



انسان و خدای محبوب

ابراهیم آزادگان
یاسرخ‌نویس

مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف



مؤسسه انتشارات علمی
دانشگاه صنعتی شریف

۳۴۸

انسان و خدای محجوب

تألیف دکتر ابراهیم آزادگان (عضو هیئت علمی دانشگاه صنعتی شریف)، مهندس یاسر خوشنویس
طراحی جلد: الهه احمدی میرقائد
مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، تهران

چاپ اول: ۱۳۹۸

شمارگان: ۳۰۰

بها: ۲۰۰۰۰ تومان

حق چاپ برای مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف محفوظ است.

ISBN 978-964-208-219-3

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۰۸-۲۱۹-۳

تلفن: ۶۶۰۱۳۱۲۹-۶۶۱۶۴۰۷۲-۶۶۱۶۴۰۷۰

دفتر مرکزی: خیابان آزادی - دانشگاه صنعتی شریف

دفتر فروش: میلان انقلاب - خیابان شهید منیری جاوید (اردیبهشت) - ساختمان بهمن - پلاک ۸۷ - طبقه چهارم - واحد ۴۰۲

تلفن: ۶۶۴۰۵۱۳۲-۶۶۹۶۷۸۹۶

فروش اینترنتی: book.sharif.ir

پست الکترونیکی: publishing@sharif.ir

سرشناسه: آزادگان، ابراهیم، ۱۳۵۶	موضوع: خدا (اسلام)
عنوان و نام پدیدآور: انسان و خدای محجوب / تألیف ابراهیم آزادگان، یاسر خوشنویس	موضوع: God (Islam)
مشخصات نشر: تهران: دانشگاه صنعتی شریف، مؤسسه انتشارات علمی، ۱۳۹۸	شناسه افزوده: خوشنویس، یاسر، ۱۳۶۱
مشخصات ظاهری: ۱۶۲ ص.	شناسه افزوده: دانشگاه صنعتی شریف، مؤسسه انتشارات علمی
شابک: 978-964-208-219-3	شناسه افزوده: Sharif University of Technology, Institute of Scientific Publications
وضعیت فهرست نویسی: فیا	رده بندی کنگره: ۱۳۹۸ / BV۴۵
موضوع: خدا - فلسفه	رده بندی دیویی: ۲۹۷/۲۱۱۰۱
موضوع: God-philosophy	شماره کتابشناسی ملی: ۵۵۹۵۴۱۱

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست مطالب

پنج	پیشگفتار
۱	مقدمه. مسئله احتجاب خداوند
۱۰	رابطه میان استدلال از طریق احتجاب و استدلال از طریق شر
۱۵	تاریخ استدلال از طریق احتجاب الهی
۲۱	دلایلی برای مباحثات معاصر درباره احتجاب الهی
۲۲	ساختار کتاب
۲۹	فصل ۱. عشق الهی و استدلال از طریق احتجاب
۲۹	استدلال از طریق احتجاب الهی
۳۲	عشق الهی
۳۷	هدف عشق الهی: وحدت یافتن با معشوق
۴۱	انتقاد افلاطونی به نسبت دادن اروس به خداوند
۴۴	انتقاد ارسطویی به عشق الهی نسبت به انسان‌ها
۴۷	ارزیابی مجدد استدلال شلنبرگ
۵۰	سخن پایانی
۵۱	فصل ۲. احتجاب الهی و گناه بشری: اثر معرفتی گناه
۵۱	مقدمه
۵۶	ماهیت گناه
۶۳	حس الوهی
۶۵	اثر معرفتی گناه
۷۲	انتقادی به استدلال از طریق احتجاب الهی
۷۸	سخن پایانی

۷۹	فصل ۳. خداوند محجوب در عرفان اسلامی
۷۹	مقدمه
۸۱	حدیث کنز مخفی
۸۶	دعوتی متحیرکننده
۸۹	حیرت همچون نوعی هدایت
۹۳	سخن پایانی
۹۷	فصل ۴. ابن عربی و مسئله احتجاب الهی
۹۷	مقدمه
۹۸	نظریه ظهور الهی ابن عربی
۱۰۴	نظریه حجب ابن عربی
۱۱۲	پاسخی به استدلال از طریق احتجاب الهی
۱۱۵	سخن پایانی
۱۱۷	فصل ۵. معقولیت معرفتی ایمان
۱۱۷	مقدمه
۱۲۰	تبیین پذیرشی از ایمان
۱۲۴	معقولیت پذیرش یک گزاره مبنایی
۱۳۲	معقولیت ایمان
۱۴۰	سخن پایانی
۱۴۳	فصل ۶. ضدخداباوری و شر بی ثمر
۱۴۳	مقدمه
۱۴۴	ضدخداباوری
۱۴۸	ضدخداباوری شخصی
۱۵۱	ضدخداباوری شخصی و شر بی ثمر
۱۵۴	سخن پایانی

پیشگفتار

در طول تاریخ، برای بسیاری از افراد این پرسش وجود داشته که چرا خداوند دانای مطلق اجازه داده در سرگستگی درباره وجود و صفاتش به سر بریم درحالی که می‌داند شناخت او موجب بهروزی ما می‌شود. این پرسش‌ها و تردیدهایی که در پی داشته است، بعضی چون نیچه را به این باور رسانده که یا چنین خدایی به رستگاری انسان‌ها اهمیتی نمی‌دهد و یا اینکه خدای مهربانی نیست چون انسان‌های بیچاره را که در پی حقیقت در رنج‌اند، بی‌پاسخ رها کرده است. در مقابل، متألّهان چنین پند می‌دهند که «پروردگار یقیناً به ما وعده ظهور داده است اما باید...» و جای خالی را با دیدگاه‌های مختلفی پر می‌کنند؛ مثلاً باید صبر داشته باشیم یا باید کردارهای مشکل‌آفرین را تغییر دهیم یا باید ایمان داشته باشیم. اینکه آیا این نظریات برای پاسخ به آن چالش کفایت می‌کنند، پرسشی است که در این کتاب می‌کوشیم به آن پاسخ دهیم. درنهایت از این نظریه دفاع می‌کنیم که شاید جهانی که در آن برای این پرسش‌ها پاسخ روشنی نتوانیم بیابیم، جهانی با ارزش‌تر باشد.

افراد بسیاری در به ثمر رسیدن این کتاب به من کمک کرده‌اند، که از همه آنها سپاسگزارم. به‌طور ویژه از دکتر حمید وحید دستجردی قدردانی می‌کنم که آموزش‌های مناسبی در فلسفه تحلیلی به من دادند. و نیز از دکتر لگنهاوزن به‌خاطر ارائه پیشنهاد‌های مفید و دقیقشان بر متون اولیه این کتاب تشکر می‌کنم.

این کتاب ترجمه مقالاتی است که در سال‌های قبل به زبان انگلیسی در مجلات مختلف منتشر شده بود. خانم حمیده تهرانی پیش‌تر این فصول را برایم به فارسی ترجمه کرده بودند،

اما برای ترجمه دقیق‌تر، دوست گرامی‌ام آقای یاسر خوشنویس قبول زحمت کردند. از ایشان به‌خاطر ترجمه و ارائه نکات تکمیل‌کننده و اصلاحی سپاسگزارم.

نهایت سپاسم را تقدیم می‌دارم به همسر گرامی‌ام، سارا به‌خاطر تحمل سال‌ها مطالعات شبانه‌روزی من در حین تألیف مقالات این کتاب و حمایت همیشگی و بی‌دریغش در همه مراحل زندگی مشترکمان. از پدر و مادرم به‌خاطر حمایت‌ها و نصایح کارگشا و دعا‌های شبانه‌شان سپاسگزارم.

از مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف به‌خاطر حسن نظر و پیگیری برای چاپ این کتاب تشکر ویژه دارم. انتشارات دانشگاه در سال‌های دور کتاب‌هایی در زمینه فلسفه چاپ کرده بود، امیدوارم توجه به اهمیت علوم انسانی در دانشگاه ما تقویت شود. از داوران محترمی که نظر مثبتی درباره چاپ این کتاب به انتشارات دانشگاه ارائه کردند، تشکر ویژه دارم.

ابراهیم آزادگان

مقدمه

مسئله احتجاب خداوند

اگر خداوند وجود دارد، دانستن این امر باید برای ما انسان‌ها بسیار مهم باشد و در نتیجه، عمل کردن مطابق با این آگاهی نیز باید برای ما اهمیت داشته باشد. این معرفت و باور مرتبط با آن موضوعی ساده از جنس وجود یک موجود دیگر در میان موجودات مختلف نیست. بلکه به نظر می‌رسد از جنس باورهای پایه و بنیادینی است که جهان‌بینی ما را می‌سازند. باور یا عدم باور به خداوند تأثیری عمیق بر دلایل رفتار اخلاقی ما می‌گذارد. این باور وارد تمامی آنات زندگی ما می‌شود، آنها را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و میدان جاذبه قدرتمندی را اعمال می‌کند که می‌تواند جهان‌بینی ما را شکل دهد و آن را جهت‌دهی کند. پاسخ‌های ما به پرسش‌های متافیزیکی اساسی و باستانی بر مبنای دیدگاه‌های دربارهٔ جهان و نهایتاً، باور به وجود یا عدم وجود خداوند نقش مهمی در ساختن این جهان‌بینی ایفا می‌کنند. برای درک اینکه چگونه باور مذکور جهان‌بینی ما را شکل می‌دهد، سه پرسش باستانی زیر را در نظر بگیرید:

۱. عمومی‌ترین خصوصیات جهان چیستند؟ جهان واجد چه نوع چیزهایی است؟ جهان چگونه است؟
۲. چرا جهان وجود دارد و به‌طور خاص، چرا جهان واجد خصوصیات و محتوایی است که در پاسخ به پرسش اول توصیف می‌شود؟
۳. جایگاه ما در جهان چیست؟ ما انسان‌ها چگونه خود را با جهان تطبیق می‌دهیم؟

پرسش‌های مذکور از اولین عصر ثبت‌شده تاریخ بشر همواره برای آدمیان مطرح بوده‌اند. این پرسش‌ها دو دسته پاسخ اصلی را دریافت کرده‌اند. یک پاسخ بر باور به وجود خدا (یا هر نوع هویت فراطبیعی مانند خداوند) مبتنی است؛ و پاسخ دیگر بر این باور مبتنی است که خداوند یا هویتی شبیه به او وجود ندارد. در ادامه، پاسخ‌هایی را که طرفداران اصلی طبیعت‌گرایی مادی‌انگارانه و فراطبیعت‌گرایی خدا‌باورانه در قرن نوزدهم مطرح می‌کردند، البته به شکلی بسیار ساده‌شده، مرور خواهیم کرد. اگر به وجود خداوند باور داشته باشیم، پاسخ به پرسش‌های سه‌گانه مذکور از این دست خواهند بود:

۱. جهان عبارت است از خداوند و آنچه وی آفریده است. خداوند نامتناهی است (یعنی معرفت، قدرت و خیر او محدودیتی ندارد)؛ خداوند روح است (یعنی مادی نیست). وی هم چیزهای مادی و هم چیزهای روحانی را آفریده است، اما همه این چیزها متناهی یا محدودند. خداوند همواره وجود داشته و در لحظه خاصی در گذشته، برای اولین بار چیزهایی را آفریده است. پیش از آن لحظه، هیچ چیزی جز خداوند وجود نداشته است. خداوند همواره وجود داشته و همواره چیزهایی وجود خواهند داشت که وی آنها را آفریده است.

۲. خداوند واجب الوجود است به این معنا که ضرورتاً وجود دارد، همان‌طور که دو به علاوه دو ضرورتاً برابر یا چهار است. اما هیچ چیز دیگری دارای این خصوصیت نیست. هر چیزی جز خداوند می‌توانست وجود نداشته باشد. چیزهای دیگر تنها به این دلیل که خداوند (که قدرت انجام هر کاری را دارد) با اختیار خود موجب به وجود آمدن آنها شده، وجود دارند. خداوند در عین حال می‌توانست تصمیم بگیرد که هیچ چیزی را نیافریند. در چنین حالتی، چیزی جز او وجود نمی‌داشت. خداوند نه تنها همه چیزهای دیگر را به وجود آورده، بلکه همچنین هر لحظه وجود آنها را حفظ می‌کند. اگر خداوند لحظه‌ای وجود خورشید، ماه و دیگر مخلوقات را حفظ نکند، آنها بلافاصله از میان خواهند رفت. همان‌قدر که استخوان‌ها یا خرده‌سنگ‌ها نمی‌توانند خود را در هوا معلق نگاه دارند، چیزهای مخلوق نیز قدرت حفظ وجود خود را ندارند.

پرسش‌های مذکور از اولین عصر ثبت‌شده تاریخ بشر همواره برای آدمیان مطرح بوده‌اند. این پرسش‌ها دو دسته پاسخ اصلی را دریافت کرده‌اند. یک پاسخ بر باور به وجود خدا (یا هر نوع هویت فراطبیعی مانند خداوند) مبتنی است؛ و پاسخ دیگر بر این باور مبتنی است که خداوند یا هویتی شبیه به او وجود ندارد. در ادامه، پاسخ‌هایی را که طرفداران اصلی طبیعت‌گرایی مادی‌انگارانه و فراطبیعت‌گرایی خدا‌باورانه در قرن نوزدهم مطرح می‌کردند، البته به شکلی بسیار ساده‌شده، مرور خواهیم کرد. اگر به وجود خداوند باور داشته باشیم، پاسخ به پرسش‌های سه‌گانه مذکور از این دست خواهند بود:

۱. جهان عبارت است از خداوند و آنچه وی آفریده است. خداوند نامتناهی است (یعنی معرفت، قدرت و خیر او محدودیتی ندارد)؛ خداوند روح است (یعنی مادی نیست). وی هم چیزهای مادی و هم چیزهای روحانی را آفریده است، اما همه این چیزها متناهی یا محدودند. خداوند همواره وجود داشته و در لحظه خاصی در گذشته، برای اولین بار چیزهایی را آفریده است. پیش از آن لحظه، هیچ چیزی جز خداوند وجود نداشته است. خداوند همواره وجود داشته و همواره چیزهایی وجود خواهند داشت که وی آنها را آفریده است.

۲. خداوند واجب‌الوجود است به این معنا که ضرورتاً وجود دارد، همان‌طور که دو به علاوه دو ضرورتاً برابر با چهار است. اما هیچ چیز دیگری دارای این خصوصیت نیست. هر چیزی جز خداوند می‌توانست وجود نداشته باشد. چیزهای دیگر تنها به این دلیل که خداوند (که قدرت انجام هر کاری را دارد) با اختیار خود موجب به وجود آمدن آنها شده، وجود دارند. خداوند در عین حال می‌توانست تصمیم بگیرد که هیچ چیزی را نیافریند. در چنین حالتی، چیزی جز او وجود نمی‌داشت. خداوند نه تنها همه چیزهای دیگر را به وجود آورده، بلکه همچنین هر لحظه وجود آنها را حفظ می‌کند. اگر خداوند لحظه‌ای وجود خورشید، ماه و دیگر مخلوقات را حفظ نکند، آنها بلافاصله از میان خواهند رفت. همان‌قدر که استخوان‌ها یا خرده‌سنگ‌ها نمی‌توانند خود را در هوا معلق نگاه دارند، چیزهای مخلوق نیز قدرت حفظ وجود خود را ندارند.

۳. خداوند انسان‌ها را آفریده تا برای همیشه او را دوست بدارند و به او خدمت کنند. در نتیجه، هر انسان واجد غایت یا کارکردی است. به همان معنایی که کارکرد قلب بابک به جریان در آوردن خون در بدن وی است، کارکرد خود بابک دوست داشتن خداوند و خدمت کردن به او برای همیشه است. اما برخلاف قلب که انتخابی جز به جریان در آوردن خون ندارد، انسان‌ها مختارند و می‌توانند از انجام آنچه برایش آفریده شده‌اند، سر باز زنند. تاریخ بشر مملو از حوادثی است که نشان از این واقعیت دارد که بسیاری از انسان‌ها از انجام آنچه برایش خلق شده‌اند، سر باز زده‌اند.

مجموعه دوم پاسخ‌ها را که بر این باور مبتنی است که خدایی وجود ندارد و در میان طبیعت‌گرایان تا حد زیادی پذیرفته شده، می‌توان به ترتیب زیر توصیف کرد:

۱. جهان عبارت است از ماده در حال حرکت. چیزی جز ماده که طبق قوانین معین و تغییرناپذیر فیزیک عمل می‌کند، وجود ندارد. هر شیء منفرد به طور کامل از ماده تشکیل شده و هر جنبه‌ای از رفتار آن از قوانین مذکور نشأت می‌گیرد.
۲. ماده همواره (دقیقاً به همان مقدار کنونی) وجود داشته، چراکه ماده نه آفریده می‌شود و نه از میان می‌رود. در نتیجه، دلیلی برای «چرایی» وجود جهان در میان نیست. این پرسش را که «چرا این شیء وجود دارد؟» تنها می‌توان درباره شیئی مطرح کرد که آغازی داشته باشد. این پرسش درخواستی برای کسب اطلاع درباره علت غایی به وجود آمدن شیء مورد بحث است. از آنجاکه جهان هدف خاصی ندارد و محصول تصادفات پی در پی است، این پرسش که «چرا جهان وجود دارد؟» بی‌معناست.
۳. انسان‌ها پیکربندی‌های پیچیده‌ای از ماده هستند. از آنجاکه جهان ازلی است، وجود پیکربندی‌های پیچیده از ماده شگفت‌انگیز نیست. چراکه در زمانی نامحدود، تمامی پیکربندی‌های ممکن از ماده به وجود خواهند آمد. انسان‌ها تنها یکی از چیزهایی هستند که در طول زمان پدید آمده‌اند. آنها غایت خاصی ندارند، چراکه وجود و خصوصیات آنها به اندازه وجود و شکل ذرات آب درون یک ظرف که در اثر واژگونی ظرف روی زمین پخش می‌شوند، تصادفی است. زندگی ما ورای معانی ساجکتیوی که خودمان قصد می‌کنیم در آنها بیابیم، معنایی ندارند. این زندگی‌ها با مرگ فیزیکی پایان می‌یابند،

چراکه روحی وجود ندارد. تنها چیزی که باید درباره جایگاه انسان‌ها در جهان گفت این است که انسان‌ها بخش‌هایی بسیار گذرا از جهان‌اند.^۱

البته گزینه‌های میانی متعددی مابین این دو طرز فکر وجود دارند و مناقشات تفصیلی بسیاری درباره هریک در گرفته است. خداباوران فیزیکالیست، فراطبیعت‌گرایان خدا ناباور و مدافعان رویکردهای متنوع دیگر وجود دارند. اما باتوجه به هدف‌مان یعنی نشان دادن تعارض این دو رویکرد، بر تفاوت‌های میان آنها تأکید کرده‌ام. با این حال، به نظر می‌رسد که مبنای تفاوت‌ها میان این دو جهان‌بینی در باور به وجود خداوند نهفته است. باور یا عدم باور به واقعیت فراطبیعی، به کارکرد درست انسان باتوجه به یک نقشه طراحی شده، به ارواح غیرمادی انسانی و به جهان آخرت و مهم‌تر از همه، باور یا عدم باور به وجود خداوند هنگامی اهمیت خود را نشان می‌دهند که به این نکته توجه کنیم که مشاهدات، شهودهای فلسفی و دغدغه‌های عملی ما گرانبار از جهان‌بینی‌مان هستند. جهان‌بینی ما یقیناً تبعات عملی دارد و بر سبک زندگی و شیوه عمل روزمره ما تأثیر می‌گذارد. برای مثال، چه‌بسا دستورالعمل‌های اخلاقی ما و رفتارمان نسبت به دیگر انسان‌ها و اعمال و تعهدات اجتماعی و سیاسی ما تحت تأثیر آموزه‌هایی قرار گیرند که مکاتب فلسفی‌ای که بر جهان‌بینی منتخب ما بنا شده‌اند، از آنها پشتیبانی می‌کنند. علاوه بر این، طبق آموزه‌های الهیاتی، رستگاری و زندگی اخروی ابدی افراد عمیقاً به ایمان آنها وابسته است که باورشان به خداوند را نیز در بر می‌گیرد.

حال، پرسشی مهم مطرح می‌شود: اگر باور به وجود خداوند چنین تأثیرگذار است و در زندگی انسان‌ها در این جهان و پس از آن کلیدی است، و اگر خداوند دانای مطلق قطعاً می‌داند که شناختن او برای ما چنین اهمیتی دارد، چرا خداوند عاشق و خیر محض شواهدی تردیدناپذیر برای وجود خودش در اختیار ما نگذاشته تا اولین گام برای شناختن وی باشند؟ به نظر غیرقابل مناقشه می‌رسد که چنین شواهد تردیدناپذیری هیچ‌گاه در دسترس انسان‌ها (پس از هبوط) نبوده‌اند. در طول تاریخ و در مناطق جغرافیایی مختلف جهان، انسان‌های بسیاری بوده‌اند که تلاش کرده‌اند خداوند را بیابند و به وجود وی باور پیدا کنند، اما به

۱. پرسش‌های متافیزیکی کلیدی و پاسخ‌های نوعی به آنها را از اثر زیر برگرفته‌ام:

Peter van Inwagen, *Metaphysics*, Boulder: Westview Press, 1993, 4-6.

موفقیت دست نیافته و دست خالی مانده‌اند. خداوند چنان در حجاب است که انسان‌های عادی که مختارند به وجود خداوند باور بیاورند و در مقابل آن مقاومت نمی‌کنند نیز قادر نیستند به این باور دست یابند؛ باوری که چنین در بنا کردن جهان‌بینی ما کلیدی است. شگفت‌انگیز نیست که برخی فلاسفه نبودِ شواهد قوی به نفع وجود خداوند را شاهدی علیه وجود وی تلقی می‌کنند. چه بسا آنها استدلال کنند که ضعف شواهد به نفع خدا باوری به خودی خود شاهدی علیه این دیدگاه است.

این نوع استدلال علیه وجود خداوند بر در دسترس نبودن شواهد کافی که برای باور به وجود خداوند ضروری تلقی می‌شوند، مبتنی است و فلاسفه دین متعددی تحت عنوان معقولیت باور به خداوند درباره آن بحث کرده‌اند. دو نوع پاسخ به پرسش‌ها درباره معقول بودن باورهای دینی مطرح شده‌اند. این دو نوع پاسخ را می‌توانیم شاهدگرایی^۱ و غیرشاهدگرایی^۲ بنامیم. شاهدگرایان معتقدند که برای نشان دادن معقولیت باور دینی، خدا باور باید استدلال کند که شواهد کافی برای باور معقول به خداوند در دسترس هر عامل معقولی وجود دارد. بنابراین، ممکن است شاهدگرا طبق رویکرد الهیات طبیعی یا با بررسی قابلیت اعتماد تجربه‌های دینی استدلال کند تا نشان دهد که باورش به خداوند معقول است چرا که بر شواهد پشتیبان مبتنی است.^۳ از سوی دیگر، خدا نا باور شاهدگرا سعی دارد نشان دهد که هیچ‌یک از استدلال‌های مطرح شده یعنی استدلال‌های الهیات طبیعی شواهد کافی را برای آن که باور به خداوند معقول گردد، فراهم نمی‌آورد. در این شیوه گفت‌وگو، خدا نا باور ممکن است به رغم جستارهای فلسفی متعددی که تحت عنوان اثبات وجود خداوند انجام گرفته، هنوز توقع داشته باشد که خداوند شاهدی مناقشه‌ناپذیر در اختیار ما قرار دهد که باور ما به وجودش را معقول سازد. به نظر می‌رسد که این انتظار از خداوند شهودی محوری است که از استدلال از طریق احتجاب الهی^۴ به نفع عدم وجود وی پشتیبانی می‌کند.

1. evidentialism

2. non-evidentialism

۳. می‌توان یکی از بهترین واکاوی‌ها درباره این رویکرد را در اثر زیر دید:

Richard Swinburne, *The Existence of God*, 2nd ed., Oxford: Oxford University Press, 2004.

4. the argument from divine hiddenness

همچنین، غیرشاهدگرایی وجود دارند که معتقدند لازم نیست برای نشان دادن معقولیت باور دینی، شواهدی به نفع این باور داشته باشیم. طبق این دیدگاه، باور به خداوند یک باور پایه‌ای است، یعنی باوری است که افراد برای معقول بودن در باور به آنها نیازی به شواهد ندارند.^۱ مجدداً، خدا ناباور ممکن است بپرسد که چرا چنین باور پایه‌ای که بر شواهد مبتنی نیست، در دسترس بسیاری از افراد بی‌تقصیر در سرتاسر جهان قرار ندارد. یک پاسخ ممکن که در این کتاب ارائه خواهد شد، بر چهارچوب اثر معرفتی گناه مبتنی است که عمدتاً در ادبیات الهیات اصلاح‌شده^۲ ارائه شده و در فصل دوم به آن خواهیم پرداخت.

در دسترس نبودن شواهد کافی به نفع وجود خداوند یک جنبه از مسئله‌ای بزرگ‌تر است، یعنی مسئله چندبعدی احتجاب الهی. این مسئله را می‌توان به اشکال مختلفی به ترتیب زیر تشریح کرد:

۱. عدم پاسخ بی‌واسطه خداوند یا به بیان دیگر، سکوت خداوند در قبال افراد بیگناهی که حین فجایع طبیعی و هنگامی که شروری از جانب دیگر انسان‌ها ظالمانه بر آنها تحمیل می‌شود، استغاثه می‌کنند
۲. مشکل ارائه استدلالی معقول به نفع وجود خداوند
۳. نادر بودن تجربه مستقیم خداوند یا دریافت وحی
۴. مشکل داشتن ارتباط دوجانبه با خداوند
۵. مشکل نسبت دادن صفات ایجابی به خداوند بدون در افتادن در انسان‌وارانگاری
۶. مشکل تحلیل معنای واژه «خداوند»
۷. نادر بودن گزارش معجزاتی که بتوان آنها را به‌نحوی تاریخی تحلیل کرد و آن را شاهی قوی به نفع وجود خداوند به شمار آورد
۸. ناتوانی در داشتن معرفت به ذات خداوند
۹. ناتوانی در تشخیص دقیق نقاط مداخله خداوند در تاریخ و در جهان

۱. مشهورترین مدافع این رویکرد آلون پلانتینگا است. نگاه کنید به:

Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
2. reformed theology

موارد مذکور برخی ابعاد مسئله احتجاب الهی هستند. این ابعاد را در سه دسته اصلی جای می‌دهم: قوای محدود انسانی برای فهم و ادراک خداوند؛ تعالی^۱ خداوند و مقایسه‌ناپذیری^۲ او به‌عنوان برخی از صفات ضروری و ذاتی وی؛ و اینکه خداوند اجازه داده انسان‌ها در وضعیت سرگستگی و حیرت درباره وجود وی قرار گیرند، درحالی که همواره می‌توانست انسان‌ها را از چنین موقعیتی نجات دهد. به‌نظر می‌رسد که جنبه سوم مسئله احتجاب الهی سرمنشأ اصلی کل این مسئله است و در این کتاب به همین جنبه خواهم پرداخت. بنابراین، در سرتاسر کتاب مقصودم از «احتجاب الهی» وضعیتی معرفتی است که در آن، ما انسان‌ها در جهانی زندگی می‌کنیم که خداوند نسبت به آن متعالی است، قوای شناختی محدودی داریم و معرفت به خداوند برای شکوفایی ما در این جهان و در آخرت ضروری است. و علاوه‌براین، تصور می‌شود که خداوند دانای مطلق، قادر مطلق و خیر محض اجازه داده که ما در حیرت و سرگستگی درباره وجود و صفاتش به‌سر ببریم، درحالی که همواره می‌داند که باور به وجودش و در نتیجه، عمل طبق دستورهایش برای بهروزی ما در زندگی ابدی پیش روی‌مان ضروری است.

ممکن است توقع داشته باشیم که خداوند نباید اجازه وقوع چنین موقعیت معرفتی‌ای را داده باشد. به‌عبارت دیگر، ممکن است کسی استدلال کند که اگر خدایی شخص‌وار^۳ وجود دارد که چیزی بزرگ‌تر از او نیست، آنگاه خدایی شخص‌وار وجود دارد که هیچ موجودی از او مهربان‌تر نیست. و اگر خدایی شخص‌وار وجود دارد که هیچ موجودی از او مهربان‌تر نیست، آنگاه در مورد هر انسان (الف) در هر زمان (ز)، اگر (الف) در زمان (ز) ظرفیت آن را داشته باشد که به‌نحوی شخصی با خداوند ارتباط برقرار کند، وی قادر به چنین کاری خواهد بود (یعنی، (الف) تنها با انتخاب این کار، با خداوند ارتباط برقرار خواهد کرد)، مگر اینکه (الف) در زمان مذکور از روی تقصیر دست به چنین کاری نزنند. با این حال، به‌ازای هر انسان (الف) و هر زمان (ز)، (الف) در صورتی قادر است به‌نحوی مستقیم و رو در رو با خداوند ارتباط برقرار کند که در آن زمان، باور داشته باشد خداوند وجود دارد. بنابراین، اگر خدایی شخص‌وار وجود دارد که از هر چیزی بزرگ‌تر است، به‌ازای هر انسان (الف)

1. transcendence
2. incomparability
3. personal

و هر زمان (ز)، اگر (الف) ظرفیت برقراری ارتباط رو در رو با خداوند را در زمان (ز) داشته باشد، (الف) در این زمان باور دارد که خداوند وجود دارد، مگر اینکه (الف) در آن زمان از روی تقصیر از ایجاد رابطه سر باز زند و روی خود را برگرداند. می‌توان چنین نتیجه گرفت که از آنجاکه انسان‌هایی وجود دارند که ظرفیت برقراری ارتباط رو در رو با خداوند را دارند، اما بدون آن که تقصیری متوجه آنها باشد، نتوانسته‌اند به خداوند باور پیدا کنند، و اگر خدای شخص‌واری وجود می‌داشت که چیزی از آن بزرگ‌تر نبود، چنین افرادی در مقام ناباوران بی‌تقصیر وجود نمی‌داشتند؛ پس چنین خدایی وجود ندارد.

این استدلال مشهور، استدلال از طریق احتجاب الهی خوانده می‌شود که بر یکی از جنبه‌های مسئله احتجاب الهی مبتنی است، یعنی عدم کفایت مفروض شواهد به نفع باور به وجود خداوند. هدف من در این کتاب این است که نشان دهم این استدلال درست^۱ نیست. باید به دو نکته مقدماتی اشاره کرد. اول آن که در سرتاسر کتاب، وجود خداوند را پیش‌فرض می‌گیرم و نشان می‌دهم که پذیرفتن این مقدمه با ناباوری برنیامده از مقاومت در برابر پذیرش وجود خداوند که در استدلال مذکور (وجود این نوع ناباوری) مفروض گرفته می‌شود، تعارضی ندارد. ارائه توضیح بیشتری درباره این پیش‌فرض مفید خواهد بود. مقصود من از «خداوند» خدای ادیان ابراهیمی است. وی واجد صفاتی است که یهودیان، مسیحیان و مسلمانان به‌صورت مشترک به او نسبت می‌دهند، یعنی صفاتی که پیروان این سه دین تقریباً همگی خداوند را دارای آنها می‌دانند.

طبق ادیان ابراهیمی، خداوند آفریدگار جهان است و وجود هر آفریده‌ای را حفظ می‌کند، او دانای مطلق، قادر مطلق و خیر محض است و برترین موجودی است که امکان وجود دارد. سه دین مذکور خداوند را دارای بزرگی غیرقابل مقایسه‌ای می‌دانند. برای مثال، مسلمانان معتقدند: «هو الله احد؛ الله الصمد؛ لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً اَحد» (او خدای یگانه است؛ صمد است؛ نه زاده شده و نه می‌زاید و هیچ کسی همچون او نیست). تبیین مذکور درباره خداوند طبق ادیان سه‌گانه را می‌توان بیش از این بسط داد، اما به‌نظر می‌رسد توضیح ارائه‌شده برای اشاره به این نکته که دست کم در ابعاد موضوع کتاب حاضر، توافق نظری درباره صفات خداوند وجود دارد، کافی است.

1. sound

همچنین، باید توضیحاتی درباره اصطلاح «وجود» ارائه کرد. برای پرهیز از مباحثات متافیزیکی و زبانی بی‌پایان، بازنمایی فرگه‌ای حداقلی از وجود را در نظر می‌گیرم. طبق این تلقی، جمله «خداوند وجود دارد» به صورت زیر بازنمایی می‌شود:

$$(\exists x)(x = \text{خداوند})$$

به بیان غیرنمادین، جمله مذکور بدین شکل خوانده می‌شود: «دست کم یک چیز هست که با خداوند این همان است».

دوم آن که باید به این موضوع پرداخت که آیا مسئله احتجاب الهی تنها از ادیان ابراهیمی نشأت می‌گیرد یا در دیگر ادیان نیز پدید می‌آید. به نظرم می‌رسد که سه جنبه اختصاصی ادیان توحیدی موجب می‌شود که این ادیان با مسئله احتجاب مواجه گردند. اولاً، خداوند در ادیان ابراهیمی به شدت نسبت به هر موجود فیزیکی که بتوانیم آن را با قوای حسی مان تشخیص دهیم، متعالی و مقایسه‌ناپذیر است. این ادیان به شدت با ساختن هر نوع بت یا تمثال مشاهده‌پذیر که نماینده خداوند باشد، مخالفت می‌کنند. بنابراین، تعجب‌برانگیز نیست که تعالی و فراطبیعی بودن خداوند به شکل احتجاب وی تفسیر گردد. ثانیاً، اصل دیگری در ادیان ابراهیمی وجود دارد که می‌توان آن را علت مسئله احتجاب دانست: این باور که خداوند آفریدگار، پروردگار و حافظ جهان است، خداوند با هیچ موجودی قابل مقایسه نیست، اما در عین حال در مقام آفریدگار در هر موجودی حاضر است. وجود جهان به وجود وی وابسته است. کیهان اثر مداوم خداوند است و هر شیئی نشانه خداوند است. اگر چنین است، باورمند در یک دین ابراهیمی ممکن است هنگامی که ناباورمندان بسیاری را در جهان می‌بیند، درباره ادعاهای مذکور تردید کند. برای او که تاکنون وجود خداوند را در همه آثار صنع مشاهده می‌کرد، روبه‌رو شدن با افرادی که اصلاً چنین حضوری از خداوند در جهان را نمی‌بینند و نگاهی طبیعت‌گرایانه نسبت به جهان دارند، می‌تواند شخص را دچار این شک کند که آیا دارای دیدگاه درستی هستیم یا خیر. اصل سوم در ادیان ابراهیمی که ممکن است منشأ مسئله احتجاب تلقی شود، این باور است که خداوند برخی حقائق را به برخی انسان‌ها وحی کرده است. خداوند با برخی پیامبران یا قدیسان سخن گفته است. وی در مواردی مستقیماً با برخی افراد ارتباط برقرار کرده و آن افراد وحی وی را به بقیه جهانیان رسانده‌اند. این باور نشان می‌دهد

که راهی برای انسان‌ها به منظور آنکه با خداوند ارتباط برقرار کنند، وجود دارد. اما هر انسانی می‌تواند بپرسد چرا نمی‌تواند با خداوند صحبت کند یا چرا خداوند به وی پاسخ نمی‌دهد و ارتباطی دوجانبه و صریحی با وی برقرار نمی‌کند. این سه اصل که می‌توان آنها را در کنار یکدیگر متمایزکنندهٔ ادیان ابراهیمی از دیگر ادیان جهان دانست، وضعیت خاصی را پدید می‌آورند که بسیاری از متفکران را در طول تاریخ این سه دین به خود مشغول کرده است.

رابطهٔ میان استدلال از طریق احتجاب و استدلال از طریق شر

یک راهبرد برای نشان دادن عدم وجود خداوند که از زمان باستان در کنار استدلال به نفع عدم انسجام مفهوم خداوند شکل گرفته، اشاره به این امر است که برخی نشانه‌های آشکار که اگر خداوند واقعاً وجود می‌داشت، باید حاضر می‌بودند، عملاً در دسترس نیستند (یا اینکه نشانه‌های آشکاری وجود دارند که اگر خداوند واقعاً وجود می‌داشت، نباید دیده می‌شدند). استدلال از طریق احتجاب الهی و استدلال از طریق شر^۱ دو نمونه از رایج‌ترین استدلال‌ها با ساختار مذکور هستند و برای استدلال علیه وجود خداوند به کار گرفته شده‌اند. استدلال از طریق شر به اندازه کافی آشناست. اگر خداوندی وجود می‌داشت، کیهان دارای نشانهٔ آشکاری می‌بود، یعنی مملو از شادی و عاری از شر می‌بود. اما چنین نیست. بنابراین، خداوند وجود ندارد. اما طبق استدلال از طریق احتجاب الهی، اگر خدای عاشق مطلق وجود می‌داشت، چنین خدایی از جمله اراده می‌کرد که ما به وجودش معرفت داشته باشیم تا بتوانیم وارد رابطه‌ای مهربانانه با وی گردیم. در واقع، این هدف چنان مهم است که ما انتظار داریم خداوند شواهدی چنان صریح و قدرتمند به نفع وجودش فراهم آورد که تنها در صورتی بتوانیم آنها را نادیده بگیریم که خود عامدانه چنین بخواهیم. اما استدلال چنین پیش می‌رود که شواهد به نفع وجود خداوند صریح و عاری از اشکال و تردید نیستند. بنابراین، خداوند وجود ندارد.

1. The argument from evil

به‌رغم اینکه این دو استدلال ساختار یکسانی دارند، به‌نظر می‌رسد یکی از پیش‌نیازهای جستار ما بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های این دو استدلال خواهد بود. آیا استدلال از طریق احتجاب حالتی از استدلال از طریق شر است یا برعکس یا اینکه این دو استدلال‌هایی جداگانه هستند؟ به دلایل زیر فکر می‌کنم که پاسخ این است که این دو استدلال از یکدیگر مجزا هستند.^۱

اول آن که مبنای دو استدلال یعنی شرایط پدید آمدن دو مسئله شر و احتجاب و نیز موقعیتی که این شرایط در آن پدید می‌آیند، متفاوت است. معمولاً چنین تلقی می‌شود که شر یک وضعیت امور منفی یا مخرب است به‌نحوی که تصدیق وجود آن با تعهدات خداپاوران درباره ماهیت خداوند و به‌طور خاص با ماهیت اخلاقی خداوند در تعارض است. صورت منطقی یا قیاسی استدلال ادعا می‌کند که وجود چنین شروری با وجود خداوند ناسازگار است و صورت تجربی یا استقرائی استدلال ادعا می‌کند که وجود شرور وجود خداوند را نامحتمل می‌کند. فارغ از قوت یا ضعف این دو نوع استدلال از طریق شر، به نظر می‌رسد که هردوی آنها بر مسئله شر مبتنی هستند. این مسئله هنگامی پدید می‌آید که یک وضعیت امور نامطلوب فعلیت یابد، وضعیتی اموری که به‌نظر غیرضروری می‌رسد و بدون آن، جهان جای بسیار بهتری می‌بود. علاوه بر منفی بودن و بد بودن ماهیت شر، می‌توان به موضوع جهانشمول بودن آن نیز اشاره کرد. شر به این معنا جهانشمول است که لازمه طرح مسئله شر این نیست که شرور تنها برای خداپاوران یا حتی تنها برای انسان‌ها روی دهند؛ بلکه تمامی حیواناتی را که واجد حس درد و رنج هستند، می‌توان موضوع این مسئله تلقی کرد.

