - وار می‌شود.»<sup>(۲۵)</sup>

چنان است که با همراه شدن با کرکگور و گفتن اینکه «نه خدا، بلکه تو، اعتراف‌کننده، با عمل اعتراف، به چیزی آگاه می‌شوی»<sup>(۲۶)</sup> من در جایگاه اعتراف‌کننده تنها به چیزی راجع به خودم و خدا واقف نمی‌شوم. من همچنان حالت شخصی به خود می‌گیرم و در نتیجه حالت آن نوع وجودی که خدا با او می‌تواند رفاقت شخصی دوباره برقرار کند. طبق تفاوتی که در بخش ۴-۷ قائل شدیم. در اینجا من به شناخت خدا نائل می‌شوم نه به شناخت اوصاف او.

تفاوت سوم میان عفو الهی و بشری به شرح زیر است. از آنجا که طلب عفو از تو به قصد اصلاح آن رابطه دوستی است که من با رنجاندن تو تیره‌اش کرده‌ام. تنها اگر از تو بخواهم که عمل مرا مورد عفو قرار دهی و نه آسیبی را که به سبب تخطی اخلاقی‌ام نسبت به دیگران به طور عام مرتکب شده‌ام، درخواست من معنادار خواهد بود. در واقع، عفو تو حتی زبانی را که به تو رسانده‌ام به تمامه شامل نمی‌شود. زیرا، چنان‌که دلیو. جی. مک‌لاگان<sup>۱</sup> می‌گوید. «وقتی... آسیب، آسیب تلقی نمی‌شود بلکه ذاتاً عملی شریانه و ردیالانه تشخیص داده می‌شود. چنان لطمه‌ای چیزی نیست که هیچ‌کس، حتی کسی که لطمه دیده است. بتوان انتظار داشت که از آن بگذرد. آدمی آزرده‌گی و آسیب را فراموش می‌کند؛ اما خطا را فراموش نمی‌کند.»<sup>(۲۷)</sup>

با این وضع ممکن است تو از آسیبی که به سود و منافع ات رسانده‌ام بگذری، اما اگر به آن دست‌درازی و تجاوزکنم از آن نخواهی گذشت. در این نقطه است که توازی میان عفو الهی و عفو بشری شکسته می‌شود. خدا، برخلاف ما، گناهان را می‌تواند عفو کند و می‌کند. اما توازی کاملاً شکسته نمی‌شود، زیرا، همان‌گونه که در جای دیگر گفته‌ایم،<sup>(۲۸)</sup> مؤمن کسی است که مشیت خداوند را معیار غایی نیکخواهی می‌داند. مبنای این سخن این است که همه خطاها، مانند تخطی از نیکی، برای مؤمن تخطی از اراده خداوند است و لذا لطمه‌ای است به خدا که نتیجه‌اش خدشه‌دار شدن

همدمی عاشقانه با او است. به همین دلیل من می‌توانم برای تمام گناهانم طلب عفو کنم، حال آنکه از تو تنها می‌توانم برای زبانی که به تو رسانده‌ام طلب بخشش کنم. آنچه میان دوانسان رخ می‌دهد هرگز تمام وجود ما را دربر نمی‌گیرد. یک دوست فقط می‌تواند تقصیر خاصی که با ارتکاب آن در رابطه با دوستش شخصاً مقصر شناخته شده ببخشد. اما رابطه با خدا تمام وجود انسان را به طور کلی دربر می‌گیرد، و فیض رحمانی او بی‌هیچ قیل و قالی صفا و طراوت عطا می‌کند.<sup>(۲۹)</sup>

این تفاوت سوم میان بخشش الهی و بشری متضمن تفاوت چهارم نیز است. اگر من نادم باشم و تو مرا ببخشی ممکن است رفاقتم با تو دوباره برقرار شود. اما بخشش تو رابطه دوستی میان من و خدا را که به سبب آزدن تو خدشه دار شده است ترمیم نمی‌کند. به همین دلیل، اگر من مؤمن باشم فقط با بخشش تو راضی نمی‌شوم. عفو خدا را هم می‌خواهم. در آن صورت است که گناهم ممکن است کاملاً شسته شود. تنها می‌توان گفت خداوند «خطاهای ما را از ما دور می‌کند، بدان حد که شرف از غرب دور است».<sup>۱</sup> تنها اگر بفهمم که خدا مرا پذیرفته است، می‌توانم خود را بپذیرم. صریح‌تر بگوییم: اگر بدانم که خدا مرا می‌پذیرد. بی‌معنا خواهد بود که خودم را نپذیرم. همان‌گونه که دی. زد. فیلیپس در کتاب مفهوم دعا توضیح می‌دهد:

این معنی دار است که بگوییم «دوستم مرا بخشیده است، اما من خودم را نبخشیده‌ام». اما اینکه بگوییم «خدا مرا بخشیده اما من نمی‌توانم خودم را ببخشم» بی‌معنا است. توانایی دیدن اینکه کسی مورد رحمت و عفو خدا قرار گرفته مستلزم این است که وی بتواند با خودش کنار بیاید.<sup>(۳۰)</sup>

کوتاه سخن آنکه، من با اظهار ندامت صادقانه و با عفو الهی می‌توانم دوباره وارد رابطه عاشقانه با خداوند شوم. این رفاقت برای وجود من معنویت غایی به ارمان می‌آورد و قادرم می‌سازد «عزت نفسم را حفظ کنم» این کار به طور مجمل چشم‌انداز انگاره‌ای است که اگر رابطه‌مان با خدا بر پایه رفاقت عاشقانه تعبیر کنیم در پی خواهد آمد. آیا این دیدگاه موفق خواهد شد بر مشکلاتی که در نظریه‌های مربوط به کفاره براساس دو الگوی رابطه‌ای دیگر برشمردیم فائق آید؟ این در واقع نظریه «انسان‌واری

خدا» در مورد کفاره است که بر سرشت شخصی (انسان‌وارگی) رابطه ما با خداوند تأکید می‌کند. و اینکه ما، نه خدا، مشمول قطع رابطه با او هستیم؛ را مورد تأکید قرار می‌دهم. بعلاوه، این الگو به ما اجازه می‌دهد که هر اثری از الاهیات شایستگی را حذف کنیم؛ عفو خداوندی به هیچ وجه تحصیل‌کردنی نیست و تنها لطف رؤفانه خدا است که بی‌مزد و منت به ما عطا می‌شود. (تنها لطف خداوند).<sup>۱</sup>

آیا می‌توان این الگو را با طیب خاطر به این قصد که جنبه مسیح‌شناسانه گناه‌شویی را به خود بگیرد توسعه داد؟ از طرفی، آیا این الگو می‌تواند، برخلاف الگوی سلطه‌گرانه، توان تبیین علت اینکه مرگ مسیح در جلجتا برای رستگاری ما لازم بوده است به ما ببخشد؟ از طرف دیگر، می‌تواند، برخلاف الگوی جان‌شینی به این سؤال طوری پاسخ دهد که وحدت آب و این را که مورد نظر معتقدان به تثلیث است توجیه کند؟

در مورد نکته آخر، پیشتر گفتیم که بر اساس این الگو، شخصی که می‌بخشد کسی است که برای آشتی دوباره هزینه باید پردازد. چون، هنگام برقراری رابطه مجدد با خداوند، این خدا است که عفو می‌کند، خدا است که باید هزینه پردازد و عواقب اشتباهی را که در حق او کرده‌ایم و رنج آن را بپذیرد. در جلجتا خدا هزینه بخشش خود را به ما می‌نمایاند. رنج مسیح بیان مستقیم رنج بخشایش خداوند است. بدین طریق، «وحدت اراده» میان آب و این. که در الگوی جان‌شینی کفاره جایش خالی بود. در اینجا کاملاً حضور دارد: مقصود و رفتارش با ما گناهکاران بی‌انگرمی‌واسطه رفتار و مقصود خداوند است. اما همه مطلب این نیست. رنج مسیح «تجلی» اسوه‌ای بخشایش مبتنی بر کفاره است. این تجلی شرط لازم بخشایش است که پس از آن امکان حصول قربت دوباره فراهم گردد. از این جهت رنج مسیح بر صلیب کوه جلجتا با این الگو برای رستگاری ما لازم است. بگذارید بیشتر توضیح دهم. در بخش ۴-۷ گفتیم که همدمی‌محبانه مستلزم شناخت یکدیگر است به این مفهوم که رفتاری حاکی از اعتماد دوجانبه برگزینیم و در رابطه با یکدیگر روراست باشیم. اگر سعادت غایی شامل عشق ورزیدن به خدا می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که



همان قدر می‌توانیم سعادت غایی را کسب کنیم که خدا را می‌شناسیم. «این حیات جاوید است: برای شناختن توای تنها خدای راستین، و عیسی مسیح که توفرسدای او را».<sup>۱</sup>

ما به سبب گناه با خداوند بیگانه افتاده‌ایم. زندگانی ما با صفات اعتماد و عشق و صدق و صفا در رابطه با خدا متصّف نشده است. ما نه تنها خدا را نمی‌شناسیم، بلکه حتی نمی‌دانیم او چگونه است. به همین سبب قدرت مطالبه عفو الهی را از دست داده‌ایم. زیرا نمی‌دانیم اراده و خواسته‌اش چیست. نمی‌توانیم طلب اتحاد میل و اراده با خدا را داشته باشیم، چون نمی‌دانیم میل و اراده‌اش چیست. نمی‌توانیم بخشش خداوندی را طلب کنیم. چون نمی‌دانیم که آیا خدا به قدر کافی مهربانی عفو ما شده است یا نه. در واقع، نمی‌توانیم توبه کنیم، چون نمی‌دانیم به چه کسی جفا کرده‌ایم. و چون نمی‌توانیم توبه کنیم، بخشش خدا مؤثر نخواهد بود. به گفته جان برنابی «هیچ عفو مؤثری متصور نخواهد بود مگر اینکه خطا کار از کار خود توبه کند، و بداند به چه کسی جفا و خطا کرده است، و با دلی متحول شده به سوی او بازگردد... تراژدی موقعیت انسان در این واقعیت نهفته است که بشر گناهکار، معرفت نسبت به خالقش را از دست داده و خدایی را که در پیشگاهش خطا صورت گرفته نمی‌شناسد».<sup>(۳۱)</sup> بدین طریق اکنون می‌توانیم ادعای سنت برنارد هم درک کنیم که می‌گفت به سبب گناه آزادی پاک زیستن را که با آن می‌توانیم خواسته خداوند را بشناسیم و همواره طبق آن عمل کنیم. از دست داده‌ایم. حتی اگر قرار بود آن را (اراده و خواسته خدا را) به یاری قوه اختیار تمنا کنیم، باز نمی‌توانستیم به صلح دوباره با خدا و اتحاد اراده‌ها با او قائل شویم. چون دیگر به خداوند معرفتی نداریم و از میل و اراده او غافل شده‌ایم.

به رغم گناهی که مرتکب شده‌ایم باز فاعل مختار که متصّف است به آزادی انتخاب باقی مانده‌ایم. اما، گناه ما را از آزادی پاک و بیگناه زیستن که راحت می‌توانست به صلح دوباره با خدا برگرداندن مان محروم کرده است. به این معنا اراده گناهکار آزاد است و در عین حال در اسارت گناه است. گناهان انسان برایش زندانی

ساخته‌اند که در آن دریچه‌ها آن‌سوی دسترس زندانیان است. آنها فراموش کرده‌اند که جهان روشن آزادی چگونه است. از توبه کردن عاجزانند، زیرا نمی‌دانند به چه کسی جفا کرده‌اند.<sup>(۳۲)</sup> بنابراین برای نجاتمان شناخت دوباره خدا و واقف شدن از خواسته‌اش شرط لازم است.

اگرچه همان قدر به شناخت خدا دست می‌یابیم که او خودش را برای ما آشکار و شناخته می‌کند، و همان قدر از خواسته خداوند برای ما واقف می‌شوم که او خواسته‌اش را آشکار می‌سازد. همان‌طور که سنت برنارد متذکر شد تنها با لطف خداوند است که آزادی پاک زیستن برای ما بازایی می‌شود و می‌توانیم از اسارت گناه آزاد شویم. این را خدا به واسطه رنج مسیح برایمان فراهم کرده است. این طریقی است که او با آن محبتش را میان ما ظاهر کرد: تنها پسرش را به جهان فرستاد تا به واسطه او حیات یابیم... پس عشقی را که خداوند به ما دارد شناخته‌ایم و به آن ایمان آورده‌ایم.<sup>۱</sup> پس آشکار است که تجلی اسوه‌ای محبت و بخشش خداوند به واسطه رنج مسیح شرط لازم عفو او است. خدا برای آشتی دوباره با ما، با مرگ پسرش، عشقش را به ما که دشمنش بودیم تسلیم، ثابت و محقق می‌کند. و بدین طریق ما را با خودش آشتی می‌دهد.<sup>(۳۳)</sup> خدا به واسطه‌ی مسیح موجب توبه ما نمی‌شود که در اثر آن ما را به ابژه‌هایی که بتوان آن را اداره، مداوا یا تربیت کرد تبدیل کند و نجات دهد. بلکه با تسلیم، اثبات و تحقق عشقش به انسان‌ها در هیأت مسیح به صورت اسوه‌ای، قادرمان می‌سازد که توبه کنیم و به عنوان اشخاص دوباره وارد آن رفاقتی شویم که همان‌طور که مؤمنان باور دارند همان سعادت نهایی است (تنها لطف او).

تا اینجا هر چه گفتیم درست، اما در این قسمت ممکن است اعتراض دیگری علیه این الگوی کفاره مطرح شود. اعتراضی که در مورد الگوی جاننشینی الزاماً مطرح نیست.<sup>(۳۴)</sup> در عصر و روزگار ما بر ال‌هایات فرض است که دیدگاه مکفی در مورد پدیده تکثرگرایی دینی ارائه دهد.

سایر ادیان را نیز باید جدی گرفت و نمی‌توان آنها را نادیده انگاشت و به راحتی

از مسیر زندگی مان حذف کرد. به همین دلیل بسیاری از متکلمان معاصر بر این باورند که الاهیات انحصارگرایانه، که بر اساس آن امکان هیچ رستگاری خارج از کلیسای مسیحی وجود ندارد، به اندازه کافی قانع‌کننده نیست. در پرتو این ملاحظات می‌توان بحث کرد که الگوی جان‌نشینی گناه‌شویان مسیح لزوماً نباید تفسیر عام و جهان‌شمول را کنار بگذارد. همواره این احتمال هست که پنداریم شایستگی مسیح برای نجات تمام نوع بشر خواه آنان که از پیروان کلیسای مسیحی هستند خواه آنان که نام عیسی مسیح را تاکنون نشنیده‌اند کفایت می‌کند.

از این جهت الگوی گناه‌شویان که در این فصل از آن دفاع شد به نظر می‌رسد که چندان راضی‌کننده نباشد. اگر رستگاری و نجات وابسته است به شناخت خدا آن‌گونه که خود را در عیسی مسیح متجلی کرده است، این شائبه پیش خواهد آمد که نجات برای کسانی که عیسی مسیح را نمی‌شناسند غیر ممکن است پس، بنا به بیانیه کمسیون ایمان به کلیسای متحد کانادا<sup>۱</sup>: بدون شناخت و ویژه از خدای متجسد در عیسی مسیح، بشر به درستی خدا را نمی‌شناسد.<sup>(۳۵)</sup> ویلفرد کانتول اسمیت (استاد ادیان تطبیقی در کانادا، ۲۰۰۰-۱۹۱۶)<sup>۲</sup> به این ادعا با آنچه نامش را «مشاهده تجربی» می‌گذارد پاسخ می‌دهد:

شواهد بیش از آنچه لازم است ظاهراً نشان می‌دهد که در واقع بودایی‌ها، هندوها، مسلمانان و پیروان سایر ادیان خدا را شناخته‌اند و در حقیقت از او شناخت خوبی دارند. من شخصاً دوستانی از بین ادیان دیگر دارم که فکر می‌کنم همگی خدای خود را می‌شناسند و اگر غیر از این فکر کنم اصلاً با عقل جور در نمی‌آید (اگر در میان این جوامع دوستانی نداریم، بهتر است از کلی‌گویی در مورد آنها خودداری کنیم).<sup>(۳۶)</sup>

این مشاهده ظاهراً یک برهان ذوالحدین در برابر ما قرار می‌دهد: یا باید به راحتی ادعای اسمیت را رد کنیم و با کمسیون کانادا همراه شویم که می‌گوید بدون شناخت عیسی مسیح «اصلاً نمی‌توانیم خدا را به طور واقعی بشناسیم» که در آن صورت ظاهراً به یک الاهیات انحصارطلبانه غیر قابل قبول مواجه خواهیم بود. یا با اسمیت

1. United Church of Canada

2. Wilfred Gant well Smith



هم عقیده شویم که پیروان سایر ادیان هم می‌توان گفت خدا را می‌شناسند با آنکه عیسی مسیح را نمی‌شناسند و قبول ندارند. که در این صورت با باورهایی که ما تاکنون اعلام کرده‌ایم مغایرت دارد، یعنی با تجسد و رنج مسیح و اینکه این‌ها شروط لازم برای نجات ما است. در پاسخ به این مجادله دو نظر می‌توان داد: اول از همه اینکه می‌توان با نظر اسمیت موافق بود که خدا در حکمت مطلقش می‌تواند خودش را به طرق مختلف بشناساند، حتی به آنان که ایمانی غیر از ایمان مسیحی دارند. خدایی که ما به شناختش نایل شده‌ایم... به همگان در هر جا روی می‌آورد و با هر کسی که تیت شنیدن داشته باشد سخن می‌گوید. هم داخل و هم خارج از کلیسا انسان‌ها سخن خداوند را به روشنی دریافت نمی‌کنند. اما هم درون و هم بیرون کلیسا، تا آنجا که می‌بینیم خدا به نحوی وارد قلب انسان‌ها می‌شود.<sup>(۳۷)</sup> دوم، اما، ادعای اسمیت را درباره دوستانش در سایر جماعت‌های دینی که خدا را می‌شناسد، با مسامحه می‌توان «مشاهده تجربی» نامید آن‌گونه که مورد نظر او است. این ادعا ادعایی است که خاستگاهش ایمان مسیحی خود اسمیت است. در قالبی که در این فصل و فصل قبلی بحث کرده‌ایم. تنها تا آن حد «خدا را می‌شناسیم» که با او رفاقت داریم و یک وحدت اراده با او داریم، و این، خود را در خصالت‌های مسیح‌گونه زندگی جلوه گرمی سازد. شناخت خدا ترک آن چیزی است که سنت برنارد آن را «سرزمین ناهمگونی‌ها» می‌نامد و بازگشت به سرزمین شباهت‌ها است که زندگی ما مانند زندگی مسیح می‌شود. اما در اینجا نیز تنها در پرتو معرفت از خدا آن‌گونه که در مسیح متجلی شده است می‌توانیم بفهمیم که دیگران (و خودمان) داخل و خارج از کلیسا «خدا را شناخته‌اند». به این معنا مسیحیان باز باید ادعا کنند، چنانچه ما بیشتر مدعی شدیم که تجلی عشق خدا در مسیح اسوه‌ای (پارادایماتیک) و در نتیجه ضروری است، زیرا تنها در پرتو تجلی خداوند در عیسی مسیح است که می‌توانیم بگوییم معنای «شناخت خدا» چیست و دوباره با او آشتی کنیم. از این رو اسمیت باید اذعان کند که چون خدا چیزی است که هست، چون او آن است که مسیح معرفی‌اش کرده است، بنابراین دیگران نیز در حضور او زیست می‌کنند. همچنین، باید نتیجه گرفت، که ما (مسیحیان) بر همین باوریم و می‌دانیم که نباید جز این باشد.

## فصل نهم

### حالات عشق

می‌خواهیم در این فصل به پنج حالت عشق که در فصل‌های ۶-۲ مطرح کردیم بازگردیم و ببینیم هریک از این حالات در رابطه عاشقانه که در فصل‌ها ۸-۷ شرح دادیم چه نقشی ایفا می‌کنند: رابطه عاشقانه به چه معنایی انحصاری است؟ (بخش ۱-۹) به چه مفهومی شرکای چنین رابطه‌ای در طلب اتحاد با یکدیگر هستند؟ (بخش ۲-۹) به چه معنایی این رابطه برای شرکا رنج به بار می‌آورد؟ (بخش ۳-۹) به چه معنا شرکای این‌گونه رابطه‌ها به یکدیگر و به داشتن رابطه نیاز دارند و بنابراین میل یا اروس را تجربه می‌کنند؟ (بخش ۴-۹) به چه معنایی حالت شرکا نسبت به یکدیگر یکی از حالات بخشندگی بی‌قید و شرط یا آگاپه است؟ (بخش ۵-۹) طی بحث راجع به این جنبه‌های عشق می‌پردازیم به تمایز میان نقش‌هایی که درون ابعاد عشق؛ عشق رمانتیک، عشق به همسایه، عشق ما به خدا و عشق خدا به ما ایفا می‌کنند. در همه این جنبه‌ها باید به یاد داشته باشیم که خدا شبیه انسان‌ها نیست. پس محدودیت‌های استفاده از الگوی عشق در بحث راجع به رابطه ما با خدا کدامند و هزینه مفهومی که برای استفاده از این الگو باید پردازیم چیست؟

#### ۹-۱ توجه انحصاری

در فصل ۲ دیدیم که اورتگایی گاست از این دیدگاه دفاع می‌کند که انحصار

یکی از مهمترین مشخصه‌های بارز عشق است: جهان برای عاشق وجود ندارد. معشوق آن را از جای خود رانده و جایش را گرفته است. عاشق تنها برای معشوق چشم دارد. هیچ چیز دیگر غیر از او دیده نمی‌شود. به همین نحو، عازف مدام از حضور خداوند آگاه است و برای توجه کردن به هر چیز دیگری مشکل دارد: «هر عملی که عارف طی روز انجام می‌دهد او را به خدا متصل می‌کند، و او را به سمت مثال خدا سوق می‌دهد». از این رو است که ظاهراً اگر ما خدا را دوست داشته باشیم، نمی‌توانیم به هیچ‌کس دیگر عشق بورزیم. از این جهت رجوع کردیم به حکم آبلار به هلویز که چون او (هلویز) به عنوان راهبه، عروس مسیح شده بود، مسیح حالا می‌بایست در زندگی‌اش جایگاهی انحصاری فراهم کند، به عنوان دل‌باخته‌اش. «جایگاهی که قبلاً از آن آبلار بود. این شبیه تراژدی «تسلیم محض به قضا» است که بر حسب آن کرکگور احساس تکلیف کرد که نامزدی‌اش با رگینا اولسن<sup>۲</sup> را به خاطر رابطه انحصاری خود با خدا به هم بزند. والتر لوری<sup>۳</sup> از قول کرکگور نقل می‌کند که در مورد رگینا گفته است: «نامزدی من با او به هم زدن آن در واقع رابطه من با خدا است، نامزدی من با خدا، اگر جرأت گفتن این حرف را داشته باشم»<sup>(۱)</sup> واضح است که عشقی که انحصاری است به این معنا نه تنها آزردهنده است بلکه با حکم مسیحی که باید تمام همسایه‌ها مان را دوست داشته باشیم در تضاد است. حتی عشق به خدا نمی‌تواند مانع عشق به دیگران شود. چنین انحصاری، عشق به خدا را به یک وسواس شخصی تبدیل می‌کند که نه تنها مقدسات را از زندگی انسان می‌زداید بلکه این سؤال را در ذهن ما برمی‌انگیزد که آیا به این طریق خدای راستین، گذشته از همه چیز، به یک بُت تبدیل نمی‌گردد؟<sup>(۲)</sup>

در فصل ۵ دیدیم که آگوستین بر آن است که به وسیله مفهوم ترتیب و تقدم عشق<sup>۴</sup> از این انحصار وسواسی اجتناب کند. ما نه تنها باید به خدای خود عشق بورزیم بلکه به همسایه، به خودمان و به تن خویش نیز باید عاشق باشیم. البته، این به آن معنا نیست که باید همه را یکسان دوست بداریم. برعکس باید هر کدام را به

1. indefinite resignatio

2. Regina Olsen

3. Walter Lawrie

4. ordo amoris



روش خاص خودش دوست بداریم و بیاموزیم چگونه عشق هامان را به روش درستی سامان بخشیم. اگر چیزی را بیش از حد دوست بداریم دوست داشتنمان به فاجعه می‌انجامد. «فرد منصف و دارای زندگی مقدس» عواطفش را تحت سلطه جدی قرار می‌دهد، چنان‌که نه چیزی را که نباید دوست بدارد، دوست دارد و نه چیزی را دوست ندارد که باید دوست داشته باشد. و نه دو چیزی را که باید کم‌تر یا بیشتر دوست بدارد، یکسان می‌طلبد، و یا برعکس.<sup>۱</sup>

ایده ترتیب و تقدم عشق هر چقدر هم مفید باشد باز وقتی پایگانی تفسیر می‌شود مشکلاتی به بار می‌آورد و عشقمان را در نظم کمی اندک و بسیار آن‌گونه که اگوستین در اینجا انجام می‌دهد، سامان می‌بخشد. به این طریق عشق‌های ما تابع یکدیگر می‌شوند و سرانجام همه در خدمت عشقمان به خدا درمی‌آیند: هدف، وجد و لذت نفسانی از فیض خداوند است (frui) و بقیه، ابزار هستند (uti). به رغم همه چیزهای قابل درکی که اگوستین درباره عشق می‌گوید در آخر باز در تعلیق درنگ‌آمیزی می‌مانیم که تمایز او میان frui و uti بجز خدا همه را نه هدف که وسیله می‌بیند و به همین جهت نمی‌تواند عشق انسان به دیگری غیر از خدا را مورد توجه قرار دهد. آیا سینگر درست نمی‌گوید وقتی اگوستین را متهم می‌کند که به همسایه مانند «ابزار صرف» برخورد می‌کند و نه مانند یک شخص؟<sup>(۳)</sup> در آخر اگوستین نتیجه می‌گیرد که «تنها خدا را باید دوست داشت؟ و تمام عالم، یعنی همه اشیاء مادی را باید خوار شمرد و از آن چونان لوازم زندگی باید استفاده کرد. آیا این نگرش، فقط مبالغه است یا نتیجه ناگزیر اولویت‌بندی پایگانی ابعاد عشق است؟

در مورد دیدگاه کرکگور که تلاش می‌کند با این موضوع بر اساس تمایز میان مراد<sup>۳</sup> مطلق و هدف‌های مربوط به آن رفتار کند نیز همین معضلات رخ می‌نماید:

وظیفه ما سوق دادن رابطه مطلق به مقصود مطلق است، تلاش برای رسیدن به غایت برقراری رابطه‌ی هم‌زمان با مقصود مطلق و با اهداف نسبی، نه با وساطت و پادرمیانی، بلکه با مطلق کردن رابطه با مقصود مطلق و نسبی کردن رابطه با اهداف نسبی. رابطه نسبی به جهان تعلق دارد، رابطه مطلق به فرد و کار ساده‌ای نیست که با

1. De Doctr. chr. 1.27.28

2. Demor. Eccl. 20.39

3. telos

مقصود مطلق رابطه‌ی مطلق برقرارکنیم و در عین حال مانند سایر افراد در هر دو رابطه شرکت کنیم.<sup>(۴)</sup>

در واقع، این وظیفه برای کرکگور مشکلی شد که نمی‌توانست بر آن فائق آید و به قول روبرت ام. آدامز<sup>۱</sup> کرکگور در اواخر عمرش ظاهراً این وظیفه را رد کرده است. و به این نتیجه رسیده است که از نقطه نظر مسیحی، تلاش برای تلفیق لذت محدود دنیوی با عبادت در برابر خداوند یک اشتباه است. در واقع در آخرین نوشته‌های متأخرش با اشاره به روابط خانوادگی که برای او حالات درونی لذت محدود را فراهم می‌کرد. اشاره می‌کند که ازدواج و بچه‌دار شدن موجب خشنودی خداوند نیست.<sup>(۵)</sup> کرکگور در آخر نتوانست از عشقش به خدا به عنوان «مقصود مطلق» چشم‌پوشد، و سواس پیدا کرد و عشقش به «اهداف نسبی» غیر ممکن گشت.

راه حل این مشکلات در تفسیر دوباره مفهوم تقدّم عشق اگوستین به روشی غیر پایگانی است.

توضیحاً در بخش ۱-۷ و ۳-۷ به ادعای روجر اسکروتون برگشتیم که می‌گوید عشق متوجه «چیزها به مثابه امور خاص» است و نه متوجه «نشانه‌ها یا تعینات یا اعراض» این سخن دو معنای ضمنی متفاوت دارد. اول از همه اینکه شیئی که به خاطر ماهیت سرمایه‌ای‌اش سودمند است با شیء دیگری که همان ارزش و اعتبار را دارد قابل تعویض است. چنان‌که در فصل ۳-۷ یادآور شدیم این امر در مورد رابطه حقوقی که شریک من و رابطه‌اش با من ارزش‌ابزاری دارند که با آن می‌توانم منافع را افزون کنم و چون برایم ارزش‌ابزاری دارند می‌توانم آنها را با هر وسیله دیگری که همان قدر کارایی دارد معاوضه کنم صادق است. در مورد عشق، اما، به معشوق به چشم یک فرد غیر قابل معاوضه نگاه می‌شود و به همین دلیل عزیز است. با این اوصاف هرگز نمی‌توان به معشوق به خاطر صفات یا فایده‌اش به چشم یک وسیله برای رسیدن به هدف نگاه کرد. به عاشق هرگز نمی‌توان مانند یک «ابزار صرف» به مفهومی که سینگر اگوستین را متهم می‌کند که به همسایه چنین نگرشی دارد نگاه کرد. اما در این صورت می‌توان گفت که عشق انحصاری است به این مفهوم که

عاشق می‌پندارد معشوق ارزشی ذاتی دارد که او را فردی غیر قابل جایگزین می‌سازد. چنین است که هیچ‌کس دیگر نمی‌تواند جایگاهی را که معشوق من در زندگی‌ام دارد پر کند.

دوم اینکه، اشیایی را که به خاطر سرمایه با کاربردشان ارزشمندند می‌توان بر حسب میزان سوددهی و فایده‌شان درجه‌بندی کرد. اگر قرار بود ما چیزی را به خاطر ارزش سرمایه‌ای (یا فایده و سودمندی‌اش) دوست بداریم در آن صورت عشقمان به آن وابسته بود به میزان سوددهی یا فایده آن. نتیجه‌اش نظم پایگانی می‌بود که افلاطون و آگوستین از آن سخن رانده‌اند: خدا یا خیر مطلق را باید به تمامه دوست داشت، و همه چیزهای دیگر (از جمله انسان‌ها) را باید نسبی و متناسب با میزانی که به خدا یا خیر مطلق «تقرب» می‌جویند، بهر نحو، چه بالفعل و چه بالقوه دوست داشت. اگر به هر حال، چنانچه در بخش ۳-۷ بحث کردیم، عشق به معشوق به صورت یک فرد یگانه و غیر قابل جایگزین بنگرد، درجه‌بندی عشق‌ها مان به ترتیبی پایگانی غیرممکن می‌شود. هریک از عشق‌ها یا محبت‌های ما، مانند ابژه‌هاشان غیر قابل جایگزین و غیر قابل مقایسه با ابژه دیگر می‌شوند به همین دلیل ترتیب و تقدم عشق پیش از آنکه کمی باشد کیفی است: ما با عشق به چیزهای متفاوت، کم و بیش با یک مقیاس پایگانی مواجه نیستیم، بلکه با عشق به همه آنها مواجه‌ایم اما با تفاوت‌هایی، زیرا آنها (عشق‌ها) همه متفاوت و غیر قابل مقایسه‌اند.

این مطلب به خوبی در عشق پدر و مادرها به فرزندان‌شان نمود پیدا می‌کند. همگی اذعان داریم که اشتباه و نادرست است که والدین در میان فرزندان‌شان سوگلی داشته باشند و برخی را بیش از دیگران دوست بدارند. اگرچه آلترناتیو سوگلی داشتن از میان فرزندان دوست داشتن همه فرزندان به یک میزان نیست، بلکه دوست داشتن همه آنها با تفاوت‌های خاص خودشان است. چنان متفاوت که مقایسه عشق به «مقدار» نه تنها نفرت‌انگیز بلکه نشدنی است. چون افراد واحد ارزش نیستند، هیچ‌کس نمی‌تواند به اندازه کافی برای دیگری قائم‌مقامی کند؛ اگر کسی از دست برود این ضایعه جبران‌ناپذیر است.<sup>(۶)</sup> بدین طریق «ابعاد عشق» متعدد و با یکدیگر مشترک لفظی هستند. عشق من به همسرم با عشقم به فرزند، به همسایه



دیوار به دیوار یا محبتی که به همکار، دوست یا بیگانه‌ای پشت درب خانه دارم اشتراک معنوی ندارد. هریک از این‌ها ویژگی خاص خودش را دارد و قابل جایگزینی با بقیه نیست.

در باب عشق رمانتیک، این عدم اشتراک معنوی نمایان است. چون رابطه‌ای که عاشق و معشوق با یکدیگر دارند غیر از آن است که با دیگران دارند. اینجا سخن از داشتن و دادن جایگاهی مخصوص و یگانه در زندگی‌شان است. سهم کردن ثمرات و امتیازات رابطه با شخص سومی از جانب یک طرف، برای طرف دیگر به منزله‌ی زایل کردن و ازبها انداختن و تنزل این جایگاه است.<sup>(۷)</sup> در مراسم نکاح طبق مفاد دعای مشترک به عروس و داماد توصیه می‌شود: «با ترک کامل دیگران، خود را تنها برای او حفظ کن، تا زنده هستی». ولی رها کردن دیگران به قصد مجزا کردن دلباخته و دلبر از هر آنچه بیرون از عشقشان وجود دارد نیست. ترک دیگران مانع نمی‌شود که از داشتن رابطه رفاقت یا محبت با سایر افراد یا با خدا برخوردار گردند. تنها آنان را از سهم کردن ثمرات و امتیازهای رابطه یگانه‌شان با کسان دیگر منع می‌کند. هیچ‌کس در زندگی‌ام نمی‌تواند جایگاهی را که متعلق به معشوق رمانتیک من است بپرکند. حتی خدا، بحث و جدل‌هایی مانند ماجراهای آبلار و کرکگور که بین عشق ورزیدن به خدا و عاشقی کردن به معشوق رمانتیک فاصله می‌اندازد نه تنها خلط سرشت یگانه عشق رمانتیک بلکه بد فهمیدن عشق به خدا نیز است. شرح مارتین بوبر<sup>۱</sup> بر جدایی کرکگور از رگینا السن این نکته را براستی خوب می‌شکافد: «خدا ابژه‌ای در کنار سایر ابژه‌ها، برگزیده‌ای در میان طردشدگان؟ خدا همچون رقیب پیرومند رگینا؟ آیا باز هم خدا می‌نامیمش؟»<sup>(۸)</sup>

همین‌طور عشق مؤمن به خدا با عشق به هرکس دیگر فاقد هرگونه وجه اشتراک است. آگوستین بدرستی در مورد دوست داشتن هر چیزی یا هرکس دیگر به طریقی که فی‌ذاته رابطه با خداوند پنداشته شود هشدار می‌دهد. آن را بت‌پرستی می‌نامد. عاشقی کردن به خداوند نیز مستلزم «ترک همه افراد دیگر» توسط مؤمن است. اما، عشق رمانتیک مؤمنان را از چیزهای دیگر خارج از رابطه‌شان با خدا،

محروم نمی‌کند، همچنین مانع داشتن رابطه رفاقت یا عاشقانه با اشخاص دیگر نمی‌شود. فقط دیگران را از داشتن جایگاهی در زندگی‌شان که تنها خدا می‌تواند آن را پرکند بر حذر می‌دارد. *Mutatis mutandis* اصطلاح لاتین به معنای «با اصلاحات لازم» نیز در مورد طریقی که خداوند هر یک از ما را دوست دارد صادق است. عشق خدا، عشق یکسان - بینانه نیست. با ما چنان رفتار نمی‌کند که گویی همگان در نظرش یکسانیم. و از آن روی می‌توانیم خود را در محبتش جایگزین یکدیگر کنیم. تمام نکته در مورد بشر این است که اشخاص مساوی نیستند. من ممکن است به خوبی تو نباشم. هیچ آدمی زادی در منظر خداوند بر دیگری ارزش و قرب کم‌تر از دیگران ندارد. اگرچه، این بدان سبب نیست که همه ارزش برابر دارند. بلکه به این علت است که هر کسی شأن و جایگاه خود را دارد.<sup>(۹)</sup> این‌گونه است که عشق خدا به ما بی‌طرفانه نیست بلکه سوگیرانه است به این معنی که سوگیری، موضوع دیدن ماهیت واقعی فردیت خاص شخص دیگر است و نظر مثبت انداختن به آن. خدا می‌تواند این نوع عشق خاص را به همه موجوداتش داشته باشد.<sup>(۱۰)</sup> هلن اپنهاایمر<sup>۱</sup> در جایی دیگر مطلب را به شرح زیر می‌شکافد:

خدا هر موجودی را دوست دارد: اما حتی واژه «هر» هم در اینجا بازی مسما است، برای استخراج معنای کامل آن باید با گزاره انتزاعی «خدا مرا دوست دارد»: مواجه شد: خدا نه بیرون از وجود من بلکه با عشقی «طرفدارانه» که به تمامه در دیدگاه من بی‌واسطه رسوخ می‌کند... به این معنا، در دل من جای می‌گیرد. یعنی خودش را در مرز یکسانی با خردی و در عین حال شکوه تمام مخلوقاتش همدم می‌کند. این تصور که «خدا دلیل وجود هر شخصی است» به معنایی که او بیش از خود افراد طرفدار و نگران و مراقب آنهاست؛ آن‌چنان که دیدگاه خصوصی هر کسی قائم به او «خدا» است. بی‌شک به این معناست که شخص احساس می‌کند در داد و ستد عاشقی با او «بسیار بیش از آنچه سودایش را داشته است» به دست آورده است.<sup>(۱۱)</sup> شیوه‌ای که خداوند ما را دوست دارد نمونه کاملی است که باید بکشیم محبتمان را به یکدیگر بر اساس آن پی‌ریزی کنیم. همان‌گونه که شرلی لت‌وین

خاطر نشان کرده است، عشق خداوند به آدمی زاد را می‌توان به عنوان تقدیر عالی از فردیت هر شخص درک کرد. به همین صورت، وقتی همسایه‌مان را دوست داریم. به شیوه‌ای لزوماً ناقص، از خداوند تقلید می‌کنیم آنجا که فردیت هم‌نوع به عنوان یک شخص توسط خداوند تقدیر می‌شود.<sup>(۱۳)</sup> به عبارت دیگر، ما هم‌نوعمان را به این خاطر که نماد مشخصه هم‌نوع بودن است دوست نداریم. این عشق تساوی‌گرا است که هر همسایه‌ای (یا هم‌نوعی) را با همسایه یا هم‌نوع دیگر از هر قشری که باشد به یک چشم می‌نگرد و آنها را قابل جایگزین با یکدیگر می‌داند آیا معنی این سخن آن است که باید در عشق به همسایه یا هم‌نوع جانبدارانه عمل کنیم همان‌گونه که عشق خدا به ما «جانبدارانه است؟ در این جا دست و بال ما بسته است و در آنچه می‌توانیم انجام دهیم دچار محدودیت هستیم.

اپنها می‌نویسد:

اشکالی که در «جانبداری» وجود دارد این نیست که از کسی حمایت می‌کنیم بلکه این است که به طرف مقابل او آسیب می‌رسانیم. به این دلیل آدمی زاد نمی‌تواند مانند خدا «جانبدار» باشد. «بی‌طرفی» فضیلتی الهی نیست اما تدبیری است که انسان با آن زیادی توجه‌اش از یک طرف و فسادپذیری عواطفش از طرف دیگر، را جبران می‌کند. اگر ما خودمان را در غفلت، فساد، یا بی‌احترامی بیابیم لازم است بیشتر بی‌طرف باشیم و طرفداری در اینجا می‌شود فساد؛ اما طرفداری عظیم خداوند جدی گرفتن خصلت‌های شخصی هر موجودی به عنوان خصلت‌های مهم و منحصر به فرد او است.<sup>(۱۳)</sup>

اکنون مبرهن است که آموختن اینکه چگونه محبت‌هایمان را نظم و ترتیب دهیم. یعنی آموختن اینکه چگونه بین آنها به لحاظ کیفی تمایز قایل شویم و نه اینکه آنها را در ترتیب بایگانی کمی درجه بندی کنیم. آموختن این امر مستلزم آن است که بتوانیم دو کار انجام دهیم، اول، باید توانایی نگریستن به سایرین به عنوان افراد غیر قابل جایگزین و نه نماد ویژگی‌ها یا ارزش‌های عام را بیاموزیم. هلمن اپنها می‌گوید، خودآگاهی می‌تواند سرنخ لازم برای این مهم باشد. هریک از ما می‌دانیم که «خاص» در واقعیت به چه معناست.



من در وهله اول می‌دانم که اگر از جهان رخت بر بسته بودم چیزی غیر قابل جایگزین از کف رفته بود. مشکل من درک ارزش خودم نیست بلکه قرار دادن آن در جایگاه مناسب است، شاید جایگاهش یک جای کاملاً کم‌اهمیت پشت یک ستون باشد، چه بسا در معبد خدا باشد. حتی اگر من گوسفند گم شده باشم، دور از تصور نیست که شبان سایر گوسفندان را رها کند و به دنبال من بگردد. عیب‌های هر کسی برای خودش مطبوع است، خصلت‌های شخصی برای خود شخص جالبند، استعدادها برای خود فرد با ارزشند، ناامیدی‌ها برای خود شخص هولناکند، و فضیلت‌های هر کسی برای خودش متین است. ما همه چشمان را از این واقعیت‌ها برمی‌داریم چون یاد گرفته‌ایم که خود - مدار بودن را ننگ بدانیم، فراموش کرده‌ایم که واپس زنی خود - مداری احتمالاً همان قدر خطرناک است که واپس زدن امیال جنسی. معنی دارتر آن است که با خودمان شروع کنیم چون خودمان از هوشیاری مان بهره می‌بریم تا نفس خود را تهذیب کنیم. من وقتی خودم هستم، می‌دانم غیر قابل جایگزین بودن یعنی چه. ادعای خودم را می‌پذیرم. زیرا مدعی، من هستم. ... وظیفه ما نسبت دادن همین «غیر قابل جایگزین بودن» به سایر آدم‌ها است. اگر چنین کنیم، می‌دانیم، واقعاً می‌دانیم. که ارزش ذاتی هر شخص چقدر است. (۱۴)

اگر واقعاً بدانیم که هر شخص منفردی، چه انسان و چه خداوند، غیر قابل جایگزین هستند، آنگاه می‌دانیم که آنها همه با هم فرق دارند و عشق ما به آنها باید بر اساس وجه تمایزشان متفاوت باشد. نباید همه آنها را مثل هم دوست بداریم چون همه به هم شبیه نیستند. این دومین توانایی است که باید کسب کنیم: متفاوت ساختن عشق و محبت مان به روشی متناسب با آرمان عشق کلی ما را ملزم نمی‌کند که عشق یکسان خود را به مقدار مساوی به همه‌ی افراد نثار کنیم. اما، چنان‌که سینگر متذکر می‌شود. ملزمان می‌کند که به همه بدون تبعیض، محبت و نظر کنیم. «به هر طریقی که متناسب است با واقعیت و با حال و روز خودمان». اگرچه این چنین عشقی ابژه به ابژه فرق می‌کند، اما هیچ آدمی زادی را ناشایسته اولویت نمی‌داند. یکسان است. نه در شدت یا ترکیب و شکل، بلکه در آنچه می‌تواند در اختیار ما بگذارد. (۱۵)

بیان این سخن بسیار ساده است اما عمل به آن آسان نیست. برای اینکه بتوانیم میان عشق‌هامان به درستی فرق قائل شویم. باید بدانیم که معنای دوست داشتن هر شخصی «به طریقی که مناسب واقعیت و وضع و حال خودمان است» چیست. چگونه به این مرحله می‌رسیم که کسی را دوست بداریم. شاید این امر مربوط است به راه‌های متعددی که برای رسیدن به اتحاد با یکدیگر جستجو می‌کنیم. حالا می‌خواهیم بازگردیم به بررسی این ویژگی رابطه که نامش عشق است.

## ۲-۹ اتحاد عاشقانه

اکنون می‌توانیم به سؤالی بازگردیم که در ابتدای فصل ۳ مطرح نمودیم: سرشت اتحادی که عشاق می‌خواهند با یکدیگر پیدا کنند چیست؟ به چه معنا آنها آرزو می‌کنند «ذوب شوند و با یکدیگر در هم آمیزند» که به دست هفاستوس انجام می‌شود؟ در فصل ۷ گفتیم که عشق، شکل اسوه‌ای رفاقت شخصی است و از این روی اتحاد بین عشاق نمی‌تواند این‌گونه باشد که استقلال شخصی آنها در رابطه با یکدیگر به طریقی انکارگردد. رفاقت پیش فرضی دارد و آن این است که دو طرف رابطه، شخص هستند، یعنی کانون‌های آزاد و مستقل عاملیت در رابطه با یکدیگر. اگر من استقلال شخصی و یکپارچگی خود را در رابطه با تو ترک گویم یا تو در رابطه با من با خود چنین کنی در آن صورت یکی از ما به ابژه‌ی فاعلیت دیگری تبدیل می‌شود. و رابطه میان ما به چیزی غیر از عاشقانه منحرف می‌شود. بنابراین اتحاد عاشقانه نمی‌تواند چیزی باشد شبیه آن نوع مستحیل شدن و فنا در خدا که ظاهراً عارفان موحد در طلب آن هستند. چنان‌که در فصل ۳ اشاره کردیم، یکی شدن عارف با خدا استعلای خداوند به عنوان یک شخص در رابطه با عارف را محو می‌سازد. به همین نحو ترکیب و ذوب شدن در معشوق بشری نیز تفوق و اعتلایی را که عشاق نسبت به یکدیگر دارند زایل می‌کند. عشاق لزوماً افراد مجزایی باقی می‌مانند که در عشق به یکدیگر باید هویت مجزای همدیگر را بپذیرند و محترم بشمارند.

دیلمان می‌نویسد:

راز شگفتی رفاقت و جادوی عشق در مجزا بودن دوستان و عشاق است، همین

است که پاسخشان به یکدیگر به نعمتی بدل می شود، چیزی که می توانند چونان گنجی به سینه بسپارند. بدون این جدایی هویتی، آنجا که یار تنها سایه یا مصداق من می شود من خودم را در سیمای او دوست دارم؛ و در حالت مخالف، آنجا که من چیزی بیش از مصداق یار نشده ام من تنها در عشق او به خودش شرکت می کنم.<sup>(۱۶)</sup>

سینگر توضیح می دهد که در همین لایه است (شبیبه و یکسان نبودن دو دل داده) که آرمان ارسطویی فیلیا یا آن نوع رفاقتی که در آن هرکس شبیه خودش را می جوید (کبوتر با کبوتر باز یا باز) کارایی ندارد. ارسطو از لذت دوست داشتن کسانی که مثل خودمان نیستند غافل است، افرادی که صرفاً مصداق های شخصیت خودمان نیستند. به باور سینگر، دوست داشتن دیگران به عنوان اشخاص مستلزم ارزش بخشیدن به آنها است خواه چنان شبیه ما باشند که بتوانیم در آنها به خودمان عشق بورزیم خواه نباشند و به رغم عیوبی که مانع می شود آنها کمال مطلوبمان را درون خودمان تجسم بخشند. از این روی برای دوست داشتن اشخاص دیگر، لازم است استقلالشان را بپذیریم.<sup>(۱۷)</sup> پس اتحاد عاشقانه به هیچ وجه نباید به نوع یکسان شدن عشاق تبدیل شود. در سخنان شاعرانه خلیل جبران می خوانیم: «بگذارید در با هم بودن شما فضایی وجود داشته باشد، و بگذارید بادهای بهشتی میان شما به رقص درآیند».<sup>(۱۸)</sup>

اگرچه اتحاد عاشقانه شکلی از یکی شدن نیست اما با این حال می تواند چنان که در بخش ۳-۷ شرح دادیم به مثابه شکلی از «وحدت» دوسویه قلمداد گردد؛ من با تو یکی می شوم از راه مال خود دانستن علائق تو و هنگامی که با این علائق همچون علائق خود رفتار می کنم، تو را مانند خودم دوست دارم. بنا به توضیح اورنگایی گاست معنای این حرف تا حدی همان است که وقتی در سختی ها به کسی می گوئیم «روی من حساب کن، چون من طرفدار تو هستم» در نظر داریم؛ یعنی انگیزه ی تو انگیزه ی من است، و من در کنارت خواهم بود».<sup>(۱۹)</sup>

اما منظورمان از علائق در روابطمان با دیگران چیست؟ چه وقت من به انگیزه یا هدفی به چشم انگیزه و هدف تو می نگرم و آن را انگیزه و هدف خودم تلقی می کنم وقتی تو را به اندازه خودم دوست دارم؟



یک پاسخ ممکن این است که بگوییم منظور از علائق تو خیر و صلاح تو است. اگر تو را دوست داشته باشم از تو مراقبت می‌کنم به این معنا که صلاح تو را می‌خواهم نه فقط همان‌گونه که خیر و صلاح خود را می‌خواهم، بلکه به این صورت که خیر و صلاح تو از آن خودم است. با آنکه همچنان با تو تفاوت دارم اما در مورد خواستن و آرزو کردن برای چیزهایی که برایت سودمند است و پروا داشتن از آنچه برایت متضرر است، با هم یک‌دل و هم‌فکریم.<sup>(۲۰)</sup> این مطلب به آنچه در فصل ۵ مورد بحث قرار دادیم یعنی دیدگاهی که نورتون و کیله به افلاطون نسبت می‌دهند بسیار نزدیک است: دوست داشتن کسی یعنی یکی شدن با دیمون او. استعداد خود او برای تشخیص خیر و صلاح زندگی، نه یکی شدن با فعلیت ناقصش. اگوستین بر این باور است که دوست داشتن کسی به معنی دغدغه اصلی دانستن سعادت نهایی او و بنابراین «تمام جریان عشق، هم عشق به خود و هم به معشوق را در مجرای عشق الهی ریختن».

اما، یکی شدن با خیر و صلاح او (معشوق) به این معنا مساوی نیست با یکی شدن، با اراده، خواسته‌ها و آرزوهای او، چون اگر چنین شود چه بسا مخالف خیر و صلاح او باشد. دوست داشتن یک نفر لزوماً دلیل بر آن نیست که «هر خواسته‌ای که او دارد حکم من است» و فاقی که میان عشاق بشری وجود دارد لازم نیست تا حد انطباق کامل امیال پیش برود. عشق میان آدم‌ها لزوماً متضمن موافقت با تمام موضوعات نیست و می‌تواند عدم موافقت دو جانبه با بسیاری مسائل نیز در پی داشته باشد. انسان‌های عاشق با فردیت‌هایی مستقل و دیدگاه‌های مستقل باقی می‌مانند که لزوماً نیازی به انطباق در تمام نگرش‌ها نخواهد بود.

اگرچه دوست داشتن یک شخص همیشه مرا ملزم نمی‌کند که با خواسته‌های او و امیالش یکی شوم. اما مرا از بی‌تفاوت و بی‌اعتنا بودن به آن مبرا می‌دارد. اگر تو را دوست داشته باشم به چیزهایی اهمیت می‌دهم که تو اهمیت می‌دهی و نگران دغدغه‌های تو هستم. نمی‌توانم خواسته‌هایت را نادیده بگیرم. حتی وقتی در آنها سهیم نیستم. ولی همواره برای من حائز اهمیت‌اند همچون خواسته‌های خودم، به این معنا که همیشه در بحث و گفتگوها و در عمل همچون خواسته‌های خودم آن را

در نظر می‌گیریم. اسکروتون می‌گوید: تمناهای تو بنابراین برای من حجت‌اند. درست همان‌طور و به همان میزان که تمناهای خودم برایم حجت‌اند. اگر با تمناهای تو به مخالفت برخیزم به همان نحوی برمی‌خیزم که با آرزوهای خود درمی‌افتم. این واقعیت صرف که تو چیزی می‌خواهی وارد حوزه تعقل عملی من می‌شود. با تمام ویژگی‌های ضروری و الزامی آرزویی که من خود دارم. اگر نتوانم از آن بازت دارم باید خواسته‌ات را بپذیرم و در قلبم حکم «انجامش» را صادر کنم.<sup>(۲۱)</sup>

رفتار من در برابر آرزوها و امیال تو شامل هم ارزیابی و هم اعطای آن می‌شود. وقتی بر تو عاشقم نوعی نگرانی درونی در مورد تداوم خصلت‌های خویت و زوال خصلت‌های بدت احساس می‌کنم. لازمه این حس، سنجش عینی خصلت‌ها، اعمال، اظهار نظرها، آرزوها و تمناها و... تو است.

اگر نتوانم این خصلت‌های تو را به طور عینی واری کنم، تو را جدی نخواهم گرفت، اما در آن صورت این جدی نگرفتن دامن خودم را نیز خواهد گرفت. اگر من خودم را جدی بگیرم باید در خصوص ارزیابی خصلت‌ها و تمایلاتم همان‌قدر با خودم صادق باشم، زیرا خواسته‌ها و تمایلات من لزوماً با خیر و صلاح هم یکی نیستند. در اینجا باز یک ارزیابی و واری عینی برایم لازم است. اما واری خصلت‌ها و تمیلات تو همچون مال خودم همواره با اعطای ارزش یا اهمیت همراه خواهد بود. امیال تو صرفاً ابژه‌های خنثای ارزیابی نیستند، اما برای من مهم‌اند زیرا آنها از تو صادر می‌شوند، همان‌طور که آرزوهای من برایم مهم‌اند چون از آن من‌اند. به قول سینگر:

وقوف از خواسته‌ها و امیال بدون اعطای ارزش به آن ممکن است ما را به تغییر افراد بدون در نظر گرفتن خواسته‌هاشان بکشاند. ما نیز مانند عالمان اخلاق یا قانونگذاران، یا مانند والدین و وظیفه‌شناس شاید حتی فکر کنیم که این (آگاه بودن از خواسته‌ها بدون میل به برآوردن آن) نحوه‌ی رفتار درستی است که باید در پیش بگیریم... بر بنیاد این نگرش نهادهای بزرگی اغلب بنا می‌شوند اما این نگرش و برخورد، عاشقانه نیست. ما با این برخورد در برابر دیگران واکنش مثبتی نشان نمی‌دهیم. تنها داریم آنچه را که (امیدواریم) پرسودترین و مفیدترین باشد برای آنها یا برای جامعه دیگر انجام می‌دهیم.<sup>(۲۲)</sup>

کوتاه سخن اینکه، اتحاد عاشقانه بین انسان‌ها هرگز نمی‌تواند مساوی با یکی شدن شخصیت‌ها باشد که منجر به حذف پذیرش فردیت مستقل هریک و عدم قبول دوطرفه حق یکدیگر به داشتن دیدگاه مستقل و سلیقه‌های شخصی گردد. اتحاد مذکور اما لازمه‌اش یکی شدن دوجانبه با خیر و صلاح یکدیگر و اعطای ارزش و اهمیت به آرزوها و امیال یکدیگر است. عشق من به تو چشمم را بردیدن عیوب نمی‌بندد، اما به معنای بسیار مهم آن عیوب را برایم عزیز می‌نماید.