با نگاهی تا اندازه‌ای کلی‌تر، می‌توان گفت که هم مسئله احتجاب و هم مسئله شر بر بد بودن امور خاصی متمرکزند و در نتیجه، مسئله اول به نحوی از انحاء به حالتی از مسئله دوم بدل می‌شود. با این حال، باید به این نکته اشاره کرد که در استدلال از طریق احتجاب،

۱. برای بررسی تفصیلی تفاوت‌های میان این مسئله، نگاه کنید به:

Peter van Inwagen, *The Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press, 2006, chapter 8, 135-138; Daniel Howard-Snyder, "Hiddenness of God", in *Encyclopedia of Philosophy*, 2nd ed., MacMillan, 2006, 1-2.

تمرکز بر این ایده است که آیا خدای عاشق مطلق وجود دارد، درحالی که استدلال از طریق شر به وجود چیزهایی استناد می‌کند که به دلیل بد بودنشان انتظار نداریم از خیرخواهی یا کمال اخلاقی پدید آیند. تمرکز استدلال بر مبنای شر بر درد و رنج است و تمرکز استدلال بر مبنای احتجاب بر کم بودن شواهد حضور خداوند. بنابراین، همان‌طور که جان شلنبرگ^۱ تاکید می‌کند، این تلقی درست نیست که دو مسئله در تمرکز بر بدی مشترک‌اند.^۲

دوم آن که همان‌طور که ون‌اینواگن^۳ استدلال می‌کند، این دو مسئله مجزا هستند چراکه ممکن است در دو جهان ممکن مختلف پدید آیند.^۴ به نظر وی، می‌توانیم جهان‌هایی را تصور کنیم که در آنها افراد خداوند را «محبوب» یا «پنهان» تلقی نمی‌کنند، اما مسئله شر کماکان همچون جهان بالفعل برای خداپاوران مشکل‌آفرین است. همچنین ممکن است در جهانی متفاوت با جهان ما، هریک از یهودیانی که در هولوکاست از میان رفتند، چند هفته پیش از مرگ خود، در رؤیایی اسرافیل یعنی شکوه غیر قابل وصف الهی را با همان کیفیتی که در فصل ۹۱ مز/میر آمده^۵، تجربه کنند و سپس از دنیا بروند. برخی از یهودیان عبارت مذکور در این آیه را مشاهده می‌کنند و برخی دیگر به اشکال دیگری با آن ارتباط برقرار می‌کنند. اما تصور کنید که تنها همین اتفاق بیفتد و نه هیچ چیز دیگر؛ هیچ جانی حفظ نشود و از هیچ شقاوتی جلوگیری نگردد. به جز این تجربه، هولوکاست به‌طور کامل همچون جهان بالفعل روی دهد. در این صورت به‌نظر می‌رسد که در این جهان خیالی، مسئله شر هنوز به قوت خود باقی است، اما مسئله احتجاب الهی آن‌گونه که توصیف کرده‌ایم، پدید نمی‌آید. شاید مسئله انفعال الهی در میان باشد، اما مسئله احتجاب الهی خیر.

از سوی دیگر، ون‌اینواگن می‌گوید که وی می‌تواند آرمان شهری دنیوی را تصور کند که در آن، همه انسان‌ها خیرخواه باشند و هیچ نوع درد و رنجی وجود نداشته باشد. مرگ نابهنگام،

1. John Schellenberg

2. John Schellenberg, "Divine Hiddenness", in *Companion to the Philosophy of Religion*, 2nd ed. C. Taliaferro, et al., Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, 513.

3. van Inwagen

4. Van Inwagen, "The Problem of the hiddenness of God", in *Divine Hiddenness, New Essays*, ed. D. Howard-Snyder and P.K. Moser (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

۵. «او تو را با پروبالش پوشش خواهد داد و در میان بال‌هایش پناه خواهی یافت. وفاداری او مسکن و مأوی تو خواهد بود».

چه به دلیل خشونت، تصادف یا بیماری در میان نباشد. و هر فردی زندگی مطلوب خود را داشته باشد. اکنون می‌توانیم تصور کنیم که در این جهان، همچون جهان ما، برخی افراد به خداوند باور داشته باشند و برخی دیگر باز هم همچون جهان ما، منکر وجود خداوند باشند. ظاهراً در چنین جهانی، نمی‌توان استدلال از طریق شر را مطرح کرد، اما برخی افراد ممکن است معتقد باشند که بی‌تقصیر به خداوند باور ندارند. اگر کسی انتقاد کند که احتجاج خود شکلی از شر است چرا که به ارتباط فرد با خداوند صدمه می‌زند، و اینواکن این گونه پاسخ خواهد داد که صدماتی که در مسئله شر مطرح می‌شوند، ضروری معطوف به زندگی دنیایی ما هستند. بنابراین، به نظر می‌رسد که دو مسئله مذکور مجزا و متفاوت‌اند.

با این حال، ارتباط‌هایی نیز میان این دو مسئله وجود دارند. در جهان بالفعل، احتجاج الهی موقعیتی را پدید می‌آورد که در آن شرور می‌تواند به دلیل امکان سوءاستفاده انسان‌ها از اختیار خود فعلیت یابد. گناهان و اعمال شرورانه‌مان ما را از خداوند دورتر می‌کنند تا جایی که نمی‌توانیم نشانه‌های خداوند را در جهان ببینیم. اگر می‌توانستیم حضور خداوند را دریابیم و اگر وی مستقیماً به ما می‌گفت که هنجارهای اخلاقی کدام‌اند، نقض این هنجارها و دست زدن به شرارت دشوار می‌شد. آن گونه که مایکل موری^۱ می‌گوید:

دست کم یکی از دلایل اینکه خداوند باید پنهان بماند این است که عدم احتجاج موجب می‌شود اختیار اخلاقی معنادار آفریده‌ها از میان برود. دلیل به‌طور خلاصه این است که آگاه ساختن صریح ما از این حقیقت که خداوند وجود دارد، برای آن که دست کم بسیاری از ما ناگزیر شویم طبق دستورهای اخلاقی او عمل کنیم، کافی است. از آنجا که حضور خداوند مشوق‌هایی بسیار قدرتمند برای ما فراهم می‌آورد که انتخاب اعمال نیک را برای ما ناگزیر می‌سازد، چنین آگاهی‌ای می‌تواند به نوعی اجبار بینجامد.^۲

موری استدلال می‌کند که اگر خداوند آشکارا حاضر باشد، به‌سختی قادر خواهیم بود از اختیارمان سوءاستفاده کنیم و به شرارت دست بزنیم و در نتیجه، تحت نوعی اجبار به اعمال

1. Michael Murray

2. Michael Murray, "Deus Absconditus", *Divine Hiddenness*, 2002, 63.

نیک خواهیم پرداخت. شاید احتجاب الهی اختیار ما یا فهم ما از درست و نادرست را مختل نکند، اما با حضور خداوند، عملاً به ارتکاب شرارت متمایل نخواهیم شد. بنابراین، وجود شرور اخلاقی در جهان (یعنی شروری که طبیعی نیستند و در اثر اعمال مختارانه انسان‌ها پدید می‌آیند) بر احتجاب خداوند مبتنی است. از سوی دیگر، اعمال شرورانه و گناهان انسان او را از خداوند دور می‌کنند و در نتیجه، وی نمی‌تواند عظمت خداوند را در آفریده‌هایش ببیند و شواهد بیشتری طلب می‌کند. سوءاستفاده از اختیار که موجب ارتکاب گناه می‌شود، چنان بر انسان تأثیر می‌گذارد که ممکن است تمامی شواهد را به رغم قوت‌شان نادیده بگیرد. باید اشاره کرد که اثر گناهان به افراد شرور محدود نخواهد شد، بلکه یک گناه ممکن است افکار جامعه را تحت تأثیر قرار دهد و در نسل‌های متعدد پخش گردد. با این همه، شری که دیگران آن را آغاز کرده‌اند، می‌تواند اذهان قربانیانی را که غیرعامدانه در محیطی گناه‌آلود گرفتار شده‌اند به نحوی تغییر دهد که آنها نیز نتوانند شواهد وجود خداوند را ببینند و توانایی‌شان را برای تشخیص درست از نادرست از دست بدهند. در مقام جمع‌بندی، مسئله شر و مسئله احتجاب الهی از نظر منطقی از یکدیگر مجزا هستند، اما به نحوی امکانی و در عمل به یکدیگر مرتبط‌اند.

بالین حال، شکل استنتاج در هر دو استدلال یکسان است. هر دو استدلال قصد دارند عدم وجود خداوند را با طرح این نکته نشان دهند که نشانه‌های خاصی غایب‌اند که اگر خداوند واقعاً وجود می‌داشت، حاضر می‌بودند. به دلیل این شباهت، فکر می‌کنم که بررسی شیوه بسط تاریخی استدلال از طریق شر و پاسخ‌های مطرح‌شده به آن می‌تواند به ما کمک کند که پاسخ‌هایی را برای مسئله احتجاب تشخیص و بسط دهیم. اما به دلیل تمایز منطقی دو استدلال مذکور، استدلال از طریق احتجاب شایان توجه اختصاصی است.

هاوارد-اسنایدر^۱ معتقد است که شر و رنج در مقایسه با ناباوری بدون مقاومت شواهد بسیار قدرتمندتری به نفع خدا ناباوری هستند.^۲ به سختی می‌توانیم ناباوری بدون مقاومت را به اندازه مصائب آشویتس یا رنج‌های ناشی از زلزله بد بدانیم. شاید بخشی از دلیل نکته

1. Howard-Snyder

2. Howard-Snyder, "Hiddenness of God", in *Encyclopedia of Philosophy*, 2006, 1.

اخیر این باشد که ناباوری بدون مقاومت برخلاف شر و رنج به خودی خود بد نیست؛ بلکه تنها در صورتی بد است که خدایی وجود داشته باشد. اما به نظر می‌رسد پیش فرض وی این است که قوت شواهد علیه وجود خداوند را می‌توان تنها با یک مقیاس، یعنی بر مبنای درجه بد بودن، سنجید. این پیش فرض نادرست به نظر می‌رسد. رنج‌های دهشتناک در واقع از احتجاب بدترند. اما اگر چیزی که اصلاً بد نبوده یا حتی خوب بوده باشد، با وجود خداوند ناسازگار باشد، می‌تواند عدم وجود خداوند را نشان دهد و بنابراین، می‌تواند شاهد قدرتمندی به نفع خدا ناباوری به حساب آید. به نظر می‌رسد قوت استدلال از طریق احتجاب الهی بر انتظاراتی (دست کم در بادی امر) معقول از خداوند که برآورده نشده مبتنی است و خود این برآورده نشدن توقعات معقول (حداقل در ظاهر) شاهی است بر عدم وجود خداوند. اما دشواری رد این استدلال در سختی الغاء این شواهد مبتنی است و نه بر درجه بد بودن وجود آنها. با توجه به این ملاحظات، همراه با شلنبرگ و برخی دیگر، معتقدم که استدلال از طریق احتجاب قوی‌تر از استدلال از طریق شر است.

تاریخ استدلال از طریق احتجاب الهی

برخی معتقدند که احتجاب الهی به تازگی به عنوان شاهد مناسبی علیه وجود خداوند مورد توجه قرار گرفته است. به عبارت دیگر، ادعا می‌شود که احتجاب الهی در مقام شاهی که فرض وجود خداوند را به چالش می‌کشد، مسئله‌ای شناختی را در مورد خدا باوری مطرح می‌کند. با این حال جالب توجه است که از منظر تاریخی، به جز چند صدای معدود در تاریخ فلسفه، بررسی عمیق چالش احتجاب به صورت استدلالی تفصیلی و دقیق به نفع خدا ناباوری این چنین با تأخیر مطرح شده و تنها در سال‌های اخیر پدیدار گشته است. آنچه می‌توان در تاریخ سنت‌های دینی دید این است که افراد بسیاری از این واقعیت که خداوند وجود خویش را به اندازه کافی آشکار نساخته، خاموش است و اجازه می‌دهد در تاریکی زندگی کنیم، دچار تحیر و پریشانی شده‌اند. این واقعیت سرمنشأ دغدغه‌ای وجودی برای افراد بسیاری بوده است، بدین معنی که مسائلی را دربارهٔ چرایی وجود خود و به‌ویژه ارزش و غایت وجود پدید آورده است.

بحران‌های وجودی ممکن است حتی برای افرادی با ایمان پدید آیند، یا برای باورمندانی مجرب و کارآزموده یا برای افرادی که کاملاً با فراز و نشیب‌های زندگی معنوی آشنا نیستند. این بحران‌ها مسئله شناختی یا معرفتی عمیق و حادی را پدید می‌آورند و پرداختن به آنها نیازمند نوعی خبرگی است که در فلاسفه یا الهیدانان دارای مطالعات عمیق و آگاه از فراز و نشیب‌های رابطه انسان و خدا سراغ داریم، یعنی افرادی که با پیچیدگی‌های ارزیابی شواهد حضور الهی آشنا باشند.^۱

هنگامی که یک باورمند در سفر معنوی‌اش با سکوت خداوند یا دیگر ابعاد احتجاب الهی مواجه می‌شود، ممکن است ناگهان دلسرد شود. سپس وی برای حفظ ایمانش به‌رغم بحرانی وجودی، نیازمند شواهدی قوی‌تر خواهد بود، نوعی ارتباط یا ظهور اختصاصی، نوعی وحی، پاسخی گرم، چیزی قابل دریافت کردن و درآویختن؛ وی به چیزی ملموس‌تر از آنچه معمولاً در دسترس دارد، نیازمند است. وی در موعظه‌ها شنیده است که هر آفریده‌ای نشانه‌ای از وجود خداوند است و نیز اینکه زیبایی طبیعی به شکوه الهی اشاره دارد. شاید وی در گذشته پاسخ گرم و توجه خداوند را برای لحظه‌ای تجربه کرده باشد؛ اما اکنون در بحران به سر می‌برد و به پاسخی اختصاصی نیاز دارد. چنین بحرانی چگونه برای یک خداپاور مؤمن روی می‌دهد؟ چرا احتجاب الهی موجب پدید آمدن چنین بحرانی برای مؤمنان می‌شود؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، سعی خواهیم کرد ریشه مسئله احتجاب و تأثیراتش را بر افراد معنوی مؤمن دریابیم.

طبق ادیان ابراهیمی، خداوند مهربان و بخشنده است. وی آفریدگانش را دوست دارد و طبق برخی تفسیرها، آنها را با حب و مهربانی‌اش آفریده است. در سنت یهودی، این ایده عمومی با وارد شدن خداوند در میثاقی با بنی‌اسرائیل بسط می‌یابد، یعنی کسانی که باید با تبعیت مؤمنانه به خداوند پاسخ دهند. در سنت مسیحی، ایده مذکور گاه شکلی فردگرایانه‌تر به خود می‌گیرد. مسیحیان اغلب بر اهمیت رابطه شخصی هر فرد با خداوند از طریق عیسی مسیح تأکید می‌کنند. در اسلام، خداوند رحمان و رحیم است. این صفات چنان کلیدی‌اند

1. Howard-Snyder and Moser, "Introduction", *Divine Hiddenness*, 2.

که هر سوره قرآن با اشاره به آنها آغاز می‌شود. در واقع طبق تصوف، حب خداوند انگیزه آغازین کل آفرینش بوده است. او آفرید تا شناخته شود و معشوق واقع گردد. اگر چنین است و اگر خداوند ما را چنان دوست دارد که جهان را برای ما آفریده، چرا قادر نیستیم رابطه‌ای دوجانبه با وی داشته باشیم، امری که برای رابطه دوستی و محبت ضروری به نظر می‌رسد؟ ظاهراً، صفت محب بودن خداوند فهم (یا بدفهمی) خاصی را پدید می‌آورد و به انتظاراتی از خداوند منجر می‌شود که ریشه‌های مسئله وجودی مؤمنان را شکل می‌دهد و کل ایمان آنها را تهدید می‌کند. بحران‌های وجودی همچنین هنگامی پدید می‌آیند که با شرور طبیعی و اخلاقی در جهان مواجه می‌شویم و از خداوند می‌خواهیم کمک‌مان کند، اما پاسخی دریافت نمی‌کنیم. ممکن است بپرسیم: آیا واقعاً خدایی مهربان وجود دارد؟ اگر خدایی هست، چرا پاسخ‌مان را نمی‌دهد؟

هنگامی که انسان‌ها با این موقعیت‌های چالش‌برانگیز و حیرت‌افکن مواجه می‌شوند، نوعاً دو پرسش پدید می‌آیند: چرا خداوند اجازه می‌دهد که چنین رویدادهای دشواری رخ دهند و چرا خداوند هنگامی که از او با تمام وجود و به کرات کمک می‌خواهیم، به ما پاسخ نمی‌دهد؟ به نظر می‌رسد که پرسش اول ریشه مسئله شر و پرسش دوم ریشه مسئله احتجاب الهی در حالت ساده آن است. از سوی دیگر، یک باورمند شاید شنیده باشد و بداند که خداوند در کتاب مقدس یا در قرآن وعده داده هنگامی که او را بخوانیم، پاسخ‌مان را خواهد داد. در آیه ۷ فصل هفتم انجیل متی می‌خوانیم: «بجوئید، و خواهید یافت؛ در زنیید و در برای شما گشوده خواهد شد» و در قرآن می‌خوانیم: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (بقره، ۱۸۶)، و هرگاه بندگانم از تو در باره من بپرسند، [بگو] من نزدیکم و دعای دعاکننده را هنگامی که مرا بخواند اجابت می‌کنم؛ پس باید فرمان مرا گردن نهند و به من ایمان آورند باشد که رشد یابند). با این حال، افرادی هستند که ادعا می‌کنند جسته‌اند و در زده‌اند، بارها و بارها دعا کرده‌اند، اما موفق نشده‌اند راه را بیابند و هیچ‌گاه کسی به آنها پاسخ نداده و در همواره به روی‌شان بسته باقی مانده است. هاوارد -اسنایدر پاسخ‌های نوعی روحانیان به چنین شکوایی را بررسی می‌کند، آنها را فاقد کفایت می‌یابد و چنین می‌گوید:

کشیش‌ها و روحانیان در مقابل لغزش به سوی ناامیدی مقاومت می‌کنند و چنین پند می‌دهند: «پروردگار یقیناً به ما وعده داد، اما باید ...» واعظان پاک‌نیت جای خالی را به اشکال مختلفی پر می‌کنند. برای مثال: باید صبر داشته باشیم، یا باید توجه و حضور قلب بیشتری نشان دهیم، یا باید برخی کردارهای مشکل‌آفرین‌مان را تغییر دهیم. اما چنین تلاش‌هایی برای پرکردن جای خالی اغلب بی‌فایده‌اند، البته اگر تصنعی نباشند.^۱

پس از مواجهه با چنین مشکلی، حتی خدایاوران پارسا نیز ممکن است با بحرانی وجودی که از احتجاب الهی نشأت می‌گیرد، مواجه شوند. به نظر می‌رسد که احتجاب الهی یا خاموشی خداوند در موقعیت‌های تحیرآور ریشه بحرانی وجودی است که موجب می‌شود الهیدانان و فلاسفه خدایاور مبنای نظری و فلسفی بهتری را برای ایمان خود جست‌وجو کنند. این چالش‌ها در طول تاریخ ادیان ابراهیمی با خدایاوران همراه بوده‌اند. پاسخ‌های نوعی خاصی از جانب اهل نظر و روحانیان در تاریخ این بحث مطرح شده‌اند. پاسخ‌های روحانیان از این دست هستند: وضعیت سرگشته‌کننده و مشکل‌آفرین آزمایش صبر و ایمان شماس؛ مشیت الهی چنین بوده است؛ تقدیر شما چنین بوده است. اما پاسخی نظری‌تر به سکوت خداوند که همچنین نشانگر امکان بنا کردن جهان‌بینی معقولی برای باور به خداوند در گام اول است، باید بنیانی عقلانی در اختیار باورمندان قرار دهد تا آنها از بحران وجودی نجات یابند.

دو نوع پاسخ نظری-روحانی را می‌توان تا ایده‌های پولس قدیس پی گرفت. وی می‌گوید: «از آنجاکه از زمان آفرینش جهان، کیفیات نامرئی خداوند یعنی قدرت ابدی و ماهیت الوهی‌اش آشکارا دیده می‌شوند و از آنچه ساخته قابل درک‌اند، عذری برای آدمیان باقی نمانده است».^۲ به نظر پولس، آسمان‌ها بیانگر شکوه خداوند و افلاک آثار صنع او هستند. از زمان آفرینش، قدرت ابدی و ماهیت الوهی خداوند اگرچه نامرئی‌اند، اما از طریق آفریده‌های او درک و دیده می‌شوند. ممکن است کسی بلافاصله بپرسد اگر چنان است که پولس می‌گوید، چرا بسیاری از انسان‌ها شکوه خداوند را در آفریده‌هایش نمی‌بینند؟

1. Howard-Snyder and Moser, "Introduction", in *Divine Hiddenness*, 3.

۲. نامه به رومیان، فصل ۱، آیه ۲۰.

پاسخ‌های نوعی به این پرسش را می‌توان به گناه‌آلودگی انسان‌ها یا آنچه در پی گناه نخستین و هبوط بر سر ظرفیت‌های معرفتی ما آمده مرتبط دانست. این پاسخ‌ها را در فصل دوم کتاب بررسی خواهیم کرد. ادعای من این است که گناه می‌تواند اثراتی بر قوای معرفتی و تمایل ما به یافتن حقیقت داشته باشد. شاید این پاسخ‌ها نتوانند بار نجات افراد از بحران وجودی را به دوش کشند، اما می‌توان آن را پاسخ‌های قابل قبولی به استدلال از طریق احتجاب الهی دانست.

دسته دیگری از دلایل که برای نجات باورمندان از بحران وجودی و پشتیبانی از خداواری مطرح شده‌اند، بر برهان‌هایی برای وجود خداوند مبتنی هستند که در الهیات طبیعی بسط یافته‌اند. بسیاری از استدلال‌های معاصر در الهیات طبیعی نهایتاً فقط نشان می‌دهند که وجود خداوند از عدمش محتمل‌تر است. اگرچه استدلال به نفع این ادعا در حلقات فلسفی اهمیت دارد، کسی که در بحرانی وجودی گرفتار شده، نیازمند پشتیبانی‌ای ملموس‌تر و قوی‌تر برای حفظ ایمان خویش است.

مسئله احتجاب الهی تنها خداباوران بسیاری را در بحرانی جودی گرفتار نکرده است، بلکه در تاریخ فلسفه، دلیلی برای خدااناباوران بوده است تا نتیجه بگیرند که ادیان خداباور حاصل نوعی «خردورزی نابالغ» هستند. نیچه با صدای بلند خواهان پاسخ خداوورانه عمیق‌تری به مسئله احتجاب است. وی می‌گوید:

خدایی که عالم مطلق و قادر مطلق است و آفریده‌هایش را درباره درک نیاتش مطمئن نمی‌سازد؛ آیا او می‌تواند خدای خدایان باشد؟ کسی که اجازه می‌دهد تردیدها و شک‌های بسیاری برای هزاران سال پایدار بمانند، گویی رستگاری انسان‌ها تحت تأثیر آنها قرار نمی‌گیرد، و کسی که از سوی دیگر، می‌گوید که اگر خطایی درباره حقیقت روی دهد، عواقب وحشتناکی خواهد داشت؟ آیا خدای بی‌رحمی نیست، اگر حقیقت را در اختیار دارد و می‌تواند انسان‌های بیچاره را نظاره کند که در جستجوی حقیقت در عذاب‌اند؟ اما شاید او با این همه خدای خدایان است و می‌تواند خود را صریح‌تر بیان کند! شاید فراست لازم را برای این کار نداشته؟ یا

فصاحت لازم را؟ بنابراین، اوضاع بدتر خواهد شد! چراکه در این صورت، او خود درباره آنچه «حقیقت» می‌نامد، در خطاست و فاصله چندانی با یک «شیطان ضعیف فریب‌خورده» ندارد.^۱

پرسش خطابی آغازین نیچه در بند نقل‌شده حاکی از آن است که با فرض احتجاب الهی، خداوند نمی‌تواند خیر باشد. بنابراین، از احتجاب الهی نتیجه می‌شود که خدای خیر محض خداپاوران وجود ندارد. این نکته را در آثار برتراند راسل نیز می‌تواند یافت. داستان مشهوری درباره پاسخ راسل به خانمی در یک مهمانی شام در لندن وجود دارد. طبق یک نسخه از این داستان، خانم از راسل پرسید که اگر برخلاف دیدگاه‌هایش روز قیامتی وجود داشته باشد، در این روز به خداوند چه خواهد گفت. راسل پاسخ داد: «خدایا، شواهد کافی به من نشان ندادی».^۲

با وجود این چند صدای معدود در تاریخ فلسفه، شگفت‌انگیز است که بررسی تفصیلی چالش احتجاب به صورت یک استدلال کامل و قابل دفاع به نفع خداپاوری این چنین با تأخیر انجام گرفته است. می‌توان دلایل چندی را برای این تأخیر برشمرد. با این همه، توجه کنید که صحبت از احتجاب در سیاق جوامعی مذهبی ریشه دارد که باور به خداوند برای ایشان تردیدناپذیر به نظر می‌رسد. برای مثال، ابتهال مزموخوانان عبری را که نقل شد، به یاد آورید. در چنین سیاق‌هایی، طبیعی است که احتجاب را پدیده‌ای بدانیم که سرمنشأ آن خود خداوند است. در این حالت، اگر احتجاب از وجود خداوند ناشی می‌شود، بعید است که چالشی برای خداپاوری تلقی شود. شاید باید ظهور امواج سکولاریسم را در نظر داشته باشیم که البته همواره در طول تاریخ با انسان‌ها همراه نبوده است.

1. Nietzsche, *Daybreak*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 89-90.

نقل شده در:

Howard-Snyder and Moser, "Introduction", *Divine Hiddenness*, 4.

۲. نقل شده در:

van Inwagen, *The Problem of Evil*, 145.

دلایلی برای مباحثات معاصر دربارهٔ احتجاب الهی

به‌رغم این واقعیت که در تاریخ الهیات فلسفی، مسئلهٔ احتجاب الهی به‌ندرت مورد بررسی قرار گرفته است، در دهه‌های اخیر شاهد بسط استدلال جدید و ظاهراً قدرتمندی علیه وجود خداوند بر مبنای این مسئله بوده‌ایم. دو دلیل را می‌توان برای این بسط جدید برشمرد. اول آن که دفاع مبتنی بر اختیار و حمله پلانتینگا به تقریر استنتاجی مسئلهٔ شر این استدلال را بسیار ضعیف کرده، گرچه استدلال مذکور هنوز زنده است. تقریر استقرائی استدلال از طریق شر که عمدتاً توسط ویلیام روو^۱ بسط یافته نیز به سطح سوگواری برای مرگ آهوان در آتش جنگل‌ها تقلیل یافته است. مناقشات گسترده‌ای دربارهٔ این شکل از استدلال وجود دارد، اما به‌نظر می‌رسد که پاسخ خداپاوران چنان قدرتمند است که روو ناچار شده تقریر جدیدی از استدلالش را بر مبنای احتجاب الهی شکل دهد.^۲

دوم آن که در نیمهٔ دوم قرن بیستم، بسیاری از خداپاوران به‌جای تمرکز بر رویکرد الهیات طبیعی برای اثبات وجود خداوند، بر تجربهٔ دینی به‌عنوان ابزاری قابل اعتماد برای باور پیدا کردن به‌وجود خداوند و راهی قابل اتکاء برای ادراک وی تمرکز کردند. اگر تجربهٔ دینی قابل اعتماد باشد یا دست کم به اندازهٔ تجربهٔ حسی قابل اعتماد باشد، آنگاه می‌توان به همان معنا که سایر موجودات تجربه‌شده را موجود می‌دانیم، ادعا کرد که متعلق تجربهٔ دینی نیز وجود دارد. البته تفاوت‌هایی میان انحاء و نمونه‌های تجربهٔ دینی در جوامع خداپاور مختلف وجود دارد. اما فارغ از این تفاوت‌ها، می‌توان دید که در ادیان ابراهیمی، این نوع تجربهٔ دینی روشی موثق و قابل اعتماد برای کسب معرفت به امر قدسی تلقی می‌شود. بدین ترتیب، ملاک‌ها و مراجعی وجود دارند که می‌توانند باور حاصل‌شده از این شیوه را به‌عنوان باوری موجه، وثاقت بخشند.

1. William Rowe

۲. برای بحثی تفصیلی دربارهٔ تقریر استقرائی استدلال از طریق شر، تدابیر روو و پاسخ مایکل برگمن (Michael Bergman) و دیگران به وی، نگاه کنید به:

Nik Trakakis, "The Evidential Argument from Evil", *IEP*, 2005.

خداناباوران به اشکال مختلفی به این روش‌شناسی جدید انتقاد کرده‌اند:

(الف) مسئله قابلیت اعتماد. آنها قابلیت اعتماد چنین تجاربی را به دلیل خصلت ساجکتیو و فردی‌شان زیر سؤال می‌برند.

(ب) مسئله تنوع و واگرایی. راه دیگری برای حمله به این دیدگاه طرح این پرسش است که چرا ملاک مشترکی برای ارزیابی گزارش‌ها از این نوع تجربه وجود ندارد. چرا تجارب متعددی باعث شده‌اند که برخی افراد به هویت الوهی فراطبیعی دیگری راه یابند که کاملاً با خدای ادیان ابراهیمی متفاوت است؟

(ج) مسئله دسترس‌ناپذیری. چرا افراد بسیاری که بدون مقاومت علاقه دارند چنین تجاربی داشته باشند، قادر به این کار نیستند و کماکان، خداناباور یا لادری باقی مانده‌اند؟

اگر خداوند محجوب نبود و هر انسان عادی‌ای می‌توانست ارتباطی دوجانبه و مستقیم با وی برقرار کند، باید سه پرسش مذکور به‌نحوی حل و فصل می‌شدند. اگر خداوند محجوب نبود، هر انسان عادی‌ای قادر بود خداوند را همچون نوعی ادراک حسی ادراک کند و در نتیجه، تفاوت کمی میان گزارش‌ها از چنین تجاربی در سنت‌های مختلف وجود می‌داشت. در چنین موقعیتی، اثبات قابلیت اعتماد باور حاصل‌شده از تجربه دینی نیازمند کتابی همچون *ادراک خداوند*^۱ نمی‌بود.

بنابراین، مسئله احتجاب الهی هم برای خداناباوران و هم برای خداناباوران شایان توجه می‌شود. به‌نظر می‌رسد که نکات مذکور برخی از دلایل اصلی این امر بود که هنگامی که جان شلنبرگ استدلال خود از طریق احتجاب الهی را در سال ۱۹۹۰ مطرح کرد، چنین مورد توجه قرار گرفت.

ساختار کتاب

کتاب حاضر بر استدلال از طریق احتجاب الهی که بر مسئله احتجاب برای خداناباوران مبتنی است، تمرکز یافته است. این استدلال به‌صورت جدی توسط شلنبرگ مطرح شده و

1. Alston

بسط یافته است. به بیانی بسیار خلاصه، استدلال از این قرار است: اگر خدایی عاشق وجود داشته باشد، همگان باید قادر باشند رابطه‌ای عاشقانه با وی برقرار کنند و اگر در مقابل این کار مقاومت نکنند، باید به نحوی موفقیت‌آمیز وارد چنین رابطه‌ای شوند. رابطه مورد انتظار با خداوند دوجانبه است و نیازمند باور به اوست. اما افرادی معقول و بی‌تقصیر وجود دارند که مقاومتی در این باره نشان نمی‌دهند و ظرفیت چنین رابطه‌ای را دارند، اما در عین حال، به وجود خداوند باور ندارند. بنابراین، خدای مهربانی وجود ندارد. و در نتیجه، خداوند وجود ندارد.^۱

۱. تقریرهای مختلفی از این استدلال در میان هستند. یکی از تقریرهای تأثیرگذار که توسط شلنبرگ در کتاب زیر مطرح شده، بر رساله دکتری وی تحت نظارت ریچارد سویین‌برن در دانشگاه آکسفورد مبتنی است: Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993).

همچنین، نگاه کنید به:

Schellenberg, 'What the Hiddenness of God Reveals: A Collaborative Discussion', in *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. D. Howard-Snyder and P.K. Moser (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 33-61; "Divine Hiddenness," in Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip Quinn (eds), *Companion to Philosophy of Religion* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), 509-518.

وی در مقالات زیر به انتقادات متعدد پاسخ گفته است:

'The Hiddenness Argument Revisited (I)', *Religious Studies*, 41 (2005), 201-15; 'The Hiddenness Argument Revisited (II)', *Religious Studies*, 41 (2005), 287-303.

برای متأخرترین و بسط‌یافته‌ترین تقریر استدلال وی، نگاه کنید به:

John L. Schellenberg, *The Wisdom to Doubt* (Ithaca: Cornell University Press, 2007), Chaps. 9 and 10.

برخی افراد نیز از تقریرهای دیگری از این استدلال دفاع کرده‌اند. برای نمونه، نگاه کنید به:

Theodore Drange, *Nonbelief and Evil: Two Arguments for the Nonexistence of God* (Amherst, NY: Prometheus Books, 1998); Stephen Maitzen, "Divine Hiddenness and the Demographics of Theism," *Religious Studies* 42 (2006): 177-191.

این بحث از جمله در آثار زیر ادامه پیدا کرده است:

Keller, James A., (1995), "The Hiddenness of God and the Problem of Evil", *International Journal for Philosophy of Religion* 37: 13-24; Howard- Snyder, Daniel, and Paul K. Moser, (eds.), (2002), *Divine Hiddenness: New Essays*. Howard- Snyder, Daniel (2006), "Hiddenness of God." Davis, Stephen T. (2005), "Is Nonbelief a Proof of Atheism?" *Philo* 8: 151-159; Schellenberg, J. L., (2010), "The Hiddenness Problem and the Problem of Evil." *Faith and Philosophy* 27: 45-60; Azadegan, Ebrahim,

استدلال مذکور بر ابعاد متعددی از مسئله احتجاب الهی مبتنی است و مفروض می‌گیرد که خداوند خاموش است، شواهد به نفع وجود او صریح نیستند، برقراری رابطه‌ای معنادار با او میسر نیست، عشق او نسبت به ما آشکار نیست و مانند آنها. اما به نظر می‌رسد که لغزش‌ها و شکاف‌هایی در این استدلال جود دارد. این استدلال را در فصل اول کتاب تبیین و بررسی خواهیم کرد. در این فصل، سعی خواهیم کرد توضیح دهم که شلنبرگ در استدلال خود، دچار اشتراک لفظی میان دو تلقی از عشق الهی شده است. نشان خواهیم داد که عشق الهی دو نوع دارد: اروس^۱ و آگاپه^۲. شلنبرگ میان این دو تمایز نمی‌گذارد و در نتیجه، دچار اشتراک لفظی می‌شود. بررسی تفاوت‌های میان دو جنبه از عشق الهی برای رد کردن استدلالش کافی است. این فصل از کتاب مقاله‌ای است که در مجله اروپایی فلسفه دین به چاپ رسیده است.^۳

در فصل دوم، با پرداختن به اثر گناه بر قوای شناختی و عاطفی، این مقدمه را بررسی خواهیم کرد که افراد ناباوری وجود دارند که مقاومتی از خود در قبال باور به وجود خداوند نشان نمی‌دهند. بر مبنای ایده‌های پولس قدیس و ژان کالون، می‌توان استدلال کرد که گناه نخستین که موجب هبوط شده و از طریق گناهان روزمره مان، تأثیری پایدار دارد، قوای عاطفی^۴ ما را معیوب ساخته به نحوی که تمایلات، امیال، آرزوها، امیدها و گرایش‌های ما را تحت تأثیر قرار داده و موجب شده که آنها به درستی مطابق با طرح الهی عمل نکنند. اثر گناه بر هر فرد و بر جوامع ما چنان گسترده و عمیق است که کسی نمی‌تواند ادعا کند

(2014), "Divine Love and the Argument from Divine Hiddenness." *European Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 6, no. 2; Green, A. and Stump, E. (eds.), (2015), *Hidden Divinity and Religious Belief*, Cambridge: Cambridge University Press; Herman Philipse, *God in the Age of Science: A Critique of Religious Reason* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 302-309.

برای کتاب‌شناسی جامعی درباره مسئله احتجاب الهی در ادبیات معاصر، نگاه کنید به:

Klaas J. Kraay, (2010), "The Problem of Divine Hiddenness". In *Oxford Bibliographies in Philosophy*, <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0178.xml> (accessed 18-Oct- 2015).

1. eros

2. agape

3. Ebrahim Azadegan, "Divine Love and the Argument from Divine Hiddenness", *European Journal of Philosophy of Religion*, 6/1: 2014.

4. affective

قلبش درست کار می‌کند. اگر به بیماری‌های قلوب‌مان توجه نشان ندهیم، در عمل در مقابل دستورهای ناشی از عشق الهی مقاومت می‌کنیم و در نتیجه بی‌تقصیر نیستیم. اگر مراقب نباشیم، قلوب‌مان به درستی کار نخواهند کرد و در نتیجه، نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که جلوه‌های ظهور خداوند را در وحی و در طبیعت به‌عنوان آفریده‌ او ببینیم.