محدودیت‌های بشری ما بر حدود و شدتی که با آن می‌توانیم بدین روش با دیگران یکی شویم مرز تعیین می‌کند. پس دوستی واقعی زمان و انرژی می‌طلبد که انسان از آن جز حدود معینی در اختیار ندارد. «ما نمی‌توانیم دوستان زیادی داشته باشیم به همان دلیل که نمی‌توانیم کارهای زیادی (بیش از حد توان) انجام دهیم. نمی‌توانیم خودمان را چنان بکشیم که بیش از حد باریک شویم»<sup>(۲۳)</sup> علاوه بر ضیق وقت و انرژی، بخصوص محدودیت دانشمان در مورد یکدیگر است که تعیین‌کننده دامنه و قوت رفاقتمان با دیگران است. همان‌طور که در بخش ۴-۷ گفتیم رفاقت تنها تا آنجا شدنی است که ما نه تنها یکدیگر را می‌شناسیم. بلکه در مورد یکدیگر معرفت پیدا می‌کنیم. من تا آنجا می‌توانم با خیر و صلاح تو یکی شوم که بدانم خیر و صلاح در چیست و تنها زمانی می‌توانم احساسات، آرزوها، نیات، منش‌ها، ارزش‌ها، سلیقه‌ها، خصلت‌ها و... تو را به حساب آورم که همه برای من شناخته شده باشند. به این دلیل، عشق بدون اطلاعات عملی نخواهد بود: عشاق در مورد غم‌ها، شادی‌ها و تمناهای یکدیگر سخت کنجکاوند زیرا همه را از آن خود می‌دانند.<sup>(۲۴)</sup> پس شکی نیست که چون شمار آدم‌هایی که می‌شناسیم و میزان معرفتی که می‌توانیم در مورد آنان کسب کنیم محدود است، در باب شمار آدم‌هایی که می‌توانیم با آنها رفاقت واقعی برقرار کنیم نیز محدودیت حاکم است و میزان جدیت رفاقتی که می‌توانیم با مردم مختلف برقرار کنیم نیز بسیار متفاوت است.

در آخر، حتی توانایی ما به هم‌بسته شدن با آنهایی که به ما از همه نزدیک‌ترند نیز حد و مرزی دارد و حد آن میزان یکی شدن به تمامه از سوی من است. به گفته روجر اسکروتون:



عشق تنها با این تصور که حالت «آرامش» هم در ما ایجاد می‌کند درک‌کردنی است: «با هم بودن» بی‌دغدغه، که در آن من می‌دانم و تو می‌دانی که من می‌دانم که تو می‌دانی که هیچ‌یک از ما از یکدیگر بیش از آنچه می‌توانیم بدهیم طلب نمی‌کند. من باید بتوانم پروای (خطاهای) تو را داشته باشم نه به عنوان عیوب اخلاقی خطیر، بلکه به عنوان ضعف‌ها، و صفاتی که تو را برای من عزیز می‌کند. زیرا باید بتوانم ضعف‌های تو را چونان بخشی از عقل عملی خود بپذیرم. باید تنبلی، خودخواهی و عدم تهذیب اساسی تو را در نظر بگیرم زیرا این‌ها تو را از تدبیری که با آن زندگی‌ام را اداره می‌کنم جدا نمی‌سازد. اما آیا می‌توانم ترسویی، شرارت، خوی و خلقت را مثلاً به عنوان یک قاتل یا متجاوز به عنف بپذیرم؟... اگر نتوانم از فسادت چشم‌پوشم، مطمئناً عشقم به تو رو به تحلیل خواهد رفت. زیرا پای محاسباتی به میان می‌آورد که نمی‌تواند وارد تعقل من شود آن‌گونه که وارد تعقل تو می‌شود. به قول اسکروتن: «کسی که آزادانه و با شادمانی به یک جنایتکار عشق می‌ورزد همیشه استعداد آن را دارد که شریک جرمش شود».<sup>(۲۵)</sup>

حتی اگر جدا از وفاداری و به دلیلی دیگر در چنین شرایطی (که تو در مسیر شرارت افتاده‌ای) از قطع رابطه با تو سرباز زخم کیفیت رفاقت‌مان تحت فشار قرار می‌گیرد و محدود می‌شود و به احتمال زیاد به چیزی در سطح یک قرارداد حقوق و تکالیف ضمنی فروکاسته می‌شود. این عوامل نه تنها دامنه و جدیت رفاقتی را که می‌توانیم با هم برقرار و حفظش کنیم محدود می‌سازد، بلکه شیوه‌ای را که بر اساس آن عشق‌مان طبق تقدّم و درجه‌بندی عشق یا محبت که امری کیفی است از هم متمایز می‌کنیم. تعیین می‌کند (موضوع بخش ۱-۹) و مشخص می‌کند که چگونه به چه طریق عشق‌ورزی به واقعیت زندگی و شخصیت دیگران و خودمان مربوط است. واضح است که، یکی شدن من با هم‌نوعم که می‌شناسمش با یکی شدن با غریبه‌ای که از او شناختی ندارم متفاوت خواهد بود.

«اصل اخلاقی عشقِ فارغ از تمایز و تفریق» که اجازه هیچ اولویت عملی به خویشاوندان نزدیک نمی‌دهد چه بسا برای آدم‌هایی که می‌توانند در یک زمان و یک مکان جمع باشند و به ناچار با برخی نزدیک‌ترند تا با بقیه ربط خیلی کمی داشته

باشد.<sup>(۲۶)</sup> به همین دلیل باز، «دوست داشتن یک غریبه به معنای رفتار با او به عنوان عضوی از خانواده نیست؛ چون نیست. ما غریبه را دوست داریم و به او واکنش نشان می‌دهیم و پاسخ محبتش را می‌دهیم به عنوان یک غریبه، و بنابراین متفاوت با ما. با پذیرش بیگانگی‌اش به او ارزش می‌بخشیم. نه با دادن حقوق ناشی از آشنایی که وی در موردش هیچ ادعایی ندارد».<sup>(۲۷)</sup> پس می‌توانیم نسبت به یک بیگانه حتی خیرخواهی داشته باشیم، اما رفاقت دوجانبه ما محدود خواهد بود زیرا حدی که یکدیگر را می‌شناسیم محدود است. همین‌طور، رفاقتمان با بسیاری از افراد محدود خواهد بود به آن زمینه‌هایی که در زندگی به اشتراک داریم و جاهایی که برای یکی شدن با همدیگر منافع مشترک داریم. به مجزا بودن آنها در زمینه‌های دیگر احترام می‌گذاریم و مایلیم از فضولی در زندگی‌شان فراتر از حد و حدودی که آشکارا برای ما تعیین کرده‌اند خودداری کنیم. و بیش از آن نمی‌دانیم که آیا می‌توانیم با آنها به تمامه یکی شویم یا نه. همان‌طور که در بخش ۴-۷ شرح دادیم، برقراری و ادامه رابطه رفاقت امری خطیر است و معمولاً درباره آن به صورت ضمنی و یا احتیاط‌گفتگو می‌شود. چنان است که ما می‌توانیم رفاقتمان را با سایرین بر اساس حد و مرتبه‌ای که زندگی‌مان با هم ویژگی‌های مشترک و علائق دوجانبه دارند که به واسطه آن می‌توانیم با یکدیگر همبسته و یکی شویم متمایز می‌کنیم. احتمالاً محکم‌ترین نوع رفاقت، که در آن همبستگی دوجانبه در حد اعلای خود است، همان است که عشق رمانتیک مورد نظر دارد. در این عشق دو فرد قصد می‌کنند زندگی‌شان را با یکدیگر با درونی‌ترین و صمیمانه‌ترین وجه‌اش آن‌سان که دیگران اجازه دخالت در آن نداشته باشند؛ سهیم کنند. عشاق رمانتیک معمولاً می‌خواهند همدیگر را هر چه خودمانی‌تر بشناسند و از این روی با یکدیگر اعتماد دوسویه بیشتر و خلوص و روراستی بی‌قید و شرط‌تری نسبت به سایر افراد دارند.

در بخش ۲-۷ متذکر شدیم که ما به عنوان بنی‌آدم در روابطمان با یکدیگر بی‌ثباتیم. به همین جهت عشقمان اغلب پاک و صادقانه نیست.

روابطمان، با درجات کمتر و بیشتر، در دوستی و رفاقت همواره همراه با تلاش برای تحت کنترل درآوردن دیگری است یا برای ایجاد تعهدات دوجانبه طی قراردادهای حقوق و تکالیف.

بیشتر اوقات رابطه مان با دیگران حتی به مرحله رفاقت یا شناخت یکدیگر هم نمی‌رسد، و اگر هم به این مرحله برسد، دامنه و جدیت دوستی مان در معرض تغییر قابل ملاحظه قرار می‌گیرد. حتی وقتی می‌توانیم با دیگران یکی شویم همان طور که می‌توانیم با خودمان شویم دامنه و شدت این یکی شدن از شخص به شخص متفاوت است. به این طریق دوست داشتن‌های ما از این شخص تا آن شخص فرق می‌کند. عشق خداوند به ما، از این لحاظ چیز دیگری است. خدا نه تنها در روابطش با ما باثبات است، بلکه وحدتش با ما مواجهه با اشکالات محدودیت و حد و مرز که در مورد ما صادق است، نیست. عشق خدا به ما بی‌کراں است زیرا علم و شناختش از ما بی‌کراں است. بر او «تمام قلب‌ها گشوده است، تمام آرزوها شناخته» و از او «هیچ رازی پنهان نیست» خدا شناسای کامل ما است و بنابراین قادر است با هر یک از ما در عشقی کامل یکی شود همچنان‌که ما به سبب محدودیت و غفلت دوجانبه مان در یکی شدن با یکدیگر ناتوانیم. اگر نتوانیم به چنین رفاقتی با خداوند دست یابیم، به این علت نیست که خدا عهد خود را شکسته است و ما را به حال خود واگذاشته است. بلکه به این دلیل است که ما نتوانسته‌ایم به خدای یگانه توکل کنیم که به تنهایی می‌توان به او اعتماد کرد تا هرگز ما را به خود وا نگذارد و همیشه در عشقش به تک‌تک ما صادق بماند. به گفته آگوستین نقل شده در بخش ۳-۵ «خداوند، کسی تو را از دست نمی‌دهد، مگر آنکه او تو را ترک کند»<sup>۱</sup>.

در مطالب فوق توضیح دادیم که وقتی بر تو عاشقم، در خیر و صلاح تو شریک می‌شوم و نه در اراده‌ات به این دلیل ساده که اراده‌ی تو نیز مانند اراده‌ی من، خطاپذیر است و در نتیجه الزاماً با خیر و صلاح تو یکسان نیست. از این روی همیشه بر آنم که امیال و اراده‌ات را با معیاری بالاتر از نیکویی بسنجم تا برابرم مشخص شود که آیا برآوردن امیالت خیر و سعادتت را افزون خواهد کرد یا نه. در مورد عشقمان به خدا، موضوع دیگر است. چنان‌که در بخش ۳ گفتیم، اتحادی که مؤمنان می‌خواهند با خدا داشته باشند به درستی (دقیقاً) شامل وفاق کامل اراده مؤمن با اراده خداوند می‌شود. در ایمان مسیحی، اراده خداوند به عنوان معیار نهایی خیر تثبیت شده است. اراده‌ی



پروردگار برای مسیحیان - به زبان افلاطون - عشق واپسین است. اراده و میل خداوند همیشه نیکو است، نه نیکو در مقایسه با معیار نهایی نیکو. برپایه‌ی این «داوری»، هر چه خواست خدا باشد خیر است در نتیجه اراده خداوند در پرتو معیاری برتر از نیکویی سنجیده می‌شود در واقع اعتراف به این است که اراده‌اش معیار نهایی است. برای مؤمن هیچ معیار خیر غایی دیگری که از برکت آن بتوان اراده خداوند را مورد قضاوت قرارداد وجود ندارد. برعکس، مؤمنان اراده خداوند را معیار نهایی می‌دانند که در پرتو آن تمام آرزوهاشان و ارزش‌ها و ارجحیت‌هاشان باید مورد داوری قرارگیرد و زندگی و شخصیت‌شان باید مدام اصلاح و نوین گردد. همان‌طور که در فصل ۳ توضیح دادیم هدف سلوک عارفانه، این روند اصلاح و بازآفرینی است که طی آن زندگی مؤمن از طرفی از احساسات دروغین مهذب می‌شود و اندیشه‌اش از اعمالی که مخالف اراده خداوند است پالایش می‌گردد، و از طرف دیگر شمایل عشق الهی که در اثر گناه از دست رفته بود دوباره به دست می‌آورد. در عبارتی که از سنت برنارد نقل کردیم آمده است که بر جان مؤمن ریحان خشوع پاشیده می‌شود. و با آتش عشق منور می‌گردد.

بدین طریق عشق به خدا به پرستش یا به اطاعت بی‌قید و شرط می‌انجامد و برای مؤمن تنها خداوند شایسته پرستش می‌شود. از این لحاظ عشق مؤمن به خدا اساساً با عشق به اشخاص دیگر فرق می‌کند. از یک شخص به شخص دیگر، هرگز وظیفه مطلق اطاعت وجود ندارد. فرمانبرداری ما از یکدیگر همواره مستلزم نوعی توجیه است و هیچ‌وقت از کسی بی‌قید و شرط اطاعت نمی‌کنیم. تنها خدا است که شایسته این فرمانبرداری است.<sup>(۲۹)</sup> اینجا ظاهراً مشکلی پیش می‌آید از این دست که جیمز راشلز<sup>۱</sup> شرح می‌دهد:

این فکر که هر وجودی شایسته پرستش است خیلی بیش از آنچه در اول می‌نماید بحث‌برانگیز است. زیرا وقتی می‌پذیریم که موجودی شایسته پرستش است اعتراف می‌کنیم که او در مورد اطاعت ما ادعای نابحقی دارد. سؤال اینجاست که آیا چنین ادعای ناحقی می‌تواند وجود داشته باشد یا نه... یک چنین اعترافی هرگز نمی‌تواند

از یک فاعل اخلاقی سربرزند. فاعل اخلاقی بودن با فاعل خود - مختار و خود - راهنما<sup>۱</sup> بودن یکی است. (در نتیجه) تحویل خویشتن به یک مرجع اخلاقی برای کسب رهنمودهای کاری با فاعل اخلاقی بودن ناسازگار است. گفتن «من رهنمودهای فلانی را عمل می‌کنم، مهم نیست که این رهنمودها چیستند و مهم نیست وجدان خودم چه کاری را ترجیح می‌دهد» انتخابی یکسره فارغ از تفکر اخلاقی است؛ این، ترک نقش شخص به عنوان عامل اخلاقی است.<sup>(۳۰)</sup>

به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد مواجهه بی‌قید و شرط با اراده خداوند به این راه، مستلزم ترک استقلال اخلاقی خود شخص به عنوان یک فرد مستقل است که چنانچه پیشتر بحث کردیم، شرط لازم است برای تبدیل رابطه فرد با خدا به رابطه رفاقت عاشقانه. بدین طریق ما ظاهراً به رابطه‌مان با خدا اجازه می‌دهیم به یک رابطه سلطه‌گرانه منحرف شود.

این اعتراض از دو لحاظ نابجاست. اول اینکه، فاعل اخلاقی باید بتواند تصمیم بگیرد که آیا یک‌رشته اعمال بر مبنای برخی معیارهای ارزشی درست است یا نه، که به نوبه خود باید بر مبنای معیارهای متعالی‌تر ارزشی و در آخر بر اساس معیار نهایی که خود دیگر به معیار بالاتری متکی نیست توجیه و تصدیق گردد. پس، فاعل اخلاقی بودن نیاز به قبول یک معیار ارزشی به عنوان معیار نهایی دارد.

این تصدیق (قبول) لزوماً باید بی‌قید و شرط باشد به این معنی که یک معیار حسب عقل و منطق نمی‌تواند نهایی قلمداد شود وقتی معیار هنوز بالاتری را در پیش رو داشته باشد؛ حسب منطق، نهایی بودن، وجود چنین معیار برتری را نفی می‌کند. فاعل اخلاقی بودن تصدیق بی‌قید و شرط یک معیار نهایی را نفی می‌کند هیچ‌به‌جهت منطقی به چنین تصدیقی نیاز هم دارد. بنابراین هر فاعل اخلاقی الزاماً باید به یک معیار ارزشی غایی بی‌قید و شرط تن دهد. نوعی محبوب واپسین، خواه یک رهبر معنوی<sup>۲</sup> باشد یا یک دیکتاتور بزرگ، خواه خیر انسانی باشد یا مثال افلاطونی خیر غایی، یا اراده خداوند.

مؤمنان این نقش فاعل اخلاقی را بر عهده اراده خداوندی می‌گذارند (نسبت

می دهند) دوم اینکه، فاعلیت اخلاقی مؤمنان تصدیق بی قید و شرط اراده خداوند به عنوان معیار نهایی ارزش‌ها را نفی نمی‌کند زیرا چنین قبول و تصدیقی نه اختیاری است نه ناگزیر. چنان‌که در بخش ۴-۷ گفتیم این تصدیق اختیاری نیست زیرا خدا ما (مسیحیان) را از طریق اعتقاد به تثلیث برمی‌انگیزد که به او رجوع کنیم. از طرف دیگر، چون انگیزش با اجبار فرق دارد ما را نیز ملزم می‌کند به عنوان اشخاص و فاعلان اخلاقی به اختیار خود عمل کنیم و تصمیم بگیریم (آزادانه) به خدا روی آوریم. این انگیزه تحمیل یک تکلیف اخلاقی بیرونی هم نیست که مؤمن با آن مواجه گردد. مؤمنان خدا را از روی الزام و تکلیف عبادت نمی‌کنند، بلکه از روی میل، او را پرستش و عبادت می‌کنند. «دعوت خدا به عبادت و اطاعت همیشه برای اطاعتی است که از عشق فیضان یافته و در نتیجه تماماً آزادانه است. مؤمنان از آنچه سنت برنارد آن راه‌هایی از رنج نام نهاد متمتع می‌شوند. در واقع، دین‌باوران خدا را با وجد و لذت عبادت می‌کنند زیرا برای آنها سعادت غایی «تسبیح خداوند و بهره‌مند شدن از لطف و وجود سرمدی او است».

### ۳-۹ درد عشق

برای ما، عشق به خدا و عشق به یکدیگر هر دو خاستگاه و مایه سعادت است. در فصل ۴ گفتیم که، عشق البته درد و رنج هم با خود می‌آورد. به گفته اورتگا که در بخش ۶-۲ نقل شد: «چه کسی تردید دارد که عاشق می‌تواند در معشوق خوشبختی بیابد؟ اما از این هم شک نداریم که عشق گاه اندوهناک است به اندوهناکی مرگ، اندوهی طاقت‌فرسا و مرگبار. «درد و رنج عشق نتیجه هجرانی است که عاشق را از معشوق جدا می‌کند و این هجران به نوبه خود از این حقیقت ناشی می‌شود که عاشق و معشوق در رابطه‌ای دوستانه الزاماً آزادند و فاعلان مستقل در روابط با یکدیگر». در بخش ۳-۷ همچنین گفتیم که این آزادی و اختیار عاشق را در برابر وفاداری و آزادی یکدیگر برای برقراری و حفظ معاشرت و رفاقت آسیب‌پذیر و وابسته می‌سازد. آسیب‌پذیری دودلی و رنج به بار می‌آورد. به گفته آندریاس کاپلانوس نقل شده در بخش ۳-۴، «دیدن رنج و درد عشق آسان است» زیرا عاشق همیشه واهمه دارد که



مبادا عشقش تمنایش را پاسخ ندهد و جهد و تلاش هایش به هدر رود... در واقع او از چیزهای بسیاری واهمه دارد که بازگوکردن آنها دشوار خواهد بود.

در فصل‌های پیشین هم نشان دادیم که راه‌های زیادی است که عشاق می‌توانند به این جدایی و به رنجی که از آن ناشی می‌شود واکنش نشان دهند. یکی از این واکنش‌ها قبول آسیب‌پذیری و رنج عشق است و انداختن آن به یک نحوه زیست برگزیده و لذت بردن از آن. در فصل ۴ یادآور شدیم که این تمایل در سنت درباری وجود دارد و سخن‌کرترین دو ترویز را نقل کردیم که «بیماری من از میان همه‌ی بیماری‌ها، دیگر است. مرا خوش می‌دارد، از آن لذت می‌برم؛ بیماری‌ام چیزی است که خود می‌طلبم و رنجم برایم صحت است.» این چندان عقلانی نیست. به گفته‌ی سیمون وی (بخش ۵-۴) «آرزوی محنت نادرست است؛ برخلاف فطرت است، انحراف است؛ و بعلاوه، ذات محنت رنج کشیدن ناخواسته است.» گذشته از این‌ها، به باور دورژمان این دیگر عشق به معشوق نیست، بلکه لذت از حس شورانگیز عاشق بودن است. با این وصف عاشق درباری، همچون عاشق استاندال و عارف و یلیام جیمز شخصی من-آیین می‌شود که به احساسات و خیالپردازی‌ها و تجربیات سکرآور خود عشق می‌ورزد.

واکنش دوم مانند واکنش اهل رضا است که همه امیال را در راه عشق به خدا پس می‌زنند. عاشق هنوز می‌تواند در خدمت خیر و صلاح معشوق باشد، اما از تمنای پاسخ متقابل عشقش گذشته است. در این حال و روز، عاشق در برابر پاسخ مثبت معشوق آسیب‌پذیر میشود، و رنجی که حاصل رویگردانی معشوق به او است برایش تاب‌آوردنی می‌گردد. این احسان است اما عشق نیست زیرا با معشوق مانند یک ابژه‌ی نیازمند مراقبت رفتار می‌کند نه یاری‌دربر.

واکنش سوم (و رایج‌ترین واکنش) در برابر آسیب‌پذیری عشق آن است که به تلاش بر پاسخ متقابل معشوق چیره شویم و از این طریق طالب زخم‌ناپذیری و روین-تنی گردیم. خواه قهراً و خواه الزاماً. همان‌گونه که در بخش‌های ۲-۷ و ۳-۷ شرح دادیم، این روش فقط عشق را به شکلی از تحکم یا قرارداد حقوقی سوق می‌دهد. این سه واکنش به آسیب‌پذیری عشق همه به انحراف عشق و تبدیل آن به

چیزی غیر از عشق می‌انجامد. تنها واکنشی که عشق مطلوب را به انحراف نمی‌کشاند، قبول آسیب‌پذیری است، نه به خاطر عاشق، به خاطر خود عشق. من عشق تو را آرزو می‌کنم اما وقتی این تمنا قرار است عشق تو را تحت کنترل درآورد و تو را از اعطای آزادانه‌ی آن به من بازدارد، آرزویم را پس می‌زنم. عشقت را آرزو می‌کنم تا تو آن را چون هدیه‌ای با میل خود نثارم کنی، و همراهی‌ات کنم تا عشقت را نثارم کنی نه اینکه آن را از تو بگیرم یا به زور بستانم. به تو متوسل می‌شوم که عشقت را نثارم کنی، نه هرآن قدر که بتوانم آن را از تو به زور بستانم یا تحصیل کنم. می‌دانم که هر تلاشی از سوی من تنها اُنس با تو را که در طلبش هستم به بیراهه می‌کشاند. به عبارت دیگر، رفاقت دوسویه را بیشتر ارج می‌نهم تا مصنوعیتی که می‌توانم با انکار آزادی‌ات به عنوان یک شخص، به دست آورم. آزادی که از قبَل آن بتوانی هر دم مرا مأیوس کنی. میل من به تحمل محنت خوار شدن بیشتر است تا به انحراف کشاندن همدمی دوجانبه با تو. در این زمینه می‌توانیم با سیمون وی همصدا شویم که اگرچه عشق طالب محنت نیست، اما همیشه مجاز است که شق «رنج و محنت» را که نام دیگر آسیب‌پذیری عشق است خوش بدارد. به خاطر عشق میل دارم آن زمان که مأیوسم می‌کنی تو را ببخشم، و واثق باشم که تو نیز به خاطر عشق، مرا در چنان حالی ببخشی و، چنان‌که در بخش ۱-۸ شرح دادیم، آنکه رنج می‌برد طرف بخشنده است.

این واکنش مستلزم وجود تنشی است میان اشتیاق و خودداری که ایلیام دیلمان آن را به شرح زیر توضیح می‌دهد:

عاشق باید یاد بگیرد که میل و اشتیاقی را که عشق الهام‌بخش آن است به خاطر معشوق در خود بمیراند، و فقط به این دلیل می‌تواند چنان کند که به معشوق عشق می‌ورزد. زیرا عشق بالاتر و بالاتر از میل و اشتیاقش است. پس جنبه‌ای از عشق که اشتیاق از آن ناشی می‌شود و جنبه‌ای که به او خودداری را می‌آموزد، جنبه‌های مختلف و متضاد یک عشق‌اند. هر وجهی از شور اشتیاق که میل از آن ناشی می‌شود با واپس‌زنی و خودداری از آن در جدال است.<sup>(۳۲)</sup>

در بخش پیشین گفتیم که تناهی و ضعف بشری ما میزانی را که عشقمان می‌تواند بدون قربانی کردن استقلال شخصی مان، این تنش میان میل و پرهیز را تاب آورد محدود می‌کند، که آن هم به نوبه‌ی خود مستلزم به انحراف کشیده شدن عشقمان است. بنابراین، با توجه به شرح ایلیام، درجه و میزان واپس زنی اشتیاق بستگی دارد به سازگاری بین عاشق و معشوق، سازگاری در خوی و منش، در حساسیت، هوش و استعداد، قوه‌ی خیال و نظایر آن. حد و مرز چنین سازگاری به جهات زیادی گسترش می‌یابد و راه را برای انعطاف‌پذیری زیاد باز می‌کند. معهذاً، وقتی در حالت خاصی بیش از حد گسترده می‌شود بر حفظ رابطه‌ی متقابل آسیب می‌رساند. (۳۳)

اشتیاق و پرهیز از نشانه‌های عشق خداوند به ما نیز است. خدا در عشقش با ما یکی می‌شود و ما را می‌طلبد که به او روی آوریم و با او آشتی کنیم و بدین طریق نجات و سعادت نصیبمان شود. به گفته‌ی ژولیان نوریچی:

خدا از ما می‌خواهد تباهی خود را ببینیم و به آن اذعان کنیم، اما نمی‌خواهد در همان وضع باقی بمانیم، یا مدام مشغول متهم کردن خود باشیم. نمی‌خواهد از احساس نگون‌بختی پر شویم. بلکه می‌خواهد زود به درگاهش حاضر شویم. چون او تنها است. هر لحظه انتظار ما را می‌کشد تا نزدش نرفته‌ایم اندوهگین و نالان است. درکشاندن ما به سوی خودش شتاب می‌کند، چون ما مایه‌ی وجد و شادمانی او هستیم، و او درمان قلب و روح ما است. (۳۴)

اشتیاق خداوند هم با محدودیت‌ها و پرهیزهایی همراه است. همان‌گونه که در فصل‌های پیشین شرح دادیم، خدا ما را مجبور یا مکلف نمی‌کند که به عشقش روی آوریم. واژه‌ی یونانی که در انجیل برای بردباری خدا به کار رفته *macrothymia* است که در زبان انگلیسی بدرستی به *long-suffering* یعنی صابر برگردان شده است.

اشتیاق و پرهیز عشق خداوند، برعکس ما، هر دو بی‌یکران است. عشق خدا از این حیث در معرض ایراد و محدودیت هم نیست. ما در عشقمان به یکدیگر فشار جبران نشدن و پاسخ متقابل نگرفتن را تحمل می‌کنیم اما این تحمل حد و مرزی دارد. دیر یا زود یا صبرمان تمام می‌شود و دست از عشقمان می‌کشیم یا می‌کوشیم طرفمان را وادار به پاسخ مثبت کنیم. اما میل خداوند به عشق ما نامحدود است و هرگز زوال



نمی‌پذیرد. همین است که مدام از او روی برمی‌گردانیم، و او هیچ‌گاه از صبر و بردباری که با آن انتظار ما را می‌کشد نمی‌کاهد. همچنین ما را وادار یا مکلف به پاسخ متقابل به عشقش نمی‌کند. میل و رضایتش به آنها که به او دوباره روی می‌آورند، برخلاف ما، نامحدود است. او که خدای عشق است در رابطه‌اش با ما آسیب‌پذیری نامحدود را برمی‌گزیند. بدین لحاظ، صلیب مسیح برای مسیحیان تجلی اسوه‌ای آمادگی عشق خدا به رنج بردن به واسطه‌ی جفایی است که به او و به یکدیگر کرده‌ایم.<sup>(۳۵)</sup> این آمادگی برای مؤمنان زمینه‌ای فراهم می‌کند که بتوانند با شرکت در محبت بردارانه‌ی خداوند و تحمل مصیبت و اندوه تسلی پیدا کنند. با این توضیحات اکنون می‌توانیم دیدگاه سیمون وی را، که در بخش ۵-۴ شرحش رفت، بهتر درک کنیم، «اگر در اندوه غرق نشویم، تنها کاری که از دستمان برمی‌آید این است که آن را طلب کنیم. اگر نصیتمان شود، شاید همان شرکت در تصلیب مسیح باشد.»<sup>(۳۶)</sup>

بدیهی است که این نگاه به عشق الاهی با دکترین سنتی بی‌احساسی پروردگار که طبق آن کمال او ایجاب می‌کند که چیزی کم نداشته باشد و لذا هیچ خواهسته و آرزویی ندارد که برآورده نشده باشد تا او را برنجاند، در تضاد است. در فصل ۵ و ۶ اشاره کردیم که دیدگاه کمال الاهی را افلاطون مطرح کرد و برای قشر وسیعی از متألهان سنت مسیحی، از جمله اگوستین و نیگرن، بدیهی و بی‌نیاز از اثبات تلقی گردید. بر مبنای آنچه فوقاً بحث کردیم، این دیدگاه، خدا را به یک اهل رضا تبدیل می‌کند که با ترک کل امیال و علائق از آسیب‌پذیری و رنج و محنت اجتناب می‌کند. چنین خدایی می‌تواند نسبت به ما بی‌نهایت خیرخواه باشد، اما چنان‌که به تفصیل شرح دادیم، نمی‌تواند خدای عشق باشد. بنابراین، بخشی از بهای مفهومی نگاه به خدا به عنوان خدای عشق این است که از دکترین بی‌احساسی الاهی دست برداریم. در الهیات معاصر، البته، بیشتر متألهان ظاهراً با این نگاه مشکل‌چندانی ندارند. رونالد گووتز<sup>۲</sup> در کتاب خدای رنجبر خاطر نشان می‌سازد که «رذء دکترین دیرینه‌ی بی‌احساسی الاهی در الهیات امروزی یک امر عادی شده است.»<sup>(۳۷)</sup>

آیا عشق ما به خدا هم رنج و آسیب‌پذیری دربردارد، و میل و پرهیز هم از

ویژگی‌های آن است؟ اگر چنانچه مؤمنان (مسیحی) معتقدند، سعادت ابدی ما شامل عاشق بودن بر خداوند است، آشکار است که مؤمنان باید میل و اشتیاق به عشق خداوند داشته باشند. پس، چنان‌که در بخش ۲-۶ دیدیم، حتی آندرز نیگرن اعتراف می‌کند که «از آنجا که خدا همان خیر اعلی است، یعنی مجموع خوبی‌های قابل تصور و اشیاء مطلوب - طبیعی است که تمام امیال و عشق‌ها را مجذوب خود می‌سازد». بعلاوه، چون آنچه ما اشتیاقش را داریم «هدیه - عشق» خدا است که به ما آزادانه عطا می‌کند، پس باید به او خدمت و از او اطاعت کنیم تا آن را به ما عطا کند و لازم نباشد او را مجبور یا موظف به این کار کنیم. باید به او توکل کنیم تا رحمتش را بر ما ببارد، نه اینکه آنچه را در توان داریم به کارگیریم تا عشقش را به چنگ آوریم یا کسب کنیم. چنین خویشتن - داری در میان بشر متناهی بسیار دشوار است، زیرا لازمه اش تسلیم خویشتن به موجودات متناهی است که به تجربه برایمان ثابت شده است مثل خود ما غیر قابل اعتماد و مستعد بی وفایی هستند. تن دادن به چنین تسلیمی ما را با مشکلات بسیاری روبرو می‌سازد. بخصوص آن تسلیم شدنی که هیچ امید و عزتی را تضمین نمی‌کند. در بخش ۳-۷ اشاره کردیم که چگونه می‌کوشیم خطرات این امر را محدود کنیم و گفتیم که این محدودسازی با روش‌های غیر مستقیم که برای برقراری و حفظ دوستی میان یکدیگر به کار می‌بریم انجام می‌شود. در رابطه‌مان با سایر انسان‌ها ابتدا باید یکدیگر را خوب بشناسیم و تا بتوانیم به هم اعتماد کرده و شاهد صداقت همدیگر شویم. چنین تسلیم بی قید و شرطی میان انبای بشر خطرناک است. بسیارند کسانی که هرگز در این راه خطر نمی‌کنند. رودلف بولتمان<sup>۱</sup> می‌نویسد: ما همه به رابطه‌ی تنانی زوج‌ها واقفیم، خواه به تجربه‌ی خودمان خواه با مشاهده، که تسلیم محض چقدر دشوار است. افراد زیادی مشتاق عشق و دوستی‌اند، و در این ارتباط مشتاقند خودشان را تسلیم دیگری نمایند، تا وجود خود را تکمیل کنند. با این حال در مواجهات زندگی از اینکه تصمیم بگیرند تسلیم بی قید و شرط شوند ناتوانند. اعتماد کردن به دیگری بدون داشتن تصویری از ضمانت و پشتوانه نیز از همین جنس است. چه دوستی‌ها و چه زندگی‌های زناشویی که به واسطه ضعف بشر در فائق آمدن بر خود بر باد رفته است.<sup>(۳۸)</sup>

کوتاه آنکه، عشق خطرآفرین است، و بسیاری از کسانی که حاضر به قدم نهادن در این راه نیستند.<sup>۱</sup>

آیا عشق به خدا هم به این سیاق خطرآفرین است؟ آیا چنین تسلیم بی قید و شرطی به خداوند نیز شامل این خطر که خوار و مأیوس شویم می‌گردد؟ در سنت مسیحی همواره این باور وجود داشته است که از این حیث عشق خدا اساساً با عشق بشر متناهی و محدود متفاوت است. در مورد بشر محدود همواره خطر خوار شدن وجود دارد اما کمترین احتمال هم نمی‌دهیم که خداوند روزی ما را به حال خود رها کند. در سنت مسیحی خط فکری مهمی وجود دارد که این ادعا را به شیوه‌ای ذات‌گرایانه تعبیر می‌کند؛ در این تعبیر خدا مانند آنچه نوافلاطونیان معتقدند، همچون چشمه‌ای سرمدی دیده می‌شود که از آن نیکی با وجود ابدی جاری است. از آنجا که نیک و وفادار بودن جزو سرشت ذاتی خداوند است، پس «عقلاً» غیر ممکن است که او ما را خوار و مأیوس کند.

برای مثال، چنان‌که در بخش ۶ گفتیم، ظاهراً آندرز نیگرن بر این باور است که خدا به گونه‌ای به واسطه‌ی سرشت ذاتی‌اش ناگزیر است ما را دوست بدارد، و اخیراً هم ریچارد سوینبرن<sup>۲</sup> در کتاب معنای خدا باوری مدعی است که خدا «همیشه آنچه نیک است انجام می‌دهد چون ذاتش چنین است»<sup>(۳۹)</sup> در فصل‌های پیشین اشاره کردیم که در این دیدگاه آزادی خدا به عنوان عامل مشخص انکار می‌شود. بر اساس این نظر محبت و وفای خدا به ما در پی قصد و تصمیم او نیست، بلکه به این سبب است که سرشت ذاتی‌اش قدرت عمل به گونه‌ای دیگر را از او سلب کرده است. لازم نیست به خدا اعتماد کنیم که خوار و مأیوسمان نکند، چون اطمینان داریم که او توانایی چنین فعلی را ندارد. در این صورت اصطلاحات «توکل» و «عشق» دیگر کارایی نخواهد داشت، چون عشقی که آزادانه نثار نشود اصلاً عشق نیست. در بخش ۲-۷ از زبان ژان پل سارتر نقل کردیم که «کسی که می‌خواهد معشوق واقع شود بر آن نیست که ابژه‌ی شهوت و هیجانی شود که به طور مکانیکی سرریز می‌کند. نمی‌خواهد

۱. عشق از اول چرا خونی بود / تا گریزد هر که بیرونی بود. مولوی. م.



یک ماشین بی روح شود که هیجان و شهوتش نتیجه‌ی جبر روانی است». نگاه ذات‌گرایانه به عشق خدا (که اعطای عشق و بخشش را ذاتی ناگزیر خداوند می‌داند) به همین صورت معیوب است. زیرا عشق خدا به ما را نتیجه‌ی یک جبر «هستی‌شناسانه» می‌داند و امکان داشتن رابطه محبت‌آمیز با او را نمی‌کند. به گفته‌ی سارتر: «اگر معشوق به ماشین بی روح تبدیل شود، عاشق خود را تنها می‌بیند».

به طور خلاصه، تلاش برای اجتناب از خطر موجود در عشق به خدا، وقتی توانایی او را در ردّ ما یا بدعهدی به ما انکار می‌کنیم بیهوده است. نمی‌توانیم از این نتیجه‌گیری هم بگذریم که عشق با تپش و جهش همراه است.

از طرف دیگر، این باور که عشق خدا به صورت تصنعی و مکانیکی جاری نمی‌شود و او ما را دوست دارد چون تصمیمش بر این است، حاکی از این نیست که خدا مانند یک بشر متناهی دمدمی مزاج است. برعکس، برخلاف ما، او دچار ضعف اراده نیست، و به همین جهت همیشه به صفات خود وفادار و در آن ثابت قدم است.<sup>(۴۰)</sup> خدا به این مفهوم مانند آدم‌های معمولی نیست. خطری که در عشق به خدا می‌پذیریم به مراتب کمتر از خطری است که در عشق به بشر متناهی به جان می‌خریم. ما هرگز نمی‌توانیم مطمئن شویم که دیگران مایوس و خوارمان نمی‌کنند، حال آنکه کمترین احتمال وجود ندارد که خدا زمانی با رها کردن ما برخلاف خصلتش عمل کند. نمی‌توانیم همیشه روی بخشش دیگران حساب کنیم وقتی از آنان به خاطر رفتار تحقیرآمیزمان پوزش می‌طلبیم. اما، در مورد ذات یکتا می‌توانیم اطمینان حاصل کنیم که «اگر به گناهان اعتراف کنیم، او عادل است و می‌شود به او اعتماد کرد که در صورت اعتراف، گناهانمان را می‌بخشد و ما را از هرگونه خطایی پاک می‌کند. در این شکی نداریم»<sup>۱</sup>.

خدا با آنکه، برخلاف بشر، معتمد مطلق است، اما ما آدمیان، همچنان اکراه داریم که دل به دریا بزنیم، ایمان بیاوریم و خود را بی‌قید و شرط به عشقش تسلیم کنیم. ما به جای پذیرفتن خطر توکل به لطف او، به دنبال یافتن ضمانت‌های اولیه هستیم. تصوّر می‌کنیم نیکی و شایستگی خودمان ما را شایسته‌ی عشق خداوند کرده

و در نتیجه او به نحوی موظف شده است ما را دوست بدارد. به محض اینکه ایمان بیاوریم که خدا محبّ ما است انگار دلیلی پیدا می‌کنیم که او ما را دوست دارد، نه به این دلیل که او «عشق» است بلکه به این دلیل که خودمان ذاتاً محبوب و دوست‌داشتنی هستیم<sup>(۴۱)</sup> این درست همان وهمی است که براساس آن خود را در منظر خدا مستحق محبت می‌دانیم و همین مانع رسیدنمان به عشق خدا به عنوان یک موهبت می‌گردد. هدیه - عشق را با پاداش کاری که می‌کنیم اشتباه می‌گیریم، و نیاز داریم مدام به یادمان آورند که «اینکه از طریق ایمان نجات می‌یابیم به واسطه‌ی فیض او است، نه نتیجه‌ی کار خودمان، این هدیه خدا است». <sup>۱</sup> لذا بولتمان چنین می‌نویسد:

ایمان اطاعت است و طاعت، زیرا در آن غرور بشر شکسته می‌شود. ترک غرور برای انسان دشوارترین کار است... او فکر می‌کند که اگر خودش را تسلیم کند، اگر آنچه را از خویشتن به عنوان یک بشر ساخته و پرداخته است تسلیم کند، خویشتن را گم خواهد کرد، اما برای اینکه خود را برای نخستین بار بیابد، باید خود را گم کند، باید کرنش کند، خود را متواضع سازد، غرور را کنار بگذارد تا به خویشتن خویش بازگردد.<sup>(۴۲)</sup>

با این اوصاف، حالا مشخص است که چرا اولین گام در سلوک عارفانه، چنان‌که در بخش ۲-۳ شرح دادیم توبه است و آشنایی با خود - انکاری و خشوع. برای اینکه بتوانیم هدیه - عشق الهی را نصیب خود کنیم، باید اول کبر و غرور را کنار بگذاریم که باعث می‌شوند تصور کنیم می‌توانیم به نحوی خدا را موظف و مجبور به دوست داشتن خود کنیم. عشق خدا مانند عشق ما انسان‌ها به یکدیگر هم با اشتیاق همراه است و هم با پرهیز. براساس گفته‌ی سیمون وی، «بزرگی بی حد مسیحیت در این حقیقت نهفته است که در طلب درمان فوق طبیعی برای رنج نیست بلکه به دنبال استفاده از نیروی فوق طبیعی برای آن است.»<sup>(۴۳)</sup> این استفاده از نیروی فوق طبیعی در این واقعیت ریشه دارد که محنت می‌تواند ما را به ضعف و آسیب‌پذیری خود آگاه گرداند و بدین طریق به ما کمک کند که از خود توهم شایستگی شخصی که مانع

دریافت عشق الاهی به عنوان یک موهبت است دورکنیم. به واسطه‌ی محنت است که می‌توانیم به چیزی برسیم که سیمون وی آن را «عریانی معنوی» در پیشگاه خداوند می‌نامد. افلاطون در رساله‌ی گرجیاس<sup>۱</sup> افسانه‌ای را نقل می‌کند که نشان می‌دهد چگونه ارواح پس از مرگ می‌باید در برابر داوران عریان حاضر شوند تا داوران فریب ظاهر بیرونی‌شان را نخورند. اریک اسپرینگ استد<sup>۲</sup> مؤلف سیمون وی و رنج عشق می‌گوید استعاره‌ی «عریانی معنوی» سیمون وی بسط نظر زیر است:

وقتی میان ما و خدا هیچ حاجبی وجود نداشته باشد، خود واقعی مان می‌تواند به او ملحق شود و جامه‌ی نیکویی او را به تن کند. ما اما، براحتی این حجاب را از کف نمی‌نهمیم؛ زیرا موقعیت و پرستیژمان در این دنیا به ما احساس امنیت می‌بخشد و راه امرار معاشمان را به ما می‌نمایاند. در محنت، لیکن، حجاب پاره می‌شود. اگر عشقمان را در رنج و محنت ادامه دهیم و خواستار برگرداندن جامه‌ی کهنه‌مان نباشیم، چون خدا بر همه‌ی تقصیرات کسانی که خالصانه او را می‌طلبند خط بطلان می‌کشد، آنگاه مجالی برای ارتباط پاک و استوار میان روح و خدا فراهم می‌گردد، چون دیگر حاجبی میان آن دو نیست. اتحاد معنوی حاصل می‌شود و ژرف‌ترین امیال و خواسته‌های ما محقق می‌گردد.<sup>(۴۴)</sup>

عاشقی چه بر خدا و چه بر همنوع رنج و محنت با خود دارد. در عشق به بشر متناهی، محنت اغلب نتیجه‌ی این واقعیت است که یکدیگر را مأیوس می‌کنیم و هر لحظه انتظار عهدشکنی یار را داریم. در مورد عشق خداوند چنین اضطرابی وجود ندارد، زیرا خدا هرگز عهدشکن نیست و هیچ‌گاه ما را خوار نمی‌کند. اما در عشقمان به خدا و دیگران رنجی که می‌کشیم اغلب پیامد عدم پرهیز و خویشتن‌داری است و اینکه خدا و دیگران را مجبور یا موظف می‌کنیم تا ما را دوست بدانند و به تبع آن عشقی را که اشتیاقش در دل داریم به طور نظام‌مندی به بیراهه می‌کشانیم. و مشتاقیم که معشوق واقع شویم زیرا به آن نیاز داریم. این نیاز چیست و چرا وجود دارد؟

#### ۴-۹ نیاز-عشق

ما همه نیاز داریم که محبوب واقع شویم زیرا دوستی مان با دیگران هویت و



اعتبار شخصی ما را رقم می‌زند. لازم است موضوع را کمی بیشتر بشکافیم. اجازه دهید با مفهوم هویت شخصی آغاز کنیم.

در بخش ۱-۱ شرح دادیم که هر موجودی با سایر موجودات مشترکاتی دارد و لذا می‌توان آن را در طبقات متعدد موجودات جای داد. اما، هر شیء یا موجودی را می‌توان با دسته‌بندی براساس ویژگی‌هایی که آن را از سایر موجودات متمایز می‌کند شناخت. این دسته‌بندی مجزا هویت آن را به عنوان یک شیء رقم می‌زند. ما نیز به عنوان آدمی زاد موجوداتی جسمانی هستیم، و به همین سبب می‌توانیم یکدیگر را به همان روش و بر مبنای دسته‌بندی خصوصیات فیزیکی و روانی، موقعیت‌های فضا-زمانی، خوی و منش‌های رفتاری، خصایل شخصی و غیره که هریک را از دیگران متمایز می‌سازد از هم باز شناخت. «زید کیست؟» زید آن آدم لاغر مهربانی است که در خیابان مجاور زندگی می‌کند و هر روز صبح لنده‌کنان از اینجا می‌گذرد. این‌گونه زید را به عنوان یک شیء می‌شناسیم، اما نه به عنوان یک شخص. آنچه که مرا شخصی که هستم معرفی می‌کند خصوصیتی است که بر حسب اتفاق از خود نشان می‌دهم، یا آرزوها و امیال و عقایدی که عموماً دارم، نیست، بلکه آرزوها و امیال و عقایدی است که بر آنها مهر تأیید و تصدیق زده‌ام و می‌خواهم انگیزه و پیش‌برنده‌ی اعمالم باشد. فردیت من به عنوان یک شخص مقید است به اصالت و اعتباری که دارم و اینکه بدانم اعمال و واکنش‌هایم از خودم سر می‌زنند یا القایی و غیر اصیل است، و اینکه آیا باورهایم که بنیان اعمالم است و همچنین خواسته‌هایی که برای رسیدن به آن تلاش می‌کنم اصیل و مورد تصدیق من هستند یا نه.<sup>(۴۵)</sup> با این حساب شخص بودن مستلزم چیزی است که هری فرانکفورت<sup>۱</sup> آن را «استعداد خود-سنجی فکورانه که در تشکیل امیال مرتبه دو<sup>۲</sup> ظاهر می‌شوند»، می‌نامد. منظور از امیال مرتبه دوم آنهایی هستند که خواستار تحقق امیال مرتبه‌ی اول‌اند. میل و خواسته‌ی مرتبه دوم بررسی امیال مرتبه‌ی اول‌اند. این موضوع با نکته‌ای که در بخش ۲-۴ مطرح کردیم مرتبط است، آنجا که گفتیم من به عنوان یک شخص استعداد ارزیابی عینی

۱. Harry Frankfurt, فیلسوف و روان‌شناس معاصر امریکایی. م.

آرزوها و اراده‌ی خودم را به لحاظ آنچه که برای خودم سودمند و خیرمی دانم دارم. روجراسکروتن خاطر نشان ساخته است که اشخاص ممکن است خود را در مقابل امیالشان قرار دهند. در این حالت، اعمالشان صرفاً برانگیخته از منفعت طلبی نیست بلکه برانگیخته از مفهوم نیکویی است.<sup>(۴۷)</sup> چنین ارزیابی ممکن است به تصدیق برخی از امیال مرتبه اول منجر شود و سایر خواسته‌ها سرکوب گردد. دیلمان می‌نویسد:

فرد ممکن است بر احساسات، امیال و صفات متعدد شخصیت خویش «فائق آید»... (یعنی، او) خود می‌تواند از آنها آگاه باشد به طوری که می‌تواند آنها را تصدیق یا رد کند و بدین سبب برایش مسئولیت ایجاد می‌شود. احساسات و امیال بدان صورت که صفات یک سنگ به آن سنگ تعلق دارند، به فرد تعلق ندارند... وقتی شخصی وجهی از خصلت‌های خود را نمی‌پذیرد، مثل حرص، بر آن صفت فائق آمده است. خودش را با آن یکی نمی‌کند. کاری که ناشی از حرص است انجام نمی‌دهد؛ اگر هم انجام دهد شرمگین می‌شود. وقتی هم آن صفت را می‌پذیرد و انجامش می‌دهد باز بر آن فائق آمده است... حرص را به چنگ خود آورده است؛ چیزی نیست که فقط به او داده شده باشد.<sup>(۴۸)</sup>

هویت من وقتی به چشم یک شیء نگریسته می‌شود، به صورت ترکیب متمایز خصلت‌هایی که به طور اتفاقی پیدا کرده‌ام دیده می‌شود. اما این هویت من نیست. هویت واقعی من به عنوان یک شخص در امیال، خصوصیات شخصی، ویژگی‌ها و نظیر آن که در خواسته‌های ارادی مرتبه دوم خود تأییدش می‌کنم و برایش مستقلاً مسئولیت در نظر می‌گیرم نهفته است. بر مبنای تمایزی که در بخش ۲-۵ قائل شدیم، می‌توان گفت که هویت من به عنوان یک شیء در افعال ناقصم پدیدار می‌شود، حال آنکه به عنوان یک شخص در بالقوگی کامل یا دایره‌ی استعداد فردی که با آن خویشتن خودم را انتخاب می‌کنم ظاهر می‌شود. هویت به مثابه‌ی یک شیء داده می‌شود، به مثابه‌ی یک شخص انتخاب می‌شود. در این ارتباط، دیلمان به دیدگاه سارتر باز می‌گردد که معتقد است هویت هرکسی به عنوان یک فرد توسط دیگران برای او تعیین می‌شود و او آن را تأیید می‌کند. از نظر سارتر خصلت‌های فردی

که هویت شخص را تعریف می‌کنند براحتی برای کسی تعیین نمی‌شود. آنها «فی‌الذاته»<sup>۱</sup> وجود دارند، مانند صفات یک سنگ. سارتر اصرار دارد که ما توانایی مبارزه و رد هویتی را داریم که دیگران می‌کوشند به زور به ما نسبت دهند. تن در دادن به این هویت القایی یعنی غرق شدن در غرقاب «ایمان بد».<sup>(۴۹)</sup> یعنی اجازه دادن به دیگران که هویتی را به ما حقنه کنند. اجازه دادن به دیگران که با من چونان شیء رفتار کنند نه مانند شخص انسانی.

اگرچه ممکن است در این گفته حقیقتی وجود داشته باشد، اما تمام حقیقت این نیست. در واقع انتخاب اصیل من شرط لازم است برای تعیین هویت من به عنوان یک شخص، اما کافی نیست. نمی‌توانم مدعی همان هویتی باشم که خودم می‌خواهم. زیرا وجودم به عنوان یک شخص وجودی تنها خود - انگارانه نیست (غیر از من دیگرانی هم هستند که باید آنچه را من هستم تأیید کنند). ادعای من فقط تا حدی که دیگران تصدیقش می‌کنند و مرا به صورت شخصی که ادعایش را دارم به رسمیت می‌شناسند مورد قبول است. به همین دلیل نیاز به تصدیق دیگران چیز نامطبوع و بی‌جایی نیست، بلکه برای کسانی که مجبورند با دیگران و در منظر دیگران زندگی کنند چیز لازم و مناسبی است. در پس نیاز ما به پذیرفته شدن، معرفت از وابستگی ما به عقاید دیگران و به خود دیگران وجود دارد.<sup>(۵۰)</sup> هویت من به عنوان یک شخص را تنها خود من رقم نمی‌زنم، و از سوی دیگران هم بر من تحمیل نمی‌شود، بلکه با اجماع ادعایم و تصدیق دیگران شکل می‌گیرد. آدم‌ها تنها با اتفاق نظر دیگران در مورد ماهیت هریک می‌توانند با هم تعامل و همدیگر را درک کنند. لذا فن دووات خاطر نشان می‌سازد که دیوانه‌ای که خود را ناپلئون می‌پندارد بر کسانی که با او حشر و نشر دارند الزامات و شرایط غیرممکنی تحمیل می‌کند به طوری که می‌پندارند او فرد حکیمی است. اگر معاشران او ادعایش را نشانه‌ی خردمندی بدانند در آن صورت هویت خود آنان توسط دیگران در معرض تردید و خطر قرار می‌گیرد. بنابراین او را مجنون قلمداد می‌کنند.<sup>(۵۱)</sup> فراموش نکنید که تصدیق ادعای هویت تو از سوی من، هم به شکل‌گیری هویت شخصی تو کمک می‌کند و هم



هویت خودم را نیز به عنوان کسی که متعهد است با تو با همان شخصیتی که ادعایش را داری رفتار کند، شکل می‌بخشد. این همان نکته‌ای است که در بخش ۳-۷ مطرح کردیم، آنجا که گفتیم من آنگاه که بر تو عاشق می‌شوم با تو یکی می‌شوم و در نتیجه برای وفادار ماندن به این یگانگی مسئولیتی را می‌پذیرم. هویت شخصی ما نه تنها در عشقی که دیگران به ما دارند ارزانی می‌شود، بلکه به همان‌سان با عشقی که ما به دیگران داریم نیز رقم می‌خورد.