با پذیرفتن این دیدگاه‌ها، می‌توان استدلال کرد که پذیرش ادعای وجود ناباوران غیرمقاوم بسیار دشوار است. با این حال، نشان دادن قابل قبول بودن دیدگاه‌های مذکور ساده نیست. به نظر می‌رسد که استناد به آموزه گناه نخستین برای نشان دادن مقصر بودن تمامی ناباوران نیازمند انکار دیدگاه مبتنی بر عرف عام درباره مسئولیت انسان است. با این وجود، تمرکز من بر این امر خواهد بود که نشان دهم خداوند در اینکه اجازه داده است چنین وضعیتی پدید آید، موجه است و بدین ترتیب، دفاعی در مقابل استدلال از طریق احتجاب مطرح خواهیم کرد. این فصل نیز مقاله‌ای است که در *مجله الهیات/اصلاح‌شده* توسط انتشارات Brill منتشر شده است.^۱

در فصل سوم، دفاع دیگری را بر مبنای دیدگاه قرآن و عرفان اسلامی بسط خواهیم داد. طبق این مکتب فکری، احتجاب الهی را می‌توان دعوتی برای دوست داشتن آزادانه خداوند تفسیر کرد. خداوند صورت خود را در آفریده‌هایش نشان می‌دهد، اما خویش را ورای این آفریده‌های پنهان می‌کند تا از ما دعوت کند او را کشف کنیم و دوستش داشته باشیم. مضمون *احتجاب همچون* یک دعوت را می‌توان در جنبه‌های دیگری از جستار انسانی به‌ویژه در جستارهای علمی و آفرینش‌های هنری پی گرفت که در اثر کشف جنبه‌هایی از حقیقت توسط دانشمندان و هنرمندان پدید می‌آیند. این فصل از کتاب نیز پیش‌تر در قالب مقاله‌ای در *مجله فلسفه متعالیه* در لندن به چاپ رسیده است.^۲

در فصل چهارم، ریشه‌های مسئله احتجاب الهی را بررسی خواهیم کرد و مفهوم احتجاب خداوند را بر مبنای دیدگاه‌های ابن عربی مورد بررسی مجدد قرار خواهیم داد. ادعا خواهیم کرد که خداوند ذاتاً ورای ظهور و حضور است. او مطلقاً محجوب است، اما وی خود را از طریق آفریده‌هایش به‌عنوان آیات خود آشکار می‌کند. هر آفریده نشان‌دهنده مقامی است که

1. Ebrahim Azadegan, "Divine Hiddenness and Human Sin: The Noetic Effects of Sin", *Journal of Reformed Theology*, 7:22, 2013.

2. Ebrahim Azadegan, "Deus Absconditus in Islamic Mysticism", *Transcendent Philosophy Journal*, 27: 16, 2015.

خداوند خود را در آن حاضر می‌کند، اما آفریده خود خداوند نیست. هر آفریده نمایانگر خداوندی است که صورت خود را می‌پوشاند. ادعا خواهیم کرد که از آنجاکه خداوند انسان‌ها را دوست دارد، خود را به شکلی بیشینه آشکار ساخته تا انسان‌ها او را بشناسند، اما آشکار شدن وی او را به نحوی بیشینه محجوب می‌سازد؛ راهی جز احتجاب الهی نیست. تنها می‌توانیم با پیمودن مسیر برداشتن این حجاب به خداوند باور پیدا کنیم و سپس، خداوند ما را هدایت و کمک خواهد کرد تا در تلاش‌هایمان برای رسیدن به گنج حقیقت، حجاب‌ها را بشکافیم. این فصل نیز در مجله انجمن مطالعات درباره این عربی که در آکسفورد فعالیت می‌کند، منتشر شده است.^۱

همچنین، پیش‌فرض شلنبرگ را مبنی بر اینکه باور به خداوند لازمه وارد شدن در رابطه‌ای شخصی با وی است، نقد خواهیم کرد. افراد می‌توانند شکل دادن رابطه‌ای شخصی با خداوند را بدون باور به وجود وی آغاز کنند. یک گزینه در اینجا نوعی پذیرش وجود خداوند بدون باور به این امر است. باور و پذیرش از این حیث متفاوت‌اند که اولاً، پذیرش یک عمل ذهنی است نه یک حالت گزاره‌ای ذهنی (البته این نکته به این معنی نیست که پذیرش یک تمایل رفتاری پیچیده را به وجود نمی‌آورد)، ثانیاً، پذیرش در کنترل ارادی قرار دارد، درحالی‌که باور چنین نیست. در مورد نکته اول، اگرچه پذیرش یک گزاره از این حیث شبیه به باور به آن است که متضمن موضعی ایجابی نسبت به گزاره است، اما پذیرش یک گزاره از این نظر با باور تفاوت دارد که پذیرش متضمن اتخاذ گزاره در راستای مقاصد مرتبط با استدلال نظری یا عملی و همچنین مقاصد رفتاری است، حتی اگر فرد نخواهد چنین بیندیشد که «بله، اوضاع از همین قرار است»، یعنی چیزی که برای باور داشتن ضروری است. در مورد نکته دوم، باور حالتی است که فرد خود را در آن می‌یابد و نتیجه علی دلایل، شواهد و بنیان‌هاست. اما هنگامی که بنیانی برای یک گزاره دوپهلوی به نظر رسد، فرد تصمیم می‌گیرد که که گزاره را بپذیرد یا از پذیرش آن خودداری کند.

1. Ebrahim Azadegan, Ibn Arabi on The Problem of Divine Hiddenness", *Journal of Ibn Arabi Society*, 53: 2013.

حال، اگر نقطه آغاز فرد در وارد شدن در رابطه‌ای شخصی با خداوند متضمن پذیرش اما نه باور باشد، وی می‌تواند به نحوی عمل و احساس کند که با وجود خداوند تناسب داشته باشد (یعنی او را بپرستد و نسبت به او شکرگذار باشد) و انواع مختلف تجارب و مناسک را در تعامل با خداوند (مانند بخشایش، هدایت و حمایت الهی) بپذیرد. در این حالت، در ید قدرت فرد است که رابطه‌ای شخصی با خداوند را آغاز کند حتی اگر به وجود وی باور نداشته باشد؛ پذیرش کافی است. در فصل پنجم، بر این ایده متمرکز خواهیم شد. این مقاله را در کنفرانس بین‌المللی فلسفه دین در تهران خوانده‌ام.^۱

مسئله احتجاج الهی بر این توقع از خداوند بنا شده که چرا او به اندازه کافی حضور ندارد تا همه به او باور داشته باشند و مسیر زندگی خود را بر مبنای حضور و ظهور او تنظیم کنند. اخیراً، عده‌ای به تبع تامس نیگل^۲ و گای کاهان^۳ توقع مخالفی را از خداوند طلب می‌کنند و خواستار عدم حضور خداوند در جهان می‌شوند. آنها ادعا می‌کنند که حضور خداوند در جهان مانع پیشبرد اهداف انسان‌ها در زندگی شخصی‌شان می‌شود. این ادعا را در فصل آخر کتاب بررسی خواهیم کرد و نشان خواهیم داد حضور محتجبه‌ی خداوند جهانی ارزشمندتر از جهانی بدون خدا پدید خواهد آورد. مقاله‌ی مربوط به فصل ششم نیز در مجله‌ی *Heythrop* در لندن منتشر شده است.^۴

در این کتاب، سعی خواهیم کرد ایده‌های فلاسفه و الهیدانانی را بررسی کنیم که تنوع تاریخی و جغرافیایی زیادی دارند. در سنت اسلامی، دیدگاه‌های عطار نیشابوری، ابن عربی و برخی دیگر را بررسی خواهیم کرد. عطار و ابن عربی در یک دوره اما در مکان‌های بسیار متفاوتی زندگی می‌کردند. ابن عربی نماد عرفان منطقه‌ی غربی تمدن اسلامی است که اکنون در شمال آفریقا ادامه دارد و عطار نماینده و عصارة سنت عرفانی منطقه‌ی شرقی اسلامی است.^۵

1. Ebrahim Azadegan, "Epistemic Rationality of Acceptant Faith", in *4th International Conference in Contemporary Philosophy of Religion*. Tehran ; 2016

2. Thomas Nagel

3. Guy Kahane

4. Ebrahim Azadegan, "Anthitheism and Gratuitous Evil", *Heythrop Journal*, 21:15, 2017.

۵ این دو سنت با یکدیگر تعارض ندارند، اما تفاوت‌های مهمی میان آنها وجود دارد. مفهوم متافیزیکی «وحدت وجود» که مبنای آموزه‌های ابن عربی است را نمی‌توان از دیدگاه‌های عطار استنباط کرد. تفاوت مهم دیگر به روش‌شناسی این دو باز می‌گردد. ابن عربی به‌ویژه در کتاب *فصوص الحکم*، تفسیر شاذی از قرآن ارائه می‌دهد که با دیدگاه‌های مرسوم فاصله دارد، اما به‌نظر می‌رسد که عطار کاملاً با جریان غالب همراه است. برخی شارحان معتقدند که این دو سنت در مولوی وحدت یافته‌اند. نگاه کنید به: محمدرضا شفعی کدکنی، مقدمه‌ای بر منطق الطیر عطار.

در سنت مسیحی، به آراء پولس قدیس، آگوستین قدیس، توماس آکوینی، کالون، لوتر، کی‌یر کگار و فلاسفه معاصر متعددی چون سویین‌برن^۱، استامپ^۲، آدامز^۳، پلاتتینگا، هاوارد-اسنایدر و شلتبرگ خواهیم پرداخت.

احتجاب الهی مسئله‌ای است که در رابطه انسان با خداوند ریشه دارد و سرمنشأ پرسش‌های دشوار متعددی است. تمرکز در این کتاب، عمدتاً بر استدلال از طریق احتجاب الهی است و اینکه این استدلال را به چه شیوه‌هایی می‌توان رد کرد.

1. Swinburne
2. Stump
3. Adams

فصل ۱

عشق الهی و استدلال از طریق احتجاب

این فصل یکی از مقدمات استدلال خدائاباورانه شلنبرگ از طریق احتجاب الهی را نقد می‌کند. این مقدمه که می‌توان آن را بنیان استدلال مذکور دانست، بر تفسیر خاصی از عشق الهی همچون اروس مبتنی است. در این فصل، ابتدا تلقی‌های مختلف از عشق الهی را به دو مقوله اروس و آگاپه دسته‌بندی می‌کنم. سپس، به برخی از انتقادهای اصلی در مورد نسبت دادن اروس به خداوند پاسخ خواهم داد و در بخش پایانی، نشان می‌دهم که نه تنها طبق خوانش عشق الهی همچون آگاپه، بلکه با خوانش عشق الهی همچون اروس نیز استدلال شلنبرگ را نمی‌توان درست دانست. هدف من این است که نشان دهم حتی اگر برای مثال - برخلاف دیدگاه نایگرن^۱ - بپذیریم که عشق الهی را می‌توان اروس تلقی کرد، استدلال شلنبرگ باز هم کارا نخواهد بود.

استدلال از طریق احتجاب الهی

افراد بسیاری از این امر دچار سرگستگی شده‌اند که چرا خداوند اجازه داده انسان‌های متعددی در ناآگاهی و تحیر درباره وجود او به سر برند، درحالی که وی همواره می‌توانسته انسان‌ها را از چنین وضعیت بغرنجی نجات دهد. مسئله احتجاب الهی به مسئله‌ای برای خدائابوران اشاره دارد که طبق آن، ما انسان‌ها در جهانی زندگی می‌کنیم که در آن، قوای شناختی محدودی داریم؛ معرفت

1. Nygren

به خداوند برای شکوفایی ما در این جهان و در آخرت ضروری است؛ و در عین حال، خداوند دانای مطلق، قادر مطلق و عاشق مطلق اجازه داده در تحیر و سرگشتگی درباره وجود و صفاتش به سر بریم، درحالی که همواره می‌داند که آگاهی در این باره برای بهروزی ما ضروری است.

همان‌طور که در مقدمه ذکر شد، بیش از هرکسی، جان شلنبرگ موجب احیاء و شکل‌گیری مباحثات معاصر درباره احتجاب الهی بوده است. در بیانی اولیه، وی معتقد است که وجود برخی ناباوران به خداوند که مقاومتی در برابر این باور ندارند، با وجود یک خدای عاشق مطلق ناسازگار است. تقریر نهایی استدلال وی به‌ترتیب زیر است:

۱. ضرورتاً، اگر خداوند وجود دارد، هرکسی که (الف) در برابر برقراری رابطه با خداوند مقاومت نکند و (ب) ظرفیت برقراری رابطه آگاهانه و معنادار با خداوند را داشته باشد، (ج) در موقعیتی خواهد بود که در چنین رابطه‌ای مشارکت کند (یعنی قادر خواهد بود فقط با تلاش کردن برای برقراری رابطه این کار را انجام دهد).

۲. ضرورتاً، هر فرد در یک زمان خاص تنها در صورتی در موقعیتی خواهد بود که در رابطه‌ای آگاهانه و معنادار با خداوند مشارکت کند که در آن زمان، باور داشته باشد که خداوند وجود دارد.

۳. از (۱) و (۲) نتیجه می‌شود که ضرورتاً، اگر خداوند وجود دارد، هرکسی که (الف) در برابر خداوند مقاومت نکند و (ب) ظرفیت برقراری رابطه آگاهانه و معنادار با خداوند را داشته باشد، (ج) به‌وجود خداوند نیز باور خواهد داشت.

۴. افرادی وجود دارند و (در اغلب زمان‌ها، وجود داشته‌اند) که (الف) در برابر برقراری رابطه با خداوند مقاومت نمی‌کنند و (ب) ظرفیت برقراری رابطه آگاهانه و معنادار با خداوند را دارند، بدون آنکه (ج) به وجود خداوند باور داشته باشند.

۵. بنابراین از (۳) و (۴)، نتیجه می‌شود که خداوند وجود ندارد.^۱

مقدمه (۱) مهم‌ترین مقدمه استدلال است و البته به استدلال جداگانه نیاز دارد. شلنبرگ برای پشتیبانی از این مقدمه استدلال می‌کند که اگر خداوند عاشق است، در جست‌وجوی رابطه‌ای دوجانبه و صریح با ما خواهد بود، رابطه‌ای که نه تنها متضمن اموری چون هدایت،

1. Schellenberg *The Wisdom to Doubt*, pp. 204–206.

حمایت و بخشایش الهی باشد، بلکه همچنین ما را به ایمان، توکل، تبعیت و پرستش برساند، یعنی اموری که در بهروزی ما سهیم خواهند بود. وی سپس نتیجه می‌گیرد که اگر خداوند در جست‌وجوی رابطه‌ای دوجانبه است، آنگاه به‌ازای هر انسانی (الف) در هر زمان (ز)، اگر (الف) ظرفیت برقرار کردن رابطه‌ای شخصی را با خداوند داشته باشد، آنگاه انسان (الف) در زمان (ز) در موقعیتی خواهد بود که بتواند فقط با انتخاب این کار به این رابطه دست یابد. در این فصل، بر مفهوم ظرفیت فرد برای آنکه متعلق عشق الهی قرار گیرد و وارد رابطه عاشقانه شخصی با خداوند گردد، تمرکز خواهیم کرد تا نشان دهیم که شلنبرگ در توقعاتش از عشق الهی و رابطه انسان و خداوند دچار اشتباه شده است. وی نقشی کلیدی را که خداوند انتظار دارد ما انسان‌ها در رابطه‌مان با وی ایفا کنیم، نادیده می‌گیرد. در این باره، سعی خواهیم کرد به سه پرسش زیر پاسخ دهیم:

۱. چه نوع عشقی لازم است تا رابطه‌ای شخصی و دوجانبه با خداوند داشته باشیم؟
 ۲. آیا (و تحت چه شرایطی) مجازیم این نوع از عشق را به خداوند نسبت دهیم؟
 ۳. اگر مجازیم نوعی از عشق را که لازمه رابطه‌ای شخصی و دوجانبه با خداوند است، به وی نسبت دهیم، متعلق چنین عشقی باید چه شرایطی داشته باشد؟ به عبارت دیگر، چه کسی ظرفیت وارد شدن در رابطه دوجانبه و عاشقانه با خداوند را داراست؟
- این فصل به ترتیب زیر سازمان یافته است. ابتدا، تلقی‌های مختلف از عشق الهی را به‌طور خلاصه شرح خواهیم داد. سپس، نشان خواهیم داد که بر مبنای تبیین نایگرن، می‌توانیم میان دو نوع عشق الهی تمایز قائل شویم: اروس و آگاهیه.^۱ نشان خواهیم داد که عشق الهی به شکل اروس، و نه آگاهیه، لازمه رابطه‌ای شخصی و دوجانبه با خداوند و وحدت یافتن با وی است.

1. Anders Nygren, *Agape and Eros*, trans. Philip S. Watson (London: Society for Promoting Christian Knowledge [SPCK], 1982).

شایان ذکر است که نایگرن سه نوع محبت الهی را تمیز می‌دهد: اروس (تلقی هلنی از محبت الهی)، نوموس (تلقی عهد عتیق از محبت الهی) و آگاهیه (تلقی حقیقی مسیحی از محبت الهی). وی سعی دارد نشان دهد که هم اروس و هم نوموس نیازمند ظرفیت‌ها و ارزش‌های ستودنی خاصی در متعلق محبت‌اند، درحالی که آگاهیه نوعی از محبت الهی است که نمی‌تواند (همچون نوموس) در چهارچوب مفهوم قانون جای گیرد و همچنین، (برخلاف اروس) بر مبنای لیاقت متعلق محبت موجه نمی‌شود، بلکه بر لطف آزادانه خداوند و محبت بی‌دلیل، خودبه‌خودی و بی‌دریغ الهی مبتنی است. در این فصل، از تفاوت میان اروس و آگاهیه بهره می‌گیریم تا انتقادی را علیه استدلال شلنبرگ مطرح کنیم. فکر می‌کنم که

سپس، به برخی از انتقادات اصلی در مورد نسبت دادن اروس به خداوند یعنی انتقادات افلاطونی و ارسطویی، پاسخ خواهیم داد. در نهایت، استدلال شلنبرگ را بر مبنای هر دو نوع عشق الهی تفسیر خواهیم کرد تا نشان دهیم که در هیچ یک از این دو شکل، مقدمه اول متقاعدکننده نیست، چرا که آگایه رابطه‌ای شخصی و دوجانبه را لازم نمی‌آورد و اروس نیازمند ظرفیت بالایی در متعلق عشق است که انسان‌های عادی فاقد آن هستند، مگر آنکه به اندازه کافی برای کسب این ظرفیت تلاش کنند. به عبارت دیگر، صرف مقاومت نکردن در برابر برقراری رابطه با خداوند برای این امر کافی نیست.

عشق الهی

باتوجه به اهمیت فوق‌العاده عشق الهی در سنت مسیحی، تعجب برانگیز نیست که شلنبرگ استدلال خود را بر توقعات خاصی که چه بسا انسان‌ها از خداوندی عاشق دارند، بنا می‌کند. مفهوم عشق الهی چنان در مسیحیت محوری است که اغراق نیست اگر آن را قلب ایمان مسیحی بدانیم. «خداوند همان عشق است و آن کسانی که در حالت عشق زندگی می‌کنند، در خداوند زندگی می‌کنند و خداوند در آنان است».^۱

این کلمات از نامه اول یوحنا بیانی قدرتمند از تصویر مسیحی از رابطه میان خداوند و انسان است. در همان فصل، یوحنا نوعی جمع‌بندی را از مفهوم مسیحی رابطه انسان‌ها با یکدیگر بر همین مبنا ارائه می‌دهد: «دوستان من، بیایید یکدیگر را دوست بداریم، چرا که عشق از خداوند می‌آید. هرکسی که عاشق است از خداوند زاده شده و خداوند را می‌شناسد، چرا که خداوند همان عشق است».^۲

این ادعا که خداوند عشق است را می‌توان دست کم به دو شیوه تفسیر کرد: (الف) خداوند منشأ یا خاستگاه عشق است و تمامی عشق‌ها از عشق او مشتق می‌شوند؛ عشق

نوموس را می‌توان مصداقی از محبت الهی در مقام اروس دانست، چرا که نوموس نیز بر نوعی ارزش ذاتی در متعلق محبت مبتنی است.

۱. نامه اول یوحنا، فصل ۴، آیه ۱۶.

۲. نامه اول یوحنا، فصل ۴، آیات ۷-۸.

موهبتی از جانب خداوند برای انسان‌هاست؛ خداوند علت عشق در ماست و آن را به ما عطا و الهام می‌کند، اما «محب» صفت شایسته‌ای برای خداوند نیست. یا (ب) خداوند یگانه کسی است که عشق می‌ورزد و به ما نیز محبت دارد.^۱

تفسیر اول در اینجا مورد نظر ما نیست، چراکه این تفسیر به علت عشق انسان‌ها نسبت به خداوند یا دیگر موجودات می‌پردازد در حالی که موضوع بحث ما عشق خداوند نسبت به انسان‌هاست. واژه عهد جدید برای عشق عمومی خداوند «آگاه» است. این واژه از ترجمه یونانی واژه عبری *ahaba* در غزلی از غزل‌های سلیمان می‌آید و در ادامه، به بیان نوعی مفهوم عشق در کتاب مقدس بدل شده است. اصطلاح آگاه به عشق خداوند به همه انسان‌ها و به همه آفریده‌ها فارغ از درستکاری یا شرارت آنها اشاره دارد. آگاه عشق بی‌دریغ خداوند است. خداوند به واسطه ذاتش به این شیوه عشق می‌ورزد، چراکه او ذاتاً محب است، چراکه او همان عشق است. چنین نیست که عشق تنها یکی از افعال خداوند باشد، به نحوی که خداوند در مواردی به نحوی عاشقانه عمل کند و در مواردی خیر. بلکه عشق ورزیدن فعل ذاتی خداوند است، به این معنا که همه اعمال او را باید مطابق با عشقش تفسیر کرد. هر عمل خداوند عملی عاشقانه است و همه روابطش با انسان‌ها دارای خصلت عشق است. خداوند به معنای آگاه به تمامی آفریده‌ها فارغ از نیکی و بدی‌شان عشق می‌ورزد.^۲ آگاه عشقی عمومی، خودبه‌خودی و بی‌دریغ نسبت به تمامی آفریده‌هاست. بالاین‌حال، بسیاری معتقدند که ما می‌توانیم نوع دیگری از عشق را که می‌توان آن را عشق «معطوف به صفت»^۳ نامید، به خداوند نسبت دهیم.^۴ من از اصطلاح تاریخی و آشنای

۱. برای بحث بیشتر درباره این دو تفسیر و رابطه میان آنها، نگاه کنید به:

Catherine Osborne, *Eros Unveiled* (Oxford: Clarendon Press, 1996), pp. 41–5.

۲. نگاه کنید به:

Nygren, *Agape and Eros*, pp. 108–117.

3. acquisitive

۴. شایان ذکر است که اگر سعی کنیم رابطه‌ای عاشقانه بین انسان و خدا را تصور کنیم که در آن، خداوند عاشق و انسان معشوق باشد، از دو نوع عشق می‌توانیم صحبت کنیم که می‌توان آنها را براساس عام و خاص بودن یا به تعبیر دیگری براساس اعطاء و دریافت از هم تفکیک کرد. البته این نکته را در نظر داریم که ما انسان‌ها در موقعیتی نیستیم که بتوانیم چیزی برای خداوند فراهم آوریم و نیز دارای چیزی نیستیم که خداوند آن را نداشته نباشد.

«اروس» برای اشاره به این نوع عشق استفاده خواهیم کرد و آن را در مقابل نوع دیگر عشق الهی که عمومی و نامشروط است، قرار خواهیم داد.

از نظر تاریخی، واژه «اروس» به عشقی از روی توجه، دوجانبه و متقابل و حتی مفرط و خودمحورانه اشاره دارد. این اصطلاح از مفهوم یونان باستانی عشق اروتیک گرفته شده که در آن، انسان مشتاق است آنچه را برایش ارزشمند به نظر می‌رسد، کسب کند، چیزی که دارای آن نیست، اما تمایل دارد آن را داشته باشد. بدین ترتیب، اروس تمایلی برای وحدت یافتن با معشوق است، نوعی عشق خودمحورانه که در نیازها و ضعف‌های ما ریشه دارد. به نظر می‌رسد که اروس نتیجه این امر است که عاشق چیزی را که فاقد آن است یا به آن نیاز دارد، ارزشمند می‌یابد و می‌ستاید.^۱

طبق این تفسیر محدود، اروس می‌تواند نشانگر عنصری از نقصان باشد. در واقع، به دلیل نقائص اختصاصاً انسانی که اروس متضمن آنهاست، نایگرن توضیح می‌دهد که عشق الهی را نمی‌توان نوعی اروس تلقی کرد. وی معتقد است که طبق تلقی مسیحی سره، آگاهی تنها تفسیر قابل قبول درباره عشق خداوند به آفریده‌های خویش است.^۲

منظورم این است که از آنجاکه خداوند کامل و بخشنده است، عشق او نسبت ما یا «عمومی» است یعنی مستقل از هرگونه خاصیت یا شخصیتی است که ما انسان‌ها داریم (در این تعبیر از عشق، او عاشق همه انسان‌ها است و رحمت او برای همه انسان‌ها گسترده است) یا اینکه عشق او نسبت به ما معطوف به شخصیت ما یا رفتار و یا صفت خاصی در ماست (عشق معطوف به صفت). در این فصل، به تمایز میان این دو نوع عشق توجه دارم و فکر می‌کنم که هر نوع رابطه عاشقانه‌ای را می‌توان در این تقسیم‌بندی کلی جای داد: عشق معطوف به صفت در فرد خاص (اروس) و عشق عمومی و رحمت واسع (آگاهی). در این مسیر، به آراء برخی از مدافعان و مخالفان تفسیر «عشق معطوف به صفت» از محبت خداوند اشاره خواهیم کرد.

شاید بتوان آگاهی را همان رحمان بودن خداوند به نحوی که رحمت واسع و گسترده خداوند را برای همه موجودات و انسان‌ها افاده کند، در نظر گرفت اما اروس را نمی‌توان با مفهوم رحیم بودن خداوند به معنای رحمت خاص برای مؤمنان یکی دانست بلکه رحیم بودن به این معنا نوعی اروس است نه برعکس. با تعریف موردنظر من اروس هر نوع عشقی است که معطوف به صفت خاصی در شخص معشوق باشد نه فقط صفت ایمان یا تقوی. شاید خدا عاشق یک انسان بخشنده یا کریم باشد مستقل از ایمان او.

1. Nygren, *Agape and Eros*, pp. 158–182.

۲. برای بحث بیشتر درباره این تمایز و مفهوم محبت الهی در سنت‌های توحیدی، نگاه کنید به:

Benyamin Abrahamov, *Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of al-Ghazālī and al-Dabbāgh* (London: Routledge, 2011), ch. 1.

نایگرن فراتر می‌رود و این ایده را که عشق الهی نوعی اروس تلقی شود، نقد می‌کند. از نظر او، اگر تمایل انسان به وحدت یافتن با خداوند به این شکل تفسیر شود، از نوعی خودمحوری صدمه خواهد خورد. گویی انسان نوعی استقلال در به‌دست آوردن صفت‌هایی دارد که می‌تواند براساس آنها عشق خدا را جلب کند؛ درحالی‌که تمام صفت‌ها و حالت‌های ما محصول توفیق خداوند و عنایت خداوند به ماست. درنتیجه، باید چنین تفسیری را کنار گذاشت. بر این مبنا، نایگرن تمامی رویکردهای گنوستیک یا عرفانی در طول تاریخ ادیان را نقد می‌کند، چراکه آنها را بدساخت می‌یابد. به‌نظر نایگرن، مکاتب عرفانی همه تحت تأثیر تعبیر اروس از عشق و رابطه دوجانبه عاشق و معشوق برحسب قابلیت‌ها و صفت‌های دو طرف است. او این تعبیر از عشق را تعبیر یونانی از عشق می‌داند. براساس این تعبیر، خداوند کامل و بی‌نیاز است و انسان‌ها با طی مراحل خودسازی و از خود گذشتگی به سلوک در مسیر قرب الهی نایل می‌شوند. نایگرن اظهار می‌کند که چنین اندیشه‌ای رابطه خدا و انسان را مانند نوعی رابطه عاشقانه بین دو انسان می‌بیند. در این حالت، رابطه عاشقانه براساس صفت‌هایی که معشوق پیدا می‌کند، شکل می‌گیرد. بر این اساس، اگر رابطه عاشقانه را از سنخ اروس تعبیر کنیم، نوعی اشتیاق و تمایل برای داشتن رابطه با انسان به خداوند نسبت داده‌ایم و این امر با تلقی مسیحی از خدا فاصله دارد. از طرف دیگر، در تعبیر یهودی از عشق نیز رابطه انسان و خدا براساس عبودیت و فرمانبری تنظیم شده است. نایگرن ادعا می‌کند مسیحیت در پی آن است که دیدگاه اختصاصی به خود را در بین این دو تعبیر از رابطه انسان و خدا مطرح کند. مسیحیت نه تعبیر یونانی از عشق خداوند را می‌پذیرد و نه تعبیر یهودی را. برای دست یافتن به این تلقی، نایگرن بررسی دقیق‌تر متون مقدس مسیحی را مد نظر قرار می‌دهد.^۱ وی تأکید می‌کند که آگاهانه تنها معنایی از عشق است که تلقی عهد جدید را می‌توان طبق آن تفسیر کرد.

بالاین‌حال، کاترین ازبرن با بررسی تمامی موارد کاربرد واژه «آگاهانه» در عهد جدید و متون مسیحی متقدم، سعی می‌کند نشان دهد که در موارد متعددی، می‌توان عشق الهی را به‌صورت اروس تفسیر کرد. وی تلقی نایگرن از مفهوم مسیحی سرۀ عشق را نقد می‌کند

1. Nygren, *Agape and Eros*, pp. 190–220.

و نشان می‌دهد که نویسندگان عهد جدید چگونه تحت تأثیر اصطلاح‌شناسی یونانی و عبری و معرفت پس‌زمینه‌ای به ارث رسیده از آن اصطلاح‌شناسی بودند.^۱

آلوین پلانتینگا نیز معتقد است که با بررسی متون مقدس مسیحی، می‌توان عشق الهی را هم به‌صورت اروس و هم به‌صورت آگاپه تفسیر کرد.^۲ وی تأکید می‌کند که برخی تصاویر در این متون وجود دارند که به ما اجازه می‌دهند به خداوند اروس نسبت دهیم و بنابراین، عشق او منحصرأ از نوع آگاپه نیست. وی استدلال می‌کند که طبق متون مقدس، نوعی اروس الهی در سه موجود تشکیل‌دهنده تثلیث، به‌ویژه در عیسی مسیح وجود دارد. پلانتینگا به آیه ۵ فصل ۶۲ کتاب اِشعیا اشاره می‌کند: «همان‌طور که داماد از عروسی خوشنود می‌گردد، خداوند از تو خوشنود می‌شود.» پلانتینگا توضیح می‌دهد که دامادی که از عروسی خوشنود می‌شود، او را فقط به شیوه آگاپه دوست ندارد: «او [خداوند] به چیزی بیرون خویش میل و اشتیاق دارد، یعنی به معشوقش».^۳

با وجود این پاسخ‌های الهیاتی، فکر می‌کنم که انتقاد نایگرن به نسبت دادن اروس به خداوند شایان کاوش فلسفی بیشتر است. برای رسیدن به فهم بهتری از این امر که چگونه می‌توان به خداوند اروس نسبت داد، مفهوم اروس، ریشه‌های آن، تعریفش و معیارهای نسبت دادن آن به خداوند را مورد مذاقه قرار خواهم داد. اولین پرسش‌هایی که در این زمینه باید به آنها پرداخت، به‌ترتیب زیر هستند: اروس را که هدف نهایی آن وحدت یافتن با معشوق است، چگونه می‌توان به خداوند نسبت داد؟ یک چیز باید دارای چه خصوصیتی باشد تا هنگامی که خداوند عاشق باشد، متعلق اروس قرار گیرد؟ در ادامه این فصل، پاسخ توماس آکوینی به این پرسش را بررسی می‌کنم. سپس سعی می‌کنم به برخی انتقادات به تلقی کردن اروس به‌عنوان شکلی از عشق الهی پاسخ دهم.

به‌صورت صریح، آنچه سعی دارم درباره تمایز مذکور میان تفسیر عشق الهی به‌صورت آگاپه و اروس مطرح کنم، این است که حتی اگر برخلاف نظر نایگرن، بپذیریم که می‌توان عشق الهی را اروس تلقی کرد، استدلال شلنبرگ کارا نیست. اگر عشق الهی به کلی آگاپه باشد،

1. Catherine Osborne, *Eros Unveiled*, chs.1 and 2.

2. Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 311–323.

3. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, p. 320.

آنگاه استدلال شلنبرگ دچار مشکل می‌شود، چراکه ظرفیت خداوند برای عشق ورزیدن به ما به‌صورتی کاملاً آگاهانه و به‌وضوح از هر امری درباره‌ی ما از جمله از سطح محبوب بودن یا آشکار بودن خداوند برای ما، مستقل است. خداوند عاشق ماست، اما نمی‌توان توقع داشت که خداوند زمینه‌ای برای باورمند شدن همه‌ی ما نسبت به خود فراهم آورد تا رابطه‌ی عاشقانه‌ی ما به یک رابطه‌ی دوجانبه تبدیل شود، مگر اینکه عشق الهی نسبت به ما را بتوان نوعی اروس هم تلقی کرد. به همین دلیل اگر آن‌گونه که نایگرن می‌گوید، عشق الهی به‌کلی آگاهانه باشد، استدلال شلنبرگ ناکام می‌ماند، اما به‌نظم قابل قبول می‌رسد که عشق الهی را دست‌کم در برخی معانی اروس بدانیم. اگر این‌گونه باشد، آنگاه می‌توان از خدای عاشق به تعبیر اروس توقع داشت که باور به خویش را در دسترس همه‌ی ما قرار دهد تا بتوانیم وارد رابطه‌ی عاشقانه‌ی دوجانبه با او شویم. اکنون به نکته‌ی اخیر می‌پردازم و نشان می‌دهم که حتی اگر عشق خداوند در معنای اروس باشد، باز هم استدلال شلنبرگ کارا نیست. یعنی توقع او از خداوند برای مهیا کردن زمینه‌های باورمندی همگان با عشق الهی سازگار نیست.

هدف عشق الهی: وحدت یافتن با معشوق

آکوینی علاوه بر عشق عمومی نسبت به معشوق فارغ از ارزش‌های ذاتی او، نوع دیگری از عشق را تمیز می‌دهد که هدف از آن وحدت یافتن با معشوق است. در این حالت، عاشق نه تنها برای معشوق خیر می‌خواهد، بلکه داشتن رابطه با معشوقی که نسبت به او خیرخواه است را دوست می‌دارد.^۱ به‌نظر آکوینی، تمایل به این نوع عشق در لذت حاصل از وحدت یافتن با معشوق ریشه دارد، چراکه «هر محبی از وحدت یافتن با معشوق خوشنود می‌گردد».^۲ بالین‌حال، آکوینی ابتدائاً بر وحدت انسان با خدا به‌عنوان نتیجه‌ی عشق ما به او تمرکز می‌کند. وی معتقد است که خیر غایی برای هر انسان وحدت یافتن با خداوند است.^۳

1. *Summa Theologia*, I-II q.26 a.4 (NY: Cosimo, trans. Fathers of English Dominican Province, 2007, originally published 1912).

2. *Summa Theologia*, I-II q.70 a.3.

۳. برای مثال، نگاه کنید به:

Summa Theologia, I-II q.1 a.8.

این دیدگاه را باید در واقع انگیزه آیین‌های عرفانی متنوع در سنت مسیحی دانست. بالاین‌حال، هنگامی که درباره تمایل خداوند برای وحدت یافتن با انسان‌ها صحبت می‌کنیم و به‌طور خاص، به خداوند اروس نسبت می‌دهیم، ایده وحدت یافتن مشکل‌آفرین به‌نظر می‌رسد. گفتن اینکه خداوند مایل است با ما وحدت یابد، چه معنایی دارد؟ هنگامی که عشق الهی را آگایه تلقی می‌کنیم و در نتیجه، به خیرخواهی خداوند برای انسان‌ها فارغ از نیکی و بدی آنها می‌پردازیم (آنچه که آکوینی تلقی بسیط از عشق می‌نامد)، ظاهراً بحثی درباره تمایل برای وحدت پدید نمی‌آید. به همین دلیل، پرسشی که به آن خواهیم پرداخت، به‌صورت دقیق چنین است: اگر مجاز بودیم به خداوند اروس نسبت دهیم، ماهیت وحدت یافتن مطلوب چه می‌بود و شرایط روی دادن آن چه می‌بودند؟

همان‌طور که ذکر شد، آکوینی میان دو شکل متفاوت از عشق تمایز قائل می‌شود: خیرخواهی برای معشوق و تمایل به وحدت یافتن با او. این دو در مورد خداوند به‌ترتیب تحت مقولات آگایه و اروس دسته‌بندی شدند. در اینجا، بر بخش مشکل‌آفرین این تلقی تمرکز خواهیم کرد که عنصر اروتیک عشق الهی را به‌صورت تمایل خداوند برای وحدت یافتن با ما انسان‌ها تفسیر می‌کند. الئونور استامپ با تأمل درباره این شکل از عشق، توضیح می‌دهد که ظاهراً دو امر لازمه وحدت یافتن دو شخص هستند: حضور شخصی و نزدیکی متقابل.^۱

حضور شخصی نه تنها تماس علی و شناختی میان عاشق و معشوق را در برمی‌گیرد، بلکه آگاهی آنها و توجه‌شان به یکدیگر را شامل می‌شود. نزدیکی متقابل امری است که توجه مشترک و آگاهی متقابل لازم را تقویت می‌کند، بدین معنی که عاشق و معشوق کاملاً درگیر یکدیگر می‌شوند. نزدیکی متقابل در مورد دو شخص را به‌سختی می‌توان به مجاورت یا حتی گفت‌وگوی عاشقانه تقلیل داد: به‌نظر می‌رسد که نزدیکی افکار و احساسات مشترک نیز در اینجا دارای اهمیت هستند. البته هر فکر و احساسی در این باره موضوعیت ندارد. آن‌گونه که استامپ می‌گوید: «برای آنکه پاولا به جروم نزدیک باشد، جروم باید در افکار و احساساتی با پاولا اشتراک داشته باشد که پاولا به آنها اهمیت می‌دهد و بیانگر دیدگاه‌های او هستند اگر جروم در دامنه وسیعی

1. Eleonore Stump, *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering* (Oxford: Oxford University Press, 2010), ch. 6.