اگرچه عشق تو به من تنها هویت شخصی مرا تصدیق نمی‌کند، بلکه همان‌گونه که در فصل‌های پیشین نشان دادیم، چون به من به چشم یک شخص غیر قابل معاوضه با غیر نگاه می‌کند ارزش اساسی به شخصیتم نیز می‌بخشد. اگر تو راه و روش مرا نپذیری، مرا به عنوان یک فرد رد کرده‌ای و با این کار توانایی‌ام را برای درک خودم به عنوان شخصی ذاتاً ارزشمند انکار کرده‌ای، حال آنکه وقتی دوستم داری ارزشی به من نثار می‌کنی که خودم نمی‌توانم به خودم نثار کنم. این بدان معنا است که فردیت من، دیمون فردی من، نه تنها برایم مهم است بلکه برای دیگران که از من جدا ایند نیز مهم است، و اینکه قرب و ارزشی نصیبش می‌شود که از توان خودم خارج است (که بتوانم چنان ارزشی به فردیتم ببخشم). عشق تو به من چنان ارزشی ارزانی می‌دارد که اگر آن عشق را نداشته باشم از آن بی‌نصیبم. نیگرن به این معنا درست می‌گوید که مشاهداتش نشان می‌دهد که عشق در معشوق ارزش می‌آفریند نه اینکه فقط آن را تشخیص می‌دهد. از آنجا که هم هویت و هم ارزش ما به عنوان اشخاص (نه شیء) در روابط عشق و دوستی مان با دیگران شکل می‌گیرد، نیاز داریم در این روابط شرکت کنیم. بنابراین ما، افراد بشر، هم به عاشق شدن مشتاقیم و نیازمند و هم به معشوق بودن.

آنچه ذکرش رفت همه در رابطه‌ی رفاقت با سایر افراد هم صادق است. برای مؤمنان حتی در رابطه‌ی عاشقانه با خدا هم بیشتر صادق است.

چنان‌که شرح دادیم، هویت انسانی من با آن دسته از امیال و صفات شخصیتی‌ام ساخته می‌شود که خود با اطمینان به عنوان خصلت‌هایی که به خیر و صلاح است و با دیمون فردی‌ام سازگار است قبولش کرده‌ام. من چون مؤمنم خیر

غائی را در محبت خداوند می‌جویم. پس، چنان‌که آگوستین می‌گوید، سعادت نهایی ما، در عشق ورزیدن به خداوند نهفته است. هویتی که من مؤمن از آن خود می‌دانم درست هویت کسی است که از رابطه‌ی همدمی با خدا متمتع است. این هویت به شناخت من از خدا متکی است. در اینجا من که یک مؤمن هستم هویت فردی‌ام را تنها به تصدیق دیگران قائم نمی‌دانم بلکه به تأیید الاهی نیاز دارم تا (بتوانم) همان کسی باشم که مدعی‌اش هستم. من کیستم؟ من در واقع کسی هستم که مادرم دوستم دارد، و فلانی دوستم دارد. اما در نهایت من کسی هستم که خدا دوستم دارد.<sup>(۵۲)</sup> بعلاوه، خدا وقتی مرا دوست دارد خیر مرا دغدغه‌ی اصلی‌اش قرار می‌دهد، و چون خیر من با دوست داشتن او یکی است، او عشق مرا هم آرزو می‌کند. خدا وقتی محبت می‌کند چیزی نمی‌خواهد جز اینکه مورد محبت و عشق قرار گیرد، زیرا او ما را دوست دارد فقط به این خاطر که ما نیز او را دوست داشته باشیم. چون می‌دانند که عشاقش از موهبت عشق او بهره‌مند می‌شوند.<sup>(۵۳)</sup> این است که من می‌دانم که خیر و عشق من ارزش بی‌حد و حصر دارند، زیرا برای خدا ارزشمندند. به گفته‌ی جان لوکاس مورد عزت دیگران بودن عزت نفس خود را نیز تأمین می‌کند، و به حس هویت خود شخص عینیت می‌بخشد.<sup>(۵۴)</sup> مؤمن دوست دارد علاوه بر این عزت، نزد خدا نیز عزیز باشد تا عزت نفس نامحدود کسب کند و حس هویت خود را هر چه متعین‌تر سازد.

پس واضح است که ما دیگران را دوست داریم زیرا به عنوان اشخاص الزاماً نیاز داریم که دوستان داشته باشند. ولی آیا همین را می‌توان در مورد خداوند هم گفت؟ آیا خدا هم همان‌گونه که ما به عشقش نیاز داریم؛ به عشق ما نیاز دارد؟ اگر چنان‌که گفته شد، خدا مشتاق عشق ما است، ظاهراً نتیجه‌اش این خواهد بود که به عشق ما نیاز دارد تا اشتیاقش و میلش برآورده شود. مردوخ دال<sup>۱</sup> می‌گوید این یک مضمون همیشگی در عبادات مردم عادی مسیحی است که خداوند مشتاق دریافت پاسخی از فرزندانش است و اگر چنین است پس به نحوی باید به آن نیاز داشته باشد.<sup>(۵۵)</sup> اما، در سنت کلامی مسیحی، این خط کلی استدلال اغلب مغایر با دکتترین صمدیت<sup>۲</sup>

یا استغناى الاهى است که نتیجه‌ی نگاه افلاطون به کمال خداوندی است. همان‌طور که در بخش ۸-۷ مورد بررسی قرار گرفت و مبنای دکتربین «بى احساسی» یا تأثیرناپذیری<sup>۱</sup> پروردگار است. پس اگر کمال خداوند به این معنی است که او هیچ کاستی و کمبودی ندارد، در واقع نه اشتیاقی خواهد داشت و نه نیازی، و به عشق ما احتیاجی ندارد. اما این نوع خدایی که با این دیدگاه به صفات صمدیت و استغنا متصف شده است، آن نوع خدایی نیست که بتواند در دوستی عاشقانه با اشخاص جدا از خود ارتباط برقرار کند. برعکس، یک خدای خودشیفته خواهد بود که در استغناى نعمت‌های خود الی‌الابد مستغرق عشق به خویش است. افلاطون به این معنا درست ادعا می‌کند که کمال الاهی آن‌گونه که خود در خیال دارد مستلزم آن است که خدا قادر به دوست داشتن نباشد. پس شکی نیست که بخشی از بهای مفهومی الگوی عشق این است که دست از صمدیت خدا به این صورت برداریم. کیت وارد<sup>۲</sup> متذکر می‌شود که نباید با انکار وابستگی خداوند به هر چیز محدود به هر طریق، سعی کنیم استغناى او را نگه داریم؛ زیرا لازمه‌ی این کار انکار این باور است که ذات الاهی یاری‌رسان و خود - نثار است.<sup>۳</sup> (۵۶)

از طرف دیگر، الگوی عشق ما را ملزم نمی‌کند استغناى خدا را در همه‌ی جهات و جنبه‌ها منکر شویم. در واقع اصطلاح «استغنا یا خود - بسندگی» نماد ناقصی است که می‌طلبد مشخص کنیم یک چیز از چه جنبه‌هایی خود - بسنده است و از چه جنبه‌هایی نیست. اینجا است که پاول فیدس<sup>۴</sup> بین «استغنا» و «قائم به ذاتی»<sup>۵</sup> تمایز قائل می‌شود. می‌گوید اگرچه خدا دلیل وجود خودش است، اما این، لزوماً ایجاب نمی‌کند که به هر شیوه‌ی قابل تصویری لایشرط و منجز باشد. تصدیق اینکه خدا «مستغنی» است، معنی‌اش لزوماً این نیست که او در تمام وجوه ربانی‌اش خود - بسنده است، بلکه در واقع به خاطر حقیقت وجودی اوست که قائم بالذات است.<sup>(۵۷)</sup>

1. impassibility

۲. Keith Ward, مقاله، کشیش و استاد الاهیات اهل انگلستان. م.

3. self-giving

۴. Paul Fiddes, مقاله باپتیست انگلیسی و استاد الاهیات نظام‌مند در دانشگاه آکسفورد، ۱۹۴۷. م.

5. self-existence



بعلاوه، اینکه خدا به ما وابسته است به خاطر نوع خداوندی سرشار از محبتش است، چیزی نیست که با ضرورت ذاتی یا عَرَضی وی به او نسبت داده شده باشد. او همان است که هست چون نوع بودنش را خود انتخاب کرده است. به گفته‌ی پاول فیدس، خدا به «جهان» نیاز ندارد به این مفهوم که در ذاتش نوعی ضرورت باطنی وجود داشته باشد که راه اختیار را بر او مسدود کرده باشد. اما به جهان نیاز دارد به این مفهوم که خود آزادانه نیازمند بودن را برگزیده است.<sup>(۵۸)</sup> بنابراین، اجمالاً، عشق خدا هم مانند ما نیاز به پاسخ متقابل دارد. خدا به عشق ما نیاز دارد چون او خدای عاشق است و خود آزادانه خواسته است که چنین باشد.

مدافعان نظریه‌ی اجتماعی معروف تثلیث ممکن است این سخنان را رد کنند و بگویند خدا برای اینکه خدای محبّ باشد نباید نیازمند اشخاص جدا از خود باشد، چون سه اقنوم تثلیث (در مسیحیت) تا ابد به یکدیگر عشق می‌ورزند. خدا درون خویش می‌تواند روابط شخصی داشته باشد.<sup>۱</sup> این دیدگاه تثلیث، هم به دلایل مذهبی و هم کلامی غیر قابل پذیرش است. از دیدگاه مذهبی، خدایی که نیاز ندارد وارد دوستی محبّانه با ما شود قادر نخواهد بود «عزّت نفس ما را تأمین کند و به احساس هویتمان قوّت و اعتبار بخشد». از دیدگاه کلامی، نظریه‌ی تثلیث (مانند دیدگاه رابطه‌ی میان پدر و پسر که در بخش ۳-۸ نقد شد) نمی‌تواند به وحدت میان اقنوم‌های تثلیث و جاهت ببخشد. بنا به شرح کیت وارد:

برخی از فیلسوفان کوشیده‌اند ثابت کنند که خدا می‌توانسته حتی بدون خلق جهان، عشق خود - نثار ابراز کند، با وضع هیأتی از خدایانی که بر یکدیگر عاشقند. برخی دیگر تثلیث را نوعی واقعیت اجتماعی به شکل سه وجود (کانون‌های آگاهی) در یک ذات دانسته‌اند. اما... واضح است که هریک از اقنوم‌ها به تنهایی یک ذات مستقل‌اند، یک موجود... نه جماعتی از اقنوم‌ها. قبول وجود کانون‌های آگاهی فراوان در خدا، الاهیت را به طور غیر قابل قبولی چندپاره می‌کند. این دیدگاه را نمی‌توان از باور چند - خدایی مؤکد متمایز کرد و باید از جانب موخدان سرسخت رد شود، موخدان که ظاهراً نمونه‌ی با ارزش مسیحیان هستند.<sup>(۵۹)</sup>

۱. میان پدر، پسر، و روح القدس. م.

اعتراض دیگری که ممکن است در مقابل این ادعا قد علم کند این است که دیدگاه فوق خیلی ساده عشق و محبت الاهی را براساس الگوی عشق بشری تفسیر می‌کند. نوع نیاز - عشق که قبلاً شرح دادیم برای بنی بشر محدود و متناهی متصوّر و جایز است. عشق خدا اما چیز دیگری است، هدیه - عشق است. درون خدا عطشی نیست که نیاز به فرونشاندن داشته باشد. در او سراسر غنا و سرشاری است که خواستار نثار کردن آن است. خدا که به چیزی نیاز ندارد، تمام موجودات ممکن (غیر ضروری) را با عشق خود هستی بخشیده است تا به آنان محبت کند و کمالشان بخشد.<sup>(۶۰)</sup> از این ها گذشته، ممکن است به اینکه چنین تحلیلی نیز رنگ و بوی عشق بشری دارد هم اعتراض شود. اما، آیا ما واقعاً عشق بشری را صرفاً به شکلی از توجه خویش - مدارانه به خود، در مقابل توجه فروتنانه به دیگران تبدیل نکرده‌ایم؟ آیا عشق بشری نباید به لحاظ دهش بی قید و شرط به جای میل به اقناع خویش، مثل عشق الاهی باشد؟ هلن اپنهایم یادآور می‌شود که پاسخ به این سؤال برای بسیاری از مسیحیان آشکار است:

اقناع و ارضاء باید کنار گذاشته شود و وقوع شرافتمندانه آن در سنت مسیحی ضلالت به حساب می‌آید. توجه به خود تنها راه خائنانه‌ایست که در آن، همان دشمن بزرگ، یعنی خودخواهی نمایان می‌شود. آنچه که دغدغه‌ی اصلی و واقعی مسیحیت است آگاپه است، آن عشق کاملاً فارغ از خود که لازم است مسیحیت برایش نام نوی بگذارد تا آن را از تمام عشق‌های خود - مدارانه‌ی بشری متمایز سازد... خداوند این چنین عشق و محبت می‌ورزد و چنان عشقی است که ما باید بیاموزیم.<sup>(۶۱)</sup>

اکنون می‌خواهم بازگردم به مفهوم هدیه - عشق و ببینم ارتباطش با نیاز - عشق که شرحش رفت چگونه است. آیا این دو عشق واقعاً «دوگونه دین و اخلاق اساساً متضاد هستند»، چنان که آندرز نیگرن معتقد است؟ آیا بخشندگی بی قید و شرط عشق بشری فاقد میل به اقناع خویشتن است؟ و آیا کافی است که عشق خدا را محدود سازیم به هدیه - عشق و انکار کنیم که او می‌تواند نیاز - عشق را هم داشته باشد؟ و نیگرن درست می‌گوید که تمامیت نیاز - عشق یا اروس لزوماً خویشتن - خواهی<sup>۱</sup> است؟

## ۵-۹ هدیه - عشق

در بخش ۳-۷ خواندیم که در رابطه دوستانه یا عاشقانه، من با نگرستن به منافع و علائق تو به مثابه‌ی مال خودم با توییکی می‌شوم. این وقف خویشتن به خیر و صلاح تویی قید و شرط است، به این معنی که من با این شرط به تو خدمت نمی‌کنم که تو هم آن را جبران کنی. این همان چیزی است که عشق را از قرارداد حقوقی که در آن من به تو خدمت می‌کنم تا تو هم در مقابل به من خدمت کنی، متمایز می‌سازد. در این قرارداد من با تو وارد معامله می‌شوم تا بعداً منفعتی عاید خودم شود - هدف من کاملاً متوجه خودم است؛ حال آنکه در عشق، هدف، توجه به طرف مقابل است. در عشق، من خود را وقف خیر و صلاح تو می‌کنم که طی یکی شدن با تو آن را از آن خود کرده‌ام. عشق به این مفهوم در واقع آگاهی بی‌قید و شرط است نه میل به برآورده شدن نیازها و علائق خودم.

بگذارید این تفاوت را از مکاتبه‌ی میان آبلار و هلویز بیرون بکشیم. هلویز برای آبلار می‌نویسد: «خدا می‌داند که من هرگز از تو چیزی طلب نکرده‌ام جز خودت را؛ تنها تو را خواسته‌ام نه چیزی از تو... در پی رسیدن به شادی خود و ارضای امیالم نبوده‌ام... چنان‌که خود می‌دانی، بلکه همه را برای تو خواسته‌ام.»<sup>(۶۲)</sup> و آبلار در پاسخ می‌نویسد: «عشق من، آنچه من و تو را به گناه آلوده کرد نامش شهوت است نه عشق، من ارضای لذات غیر شرافتمندانه‌ام را در تو می‌جستم، و این بود تمام عشق من به تو.»<sup>(۶۳)</sup> به لحاظ مضمون ترانه‌ی عامیانه، هلویز آبلار را تنها «به خاطر خود» او دوست می‌داشته، حال آنکه آبلار هلویز را به خاطر «گیسوان طلایی و چشمان آبی‌اش» می‌خواسته است. طبق سخن آبلار ما باید خدا را به همان صورتی که هلویز او (آبلار) را دوست می‌داشته دوست بداریم. نه به صورتی که آبلار هلویز را می‌خواسته است. سینگر در کتاب ماهیت عشق می‌نویسد:

چون عشق به خدا به خاطر خودش به معنی دوست داشتن او بدون انتظار پاداش بوده، آبلار گفته است که برای عشق ورزیدن به خدا دقیقاً باید حتی از میل به سعادت جاودانه<sup>۱</sup> هم چشم پوشید. عشق به خدا ما را قادر می‌سازد که به خاطرش از هر چیزی بگذریم - از جمله از طلب نیکویی.<sup>(۶۴)</sup>



آیا این بدان معنا است که عشق به خدا لازمه‌اش چشم‌پوشی از میل به سعادت ابدی و طلب نیکویی برای خویشتن است<sup>۱</sup> و عشق به تو به خاطر خودت تنها لازمه‌اش بی‌تفاوتی و بی‌اعتنایی به گیسوان طلایی و چشمان آبی تو است، و هدیه - عشق پاک یا آگاپه مستلزم کنار گذاشتن تمامی نیاز - عشق و اروس است؟ این نتیجه‌گیری که چنان‌که خواندیم نیگرن مدافع آن است به چند لحاظ ناقص است.

اول از همه اینکه، بخشندگی محض بدون گیرندگی، همان‌طور که در فصل پیش برشمردیم، عشق نیست بلکه احسان صرف است. این عشق با معشوق فقط مثل یک شیء رفتار می‌کند که باید آن را خیرخواهانه «اداره کرد، جابجا، مداوا یا تربیت» کرد. بعلاوه پاسخ متقابل را هم که اگر عشق را یک دوستی دوجانبه بدانیم شرط لازم آن است، انکار می‌کند. به گفته‌ی مک‌موری که در بخش ۲-۷ نقل شد «اگر من در رابطه‌ام با تو روی رفتار سخاوتمندانه‌ام اصرار کنم و از پذیرش سخاوت متقابل تو سرباز زخم، خودم را بخشنده و تو را گیرنده کرده‌ام... این بدترین نوع جفا است و به طرز تکان‌دهنده‌ای بی‌انصافی در حق تو است».

دوم اینکه، بی‌معنا خواهد بود که شخصی منحصرأً هدیه - عشق را بپذیرد و کل نیاز - عشق را کنار بگذارد. این کار منطقاً غیر ممکن است زیرا در آن صورت فقط بخشندگان باقی می‌مانند و هیچ گیرنده‌ای باقی نخواهد ماند. «اگر قرار باشد هر موجودی معشوق و معزز واقع شود، دیر یا زود ما خود نیز می‌خواهیم مثل بقیه فقط معشوق و عزیز باشیم، اما مگر نمی‌گوییم آنچه را برای خود می‌پسندی برای دیگران هم پسند. چشم پوشیدن از این واقعیت برای همیشه، به معنی انحراف به غرور و بی‌وفایی است نه روی آوردن به تواضع مسیحی»<sup>(۶۵)</sup> اگر قرار بود کل نیاز - عشق را به فراموشی بسپاریم، منطقاً برای خدا هم غیر ممکن بود که بر ما هدیه - عشق نثار کند.

اگر سعادت ابدی شامل عاشق خداوند بودن است، ما عقلاً نمی‌توانیم به خدا عشق بورزیم و در عین حال از طلب سعادت ابدی چشم‌پوشیم. بعلاوه، تحقق خواسته‌ی آبلار که خدا را به همان شکلی که هلویز آبلار را دوست می‌داشت، دوست بداریم وقتی خدا را از نثار نیاز - عشق خود به ما ناتوان بدانیم، غیر ممکن می‌شد. همان‌گونه که در بخش ۲-۶ گفتیم، نیگرن از اثبات این امر ناتوان است که هر چند

خدا هیچ نیاز عشقی ندارد، اما این مستلزم آن نیست که ما هم نمی‌توانیم به خدا چیزی بدهیم. او (نیگرن) در آخر نتیجه می‌گیرد که نه ما بلکه خدا است که عامل هدیه - عشق ما به او است. ما به جای اینکه عامل آگاپه باشیم صرفاً مهره‌هایی هستیم که خدا با استفاده از آن آگاپه را بر خود نثار می‌کند.

سوم، مقابله و ضدیت با نیاز - عشق و هدیه - عشق به طریقی که نیگرن معتقد است نشدنی است، زیرا آن‌ها از جنبه‌های بسیار مهمی یکی هستند: تنها از طریق نیاز داشتن است که می‌توانیم چیزی ببخشیم. در بخش پیشین هم گفتیم که تنها از طریق نیاز - عشق است که خیر و عشق تو را طلب می‌کنم و می‌توانم به فردیت و عشق تو ارزش و هویت ببخشم و در نتیجه، عزت نفس را تأمین کنم و به احساس هویت عینیت ببخشم. بیتل مشهور پاول مک‌کارتنی<sup>۱</sup>، نوازنده و ترانه‌سرای معروف انگلیسی و از اعضای گروه بیتل‌ها، در ترانه‌اش میل به همچنان معشوق بودن را بیان می‌کند: «آنگاه که پیر می‌شوم و موهایم می‌ریزد، سال‌های بسیار دور، سال‌های دوری که در پیش دارم، آیا باز به من نیاز خواهی داشت؟ باز مرا تغذیه خواهی کرد، وقتی ۶۴ ساله شدم؟» البته تغذیه شدن کافی نیست. ما نیاز داریم که مورد نیاز واقع شویم. من اگر مورد نیاز هیچ‌کس نباشم هیچ نیستم. معشوق بودن و از کسی چیزی نخواستن، و القای این حس به آدم که راهی نیست که شخص بتواند بخشی از ارزش دریافتی را برگرداند، تبدیل شدن به یک اعانه‌بگیر است.<sup>(۶۶)</sup> ادعای نیگرن درست بود که عشق در ابژه‌اش ارزش می‌آفریند، اما این فکر که نقش ارزش - آفرینی به آگاپه تعلق دارد نه به اروس، اشتباه بود. در مورد عشق خدا هم همین امر صادق است. خدا تنها با نیاز داشتن به ما می‌تواند بر ما و بر عشقمان به او ارزش ارزانی کند. اگر خدا به ما نیاز نداشت ما قطعاً زائد و غیر ضروری می‌شدیم. پس، چنان‌که از قول سی. اس. لویس نقل کردیم، «خدایی که به چیزی نیاز ندارد موجوداتی کاملاً زائد را هستی بخشیده است، آن هم با عشقش.» خدا تنها زمانی می‌تواند به ما و به عشقمان ارزش ببخشد که به ما نیاز داشته باشد تا بر او ارزش ببخشیم. مطلع «غزل غزل‌های مریم»<sup>۲</sup> می‌گوید: «روح من خدا را تسبیح می‌گوید». اما بدون اعطای ما

خدا به این شیوه که در ترانه‌ی مریم آمده است تسبیح نمی‌شود. ایروینگ سینگر توضیح می‌دهد:

اگر عشق به ابژه‌اش ارزش می‌بخشد و او را ستایش می‌کند و با او چونان موجودی کامل، نسبت به عاشق، رفتار می‌کند، شاید روح مُطَهَّر هم بتواند به خدا که معشوق است چیزی معادل و متناسب با آنچه خود دریافت می‌کند ببخشد. زیرا خداوند وقتی مرا دوست دارد روحم را تقدیس و مطهَّر می‌کند همچنان‌که من او را تقدیس می‌کنم. او کامل است اما انسان، کامل نیست. لیکن خداوند با محبت و عشقی که به انسان نثار می‌کند به رغم همه‌ی نقصان‌های بشر به او ارزش می‌بخشد. انسان با تصدیق نیکویی بی‌کران خدا و کسب شرف از آن، اعطای ارزش می‌کند. هر دو در یک اعطای بخشش مشترک و متقابل شرکت دارند.<sup>(۶۷)</sup>

نیگرن ممکن است در پاسخ به این ملاحظات یک برگ برنده در دست داشته باشد: تمام شکل‌های اروس هدفشان خود - پروری و در نتیجه اظهار عشق به خویشان است که با اهداف ایمان مسیحی مغایرت دارد. ایمان مسیحی ما را ملزم می‌کند که در خویش انکار نفس را پرورش دهیم نه اینکه عزت نفس خود را به منصفه ظهور برسانیم. این پاسخ به جهات مختلفی نامکفی است. اول اینکه، چنان‌که در بخش ۲-۶ نشان دادیم، سرکوب میل انسان به ارضا و اقتناع خود توسط نیگرن، مسیحیت را به شکلی از درویش مسلکی تبدیل می‌کند که در آن تلاش می‌شود تمام عزت نفس انسان کنار زده شود.

آیا نیچه در اشتباه بود که این نوع مسیحیت را ردّ می‌کرد و آن را به لحاظ اخلاقی فاسد می‌دانست چون، به باور او، ما را اجباراً به سوی نیستی می‌کشاند؟ آیا رسیدن به این خواسته هم به جهت نفسانی و هم به جهت عملی تقریباً غیر ممکن نیست؟ «برای بسیاری از ما تلاش آگاهانه در جهت به حساب نیابردن نفس در بهترین شرایطش زیستن را دشوار می‌سازد و در بدترین حالتش غرور روحانی مان را مضمحل می‌کند. ما نمی‌توانیم به عمد خویشان خود را فراموش کنیم» (اپنهاایمر).<sup>(۶۸)</sup> ضمناً چنان‌که در بخش ۱-۹ نیز گفتیم، آگاهی ما از اینکه خودمان افراد غیر قابل‌جانشین هستیم، کلید دانستن معنای اعزاز دیگران به مثابه‌ی افراد یگانه و جانشین‌ناپذیر نیز



است. نتیجه اینکه عزت نفس خودمان ممکن است مانع ارزش بخشیدن به دیگران شود. سخن ماکس شلر در این باب وقتی یادآوری می‌شود که انسان نمی‌تواند از هیچ، از خلأ، بخشایش کند صحیح است. اگر سعی کنیم به نیست‌هایی تبدیل شویم که چیزی برای عرضه کردن نداشته باشیم، هدیه - عشق غیر ممکن خواهد بود.