از افکار پیش‌پاافتاده‌اش با پاولا شریک باشد، اما اشتراکی در افکار مهم یا خود بیانگر پاولا نداشته باشد، به او نزدیک نخواهد بود».^۱

بالین‌حال، فرض کنید که جروم بخش بزرگی از افکار و احساساتش را برای پاولا بیان کند. اگر پاولا نخواهد توضیحات جروم را بفهمد، یا قادر نباشد آنچه را که وی سعی دارد بیان کند، بفهمد، به جروم نزدیک نخواهد شد. بنابراین، لازمهٔ نزدیکی متقابل خود بیانگری از جانب عاشق و اراده برای دریافت و توانایی فهم موضوعات بیان‌شده از جانب معشوق است.^۲

در مورد عشق الهی به انسان‌ها، به‌نظر می‌رسد که طبق ادیان توحیدی، خداوند هر دو شرط را برای آنکه اجازه دهد انسان‌ها با او وحدت یابند، مهیا کرده است: خداوند همه جا حاضر است و روابطی علی با همه چیز و دسترسی شناختی مستقیم و بی‌واسطه به همه چیز دارد. علاوه‌براین، خداوند همواره و در همه جا در موقعیتی است که به هر آفریده‌ای که بتواند و بخواهد توجه مشترکی با وی داشته باشد، توجه نشان دهد. خداوند همچنین خود را از طریق وحی و آفرینش آشکار کرده تا انسان‌ها او را بشناسند. وی حقائق خاصی را دربارهٔ خودش، ذهنش و اراده‌اش از طریق انبیاء و رسولانش در طول تاریخ برای انسان‌ها بیان کرده است. به این دلایل، خداوند خود را آشکار ساخته تا تمایلش برای وحدت یافتن با انسان‌ها را محقق سازد.

اما پرسش کلیدی که پیش می‌آید، این است که آیا تمایل خداوند برای وحدت یافتن با انسان‌ها برای آنکه ما در رابطه‌ای دوجانبه از جنس عشق و وحدت با او قرار گیریم، کافی است. برخلاف شلنبرگ، پاسخ من «خیر» است، چراکه علاوه بر حضور همه‌جایی و خودبیانگری الهی، وحدت نیازمند سه امر در جانب معشوق است. اولاً، معشوق باید به حضور خداوند توجه داشته باشد. این امر را نیایش می‌نامم. به‌نظر می‌رسد نیایش راهی است که از طریق آن می‌توانیم به توجه مشترکی با خداوند دست یابیم، بدین ترتیب که انسان با تمام قلب خود به خداوند توجه نشان می‌دهد، نیازهایش را از او می‌خواهد و حس می‌کند که خداوند او را می‌بیند و به او شنود و به او توجه دارد. ثانیاً، لازمهٔ وحدت ارادهٔ معشوق برای فهمیدن

1. *Ibid.*, p. 119.

2. *Ibid.*

حضور الهی در آفریده‌هایش از طریق وحی اوست. و ثالثاً، وحدت نیازمند توانایی معشوق برای درک خودآشکارسازی خداوند در وحی خویش است. شرط‌های دوم و سوم به تفکر و غور در وحی و متون مقدس و همچنین توبه مداوم از گناهانی است که ما را به گمراهی می‌کشانند. بنابراین، به نظر می‌رسد که نیایش، توبه و غور در وحی الهی سه پیش‌نیاز برای پاسخ دادن ما به اروس خداوند است. برای آنکه تمایل خداوند برای وحدت یافتن با معشوق انسانی برآورده شود، آدمی باید این سه پیش‌نیاز را برآورده سازد.

علاوه‌براین، نکات مذکور را می‌توان اموری ذومراتب در نظر گرفت. هرچقدر انسان ناب‌تر و پاک‌تر گردد، رابطه اروسی که می‌تواند با خداوند داشته باشد، قوی‌تر می‌شود. اینکه خداوند تا چه اندازه به یک فرد نزدیک می‌شود، به این امر وابسته است که فرد تا چه اندازه سعی می‌کند، نیایش کند، توبه کند و نسبت به الطاف الهی گشوده باشد. لطف الهی از آن همه ما انسان‌هاست، اما موفقیت ما در بهره گرفتن از آن به خود ما وابسته است.

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که می‌توان اروس را به خداوند نسبت داد اما در عین حال، استدلال شلنبرگ کارا نخواهد بود. آنچه با استدلال و بررسی مفهوم عشق در مسیحیت در می‌یابیم این است که درحالی که هر انسان دارای این استعداد است که متعلق اروس خداوند باشد، در واقع تنها انسان‌های شایسته می‌توانند به وضعیت وحدت با پروردگارشان دست یابند.^۱ بنابراین، استدلال کرده‌ام که درحالی که هم اروس و هم آگاهانه را می‌توان به خداوند نسبت داد و در نتیجه، راه «سریع» برای رد کردن استدلال شلنبرگ، یعنی انکار عنصر اروتیک در عشق الهی نسبت به آفریده‌هایش بسته است، عنصر اروتیک مفروض در عشق خداوند به آفریده‌هایش برای پشتیبانی از شلنبرگ کافی نیست. در بخش بعدی، دو انتقاد ارسطویی و افلاطونی به تعبیر عشق الهی به صورت اروس را بررسی خواهیم کرد و به آنها پاسخ خواهیم داد، با این هدف که نکته‌ای را که به طور ضمنی مطرح کردم، تقویت کنم:

۱. بحثی طولانی در ادبیات درباره لطف الهی و این پرسش در گرفته است که چگونه انسان سزاوار موهبت‌های خداوندی می‌شود. با این همه، دیدگاه من این در اینجا این است که تنها انسان‌های شایسته دارای ظرفیت وحدت یافتن با خداوند هستند، فارغ از آنکه آنها از چه طرقی به این شایستگی دست یافته‌اند و فارغ از اینکه این دستیابی خود ناشی از لطف الهی بوده است یا خیر.

در دیدگاه مسیحی، بهتر آن است که عنصری از اروس را در عشق الهی بپذیریم تا اینکه راه «سریع» را برای پاسخ دادن به استدلال شلنبرگ اتخاذ کنیم.

انتقاد افلاطونی به نسبت دادن اروس به خداوند

همان‌طور که توضیح دادم، اروس متضمن وحدت یافتن با معشوق و امری از جنس شوق داشتن، ادراک کردن، توجه کردن، فهمیدن، خوشنود شدن و لذت بردن است. اکنون به این پرسش مواجهیم که آیا می‌توان اروس را به خداوند نسبت داد؟ همان‌طور که شرح خواهیم داد، به نظر می‌رسد که از منظر افلاطونی بعید است اروس تفسیر مناسبی برای عشق الهی باشد.^۱

سنتاً، هر بحثی دربارهٔ عشق چه عشق علوی، چه رمانتیک، چه متعالی و چه زمینی با افلاطون آغاز می‌شود. ایده‌های وی دربارهٔ عشق عمدتاً در رساله‌های *ضیافت*^۲، *لوسیس*^۳ و *فائدو*^۴ مطرح شده‌اند. درحالی‌که در رساله *ضیافت*، سقراط دیدگاه دیوتیما^۵ اهل مانتینا را نقل می‌کند که یک بانوی فیلسوف و عارف است، در دو رسالهٔ دیگر، سقراط خود سخنگوی اصلی است. در *ضیافت*، سقراط از گفت‌وگویی با دیوتیما دربارهٔ ماهیت عشق و اثرات آن صحبت می‌کند. گفته می‌شود که دیوتیما معتقد است اروس یک خدا نیست، بلکه حداکثر یک دیمون یا روح است، یعنی جایگاهی میان خدایان و فانیان دارد. به نظر افلاطون، اروس فرزند پوروس^۶ (نماد منابع، ثروت و دارایی) و پنیاء (نماد فقر) است.

۱. کاترین ازبرن این ادعا را به تفصیل بررسی می‌کند و نتیجه می‌گیرد از آنجا که افلاطون عامدانه نقل قول‌هایی مستقیم را از دیوتیما (Diotima) ذکر می‌کند، بهتر است این ادعا را به دیوتیما نسبت دهیم و نه به افلاطون یا سقراط. نگاه کنید به:

Osborne, *Eros Unveiled*, pp. 86–116.

2. *Symposium*

3. *Lysis*

4. *Phaedo*

5. *Poros*

6. *Penia*

از آنجا که اروس پسر پوروس و پنیاست، چنین وضعیتی دارد: اول آنکه اروس همواره فقیر است و بسیاری معتقدند که از لطافت و زیبایی بی بهره، زمخت، زشت، پابرنه و بی خانمان است. ... طبیعت او همچون مادرش است و همواره در نیاز به سر می برد. اما همانند پدرش، طرح می ریزد تا چیزهای زیبا و نیک را از آن خود کند و شجاع و دلیر است ... و مشتاق خرد عملی و مبدع.^۱

اما نقص‌ها و کمبودها را نمی توان به خداوند نسبت داد. دیوتیما می پرسد: «چگونه ممکن است کسی که از زیبایی و نیکی بهره نبرده، یک خدا باشد؟» و سقراط پاسخ می دهد: «ظاهراً، به هیچ وجه ممکن نیست».^۲

ممکن است از این بند نتیجه بگیریم که به نظر افلاطون، نمی توان به خداوند اروس نسبت داد.^۳ به تبع رابرت آدامز، استدلال افلاطون را در این باره که خداوند دارای صفت اروس نیست، به ترتیب زیر خلاصه می کنم:^۴

۱. اروس متضمن اشتیاق به متعلق اروس است.
۲. هر فرد به چیزی اشتیاق دارد که به آن نیازمند است، اما دارای آن نیست.
۳. بنابراین، متعلق اروس چیزی است که فرد به آن نیاز دارد یا فاقد آن است.
۴. متعلق اروس و به ویژه، متعلق اروس خدایان (اگر آنها دارای اروس باشند)، امور زیبا و نیک هستند.
۵. خداوند نمی تواند فاقد چیزهای زیبا و نیک یا نیازمند به آنها باشد.
۶. بنابراین، داشتن اروس با خدا بودن ناسازگار است.

1. *Symposium* (Cambridge: Cambridge University Press, trans. Benjamin Jowett, 1980), 203 b-d.

2. *Ibid.*, 202 c5-d7.

۳. در اینجا باید به این نکته اشاره کرد که اروس حس یا حالتی از ذهن است که نامش را از موجود اسطوره‌ای اروس (یک خدا یا یک شخص) گرفته شده است. در برخی عبارات، این دو معادل هم به کار رفته‌اند.

4. Robert M. Adams, *Finite and Infinite Goods* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 133.

آدامز در پاسخ به استدلال افلاطون می‌گوید که اروس را می‌توان الگویی از عشق الهی نسبت به امور متناهی به شمار آورد. وی انتقاد می‌کند که نیازمندی و اشتیاق لازمه اروس نیست، چراکه خصوصیت کلیدی اروس ارزش‌گذاری است و اشتیاق تنها یک بیان ممکن از ارزش‌گذاری است. به‌نظر آدامز، محتوای ماهوی اروس نوعی دوست داشتن، تحسین و تقدیر است و ضرورتاً اشتیاق یا تمایلی نیست که متضمن فقدان موجود مطلوب و خواسته‌شده باشد. بنابراین، اروس الگویی برای عشق الهی است که بیان می‌کند وی اعمال و شخصیت نیک بندگانش را می‌ستاید. در نتیجه، می‌توان اروس را به خداوند نسبت داد، بدون اینکه نوعی نقص یا نیاز را به وی نسبت دهیم. من فکر می‌کنم که این پاسخ به انتقاد افلاطون نتیجه‌بخش نیست.

تلقی «ارزش‌گذارانه» از عشق که به‌نظر می‌رسد آدامز در ذهن دارد، تنها یک جنبه از اروس در کنار تلقی وحدت یافتن است. با آدامز موافقم که می‌توانیم شکل ارزش‌گذارانه اروس را به خداوند نسبت دهیم، چراکه یقیناً خداوند موجودات نیک و ستودنی را می‌ستاید و تحسین می‌کند. با این حال، اگر عشق اروتیک خداوند به کلی به همین معنا باشد، اروس در مقام عشق الهی به ستودن شخصیت‌ها و خصوصیات انسانی نیک تقلیل می‌یابد و در نتیجه، متعلق اروس خداوند تنها آفریده‌هایی خواهند بود که این فضیلت‌ها را مصداق بخشیده‌اند، چراکه تنها آنها شایسته تقدیر و تحسین الهی هستند. به‌نظر می‌رسد می‌توانیم خداوند را دارای اشتیاقی برای وحدت یافتن با تمامی انسان‌ها بدانیم، فارغ از اینکه او ما تا چه اندازه را می‌ستاید و فارغ از اینکه آیا اساساً ما را می‌ستاید یا خیر. به عبارت دیگر، ممکن است فارغ از اینکه دارای فضیلتی باشیم که شایسته ارزش‌گذاری باشد، فقط به دلیل قابلیت داشتن چنین فضیلتی خداوند مشتاق باشد که ما آن فضیلت را به دست آوریم و در رابطه عاشقانه (اروس) با او قرار گیریم. شاید بتوانیم به انتقاد افلاطون به شیوه دیگری پاسخ دهیم، یعنی با بررسی رابطه میان نیاز و اشتیاق. شاید بتوانیم میان دو نوع اشتیاق تمایز قائل شویم: یک فرد ممکن است به چیزی در مقام ابزاری برای دستیابی به اهداف خودش شوق داشته باشد (همچون نوعی نیازمندی) یا آنکه فرد به چیزی به عنوان ابزاری برای رسیدن معشوق به اهدافش شوق داشته باشد.^۱

۱. همچنین، ممکن است نوعی از اشتیاق بدون در نظر داشتن هدف از اشتیاق وجود داشته باشد؛ اشتیاقی فقط برای خود اشتیاق. اما به‌نظر می‌رسد نسبت دادن این نوع اشتیاق به خداوند غریب باشند.

اشتیاق خداوند برای وحدت یافتن با انسان‌ها را باید در معنای دوم درک کرد. اگر آن گونه که آکوینی می‌گوید، هدف از آفرینش انسان وحدت یافتن او با خداوند باشد، قابل قبول به نظر می‌رسد که خدای خیرخواه مشتاق باشد که به وحدت با وی دست یابیم. در این حالت، لازم نیست نیازی را به خداوند نسبت دهیم. اگرچه این نکته درست است که نیازها و اشتیاق‌ها معمولاً به یکدیگر مرتبط‌اند، اما همبسته نیستند. ممکن است فردی به چیزی نیاز داشته باشد، بدون آنکه نسبت به آن مشتاق باشد (برای مثال، تغییر در عادات غذایی)؛ همچنین ممکن است فردی تنها به این دلیل به چیزی مشتاق باشد که خیر متعلق اشتیاق را می‌خواهد. (برای مثال، اشتیاق نسبت به اینکه افرادی که در کشوری دوردست از قحطی رنج می‌برند، به غذا دسترسی پیدا کنند).

در مجموع، به نظر می‌رسد می‌توان به این اشکال افلاطونی به عشق الهی به تعبیر اروس که خداوند به دلیل کامل بودنش نمی‌تواند نیازی یا کمبودی داشته باشد که رفع آن را در رابطه عاشقانه جست‌وجو کند، به این نحو پاسخ داد که خداوند نه تنها ارزش‌ها و فضیلت‌هایی را که انسان‌ها به دست می‌آورند دوست دارد، بلکه مشتاق است که ما انسان‌ها ظرفیت خود برای رسیدن به فضایل و کرامت‌های نفسانی را به فعلیت درآوریم. بنابراین شوق خداوند برای رابطه دوجانبه با ما مستلزم نیازمند بودن او نیست (رد مقدمه دوم استدلال افلاطونی).

انتقاد دیگری در مورد نسبت دادن اروس به خداوند، بر ایده‌هایی ارسطویی مبتنی است. در بخش بعدی، این انتقاد را بررسی خواهیم کرد.

انتقاد ارسطویی به عشق الهی نسبت به انسان‌ها

از آثار ارسطو این گونه بر می‌آید که او خداوند را غرق در نوعی تأمل در خویشتن تلقی می‌کند، به گونه‌ای که او هیچ دغدغه‌ای در قبال موجودات مادون ندارد.^۱ به نظر ارسطو، تأمل خداوند در خویشتن و عشق او نسبت به خویش خاستگاه آفرینش موجودات است. اما آیا باید دیدگاه وی را چنین بفهمیم که خداوند چنان در تأمل در خویشتن و عشق به خود غرق شده که دغدغه

۱. دیدگاه مذکور تفسیر رایج از کتاب لامبدای متافیزیک ارسطوست. نگاه کنید به:

Aristotle, *Metaphysics* (Penguin Classics, trans. Hough Lawson-Tancred, 1999), 1074b15–1075a11.

یا اندیشه‌ای دربارهٔ موجودات مادون ندارد؟ چرا تأمل الهی در خویشتن باید مانع توجه همراه با لطف و عشق او نسبت به آفریده‌ها شود؟ حداکثر چیزی که ارسطو به نفع آن استدلال می‌کند این است که با ارزش‌ترین و بهترین کار تفکر است و هر اندازه متعلق تفکر ارزشمندتر باشد، تفکر ارزشمندتر خواهد بود. بنابراین، والاترین و ارزشمندترین کار این است که به خداوند فکر کنیم و قاعدتاً خود خداوند دائماً مشغول این برترین کار است. اما از این استدلال بر نمی‌آید که خداوند درحالی که مشغول تأمل در خویشتن است، نمی‌تواند به دیگر موجودات توجه نشان دهد.

مدافع استدلال ارسطویی می‌تواند رویکردش را این‌گونه اصلاح کند که اگر فکر کردن را نوعی اتحاد میان صاحب تفکر و متعلق تفکر بدانیم، آنچه مانع اشتیاق خداوند به تفکر و بنابراین وحدت یافتن با موجودات مادون می‌شود، امکان آسیب‌پذیری است که با عشق (به معنای اروس) همراه است. اگر خداوند به عشق به دیگر موجودات مشغول شود، خود را در خطر می‌اندازد یا به تعبیر دیگر، خداوند عاشق، خود را در معرض خطر پذیرفته نشدن از طرف معشوق قرار می‌دهد. آسیب‌پذیری و مخاطرات با نوعی از اشتیاق که برآورده شدن آن تا حدی در اختیار معشوق است، همراه‌اند. تا آنجا که تحقق اشتیاق خداوند برای وحدت یافتن با انسان‌ها دست‌کم تا حدی در اختیار انسان‌هاست، اشتیاق خداوند به وحدت یافتن با ما او را آسیب‌پذیر می‌سازد. اما طبق این اصلاح، خداوند خودکفا و مقتدر است و بنابراین، امر الهی به اعمال انسان‌ها وابسته نیست. بنابراین، ممکن نیست به خداوند اروس نسبت دهیم، دست‌کم در این معنا که اروس شامل اشتیاق خداوند برای وحدت یافتن با انسان‌ها باشد.^۱

معتقدم که این خوانش از استدلال ارسطو هنوز متقاعدکننده نیست. به‌نظر قابل قبول می‌رسد که خدای مقتدر بتواند آزادانه موجوداتی را بیافریند که مختار باشد و وجود آفریده‌های مختار، انتخاب‌ها و اعمال آزاد آنها را لازم آورد. بدین ترتیب، اعمال آزادانهٔ آنها با اقتدار الهی تناقض ندارد، اما اگر خداوند تمایل دارد آفریده‌های مختار آزادانه اموری را که برای آنها خیرند انتخاب کنند، این اشتیاق در واقع خداوند را در برابر اعمال انسان‌ها آسیب‌پذیر می‌کند. به‌نظر درست می‌رسد که اگر خداوند مشتاق

۱. نگاه کنید به:

Stump, *Wandering in Darkness*, pp. 122–3.

وحدت یافتن با ما باشد، در برابر اعمال ما آسیب‌پذیر خواهد بود، اما به‌سختی می‌توانیم این امر را با اقتدار الهی ناسازگار به شمار آوریم. از قضا، خدایی که خطر می‌کند و به انسان‌ها اختیار می‌دهد که آزادانه وارد رابطه عاشقانه با او شوند، مقتدرتر است از خدایی که همه چیز را از پیش متعین کرده و خود را در معرض هیچ آسیبی قرار نمی‌دهد. رابطه عاشقانه واقعی رابطه عروسک و عروسک‌گردان نیست، بلکه رابطه‌ای است که دو طرف آزادانه و مشتاقانه آن را انتخاب کرده باشند. اگر خداوند می‌خواست چنین رابطه‌ای را تجربه کند، شرط امکان این خواست آن است که خداوند قادر مطلق سطحی از خطر را بپذیرد. به‌نظر من، چنین خدایی بیشترین اقتدار و البته بیشترین عشق را دارد. او آزادانه انتخاب کرده است که آفریده‌ها را در ابتدای آفرینش و در هر مرحله دیگری، آزاد بیافریند و اگر می‌خواست می‌توانست اختیار آنها را سلب کند، اما چنین خواسته که موجودات مختاری بیافریند تا آزادانه انتخاب کنند. در اینجا، مقصودم از انتخاب آزاد انتخابی است که طی آن، شخص مستقل از تمام تمایلات یا علت‌های درونی و بیرونی تصمیم می‌گیرد عمل (الف) را انجام دهد یا آن را ترک کند. حتی بسیاری از کسانی که به دفاع مبتنی بر اختیار در برابر استدلال از طریق شر انتقاد می‌کنند، دست‌کم وجود چنین نوعی از اختیار انسان را می‌پذیرند.^۱ البته «آسیب‌پذیری» خداوند در قبال این نوع آزادی مخلوقات را می‌توان چیزی شبیه به ناخرسندی خداوند از بدکاران یا دغدغه‌وی نسبت به آنها تفسیر کرد.

بدین ترتیب و باتوجه به اهداف ما در این فصل، می‌توان نتیجه گرفت که اروس هم تحسین خداوند در قبال افراد نیک و هم اشتیاق الهی برای وحدت یافتن با ما را در بر می‌گیرد و تفسیر احتمالی برای یکی از جنبه‌های عشق الهی است. چنین نیست که خداوند ما را تنها به شیوه آگاهانه دوست داشته باشد، اما همان‌طور که اشاره کردم، طبق تلقی وحدت یافتن از اروس، دو شرط حضور شخصی و نزدیکی متقابل باید از جانب انسان‌ها نیز برآورده شوند. و نکته اخیر برای آنکه با استدلال شلنبرگ مخالفت کنیم، کافی است.

۱. مشهورترین مدافع این خوانش از اختیار پیترون اینواگن است. ریچارد سویین‌برن نیز از این تعبیر دفاع می‌کند. تمام کسانی که به الهیات گشوده اعتقاد دارند نیز از این تعبیر حمایت می‌کنند.

ارزیابی مجدد استدلال شلنبرگ

در بخش‌های پیشین، این ایده را پذیرفتم که عشق الهی دو تعبیر اصلی دارد: آگاپه و اروس. درحالی‌که آگاپه عشقی عمومی و بی‌دریغ و متضمن خیرخواهی، رحمت و شفقت نسبت به همهٔ آفریده‌ها فارغ از ارزش آنهاست، اروس عشقی متوجه به غیر و متقابل و متضمن علاقه داشتن، تمایل، تحسین و اشتیاق برای وحدت یافتن با معشوق است. باین‌حال، لازمهٔ وحدت یافتن با معشوق نزدیکی متقابل و حضور شخصی است. این دو لازمه تنها هنگامی فراهم می‌شوند که عاشق و معشوق آنچه را که لازم است، انجام دهند. درنتیجه، مسئولیت انسان برای آنکه به اشتیاق الهی برای وحدت یافتن پاسخ دهد، این امر را ضروری می‌سازد که وی نه تنها در مقابل خداوند مقاومت نشان ندهد، بلکه به نیایش، توبه و غور دربارهٔ وحی الهی بپردازد.

بر مبنای مقدمات مذکور و با تمایز گذاردن میان آگاپه و اروس به‌عنوان دو تلقی از عشق الهی، حال در موقعیتی هستیم که با دقت بیشتر به صوری‌سازی مقدمهٔ (۱) استدلال شلنبرگ بپردازم. ابتدا آگاپه و سپس اروس را جایگزین عشق می‌کنم و با بررسی صوری‌تری نشان می‌دهم که استدلال در هر دو حالت ناموفق خواهد بود. مقدمهٔ (۱) استدلال را می‌توان به‌صورت زیر بازنویسی کرد:

م (آگ): اگر خدای عاشق خداپاوران وجود دارد، آنگاه ضرورتاً، عشق آگاپه لازم می‌آورد که تمامی اشخاصی که در برابر رابطه با وی مقاومت نمی‌کنند، در موقعیتی باشند که در رابطه‌ای بسط‌یابنده با او شرکت کنند.

روشن است که م (آگ) را نمی‌توان اثبات کرد چراکه عشق آگاپه خداوند به هیچ وجه ضرورتاً مستلزم رابطه‌ای شخصی نیست. عشق الهی در مقام آگاپه همانند بارانی برای تمامی آفریده‌هاست و به یکسان بر عادل و ناعادل می‌بارد. این عشق واکنشی به هیچ امری در معشوق نیست و رابطه‌ای دوجانبه لازمهٔ آن به شمار نمی‌رود. اگر آگاپه را به‌عنوان تفسیر عشق الهی بپذیریم، می‌توان به‌شکلی سرراست دید که استدلال شلنبرگ کارا نیست. البته ممکن است کسی ادعا که آگاپهٔ الهی اروس الهی را ضروری می‌سازد، به این معنا که

خداوند به واسطه عشق عمومی اش نسبت به همه ما، باید آنچه برای ما لازم است تا رابطه‌ای از جنس عشق دوجانبه با وی برقرار سازیم و با وی وحدت یابیم به همه ما ارزانی دارد. بدین ترتیب، ممکن است کسی توقع داشته باشد که خداوند به عنوان عاشق مطلق هر آنچه برای شکوفایی و رشد ما در راستای وحدت یافتن با وی لازم است، و از جمله باور به وجودش، را فراهم آورد. اما پاسخ من به این ادعا دو بخش دارد. اولاً، معتقدم که نوعی دوپهلویی در چنین توقعی وجود دارد. باید میان دو نوع توقع که ممکن است از عشق آگاهانه خداوند داشته باشیم، تمایز قائل شویم: ممکن است کسی توقع داشته باشد که خداوند هر آنچه انسان‌ها برای رسیدن به هدف غایی‌شان به آن نیاز دارند، در اختیارشان قرار دهد؛ یا ممکن است کسی توقع داشته باشد که خداوند هر آنچه انسان‌ها برای آنکه در جایگاه نیک غایی خود جای گیرند، در اختیار آنها قرار دهد. توقع اول که هدف خداوند از آفرینش انسان‌ها را در نظر دارد، تنها حالتی است که قابل قبول به نظر می‌رسد، چراکه یکی از ادعاهای مشترک خداباوران این است که عشق خداوند مطلق است، اما در عین حال، خداوند عادل مطلق و عاقل مطلق نیز هست. بنابراین، عشق خداوند باید به نحوی تنظیم گردد که با دیگر خصوصیات ذاتی کمال الهی سازگار باشد.

اگر توقعی که منتقد در نظر دارد، با عقلانیت محض و عدالت الهی ناسازگار باشد، عشق خداوند آن را نتیجه نخواهد داد. در بیان الهیاتی، دیدگاهی قابل اعتنا وجود دارد که طبق آن، برای آنکه کسی شواهد به نفع خداباوری را بپذیرد، باید مشمول لطف الهی شده باشد، اما عدالت مانع از آن می‌شود که لطف الهی به نحوی جهانشمول اعطا گردد (و این «اما» دارای اهمیت خاصی است). مقصود من از عدالت و عقلانیت الهی در اینجا مفهومی است که در ادبیات مربوط به مسئله شر به خداوند نسبت داده می‌شود: اگر بدی یا شری توسط خداوند ایجاد می‌شود و خداوند پدید آمدن آن را مجاز می‌شمرد این شر یا بدی مستلزم پدید آمدن خیر برتری است. هنگامی که می‌گوییم عدالت مانع از آن می‌شود که لطف خداوند به شکلی جهانشمول اعطا گردد مقصودم این است که لازمه پدید آمدن برخی خیرها پدید آمدن برخی شرور است. برای مثال، شاید دلیل وقوع شرایط معرفتی که در آن همه انسان‌ها شواهد لازم برای باور به

وجود خداوند را در اختیار ندارند - شرایطی که به نظر می‌رسد خداوند عملاً برای ما پدید آورده - این خواست برتر خداوند بوده که انسان‌ها با اختیار خود برای فهم حضور او تلاش کنند و شواهد را پس از جست‌وجو و شاید تزکیه نفس به دست آورند. خداوند می‌تواند باور به وجودش را به ما ارزانی کند (و شاید این کار را برای فرشتگان کرده باشد)؛ اما شاید هدف او از آفرینش ما این است که انتظار دارد ما از طرق دیگری به باور به او دست یابیم. قصد من در اینجا مطرح کردن نوعی نظریه عدل الهی یا دفاعیه‌ای برای مسئله احتجاج الهی نیست، بلکه منظورم این است که توقع ما از خدا مبنی بر اینکه او باید به دلیل لطفش هر آنچه را که برای رشد انسان لازم است، در اختیار او بگذارد، ممکن است با عدالت و عقلانیت خداوند در تضاد قرار داشته باشد.

ثانیاً، عاشق در بهترین شکل عشق به انتخاب‌های آزادانه معشوق احترام می‌گذارد. بنابراین، خداوند که عاشق مطلق است، ترجیح نمی‌دهد ما را ناگزیر کند به عشق او پاسخ دهیم. شاید اگر دلایل و شواهد کافی برای باور به وجود خداوند در اختیار انسان باشد، او خود را ناگزیر از این امر ببیند که زندگی خود را بر مبنای خواست خداوند تنظیم کند (یا دست‌کم، تحت فشار بیشتری قرار می‌گیرد تا انتخاب‌هایش را برای تنظیم زندگی خود مطابق میل و خواست خداوند محدود کند) علاوه بر این، اگر خداوند از این حیث بر اراده ما سبقت گیرد، عشق ما به او آزادانه انتخاب نخواهد شد. بنابراین، خداوند ترجیح می‌دهد که ما به باور به وی برسیم و سپس، به نوبه خود به عشق او پاسخ گوئیم. بدین ترتیب، می‌توانیم دریابیم که اگر عشق مذکور در استدلال شلنبرگ را آگایه در نظر بگیریم، این استدلال ناکام می‌ماند. اگر در مقدمه (۱) استدلال شلنبرگ، اروس را به جای عشق الهی قرار دهیم، به عبارت زیر می‌رسیم:

م (ار): اگر خدای عاشق خدا باوران وجود دارد، آنگاه ضرورتاً، عشق اروس وی لازم می‌آورد که تمامی اشخاصی که در برابر رابطه با وی مقاومت نمی‌کنند، در موقعیتی باشند که در رابطه‌ای بسط‌یابنده با او شرکت کنند.

حال ادعای من این است که حتی اگر فی نفسه (و برخلاف دیدگاه افلاطون و ارسطو) معقول باشد که عشق الهی را دارای عنصری اروتیک بدانیم، نمی‌توان از م (ار) دفاع کرد.

چراکه اگرچه این نکته درست است که لازمه اروس رابطه‌ای دوجانبه است، چنین نیست که هر انسان عادی که در برابر خداوند مقاومت نکند، می‌تواند متعلق اروس الهی واقع شود. اگر استدلال من درست باشد، چنین نخواهد بود که عدم مقاومت یا حتی بی‌تقصیر بودن برای وحدت یافتن با خداوند کفایت کند. فرد باید خصوصیات دیگری نیز داشته باشد و چنین نیست که هرکسی که مقاومت نمی‌کند و بی‌تقصیر است، به نیایش، توبه و غور در وحی الهی نیز بپردازد. بنابراین، مقدمه اصلی استدلال شلنبرگ نقض می‌شود.

سخن پایانی

شلنبرگ استدلال می‌کند که خداوند وجود ندارد چراکه لازمه عشق او رابطه‌ای متقابل است که در آن خداوند نمی‌تواند برای کسانی که در برابر او مقاومت نمی‌کنند، محبوب باشد و در عین حال، به‌نظر می‌رسد که خداوند برای برخی از ناباورانی که مقاومتی از خود نشان نمی‌دهند، محبوب است. در این فصل، این استدلال را با نشان دادن اینکه لازمه عشق الهی محبوب نبودن او نیست، رد کردم. اگر عشق خداوند آگاهانه باشد، عشق او لازم نمی‌آورد که وی برای همه نامحسوب باشد. اگر عشق او اروس است، تنها لازم می‌آید که خداوند برای کسانی که شرایط خاص دیگری را برآورده کنند، نامحسوب باشد.

انتقاد من با بررسی کاربرد مفهوم عشق الهی در استدلال شلنبرگ مطرح شد. اولاً، وی مفهوم عشق الهی را بدون بذل توجه کافی به جنبه‌ها و ابعاد مختلف آن به کار می‌برد. ثانیاً، وی این نکته را نادیده می‌گیرد که تفسیر عشق الهی به‌عنوان اروس است که رابطه دوجانبه را لازم می‌آورد و لازمه اروس این است که شرایط خاصی از جانب آفریده‌هایی که متعلق اروس خداوندند، برآورده شود. ثالثاً، شلنبرگ ظرفیت فرد برای داشتن رابطه با خداوند را ظرفیتی ساده تلقی می‌کند که هرکسی که قادر است رابطه انسانی عادی برقرار کند، دارای آن است. وی به مسیر پیچیده، طولانی و دشوار سفر عرفانی به‌سوی کمال که در طول تاریخ بشر، تنها افراد بسیار معدودی موفق شده‌اند آن را بپیمایند، توجه نشان نمی‌دهد.

فصل ۲

احتجاب الهی و گناه بشری: اثر معرفتی گناه

مقدمه

در این فصل، به رابطه میان گناه بشری و احتجاب الهی می‌پردازم. برای این کار، از دیدگاه‌هایی بهره می‌گیرم که در الهیات اصلاح‌شده پذیرفته شده‌اند. استدلال می‌کنم که طبق این دیدگاه‌ها، اولاً ناباور بی‌تقصیر وجود ندارد و در نتیجه، ثانیاً، مقدمه‌ای کلیدی در استدلال خدا ناباورانه از طریق احتجاب الهی قابل قبول نیست. پرسش محوری در این فصل این است: اگر حس الوهی^۱ وجود دارد، آیا ممکن است کسی بدون تقصیر به خداوند ناباور باشد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، اثرات شناختی گناه بر حس الوهی را به عنوان قوه‌ای که باورهای پایه درباره خداوند پدید می‌آورد، بررسی خواهیم کرد. نتیجه خواهیم گرفت که این مقدمه که ناباوران بی‌تقصیری وجود دارند و بسیاری آن را قابل قبول می‌یابند، قابل مناقشه و تردید است.

انسان‌های بسیاری با این پرسش مواجه‌اند که چرا خداوند اجازه داده انسان‌ها در عدم آگاهی و تحیر درباره وجود وی باقی بمانند، درحالی که خداوند همواره می‌توانسته انسان‌ها را از چنین موقعیت دشواری برهاند. مسئله «احتجاب الهی» به موقعیتی معرفتی اشاره دارد که در آن، انسان‌ها در جهانی زندگی می‌کنند که خداوند نسبت به این جهان متعالی است، جهانی که در آن قوای شناختی محدودی برای شناخت خدا داریم و در عین حال، معرفت به خداوند برای شکوفایی زندگی ما در این جهان و در آخرت ضروری است. ظاهراً خداوند دانای

1. *sensus divinitatis*

مطلق، قادر مطلق و خیر محض اجازه داده در حیرت و سرگشتگی درباره وجود و صفاتش به سر بریم، درحالی که می‌داند آگاهی از وجودش و در نتیجه، عمل کردن طبق دستورهایش برای صلاح ما در زندگی ابدی مان ضرورت دارد.

بر مبنای مسئله‌ای که طرح شد، ممکن است توقع داشته باشیم که خداوند نباید اجازه می‌داد چنین موقعیت معرفتی‌ای پیش بیاید. به عبارت دیگر، ممکن است کسی استدلال کند که اگر خدایی شخص‌وار وجود دارد که چیزی بزرگ‌تر از او نیست، آنگاه خدایی شخص‌وار وجود دارد که هیچ موجودی از او مهربان‌تر نیست. و اگر خدایی شخص‌وار وجود دارد که هیچ موجودی از او مهربان‌تر نیست، آنگاه در مورد هر انسان (الف) در هر زمان (ز)، اگر (الف) در زمان (ز) ظرفیت آن را داشته باشد که به نحوی شخصی با خداوند ارتباط برقرار کند، وی قادر به چنین کاری خواهد بود (یعنی، (الف) با انتخاب این کار، با خداوند ارتباط برقرار خواهد کرد)، مگر اینکه (الف) در زمان مذکور از روی تقصیر دست به چنین کاری نزنند. بالاین حال، به ازای هر انسان (الف) و هر زمان (ز)، (الف) در صورتی قادر است به نحوی شخصی با خداوند ارتباط برقرار کند که در آن زمان، باور داشته باشد خداوند وجود دارد. بنابراین، اگر خدایی متشخص وجود دارد که از هر چیزی بزرگ‌تر است، به ازای هر انسان (الف) و هر زمان (ز)، اگر (الف) ظرفیت برقراری ارتباط شخصی با خداوند را در زمان (ز) داشته باشد، (الف) در این زمان باور دارد که خداوند وجود دارد، مگر اینکه (الف) در آن زمان از روی تقصیر در موقعیت مخالف باشد. می‌توان چنین نتیجه گرفت که از آنجاکه انسان‌هایی وجود دارند که ظرفیت برقراری ارتباط شخصی با خداوند را دارند، اما بدون آنکه تقصیری متوجه آنها باشد، نتوانسته‌اند به خداوند باور پیدا کنند، و اگر خداوندی متشخص وجود می‌داشت که دارای جمیع صفات کمال بود، چنین افرادی در مقام ناباوران بدون تقصیر وجود نمی‌داشتند؛ پس چنین خدایی وجود ندارد. بحث اخیر شکلی از استدلال است که تحت عنوان استدلال از طرق احتجاب الهی که بر مسئله احتجاب الهی مبتنی است، مطرح شده است.^۱

۱. در اینجا، میان مسئله احتجاب الهی و استدلال از طریق احتجاب الهی تمایز می‌گذارم، همان‌طور که مسئله شر منشأ استدلال خدای ناباورانه از طریق شر است. برای بررسی رابطه میان این مسئله، نگاه کنید به: Peter Van Inwagen, *The Problem of Evil*, (Oxford: Oxford University Press, 2006), 135-37.

همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، استدلال از طریق احتجاب الهی به‌صورت جدی توسط شلنبرگ مطرح شده و من بر مرسوم‌ترین تقریر وی از این استدلال تمرکز خواهم کرد. استدلال شلنبرگ به نفع عدم وجود خداوند بر مبنای وجود ناباوران بی‌تقصیر را می‌توان به‌ترتیب زیر صورت‌بندی کرد:

(م ۱) اگر خدایی وجود داشته باشد، عاشق مطلق است.

(م ۲) اگر خدای عاشق مطلق وجود داشته باشد، ناباوران بی‌تقصیر به او وجود نخواهند داشت.