دوم اینکه، انکار عزت نفس، خود مستلزم انکار کلام انجیل مسیحی است که خدا مرا چه بخوادم چه نخوادم دوست دارد، و چون دوستم دارد ارزش و کرامت بیکران در وجودم عنایت می‌کند. تلاش برای کنار گذاشتن عزت نفس منجر می‌شود به دریغ این عنایت الاهی. به قول ژیلسون «حذف عشق به خود... غیر ممکن است. زیرا خدا ما را دوست دارد و ما اگر خود را دوست نداشته باشیم از شبیه شدن به او هم اجتناب کرده‌ایم».<sup>(۶۹)</sup>

سوم، نیگرن وقتی ادعا می‌کند که تواضع و انکار خویش مستلزم چشم‌پوشی از عزت نفس ما است در اشتباه است. طلب خویشتن - انگاری و تواضع که اول قدم در سلوک عرفانی است، به معنی ترک آن عزت نفسی نیست که صرفاً تصدیق عزیز بودن نزد خداوند است. بلکه انکار به نفس مسیحی به معنای ترک این توهم است که من می‌توانم عزت خدا را به عنوان پاداشی در مقابل نیکویی ذاتی ام کسب کنم و در نتیجه می‌توانم عزتم را با شایستگی خودم تثبیت و متیقن سازم نه با هدیه - عشق آزادانه خداوند. ارزش من به عنوان یک شخص ناشی از فطرت من نیست که مرا به گونه‌ای شایسته‌ی عشق الاهی کند. برعکس این عزت، در عشقم به خدا به من ارزانی می‌گردد. پس ایمان «ترک اساسی خود - ستایی است، ترک میل به تصدیق خویش با نیرو و توفیق خود است. معرفت یافتن به این است که تصدیق و شناخت خویش که به انسان طمأنینه می‌بخشد تنها در حضور خداوند اعطاشدنی است»<sup>(۷۰)</sup> تواضع ایمان این عطیه را دریغ نمی‌دارد بلکه تنها توهم برخورداری ذاتی از آن را از بین می‌برد.

یاران من کیست که این‌گونه شما را با ارزش ساخته است؟ از خود چه دارید که به شما عطا نشده است؟ و اگر آنچه دارید چون هدیه‌ای نصیبتان شده، از چه روی اعتبار خود را دلیل آن می‌دانید؟<sup>۱</sup>

پس عشق اقناع خویشتن را ایجاب می‌کند. اما می‌داند که این خرسندی و اقناع به دست نمی‌آید، تنها ممکن است به شخص عطا شود. به باور مؤمنان این خویش - خرسندی سعادت جاودانه‌ایست که به انسان فناپذیر ضعیف‌النفس در آن عطیه - بخشی مشترک متقابل عنایت می‌شود که همان عشق الاهی است.

وقتی به آسمان‌هایت می‌نگرم، به شگفتی صنع انگشتانت،

به ماه و ستارگانی که در آسمان مستقر کرده‌ای

می‌گویم:

این فناپذیر شکننده چیست، که براو نظر بیندازی

انسان چیست که بشاید او را دریابی

با این همه او را چندان فروتر از الهگان نیافریده‌ای

چندانکه بر آسمان شکوه و افتخار سر می‌آساید

ای پادشاه و فرمانروای مطلق ما

چه شکوه‌مند است نامت

گسترده بر سراسر گیتی.<sup>۱</sup>

## یادداشت‌ها

### فصل اول

۱- نوشته‌های اخیر در مورد استعاره بسیار گسترده است. نمونه‌ی کوچک زیر حاوی مهم‌ترین آثاری است که در باب سرشت استعاری تفکر دینی تحریر شده است:

*Myths, Models and Paradigms* (London 1974); Max Black, *Models and Metaphors* (Ithaca 1962); M. Gerhart and A. Russell, *Metaphoric Process. The Creation of Scientific and Religious Understanding* (Fort Worth 1985); Mary B. Hesse, *Models and Analogies in Science* (London 1963); Earl R. MacCormac, *Metaphor and Myth in Science and Religion* (Durham NC 1976) and *A Cognitive Theory of Metaphor* (Cambridge Mass. 1985); Sallie McFague, *Metaphorical Theology* (London 1983) and *Models of God* (London 1987); Andrew Ortony (ed.), *Metaphor and Thought* (Cambridge 1979); Ian T. Ramsey, *Models and Mystery* (Oxford 1964); Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor* (Toronto 1977); Sheldon Sacks (ed.), *On Metaphor* (Chicago 1979); W. A. Shibles, *Metaphor. An Annotated Bibliography and History* (Whitewater Wiss. 1971); Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford 1985); T. Wright, *Theology and Literature* (Oxford 1987), especially chapter 4 which provides a useful introduction to the subject. For an interesting attempt to apply these developments in metaphor theory to an analysis of the doctrine of atonement, see Colin E. Gunton, *The Actuality of Atonement* (Edinburgh 1988). See also chapter 2 of my *Speaking of a Person*.

2. D. E. Cooper.

در کتاب استعاره به سرشت استعاری این طبقه‌بندی اشاره شده است (آکسفورد ۱۹۸۶)، همچنین به مثال‌های جی. لیکاف و ام. جانسون در «استعاره‌هایی که با آن زندگی می‌کنیم» مراجعه شود شیکاگو، ۱۹۸۰.

۳- برای این اصطلاح مراجعه شود به جان هیک، خدا و عالم ایمان‌ها (لندن ۱۹۷۳)

فصل ۳.



- ۴- مراجعه شود به "Recoeur", "the Rule of metaphor", ۲۲۴.
- ۵- برای مطالعه‌ی مباحث گسترده‌تر در مورد ویژگی‌های این رده‌بندی به اثر دیگر نویسنده مراجعه شود:
- Theology and Philosophical Inquiry (London; 1981), chapter 3.
- ۶- برای آشنایی با مثال‌های خوب در این مورد مراجعه شود به:
- Paul Henle (ed.), *Language, Thought and Culture* (Ann Arbor 1966), chapter 1.
- ۷- مراجعه شود به:
- Denis Nineham, *The Use and Abuse of the Bible* (London 1976), 35f
- ۸- در این مورد مراجعه شود به:
- Henle, *Language, Thought and Culture*, chapter 1; Nineham, *The Use and Abuse of the Bible*, chapter 1; and my *Theology and Philosophical Inquiry*, chapter 3.
- ۹- در مورد رابطه‌ی میان طبقه‌بندی اشیا و استعاره مراجعه شود به:
- Mary Hesse, 'The cognitive claims of metaphor', *The Journal of Speculative Philosophy* 2 (1988), 1-16. See also M. A. Arbib and M. B. Hesse, *The Construction of Reality* (Cambridge 1986), chapter 10, and J. Van Brakel and J. P. M. Geurts, 'Pragmatic identity of meaning and metaphor', *International Studies in the Philosophy of Science* 2 (1988), 205-26.
- 10- McFague, *Metaphorical Theology*, 15.
- ۱۱- همان.
- 12- Quoted by Henle, *Language, Thought and Culture*, 6.
- 13- John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis* (London 1967; 2nd edn.)
- 14- On the danger of irrelevance, see McFague, *Metaphorical Theology*, chapter 1.
- 15- For this term, see *ibid.*, chapter i.
- 16- Arthur Koestler, *The Act of Creation* (New York 1964), 119-21. According to Colin Gunton, metaphor serves as 'the vehicle of discovery': *The Actuality of Atonement*, 31. On this point see also Richard Boyd, 'Metaphor and theory change: "metaphor" a metaphor for?', in Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*.
- 17- Black, *Models and Metaphors*, 236.
- ۱۸- ماری هس می‌گوید این قیاس‌ها در علم می‌تواند مثبت، منفی یا خنثی باشد.  
See Hesse, *Models and Analogies in Science*.
- 19- See Barbour, *Myths, Models and Paradigms*, 30 (on the billiard ball model) and 7 if. (on the wave and particle models in light theory).
- 20- McFague, *Metaphorical Theology*, 68.
- 21- R. B. Braithwaite, *Scientific Explanation* (Cambridge 1953), 93.
- ۲۲- ارل مک‌کورماک نشان می‌دهد که چگونه وقتی استعاره‌ها واقعیت مطلق پنداشته می‌شوند، اسطوره‌ها از آن ناشی می‌شوند. به گفته او این امر در مورد تئوری‌های علمی هم

وقتی واقعیت مطلق دانسته می‌شوند صادق است: «ادعای بلامنابع بودن یک تئوری علمی آزمایشی همان اسطوره‌سازی است، و این اسطوره‌سازی با این باورکه خدایان در واقع جهان را با قطعه‌قطعه کردن یک جنگجوی مطرود آفریده‌اند فرقی نمی‌کند.

McCormac, *Metaphor and Myth in Science and Religion*, 102.

23- Black, *Models and Metaphors*, 41-2.

24- McFague, *Metaphorical Theology*, 24.

۲۵- برای آشنایی بیشتر با تحلیل تفاوت بازی‌های زبانی علم و دین مراجعه شود به:

my introductory chapter to Vincent Brummer (ed.), *Interpreting the Universe as Creation* (Kampen 1991).

26- Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (Oxford 1966), 62.

27- For an extended analysis of this concept of 'meaning', see my *Theology and Philosophical Inquiry*, chapter 9.

29- In a recent article Keith Ward has given voice to this whisper: 'Is God a person?', in Gijsbert van den Brink, Luco J. van den Brom and Marcel Sarot (eds.), *Christian Faith and Philosophical Theology* (Kampen 1992), 259-66.

30- J. F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine* (London 1958), 160. Recent scholarship casts some doubt on Bethune-Baker's interpretation of Arius. However, this does not affect the point illustrated by this example.

31- Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, 53f.

32- W. D. Hudson, 'Some remarks on Wittgenstein's account of religious language', in G. N. A. Vesey (ed.), *Talk of God* (London 1969), 38f.

33- McFague, *Metaphorical Theology*, 125.

34- Iris Murdoch, 'Metaphysics and ethics', in D. F. Pears (ed.), *The Nature of Metaphysics* (London 1962), 122.

35- J. Neville Ward, *The Use of Praying* (London 1967), 20

۳۶- در مورد استفاده از الگوها در تحقیقات علمی سؤالات مشابه‌ای مطرح شده است که پاسخ‌های واقع‌گرایان با ابزارگرایان متفاوت است.

See Barbour, *Myths, Models and Paradigms*, chapter 3.

38- R. B. Braithwaite, 'An empiricist's view of the nature of religious belief', in J. Hick (ed.), *The Existence of God* (New York 1964), 229-52.

39- Hudson, in *Talk of God*, 44.

40- On the role of such constitutive presuppositions, see chapter i of my *Interpreting the Universe as Creation*.

41- R. W. Hepburn, 'Poetry and religious belief', in A. MacIntyre (ed.), *Metaphysical Beliefs* (London 1957), 148.

42- Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, 62.

در جای دیگر یادآور شده‌ام که ماهیت وجودی باورهای دینی مدعای صدق را نمی‌کند بلکه در واقع متضمن آن است.

See *Theology and Philosophical Inquiry*, chapters 17–19; *What Are We Doing When We Pray?* (London 1984), chapter 2; *Interpreting the Universe as Creation*, chapter 1; *Speaking of a Personal God*, chapter 2; 'Has the theism-atheism debate a future?', *Theology* 97 (1994).

43– For this term see Soskice, *Metaphor and Religious Language*, chapter 7.

44– On critical realism, see Barbour, *Myths, Models and Paradigms*, chapter 3.

۴۵– شعر زیر از ترانه‌ی «چه دلنشین است نام مسیح» – نمونه‌ی خوبی از چندگانگی

استعاره را به دست می‌دهد:

عیسی – شبان، شوی، و یاور من

پیامبر، کشیش، و سلطانم

خدا، هستی، راه، و مقصودم

پذیرا ز من ستایشم را

۴۶– اصطلاح «استعاره ریشه‌ای» را اولین بار استفن سی. ربه کار برد و بعدها نویسندگان

زیادی آن را به کار بردند. من از به کار بردن آن خودداری می‌کنم زیرا مفهومی که من در

ذهن دارم با آنچه مولدر در نظر دارد فرق می‌کند. مولدر هم مانند مک فاگ «استعاره

مسلط» را به کار می‌برد که بار معنایی منفی دارد. من از «استعاره کلیدی» استفاده می‌کنم.

C. Pepper, *World Hypotheses* (Berkeley 1942), James Moulder, 'Metaphors and models in religion and theology', *South African Journal of Philosophy* 6 (1987),

29–

۴۷– فیر اشاره می‌کند که از این لحاظ الاهیات با علم فرق می‌کند: «نقش مفاهیم مذهبی

در باب فهم، برخلاف مفاهیم علمی، کمک به ایجاد یک طرحواره مفهومی کاملاً جامعی

است که در آن هر رخدادی، مثالی از آن تفسیر می‌شود.»

F. Ferre, 'Metaphors models and religion', *Soundings* 51 (1968), 341–2 and *Models of God*.

48– On the use of these two key models in theology, see McFague, *Metaphorical Theology and Models of God*.

49– On the use of these two key models in theology, see McFague, *Metaphorical Theology Pray?*, chapter 6, and *Speaking of a Personal God*, chapter 3. See also chapter 8 below.

۵۰– نقل نظر مک فاگ در این مورد مناسب است که می‌گوید: «البته، هیچ‌کس نمی‌تواند

تصویری از خدا بیافریند؛ نمادهای مذهبی در فرهنگ‌ها به دلایل متعددی زاده می‌شوند

و می‌میرند هرکس حداکثر می‌تواند به ایماژهای فرهنگ و کلیسایی که بدان تعلق دارد با

دقت توجه کند، و در مورد مفاهیم آن برای زندگی با خدا و دیگران تأمل کند.»

*Models of God*, 20.



- 51- For the concept of a 'classic' see David Tracy, *The Analogical Imagination* (London 1981), chapter 3.
- 52- See Wilfred Gantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (London 1978), chapter 6.
- 53- See Barbour, *Myths, Models and Paradigms, itfi*, 147f.
- 54- R. M. Hare, *Essays on Philosophical Method* (London 1971), 33.
- 55- Stanley Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy* (Oxford 1979), 20.
- ۵۶ - در این مورد مک‌فاگ می‌نویسد: «اگر کسی در مورد ایماژهای بنیادی، استعاره‌های ریشه‌ای، مفاهیم و پندارهای مربوط به واقعیت‌الاهیات پولس، آگوستین، شلایرماخر، لوتر و بارت تأمل کند و آنها را با هم مقایسه کند، (فقط برای درک یک نمونه‌ی سنتی)، بی‌تردید خواهد دید که بسیار متنوع هستند، اگرچه، همه را می‌توان درون پارادایم مسیحی جای داد».

*Models of God*, 21.

- 57- John Cobb, 'Feminist and process thought: A two-way relationship', in Sheila Greeve Davaney (ed.), *Feminism and Process Thought* (New York 1981), 42.
- 58- For a useful discussion of the way this takes place, see Lakoff and Johnson, *Metaphors We Live By*, 10-13.
- ۵۹ - کولین گانتون بدرستی در مورد تمایل به منتزع کردن استعاره‌های دینی از سنت که منشأ آنهاست هشدار می‌دهد. «چنین انتزاعی خطر آن دارد که انتظارات و پیش‌فرض‌هایی وارد موضوع شود و مانع شود که الاهیات فی‌نفسه تعبیر و معنا گردد».

Colin Gunton, *The Actuality of Atonement*, 48.

- 60- Anthony Flew, *An Introduction to Western Philosophy* (London 1971), 24.
- 61- Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value* (Oxford 1980), 27.
- 62- McFague, *Models of God*, 29-30.
- 63- Smith, *The Meaning and End of Religion*, 191.
- 64- On 'person-relativity', see George I. Mavrodes, *Belief in God* (New York 1970), chapter 2.
- ۶۵ - «اگر مستمع من با چشم بصیرت چیزهایی را که می‌گویم ببیند، آنچه را که می‌گویم خوب متوجه خواهد شد، نه به عنوان نتیجه‌ی حرف‌های من بلکه به عنوان نتیجه‌ی تأمل و درون‌نگری خودش. حتی وقتی می‌گویم که چه چیزی درست است، این من نیستم که درستی موضوع را به او می‌آموزم. آموختن او نه با سخنان من بلکه با خود چیزهایی که خداوند در باطن او متجلی می‌سازد صورت می‌گیرد».

Augustine, *De Magistro*, 12.40, in J. H. S. Burleigh (ed.), *Augustine: Earlier Writings* (Philadelphia 1953), 96-7. See also Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine* (London 1961), 70.

۶۶- برای مطالعه‌ی مبسوط‌تر در مورد رابطه‌ی میان الاهیات نظام‌مند و تحقیقات فلسفی به منبع زیر مراجعه شود:

chapter i and the Epilogue of my *Speaking of a Personal God*

67- McFague, *Models of God*, 43.

68- For Gadamer's views, see his *Truth and Method* (London 1975), and his *Philosophical Hermeneutics* (Berkeley 1977), translated and edited by David E. Linge. Linge's introduction to the latter volume provides an excellent introduction to Gadamer's theory. I have discussed these aspects of textual interpretation more extensively elsewhere. See chapter 1 of my *Speaking of a Personal God*, and my paper on 'Philosophy, theology and the reading of texts', *Religious Studies* 27 (1991), 451-62.

69- Denis Nineham, *The Use and Abuse of the Bible*, 29.

۷۰- این یادداشت به دلایلی حذف گردید.

71- On this point, see my *What Are We Doing When We Pray?*, 36-40, and *Speaking of a Personal God*, 85-6.

## فصل ۲

1- Bernard I. Murstein, 'A taxonomy of love', in Robert J. Sternberg and Michael L. Barnes (eds.), *The Psychology of Love* (London 1988), 3

۲- بدیهی است که ما اصطلاح «عشق رمانتیک» را به معنای فنی‌اش به کار نمی‌بریم که دلالت بر نگرشی به ماهیت عشق دارد که در رمانتیسیسم سده‌ی نوزدهم طرفدار داشت. بلکه آن را به معنای عام‌تری در نظر داریم که اشاره به نوعی حق انحصاری می‌کند که عاشق به معشوقش دارد و با عشق برادرانه و عشق به همسایه (همنوع) که فراگیر است و متوجه عموم افراد می‌شود متفاوت است. عشق رمانتیک به این معنا به همه‌ی عصرها تعلق دارد و منحصر به سده‌ی نوزدهم نیست. در بخش‌های ۲-۳ به تفصیل به این دو مقوله می‌پردازیم.

برای مطالعه مبسوط‌تر دیدگاه‌های مختلف در مورد عشقی که در عصر رمانتیسیسم از آن دفاع می‌شد به اثر زیر مراجعه شود:

Irving Singer, *The Nature of Love* (Chicago 1984), n.

۳- همیشه یک «جنسیت» آسمانی بوده و هست که تمام جنسیت‌های زمینی، تا حدودی، انعکاسی از آنند...

Murdoch Dahl, *Daughter of Love* (Worthing 1989), 280.

4- Jose Ortega y Gasset, *On Love. Aspects of a Single Theme* (London 1959), 50. (References to Ortega in the text of this chapter are all from this work).

5- Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (New York 1956), 406-7.

۶- بسیاری از نظریه‌پردازان معاصرِ عواطف و احساسات برای این باورند که تمام عواطف انسان فعالند به این معنا که همواره ابژه‌ی عواطف خود را سنجش و ارزیابی می‌کنند. رجوع شود به:

e. g. Robert C. Solomon, *The Passions* (Garden City NY 1976, William Lyons *Emotion* (Cambridge 1980), and Robert C. Roberts, 'What an emotion is: a sketch', *The Philosophical Review* 97 (1988), 183-209.

۷- دو اصطلاح مبهمی که معمولاً برای این دو مفهوم آزادی به کار می‌رود عبارتند از:

برای مطالعه بحث مفیدی درباره تفاوت این دو به منبع زیر رجوع شود:

'liberty of spontaneity' and the 'liberty of indifference', chapter 7 of Anthony Kenny, *Will Freedom and Power* (Oxford 1975), and chapter 2 of Kenny's *Freewill and Responsibility* (London 1978).

کنی بدرستی می‌گوید این دو مفهوم پیش فرض یکدیگرند. به همین دلیل باید آنها را به عنوان دو شرط لازم برای مفهوم مناسب آزادی اخلاقی در نظر گرفت. بنابراین، تلقی آنها به مثابه مفهوم کامل آزادی، چنانکه رایج است، درست نیست.

8- Stendhal (Marie-Henri Beyle), *Love* (Penguin Classics edition, London 1984), 45-6.

9- Quoted by Gregory Vlastos in 'Plato: the individual as object of love', in Ted Honderich (ed.), *Philosophy through Its Past* (London 1984), 31-2. Vlastos' comment on Rousseau is: 'She served him only as a mannequin to wear his fantasies'.

10- Shirley Robin Letwin, 'Romantic love and Christianity', *Philosophy* 52 (1977), 132.

11- Stendhal, *Love*, 262.

12- See note 9.

13- Sartre, *Being and Nothingness*, 380-1.

14- It is a simple fact-anyone can observe it at a men's bathing place-that nudity emphasizes common humanity and soft-pedals what is individual. In that way we are "more ourselves" when clothed. By nudity the lovers cease to be solely John and Mary; the universal He and She are emphasized.' C. S. Lewis, *The Four Loves* (London 1981), 96

15- See Ortega, *On Love*, 50-60.

مقایسه‌ی ملموس‌تر عشق رمانتیک و عرفان را می‌توان در مقاله‌ی شارون برم مشاهده کرد که در آن مشابهت‌های میان دیدگاه استاندال و سنت ترزا آویلائی بررسی شده است.

See Sharon S. Brehm, 'Passionate love', in Sternberg and Barnes, *The Psychology of Love*, 232-63.

16- St. Augustine, *On the Morals of the Christian Church*, chapter 20. (St. Augustine's view on love will be discussed fully in chapter 5).

17- *The Letters of Abelard and Heloise* (Penguin Classics edition, London 198



### فصل ۳

1 - *The Symposium* 1907. Taken from the fourth edition of the Jowett translation of *The Dialogues of Plato* (Oxford 1953).

۲- چند سطر زیر از شعر شلی را در مورد فلسفه‌ی عشق با ویژگی‌های عشق غیررمانتیک مقایسه کنید:

چشمه‌ها با رودها می‌آمیزند  
و رودها با اقیانوس  
بادهای بهشتی جاودانه  
با یک احساس دل‌انگیز؛  
هیچ چیز در عالم تنها نیست،  
قانون خدا این است  
که هر چیزی با چیز دیگری درآمیزد -  
چرا من با تو درنیامیزم؟

در مورد ویژگی‌های رمانتیسیسم به منبع زیر رجوع شود:

Singer, *Nature of Love* 11, chapter 9.

3- Evelyn Underhill, *The Essentials of Mysticism and Other Essays* (London 1920), 7-11.

این مراحل، تغییرناپذیر تلقی نمی‌شود. مثلاً، قدیس ترزا آویلائی در سیر معنوی روح به سوی خدا از هفت مرحله عمده نام می‌برد و آنها را: «هفت منزل قلعه درونی» می‌نامد.

۴- راه رسیدن به خدا سه راهه است. راه اول راه تزکیه است که در آن روان، آماده‌ی آموختن حکمت راستین می‌شود. راه دوم اشراق است که طی آن روان از طریق مکاشفه از شعله‌ی عشق برافروخته می‌شود. سومین راه اتحاد است که طی آن روان با ادراک، خرد و روح به سوی خدا هدایت می‌شود.

This celebrated passage from Dionysius is quoted by Underhill in *Essentials of Mysticism*, 11.

5- St Bernard explains the stages of the mystic way in his *Sermons on the Song of Songs* and in his treatise *On the Twelve Steps of Humility*. Quotations from St Bernard are taken from the following editions: *On the Song of Songs*, 4 vols (Kalamazoo, 1971-80) and from *The Twelve Steps of Humility and Pride, and On Loving God* (London 1985). For an excellent exposition of his mystical theology, see Etienne Gilson, *The Mystical Theology of St. Bernard* (London 1940).

6- See Gilson, *Mystical Theology*, chapter 2.

7- Underhill, *Essentials of Mysticism*, 12. 8 *Twelve Steps of Humility*, chapter 7.

- 9- Gilson, *Mystical Theology*, 98. 10 Underhill, *Essentials of Mysticism*, 14.  
 11- *Song of Songs*, Sermon 3.  
 12- *Twelve Steps of Humility*, chapter 7.  
 13- *Song of Songs*, Sermon 7. See also Sermon 83. love and let me fall into a blissful sleep.' (Quoted by Heiler, *Prayer*, 217).  
 14- Underhill, *Essentials of Mysticism*, 22. Thus St. Bernard also says of the bride that 'she was not drunk with wine, but in love', *Song of Songs* 14, *Ibid.*, Sermon 7.

۱۵- همان، وعظ هفتم، هاینریش سوزواین صفای شورانگیز را به صورت زیر بیان می‌کند: «کنون با آزادی سخنم را بیان می‌کنم. دلم می‌خواهد با معبودم حرف بزنم، با همسرم، هیچ‌کس نمی‌تواند مانع شود، ناز معشوقم را می‌کشم. این چیزی است که با تمام وجودم می‌خواهم انجام دهم».

(Quoted by Friedrich Heiler, *Prayer* (Oxford 1932), 217).

16- *Ibid.*, Sermon 3.

17- *Ibid.*, Sermon 3

18- *Twelve Steps of Humility*, chapter 7.

ژیلسون این مطلب از برنارد مقدس را به شرح زیر توضیح می‌دهد: «نفس مذکی که در آن عقل مدتی کوتاه سکوت برمی‌گزیند، اکنون مدتی طولانی در رؤیای جذبه آرام می‌گیرد، به خواب فرو می‌رود؛ اما ژرف‌ترین حسش که عشق است، در باطنش هشیار می‌ماند، و به گنه فترت حقیقت می‌نگرد، که یادش آنگاه که به خود آید قوت ضمیر اوست. اینجا، نادیدنی‌ها را می‌بیند، و اسراری می‌شنود که در کلام نمی‌گنجد. اما خدا آن را با روح در میان می‌گذارد، و ما شاید آن را با اهل خرد در میان بگذاریم، و به کلامان معنای باطنی ببخشیم تا معنویات حس شده خود را انتقال دهیم».

Gilson, *Mystical Theology*, 105-6.

هاینریش سوزو نیز به همین صورت می‌نویسد: «اتاق خواب را واهمه فرا گرفته است، بستر عشق از گل و سبزی مزین شده است. بیا، معشوقم؛ کنون کاری باقی نمانده است جز اینکه مرا به آغوش بی‌کرانت راه دهی (وعظ ۴۹). این استعاره اروتیک قیاسی است از آمیزش فیزیکی که برای عارف رمز اتحادی است که ناسوت آن را تاب نمی‌آورد».

(Singer, *Nature of Love* 1, 183).

۲۰- «اما مراقبه قدسی دوگونه جذبه دربردارد، یکی در ضمیر و دیگری در اراده. یکی روشنگری است و دیگری شور و اشتیاق. یکی معرفت است و دیگری اطاعت».

'St Bernard, *Song of Songs*, Sermon 49.

21- Gilson, *Mystical Theology*, 105.

22- *Song of Songs*, Sermon 31.

23- *Ibid.*, Sermon 32.

24- Heiler, *Prayer*, 215.

در اینجا شباهت آشکاری با عاشق رمانتیک اورنگا دیده می‌شود، همان‌گونه که در فصل پیش خواندیم، عاشق رمانتیک اورنگا عشق خود به معشوقش را با بازی ساده‌ی هر لحظه به رنگی درآمدن تغذیه می‌کند، بازی دلواپسی و خواری، دیدار و پرهیز.

25- *Song of Songs*, Sermons 57, 58.

تامس مرتون این مطلب را به شرح زیر شرح می‌دهد: «در واقع، نکاح عارفانه باید برای همسر فرزندان به بار آورد، یعنی، انفاسی در زندگی عارفانه. اما از آنجاکه قوای ذهنی وقتی کاملاً جذب تمتع از فیض اعلائی اتحاد شده است نمی‌تواند خود را درگیر موعظه و مراقبت از انفاس کند، پس قاعداً باید حتی در نکاح عارفانه تناوبی میان عشق بی‌واسطه خدا و عشق او با واسطه هم‌نوعان ما وجود داشته باشد».

Jean Leclercq (ed.), *Thomas Merton on St Bernard* (Kalamazoo 1980), 218.

این‌گونه ربط دادن عشق خدا به عشق همسایه (هم‌نوع) بسیار شبیه است به آنچه سنت آگوستین از آن دفاع می‌کند. در بحث دیدگاه آگوستین در مورد عشق به تفصیل در این باره سخن رفته است.

26- Underhill, *Essentials of Mysticism*, 23. For an interesting analysis of the relation between mysticism and ethics, see Grace M. Jantzen, 'Ethics and mysticism: friends or foes?', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 39 (1985), 314-26.

27- Singer, *Nature of Love* i, 220.

28- *Ibid.*, 216.

29- Singer, *Nature of Love* n, 6.

30- Steven T. Katz, 'Language, epistemology and mysticism', in Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis* (London 1978), 42.

31- Plotinus, *The Enneads* (London 1957), 624.

32- Meister Eckhart, *Sermons and Treatises* (3 vols, London 1979-87) 1, 52.

33- See Meister Eckhart, *Schriften* (Jena 1943), 170.

34- Henry Suso, *The Little Book of Truth* (London 1953), 185.

35- Teresa of Avila, *Interior Castle*, Seventh Mansion, chapter 2 (in *The Complete Works of St. Teresa of Jesus* (London 1946), 335).

36- St. Bernard, *On Loving God*, chapter 10. 37 *Ibid.*, chapter 10.

38- Gershom G. Sholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York 1941), 55.

39- Singer, *Nature of Love*, 1, 219.

40- Eckhart, *Sermons and Treatises* I, xlvi.

41- St. Bernard, *Song of Songs*, Sermon 71.

این نکته مهم است که اکهارت این تمایز را قبول ندارد، بیشتر دعا می‌کند که «مسیح پیش ما بیاید و ما را یکی کند همان‌گونه که او با پدر و روح القدس یکی است، تا ما بتوانیم تا ابد با او یکی شویم و یکی باقی بمانیم. پس یاری‌مان ده ای خداوند».



(*Sermons and Treatises I*, 61).

۴۲- نمونه بسیار خوبی از میزان ظرافت این مرز در سرگذشت مارگریت پورت دیده می‌شود که در سال ۱۳۱۰ در پاریس به جرم ارتداد سوزانده شد. مارگریت به جرم نوشتن کتابی که، به داوری کشیشان، از آیین همه - خدایی دفاع می‌کرد. کتاب او نیز با خودش سوزانده شد، اما نسخه‌هایی از آن باقی ماند. در سال‌های بعد مؤلف حقیقی فراموش شد اما کتاب خوانندگان بسیاری پیدا کرد، بخصوص میان راهبه‌ها و راهب‌ها. کتاب پیش از آنکه معلوم شود که مؤلفش یک مرتد محکوم است به انگلیسی امروز با حمایت راهبه‌های بندیکتی به چاپ می‌رسید و تا سال ۱۹۴۹ از مؤلف نامی برده نمی‌شد.

Marguerite Porete. See Sharon Brehm, 'Passionate love', in R. J. Sternberg and M. L. Barnes (eds.), *The Psychology of Love* (London 1988), 252.

43- Heiler, *Prayer*, 169.

44- *Ibid.*, 197-8.

45- Singer, *Nature of Love* i, 227.

46- Gilson, *Mystical Theology*, 108.

47- *Ibid.*, 143.

48- Teresa of Avila, *The Book of Her Life*, chapter 18. (*Works*, 108).

49- Brehm, 'Passionate love', 252.

50- William James, *The Varieties of Religious Experience* (Glasgow 1982), 366.

51- Frits Staal, *Exploring Mysticism* (London 1975), 159-60.

۵۲- برای آشنایی بیشتر با این تمایز میان تجربه و تعبیر عرفانی مراجعه شود به:

Ninian Smart, 'Interpretation and mystical experience', *Religious Studies* 1 (1965). For a critique of the distinction, see Katz.

53- 'I know more than one person who is persuaded that in the nitrous oxide trance we have a genuine metaphysical revelation' (James, *Varieties of Religious Experience*, 373). See also Aldous Huxley, *The Doors of Perception* (London 1954) for a classic defence of this claim.

54- Grace M. Jantzen, 'Mysticism and experience', *Religious Studies* 25 (1989), 295.

55- *Ibid.*, 301-2.

56- *Ibid.*, 313.

## فصل ۴

۱- «چه بسا کارهای نیکی که افراد بدون میل خود انجام می‌دهند، زیرا شیوهی زندگی یا شرایط و ضرورت آنها را مجبور به نیکی می‌کند... اما آنها که... از خرد برخوردارند،... از نیکی کردن لذت می‌برند زیرا به آن رغبت دارند... سعادت‌مند کسی که دلش از

میل به نیکی و انزجار از بدی آکنده است، زیرا اصلاح خردمندان و کسب معرفت از راه تجربه و لذت بردن از پیروزی خرد چیزی جز این نیست... زیرا در این کار فضیلت تحمل رنج و محنت است و خرد به وجد آمدن از رنج و محنت».

*'Song of Songs, Sermon 85.*

۲- معهذ این درست است که چنین فردی در ریاضت قلباً وجد و شادی می‌یابد. رنج جسمانی که می‌برد به اراده‌اش و با اشتیاقی که دارد در رنج مسیح بر صلیب شریک می‌شود. او با این تحول با مصیبت خود در فدیة ی گناهکار تشریح مساعی می‌کند؛ رنج‌هایش به معنی واقعی کلمه، غم‌خواری با مصیبت مسیح است؛ خود را شریک عمل نجات و رستگاری می‌کند، و بدین وسیله حالتی در خود ایجاد می‌کند که در آن اراده خود را از آن تباهی که به سبب گناه آغازین در آن افتاده است پاک و میرا می‌سازد... این همان وفاق اراده و حالت واقعی است که در آن انسان خود را دقیقاً در جایگاه «آزادی از رنج می‌یابد».

*'Gilson, Mystical Theology, 83-4.*

۳- در این کره خاکی تنها اهل مراقبه تا حدی می‌توانند از رهایی از لذت بهره‌مند شوند، آن هم از بخشی از آن، از بخش بسیار کوچکی، و در موارد بسیار نادر».

*on Grace and Free Choice v. 15.*

۴- و حتی در این کالبد خاکی می‌توانیم از موهبت خوشبختی حضور عروس نیز برخوردار شویم، اما این سعادت است که هرگز کامل نمی‌شود زیرا لذت دیدار، رنج فراق را در پی دارد».

*Song of Songs, Sermon 32.*

5- Quoted by Heiler, *Prayer*, 197.

6- Gilson, *Mystical Theology*, 192-3.

7- *Ibid.*, 171.

8- Singer, *Mature of Love* 11, 20. Huizinga makes this distinction in his book *The Waning of the Middle Ages* (New York 1954), particularly chapters 2-5, 8, and 9.

۹- مثلاً سی. اس. لویس معتقد است که عشق درباری ابداع جدید سده‌ی دوازدهم است، حال آنکه ایروینگ سینگر بر آن است تا ثابت کند که این عشق در ادبیات و اندیشه‌ی اعراب پیشینه‌ی طولانی دارد.

See chapter 1 of C. S. Lewis, *The Allegory of Love* (Oxford 1936), and chapter 2 of Singer, *Nature of Love* 11.

دنيس دورژمان سعی می‌کند اثبات کند که این عشق در واقع و در اصل نمودی است از بدعت کاتارها (مسیحیانی که با کلیسای کاتولیک در جدال و تخاصم بودند. م.)

See his *Love in the Western World* (New York 1956, 2nd edn.), chapter 2.

۱۰- من باب مثال، لوئیس و دوروژمان به آن به مثابه پایه‌های ایده‌های عاشقانه حاکم بر رمانتیسیسم از سده هیجدهم می‌نگرند، در حالی که سینگر روی تفاوت‌های زیاد میان عشق درباری و رمانتیسیسم تأکید دارد.

11- De Rougemont, *Western World*.

دیدگاه دوروژمان در مورد عشق درباری را عموماً متعصبانه و بی‌اساس می‌دانند. سینگر آن را «غلط‌های پرتبلیغات» می‌داند.

(Singer, *Nature of Love* 11, xi). Although we shall to some extent follow the line of de Rougemont's exposition, we shall not necessarily accept his interpretation.

12- In broad outline we follow here the summary of the myth as given by De Rougemont in *Western World*, 26-30.

13- Morton M. Hunt, *The Natural History of Love* (London 1960), 119.

14- James A. Brundage, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe* (Chicago 1987), 175-

15- De Rougemont, *Western World*, 33-4.

در سال ۱۲۱۵ شورای چهارم لاتران فتوا داد که ممنوعیت ازدواج در آینده از خویشاوندی و نسبت درجه چهار فراتر نمی‌رود، زیرا منع ازدواج با خویشان دورتر خالی از آسیب‌های بزرگ نیست.

See Norman P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils* (London 1990), 1, 257.

قبل از آن، طلاق تابع قوانین گراتینیوس بود که ازدواج را تا خویشاوندی درجه ۷ مجاز نمی‌دانست؛ برون‌داج اشاره می‌کند که «اگرچه پیروان گراتیانوس قوانینی که ازدواج میان خویشاوندان درجه ۷ را منع می‌کرد پذیرفت، اما او مطمئناً از مشکلات احتمالی که این قوانین به بار می‌آوردند بی‌خبر بود، چون ازدواج‌های کمی ممکن بود از آسیب‌های این قانون در امان بماند.

(*Law, Sex and Christian Society*, 254).

16- Hunt, *Natural History*, 126.

17- Lewis, *Allegory*, 13-4. See 14-8.

برونداج در بحث مبسوط‌تری خاطر نشان می‌سازد که قوانین گراتینیوس حاوی طرحواره اخلاق جنسی است که خشک و تند است، و بر این فرض استوار است که رابطه جنسی فقط در ازدواج قانونی است و در وهله اول برای تولید مثل و هرگز برای لذت صرف روا و قانونی نیست.

(*Law, Sex and Christian Society*, 255). Brundage's book provides an exhaustive treatment of the subject.

18- On this see Hunt, *Natural History*, 134-5. See also chapter 15 of Amy Kelly,



*Eleonore of Aquitaine and the Four Kings* (New York 1957). This excellent biography of Eleonore provides a vivid picture of the historical and social context within which courtly love flourished.

19- *Tractatus de Amore et de Amoris Remedio*. An edition in English was produced by John Jay Parry under the title *The Art of Courtly Love* (New York 1941)

20- Lewis, *Allegory*, 36-7.

۲۱- از ابتدای قرن سیزدهم این باور که عشق تنها زمانی عشق است که آزادانه نثار شود در غیر این صورت عشق نیست، بتدریج در ازدواج هم رواج یافت. این باور کم‌کم زمینه نظریه رضایت دوجانبه را در قانون ازدواج کاتولیک فراهم کرد. هسته اصلی این قانون رضایت آزادانه مادران طرفین بود، که بر منافع خانواده و خواسته‌ی پدر در قانون ازدواج کاتولیک برتری داشت. این دکترین حقوقی در تعریف روابط خانوادگی تغییرات اساسی ایجاد کرد، و در سراسر غرب روی تاریخ بعدی ازدواج و خانواده تأثیر زیادی به جای گذاشت.

(Brundage, *Law, Sex and Christian Society*, 414).

اگرچه رضایت والدین شرط لازم ازدواج قانونی شد، اما مانع ترغیب و اغوا به شیوه‌های مختلف برای کسب رضایت نگردید. در نتیجه هرگز معلوم نشد که رضایت چگونه «آزادانه» بود.

22- Andreas, *Courtly Love*, 106-7.

این عقیده اساس تصمیم‌گیری در مورد بسیاری از مواردی است که آندریاس توصیف کرده است. مثال: «شوالیه‌ای دلباخته زنی بود که دل به مرد دیگری سپرده بود، اما شوالیه به وعده‌ای از او بسیار امید بسته بود که اگر روزی بر حسب اتفاق زن از عشق مرد محبوبش سرخورده شود، به او (شوالیه) روی خواهد آورد. چیزی نگذشت که زن با مرد محبوبش ازدواج کرد. سپس شوالیه میوه‌ی امیدی را طلب کرد که زن در او پرورانده بود، اما زن مطلقاً به این مطالبه توجهی نکرد و گفت که وی از عشق محبوبش سرخورده نشده است.

In this affair the Queen [either Adele of France or else Eleonore herself] gave her decision as follows: "We dare not oppose the opinion of the Countess of Champagne, who ruled that love can exert no power between husband and wife. Therefore we recommend that the lady should grant the love she has promised." *Courtly Love*, 175.

۲۳- یکی عشق پاک است و دیگری عشق آمیخته. آنچه دل‌های دو دلباخته را با وجد و شادی درمی‌آمیزد عشق پاک است. این عشق شامل تأمل ضمیر و عطف قلب است. تا مغالزه و آغوش پیش می‌رود، و به هیجان می‌انجامد، اما این رفتارها برای آنها که عشق

پاک می‌خواهند مجاز نیست... عشق پاک بافضیلتی که از آن تمام بزرگ‌منشی‌ها نشأت می‌گیرد شاخص می‌گردد. هیچ آسیبی از آن ناشی نمی‌شود، و خدا معصیت چندانی در آن نمی‌بیند. اما عشق آمیخته آن است که از لذت گوشت و پوست متأثر می‌شود و به ونوس ختم می‌شود... این عشق خیلی زود به ناکامی می‌انجامد و زیاد نمی‌پاید و اغلب پشیمانی در پی دارد، همسایه از آن رنجیده می‌شود و شاه آسمانی آزرده‌خاطر، و خطرها از آن ناشی می‌شود.

'Andreas, *Courtly Love*, 122.

24– Hunt, *Natural History*, 123.

۲۵– اگرچه در سده‌ی میانه حرامزادگی کاملاً رایج بود (۹ در صد از رعایای هر ارباب انگلیسی در زمان ادوارد سوم به حرامزادگی شهره بودند) اما در هیچ جا به بچه‌های زاده از عشق درباری، چه در روایات عاشقانه و چه در اسناد تاریخی اشاره‌ای نشده است.

'Hunt, *Natural History*, 123–4.

۲۶– حالا تأثیر عشق است که مانع می‌شود عاشق راستین با هیچ طمعی به انحطاط نگراید. عشق انسان زمخت و خشن را ویژگی زیبایی می‌بخشد؛ حتی به فرومایه‌ترین انسان خصلت نجیب‌زادگی می‌بخشد، غرور و تکبر را به تواضع تبدیل می‌کند؛ و عاشق را عادت می‌دهد که کریمانه به همگان خدمت کند. برآستی عشق چه باشکوه است، که انسان را بسیار فضیلت می‌بخشد و برای همگان آموزگاری می‌کند، بی‌آنکه کیستی آدم را بسنجد، نورمنش‌های نیکو بر سیمای آدمی می‌پاشد.

'Andreas, *Courtly Love*, 31

27– Singer, *Nature of Love* n, 26–7.

28– Andreas, *Courtly Love*, 28.

29– De Rougemont, *Western World*, 43.

30– Singer, *Nature of Love* 11, 50.

31– See section 2.4 above.

32– Shirley Robin Letwin, 'Romantic love and Christianity', *Philosophy* 52 (1977), 131.

33– De Rougemont, *Western World*, 41–2.

34– Quoted by D e Rougemont, *Western World*, 38.

35– Ibid., 48.

36– Ibid., 37.

37– Andreas, *Courtly Love*, 150.

38– Hunt, *Natural History*, 127.

39– Ibid., 123.

40– Dwight Van de Vate Jr., *Romantic Love. A Philosophical Inquiry* (University Park and London 1981), 52. For a more extended discussion of this 'Credo', see also Hunt, *Natural History*, 315–19.

- 41- C. S. Lewis, *The Four Loves* (London 1977), 103  
 42- Singer, *Nature of Love* 11, 29.  
 43- Brehm, 'Passionate love', 257.  
 44- There are of course also differences, which are especially stressed by Gilson in Appendix VI of his *Mystical Theology*.  
 45- Simone Weil, *Gateway to God* (London 1974), 80.  
 46- *Ibid.*, 81.  
 47- *Ibid.*, 87-8.  
 48- See the passage from Gilson, *Mystical Theology*, 83-4, to which we referred in section 4.1 above.  
 ۴۸- رجوع شود به نقل قولی از ژیلسون از کتاب الهیات عرفانی، که در بخش ۱-۴ ذکر شد. بعلاوه با گفته‌ی همزمان آنتونی بلوم درباره چنین احساساتی مقایسه شود: «اما مشارکت در مصائب، تصلیب، و مرگ مسیح به معنی قبول بی قید و شرط همه‌ی آنها در روح او است، یعنی قبول آن در عمل حاصل اراده آزاد است، رنج مشترک بردن در اندوه اوست، شریک شدن در سکوت و خلوت او است، سکوت عشاء ربانی حقیقی، نه فقط سکوت رحم و دلسوزی، بلکه سکوت شفقتی است که ما را شایسته‌ی یگانه شدن با دیگری می‌کند چنانکه گویی دیگر امتداد من و دیگری وجود نخواهد داشت، بل تنها یک جان و یک مرگ خواهد بود».

Anthony Bloom, *Living Prayer* (London 1966), 16.

## فصل ۵

- 1- Lewis, *Four Loves*, chapter 1.  
 2- References to Plato are taken from the fourth edition of the Jowett translation of *The Dialogues of Plato* (Oxford 1953).  
 ۳- در مبحث افلاطون سعی نخواهم کرد از زبان «مردانه» پرهیزکنم، زیرا دیدگاه افلاطون در مورد عشق در بافتی کاملاً مردانه شکل گرفت. بدون در نظر گرفتن رفتار با تمناهای جسمانی در عشق افلاطونی، شکی نیست که جسم و تن برای افلاطون همواره جسم و تن مردانه بوده است. او هرگز اشاره نکرد که زن بتواند عشق واقعی را تجربه کند یا معشوق واقعی گردد. مرد زن را به انگیزه‌ی جنسی می‌خواهد؛ مرد ممکن است حتی جانش را در راه تب و تاب شهوت به جنس مخالف فدا کند. اما هیچ‌کدام از این‌ها درخور مثال عشق افلاطونی نیست.

(Singer, *Nature of Love* 1,74. See pages 72-82)

می‌توان گفت که رویکرد زن‌ستیرانه افلاطون انعکاسی از برخورد عمومی جامعه یونانی آن زمان به زن بوده است نه اشاره ضمنی دیدگاه‌های فلسفی او. برای مطالعه کامل تر موقعیت زن در جامعه آتنی زمان افلاطون رجوع شود به:



- Hunt, *Natural History*, chapter 2.
- 4- Singer, *Nature of Love* 1, 70.
- 5- See for example Gregory Vlastos, 'The individual as an object of love in Plato', in *Platonic Studies* (Princeton 1973), and Singer, *Nature of Love* 1, chapter 4. For an uncompromising presentation of especially the latter objection, see Anders Nygren, *Agape and Eros* (London 1982), chapter 2.
- 6- Vlastos, 'Love in Plato', 26.
- 7- See *ibid.*, 11-19.
- 8- *Ibid.*, 17.
- 9- *Ibid.*, 30. Nygren drops all such qualifications and characterizes Platonic eros as 'acquisitive self-love'. See Nygren, *Agape and Eros*, chapter 2.
- 10- Singer, *Nature of Love* 1, 71.
- 11- *Ibid.*, 72.
- 12- Norton and Kille, *Philosophies of Love* (Totowa, NJ 1983), 81-4.
- 13- Norton and Kille, *Philosophies of Love*, 83.
- 14- Augustine's eudaemonistic ideal is perfectly reflected in the answer to the first question in the *Westminster Shorter Catechism* of 1647: 'Man's chief end is to glorify God and enjoy him forever (*Deum glorificare eodemque frui in aeternum*)'.
- 15- Quotations taken from 'On the morals of the Christian church', in Philip Schaff (ed.), *The Nicene and Post-Nicene Fathers* (Grand Rapids 1979), rv. Referred to as *De Mor. Eccl.*
- 16- Quotations taken from 'On Christian doctrine', in Philip Schaff (ed.), *The Nicene and Post-Nicene Fathers* n. Referred to as *De Doctr. Chr.*
- 17- John Burnaby, *Amor Dei* (London 1947), 100-1. See also Augustine, Ep. 185, 'De Correctione Donatistarum'. For an extended discussion of Augustine's attitude to religious coercion, see Peter Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (London 1972), 260-78.
- ۱۸- ظاهراً وقتی می‌گوییم باید از همسایه «استفاده» کنیم، اصطلاح نامناسبی به کار می‌بریم، زیرا معنی‌اش این است که از همسایه به عنوان ابزاری برای رسیدن به اهداف شخصی‌مان استفاده می‌کنیم. لذا سینگر از آگوستین به خاطر رفتار با همسایه به عنوان وسیله‌ی صرف و نه یک انسان انتقاد می‌کند.
- (*Nature of Love* i, 344-9).
- الیوراً. دوناوان خاطرنشان می‌شود که آگوستین احتمالاً نسبت به مشکل اصطلاح "uti" حساس بوده است چون در آثار بعدی‌اش هیچ‌جا از این فعل به معنی عشق انسان به انسان استفاده نکرده است و همواره با "uti" واژه‌ی «لذت» را هم به کار برده است اما او هرگاه می‌خواهد عشق همسایه را قیاس کند با عبارت «لذت در خدا» این مفهوم را می‌رساند.

'*The Problem of Self-Love in St. Augustine* (New Haven 1980), 29. See also O'Donovan, 'Usus and Fruitio in Augustine, *De doctrina Christiana*', *Journal of Theological Studies* 33 (1982).

19- Austin Farrer, *A Celebration of Faith* (London 1970), 116.

۲۰- «بی‌شک خوب بودن برای من جزئی از معنا یا نیت از عشق همسایه نیست بلکه خوب و مفید بودن من برای همسایه نیت اصلی است، اگرچه ممکن است نیکی برای من نتیجه ناخواسته آن باشد».

Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics* (Chicago 1950), 116.

21- Burnaby, *Amor Dei*, 127. See also Augustine, *The City of God*, xv. 5.

22- Burnaby, *Amor Dei*, 109.

## فصل ۶

۱- این کتاب در دهه‌ی ۱۹۳۰ در دو بخش به زبان‌های سوئدی، آلمانی، و انگلیسی ترجمه و چاپ شد. تمام ارجاعات به نیگرن در این فصل از ترجمه انگلیسی فیلیپ اس. واتسون که در لندن در سال ۱۹۸۲ تجدید چاپ شد گرفته شده است.

2- Scheller, *Ressentiment* (New York 1961), 86.

3- See Norton and Kille, *Philosophies of Love*, 154.

4- Singer, *Mature of Love* 1, 292.

5- Burnaby, *Amor Dei*, 307.

بر اساس نظر نیگرن «عشق» رابطه میان یک سوژه را بیان می‌کند که عاشق است و یک ابژه که معشوق است».

6- Burnaby, *Amor Dei*, 165-6.

7- Singer, *Nature of Love*, i, 293-4.

اینجا دوباره شباهت ناخواسته‌ای میان نیگرن و نو- افلاطونیان دیده می‌شود.

۸- نیگرن این استعاره‌ی هیدرولیک را از لوتر گرفته است، که از او مطلب زیر را نقل می‌کند: «ایمان و عشق که از طریق آن انسان میان خدا و همسایه به صورت یک واسطه قرار می‌گیرد که از بالا می‌گیرد و به پایین می‌بخشد، و مانند شریان یا لوله‌ای است که از آن جویبار رحمت الهی باید بر مردم بدون وقفه جاری شود».

(Weimar edition of Luther's works, 10,1,1, p. 100, gff. (see also 45, p.591, 29ff.)

9- Singer, *Nature of Love* 1, 357-8. For this example from Dante, see 355-8.

اگرچه تفسیر نیگرن از دانته منصفانه نیست و با نیت دانته یکی نیست، اما مثالی که می‌زند با گویای مقصود ما در این کتاب است.

10- St Bernard, *Song of Songs*, Sermon 18.

- 11– Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, first essay, section 7. (Quoted from the translation of Horace B. Samuel, London 1923). See also Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, aphorism 195.
- 12– Nietzsche, *The Anti-Christ*, paragraph 17. (Quoted from the Penguin Classics edition of *Twilight of the Idols/ The Anti-Christ*, London 1990).
- 13– Nietzsche, *Anti-Christ*, paragraph 7.
- 14– Nietzsche, *Anti-Christ*, paragraph 18.
- 15– Scheller, *Ressentiment*, 86. All quotations from Scheller are taken from this text.
- 16– Norton and Kille, *Philosophies of Love*, 176.

## فصل ۷

- 1– Van de Vate, *Romantic Love*, 8.
- 2– See Ninian Smart, 'Understanding religious experience', in Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis*, 10.
- 3– Ibid., 10.
- 4– Wittgenstein, *Lettel* (Oxford 1967), 533–4.
- ۵ – «اما بسیاری از حالات ربطی به عواطف ندارند زیرا عواطف تنها نمودی از آن حالات هستند. حالت‌های بی تفاوتی، بی طرفی، انزوا، بی دقتی، شک و تردید، تحمل، درک، رازداری، رک‌گویی، آشتی، سازگاری، صداقت، و دسته‌ی بسیار دیگری از خصوصیات شخصیتی که خود عاطفه نیستند و لازم نیست در قلمرو عاطفه قرار گیرند».

' Robert Brown, *Analyzing Love* (Cambridge 1987), 98.

- 6– For this view on the nature of attitudes, see section 7.18 of my *Theology and Philosophical Inquiry*.
- ۷ – احساساتی راکه متعلقشان اشخاص خاصی هستند شاید بتوان «احساسات اجتماعی» نامید.

'Van de Vate, *Romantic Love*, 14. This might be extended to include attitudes as well.

- 8– Brown, *Analyzing Love*, 18.
- 9– Ibid., 23.
- 10– Roger Scruton, 'Attitudes, beliefs and reasons', in J. Casey (ed.), *Morality and Moral Reasoning* (London 1971), 41.
- اسکروتون در ادامه مدعی می‌شود که «وضعیت‌هایی که نمود کلی دارند می‌توان حالات نامید نه عواطف ... بیشتر وضعیت‌هایی که عموماً عواطف نامیده می‌شوند ... در ارتباط با ابژه‌هاشان شاخص می‌شوند. (۴۲) اما لزومی ندارد که ما پیرو او باشیم».

- 11– See Singer, *Nature of Love* 1, 9.
- 12– Roger Scruton, 'Emotion, practical knowledge and common culture', in A. O. Rorty (ed.), *Explaining Emotions* (Berkeley 1980), 525.