(م ۳) ناباوران بی‌تقصیر وجود دارند.

بنابراین،

(ن ۱) خدای عاشق مطلق وجود ندارد.

در نتیجه،

(ن ۲) خداوند وجود ندارند.^۱

پاسخ‌های متعددی به این استدلال داده‌شده، اما هیچ‌یک از آنها به‌صورت جدی به مقدمه (م ۳) نمی‌پردازند.^۲ در این فصل، نشان خواهم داد که این مقدمه مشکل‌آفرین است. باین‌حال، برای اثبات این ادعا که ناباوران بی‌تقصیری وجود ندارند، ماهیت گناه (یا تقصیر از منظری دینی) و

۱. برگرفته از:

Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ch. 1.

این تقریر صورت ساده استدلال است، باین‌حال، انتقاد من به همین تقریر ساده را می‌توان نسبت به تقریرهای پیچیده‌تر نیز مطرح کرد، چراکه تمامی آنها وجود ناباوران بی‌تقصیر را مفروض می‌گیرند، یعنی پیش‌فرضی که قصد دارم آن را رد کنم. تقریر کامل استدلال در فصل اول ذکر شد و در اثر زیر آمده است:

Schellenberg, *Wisdom to Doubt*, 204-206.

۲. برای یکی از بهترین مجموعه پاسخ‌ها به استدلال از طریق احتجاب الهی، نگاه کنید به:

Daniel Howard-Snyder and Paul Moser, *Divine Hiddenness: New Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

نگاه کنید به:

Richard Swinburne, *The Existence of God*, (Oxford: Oxford University Press, 2nd ed., 2004), 267-272.

از جمله شیوع گسترده آن را بررسی می‌کنیم و سپس به این موضوع می‌پردازیم که گناه چگونه می‌تواند بر قوه شناختی خاصی در ما که باور به خداوند را پدید می‌آورد، تأثیر بگذارد.

مفهوم رویگردانی اراده انسانی از خداوند می‌تواند به ما کمک کند که ماهیت گناه و تأثیرات آن بر ساختار معرفتی‌مان را بهتر درک کنیم. هنگامی که گناه می‌کنیم، در واقع اراده‌مان را از پروردگار به جانب دیگری معطوف می‌کنیم و در نتیجه، به صورت ضمنی در برابر دریافت لطف و هدایت الهی مقاومت می‌کنیم.^۱

در واقع، رویگردانی از خداوند موجب ناتوانی در درک شواهد برای وجود و صفات خداوند می‌شود و می‌توان آن را علت ناباوری فرد تلقی کرد. سپس فرد به جهتی نادرست می‌نگرد و ممکن است توجهش به بتی که خود ساخته، جلب گردد. به طور خلاصه، ایده این است که ما ابتدا تصویری نادرست از خداوند پرداخته‌ایم، سپس شواهدی به نفع وجود چیزی که با این تصویر نادرست مطابقت داشته باشد، نیافته‌ایم و در نتیجه، به ناباوری رسیده‌ایم. با این حال، نگرستن به راستای نادرست به دلیل رویگردانی از خداوند تنها خطایی نیست که ما را در جست‌وجوی خداوند دست خالی می‌گذارد. گناهان ما ممکن است تأثیری متفاوت اما عمیق‌تر بر ما داشته باشند: اولاً ممکن است گناهان بر عملکرد قلب ما به عنوان نماد قوه عاطفی‌مان تأثیر بگذارند، به نحوی که به اموری بی‌ارزش علاقه پیدا کنیم. سپس، ممکن است گناهان مان باعث شوند از امور با ارزش بیزار شویم و تأثیر عمیق‌تر همین نکته است، چرا که در این صورت، دیگر قوه‌مان برای تشخیص نیک از بد به نحوی مناسب را از دست داده‌ایم.

۱. پاول موزر در کتاب *خدای دیرپای*، بر این مضمون تأکید می‌کند و سعی دارد توجه معرفت‌شناسان را به اهمیت مفهوم رویگردانی از خداوند جلب کند. وی پیشنهاد می‌کند که رویکرد معرفت‌شناختی‌مان نسبت به باور دینی را مجدداً جهت‌دهی کنیم و استدلال می‌کند که شواهدی قاطع به نفع وجود خداوند در دسترس انسان‌ها قرار دارد. با این حال، این شواهد از نوع شواهد عادی که با باور یافتن به وجود اشیاء آشنا تناسب دارند، نیستند. به نظر وی، شواهد قاطع برای وجود خداوند عامدانه در دسترس انسان‌هایی قرار دارد که اراده‌شان را با تمام وجود با اهداف خدای مهربان مطلق هماهنگ کرده باشند. در نتیجه، به نظر می‌رسد که ناکامی انسان در درک این شواهد معلول گناهان ارادی انسان‌هاست و البته این امر خود در ناکامی آنها در تنظیم ابزارهای ادراکی‌شان در راستای نشانه‌های خداوند ریشه دارد. نگاه کنید به:

Paul K. Moser, *The Elusive God* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 105-17.

این فرایند می‌تواند به‌ترتیب زیر باشد: ابتدا بر انجام اعمال بد و گناه‌آلود اصرار می‌کنیم (شاید به‌دلیل تمایلی به گناه که به ارث برده‌ایم) و پس از مدتی، قلوب‌مان ممکن است نه تنها قدرت تشخیص نیک و بد را از دست بدهند، بلکه همچنین چه بسا به‌جای نیکی، بدی را دوست بدارند و حتی عملاً بدی را به‌عنوان امری نیک دوست داشته باشند. درنتیجه، نه تنها گناهان‌مان مسیر توجه ما را منحرف می‌کنند، بلکه مانع تمایل به جست‌وجوی راه درست می‌شوند.^۱ در اثر گناهان، نمی‌توانیم به باورهای درست خاصی درباره‌ی خداوند دست یابیم و از آشنایی با وی محروم می‌شویم.^۲

۱. این ایده در تعالیم پولس قدیس و آگوستین قدیس ریشه دارد. آگوستین معتقد است که تمامی ما درگیر گناهان ارادی هستیم که از معطوف شدن اراده‌مان به امیال دنیوی نشأت می‌گیرد. به‌نظر وی، گناه فعال شدن ارادی تمایلات منحرف‌شده‌ی ما به سوی اموری زمینی به‌جای خدای آفریننده است و این تمایلات منحرف‌شده‌ی عواطف و امیال ما را هدایت می‌کنند. نگاه کنید به:

Augustine, *City of God*, trans. Marcus Dods.

این اثر در کتاب زیر بازنشر شده است:

St. Augustine's City of God and Christian Doctrine, ed. Philip Schaff (Grand Rapids: Michigan, 1890), bk. 13, chap. 14.

برای بحثی جالب توجه درباره‌ی دیدگاه‌های آگوستین در این زمینه و ریشه‌ها و پیامدهای آن، نگاه کنید به:

John Hick, *Evil and the God of Love* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007), chap. 9.

آگوستین در کتاب در باب انتخاب آزادانه اراده، گناه را نوعی توجه نادرست تعریف می‌کند، حرکتی معیوب در جهتی ناصحیح که با خودفریبی روی می‌دهد. به‌نظر وی، ذات گناه بی‌تردید همین حرکت یعنی رویگردانی از اراده‌ی پروردگار است. نگاه کنید به:

Augustine, *On Free Choice of the Will*, trans. P. King (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 71-2.

برای بررسی تفصیلی دیدگاه‌های پولس قدیس درباره‌ی اثرات شناختی گناه، نگاه کنید به:

Rik Peels, "Sin and Human Cognition of God," *Scottish Journal of Theology*, 64(4): 390-409 (2011).

۲. پیلز (Peels) به سه نوع پیامد گناه اشاره می‌کند: پیامدهای وجودی همچون فاصله گرفتن ما از خداوند، از دست دادن زندگی بهشتی، داشتن تمایل قوی و فطری برای پرداختن به شرور، از دست دادن اراده‌ی آزادانه نسبت به امور معنوی، فانی شدن بدن‌هایمان و مرگ ابدی؛ پیامدهای عاطفی همچون حسادت به همسایگان و دوستان، تمایل‌مان به بیزاری از خداوند، حب نفس به‌جای دوست داشتن خواهران و برادران، غرور، خودمحوری و اعمال متکبرانه؛ و پیامدهای شناختی همچون انکار وجود خداوند و معرفت تحریف‌یافته‌مان نسبت به خیر و شر. نگاه کنید به:

Rik Peels, "The Effects of Sin Upon Human Moral Cognition," *Journal of Reformed Theology*, 4 (2010): 42-69.

برای بررسی این دیدگاه درباره گناه و درک عمیق‌تر تأکید آن بر اثرات گناه بر قوای عاطفی ما، ابتدا سعی می‌کنم که به تعریفی از گناه دست یابم و ماهیت آن را بیان کنم.^۱ در ادامه، وجود نوعی حس الوهی جهانشمول را تصدیق خواهم کرد، نوعی آگاهی از الوهیت درون روح انسانی که خداوند آن را در تمامی انسان‌ها نهاده است. در گام سوم، نشان می‌دهم که چگونه اثرات معرفتی گناه می‌تواند این حس الوهی را تحت تأثیر قرار دهد به نحوی که ممکن نیست ناباور بی‌تقصیری وجود داشته باشد. بدین ترتیب، درباره یکی از مقدمه‌های کلیدی استدلال از طریق احتجاب الهی تردید خواهم کرد.

ماهیت گناه

در بیانی اولیه، به نظر می‌رسد گناه نوعی تقصیر است که موجب ناکامی ما در انجام وظایفمان در زمینه توجه نشان دادن به وجود، دستورها و خواسته‌های خداوند و تنظیم کردن اعمالمان مطابق با قواعد مذهبی می‌شود. برای تعریف کردن تقصیر، می‌توانیم همانند بسیاری از مباحث دیگر، به آثار افلاطون و ارسطو رجوع کنیم. افلاطون به این نکته توجه نشان می‌دهد که ضرورتاً، هر انسانی سعی می‌کند کارهایی را انجام دهد که باور دارد بهترین انتخاب ممکن برای وی هستند. بدین ترتیب، انجام یک عمل ارادی متضمن باور داشتن به این امر است که آن عمل به نحوی از انحاء برای فرد خوب است، یا به این دلیل

۱. بر کوور (Berkouwer) مشروعیت پرسشگری درباره ماهیت و خاستگاه گناه را به نقد می‌کشد. به نظر وی، کسی نمی‌تواند خاستگاه گناه خود را تبیین کند، اما به نوعی عذر و بهانه آوردن نامشروع دچار نشود. در فرایند تبیین خاستگاه گناه، ما معمولاً گناهانمان را امری ناشی از خودمان تلقی نمی‌کنیم. بر کوور معتقد است که تمایل به عذر و بهانه آوردن به هنگام تبیین خاستگاه گناه بخشی از ماهیت گناه است. بنابراین، وی نتیجه می‌گیرد که تبیین کردن گناه در واقع غیرممکن است و در نتیجه، گناه تبیین‌ناپذیر است. باین حال، وی می‌گوید: «نوعی فهم اصیل از 'علت' گناه وجود دارد که به اصل موضوع می‌پردازد و هر بهانه‌ای را از میان می‌برد. ... هنگامی که از اشاره به دیگران و اموری ورای خودمان دست برمی‌داریم، به سرعت مشخص می‌شود که راهی برای اینکه خودمان را اصلی‌ترین و عمیق‌ترین علت گناه ندانیم، وجود ندارد.» (ص. ۱۹) نتیجه‌گیری وی این است که اگر در فرایند جست‌وجوی خاستگاه گناه، به جای علتی درونی، در پی علتی بیرونی برای گناهانمان باشیم، تبیین کردن گناهانمان را ناممکن خواهیم یافت. در این فصل با پذیرفتن دیدگاه پیلز، سعی می‌کنم علت درونی حقیقی و ماهیت گناه را همچون امری درون خودمان که ما را در قبال گناهان مسئول می‌سازد، بیابم. نگاه کنید به:

G. C. Berkouwer, *Studies in Dogmatics: Sin*, trans. Philip C. Holtrop, (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmanns Publishing, 1971), 15-26.

که متضمن دست یافتن به وضعیت اموری نیک است یا به این دلیل که عمل مذکور خود فارغ از پیامدهایش نیک است.^۱ بنابراین، اگر آنچه به نحوی عینی خیر است را بدانیم، به شکلی خودبه خودی اعمال خیر را انتخاب می کنیم که با خیر عینی مطابقت داشته باشند (البته در حالتی که نیاز نباشد میان امیال متعارض توازن برقرار کنیم و دلیل برتری نیز مانع از انجام عمل خیر نگردد).^۲ اما به نظر می رسد این تبیین تأثیرات عوامل دیگری چون وسوسه ها، تمایلات و فریب ها را بر اراده و نظام باور ما کمتر از آنچه هست، نشان می دهد. به نظر افلاطون، فرد آگاهانه به شر مبادرت نمی کند، در مقابل، ارسطو این امر را ممکن می داند که فرد درست را دریابد و بداند، اما با این حال ترجیح دهد عمل نادرست را انجام دهد.^۳

۱. برای انجام یک عمل، معمولاً باید باور داشته باشیم که آن عمل به نحوی برای ما خوب است، به عبارت دیگر، معمولاً دلیلی برای انجام عمل داریم. افلاطون معتقد است که ما همواره مطابق با باورهای مان درباره خیر، اعمال مان را انتخاب می کنیم، مگر اینکه در جهل باشیم و جهل تنها دلیل انتخاب کردن شر است. نگاه کنید به:

Plato, *Meno* 77b-79e; *Protagoras*, 351b-358d.

۲. اشاره به این نکته درباره دیدگاه افلاطونی ارزشمند است که دلیل برتر نیز به مجموعه گزینه های محتمل پیش روی فرد افزوده می شود. یک عامل قصدمند همواره بر مبنای دلایل عمل می کند، یعنی بر مبنای اموری که در انجام عمل خیر تلقی می شوند، اما ممکن است همواره بر مبنای آنچه دلیل برتر می داند، عمل نکند. برای انتخاب میان گزینه های پیش رو در یک زمان خاص، فرد باید انتخاب ها را رتبه بندی کند. این رتبه بندی ممکن است کاملاً خودخواهانه باشد. در اینجا، تمایلات فرد وارد کار می شوند: ممکن است بهترین انتخاب را بدانیم، اما آن را نادیده بگیریم، چرا که تمایلات و خواسته هایم بر دلایلم برای انجام عملی که آن را بهترین می دانم، غلبه می کنند. فرد برای مقاومت در برابر تمایلات قدرتمندی که در مقابل دلایل قرار دارند، به تلاش و مقاعدسازی خویش نیاز دارد. برای بحث بیشتر، نگاه کنید به: Richard Swinburne, *Responsibility and Atonement*, (Oxford: Oxford University Press, 1989), 43-44.

۳. دیدگاه ارسطو درباره مسئولیت انسان در قبال اعمال شر در اثر زیر آمده است:

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1145a-1147b.

ارسطو با دیدگاه سقراط مبنی بر اینکه افراد همواره طبق آنچه بهترین می دانند عمل می کنند، مگر آنکه به خیر جاهل باشد، مخالفت می کند. وی معتقد است که این نظریه با واقعیت همخوانی ندارد. او بر اثرات تمایلات و شهوات بر رفتار مقصرانه انسانی تأکید می کند: نه تنها تمایلات فرد می تواند با کنار زدن عقل بر اراده او حکم براند، بلکه همچنین اراده فرد ممکن است چنان منحرف شود که او به چیزی تمایل نشان دهد که باور دارد نادرست است.

در سنت الهیات اصلاح شده، کالون در مقام مفسر ارسطو، در اصطلاح شناسی خود میان دو نوع گناه تمایز قائل می شود: گناه ناشی از عدم کف نفس (incontinence) هنگامی که تمایلات و شهوات بر اراده فرمان می رانند و آن را از انجام کار درست منحرف می کنند) و گناه ناشی از افراط (intemperance) هنگامی که فرد آگاهانه اراده می کند که طبق تمایزش عمل کند با وجود آنکه باور دارد انجام آن کار بد است). این نکته مهم است که کالون بیشتر بر گناه به عنوان انجام

به نظر ارسطو، ممکن است کاری را انجام دهیم که می‌دانیم شر است و نیز ممکن است متقاعد شده باشیم که باید عملی را انجام دهیم و بالین حال به کاری دیگر مبادرت ورزیم. این دیدگاه راه را برای پذیرفتن وجود اعمال ناشی از عدم کف نفس^۱ یا ضعف اراده^۲ باز می‌کند. در پیروی از ارسطو، می‌توانیم اعمال شرورانه را در سه دسته طبقه‌بندی کنیم: گناه عینی یعنی حالتی که فرد کاری را انجام می‌دهد که باور دارد درست است، اما آن عمل در واقع نادرست است؛ گناه بی‌اختیار که در آن، فرد عملی را به دلیل تمایلات مخالف با عقل خود انجام می‌دهد (عمدتاً، تمایلات گذرایی که با وظایف اخلاقی فرد متعارض‌اند)؛ و نیز گناه ساجکتیو که در آن، فرد وسوسه می‌شود یا تمایل دارد کاری را انجام دهد که باور دارد نادرست است.^۳

در حالت گناه بی‌اختیار، افراد به‌نحوی طبیعی به اعمالی گرایش دارند که در واقع نادرست‌اند، درحالی‌که در مورد گناه ساجکتیو، افراد به‌نحوی طبیعی به انجام اعمالی گرایش دارند که به بد بودن آنها باور دارند. بدین ترتیب، میان بد بودن انجام کاری به‌نحوی طبیعی و به‌سهولت (یعنی برآمده از ماهیت منحرف آدمی) و بد بودن انجام کاری یا تلاش برای انجام کاری که فرد به بد بودنش باور دارد، تمایز قائل می‌شویم. درحالی‌که اقدام به کارهایی که به‌نحوی عینی بدند، در هر حال بد است، انجام شدن چنین کارهایی به‌نحوی

عملی ارادی برخلاف آنچه فرد نیک می‌داند، تأکید می‌کند. به نظر او، گناه بر جهل نسبت به خیر یا آنچه باید ستایش شود، مبتنی نیست، بلکه بر تصمیم آگاهانه فرد برای انتخاب بدی استوار است. برخلاف دیدگاه افلاطونی درباره گناه که آن را فارغ از علتش، ناشی از جهل می‌داند، کالون دیدگاه ارسطو را تأیید می‌کند که طبق آن، ممکن است ما مصرانه و سرسختانه شر را انتخاب کنیم. نگاه کنید به:

John Calvin, *Institute of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill (Westminster: John Knox Press, 2008), II.2:24, and 283.

1. incontinence

2. akrasia

۳. البته آمیختگی‌هایی میان تعاریف وجود دارد. در مورد گناه بی‌اختیار، شهوت و تمایل متعارض یا عقل بر اراده فرمان می‌راند و فرد به‌نحوی طبیعی، به‌سهولت، بی‌اختیار و بدون انگیزه‌ای پنهانی عمل نادرست را انجام می‌دهد. به عبارت دیگر، فرد به این دلیل عمل بد را مرتکب می‌شود که گرایش دارد چنین کند و طبیعتاً به چنین کاری میل دارد. بالین حال، مواردی از گناه عینی وجود دارند که فرد آنها را به‌نحوی طبیعی و به‌سهولت انجام نمی‌دهد. اما از آنجاکه فرد در حالت گناه بی‌اختیار، الزاماً باور ندارد که کار نادرستی انجام می‌دهد، چنین نیست که هر گناه ساجکتیو گناهی بی‌اختیار باشد یا برعکس.

طبیعی و به سهولت و بی‌اختیار بدتر است و بدتر از همه آن است که فرد به چنین کارهای دست بزند درحالی که انتخاب‌های دیگری برای فرد وجود دارند و او با بررسی تمامی ملاحظات، باور دارد که انجام ندادن کار درست بهتر است یا عمل به چنین شیوه نادرستی درست است. نوشیدن شراب بد است، اما نوشیدن آن به نحوی طبیعی و بی‌اختیار بدتر است و بدتر از همه این است که چنین کاری را انجام دهم، درحالی که باور دارم نادرست است. گناه ساجکتیو ممکن است در حالتی روی دهد که توازن برقرار کردن میان تمایلات فرد باعث می‌شود وی درحالی که باور دارد انتخاب بهتری پیش روی اوست، برخلاف آن عمل کند. در چنین مواردی، فرد باید تصمیم بگیرد که مطابق با عقل عمل کند یا به تمایلاتش تن دهد. مقاومت در برابر تمایلات نیازمند تلاش، خودداری و متقاعد کردن خویش است و اگر فرد به چنین کارهایی دست نزند، تمایل طبیعی پیروز میدان خواهد بود.^۱

رابطه متقابل این سه نوع گناه پیچیده است. گناه عینی ممکن است به دلیل اثرات گناهان بی‌اختیار یا ساجکتیو فرد روی دهد و برعکس. فرد ممکن است به دلیل ضعف اراده به اندازه کافی تلاش نکند تا به خیر عینی معرفت یابد یا در مقابل عواملی (اجتماعی یا شخصی) که مانع کسب معرفت به خیر عینی می‌شوند، مقاومت کند. از سوی دیگر، جهل (مقصرانه یا بی‌تقصیر) فرد ممکن است باعث شود که وی بر مبنای تمایلاتی

۱. برای بحث تفصیلی درباره این دسته‌بندی، نگاه کنید به:

Swinburne, *Responsibility and Atonement*.

همچنین، نگاه کنید به:

William Wainwright, *Reason and the Heart* (Ithaca: Cornell University Press, 1995), 45.

وین‌رایت در بندی ظریف، تلاش می‌کند جنبه‌های ساجکتیو و بی‌اختیار گناه را با تعریف کردن آن به صورت ناکامی در پیروی از دستور محبت الهی تلفیق کند. به نظر وی، گناه عبارت است از «ناکامی در پیروی» از یک دستور درست یعنی نافرمانی ارادی (گناه ساجکتیو). علاوه بر این، دستور مذکور خود نوعی دستور ناشی از محبت است که با رسیدن به قلبی به دور از انحراف به دست می‌آید. اگر قلب فرد به تمایلات خودخواهانه انحراف یابد، امور درست و شایسته را دوست نخواهد داشت و در نتیجه، بر مبنای تمایلات منحرف عمل خواهد کرد (گناه بی‌اختیار). از نظر او، گناه ساجکتیو زمینه را برای تمایل قلب ما به امر خودخواهانه ایجاد می‌کند و راه را برای انجام گناه بی‌اختیار فراهم می‌آورد. وین‌رایت در اینجا دیدگاه‌های جان‌اتان ادواردز را بسط می‌دهد. در این زمینه، نگاه کنید به:

Jonathan Edwards, "The Great Christian Doctrine of Original Sin Defended," in *The Works of Jonathan Edwards* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1995), 1:143-233; Oliver Crisp, *Jonathan Edwards and the Metaphysics of Sin* (Aldershot: Ashgate, 2005), 25-45.

بی‌قید و حصر عمل کند. در حالت بدتر، فرد ممکن است توانایی اولیه خود را برای تمیز گذاشتن میان خیر و شر سرکوب کند و به نقطه‌ای برسد که در اثر پافشاری بر نادیده گرفتن معرفت خود نسبت به خیر، شری را به عنوان خیر انتخاب کند و در نتیجه در بلندمدت، بر مبنای تمایلی که با عقل در تعارض است، عمل کند.

برخی از متفکران در سال‌های اخیر با تأکید بر شهود افلاطونی، ادعا کرده‌اند که وقوع گناه ساجکتیو و حالت خاص آن یعنی عمل ناشی از ضعف اراده (یعنی حالتی که در آن فرد با این وجود که به وضوح می‌داند کاری نادرست است، آن را انجام می‌دهد) غیرممکن است یا دست کم، نسبت به آنچه به نظر می‌رسد، کمتر یا حتی به ندرت روی می‌دهند. زیمرمن^۱ با شهود افلاطونی موافق است و این دیدگاه را می‌پذیرد که عمل از روی ضعف اراده هیچ گاه روی نمی‌دهد یا چنین مواردی بسیار نادرند. او استدلال می‌کند که منشأ اعمال بد ما در نهایت به جهالتی نسبت به امر خیر برمی‌گردد و قاعدتاً تقصیری به دلیل قرار داشتن در چنین موقعیت معرفتی‌ای به عهده ما نیست. به عبارت ساده‌تر، جهل معرفتی مان منشأ عمل غیراخلاقی ما است. در بادی امر، به نظر می‌رسد که اگر استدلال زیمرمن درست باشد، عمل از روی ضعف اراده ممکن است بسیار استثنائی باشد، اما من با استدلال او مخالفم و فکر می‌کنم همان‌طور که پیلز استدلال کرده، فرد ممکن است به سادگی از روی ضعف اراده عمل کند. پیلز به موارد مرسوم توجه نشان می‌دهد که در آنها الزامات و وظایف معرفتی مان را سرسختانه نقض می‌کنیم، مانند مواردی که به شواهد موجود توجه کافی نداریم یا نسبت به شهودهای دیگران به اندازه کافی گشوده نیستیم. در چنین مواردی، با وجود اینکه باور داریم باید بیشتر دقت به خرج دهیم، محتمل است که در برابر وسوسه نقض کردن الزامات مذکور تسلیم شویم.^۲ به عبارت بهتر، درست است که منشأ عمل

1. Zimmerman

2. Peels, 'Tracing Culpable Ignorance', 579-580.

برای درک دقیق‌تر رابطه تقصیرهای معرفتی و گناه اخلاقی، به مجموعه مقالات زیر مراجعه کنید:

Philip Robichaud, Jan Willem Wieland, *Responsibility the Epistemic Condition*, Oxford University Press, 2017.

غیراخلاقی ما نوعی جهل معرفتی است، اما این جهل خود ناشی از نوعی تقصیر است، یعنی تقصیری در انجام وظایف معرفتی. این تقصیر (مانند عدم گشودگی در قبال شواهد جدید علیه آنچه عادتاً قبول داریم) به نوبه خود ممکن است نهایتاً تقصیری اخلاقی باشد (مانند خودخواهی یا هواپرستی یا امثال آن).

دیویدسون در بیانی معروف خاطر نشان می‌کند که فرد به هنگام عمل ناشی از عدم کف نفس (عملی که به وضوح قصدمند است، اگرچه با دلایل عقلانی فرد همخوان نیست) جز در موارد خاصی که عقل بر آن فائق آید، نمی‌تواند به ندای وظیفه پاسخ دهد، و به همین خاطر در برابر وسوسه تسلیم می‌شود و وظایف معرفتی را نادیده می‌گیرد.^۱ وی اشاره می‌کند که اگر فرد دلیل (الف) را برای باور داشتن به گزاره (ب) داشته باشد، آنگاه باور داشتن به (الف) باید علتی برای عمل کردن به (ب) باشد. اما نکته کلیدی این است که تمایل فرد به عمل نکردن به (ب) با وجود داشتن باور فرد به (الف)، ممکن است باعث شود وی نقش باور (الف) برای انجام عمل (ب) را سرکوب کند و به (ب) عمل نکند. در واقع، فرد حتی ممکن است فکر کند که (الف) دلیلی برای بد بودن انجام (ب) است، یعنی تمایل او به انجام عمل غیراخلاقی باعث خطای معرفتی در او شود. بنابراین، تمایل برای انجام یک عمل غیراخلاقی می‌تواند سدی در مقابل درک بد بودن آن عمل شود. در نتیجه، ممکن است باور (الف) دلیل انجام عمل (ب) توسط فرد باشد، حتی هنگامی که فرد باید می‌دانست که (الف) دلیلی برای رد (ب) است. به نظر می‌رسد هنگامی که فرد در اثر عدم کف نفس به نحوی نامعقول عمل یا قضاوت می‌کند، چنین وضعیتی برقرار است. همچنین در مورد فردی که برخلاف بهترین دانسته‌هایش عمل می‌کند، چنین اتفاقی می‌افتد.^۲

1. Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 2001), 33-35.

2. Davidson, *Essays on Actions and Events*, 42-43.

این ایده به شکلی مشهور به صورت شرط عمل از روی عقلانیت (enkratic) بیان شده: ضرورتاً، اگر عقلانی هستید، آنگاه اگر باور داشته باشید که دلایل تان انجام عمل (ع) را لازم می‌آورند، قصد می‌کنید که عمل (ع) را انجام دهید. روشن است که شرط مذکور می‌گوید که عمل ناشی از ضعف اراده نامعقول است. نگاه کنید به:

John Broome, 'Rationality', in *A Companion to the Philosophy of Action*, ed; Timothy O'Connor and Constantine Sandis, (Blackwell, 2010), 285-92; Broome 'Does

در داستان ایوب نیز همین تفسیر را می‌توان مطرح کرد. برخلاف بسیاری از خوانش‌های معاصر از این داستان، فکر نمی‌کنم که داستان ایوب صدق خداآوری شکاکانه را تأیید می‌کند، بلکه چیزی فراتر می‌گوید. این داستان می‌گوید که در برخی موقعیت‌ها خیر آن است که همانند ایوب شکوه کنیم که چرا دلیل خداوند را نمی‌دانیم. این نادانی راه‌های جدیدی برای درخواست از خداوند و حتی شکوه به جانب او می‌گشاید؛ یعنی از طریق طرح این پرسش که چرا خداوند اجازه داده در چنین موقعیت شرورانه‌ای قرار گیریم.

به‌نظر من، همین روایت را می‌توان در مورد وجود ضدخداآوران شخصی مطرح کرد. ضدخداآور شخصی فکر می‌کند که حریم شخصی، تنهایی، استقلال و خودآیینی اخلاقی او با وجود خداوند محدود شده تا جایی که وی اهداف زندگی‌اش را از دست می‌دهد و در نتیجه، تمایل دارد خدایی وجود نداشته باشد. وی درباره وجود خداوند شکوه می‌کند. وی علیه خداوند می‌شود. معتقدم که این شکوه و شورش، زندگی او را شکل می‌دهد و به آنها معنای جدیدی می‌بخشد. ژان پل سارتر یا نیچه را در نظر بگیرید که علیه خداوند شوریدند یا با خشم به بی‌ملاحظگی او پاسخ دادند. این طغیان معنای جدید به زندگی‌های آنها بخشید. جهانی که سارتر و نیچه در آن باشند، ارزشمندتر از جهانی بدون آنها به‌نظر می‌رسد. اما آنچه آنها را به آنچه بودند، بدل کرد، تعالی و احتجاج الهی بود که به آنها اجازه داد در موقعیتی باشند که جسارت کنند و علیه خداوند بشورند.

سخن پایانی

نشان دادم درحالی‌که نمی‌توان از تقریرهای غیرشخصی از ضدخداآوری به‌نحوی متقاعدکننده دفاع کرد، تقریر شخصی این دیدگاه در مقابل انتقادات مقاوم است. استدلال کردم که شکل شخصی ضدخداآوری به شکلی از شر بی‌ثمر تحویل می‌شود و تلاش کردم نشان دهم به‌جای انکار وجود این شر بی‌ثمر از طریق پذیرش خداآوری شکاکانه، می‌توانیم وجود این شر را بپذیریم و نشان دهیم که این شر نوعی ارزش خاص را فراهم می‌آورد. به همین شیوه، ادعا کردم که وجود ضدخداآوری شخصی جهان را ارزشمندتر از جهانی بی‌خدا می‌سازد که ضدخداآوران در آن وجود نداشته باشند. بنابراین، وجود خداوند حتی برای ضدخداآوران ارزشمند است چراکه به آنها امکان می‌دهد معنای جدیدی برای زندگی‌هایشان بیابند.

که از نظر درونی معقول‌اند امید داشته باشند یا ترجیح دهند خداوند وجود نداشته باشد. بنابراین، فکر می‌کنم که استدلال فوق از طریق معناداری زندگی منطقاً درست است. اما نکته مهم این است که به جای انکار وجود شر بی‌ثمر از طریق استدلال به نفع خداباوری شکاکانه (یعنی این آموزه که نمی‌دانیم به دلیل کدام خیر برتر است که خداوند اجازه داده شروری وجود داشته باشند)، می‌توانیم وجود احتمالی این شرور را بپذیریم و سپس راهی بیابیم که نشان دهیم شرور بی‌ثمر خود خیرند. در نتیجه، نشان خواهیم داد که وجود ضدخداباوری شخصی خود یک خیر است و در نتیجه، وجود خداوند ارزش جهان را از منظری ارزش‌شناختی ارتقاء خواهد داد. شر بی‌ثمر نوعی از شر است که نمی‌توانیم با تأمل دریابیم که خداوند چه دلیل خیری داشته که اجازه داده چنین شری روی دهد. این نوع از شر بی‌فایده و قابل پرهیز به نظر می‌رسد. آیا خوب بود در موقعیتی باشیم که هیچ دلیل خوبی برای دفاع از خداوند بر مبنای آن نداشته باشیم؟ آیا خوب است برخی اشخاص وجود داشته باشند که (درست یا غلط) فکر می‌کنند اگر خداوند وجود داشته باشد، زندگی آنها معنای خود را از دست خواهد داد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، به داستان‌هایی در کتاب مقدس اشاره می‌کنم: داستان لوط و داستان ایوب. در داستان لوط، ابراهیم از قوم سدوم دفاع می‌کند. ابراهیم با فروتنی و خشوع به خداوند می‌گوید: «آیا عادل را با شریر هلاک خواهی کرد؟ و آن مکان را به خاطر آن پنجاه عادل که در آن باشند نجات نخواهی داد؟»^۱ ابراهیم سپس آشکارا به چانه‌زنی خود ادامه می‌دهد: «خشم بیهوشه افروخته نشود تا تنها این بار عرض کنم، شاید ده نفر در آنجا یافت شوند» و خداوند پاسخ داد: «به خاطر آن ده نفر آن را هلاک نخواهم ساخت».^۲ دلیل اینکه ابراهیم به عدالت خداوند متوسل می‌شود این است که وی فکر می‌کند ممکن است شری بی‌ثمر پدید آید و از خداوند درخواست می‌کند مانع آن شود. فکر می‌کنم فرایند چانه‌زنی تنها در صورتی امکان دارد که معتقد باشیم شری بی‌ثمر در میان است. بدین ترتیب خداوند اجازه می‌دهد در موقعیتی باشیم که با تأمل کافی راهی بیابیم تا دلیل خداوند را بدانیم. وی با این کار به ما فرصت می‌دهد چانه بزنیم، استغاثه کنیم و برای رحمت و توجه خاص او دعا کنیم.

۱. سفر تکوین، فصل ۱۸، آیه ۲۴.

۲. سفر تکوین، فصل ۱۸، آیه ۳۲.

را از بین می‌برد. برای مثال، از طریق القای افکار پیر مبنی بر بهتر بودن دست یافتن محدود به ارزش‌ها به جای دست یافتن نامحدود به آنها. خداوند همچنین می‌توانست از احتجاب خارج شود به نحوی که شخص مذکور بتواند قاطعانه به وجود او باور پیدا کند. در این صورت، شخص به سختی می‌توانست زندگی خود را به نحوی سامان دهد که طرحش برای زندگی به دست یافتن به ارزش‌های نامحدود همچون استقلال کامل یا حریم شخصی کامل وابسته باشد. آن گونه که کاهان می‌گوید:

قابل قبول است که یک دلیل اصلی این امر که افراد پروژه‌هایی از این دست را بر می‌گزینند این است که به وجود خداوند باور ندارند. (آیا برای مثال، می‌توان ارزش حریم شخصی یا استقلال را در سایه باور به حضور و مرجعیت مداوم خداوند به طور کامل درک کرد؟ شاید افول باور دینی در غرب است که به ما اجازه داده برخی ارزش‌ها را به طور کامل درک کنیم، دقیقاً همان ارزش‌هایی که اگر باور دینی درست باشد، به خطر خواهند افتاد).^۱

بنابراین، خدای بخشنده راه‌های متعددی دارد تا مانع از وجود اشخاصی شود که به نحوی معقول امیدوارند وی وجود نداشته باشد. خداوند می‌توانست شیوه‌ها و اهدافی عمومی را اتخاذ کند که با حالات بدی که وجود چنین اشخاصی را در بر می‌گیرد، سازگار باشد، اما از آنجاکه از چشم‌اندازی گسترده، خیر بودن شیوه‌ها و اغراض عمومی خداوند بر بد بودن وجود چنین اشخاصی غلبه دارد، وجود خداوند را می‌توان با وجود چنین شروری سازگار دانست. با این حال در مورد ضدخداباوری شخصی، هیچ‌یک از نظریه‌های عدل الهی و دفاع‌های مشابه نمی‌توانند کارا باشند، چراکه پرسش این است که چه چیزی این امر را ضرورت می‌بخشد که خدای عاشق مانع از وجود چنین شروری نگردد. به نظر می‌رسد که اگر خداوند وجود دارد، وجود ضدخداباوران شخصی یک شر بی‌ثمر است.

در نهایت، مخالف مسئله شر، وجود شر بی‌ثمر را رد می‌کند و به نحوی مشابه، مخالف ضدخداباوری باید وجود ارزش‌های معنابخشی را که با وجود خداوند ناسازگارند، رد کند. برخلاف هر دو راهکار، من امکان وجود شر بی‌ثمر و همچنین، امکان وجود اشخاصی را می‌پذیرم

1. Kahane, 'Should We Want God to Exist?' p. 692

انتقاد دیگر پیر به مقدمه (۴) می‌پردازد. وی سعی می‌کند نشان دهد که جنبه‌هایی منفی که اگر خداوند وجود داشته باشد، برای افرادی خاص تحقق خواهد یافت، تنها هنگامی مانع از آن می‌شود که آنها اهداف مهمی را پی بگیرند که انتظار داشته باشند استقلال، فهم، حریم شخصی و تنهایی را تا آخرین درجه ممکن تجربه کنند. وی استدلال می‌کند که «دلایل خوبی برای این فکر وجود دارد که هنگامی که نوبت به خیرهای خاصی می‌رسد، بهتر است آنها را به‌طور نسبی تجربه کنیم، یعنی تا درجاتی و نه تا آخرین حد ممکن و به‌نحوی نامحدود».^۱ وی سپس تلاش می‌کند دلایلی را به نفع دیدگاهش مطرح کند. دلایل مورد نظر وی شکلی از نظریه عدل الهی هستند و همان‌طور که گفتیم تمام اشکال عدل الهی دارای این مشکل هستند که از نوعی نتیجه‌گرایی یا فایده‌گرایی جمعی بهره می‌برند و بنابراین، نمی‌توان آنها را برای رد تقریر شخصی از ضدخداباوری به کار بست. اما حتی اگر پیر در طرح دلایل متقاعدکننده در پشتیبانی از ایده‌اش موفق می‌بود، مدافع ضدخداباوری هنوز می‌توانست بر این ادعا تأکید کند که برخی ارزش‌های خاص برای برخی افراد وجود دارند که دست یافتن به آنها به‌نحوی کامل و در بالاترین حد ممکن، برای معنادار شدن زندگی‌شان ضروری است. بنابراین، ضدخداباور می‌تواند کماکان معتقد باشد که ارزش‌های ساجکتیو معنابخشی وجود دارد که دست یافتن به آنها با وجود خداوند ناسازگار است.

ضدخداباوری شخصی و شر بی ثمر

بدین ترتیب، به‌نظر می‌رسد که استدلال ضدخداباورانه شخصی نه تنها معتبر بلکه درست است. بنابراین، چرا یک ضدخداباور نیستیم؟ مخالفت من با این دیدگاه به این دلیل تداوم دارد که فکر می‌کنم ضدخداباوری در شکل شخصی‌اش به نوعی مسئله شر مبتنی بر شواهد یا استقرا تحویل می‌شود. شخصی را در نظر بگیرید که اگر موقتاً فکر کند که خداوند وجود دارد، زندگی‌اش بی‌معنا می‌شود. در نتیجه، وی ترجیح می‌دهد که خداوند وجود نداشته باشد. کاهان می‌گوید که خداوند می‌توانست مانع از پدید آمدن این فکر شود که معنای زندگی

1. *Ibid.*, p. 336.

بنابراین، پاسخ دادن به ضدخداباوری شخصی به مذاقهٔ بیشتری نیاز دارد. مایرون پنر^۱ استدلال کاهان به نفع ضدخداباوری شخصی را «استدلال از طریق معنای زندگی» می‌نامد و آن را این چنین تقریر می‌کند:

۱. اگر وجود خداوند فرد (الف) را در رسیدن به خیر از نوع (ب) محدود کند یا مانع وی گردد، آنگاه وجود خداوند (الف) را در دست یافتن به آنچه زندگی‌ای معنادار می‌داند، محدود می‌کند یا مانع او می‌گردد.

۲. اگر وجود خداوند (الف) را در دست یافتن به آنچه زندگی‌ای معنادار می‌داند، محدود می‌کند یا مانع او گردد، برای الف معقول است که ترجیح دهد خداوند وجود نداشته باشد.

۳. بنابراین، اگر خداوند فرد (الف) را در رسیدن به خیر (ب) محدود کند یا مانع وی گردد، آنگاه برای (الف) معقول است که ترجیح دهد خداوند وجود نداشته باشد.

۴. وجود خداوند فرد (الف) را در رسیدن به خیر (ب) محدود می‌کند یا مانع وی می‌گردد.

۵. بنابراین، برای (الف) معقول است که ترجیح دهد خداوند وجود نداشته باشد.^۲

(در اینجا، خیرهای (ب) به مجموعه‌ای از خیرهای اخلاقی ساجکتیو اشاره دارند که دست یافتن یا پیگیری آنها برای معنادار شدن زندگی برخی عوامل معقول ضروری است). مقدمهٔ (۱) از تعریف خیرهای (ب) حاصل می‌شود. پنر مقدمهٔ (۲) را با توجه به آنچه انتقاد خطاپذیری بر مبنای تمایز میان خیرهای اخلاقی عینی و ساجکتیو می‌نامد، زیر سؤال می‌برد. وی استدلال می‌کند که از آنجا که مقدمهٔ (۲) به قضاوت‌های ساجکتیو و خطاپذیر دربارهٔ چیستی معنای زندگی ارجاع می‌دهد، حتی تصدیق مقدمهٔ (۲) تضمین نمی‌کند که وجود خداوند عملاً مانع دست یافتن (الف) به زندگی معنادار گردد.^۳ با این حال، به نظر می‌رسد که مقوم اصلی داشتن یک زندگی خوب و معنادار دقیقاً داشتن همین اندیشه است که زندگی خوب و معناداری داریم. اگر کسی فکر کند که مقوم ماهوی معنای زندگی‌اش را از دست داده، وی عملاً از داشتن زندگی معنادار محروم شده است. بنابراین، فکر می‌کنم که معقولیت درونی برای مدافع ضدخداباوری کافی است تا ادعای خود را ثابت کند.

1. Myron Penner

2. Penner, 'Personal Anti-Theism and the Meaningful Life Argument' p.328.

3. *Ibid.*, p. 335.

یعنی اموری که ماهیتاً به معنای زندگی و اهداف معنابخش برای آنها مرتبط‌اند.^۱ وی می‌گوید: اگر تلاش برای استقلال، فهم، حریم شخصی و تنهایی این چنین ناگزیر با هویت من تنیده شده و قطع این ارتباط با وجود خداوند نه تنها زندگی من را بدتر می‌کند، بلکه معنای آن را از میان می‌برد، شاید بتوانم به‌نحوی معقول ترجیح دهم که خداوند وجود نداشته باشد. و به‌نحوی معقول، وجود خداوند را نامطلوب بدانم بدون آن که وجود خداوند به‌نحوی غیرشخصی بد بدانم یا آن که فکر کنم وجود او صرفاً مانع دست یافتن من به بسیاری از علائقم می‌گردد.^۲

بدین ترتیب، کاهان معتقد است که اگر خداوند وجود داشته باشد، زندگی برخی از عاملان معقول معنای خود را از دست خواهد داد و این امر از برخی جهات نسبت به موقعیت آنها در دیدگاه طبیعت‌گرایانه بدتر است. کاهان فکر می‌کند که دفاع از ضدخدااباوری شخصی نسبت به تقریر غیرشخصی ساده‌تر است، چراکه وجود خدای بخشنده و خیر محض ممکن است بر برخی از جنبه‌های منفی مربوط به حریم شخصی یا استقلال غلبه کند. خدااباوران ممکن است در این باره دیدگاه‌های مختلفی دربارهٔ عدل الهی یا دفاع‌های دیگری را مطرح کنند که پیش‌تر به برخی از آنها اشاره شد. باین‌حال، استفاده از این امور برای پاسخ به ضدخدااباوری شخصی دشوار است، چراکه نظریه‌های عدل الهی عمدتاً از نوعی دیدگاه پیامدگرایانه یا فایده‌گرایانه دفاع می‌کنند که متوجه اثبات نفع عمومی وجود خداوند است و به‌ندرت به علائق، اهداف یا منافع فردی می‌پردازند. از سوی دیگر، پاسخی غیرپیامدگرایانه که لازم می‌آورد فرد منافع و اهداف خود را در راستای نفع عمومی فدا کند، توقعی بیش از حد دارد. بنابراین، ظاهراً انکار این امر دشوار است که اگر جنبه‌های منفی که پیامدهای ناگزیر وجود خداوند هستند، تحقق یابند، اوضاع برای فردی که معنای زندگی‌اش را از دست می‌دهد، بسیار بدتر خواهد شد.

۱. وی همچنین میان بدتر شدن جهان از برخی جهات و بدتر شدن کل جهان تمایز می‌گذارد. باین‌حال، وی دلیل مربوط به بدتر شدن کلی جهان در صورت وجود خداوند را متقاعدکننده نمی‌یابد. برای بحث بیشتر دربارهٔ این تمایز و انتقادات محتمل به هریک از تقریرهای ضدخدااباوری، نگاه کنید به:

Klaas J. Kraay, 'On Preferring God's Non-Existence'.

2. Kahane, 'Should We Want God to Exist?' p.691.

در نهایت، استقلال وجودشناختی را در نظر بگیرید. ادعا شده که در جهانی که خدا دارد، از استقلال وجودشناختی یا وجودی کمتری نسبت به جهان طبیعت گرایانه بهره‌مندیم. روشن است که در جهانی بی‌خدا، هنوز از نظر وجودشناختی، به حالات و قوانین فیزیکی وابسته خواهیم بود. شاید مقصود کاهان این است که ما به دلیل دینی که در اثر آفریده شدن و دیگر موهبت‌ها به خداوند داریم، موجوداتی مادون، کم ارزش و زبون هستیم. وجود خداوند ما را بنده می‌سازد، درحالی که در جهانی طبیعت‌گرایانه عاملانی آزادیم که مستقلاً و خودآیین تصمیم می‌گیریم. مجدداً، در این باره که دلیل کاهان آن‌گونه که فکر می‌کند، پایا باشد، تردید دارم. فرض کنید که خداوند ما را بنده خود کرده باشد و با این کار، نوعی شأن به ما بخشیده باشد، نوعی تعالی یا منزلت جهانشمول نسبت به حیوانات که ما را شایسته احترامی خاص می‌کند، به نحوی که نباید انسان‌ها را صرفاً ابزارهایی برای مقاصد دیگر تلقی کرد. ما به دلیل ارواح وابسته‌مان که در همه آنها روح الهی دمیده شده، از روح مقدس الوهی بهره‌مندیم و این امر دقیقاً همان دلیل شأن و منزلت ماست. امری که به تمامی انسان‌ها فاقد از ظرفیت‌ها، عملکردها، نژاد یا جنسیت آنها تعلق یافته است. در جهانی دارای خداوند، ما با بنده خداوند بودن، به این جایگاه مهم دست می‌یابیم.

از سوی دیگر، ما در همه زمان‌ها و مکان‌ها به خداوند وابسته‌ایم، بنابراین تنهایی کامل خویش را از دست می‌دهیم. با این حال، ما نوعی ارتباط و اتصال محکم را با رب الارباب به دست می‌آوریم و هرگاه بخواهیم با برترین موجود در ارتباط هستیم. برخی فلاسفه خداناباور همچون شلنبرگ استدلال می‌کنند که به رغم خیر بودن چنین موقعیتی، خداوند چنان محبوب است که نمی‌توانیم هرگاه تمایل داریم، چنین رابطه شخصی‌ای با وی داشته باشیم و نتیجه می‌گیرند که خداوند به دلیل آنکه این نوع احتجاب با رحمت و خیر بودن او ناسازگار است، وجود ندارد. در طول کتاب، از جنبه‌های مختلف به این استدلال پرداختیم. فارغ از اینکه درستی استدلال از طریق احتجاب الهی را بپذیریم یا خیر، مقدمه این استدلال خود ردی بر تقریر معطوف به تنهایی از ضدخداباوری است.

ضدخداباوری شخصی

کاهان همچنین می‌گوید که اگر خداوند وجود می‌داشت، جهان برای برخی افراد بدتر می‌شد، به‌ویژه کسانی که برای استقلال، فهم، حریم شخصی و تنهایی تلاش می‌کنند،

و دردهای ما را می‌داند. اگر بدانیم که فرد دیگری نیز درد ما را می‌داند و با ما همدلی دارد، این امر خود نوعی صبوری به ما می‌بخشد و کمک می‌کند که دردها را راحت‌تر تحمل کنیم. تأکید دین بر دعا و نیایش تنها هنگامی به معنای کامل خود می‌رسد که خداوند را فاقد احساس ندانیم، بلکه معتقد باشیم که او به قلب‌های شکسته ما پاسخ می‌دهد. همان‌طور که پیناک^۱ می‌گوید:

خداوند هنگامی که خود را به روی جهان گشود، خطر رنج را به جان خرید، هنگامی که امکان داد آفریده‌ها بر وی تأثیر بگذارند. خداوند هنگامی که تصمیم گرفت آفریده‌ها را دوست بدارد و معشوق آنها واقع شود، خطر رنج را به جان خرید. وجود عاشق به نحوی ناگزیر تحت تأثیر معشوق قرار می‌گیرد، به‌ویژه هنگامی که معشوق به نحوی عمل کند که غمگین‌کننده و ناامیدکننده باشد. به رنجی که در حسرت خداوند دربارهٔ فرزند نافرمانش وجود دارد، گوش کنید: «آیا افرایم فرزند عزیز من است؟ آیا کودک دل‌بند من است؟ چرا که هرگاه علیه او سخن می‌گوییم، هنوز او را به یاد دارم. بنابراین، قلبم برای او حسرت می‌خورد. بی‌شک به او مرحمت دارم».^۲ روشن است که خداوند از قطع شدن روابطش با آفریده‌ها رنج می‌برد.^۳

ضرورت طبیعت‌گرایی برای فهم واقعیت غایی نیز محل مناقشه است. به‌ویژه، باور به وجود خداوند می‌تواند به ما کمک کند تا امکانی بودن جهان را به‌عنوان طراحی و آفریدهٔ یک عامل معقول بپذیریم و بر این مبنا، به پذیرش معقول وجود قواعدی خاص و قوانین طبیعی در جهان فیزیکی که علم مدرن برای توضیح آنها بنیان نهاده شده، می‌رسیم. با این حال، می‌توان استدلال کرد که در جهانی طبیعت‌گرایانه، تثبیت این پیش‌فرض که جهان از آشوب برآمده دشوار است. ارزش پشتیبانی از این پیش‌فرض که برای جستار علمی لازم است، یکی از جنبه‌های مثبت ارزش‌شناختی خدا باوری است.

اگرچه ممکن است درست باشد که اگر وجود خداوند را بپذیریم، هرگز نمی‌توانیم واقعیت غایی را درک کنیم، اما اگر این امر راهی را به سوی جست‌وجوگری بگشاید که دست کم معطوف به حقیقتی غایی است که وجود آن را پذیرفته‌ایم، وضعیت بدی حاصل نخواهد شد.

1. Pinnock

۲. /رمیا، فصل ۳۱، آیه ۲۰.

3. Clark Pinnock, 'Systematic Theology,' in Clark Pinnock et al. (eds.) *The Openness of God* (Illinois: Intervarsity Press, 1994), p.119.

این تبیین از ضدخداباوری غیرشخصی را می‌توان زیر سؤال برد. هریک از جنبه‌های منفی ارزش‌شناختی مذکور را می‌توان مورد تردید قرار داد و در عمل نیز چنین شده است.^۱ برای مثال، می‌توان ادعا کرد که نه تنها تبعیت اخلاقی از یک مرجع معقول دیگر بد نیست، بلکه در واقع لازمه اخلاق وجود یک «قانون‌گذار برتر» است که به‌نحوی خودآیین از او تبعیت کنیم. به تعبیر کانت، با هماهنگ ساختن خودمان با امر نامشروط، با اراده خودمان تابع قانون‌گذار برتر و کامل یعنی اراده خداوند می‌شویم. ما به‌عنوان اشخاص اخلاقی، خود را تابع قانون خدا می‌سازیم، خدایی که خیر است و همواره اراده‌ای خیر دارد.^۲

در مورد حریم شخصی، فردی را در نظر بگیرید که می‌اندیشد عملی شر را انجام دهد یا نه. اگر او بداند که خداوند نقشه شرورانه او را می‌داند و نمی‌خواهد وی به این کار دست بزند یا ممکن است او را در این جهان یا در جهان آخرت مجازات کند، این معرفت ممکن است مانع عمل فرد شود. معمولاً نمی‌خواهیم در چشمان ناظران شرور باشیم، به‌ویژه در چشمان کسانی که رابطه شخصی قوی‌ای با آنها داریم. از آنجا که در قوی‌ترین رابطه وجودی با خداوند به‌عنوان پروردگار، آفریننده و حافظ خود هستیم، مشوقی بسیار جدی برای عمل خیر خواهیم داشت، اگر بدانیم که او اعمال شرورانه ما را تقبیح می‌کند. در اینجا، همچنین به همدلی‌ای که خدای عالم مطلق و قادر مطلق با ما در طول زندگی‌مان دارد، اشاره می‌کنم. به‌نحوی که هرگاه نیاز داشته باشیم می‌توانیم، از خداوند چیزی بخواهیم؛ او به‌عنوان نزدیک‌ترین و بهترین دوست ما به ما کمک خواهد کرد و به نیایش و دعای ملتسمانه ما پاسخ خواهد گفت. او چنان فاقد احساس نیست که دردها و رنج‌های ما را احساس نکند، بلکه او همراه ما رنج می‌برد

۱. نگاه کنید به:

Klaas J. Kraay, 'On Preferring God's Non-Existence,' *Canadian Journal of Philosophy* 43(2013): pp. 157-78; Myron A. Penner, 'Personal Anti-Theism and the Meaningful Life Argument,' *Faith and Philosophy* 32:3 (2015), pp. 325-337; Stephen T. Davis, 'On Preferring that God Not Exist (Or that God exist): A Dialogue,' *Faith and Philosophy* 31:2 (2014), pp. 143-159.

۲. کانت می‌گوید: «بدین‌ترتیب، اخلاق ناگزیر به دین می‌انجامد و از این طریق، خود را به ایده یک قانون‌گذار اخلاقی توانای فراتر از بشر بسط می‌دهد؛ چراکه اراده او این است که هدف غایی آفرینش در عین حال بتواند و باید هدف غایی انسان قرار گیرد».

Kant, I., *Religion within the Limits of Reason Alone*, translated by T. M. Green and H. Hudson (Harper, NY: 1960), p. 19.

ممکن است خدا ناباورانی باشند که از این امر که خدایی وجود ندارد، ابراز تأسف کنند. همچنین لادری‌گرایانی وجود دارند که در تمام عمر جست‌وجو کرده‌اند و تمایل یا آرزو دارند که کاش می‌توانستند شواهدی به نفع باور به وجود خداوند بیابند. همچنین، خدا ناباورانی وجود دارند که فکر می‌کنند وجود خداوند با شر و رنجی که در این جهان وجود دارد، ناسازگار است و در نتیجه، خداوند به اندازه کافی خیر نیست و در نتیجه، خدایی که خدا باوران توصیف می‌کنند وجود ندارد. برخی دیگر ممکن است به نوعی الوهیت فراطبیعی معتقد باشند که همچون خدای ابراهیم، قادر مطلق و عالم مطلق نیست. اما برخلاف تمامی این دیدگاه‌ها، ضد خدا باوران ادعا می‌کنند که به‌رغم خیر و رحمت اعلای خدای ابراهیم، اگر او وجود می‌داشت، اوضاع بدتر می‌شد.^۱ چرا ضد خدا باوران فکر می‌کنند که اگر خداوند وجود می‌داشت، اوضاع بدتر از آن بود که خدایی نباشد؟ کاهان دست کم چهار دلیل را بر می‌شمرد.

ایده این است که وجود خداوند منطقاً با تحقق کامل برخی ارزش‌ها ناسازگار است. در نتیجه، جهانی که دارای خداست، جهانی است که در آن، ما با تمامی موجودات معقول دیگر از نظر اخلاقی برابر نخواهیم بود، یعنی اعضای برابر قلمرو غایاتی که حاکمی ندارد، نخواهیم بود. به‌نظر می‌رسد چنین جهانی با استقلال کامل یا با حریم شخصی کامل و تنهایی اصیل ناسازگار است. و همچنین، ممکن است جهانی باشد که تلاش ما در آن برای رسیدن به فهمی کامل و نامشروط از عالم بی‌فایده باشد.^۲

در نتیجه، ضد خدا باور معتقد است که اگر خداوند وجود می‌داشت، جهان از جهات خاصی بدتر می‌بود: هرگز استقلال کامل، حریم شخصی کامل، تنهایی اصیل و فهم کاملی از عالم نمی‌داشتیم. صلق خدا باوری مستلزم آن است که علی‌الاصول نمی‌توانیم برخی از گزاره‌های مهم درباره خداوند یا حتی درباره واقعیت غایی را بدانیم، نمی‌توانیم کاملاً تنها باشیم، نمی‌توانیم اندیشه‌های کاملاً شخصی داشته باشیم و همچنین، خودآیینی اخلاقی‌مان را از دست می‌دهیم، امری که لازمه عامل مسئول بودن است. به این نکات تحت عنوان «جنبه‌های منفی ارزش‌شناختی» وجود خداوند اشاره می‌شود.

۱. خدای ابراهیم خیر محض، عالم مطلق، قادر مطلق و آفریننده و حافظ عالم است. فکر می‌کنم که این تلقی از خدا تلقی کلاسیک در تمامی ادیان توحیدی است. کاهان نیز همین تلقی را مدنظر دارد.

2. Kahane, 'Should We Want God to Exist?' p. 682.

سپس، نشان می‌دهم که به‌جای انکار وجود شر بی‌ثمر با تصدیق خداباوری شکاکانه، می‌توان وجود شر بی‌ثمر را پذیرفت و نشان داد که این شر نوع خاصی از خیر را فراهم می‌آورد. در این راستا، نشان می‌دهم که وجود ضدخداباوران شخصی جهان را ارزشمندتر از جهانی بدون خدا، اما عاری از وجود ضدخداباوران می‌سازد. نتیجه اینکه وجود خداوند حتی برای ضدخداباوران ارزشمند است چراکه می‌توانند از این طریق معنایی جدید برای زندگی‌هایشان بیابند.

ضدخداباوری

تامس نیگل^۱ در کتاب *حرف آخر* می‌نویسد:

در بحث دربارهٔ ترس از دین، مقصود من این نیست که به خصومتی کاملاً مستدل با ادیان و نهادهای دینی تثبیت‌شدهٔ خاصی به‌دلیل آموزه‌های اخلاقی، سیاست‌های اجتماعی و تأثیرات سیاسی قابل انتقاد آنها اشاره کنم. همچنین، به ارتباط میان بسیاری از باورهای دینی با خرافات و پذیرش اکاذیب تجربی آشکار نمی‌پردازم. بلکه دربارهٔ چیزی عمیق‌تر، یعنی ترس از خود دین صحبت می‌کنم. خود من این ترس را به‌شدت تجربه کرده‌ام؛ می‌خواهم که خدا ناباوری صادق باشد و این واقعیت که برخی از هوشمندترین و مطلع‌ترین افرادی که می‌شناسم، به دین باور دارند، مرا آزرده می‌کند. فقط چنین نیست که به خداوند باور نداشته باشم و طبیعتاً، امیدوارم باشم که در این باورم برحق باشم. بلکه امیدوارم خدایی وجود نداشته باشد! نمی‌خواهم خدایی وجود داشته باشد. نمی‌خواهم عالم این‌گونه باشد.^۲

گای کاهان دیدگاه نیگل را ضدخداباوری می‌نامد: این دیدگاه که نباید بخواهیم خداوند وجود داشته باشد.^۳ وی اثباتی را برای تعبیر خاصی از دیدگاه نیگل ارائه می‌دهد و سعی دارد از این طریق، انسجام و معقولیت ضدخداباوری را نشان دهد. خدا ناباوران وجود خداوند را انکار می‌کنند. لادری‌گرایان دلیل خوبی برای پشتیبانی از باور به خداوند نمی‌یابند و بنابراین، ناباوراند.

1. Thomas Nagel

2. Thomas Nagel, *The Last Word* (Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 130.

3. Guy Kahane, 'Should We Want God to Exist?' *Philosophy and Phenomenological Research* 82:3 (2011): pp. 674–96.

فصل ۶

ضدخداباوری و شر بی ثمر

مقدمه

ضدخداباوری^۱ آموزه‌ای ارزش‌شناختی^۲ دربارهٔ وجود خداوند است. ادعای کلی این است که اگر خداوند وجود می‌داشت، جهان جای بدتری نسبت به حالت عدم وجود خداوند می‌بود. گای کاهان^۳ دو تقریر از ضدخداباوری را مطرح می‌کند: تقریر غیرشخصی و تقریر شخصی. در تقریر محدود شخصی که در مقابل انتقادات مقاوم به‌نظر می‌رسد، ادعا می‌شود که اگر خداوند وجود می‌داشت، جهان از برخی جهات برای من نسبت به حالت عدم وجود وی، بدتر می‌بود. استدلال اصلی که مدافعان تقریر شخصی محدود از ضدخداباوری مطرح می‌کنند، بر این ایده مبتنی است که ممکن بود شخصی وجود داشته باشد که در تمامی جهان‌های واجد خدا که در آنها وجود دارد، طرحی برای زندگی‌اش داشته باشد که اساساً به این باور وابسته باشد که او یک زندگی کاملاً درونی و شخصی دارد و بدون این باور، زندگی چنین فردی بی‌معنا می‌گردد. در این فصل، این امر را رد می‌کنم که می‌توان به‌نحوی متقاعدکننده از ضدخداباوری غیرشخصی دفاع کرد، اما می‌پذیرم که استدلال از طریق معناداری زندگی به نفع ضدخداباوری شخصی منطقی‌تر است. سپس استدلال می‌کنم که نسخهٔ شخصی ضدخداباوری به شکلی از شر بی‌ثمر تحویل می‌شود.

1. anitheism

2. axiological

3. Guy Kahane

وجود آنها را نشانی از احتجاب الهی می‌داند و بر این اساس، استدلال می‌کند که خداوند وجود ندارد) فرمان عیسی را بپذیرند و ایمان بیاورند. اولاً، نشان دادم که «پذیرش» را باید نامزد مناسبی برای تبیینی غیرباوری از ایمان دانست. برخی تفاوت‌های تفصیلی میان باور و پذیرش وجود دارد و قابلیت هریک از آنها برای توضیح بهتر ماهیت ایمان بررسی شد. ثانیاً، از آموزه محق بودن معرفتی برای پذیرش گزاره‌های مبنایی بهره گرفتم تا شرایط معقولیت معرفتی پذیرش یک گزاره را برآورده سازم. اشاره کردم که اگر معقولیت شخص به وارد شدن در یک پروژه شناختی وابسته باشد، می‌توان نه تنها معقولیت عملی بلکه معقولیت معرفتی پذیرش گزاره‌های مبنایی آن پروژه را اثبات کرد. در گام سوم، نشان دادم که خداباوری به‌عنوان یک گزاره مبنایی معیارهای معقولیت معرفتی را برآورده می‌کند و نتیجه گرفتم که پذیرش خداباوری یا به عبارت دیگر، دستور خدا برای ایمان داشتن، برای کسانی که در جست‌وجوی بنیانی معقول برای پذیرش خداباوری هستند، معقول است.

۲. پذیرش خداباوری به عنوان یک گزاره مبانی در جهان بینی مان، دلیل قدرتمندی به نفع پیش فرض های مذکور در اختیار ما قرار می دهد.
۳. پذیرش طبیعت گرایی یا حتی لادری گرایی (رقیب سنتی خداباوری) به عنوان گزاره های مبانی جهان بینی مان، چنین دلیل قدرتمندی به نفع پیش فرض های مذکور به دست نمی دهند.
۴. از آنجا که پذیرش خداباوری نسبت به بدیل های اصلی اش، بهتر از این فرض پشتیبانی می کند که محقیم گزاره های بنیادین رایتی را بپذیریم، این پذیرش راهبرد برتر برای پشتیبانی از پیش فرض هایی است که از نظر معرفت شناختی اهمیت دارند.
۵. بنابراین، از نظر معرفت شناختی محقیم که خداباوری را به عنوان گزاره مبانی بپذیریم و در نتیجه، درگیر شیوه عمل باوری خداباورانه شویم.

استدلال مذکور سعی دارد نشان دهد که پذیرش وجود خدای ادیان ابراهیمی معقول است. در شرایطی که طرفدار برهان احتجاج پیش فرض می گیرد که در جهانی زندگی می کنیم که شواهد له و علیه وجود خداوند برای آدمیان برابری می کند و هیچ کدام دلیل قاطعی بر دیگری فراهم نمی آورند و سعی دارد از این راه برهانی علیه معقولیت باور به خداوند اقامه کند، سعی کردم نشان دهم و استدلال کنم که در چنین شرایط معرفتی ای، باور به وجود خدای ادیان ابراهیمی باز هم می تواند از نظر معرفتی معقول باشد و پذیرش آن و زندگی براساس آن از گزینه های دیگر به ویژه، طبیعت گرایی برتر و عقلانی تر است. استدلال فوق ما را به این نتیجه می رساند که خداباوری نسبت به گزاره های مبانی رقیب، مستدل تر است و بنابراین، از نظر معرفت شناختی محقیم که آن را بپذیریم.

سخن پایانی

عیسی مسیح دستور می دهد که «بی ایمان نباشید، بلکه ایمان بیاورید»^۱ و فرمانی کلی می دهد: «توبه کنید و به بشارت ایمان آورید».^۲ سعی کردم نشان دهم که معقول است جست و جوگران در زمینه وجود خداوند و لادری گرایان صادق (یعنی کسانی که شلنبرگ

۱. یوحنا، فصل ۲۰، آیه ۲۷.

۲. مرقس، فصل ۱، آیه ۱۵.

یا چرا پرداختن به جستاری معقول ارزشمند است. منتقدی را در نظر بگیرید که می‌گوید حتی اگر استدلال این فصل درست می‌بود و در اعتماد به گزاره‌های خداپورانه اصلی و پذیرفتن آنها به‌منظور وارد شدن به یک شیوه زندگی خداپورانه معقول می‌بودیم که دلایلی معرفتی را به نفع دیگر گزاره‌های بنیادین فراهم آورد (مانند این گزاره که قوای شناختی‌مان قابل اعتمادند) و بدون آن، جستار معقول ما دچار صدمه می‌شد، وضعیت ما تغییر نمی‌کرد چراکه دلیل فراهم‌شده برای پذیرش مذکور را تنها در صورتی می‌توان پذیرفت که جستار معقول ارزشمند تلقی شود. من فکر می‌کنم که ارزش معقولیت را می‌توان در ارزش خداوند به‌عنوان برترین و با ارزش‌ترین موجود یا منشأ برتر ارزش بنیان نهاد. چراکه معقول بودن همانا شبیه شدن به خداوند از حیث معقولیت و عمل کردن مطابق با هنجارهای عقل و دستورهای جهانشمول است که خداوند واضع برتر آنهاست. خداوند مختارترین موجود، خودآیین‌ترین و کامل‌ترین شخص اخلاقی و معقول است. یک عامل معقول بودن به معنای شبیه شدن به خیر و علو خداوند است. بنابراین، چنین کاری ارزشمند تلقی می‌شود. علاوه‌براین، اگر به معقول بودن ادامه دهیم و نهایتاً به فردی با فضیلت بدل شویم، آنگاه خود به منشأ ارزشی تبدیل می‌شویم که خداوند صورت خود را در آن خواهد دید. عمل معقول ما در نتیجه می‌تواند به‌عنوان عمل خداوند در جهان تلقی شود یا به تعبیر کانت، «از طریق عقل ما، خداوند خود به مفسر اراده‌اش آن‌گونه که در آفرینش بیان شده، بدل می‌شود».^۱ اگر وجود خداوند را بپذیریم، ارزش معقولیت چنین خواهد بود.

در مقام جمع‌بندی، استدلالی که سعی کردم از آن دفاع کنم، به‌ترتیب زیر است:

۱. پیش‌فرض‌هایی از این نوع که مغزهای درون خمره نیستیم، جهان خارج به روی قوای شناختی ما گشوده است، استدلال استقرائی به باورهای اکثراً صادق درباره آینده منجر می‌شود، قوانین طبیعت در طول زندگی‌مان ثابت باقی می‌مانند، و قوای شناختی ما دچار سوءکارکردهایی نیستند که موجب پدید آمدن باورهای عمدتاً کاذب درباره جهان شوند، برای زندگی معرفتی ما و جستار فکری‌مان بی‌نهایت اهمیت دارند.

1. Kant, I. 1998. "On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy." in *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, eds. Allen Wood and George di Giovanni, pp. 15-30. Cambridge: Cambridge University Press, p. 264.

اگر طبیعت‌گرایی را بپذیریم، می‌پذیریم که ما در اثر یک فرایند فرگشتی کور پدید آمده‌ایم که تابع افزایش برآزش ژن‌هاست. طبق چنین دیدگاهی، نمی‌توانیم از این ادعا پشتیبانی کنیم که قوای شناختی ما عمدتاً باورهای صادق پدید می‌آورند، چراکه به رابطه میان محتوای باورهایمان با جهان از مسیری پرداخته می‌شود که از رابطه میان باورها و رفتارمان مجزاست، یعنی امری که سازوکار انتخاب طبیعی روی آن اثر می‌کند. طبیعت‌گرا ابزاری را برای پدید آمدن نوع بشر پیشنهاد می‌کند: فرایند فرگشتی هدایت‌نشده که ژن‌هایی را انتخاب می‌کند که برآزش را افزایش می‌دهند. اما از آنجا که ممکن است ژن‌هایی داشته باشیم که با قوای شناختی‌ای متناظر باشند که رفتارهایی را پدید می‌آورند که برآزش را افزایش می‌دهند، اما صدق گزاره‌های حاصل از این قوا را هدف نگرفته‌اند، ممکن است قوای غیرقابل اعتمادی داشته باشیم. بنابراین، اگر طبیعت‌گرایی پذیرفته شود، نمی‌توان نشان داد که قوای شناختی ما صدق را پی می‌گیرند. در نتیجه، طبیعت‌گرایی این باور ما را که قوای شناختی‌مان قابل اعتمادند، الغاء می‌کند. و نمی‌توان این الغاء‌گر را الغاء کرد، چراکه هر الغاء‌گر محتملی خود محصول قوای شناختی ما خواهد بود و قابلیت اعتماد این قوا از پیش الغاء‌گری داشته است. همان‌طور که پلانتینگا توضیح می‌دهد:

علاوه‌براین، اگر الغاء‌گری برای این باور داشته باشید که قوای شما قابل اعتمادند، آنگاه همچنین الغاء‌گری برای هریک از باورهایی خواهید داشت که این قوا پدید آورده‌اند. بنابراین، شما الغاء‌گری برای هریک از باورهایتان خواهید داشت. این نکته به این معناست که الغاء‌گری برای باور خود به طبیعت‌گرایی دارید، بنابراین، طبیعت‌گرایی خودالغاء‌گر است.^۱

نتیجه این است که اگر خدا‌باوری پذیرفته شود، در معقول‌سازی پذیرش این گزاره که قوای شناختی ما در راستای هدف صدق عمل می‌کنند، موفق‌تر عمل خواهد کرد. آخرین نکته من به نفع معقولیت پذیرش خدا‌باوری این است که خدا‌باوری می‌تواند دلایلی معرفتی برای ما در راستای معقول‌سازی محق بودن ما در معقولیت‌مان فراهم آورد. معتقدم که خدا‌باوری می‌تواند کمک شایانی به پاسخ دادن به این پرسش کند که چرا معقولیت اهمیت دارد

1. Plantinga, A. and M. Tooley, eds. 2008. *Knowledge of God*, p. 30.

می‌تواند برای ساکنان جهان آنها فراهم آورد، وجود دارد: تنها پذیرش خداباوری است که می‌تواند بنیانی برای پذیرفتن قابلیت اعتماد قوای شناختی ما فراهم کند. پذیرش شیاطین در بهترین حالت می‌تواند راه یا ابزاری برای ساکنان جهان مذکور فراهم آورد تا قوای شناختی‌شان بتوانند به نحوی قابل اعتماد شروع به کار کنند. به عبارت دیگر، محتوای گزارهٔ مبنایی پذیرفته شده در داستان شیاطین به محتوای این گزاره که قوای شناختی ما به نحوی قابل اعتماد کار می‌کند، ارتباطی ندارد. نکته این است که میان اینکه شما بتوانید دلیلی معرفتی برای اعتماد به قوای شناختی‌تان داشته باشید و اینکه دلیلی عمل‌گرایانه برای پذیرش قابلیت اعتماد قوای شناختی‌تان داشته باشد، تفاوت وجود دارد.

شق دوم به طبیعت‌گرایی می‌پردازد که جایگزین اصلی خداباوری در جهان معاصر به شمار می‌رود. مشکل مهملکی که طبیعت‌گرایی با آن مواجه می‌شود، نشان دادن این امر است که چگونه قوای شناختی ما به نحوی قابل اعتماد کار می‌کنند و هدف صدق را پیش می‌برند. چراکه فرایندهای کوری که طبیعت‌گرایی به عنوان پدیدآورنده قوای شناختی ما مطرح می‌کند، یعنی فرگشت هدایت نشده، نه تنها نمی‌توانند تضمین کنند که قوای شناختی ما قابل اعتمادند، بلکه طبیعت‌گرا متأسفانه دلیل قدرتمندی دارد که بپذیرد قوای شناختی‌اش قابل اعتماد نیستند و در نتیجه نمی‌تواند بپذیرد که پروژهٔ شناختی‌ای که طبیعت‌گرایی مبنای آن باشد، هدف صدق را پی می‌گیرد.^۱

۱. برای بحث تفصیلی دربارهٔ این نکته، نگاه کنید به:

Plantinga, A. 2011. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion and Naturalism*, Chap. 10.

پلانتینگا استدلال فرگشتی خود علیه طبیعت‌گرایی را در آثار متعددی مطرح کرده است. بهترین تقریر از این استدلال را می‌توان در اثر زیر یافت:

Plantinga, A. 2008. "Against Naturalism." in Plantinga, A. and M. Tooley, eds. 2008. *Knowledge of God*. Oxford: Blackwell, pp. 1–69.

همچنین، نگاه کنید به:

Plantinga, A. 1991. "The Evolutionary Argument against Naturalism." *Logos* 12:27–48.;
Plantinga, A. 1993. *Warrant and Proper Function*, Oxford: Oxford University Press, chap. 12.

اثر زیر به استدلال، انتقادات مطرح شده علیه آن و پاسخ‌های پلانتینگا به آنها اختصاص دارد:

Beilby, J. 2002. *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism*. Ithaca: Cornell University Press.

در مقام مقایسه تلقی‌های توحیدی و غیرتوحیدی از الوهیت، شایان ذکر است که خدای ادیان توحیدی دارای برخی صفات ذاتی است، از جمله آن که اگر چنین خدایی وجود داشته باشد، هدف و غایتی از آفرینش انسان‌ها دارد و همچنین توانایی و معرفت دارد تا به انسان‌ها فرصت دهد به اهدافی دست یابند. نشان دادن این امر دشوار نیست که خداوند به دلیل مهربانی مطلقش، ما را فریب نمی‌دهد چراکه عشق او متوجه ماست و تمایل دارد به او عشق ورزیم و با او وحدت یابیم. لازمه همه این امور آن است که قوای شناختی ما به نحوی قابل اعتماد کار کنند و وجود خداوند این امر را به سادگی تضمین می‌کند. چگونه می‌توان نشان داد که یک واقعیت فراطبیعی غیرتوحیدی قوای ما را به نحوی قابل اعتماد آفریده است؟ فرض کنید که این واقعیت فراطبیعی یک شخص باشد. (اگر شخص نباشد، به نظر مبهم می‌رسد که چگونه وی اساساً می‌تواند هدفی قصدشده را پی بگیرد). اگر این خدای شخص‌وار فراطبیعی به اندازه کافی توانا نباشد، شاید قوای ما به نحوی موفقیت‌آمیز به سوی صدق عمل نکنند و اگر به اندازه کافی خیرخواه نباشد، شاید تلاش کند که ما را فریب دهد. آیا چنین خدایی همه را دوست خواهد داشت تا ما را دارای ظرفیت وحدت یافتن با خود بیافریند؟ اگر چنین است، فکر می‌کنم که چنین خدایی ماهیتاً خدای ادیان توحیدی است. در حالی که اگر چنین نباشد، برای کسانی که به چنین خدایی باور دارند، دشوار خواهد بود که قابلیت اعتماد قوای شناختی ما را که آفریده خدایی ناتوان و نامهربان است، اثبات کنند. ممکن است کسی ادعا کند که شاید جهانی دارای شیاطین وجود داشته باشد که در آن برای دست یافتن به هدف معرفتی داشتن گستره بزرگی از معارف، ساکنان جهان ناچار باشند به برخی باورهای «دنیادین» (در مقابل باورهای بنیادین) درباره شیاطین باور یابند. باین‌حال، اگرچه پذیرش باورهای دنیادین آشکارا نامعقول است، طبق فرض باور پیدا کردن به آنها برای دست یافتن به هدف معرفتی داشتن باورهای صادق متعدد لازم است.^۱ باین‌حال، تفاوت مهمی میان دلیلی که پذیرش خداوند می‌تواند برای خدا باور فراهم آورد و دلیلی که پذیرش وجود شیاطین

۱. همین سناریو در اثر زیر نیز مطرح شده است:

Brueckner, A. 2007. "Hinge Propositions and Epistemic Justification." *Pacific Philosophical Quarterly* 87: 285-287.