- 13- Van de Vate, *Romantic Love*, 14.  
 14- Gabriele Taylor, 'Love', in Ted Honderich and Myles Burnyeat (eds.), *Philosophy as It Is* (London 1979), 178.  
 15- Van de Vate, *Romantic Love*, 15.  
 16- Wittgenstein, *Lettel*, 504.  
 17- Brown, *Analyzing Love*, 30.  
 18- Van de Vate, *Romantic Love*, 15.  
 19- 'Love is an Austro-Hungarian Empire, uniting all sorts of feelings, behaviours and attitudes, sometimes having little in common, under the rubric of "love."' Bernard Murstein, 'A taxonomy of love', 33  
 20- I have also developed these distinctions elsewhere. See my *What Are We Doing When We Pray?* and chapters 3 and 6 of my *Speaking of a Personal God*. For a similar distinction between three types of relationship, see John MacMurray, *Persons in Relation* (London 1961), chapters 5-7.  
 21- P. F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays* (London 1974), 9.  
 22- Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (New York 1956), 367  
 23- John MacMurray, *Persons in Relation*, 189-90.  
 24- Anthony Bloom, *School for Prayer* (London 1970), 2.  
 25- Simone Weil, *Gateway to God*, 80. For a Jewish view resembling that of Simone Weil, see Hans J. on as, 'The concept of God after Auschwitz', *The Journal of Religion* 67 (1987), 1-13.  
 26- This clearly has far-reaching implications for the way in which we are to deal with the problem of evil and theodicy. For an extended treatment of these issues, see my *Speaking of a Personal God*, chapter 6.

۲۷- این تمایز مانند تمایزی است که دانشمندان علوم اجتماعی میان روابط اولیه و ثانویه قائلند.

See Van de Vate, *Romantic Love*, igf. See also C. H. Gooley, *Social Organization* (New York 1909). John Lucas refers to this distinction as that between 'personal and business relations'. See his *Freedom and Grace* (London 1976), 57-8. This is also parallel to the distinction between 'society and community' made by John MacMurray. See his *Persons in Relation*, chapters 6-7.

۲۸- با کلام زیر از امیل برومر مقایسه شود: «عشق شناخت شخص دیگری با نگاه برابر نیست، بلکه یکی شدن با دیگری است. عشق نه تنها ادعای دیگری را به رسمیت می شناسد بلکه آن را از آن خود می داند؛ عاشق صادق، همسایه را نیز چون خود دوست دارد».

'*The Divine Imperative* (London 1937) 326.

- 29- Lucas, *Freedom and Grace*, 56.  
 30- Ibid., 57. See also J. A. Brook, 'How to treat persons as persons', in A. Montefiore (ed.), *Philosophy and Personal Relations* (London 1973), 66, and Van de Vate, *Romantic Love*, igf.

- 31– Lucas, *Freedom and Grace*, 58.  
 32– Ibid., 60–1. 33 Although a love relationship is not identical with a marriage bond, this of course does not necessarily exclude the possibility of love within marriage. We shall return to this point in section 7.4 below.  
 34– Van de Vate, *Romantic Love*, 26–7.  
 35– Scruton, 'Emotion, practical knowledge, etc.', 526.  
 36– Ibid., 527. Scruton adds that 'it may seem strange to talk of "obligation" here.  
 37– Roger Scruton, *Sexual Desire* (London 1986), 51.  
 38– Ortega y Gasset, *On Love*, 82–3.  
 39– See Scruton, *Sexual Desire*, 238–9.  
 40– Ibid., 244. 44 Van de Vate, *Romantic Love*, 33.  
 41– See Ilham Dilman, *Love and Human Separateness* (Oxford 1987), 90.  
 42– Scruton, *Sexual Desire*, 245.  
 43– Ibid., 248.  
 44– ???.  
 45– For a discussion of this claim in the light of the doctrine of divine *impeccabilitas*, see chapter 4 of my *Speaking of a Personal God*.  
 46– For a discussion of this claim in the light of the doctrine of the irresistibility of Grace, see chapter 3 of my *Speaking of a Personal God*.  
 47– Burnaby, *Amor Dei*, 318.  
 48– Ortega y Gasset, *On Love*, 35.  
 47– Burnaby, *Amor Dei*, 318.  
 48– Ortega y Gasset, *On Love*, 35.  
 49– Dilman, *Human Separateness*, 121.

## فصل ۸

- 1– James Atkinson, 'Atonement', in Alan Richardson (ed.), *A Dictionary of Christian Theology* (London 1969), 18. See also John Burnaby, *Christian Words and Christian Meanings* (London 1955), 95–6.  
 2– In this chapter I make use of some material from my paper on 'Atonement and reconciliation', *Religious Studies* 28 (1992).  
 3– Burnaby, *Christian Words and Christian Meanings*, 90.  
 4– O. C. Quick, *Essays in Orthodoxy* (London 1916), 92–3.  
 5– See J. Edwin Orr, *Full Surrender* (Edinburgh 1951), 22. See also Mark W. Thomsen, 'Jesus crucified and the mission of the church', *International Review of Missions Jj* (1988), 262.  
 6– For a more detailed analysis of the differences between forgiveness and condonation, see R. S. Downie, 'Forgiveness', *Philosophical Quarterly* 15 (1965). See also Lucas, *Freedom and Grace*, 78f. An example of someone who interprets forgiveness in terms of condonation or pardon is A. Alhonsaari, *Prayer. An Analysis of Theological Terminology* (Helsinki 1973), 16 if.

- ۷- البته به لحاظ ریشه‌شناسی میان penance و penitence تفاوتی وجود ندارد. هر دو از ریشه لاتین poenitentia گرفته شده‌اند، اما وجود هر دو واژه در انگلیسی به ما اجازه می‌دهد که penitence را توبه قلبی و penance را تجلی آن در عمل بدانیم.
- 'H. A. Hodges, *The Pattern of Atonement* (London 1955), 54.
- 8- Strawson, *Freedom and Resentment*, 6.
- 9- See G. W. H. Lampe, 'The atonement: Law and love', in A. R. Vidler, *Soundings* (Cambridge 1966), 185.
- 10- Burnaby, *Christian Words and Christian Meanings*, 87.
- 11- Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids 1982; 2nd. edn.), 22112  
John Calvin, 'Articles concerning predestination', in J. K. S. Reid (ed.), *Calvin: Theological Treatises* (Philadelphia 1956), 179.
- 13- John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* n. 17.1., trans. Henry Beve-ridge (London 1953).
- 14- Stephen Strehle shows how this feature in Calvinism implies that 'the work which Christ offered to the Father... is made superfluous when it comes to applying the work in justification... One wonders why the Father would deem it so necessary to send his innocent Son to death in the first place.' See Strehle, 'Calvinism, Augustinianism, and the will of God' in *Theologische Geitschrift* 47 (1992), 231-2.
- 15- F. W. Dillistone, *The Christian Understanding of Atonement* (London 1968), 212.
- 16- Hodges, *The Pattern of Atonement*, 45.
- 17- Dillistone, *The Christian Understanding of Atonement*, 193. I leave aside the question of whether this is the only legitimate interpretation of Anselm's position.
- 18- St Bernard, *Song of Songs*, Sermon 71.
- 19- David Smith, *The Atonement in the Light of History and the Modern Spirit* (London 1918), 106.
- 20- D. M. Baillie, *God Was in Christ* (London 1961), 176.
- 21- I have also developed these points elsewhere. See my *What Are We Doing When We Pray?*, 82-5.
- 22- P. R. Baelz, *Prayer and Providence* (New York 1968), 107.
- 23- S. Kierkegaard, *Purity of Heart*, trans. D. V. Steere (New York 1956), 50.
- 24- J. N. Ward, *The Use of Praying* (London 1967), 43.
- 25- G. S. Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer* (London 1964), 33.
- 26- Kierkegaard, *Purity of Heart*, 51. See also D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer* (London 1968; 2nd edn.), chapter 4.
- 27- W. G. Maelagan, *The Theological Frontier of Ethics* (London 1961), 161.
- 28- See my *Speaking of a Personal God*, sections 4.3 and 4.4.
- 29- Rudolf Bultmann, *Essays Philosophical and Theological* (London 1955), 179.
- 30- Phillips, *The Concept of Prayer*, 63.



- 31– Burnaby, *Christian Words and Christian Meanings*.  
 32– Ibid, 94–5.  
 33– Ibid, 95.  
 34– I am grateful to John Hick for pointing this out to me.  
 35– Quoted by Wilfred Cantwell Smith in 'The Christian in a religiously plural world', in John Hick and Brian Hebblethwaite, *Christianity and Other Religions* (Glasgow 1980), 98.  
 36– Smith, 'Religiously plural world', 102.  
 37– ibid., 107  
 38– ibid., 106.

## فصل ۹

- 1– Walter Lowrie, *A Short Life of Kierkegaard* (Princeton 1944), 147.  
 2– See Helen Oppenheimer, *The Hope of Happiness* (London 1983), 160.  
 3– Singer, *Nature of Love* 1, 344–9.  
 4– S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton 1941), 364–5.  
 5– Robert. M. Adams, 'The knight of faith', *Faith and Philosophy* 7 (1990), 390.  
 6– See Oppenheimer, *Hope of Happiness*, 81.  
 7– Ilham Dilman, *Love and Human Separateness*, 84.  
 8– Martin Buber, *Between Man and Man* (London 1947), 57.  
 ژانت ساسکیس در مقاله‌ی هوشمندانه‌ای نشان می‌دهد که معنویت چقدر خفیف می‌شود وقتی توجه به افراد دیگر (و به طور نمونه توجه مادران به فرزندانشان) به شکل رقیب و مانعی در راه توجه به خدا می‌شود.

See her essay on 'Love and attention' in Michael McGhee, *Philosophy, Religion and the Spiritual Life* (Cambridge 1992), 59–72. In this connection, compare also St. Bernard's considerations, referred to in section 3.2 above, regarding the value of vicissitude in the mystic's experience of God.

- 9– See Oppenheimer, *Hope of Happiness*, 81.  
 10– Ibid., 135.  
 11– Oppenheimer, *Incarnation and Immanence* (London 1973), 191–2.  
 12– See Shirley R. Letwin, 'Romantic love and Christianity', 138  
 13– Oppenheimer, *Hope of Happiness*, 131.  
 14– Ibid., 82.  
 15– Singer, *Nature of Love* i, 305.  
 16– Dilman, *Love and Human Separateness*, 106.  
 17– Singer, *Nature of Love* i, 102.  
 18– *The Prophet* (London 1980), 16.  
 19– Ortega, *On Love*, 17.  
 20– See Lucas, *Freedom and Grace*, 56.  
 21– Scruton, *Sexual Desire*, 230.  
 22– Singer, *Nature of Love* i, 10.

- 23- Oppenheimer, *Hope of Happiness*, 136. Cf. Emil Brunner's statement that 'a person who claims friendship with everyone has not begun to understand the meaning of friendship' [*The Divine Imperative*, 518].
- 24- Scruton, *Sexual Desire*, 231.
- 25- *Ibid.*, 240. Similarly, 'my demand for your virtue is the demand that, in identifying with you, I do not enter into conflict with myself. You must be what I endorse.' *Sexual Desire*, 230.
- 26- Oliver O'Donovan, *Resurrection and the Moral Order* (Leicester 1986), 240.
- 27- Singer, *Nature of Love* 1, 304.
- ۲۸- در خصوص تفاوت میان معیارهای واقعی نیکویی در این رابطه رجوع شود به: my *Speaking of a Personal God*, 96-101, D. Z. Phillips, *Faith and Philosophical Enquiry* (London 1970), 79f, and Patterson Brown, 'God and the good', *Religious Studies* 2 (1967), 269-76.
- 29- See John Burnaby, *Amor Dei*, 311.
- 30- James Rachels, 'God and human attitudes', in Paul Helm (ed.), *Divine Commands and Morality* (Oxford 1981), 44.
- 31- Burnaby, *Amor Dei*, 312.
- 32- Dilman, *Love and Human Separateness*, 89.
- 33- *ibid.*, 89.
- 34- *Showings* (Classics of Western Spirituality, London 1978), chapter 79.
- 35- On the cross of Christ as the paradigmatic revelation of God's suffering, see for example John R. Stott, *The Cross of Christ* (Leicester 1987), 331-2, and H. J. M. Nouwen, D. P. McNeill and D. A. Morrison, *Compassion* (London 1989), 15-16, 23-4, 39-
- 36- *Gateway to God*, 88. On consolation in this sense, see also section 6.6 of my *Speaking of a Personal God*.
- 37- Ronald Goetz, 'The suffering God', *The Christian Century* 103 (1986), 385. For an exhaustive discussion and a detailed critical assessment of the conceptual price of either accepting or rejecting this traditional doctrine, see Marcel Sarot, *God, Passibility and Corporeality* (Kampen 1992).
- 38- Rudolf Bultmann, *Essays Philosophical and Theological* (London 1955), 174-5.
- 39- Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford 1977), 182.
- 40- For a defence of this claim and an extended criticism of the essentialistic interpretation of God's impeccability, see chapter 4 of my *Speaking of a Personal God*.
- 41- Lewis, *Four Loves*, 119.
- 42- Bultmann, *Essays*, 174.
- 43- Simone Weil, *Gravity and Grace* (London 1972), 73.
- 44- Eric O. Springsted, *Simone Weil and the Suffering of Love* (Cambridge Mass. 1986).
- 45- Dilman, *Love and Human Separateness*, 131.

46- Harry G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About* (Cambridge 1988), 12. On page 16.

فرانکفورت در کتاب فوق اصطلاح «امیال مرتبه دوم» را برای امیالی معرفی می‌کند که با آن شخص امیال مؤثرش را تصدیق می‌کند، و می‌گوید داشتن اراده و امیال مرتبه دوم است که برای شخص بودن اساسی است.

47- Scruton, *Sexual Desire*, 42.

48- Dilman, *Love and Human Separateness*, 132. Dilman is here expounding the view of Jean-Paul Sartre.

49- *Ibid.*, 69.

50- Bultmann, *Essays*, 172.

51- Van de Vate, *Romantic Love*, 23.

52- Cf. John Lucas, *Freedom and Grace*, 60.

53- St. Bernard, *Song of Songs*, Sermon 83. 54 Lucas, *Freedom and Grace*, 60.

55- Dahl, *Daughter of Love*, 272.

56- Keith Ward, *Rational Theology and the Creativity of God* (Oxford 1982), 86.

57- Paul S. Fiddes, *The Creative Suffering of God* (Oxford 1988), 66-7.

58- *Ibid.*, 74. Thus also:

«او (خدا) خودبسنده است به این معنی که در انتخاب خود و رابطه‌اش با دیگران آزادی مطلق دارد. بی قید و شرط است فقط به این معنی که در انتخاب یا حذف شرط و شروط برای خود آزاد است.»

59- Ward, *Rational Theology*, 86.

نکته مهم این است که قهرمان تئوری تثلیث یعنی مولتمان دیدگاه کارل بارت را مورد انتقاد قرار می‌دهد و آن را نوعی تک - خدایی می‌داند.

See Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God* (London 1981), 139-44.

60- Lewis, *Four Loves*, 116.

61- Oppenheimer, *Hope of Happiness*, 104.

62- *Letters*, 113.

63- *Ibid.*, 153.

64- Singer, *Nature of Love* 1, 195. See also Gilson, *Mystic Theology*, 158-66.

65- Oppenheimer, *Hope of Happiness*, 103.

66- See Oppenheimer, *Incarnation and Immanence*, 185.

67- Singer, *Nature of Love* i, 215.

68- Oppenheimer, *Hope of Happiness*, 102-3.

69- Gilson, *Mystical Theology*, 117. 70 Bultmann, *Essays*, 171.



## واژه‌نامه

<i>agape</i>	آگاهیه، عشق عام		انقباض هوشیاری
altruism	دگر-خواهی	critical realism	رتالیسم انتقادی
<i>arete</i>	فضیلت	crystallization, theory of	نظریه‌ی تبلور
aseity	صمدیت، استغنا	cumulative tradition (see tradition)	
atonement	کفاره، گناه‌شویی		سنت جمعی
attitudes	حالات، نگرش‌ها	<i>daimon</i>	دیمون، توانایی بالقوه‌ی فرد
authenticity	استقلال فردی	demands of life	مطالبات زندگی
axisis	حرمان	dispositional	گرایش
barrier	حجاب	Divine image	مثال الاهی، تصویر خداوند
beneficence	احسان	divine likeness (see Divine image)	
biblical theology	الاهیات انجیلی		خداگونگی
<i>bonum commune</i>	خیر عموم	ecstatic experience	تجربه‌ی جذبگی
<i>bonum privatum</i>	خیر شخصی	en soi	فی‌الذاته
commissive force	کنش تعهدی	<i>eros</i>	اروس، عشق به جمال
<i>Compelle intrare</i>	دعوت اجباری	eudaemonism	سعادت‌طلبی
conceptual design	طرح مفهومی	excellence	علو
conceptual price	بهای مفهومی	exclusiveness (see love, exclusive)	
conceptual model	الگوی مفهومی		انحصار
constitutive force	کنش حملی (اظهاری)	exegesis	تأویل، تفسیر متن
consummation	فروکاهی	existence, non-corporeal	وجود مجرد
contraction of consciousness		explanation	تبیین

factual truth	حقایق عینی	آزادی ازرنج
fasting and watching	روزه و شب‌زنده‌داری	<i>liberum arbitrium</i> (see freedom)
fellowship	دوستی، مؤانست	آزادی انتخاب
first order desires	امیال مرتبه اول	<i>liberum consilium</i> (see freedom)
freedom of choice	آزادی انتخاب	آزادی ازگناه
freedom of consent	آزادی رضایتمندانه	صابر - صبور
<i>frui</i> (enjoy)	تمتع	عشق درباری
God's council	حکم ازلی خداوند	عشق انحصاری
God's love for us	عشق خدا به ما	ابراز عشق
goodness, ultimate standard of	معیار غائی نیکویی	هدیه - عشق
happiness, eternal (see self-fulfillment)	سعادت ابدی	نیاز، عشق
heteros antos	خود دیگر	عشق همسایگی، عشق
hierarchical order	نظم پایگانی	به هم‌نوع
humility (see self-denial)	خشوع، تواضع	عشق پاک
identification	یکی شدن	عشق به خود
identity (see personal identity)	هویت	قبض ذهنی
illumination	اشراق	الاهیات شایستگی،
immateriality	تجرد نفس	الاهیات پاداش و جزا
immortality	جاودانگی	الگوها (see conceptual models)
impassibility	بی‌احساسی، تأثیرناپذیری	با اصلاحات لازم
impossibility, rational	امتناع عقلی	رفاقت دوجانبه
individuality integrity	تفرد محض	ترتیب عشق، اولویت‌بندی
irremissible mechanism	سازوکار الزامی	<i>ordo amori</i>
irreplaceability	بی‌جایگزینی، یگانگی	معجبت
key-model	الگوی کلیدی	استقلال شخصی
knowledge	معرفت	هویت فردی
largesse	علو طبع	ارزش فردی
<i>liberum a miseria</i> (see freedom)		فرد، نسبیت
		فیلیا، علاقه
		تکثرگرایی دینی
		محبوب واپسین
		تزکیه، پالایش
		purification

quietism	آیین درویشی، درویش مسلکی، توکل‌گرایی	summum bonum	خیر اعلا
rapture	وجد، سر	suralasparian	فوق مرتدانه
resignation	تسلیم به قضا، تسلیم به مشیت خداوند	systematic theology	الاهیات نظام‌مند
root-metaphor	استعاره ریشه‌ای	theology of merit ( <i>see</i> merit)	الاهیات پاداش و جزا
satisfaction	جبران	tradition	سنت
scientific explanation	تبیین علمی	trance	خلسه، سرمستی
self-abasement	خود - ذلیلی	Trinity	تثلیث
self-denial	خود - انکاری	trust	توکل
self-esteem	عزت نفس	truth claims, religious	مدعای صدق دینی
self-existence	قائم به ذات	ultimate bliss	سعادت غائی
self-fulfillment	خود - اقماعی، خود - خرسندی	understanding, existential	درک وجودی
self-giving	خود - نثار	understanding, horizon of	افق درک
self-realization	خود - پروری	understanding, theoretical	فهم تئوریک
self-renunciation	انکار نفس	<i>unio mystica</i>	اتحاد عرفانی
self-seeking	خویشتن - خواهی	union	اتحاد
self-sufficiency	خود - بسندگی، استغنا	Unity	وحدت
shock of recognition	شوک تشخیص	universalism	کلی‌گرایی
solipsist	تنها خود - انگار	unmotivated	ناخوانده
substantial unification	یگانگی حقیقی	unrequited love	عشق ناکام
		<i>uti</i> (use)	وسیله، ابزار



## نمايه

آندرهيل، اولين، ۷۳، ۷۴، ۷۸، ۸۰، ۹۰	اپنهائيمر، هلن، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۷۱، ۲۷۵
آندرياس كاپلانوس، ۱۰۶، ۱۰۷، ۲۵۴	ارسطو، ۴۵، ۱۸۹، ۲۴۵
باثلز، پيتر، ۲۲۵	استال، فريٽس، ۹۰، ۹۱
برام، شارون، ۸۹	استانډال، ۵۵، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۹۱، ۱۱۰
بريت ويت، آر. بي.، ۲۴، ۳۰، ۳۴	۲۰۵، ۲۵۵، ۲۸۵
بلاک، ماکس، ۲۵	اسکروٽون، روجر، ۱۷۶، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵
بلوم، آنتوني، ۱۸۶، ۲۹۴	۲۰۰، ۲۳۸، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۹۷
بولٽمان، رودلف، ۲۵۹	اسميت، ويلفرد کانتول، ۳۵، ۴۰، ۲۳۲
پلوتينوس، ۱۴۹، ۱۵۳	افلاطون، ۱۱، ۶۶، ۶۹، ۷۱، ۸۱، ۱۲۶، ۱۲۷
تريستان و ايزولت، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۰۸	۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴
۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۶	۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵
تيلور، گابریل، ۱۷۷	۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۷۶، ۲۳۹
جانٽزن، گريس ام.، ۹۱، ۹۲، ۹۳	۲۴۶، ۲۵۲، ۲۵۸، ۲۶۳، ۲۶۹، ۲۹۴
جبران، خليل، ۲۴۵	اکهارٽ، ميستر، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۲۸۸
جيمز، ويليام، ۸۹، ۹۱، ۲۵۵	الينور آکوٽياڻيائي، ۱۰۵، ۱۰۶
ڊال، مردوخ، ۲۶۸	اورٽگایي گاست، خوزه، ۱۱، ۴۶، ۵۲، ۵۳
ڊانته، آليگري، ۱۶۰، ۲۹۶	۷۱، ۱۱۷، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۳۵، ۲۴۵
ڊو روزمان، ڊنيس، ۹۹، ۱۰۲، ۱۱۲، ۱۱۳	آبلار، ۶۷، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۷۳، ۲۷۲
۲۹۰، ۲۹۱	آريوس، ۲۷

کاب، جان، ۳۶	دیونوسیوس، ۷۳، ۷۴، ۷۵
کالون، ژان، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷	روسو، ژان ژاک، ۱۸۸، ۶۱
کانت، امانوئل، ۱۷	ژیلسون، اتین، ۷۸، ۸۸، ۲۷۶، ۲۸۷، ۲۹۴
کاول، استانلی، ۳۶	سارتر، ژان - پل، ۵۲، ۶۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷
کیرتین دوترویز، ۱۲۰، ۲۵۵	۱۸۸، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۵، ۲۶۶
کرکگور، سورن، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۳۶، ۲۳۷	سنت آگوستین، ۱۱، ۴۰، ۴۳، ۴۶، ۶۷، ۱۲۶
۲۴۰، ۲۳۸	۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰
کستلر، آرتور، ۲۳	۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۲
کیله، ماری اف.، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۷۶، ۲۴۶	۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۸، ۱۸۷، ۱۹۸، ۲۳۶
گادامر، هانس - گئورگ، ۴۵، ۴۴	۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۶، ۲۵۱
لتوین، شرلی روبین، ۱۱۰، ۲۴۲	۲۵۸، ۲۶۸، ۲۸۳، ۲۹۵
لوتر، مارتین، ۱۴۷، ۱۶۱، ۲۰۴، ۲۸۳، ۲۹۶	سنت آنسلم، ۲۲۰
لوکاس، جان، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۶۸	سنت آنسلم، ۲۱۹
لویس، سی. اس.، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۲۶، ۲۲۶	سنت برنارد کلروایی، ۴۳، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶
۲۹۱، ۲۹۰، ۲۷۴	۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۱۶۱
ماری شامپانیایی، ۱۰۶، ۱۹۲، ۲۰۱	۲۰۴، ۲۰۷، ۲۲۲، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳
مردوک، آیریس، ۲۹	۲۵۴، ۲۵۲
مک فاگ، سالی، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۸، ۳۹	سنت ترزا آویلیایی، ۲۸۵
۲۸۳، ۲۸۲، ۴۳	سنت ژولیان نوروچی، ۹۲، ۲۵۷
مک کارتنی، پاول، ۲۷۴	سنت فرانسیس آسیسیایی، ۱۱۹، ۱۶۶
مک لاگان، دبلیو. جی.، ۲۲۷	سوزو، هاینریش، ۲۸۷
مک مورای، جان، ۱۸۵	سوینبرن، ریچارد، ۲۶۰
نبریدیوس، ۱۳۹	شلایرماخر، فریدریش، ۴۴، ۲۸۳
نیچه، فریدریش، ۴۶، ۱۲۶، ۱۶۱، ۱۶۲	شلر، ماکس، ۴۶، ۱۲۶، ۱۴۸، ۱۶۱، ۱۶۴
۲۷۵، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۶۳	۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۲۷۶
نیگرن، آندرز، ۱۱، ۴۳، ۴۶، ۶۹، ۱۲۶، ۱۳۵	شولم، گرشوم جی.، ۸۵
۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱	فارر، اوستین، ۱۴۲
۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸	فلو، آنتونی، ۳۷
۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۸۳	فیدس، پاول اس.، ۲۶۹، ۲۷۰

۱۷۸، ۱۷۴، ۴۱، ۳۸	۲۶۷، ۲۶۰، ۲۵۹، ۲۵۸، ۲۰۴، ۱۹۴
هابز، تامس، ۱۸۲، ۱۸۳	۲۹۶، ۲۷۶، ۲۷۵، ۲۷۴، ۲۷۳، ۲۷۱
هاکسلی، آلدوس، ۹۱	نینه‌یام، دنیس، ۴۴
هانت، مورتون، ۱۰۴	نیوتن، اسحاق، ۵۴، ۲۳
هایلر، فریدریش، ۸۷	وات، دوایت فن دو، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۷۳، ۱۷۴
هلویز، ۶۷، ۲۳۶، ۲۷۲، ۲۷۳	۱۸۰، ۱۹۲، ۱۹۸، ۲۰۲، ۲۶۶
هودسون، دبلیو. دی.، ۲۸، ۳۰	وارد، ج. نویل، ۲۹
هوزینگا، یوهان، ۹۹	ولاستوس، گریگوری، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۷۶
هوسرل، ادموند، ۴۱	وی، سیمون، ۴۶، ۵۳، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱
هیپورن، ۳۰	۱۸۷، ۱۸۸، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۲، ۲۶۳
هیر، ریچارد، ۳۵	ویتگنشتاین، لودویگ، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۱