خداوند بدانیم.^۱ بنابراین، نقشه خداوند برای انسان که هدف و خیر ماست، این است که انسان او را بشناسد و به او عشق ورزد و در نتیجه، به او شبیه‌تر گردد. در متون اسلامی، صریحاً اشاره شده که هدف آفرینش انسان پرستش خداوند از روی معرفت و محبت و نیز دانستن ماهیت خداوند و ویژگی‌های ذاتی اوست: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (جن و انسان را جز برای عبادت نیافریدم؛ سورة ذاریات، آیه ۵۶) وَاللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (خداوند همان کسی است که هفت آسمان و همانند آنها هفت زمین را آفرید. فرمان خدا در میان آنها فرو می‌آید تا بدانید که خدا بر هر چیزی تواناست، و به‌راستی دانش وی هر چیزی را در بر گرفته است؛ سورة طلاق، آیه ۱۲) «همچنین، آیات زیادی در قرآن ما را به دیدن عظمت و قدرت خداوند در آفریده‌هایش به‌عنوان نشانه‌های او دعوت می‌کنند.^۲ لازمه این دعوت آن است که قوای شناختی قابل اعتمادی داشته باشیم. اگر خداوند آفریدگار ماست و هدف از آفرینش ما این است که به او و نشانه‌هایش در طبیعت معرفت یابیم (امری که باتوجه‌به کمال مطلق بودن خداوند، قابل قبول است)، و اگر او چنان تواناست که قوای شناختی مستعد صدق بیافریند و چنان عاشق مطلق است که قوای شناختی ما را به‌نحوی بیافریند که به‌شکلی قابل اعتماد کار کنند، قوای شناختی ما به‌نحوی قابل اعتماد کار خواهند کرد. این دیدگاه یا روایتی مشابه با آن، دلیل خوبی در دسترس خداپاور است تا بپذیرد که قوای شناختی‌اش در واقع به‌درستی کار می‌کنند.

بنابراین، از یک سو اگر خداپاوری را بپذیریم، می‌توانیم دلیلی داشته باشیم تا محق بودن در پذیرش گزاره‌ای مبنایی را مبنی بر اینکه قوای شناختی ما به‌نحوی قابل اعتماد کار می‌کنند، توجیه کنیم و این امر به نوبه خود برای یک زندگی علمی و معرفتی همه‌جانبه ضروری است. از سوی دیگر، همان‌طور که به‌اختصار توضیح خواهیم داد، بدیل‌های اصلی برای خداپاوری نمی‌توانند این نقش مهم را برای ما ایفا کنند.

1. *Summa Theologica* I, q.93, a.4; a.6.

همچنین، نگاه کنید به:

Plantinga, A 2011. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion and Naturalism*, p. 4-6.

۲. برای مثال، نگاه کنید به: آیات ۱۷ تا ۲۱ سورة غاشیه.

تمامی تلاش‌های معرفتی‌مان را در جستارهای علمی نیز معقول سازد. بنابراین، استدلال می‌کنم که این گزاره که «خداوند وجود دارد»، نقش گزارهٔ مبنایی (الف) را ایفا می‌کند.^۱

اجازه دهید فرض کنیم که اگر آموزهٔ خداباوری را بپذیریم (مقصودم خداباوری در چهارچوب الهیات کمال مطلق است)، این امر را می‌پذیریم که یک خدای شخص‌وار، عالم مطلق، قادر مطلق و حکیم وجود دارد که جهان را طبق نقشهٔ خویش آفریده است. لازمهٔ هدف او از آفرینش ما به‌عنوان مخلوقات عقلانی که قادرند معرفت کسب کنند این است که ما درگیر تأملی دربارهٔ امور ارزشمند و شایستهٔ کسب معرفت در جهان شویم و سعی کنیم آنها را بفهمیم. علاوه بر ظرفیت داشتن معرفت به اذهان دیگر یا اشیاء خارجی، والاترین هدف این ظرفیت برای تأمل و دانستن، دست یافتن به معرفت به خداوند از طریق ادراک نشانه‌های او در طبیعت است. بنابراین، اگر خداباوری را مفروض بگیریم و بپذیریم که خدای قادر مطلق و عاشق مطلق ما را آفریده، می‌توانیم بپذیریم که قوای شناختی قابل اعتمادی داریم که از طریق آنها می‌توانیم به معرفت دربارهٔ نشانه‌های خداوند (یعنی آفریده‌ها در جهان) و ماهیت او (خصوصیات ذاتی‌اش) دست یابیم. در واقع، این مضمون در متون مقدس توحیدی مورد تأکید قرار گرفته است که خصوصیت محوری اندیشه یهودی و مسیحی آموزه آفرینش انسان به‌صورت خداوند است: «بدین‌ترتیب، خداوند انسان را به‌صورت خویش آفرید، به‌صورت خداوند او را آفرید؛ او مرد و زن را آفرید». ^۲ طبق این دیدگاه، ما انسان‌ها به‌صورت خداوند آفریده شده‌ایم.

آن‌گونه که توماس آکوینی اشاره می‌کند، ما نه تنها از حیث شخص بودن یعنی از حیث داشتن اهداف، نیت، اختیار و مانند آنها به خداوند شبیه هستیم، بلکه به‌نحوی خاص‌تر از این حیث به خداوند شبیه هستیم که قادریم اموری را دربارهٔ خودمان، جهان‌مان و خود

۱. در اینجا، اساساً به استدلال پلانتینگا در اثر زیر مدیونم:

Plantinga, A 2011. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion and Naturalism*. New York: Oxford University Press, chap. 10.

برای بحث بیشتر در این خصوص، نگاه کنید به:

Plantinga 2000. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.

۲. سفر تکوین، فصل ۱، آیه ۲۷.

تمامی تلاش‌های معرفتی‌مان را در جستارهای علمی نیز معقول سازد. بنابراین، استدلال می‌کنم که این گزاره که «خداوند وجود دارد»، نقش گزارهٔ مبنایی (الف) را ایفا می‌کند.^۱

اجازه دهید فرض کنیم که اگر آموزهٔ خداباوری را بپذیریم (مقصودم خداباوری در چهارچوب الهیات کمال مطلق است)، این امر را می‌پذیریم که یک خدای شخص‌وار، عالم مطلق، قادر مطلق و حکیم وجود دارد که جهان را طبق نقشهٔ خویش آفریده است. لازمهٔ هدف او از آفرینش ما به‌عنوان مخلوقات عقلانی که قادرند معرفت کسب کنند این است که ما درگیر تأملی دربارهٔ امور ارزشمند و شایستهٔ کسب معرفت در جهان شویم و سعی کنیم آنها را بفهمیم. علاوه بر ظرفیت داشتن معرفت به اذهان دیگر یا اشیاء خارجی، والاترین هدف این ظرفیت برای تأمل و دانستن، دست یافتن به معرفت به خداوند از طریق ادراک نشانه‌های او در طبیعت است. بنابراین، اگر خداباوری را مفروض بگیریم و بپذیریم که خدای قادر مطلق و عاشق مطلق ما را آفریده، می‌توانیم بپذیریم که قوای شناختی قابل اعتمادی داریم که از طریق آنها می‌توانیم به معرفت دربارهٔ نشانه‌های خداوند (یعنی آفریده‌ها در جهان) و ماهیت او (خصوصیات ذاتی‌اش) دست یابیم. در واقع، این مضمون در متون مقدس توحیدی مورد تأکید قرار گرفته است که خصوصیت محوری اندیشه یهودی و مسیحی آموزه آفرینش انسان به‌صورت خداوند است: «بدین‌ترتیب، خداوند انسان را به‌صورت خویش آفرید، به‌صورت خداوند او را آفرید؛ او مرد و زن را آفرید».^۲ طبق این دیدگاه، ما انسان‌ها به‌صورت خداوند آفریده شده‌ایم.

آن‌گونه که توماس آکوینی اشاره می‌کند، ما نه تنها از حیث شخص بودن یعنی از حیث داشتن اهداف، نیت، اختیار و مانند آنها به خداوند شبیه هستیم، بلکه به‌نحوی خاص‌تر از این حیث به خداوند شبیه هستیم که قادریم اموری را دربارهٔ خودمان، جهان‌مان و خود

۱. در اینجا، اساساً به استدلال پلانتینگا در اثر زیر مدیونم:

Plantinga, A 2011. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion and Naturalism*. New York: Oxford University Press, chap. 10.

برای بحث بیشتر در این خصوص، نگاه کنید به:

Plantinga 2000. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.

۲. سفر تکوین، فصل ۱، آیه ۲۷.

در نتیجه، ادعای من این است که این گزاره کلیدی در جهان‌بینی می‌تواند دلیلی فراهم آورد تا گزاره‌های مبنایی رایتی پروژه‌های شناختی‌ای را بپذیریم که محق بودن در پذیرش آنها از معقولیت خود پروژه می‌آید به عبارت دیگر، در خداباوری است که می‌توانیم مبنایی برای ارزیابی خیرها و ارزش‌های معرفتی بیابیم که رایت فکر می‌کند فلسفه «تا گردن» در آنها غرق شده است.

پیش از استدلال به نفع این ادعا که خداباوری می‌تواند از محق بودن در پذیرش گزاره‌های بنیادین رایتی پشتیبانی کند، توضیح می‌دهم که چگونه می‌توان در چهارچوب «گزینه اجباری» جیمز، معقولیت معرفتی پذیرش خداباوری را در مقابل بدیل‌های اصلی‌اش یعنی خدایان فاقد کمال و طبیعت‌گرایی اثبات کرد.

به‌رغم این واقعیت که تمامی گزاره‌های سازنده جهان‌بینی گزاره‌های بنیادین یک پروژه شناختی هستند، چنین نیست که فرد محق است هر کدام را که دوست دارد بپذیرد، همچنین چنین نیست که فرد محق است هر کدام را که در چهارچوبش بزرگ شده، بپذیرد. بسیار مهم است که باورهای قابل اعتماد و عمدتاً صادقی درباره محیط‌مان داشته باشیم تا ایمن‌تر زندگی کنیم، از خطرات پرهیز کنیم و در فعالیت‌های ارتباطی یا رقابتی شرکت داشته باشیم. بنابراین، از حیث عملی، مهم به‌نظر می‌رسد که دارای قوای شناختی قابل اعتمادی باشیم. باین‌حال، اگر دلیل معرفتی برای پذیرش این امر نداشته باشیم که جهان به روی قوای شناختی ما گشوده است و همچنین، قوای شناختی ما قابل اعتمادند، تکیه بر نتایج چنین قوایی می‌تواند در برابر چالش شکاکانه آسیب‌پذیر باشد. حال گزاره مبنایی (الف) را در نظر بگیرید که پذیرش آن ما را به نحوی معقول به پذیرش قابلیت اعتماد قوای شناختی‌مان هدایت می‌کند. در این شرایط، پذیرش (الف) همچنین برای معقولیت معرفتی پذیرش قابلیت اعتماد قوای شناختی ما لازم خواهد بود. در غیراین‌صورت، پذیرش قابلیت اعتماد قوای شناختی‌مان - حتی اگر این قوا در واقع به‌درستی کار کنند - از نظر معرفت‌شناختی (در معنای درون‌گرایانه از معقولیت) معقول نخواهد بود. تنها راه باقیمانده پذیرش قابلیت اعتماد قوای شناختی‌مان است، همان کاری که رایت می‌کند. باین‌حال، همان‌طور که ذکر شد، این رویکرد با چالشی در این باره مواجه می‌شود که محق بودن در مورد آن صرفاً عملی است. از سوی دیگر، اگر دلیلی می‌داشتیم که می‌توانست پذیرش قابلیت اعتماد قوای شناختی‌مان را معقول سازد، این دلیل می‌توانست

یعنی طبیعت‌گرایی نمی‌تواند چنین کند. در گام دوم، از این ادعا دفاع می‌کنم که با پذیرش خداباوری می‌توان نشان داد که جستار عقلانی ما به سوی حقیقت ارزشمند است. توضیح خواهم داد که دقیقاً با پذیرش خداباوری است که فرد می‌تواند ارزش خیرهایی معرفتی را تبیین کند که اهداف جستارهای معقول ما هستند. به عبارت دیگر، پذیرش خداباوری پذیرش دیگر گزاره‌های بنیادین همچون «جهان مادی وجود دارد» یا «قوای باورساز ما به نحوی قابل اعتماد کار می‌کنند» یا «جهان به روی قوای شناختی ما گشوده است» را معقول می‌سازد. بنابراین، پذیرش خداباوری یا ایمان به خداباوری علی‌الاصول از نظر معرفت‌شناختی معقول است.

معقولیت ایمان

روشن به نظر می‌رسد که گزاره‌های سازنده جهان‌بینی ما مانند «خداوند وجود دارد»، «لا اله الا الله»، «هویت‌ی فراطبیعی وجود ندارد»، «طبیعت‌گرایی صادق است»، «خدایان هومری وجود دارند» یا «خدایی غیرشخص‌وار وجود دارد»، نامزدهای گزاره‌های مبنایی هستند که می‌توانند مبنای یک پروژه شناختی باشند. این گزاره‌ها گزاره‌هایی عمیق‌اند به این معنا که پذیرش آنها به فهمی با اهمیت از چگونگی جهان و چرایی وجود جهان و ما انسان‌ها منجر می‌شود و با پذیرش آنها، می‌توان افکار با اهمیتی را استنتاج کرد. با پذیرش هریک از این گزاره‌های کلیدی در جهان‌بینی به عنوان مبنای پروژه شناختی‌مان، می‌توانیم افکاری را درباره ماهیت واقعیت غایی، ماهیت نقش انسان در جهان، وجود و کیفیت جهان پس از مرگ، معنای زندگی و حتی درباره ماهیت خیر عینی در اخلاق استخراج کنیم. در مقابل، تردید درباره این گزاره‌های مبنایی به تردید درباره اهمیت و کفایت کل پروژه شناختی مرتبط با هریک از آنها منجر خواهد شد. بالاین حال، نکته آخر این پرسش را حل و فصل نمی‌کند که چگونه می‌توان میان این گفتمان‌های متعارض به نحوی معقول انتخاب کرد. اگر باتوجه به توازن موجود میان شواهد له و علیه هریک از آنها، یکی از آنها را بپذیریم، آیا چنین کاری معقول خواهد بود؟ پاسخ من این است که از این میان، خداباوری می‌تواند ارزش معرفتی درگیر شدن در جستاری برای مثال درباره حقائق جهان فیزیکی را بهتر از جایگزین‌های اصلی خود تبیین کند.

یا آن گونه که تأکید کرده‌ام، بخشی لاینفک از خود جستار هستند. اگر این استدلال پیش رود، پیشینی و فلسفی خواهد بود و توجیهی معرفتی فراهم خواهد آورد. توجیه معرفتی به این موضوع نمی‌پردازد که آیا در واقع ارزش‌هایی معرفتی داریم یا باید داشته باشیم که جستار متوجه آنها باشد یا اینکه آیا برای خود جستار ارزش قائل هستیم یا خیر. همچنین، یک توجیه اخلاقی باید به نحوی به امکان‌هایی توجه نشان دهد که در زمینه ارزش‌گذاری خیرهای اخلاقی که به آنها استناد می‌کنیم، وجود دارند.^۱

بدین ترتیب، رایت می‌گوید که اگر فرد درگیر یک فرایند باورساز- برای مثال، علم- شود تا حقیقت را درباره جهان باید، باید وجود جهان مادی، آموزه یکنواختی، قابلیت اعتماد ادراک حسی و دیگر گزاره‌های بنیادین را پیش‌فرض بگیرد و در نتیجه آنها را بپذیرد. چنین پذیرشی هم از نظر معرفت‌شناختی و هم از عملی معقول است، چراکه هدف شناختی فرد به خیرها و ارزش‌های معرفتی توجه دارد. باین حال، طرح این پرسش که چرا جستار درباره حقائق فیزیکی توسط یک دانشمند از نظر معرفت‌شناختی معقول است، پرسش دیگری است که همان‌طور که رایت می‌گوید، به ارزش‌هایی متوسل می‌شود که فلسفه مدت‌هاست «تا گردن» در آنها غرق شده است: «فلسفه از پیش تا گردن در این ارزش‌ها غرق شده است. و هیچ چیزی نمی‌تواند استدلال پیشینی قدرتمندی برای چیزی باشد، اگر این ارزش‌های مورد بحث مفروض گرفته نشوند».^۲

اما فکر نمی‌کنم که نکته آخر نشان دهد که فلسفه در واقع نمی‌تواند تبیینی درباره ارزش ارزش‌های معرفتی ارائه دهد. برای نشان دادن این امر که فلسفه می‌تواند به فلسفه‌ورزی درباره ارزش درگیر شدن در جستارهای معقول ادامه دهد، از ملاحظات درباره وجود خداوند ادیان توحیدی پشتیبانی خواهم کرد. در بخش بعدی، ابتدا به سبک پلانتینگا، نشان می‌دهم که پذیرش خداباوری می‌تواند در راستای خیر معرفتی باشد و دلیل خوبی را برای این فرض به دست می‌دهد که قوای شناختی افراد قابل اعتماد است، درحالی که دیدگاه جایگزین اصلی

1. Wright, C. 2012. "Replies," in *Mind, Meaning, and Knowledge: Themes from the Philosophy of Crispin Wright*, ed. Annalisa Coliva, pp. 377 - 477, Oxford: Oxford University Press, p. 485.

2. *Ibid.*, 485

پیش‌بینی آینده، فهم بهتری از جهان، یا وارد شدن در جستار عقلانی، همگی دلایلی برای اعمال ذهنی فراهم می‌آورند.^۱ اگر جستار معقول به سوی صدق به پذیرش یا اعتماد به گزاره‌ای مبنایی همچون آموزه یکنواختی وابسته باشد، چنین پذیرش یا اعتمادی از نظر معرفت‌شناختی معقول است چراکه فرد بدون آن نمی‌تواند درگیر جستار معقول مورد بحث شود. با تعمیم دادن این خط استدلال، می‌توان نشان داد که از نظر معرفت‌شناختی محقیم گزاره‌هایی مبنایی را بپذیریم که پیش‌فرض‌هایی گریزناپذیر برای یک شیوه عمل مطلوب در جستار معقول هستند. باین‌حال، ممکن است کسی بر انتقاد پیش‌گفته تأکید کند و بگوید تنها در صورتی می‌توانیم در پذیرش این‌گونه گزاره‌های بنیادین معقول باشیم که خود جستار از نظر معرفت‌شناختی ارزشمند باشد. اکنون پرسش چنین تغییر می‌یابد: چرا باید درگیر شدن در فرایند باورساز یا پروژه‌ای شناختی را که مبنایش فاقد شواهد پیشینیان است، معقول بدانیم؟ آیا به این دلیل که درگیر شدن در چنین پروژه‌ای ما را به‌دست یافتن به باورهای متعددی هدایت می‌کند که فقدان آن زندگی‌های ما را پوچ و بی‌معنا یا فاقد عمق و ژرفای معنوی می‌کنند؟ آیا به این دلیل که درگیر شدن در چنین پروژه‌ای تنها راه ما برای ورود به جستار معقول است؟ یک پاسخ به این پرسش مبنایی آن است که از دلیل عملی غیرمعرفتی کمک بگیریم: اینکه چنین پروژه‌هایی به ما اجازه می‌دهند در زندگی‌هایمان شکوفا شویم. اما منتقد چنین ادامه می‌دهد که اگر چنین است، آنچه مطرح کرده‌ایم صرفاً دفاعی از جنس محق بودن عملی است.^۲ پاسخ رایت به این انتقاد مرتبه بالاتر این است که معقولیت معرفتی محق بودن به‌ترتیب زیر شکل می‌گیرد:

من فکر می‌کنم که توجیه معرفتی مناسبی برای جنبه‌های خاصی از شیوه‌های عمل‌مان داریم، اگر نشان داده شود که آنها در راستای اهداف معرفتی خاصی عمل می‌کنند

۱. همچنین، نگاه کنید به:

Wright, C. 2012. "Replies," in *Mind, Meaning, and Knowledge: Themes from the Philosophy of Crispin Wright*, ed. Annalisa Coliva, pp. 377 - 477, Oxford: Oxford University Press.

2. Williams, M. 2012. "Wright Against the Sceptics," in *Mind, Meaning, and Knowledge: Themes from the Philosophy of Crispin Wright*, ed. Annalisa Coliva, pp. 352 - 376, Oxford: Oxford University Press.

دلایلی معرفتی برای پذیرش چنین گزاره‌هایی داریم و این دلایل در معقولیت محق بودن نهفته است. اما همان‌طور که رایت تأکید می‌کند، مفهوم محق بودن را «برخلاف مفهوم به‌طور کلی برون‌گرایانه تضمین، می‌توان ماهیتاً بر مبنای منابع سنتاً درون‌گرایانه یعنی تأمل پیشینی و معرفت به خویشتن درک کرد».^۱ بنابراین، اشاره به این نکته اهمیت دارد که دلایل ما برای محق بودن یعنی دلایلی که پذیرش گزاره‌های مبنایی را معقول می‌سازند، شواهد نیستند. عقلانیت ماست که به ما حق می‌دهد در گیر پروژه‌های شناختی شویم و ما را محق می‌سازد تا گزاره مبنایی پروژه را بپذیریم.

در مقابل، برخی از فلاسفه بر این نکته تأکید کرده‌اند که آنچه استدلال رایت نشان می‌دهد این است که باور به باورهای بنیادین تنها از نظر عملی معقول است. در نتیجه، آنها ادعا می‌کنند که محق بودن صرفاً نوعی تضمین عملی است و نه معرفتی.^۲ به‌ویژه، این انتقاد مطرح شده که تضمین‌های غیرشاهدی که در اثر محق بودن مطرح می‌شوند، شبیه به توجیه عملی پاسکال یا ویلیام جیمز برای باور به خداوند هستند. یعنی صرفاً بر محسنات عملی پذیرش گزاره‌های دینی و زندگی براساس آنها تأکید می‌کند تا عقلانیت این پذیرش را نشان دهد نه اینکه ادعا کند این پذیرش ما را لزوماً به حقیقت می‌رساند. اما به دو دلیل، به‌نظر نمی‌رسد چنین انتقاد شکاکانه‌ای نویدبخش باشد. اولاً، پیش‌تر اشاره کردم که دلیل عملی در تعارض با دلیل اخلاقی یا معرفتی قرار نمی‌گیرد. دلایل عملی دلایلی معطوف به هدف‌اند که اعمال ما را توجیه می‌کنند. ممکن است همان‌طور که جیمز می‌گوید، ایمان منافعی برای زندگی ما در این جهان داشته باشد و زندگی ما را قوام و معنا ببخشد اما این امر نه تنها منافاتی با صدق گزاره‌های دینی ندارد، بلکه می‌تواند نشانی است از بهره‌مندی آنها از واقعیت باشد. ثانیاً، انتقاد مذکور بر این فرض مبتنی است که تنها پیش بردن هدف صدق را می‌توان یک دلیل معرفتی تلقی کرد. اما به‌نظر می‌رسد که مطلوبیت‌های معرفتی همچون صدق،

1. *Ibid.*, 210

۲. برای مثال، نگاه کنید به:

Vahid, H. 2011. "The Concept of Entitlement and Its Epistemic Relevance." *Pacific Philosophical Quarterly* 92: 380–399; Jenkins, C. 2007. "Entitlement and Rationality." *Synthese* 157: 25–45.

«اگر قرار است به زندگی‌هایی ایمن، چه رسد شاد و ارزشمند دست یابیم، باید قادر باشیم انتظارات شرطی قابل اعتمادی درباره آینده یعنی درباره آنچه روی خواهد داد، داشته باشیم. (اگر چنین و چنان شود، چنین و چنان خواهد شد)»^۱. دیدگاه من این است که این نیاز نه تنها معطوف به عمل است، بلکه همچنین نیازی معطوف به کسب معرفت است که با هدفی معرفتی (رسیدن به صدق) مطابقت دارد. چرا؟ به این دلیل که توانایی داشتن پیش‌بینی‌ها یا انتظاراتی قابل اعتماد درباره آینده دقیقاً همان چیزی است که عاملیت معقول ما را قوام می‌بخشد. ممکن است کسی ادعا کند که در جست‌وجوی حقائق عملی است، اما بدون پیش‌فرض گرفتن و اعتماد کردن به آموزه یکنواختی یا دست‌کم پذیرفتن آن، نمی‌تواند درگیر چنین جستاری شود. به‌رغم این واقعیت که انتظارات عملی درباره آینده برای اعمال ابزاری معقول لازم‌اند، نباید دچار این خطای رایج شویم که تنها دلیلی عملی برای پذیرش یک گزاره مبنایی مانند آموزه یکنواختی داریم. توجه کنید که اولاً دلایل عملی با دلایل معرفتی ناسازگار نیستند. علاوه‌براین، دلیل معرفتی را می‌توان به‌نحوی قابل قبول از نظر مفهومی مقدم بر دلیل عملی دانست (همان‌طور که این نکته در مورد پذیرفتن آموزه یکنواختی برای شکل دادن باورها به کمک استقراء آشکار به‌نظر می‌رسد). دلایل عملی ما ممکن است به این فرض وابسته باشند که چنین ابزاری در آینده کار خواهد کرد، اما این پیش‌فرض از نظر مفهومی بر این فرض مبتنی است که قوانین طبیعت در آینده ثابت باقی خواهند ماند. بنابراین، بدون مفروض گرفتن آموزه یکنواختی (البته شاید به‌نحوی ضمنی)، کسی نمی‌تواند فرض کند که ابزارهای علمی ما در آینده کار خواهند کرد. و اگر هدف پروژه شناختی ما این است که تا جایی که ممکن است در آینده به گزاره‌های صادق دست یابیم، به‌نظر می‌رسد باید گزاره‌ای مبنایی همچون آموزه یکنواختی را بپذیریم. چرا که در غیاب این گزاره، نمی‌توانیم هدفی معرفتی را که در پی آن هستیم، پیش ببریم. با این همه، اگرچه فراهم آوردن تضمینی برای پذیرش شناختی این گزاره‌های مبنایی نیازمند شواهد نیست، این نکته به این معنی نیست که محق بودن ما برای چنین پذیرشی نامعقول است. ما در واقع،

1. *Ibid.*, 184.

نیازمند تکیه بر گزاره‌های دیگری باشد که از گزارهٔ مبنایی آغازین مطمئن‌تر نیستند، تکیه بر گزاره‌های مبنایی در یک پروژهٔ شناختی بهترین کاری است که می‌توانیم به‌نحوی معقول انجام دهیم. به یاد آورید که معقول بودن از نظر معرفت‌شناختی در پیگیری یک پروژهٔ شناختی نیازمند آن است که هدفی معرفتی را دنبال کنیم و این هدف آن است که باورهایی که مطلوبیت‌های معرفتی را محقق می‌کنند، بیشتر از باورهایی باشند که چنین نیستند. علاوه‌براین، یک پروژهٔ شناختی طبق تعریف مبناهای خاص خود را دارد که تردید در آنها ما را به‌نحوی معقول به تردید در اهمیت یا کفایت خود پروژه متعهد می‌کند. بنابراین، هر پروژهٔ شناختی که خیری معرفتی را هدف گرفته باشد، وجود مبناهایی را پیش‌فرض می‌گیرد که لازمهٔ عاملیت معقول‌اند و از نظر معرفت‌شناختی معقول است آنها را بپذیریم بدون آنکه کاری خاصی در زمینهٔ فراهم کردن شواهد به نفع آنها انجام دهیم.

بدین ترتیب، تضمین محق بودن اساساً از ماهیت ما به‌عنوان عاملان معقول نشأت می‌گیرد. لازمهٔ عاملیت معقول این است که فرد پروژه‌های شناختی خود را بر مبنای عقل شکل دهد و آنها را بر مبنای قواعد استنباطی معقول سازمان بخشد. اما ساختاری که رابطهٔ استنباطی معقول را میان باورها قوام می‌بخشد، باید مبنایی داشته باشد و این مبناست که می‌تواند عقلانیت خود را علی‌الاصول به‌شکلی غیراستنباطی به‌دست آورد. چرا باید کسی این نوع از گزاره‌ها را به‌عنوان مبنای پروژهٔ شناختی خود بپذیرد؟ پاسخ این است که آنها مبناهای پروژه‌های شناختی‌اند که اگر کسی در آنها تردید می‌کرد، به‌نحوی معقول اهمیت یا کفایت پروژه را زیر سوال می‌برد. اما جستار معقول مطلوبیت‌های معرفتی خاصی را هدف گرفته که تنها درون یک پروژهٔ شناختی مفروض محقق می‌شوند و بنابراین، برخی مبناهای باید مفروض گرفت.

برای مثال، این گزارهٔ مبنایی را در نظر بگیرید که کیهان یکنواخت است و می‌توان دربارهٔ آن استقراء کرد (گزاره‌ای که اغلب آموزهٔ یکنواختی طبیعت نامیده می‌شود). چرا محقیم که این گزاره را بپذیریم؟ آیا پشتیبانی مبتنی بر شواهدی برای این آموزه داریم که خود این آموزه را پیش‌فرض نگیرد؟ اگر نه، چرا در پذیرش آن معقول هستیم؟ دلیل می‌تواند این باشد که روش‌شناسی استقرائی ابزاری ضروری برای دست یافتن به پیش‌بینی‌های قابل اعتماد است و پذیرش آموزهٔ یکنواختی لازمهٔ درگیر شدن در فرایند استقرائی است. به عبارت دیگر،

عدم توجه به این تمایز مهم می‌تواند مدافع شکاکیت را به این نتیجه برساند که تضمینی برای گزاره‌های مبنایی وجود ندارد. رایت در پاسخ نوعی تضمین معقول را با عنوان «محق بودن»^۱ مطرح می‌کند که «لازم نیست برای حاصل شدن آن هیچ شاهد خاصی فراهم شود».^۲ طبق این تلقی، محق بودن نوعی تضمین معقول است که داشتن آن نیازمند حصول شاهی به نفع صدق گزاره تضمین شده نیست. «اگر محق باشم که (الف) را بپذیرم، نمی‌توان به نحوی معقول از این کار من عیب‌جویی کرد، حتی اگر نتوانم به هیچ دستاورد شناختی‌ای چه تجربی و چه پیشینی، چه استنباطی یا غیراستنباطی در زندگی‌ام اشاره کنم که حاصل آن را بتوان به نحوی معقول به دست یافتن به معرفت به (الف) مرتبط کرد یا آنکه موفق شده باشم شاهی در توجیه (الف) بیابم».^۳

برای استدلال به نفع این ادعا که نوعی تضمین معقول با عنوان محقق بودن وجود دارد به نحوی که فرد می‌تواند به نحوی معقول گزاره خاصی را بپذیرد، بدون آنکه شواهد مرتبطی فراهم کرده باشد، رایت به این ایده ویتگنشتاین ارجاع می‌دهد که هرگاه دستاوردهای شناختی قابل تردید حاصل می‌شود، این کار در سیاق پیش‌فرض‌های بی‌دلیل خاصی انجام می‌گیرد و در خود این پیش‌فرض‌ها تردید نمی‌شود. به عبارت دیگر، تردید نیازمند مبنایی به دور از تردید است. در غیراین صورت، با تسلسلی در زمینه بررسی پیش‌فرض‌های بررسی سطوح قبلی مواجه می‌شویم، یعنی پیش‌فرض‌هایی که به نحوی از انحاء قابل اطمینان‌تر از پیش‌فرض‌های آغازین به شمار می‌آیند. اگر کسی بخواهد درباره گزاره مبنایی پروژه شناختی‌اش - یعنی پروژه‌ای که باورهای متعدد یا گرایش‌های گزاره‌ای متعددی در حوزه‌ای از اندیشه حاصل می‌کند - تردید کند، تردید وی او را به نحوی معقول متعهد می‌کند تا در کفایت کل پروژه تردید کند. البته یک عامل مسئول باید پیش‌فرض‌های پروژه شناختی‌اش را بررسی کند. اما مهم این است که اگر تردید وی را تنها بتوان درون یک فرایند بررسی ارزیابی که خود قابل تردید است یا دست‌کم نسبت به پروژه شناختی اصلی کمتر یقینی است، بررسی کرد، فرایند بررسی او بی‌انتهای و در نتیجه بی‌فایده خواهد بود. بنابراین، هنگامی که بررسی بیشتر

1. entitlement

2. *Ibid.*, 174.

3. *Ibid.*, 175

«گزاره‌های بنیادین» مورد تردید واقع نمی‌شوند، به این دلیل که مبنای هر تردیدی را شکل می‌دهند. هنگامی که فرد سعی می‌کند دری برای تردید بگشاید، باید پذیرد که آن در بر بنیادی «به دور از تردید» می‌چرخد.^۱ آن گونه که رایت تعریف می‌کند، یک گزاره سنگ بنا برای حوزه‌ای خاص از اندیشه گزاره‌ای است که تردید موجه درباره آن معقولیت ادعاهای مطرح شده درباره توجیه هر باوری در آن حوزه را الغاء می‌کند یا از میان می‌برد.^۲ گزاره‌های مبنایی مانند «جهان مادی وجود دارد» یا «ذهان دیگری جز ذهن خودم وجود دارند» یا «جهان پنج دقیقه قبل به وجود نیامده است» یا «قوانین طبیعت وجود دارند که به طور کلی در تعدادی متناهی از انتظام‌های مشاهده‌پذیر بروز می‌یابند» را می‌توان گزاره‌هایی دانست که نمی‌توان توجیه مبتنی بر شواهد غیردوری برای آنها فراهم آورد. البته باید میان این ادعا که نمی‌توان بر مبنای فرایندهای توجیه‌گر قابل تصور، شواهدی برای یک گزاره مبنایی فراهم کرد و این ادعا که اساساً هیچ تضمینی برای آن گزاره وجود ندارد، تمایز قائل شد.

۱. «۳۴۱: به عبارت دیگر، پرسش‌هایی که مطرح می‌کنیم و تردیده‌ایمان به این واقعیت وابسته‌اند که برخی گزاره‌ها عاری از تردیدند و همچون لولاهایی عمل می‌کنند که پرسش‌ها و تردیدها حول آن می‌گردند. ۳۴۲: به عبارت دیگر، این نکته به منطق پژوهش‌های علمی ما تعلق دارد که در واقع در برخی چیزها تردید نمی‌شود. ۳۴۳: اما موقعیت چنین نیست: قضیه فقط این نیست که ما نمی‌توانیم درباره هر چیزی پژوهش کنیم و به این دلیل ناچاریم به مفروض گرفتن راضی شویم. اگر بخواهیم دری را بچرخانیم، لولاهایی باید تثبیت شده باشند. ... ۳۵۴: رفتار تردید کردن و تردید نکردن، اولی وجود دارد تنها در صورتی که دومی در میان باشد. ... ۳۷۳: چرا فرض گرفته می‌شود که می‌توانیم دلایلی برای باور به چیزی داشته باشیم، اگر ممکن نیست که بتوانیم یقین داشته باشیم؟»

Wittgenstein, L. 1969. *On Certainty*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, tr. D. Paul and G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

۲. این تعریف از آن کریسپین رایت است. با این حال، شایان ذکر است که کاربرد مفهوم گزاره مبنایی از جانب رایت بسیار محدودتر از کاربرد ویتگنشتاین است. در حالی که به نظر می‌رسد ویتگنشتاین درباره گزاره‌های روزمره همچون «من دو دست دارم» صحبت می‌کند، مثال‌های رایت به گزاره‌هایی محدود می‌شوند که آماج حمله استدلال‌های شکاکانه قرار می‌گیرند یا برخی گزاره‌هایی عمومی که پیش‌فرض تأمل معقول‌اند مانند معرفت فرد به خودش یا پیش‌معرفت‌ها. رایت معیار مبنایی بودن در یک پروژه شناختی مفروض را چنین مطرح می‌کند: (الف) یک گزاره مبنایی برای یک پروژه شناختی خاص است، اگر تردید درباره (الف) ما را به نحوی معقول به تردید درباره اهمیت یا کفایت پروژه متعهد کند. نگاه کنید به:

Wright, C. 2004. "Warrant for Nothing (and Foundations for Free?)," *Aristotelian Society Supplement* 78: 167–21, 191.

گام اول یعنی پذیرش خود لطفی الهی است که تنها به برخی از انسان‌ها تعلق می‌گیرد. خداوند ما را برمی‌انگیزاند تا دستور او را بپذیریم.^۱

بنابراین، به نظر می‌رسد که به‌منظور وارد شدن در عالم ایمان، فرد باید ابتدا به‌صورت ارادی تصمیم بگیرد که گزاره دینی را بپذیرد. بدین ترتیب، پرسش درباره معقولیت ایمان را می‌توان به پرسش بنیادی‌تری درباره معقولیت پذیرش گزاره‌های دینی تحویل کرد. در ادامه، ایده اصلی من این خواهد بود که این گزاره که خداوند وجود دارد (آن‌گونه که سستاً فهمیده می‌شود)، گزاره‌ای مبنایی در پروژه شناختی خداپاورانه است و معقولیت پذیرش آن را می‌توان بر مبنای معیارهای معقولیتی که در مورد دیگر جملات مبنایی به کار بسته می‌شود، نشان داد. در بخش‌های آتی از این دیدگاه دفاع خواهیم کرد. ابتدا گزاره مبنایی یا بنیادین را تعریف می‌کنم و سپس، معیارهای معقولیت برای پذیرش گزاره‌های بنیادین را بررسی می‌کنم. در بخش چهارم، در این باره بحث می‌کنم که آیا این معیارها می‌توانند معقولیت پذیرش گزاره خداوند وجود دارد را ثابت کنند یا خیر.

معقولیت پذیرش یک گزاره مبنایی

ایده «گزاره مبنایی» در یک پروژه شناختی از مفهوم گزاره بنیادین (لولایی) ویتگنشتاین گرفته شده است. این مفهوم در مجموعه‌ای از یادداشت‌های ویتگنشتاین که تحت عنوان در باب یقین منتشر شد، مطرح شده است. ایده ویتگنشتاین این است که برخی گزاره‌ها یعنی

۱. برخی فلاسفه استدلال می‌کنند که معقول است از خداوند بخواهیم تا شواهدی به نفع وجودش نشان دهد. آنچه سعی دارم نشان دهم معقولیت پذیرش وجود خداوند است، نه تنها درخواست از خداوند بدون تعهدی ایجابی یا حتی آمیدی برای وجودش. تیم ماوسن سعی دارد نشان دهد که از آنجا که این پرسش که آیا خداوند وجود دارد یا خیر، چنین برای زندگی این جهانی و دیگر جهانی ما مهم است، نامعقول است که از خداوند درخواست نکنیم شواهدی به نفع وجودش نشان دهد. ماوسن می‌گوید: «اگر متقاعد شده بودم که این موضوع که یک پری در انتهای باغ هست یا خیر موضوعی است که موضوعات مهم دیگری به آن وابسته است - یعنی یافتن این امر که آیا یک پری در انتهای باغ وجود دارد یا خیر به من در یافتن پاسخ پرسش‌هایی چون آیا اساساً چیزی وجود دارد؟ معنای زندگی چیست؟ و مانند آنها کمک می‌کند - به‌نظرم نامعقول می‌آمد که هر روز فریاد نزنم «آهای پری، کجایی؟» یا چیزهایی از این دست».

Mawson, T. 2010. "Praying to Stop Being an Atheist." *International Journal for Philosophy of Religion* 67, no. 3: 173-186, p. 178.

چنین خصوصیتی دارد: ایمان دینی عملی ارزشمند است^۱ و عدم باور ناشایستگی است: «کسانی که ایمان ندارند، تقبیح می‌شوند»^۲. پذیرش همانند ایمان گرایشی است که می‌تواند حامل شایستگی یا ناشایستگی باشد.

خصوصیت دیگر پذیرش که آن را به نامزد مناسبی برای توضیح ایمان گزاره‌ای بدل می‌کند، این واقعیت است که پذیرش را می‌توان از روی تأمل با این هدف انتخاب کرد که می‌تواند به حالت باور تحول یابد. پذیرش (در معنای پذیرش رفتاری) یک عمل است که می‌تواند نقشی مؤثر همانند پلی از تردید به یقین داشته باشد. آلستون این نکته را توضیح می‌دهد و خود نیز آن را تجربه کرده است: «من از روی اراده (الف) را پذیرفتم و برای مدتی به این کار ادامه دادم، فرد ممکن است نهایتاً خود را در حالت باور به (الف) بیاید»^۳. برای آنکه فرد با ایمان باشد، لازم نیست از ابتدا بداند که خداوند وجود دارد، همچنین لازم نیست باور داشته باشد که خداوند وجود دارد؛ بلکه کافی است که این گزاره را صادق فرض کند و خود را به صدقش متعهد سازد و نهایتاً، اگر فرد ذهن و قلبش را بگشاید، تلقی دلگرم‌کننده‌تری از ایمان یعنی نوعی توکل به خداوند در اثر لطف الهی پدید خواهد آمد. به نظر می‌رسد هنگامی که آکوینی ایمان را به صورت زیر تعریف می‌کند، مفهومی از همین دست را در نظر دارد: «عمل خرد در تصدیق حقیقت الهی در پی دستور اراده که از لطف خداوند ناشی می‌شود»^۴. از نظر آکوینی، ایمان با پذیرش یا تصدیق دستور الهی برای ایمان آوردن آغاز می‌شود و سپس، فرد با ایمان ممکن است درگیر سفری درونی به سوی خداوند گردد. البته این

۱. نامه به رومیان، فصل ۴، آیات ۱ تا ۲۵.

۲. مرقس، فصل ۱۶، آیه ۱۶.

3. Alston, W. P. 1994. "A Philosopher's Way Back to the Faith," in *God and the Philosophers, the Reconciliation of Faith and Reason*, ed. Thomas V. Morris. New York: Oxford University Press.

آلستون نقطه آغاز خود را در حرکت از ناباوری به باور به خداوند به صورت اتخاذ موضع یا جهت‌گیری یا تعهدی بدون باور جدی به وجود خداوند توضیح می‌دهد. (نگاه کنید به صفحات ۱۹ تا ۳۰ اثر فوق‌الذکر).

4. *Summa Theologica* II, II, q. 2, a.9.

آلستون مدافع برجسته این ایده است که رویکرد غیرباوری درباره «پذیرش» - در مقابل «باور» - بهترین نامزد برای توضیح ماهیت ایمان دینی است. بر مبنای تمایز مشهوری میان باور و پذیرش که طبق آن، پذیرش گزاره (الف) به معنای برخورد کردن با آن به عنوان امری مفروض است یا به طور دقیق تر، به معنای اتخاذ سیاست پنداشتن، فرض کردن یا مفروض دانستن (الف) است، فارغ از اینکه فرد احساس می کند (الف) صادق است یا خیر، به نظر می رسد که اگر ایمان ارادی باشد تا آنجا که بتوان به ایمان آوردن فرمان داد، و اگر در جست و جوی تلقی ای غیرباوری هستیم که ماهیت ایمان را تبیین کند، آنگاه پذیرش می تواند نامزد مناسبی باشد.

خصوصیت دیگر پذیرش که آن را نامزد رویکرد غیرباوری برای تبیین ایمان دینی می سازد، جنبه اخلاقی آن است. افراد اغلب به دلیل آنچه به آن باور دارند یا ندارند، تحسین یا سرزنش نمی شوند بلکه بیشتر به خاطر عمل شان براساس آنچه به عنوان درست پذیرفته اند تحسین یا سرزنش می شوند. من پسر را تحسین می کنم اگر با اختیار خود، اسباب بازی اش را به دوستانش هم بدهد چه باور داشته باشد که باید این کار را بکند، چه از روی حس همدردی این کار را انجام دهد یا اینکه تنها برای تحسین شدن توسط من چنین کند. و مردی ثروتمند را که در دوره قحطی به خویشاوندان فقیرش کمک نمی کند، سرزنش خواهیم کرد اگرچه باور داشته باشد که کمک به فقرا در کل کار خوبی است. ایمان نیز

علاوه بر آلستون که «پذیرش» را همبسته غیرباوری ایمان تلقی می کند، فلاسفه متعدد دیگری معتقدند که ایمان دینی ضرورتاً مستلزم «باور» نیست، اگرچه تحلیل های آنها درباره ماهیت این عنصر غیرباوری متنوع و گاه با یکدیگر در تعارض اند. برای مثال، درحالی که آودی با تأکید بر مفهوم اعتماد (trust) از تبیینی اعتمادی (fiducial) از ایمان غیرباوری دفاع می کند، لوئی پوژمان و جف جوردن به شیوه های مختلفی به نفع «امید» به عنوان رویکردی گزاره ای که ماهیت ایمان را توصیف می کند، استدلال می کنند. نگاه کنید به:

Jordan, J. 2006. *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*. Oxford: Oxford University Press; Pojman, L. P. 2003. "Believing, Willing, and the Ethics of Belief." in *The Theory of Knowledge*, ed. Louis Pojman. Belmont: Wadsworth.

برای تقریرهای مختلفی از تبیین غیرباوری از ایمان، نگاه کنید به:

Golding, J. L. 1990. "Toward a Pragmatist Conception of Religious Faith." *Faith and Philosophy* 7: 486-503; Schellenberg, J. L. 2005. *Prolegomena to a Philosophy of Religion*. Ithaca: Cornell University Press.

«آمینوا بالله و برسوله» (به خداوند و پیامبرش ایمان بیاورید؛ سوره حدید، آیه ۷).^۱ بالاین حال، ممکن است کسی پرسد چگونه فردی (یا موجودی) می‌تواند به ما دستور دهد که ایمان داشته باشیم و علاوه بر این، اگر ایمان در کنترل ارادی ما نباشد، چگونه ممکن است که ایمان نوعی شایستگی تلقی شود.^۲ تأکید بر عناصر مقوم ارادی و شایستگی ایمان دینی باعث شده است که آلستون، آودی، شلنبرگ و بسیاری دیگر دیدگاهی غیرباوری را درباره ایمان اتخاذ کنند که بسیاری از ملزومات یک تعریف مناسب را برآورده می‌کنند.^۳

۱. آیات بسیار بیشتری در کتاب مقدس و قرآن وجود دارند که به دستور الهی برای ایمان آوردن اشاره می‌کنند. برای مثال، نگاه کنید به: یوحنا، فصل ۳، آیات ۱۸ و ۱۹، اعمال رسولان، فصل ۱۷، آیه ۳۰، مرقس، فصل ۱۶، آیه ۱۶. عبریان، فصل ۱۱، آیه ۶ و قرآن، سوره بقره، آیه ۱۳ و سوره آل عمران آیه ۱۳۶. ذکر این نکته ارزشمند به نظر می‌رسد که اگر کسی بدون اراده باور را بپذیرد، آن‌گونه که معرفت‌شناسان نوعاً در نظر دارند، باید واژه «باور» را در ترجمه کتاب مقدس معادل «ایمان» در نظر گرفت. یافتن معادل جایگزینی برای فعل *pisteou* و اسم *pistis* به جز واژه *faith* (ایمان) دشوار است. بالاین حال، اکنون اصطلاح «باور داشتن» در معرفت‌شناسی چنان تعریف می‌شود که نمی‌توان آن را به نحوی قابل قبول ترجمه *pisteou* در نظر گرفت. همان‌طور که ویلیام آلستون می‌گوید: «هنگامی که درمی‌یابیم باور همواره جنبه شناختی ایمان را شکل نمی‌دهد، می‌توانیم ببینیم که ترجمه بهتر [برای *pisteou*] عبارت است از 'ایمان داشتن به وجود خداوند' همان‌طور که در ترجمه Good News این‌گونه ترجمه شده است». نگاه کنید به:

Alston, W. P. 1996. "Belief, Acceptance, and Religious Faith." in *Faith, Freedom and Rationality: Philosophy of Religion Today*, ed. Jeff Jordan and Daniel Howard -Snyder. Lanham MD: Rowman and Littlefield, p. 22.

برای بحثی متأخر درباره «اراده‌گرایی» درخصوص باور، نگاه کنید به:

Alston W. P. 2005. *Beyond "Justification": Dimensions of Epistemic Evaluation*. Ithaca: Cornell University Press, Chap. 4.

برای دفاعی از اراده‌گرایی درباره باور یعنی این ایده که باورها گاه به نحوی ارادی حاصل می‌شوند و گاه تابع ارزیابی و مقررات اخلاقی‌اند، نگاه کنید به:

Mourad, R. 2008. "Choosing to Believe." *International Journal for Philosophy of Religion* 63: 55–69.

2. Alston, W. P. 1996. "Belief, Acceptance, and Religious Faith", p. 25; Hartman, R. J. 2011. "Involuntary Belief and the Command to Have Faith." *International Journal for Philosophy of Religion* 69: 181–192.

۳. در مورد رویکرد آودی در خصوص تبیین غیرباوری ایمان، نگاه کنید به:

Audi, R. 1993. "The Dimensions of Faith and the Demands of Reason." in *Reasoned Faith*, ed. Eleonore Stump, pp. 70–89. Ithaca NY: Cornell University Press; Audi, R. 2008. "Belief, Faith and Acceptance." *International Journal for Philosophy of Religion* 63:87–102.

این پذیرش در فراهم کردن نامزدی برای تبیین ایمان بر مبنای یک حالت ذهنی غیر از باور خواهم پرداخت؛ چراکه به نظر می‌رسد باور حالتی ذهنی است که تحت اراده مستقیم ما ایجاد نمی‌شود، درحالی که خداوند دستور داده ایمان داشته باشیم. در بخش دوم، معقولیت پذیرش یک «گزاره بنیادین» را تحلیل خواهم کرد و از تبیین‌های اخیر درباره تعهد معرفتی به گزاره‌های پایه در پروژه‌های شناختی بهره خواهم گرفت. سپس استدلال می‌کنم که گزاره «خداوند وجود دارد» یک گزاره بنیادین یا به تعبیری سنگ بنای^۱ معرفت است و تبیین مطرح‌شده درباره معقولیت پذیرش گزاره‌های بنیادین را برای پشتیبانی از این ادعا به کار خواهم بست که پذیرش گزاره «خداوند وجود دارد» از نظر معرفت‌شناختی معقول است.^۲ سعی خواهم کرد به برخی انتقادات که ممکن است علیه استدلال مطرح شود، پاسخ دهم و نتیجه خواهم گرفت که پذیرش ایمان خدا باورانه از نظر معرفت‌شناختی معقول است. با این حال، در بیانی صریح، استدلال من مستلزم این نیست که لادری‌گرایی یا خدا ناباوری نامعقول است.

تبیین پذیرشی از ایمان

می‌توانیم مفروض بگیریم که ایمان دینی دارای دو ویژگی زیر است: (۱) ایمان دینی می‌تواند به نحوی ارادی در پاسخ به دستور الهی برای ایمان آوردن حاصل شود و (۲) ایمان حالتی ارزشمند یا فضیلتی قابل ستایش است که نقشی کلیدی در شکوفایی معنوی فرد با ایمان دارد و در مقابل، نبود آن نوعی ناشایستگی است. ادیان توحیدی از مردم می‌خواهند که ایمان داشته باشند: «بی‌ایمان نباشید، بلکه ایمان بیاورید»^۳؛ «توبه کنید و به بشارت مسیح ایمان بیاورید»^۴.

1. cornerstone

۲. مقصود من از گزاره «خداوند وجود دارد»، تنها خدا باوری صرف نیست که به این ادعا محدود است که موجودی غایی وجود دارد که جهان را آفریده؛ بلکه همچنین آنچه سنت‌های توحیدی از خداوند در نظر دارند را قصد می‌کنم؛ اینکه خداوند موجودی شخص‌وار، خیر محض، عاقل، حکیم، بخشنده و مهربان، آفریننده و حافظ کل عالم و پروردگار انسان‌هاست.

۳. یوحنا، فصل ۲۰، آیه ۲۷

۴. مرقس، فصل ۱، آیه ۱۵

غیرشاهدگرایان، کافی است که باور دینی محصول قوهٔ باورسازی باشد که به تضمین معرفتی می‌انجامد. در اینجا، معرفت‌شناسی برون‌گرایانه اجازه می‌دهد که در غیاب توجیه گزاره‌ای، تضمین معرفتی در دست داشته باشیم.^۱

برخی از معرفت‌شناسان در رویکرد اصلاح‌شده، راهبرد اخیر را اتخاذ کرده‌اند. مشهورترین فرد در این باره، آلون پلانتینگا است. وی سعی دارد نشان دهد که اگر تبیین برون‌گرایانه از تضمین را بپذیریم، می‌توان نشان داد که اگر خداوند وجود دارد، آنگاه باور به خداوند تضمین‌شده است، اگر قوه‌ای همچون حس الوهی آن را پدید آورده باشد. حس الوهی که در فصل دوم به آن پرداختیم، قوه‌ای است که اگر به‌درستی کار کند، باور موجه به خداوند پدید می‌آورد.^۲ فکر می‌کنم که برون‌گرایی پلانتینگا دربارهٔ تضمین با مشکلاتی مواجه می‌شود، به‌ویژه در نشان دادن این امر که چنین قوه‌ای وجود دارد که نه تنها باور به خداوند را حاصل می‌کند بلکه قابل اعتماد نیز هست. درون‌گرایان می‌توانند از چنین مشکلاتی به دور باشند. در این فصل، تحولات اخیر در درون‌گرایی دربارهٔ تضمین را بررسی می‌کنم تا از دیدگاهی درون‌گرایانه و غیرشاهدگرایانه دربارهٔ معقولیت ایمان دفاع کنم.

در بخش اول، به اختصار به اهمیت مفهوم «پذیرش ایمان» می‌پردازم، مفهومی که عمده‌تأ در ادبیات بحث دربارهٔ معقولیت ایمان دینی نادیده گرفته شده است. به نقش مهم

۱. پریچارد در آثار پیشین خود استدلال می‌کند که درون‌گرایی منشأ شکاکیت است و وین‌رایت (Wainright) و دیگر میناگرایان با کنار گذاشتن درون‌گرایی، می‌توانند خود را از چالش شکاکانه رها کنند. نگاه کنید به:

Pritchard, D. 2000. "Is 'God exists' a 'Hinge Proposition' of Religious Belief?" *International Journal for Philosophy of Religion* 47:129–40.

بالین‌حال، وی دیدگاه خود را در آثار اخیرش تغییر داده و استدلال می‌کند که مشکل برون‌گرایی این است که «این فرض به هیچ وجه قابل قبول به‌نظر نمی‌رسد که گزاره‌های بنیادین را به واسطه شکل گرفتن باورهای مورد بحث از طریق یک فرایند باورساز قابل اعتماد می‌دانیم. در واقع، به‌نظر نمی‌رسد که تعهدات بنیادین ما محصول نوع خاصی از فرایند باورسازی باشند، بلکه بخشی از تلاش فکری ضمنی هستند که از طریق آن، باورهایمان به گزاره‌های غیربنیادین را کسب می‌کنیم.» نگاه کنید به:

Pritchard, D., 2016. *Epistemic Angst*. Princeton: Princeton University Press, 76.

من کاملاً با این ایدهٔ پریچارد موافقم که دیدگاه برون‌گرایانه به معقولیت باورهای بنیادین یا پایه نمی‌تواند حقیقت امر را در این خصوص روشن سازد که چگونه یک فرد می‌تواند در پذیرش گزاره‌های بنیادین برحق باشد.

2. Plantinga 2000. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.

چنین است: در موقعیتی که توازنی میان شواهد له و علیه باور دینی وجود دارد (وضعیتی که اغلب «دوپهلویی دینی» خوانده می‌شود)، آیا پذیرش گزاره‌های دینی معقول است و اگر چنین است، آیا افراد موجه‌اند که پیش فرض دینی خدا باورانه خاصی را مفروض بگیرند، بر مبنای آن عمل کنند یا به آن اعتماد کنند؟ به عبارت دیگر، اگر در واقع در شرایط معرفتی‌ای که مدافع برهان احتجاب ادعا می‌کند، قرار داریم، آیا می‌توان در چنین شرایطی از معقولیت باور دینی دفاع کرد؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، برخی از فلاسفه تعبیری غیرشناختی از تصدیق دینی را اتخاذ کرده‌اند و ادعا می‌کنند که جملاتی همچون «خداوند وجود دارد» یا «لا اله الا الله» و رای ارزیابی معقول هستند (مقصودم از عقلانیت در اینجا عقلانیت معرفتی است که در آن، رسیدن به صدق هدف معرفت است و شخص در داشتن یک باور معقول است، اگر دلیلی برای صدق باورش در دست داشته باشد). طبق این دیدگاه، جملات مذکور جملات معطوف به واقع نیستند و بنابراین، ارزیابی آنها برحسب صدق و کذب نامتناسب است.

در مقابل طبق تعبیر شناختی از چنین جملاتی، باورمند دینی که تصدیق می‌کند خدا وجود دارد، ادعایی معطوف به واقع را مطرح می‌کند که می‌تواند صادق یا کاذب باشد. درحالی‌که تعبیر شناختی در میان خدا باوران در طول تاریخ ادیان توحیدی غلبه داشته، بحثی معاصر میان فلاسفه دین در این باره در گرفته که آیا باور دینی برای آنکه موجه یا معقول باشد، نیازمند پشتیبانی شواهد است یا خیر. در بیانی اولیه، شاهدگرایان معتقدند که باور دینی را تنها در صورتی می‌توان موجه کرد که فرد پس از بررسی تمام جوانب، شواهدی به نفع باور خود داشته باشد. طبق این دیدگاه، اشاره به برخی واقعیت تجربی یا طرح نوعی استدلال آن‌گونه که معمولاً در الهیات طبیعی دیده می‌شود، برای معقول ساختن باور دینی ضروری است. در مقابل، غیرشاهدگرایان فکر می‌کنند برای آن که باور دینی موجه یا تضمین شده باشد،^۱ ضرورتاً به دلیل ایجابی پشتیبان نیازی وجود ندارد. به نظر برخی از

۱. منظور از توجیه هرگونه دلیلی است که به صورت عینی یا ساینکتیو به نفع صادق بودن باور در دست باورمند باشد. اما مقصود از تضمین توجیهی است که از روی بخت و اقبال به دست نیامده باشد و دچار مشکلات گتیه‌ای نباشد. در این صورت، باور دارای تضمین را می‌توان معرفت تلقی کرد. جزئیات بسیاری در مورد این تعاریف در معرفت‌شناسی مطرح است و خوانندگان علاقه‌مند می‌توانند در صورت تمایل به مراجع اصلی معرفت‌شناسی مراجعه فرمایند.

فصل ۵

معقولیت معرفتی ایمان

مقدمه

در موقعیتی که توازنی میان شواهد له و علیه باور دینی وجود داشته باشد (وضعیتی که اغلب «دوپهلویی دینی» خوانده می‌شود و مدافع استدلال از طریق احتجاب الهی ادعا می‌کند ما انسان‌ها در زمینه شواهد مربوط به وجود خداوند در چنین وضعیت معرفتی‌ای قرار داریم)، آیا پذیرش گزاره‌های دینی معقول است؟ برای طرح پاسخی به این پرسش، نامزدهای مناسب برای تبیینی غیرباوری^۱ درباره ایمان را تحلیل می‌کنم. در چنین تبیینی، ایمان لزوماً از سنخ باور نیست یا عنصر مقوم ایمان داشتن باور به وجود خدا نیست. سپس بر معقولیت پذیرش «گزاره‌های بنیادین»^۲ متمرکز خواهیم شد. معیار تعهد معرفتی به باور به گزاره‌های بنیادین را در مورد گزاره‌های خداپاورانه به کار خواهیم بست تا از این ادعا پشتیبانی کنم که پذیرش گزاره «خداوند وجود دارد»، از نظر معرفت‌شناختی معقول است. در این مسیر، برخی انتقادات احتمالی در مورد ادعایم را بررسی خواهیم کرد.

در این فصل، قصد دارم معقولیت پذیرش ایمان خداپاورانه را نشان دهم یا دست‌کم توضیح دهم که ورود به زندگی دینی خداپاورانه معقول است. مسئله‌ای که به آن خواهیم پرداخت،

1. non-doxastic

2. hinge propositions

وَبَاطِلَةٌ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ» (آیا ندانسته‌اید که خدا آنچه را که در آسمان‌ها و آنچه را که در زمین است، مسخر شما ساخته و نعمت‌های ظاهر و باطن خود را بر شما تمام کرده است؟ و برخی از مردم در باره خدا بدون دانش و رهنمود و کتابی روشن، مجادله می‌کنند؛ سورة لقمان، آیه ۲۰).

اگر در این بحث مفروض بگیریم که جهانی که انسان در آن زندگی می‌کند، آفریده خداوند است، این جهان حاوی نشانه‌های خداست. اما ظهور الهی حجاب چهره اوست. او از ما انسان‌ها انتظار دارد که به معرفت او دست یابیم و او را از طریق دیدن نشانه‌هایش در این جهان بشناسیم و به او عشق ورزیم. معشوق پنهان است، چراکه ظاهر است. اما بیچاره انسان به نشانه‌های معشوق چنان نگاه می‌کند که گویی آنها اموری مستقل از خداوندند. خداوند نشانه‌ها و آفریده‌هایش را نشان داده و در طول تاریخ بشر، انبیاء و رسولان متعددی را فرستاده تا هدف‌مان و معنای زندگی را به ما یادآوری کند. اما ما از پذیرش این هدف و معنا سر باز می‌زنیم. ما خودمان، کیستی‌مان و چرایی بودن‌مان در اینجا را فراموش کرده‌ایم. به نظر می‌رسد که این فراموشی و سر باز زدن از دیدن ظهور خداوند در آفرینش همچون نشانه وجود او، ریشه مسئله احتجاب الهی است.

نکته دوم آن که بر مبنای اصل حجب، نشان دادم که توقع شلنبرگ از خداوند برای آن که رابطه‌ای مستقیم و دوجانبه با انسان‌ها برقرار کند، به دو دلیل بی‌مبناست. اولاً، همان‌طور که افراد بسیاری در ادبیات بحث اشاره کرده‌اند، ممکن است خداوند دلیل خیر موجهی برای اجازه دادن به وقوع وضعیت احتجاب داشته باشد و خود را به شیوه عرفانی یا پیامبرانه برای تمامی ما پیدار نکند یا نشان ندهد. شاید آن‌گونه که اهل تصوف می‌گویند، هدف از آفرینش انسان این باشد که انسان‌ها با طی کردن مسیر کمال با تمامی مشکلات، آزمایش‌ها، خطرات و صدمات آن، به محبان خداوند بدل شوند. ثانیاً، آفرینش انسان‌ها با شرایط طبیعی و پدیداری‌شان بدون احتجاب الهی ناممکن است، چراکه احتجاب الهی شرط لازم ظهور الهی است. انسان‌هایی که در زمین زندگی می‌کنند، ضرورتاً در محاصره حجب هستند و باید خود این حجاب‌ها را بگیرند تا به کمال برسند؛ امری که خداوند از انسان‌ها انتظار دارد و برای همین آنها را آفریده است. خداوند خود را زمانی برای تمامی کسانی که سعی دارند او را بیابند و ظرفیت برقراری رابطه با وی در این جهان را دارند، آشکار خواهد کرد.

سخن پایانی

در این فصل، برخی از مهم‌ترین اصول دیدگاه ابن عربی دربارهٔ احتجاب الهی را توضیح دادم. سه نظریه را مطرح کردم: نظریهٔ ظهور الهی، نظریهٔ سلسله‌مراتب ظهور و نظریهٔ حجب. از نظریهٔ ظهور الهی، سه اصل را استخراج کردم: اصل ظهور مبنی بر اینکه خداوند که ذاتاً نادانستی و غایب است، با ظهورش به شکل آفرینش موقعیتی را پدید آورده که در آن، کسب معرفتی عمیق نسبت به او ممکن شده است. اصل ظهور به این دیدگاه اهل تصوف اشاره دارد که خداوند خود را از طریق آفرینش آشکار ساخته تا شناخته شود. بنابراین، هر جهانی که مرئی‌تر و شناختنی‌تر باشد، نشانگر قوی‌تر ظهور الهی است. مضمون محوری در نظریهٔ سلسله‌مراتب وجود به اصل ظهور قوی منجر می‌شود که طبق آن، جهان فیزیکی به‌ویژه زمین نشانگرهای قوی ظهور الهی هستند که در آنها خداوند خود را آشکار ساخته تا شناخته شود. با این حال، نظریهٔ حجب به ما نشان می‌دهد که ظهورات الهی تا آنجا که مستقل از خداوند دیده (یا خواسته) شوند، خود حجب خداوند هستند. این امر را اصل حجب نامیده‌ام. از اصول ظهور قوی، ظهور ضعیف و حجب، نتیجه گرفتیم که خداوند خود را به‌نحوی تام از طریق آفرینش در زمین ظاهر ساخته تا ما انسان‌ها او را بشناسیم. اما ظهور او ضرورتاً حجاب اوست. بنابراین اصل حجب زمینی را نتیجه گرفتیم: ما انسان‌ها در موقعیتی زندگی می‌کنیم که در آن، معرفت به خداوند (ادراک خداوند) از طریق نشانگرهای قوی ظهور الهی ممکن است، اما تنها با برگرفتن حجاب‌های ظلمت و نور می‌توانیم به معرفت فضیلت‌مند به خداوند دست یابیم.

دو نکته را از اصل حجب زمینی استنباط کردم؛ نکتهٔ اول دربارهٔ مسئلهٔ احتجاب الهی و دیگری پاسخی به استدلال از طریق احتجاب الهی. اول آن که از اصل حجب زمینی نتیجه گرفتیم که منشأ مسئلهٔ احتجاب الهی در این واقعیت ریشه دارد که خداوند خود را آشکار می‌سازد تا شناخته شود و سپس معشوق واقع گردد. خداوند برای آن که معشوق واقع گردد، مخلوقاتی را آفریده که دارای ظرفیت عاشق بودن باشند. خدای عاشق خود را به‌نحوی تام برای اشرف مخلوقاتش آشکار کرده است. وی تمامی نشانه‌های دانستنیش را نشان می‌دهد و «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (و نام‌های همهٔ چیزها را به آدم آموخت)» (سورهٔ بقره، آیهٔ ۳۱). او کل عالم را برای انسان آفریده است و همان‌طور که قرآن می‌گوید: «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً

من فکر می‌کنم که پاسخ این عربی به این نوع پرسش‌ها از تمامی پاسخ‌های الهیاتی و فلسفی که تاکنون مطرح شده‌اند، برتر است. برخی خیرها و ازجمله دقیقاً همان مواردی که خود شلنبرگ به‌عنوان اموری که به زندگی ارزش و ارتقاء می‌بخشند، وجود دارند که نمی‌توانند بدون ظهور الهی از طریق آفرینش محقق گردند. خیرهایی همچون «تجربه طبیعت به‌عنوان آفریده خداوند، تجربه طبیعت همچون امری که ارزش برتری را که در خداوند وجود دارد، منعکس می‌کند، تجربه ارزش‌هایی که از طریق درک آفرینش به‌عنوان موهبت خداوند دریافت می‌شود و تجربه مستقیم خداوند، دقیقاً همان خیرهایی هستند که ظهور الهی و رابطه با او از طریق ظهور لازمه آنهاست. بدون ظهور الهی، کسی عظمت خداوند را به‌ نحو تام و تمام نمی‌شناخت و تجربه نمی‌کرد و هیچ چیزی به‌عنوان نشانه خداوند شناخته یا تجربه نمی‌شد. باین‌حال، همان‌طور که تبیین شد، ظهور الهی بدون احتجاب الهی میسر نمی‌شود. به همان اندازه که خداوند ظاهر می‌شود تا شناخته شود، به واسطه حجاب‌های ظهور پنهان می‌شود. بنابراین، خیرهایی که شلنبرگ از خداوند توقع دارد برای انسان‌ها فراهم آورد، از پیش محقق شده‌اند و راهی برای دسترس‌پذیرتر کردن آنها وجود ندارد.

شلنبرگ ممکن است به مطرح کردن توقعات از خداوند ادامه دهد و بپرسد: اگر احتجاب الهی لازمه زندگی اینجهانی است، چرا خداوند ما را از ابتدا ساکنان جهان غیب نیافریده است؟ در این صورت، می‌توانستیم در رابطه‌ای مستقیم با خداوند باشیم و همگی در عشق و وحدت با خداوند زندگی می‌کردیم. البته خداوند می‌توانست موجوداتی را بیافریند که در رابطه مستقیم با وی باشند و در واقع، طبق الهیات اسلامی و مسیحی، فرشتگانی وجود دارند که در چنین رابطه مستقیمی با خداوند قرار دارند و وجود خداوند بر ایشان پدیدار شده است. شاید شلنبرگ توقع دارد که خداوند او را نیز به‌شکلی فرشته‌وار بیافریند. توقع شلنبرگ توقع شایان توجهی است. اما من فکر می‌کنم که خدای عاشق از قضا ما را به‌شکلی آفریده که قادریم ظرفیت زندگی بهتری نسبت به فرشتگان به‌دست آوریم. ما می‌توانیم خداوند را عمیق‌تر از فرشتگان بشناسیم و می‌توانیم با داشتن ایمان او را دوست بداریم و لازمه همه این امور ظهور الهی و احتجاب الهی است.

الهیدانان و فلاسفه متعددی به این نوع توقع از خداوند پاسخ داده‌اند.^۱ پاسخ‌های مذکور عمدتاً به این امر اشاره دارند که خدای بخشنده و عاشق مطلق دلیل یا دلایل خیر برتری برای محقق نکردن توقع شلنبرگ در اختیار دارد. شلنبرگ واکنش خود را به تمامی چنین پاسخ‌هایی چنین جمع‌بندی می‌کند:

حتی ما موجودات متناهی می‌توانیم دریابیم که دسترسی نامتناهی [خداوند] به انواع منابع، می‌تواند راه‌های متعددی را برای خدای عاشق مطلق فراهم آورد تا رابطه خدا-آفریده‌ها را در تمامی زمان‌ها به امکانی جدی بدل سازد بدون آنکه دغدغه‌های برتر مربوط به هریک از دلایل خداوند برای محجوب بودن که تاکنون مطرح شده یا ممکن است مطرح شوند، نادیده گرفته نشوند. اختیار اخلاقی، مسئولیت واقعی (هم در نظر و هم در عمل)، پرورش شخصیت، انتخاب سرنوشت، همکاری با دیگران، آشکار شدن نتایج نقائص اخلاقی یا معنوی، پرورش بلوغ معنوی عمیق‌تر، فرصت‌هایی برای جستار معنا دار و مباحثه فکری و خیرهای متعدد دیگری می‌توانند با وجود شرایطی که رابطه سهل خدا-انسان در آن ممکن است، محقق شوند به نحوی که آفریده‌ها در این باره مختار باقی بمانند که چگونه به خداوند پاسخ گویند. اگر خداوند وجود دارد، در هر مرحله‌ای از راه، به‌رغم تمامی موانع موجود بر سر راه رابطه‌ای مداوم که دلایل به نفع احتجاب الهی به آنها اشاره می‌کنند، باید قاعدتاً شیوه‌های متعددی برای شکل دادن به رابطه‌ای با او که خود خدا آن را تسهیل کند، وجود داشته باشد.^۲

شلنبرگ ادعا می‌کند که هیچ‌یک از دلایل خیری که می‌دانیم (یا حتی نمی‌دانیم) و مطرح می‌شوند تا تصمیم خداوند برای احتجابش را موجه می‌کنند، قابل قبول نیستند. چراکه خداوند قادر مطلق می‌تواند خیر حاصل از رابطه‌ای دوجانبه و خیرهای مطرح‌شده دیگر را که احتجاب او را موجه می‌کنند، همزمان برآورده سازد.

۱. برای فهرستی از پاسخ‌های نوعی، نگاه کنید به:

Daniel Howard-Snyder, 'Hidden-ness of God', *Encyclopedia of Philosophy*, 2nd edn (New York: MacMillan 2006).

2. Schellenberg, *Wisdom to Doubt*, 216.

وجود و صفاتش متحیر می‌شویم. اما اگر تصمیم بگیریم در این جهان به خدای قابل اعتماد توکل کنیم، خداوند حجاب‌ها را برای ما در این جهان و جهان دیگر از میان بر می‌دارد و در نتیجه، او را در آخرت خواهیم دید و به وحدت با او خواهیم رسید، امری که هدف بشریت است. خداوند از ما انتظار دارد که در این جهان به وی توکل کنیم و اعمال نیک انجام دهیم و این امور برای رستگاری ما کافی است. در واقع، برای هرکسی در این جهان امکان‌پذیر است که چنین کارهایی را انجام دهد. علاوه‌براین، خداوند راه سلوک را برای ما گشوده است تا اگر تمایل داریم او را پیش از مرگ در این جهان ببینیم.^۱

پاسخی به استدلال از طریق احتجاب الهی

خدانا‌باور مشهور، جان شلنبرگ، معتقد است همان‌طور که دارای اشکالی اولیه از آگاهی به جهان خارج و اذهان دیگر هستیم، اگر خداوند وجود داشته باشد، باید دارای این ظرفیت باشیم که عالم را نشانه‌ی خدای آفریننده ببینیم و باید به‌سادگی به وجود او باور پیدا کنیم و براساس آن، وارد رابطه‌ای عاشقانه با او گردیم. شلنبرگ فکر می‌کند که اگر خدای مهربان این موهبت را به ما ارزانی کند که به‌سهولت یعنی به صرف تلاش کردن مان، رابطه‌ای شخصی با او داشته باشیم، زندگی غنی‌تر و ارزشمندتر خواهد بود. روشن است که توقع شلنبرگ از خداوند در این جهان برآورده نشده است. تنها چیزی که در این جهان برای همه مهیاست، امکان توکل به خداوند و آغاز کردن مسیری طولانی به سوی وحدت یافتن با اوست. اما چرا چنین است؟

۱. ممکن است پرسیده شود که اگر ما فقیر و معدومیم، چگونه توکل و معرفت می‌تواند باعث شود که دیگر فقیر و معدوم نباشیم؟ در پاسخ می‌توان گفت که از نظر ابن عربی، علم و عالم و معلوم یکی هستند و بنابراین، معرفت نوعی تغییر وجودی و استكمال نفس محسوب می‌شود. توکل نیز نوعی دلدادگی و اتصال نفس به امر الهی است که نوعی تغییر متافیزیکی در ما ایجاد می‌کند. این اتصال وجودی نی ما را بر لبان محبوب قرار می‌دهد و نفس رحمانی او وجودبخش نیستی ما می‌گردد. برای بحث بیشتر درباره‌ی آراء ابن عربی در این باره، نگاه کنید به:

Chittick, *Self-Disclosure of God*, 212–16.

یک کنار بزنند: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (بگو اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد و گناهان شما را ببخشد، و خدا آمرزنده و مهربان است؛ سوره آل عمران، آیه ۳۱) حجاب‌ها نامتناهی‌اند، اما سالکان معنوی باید این مسیر طولانی را گام به گام با پیروی از هدایت الهی بپیمایند.

به نظر ابن عربی، حجاب‌ها لازمه ظهور الهی‌اند و این ظهور خود لازم است تا این فرصت به ما داده شود که به خداوند معرفت کسب کنیم تا جایی که ساکنان عالم غیب توان آن را ندارند. تا آنجا که خداوند ظاهر است تا ما انسان‌ها او را بشناسیم، برای ما ممکن است که قرب و نزدیکی او را درک نکنیم و در نتیجه، بیش از پیش درباره وجود او دچار سرگشتگی گردیم. خداوند از طریق تمامی آفریده‌هایش در جهان ظاهر شده و علاوه بر این، بسیاری از ما به وحی گزاره‌ای او در متون مقدس دسترسی داریم. می‌توانیم نشانه‌های او را در جهان و در متون مقدس ببینیم و در عین حال، اگر به جهان به عنوان موجودی خودکفا بنگریم، جهان به یک حجاب بدل می‌شود. بنابراین، ما در موقعیتی تناقض‌آمیز و تحیرآور و البته گریزناپذیر زندگی می‌کنیم. البته اگر تلاش کنیم از انبیاء و اولیاء پیروی کنیم، خداوند به ما کمک می‌کند و ما را هدایت می‌کند تا حجاب‌ها را تا جایی که ممکن است از میان برداریم. ممکن است کسی (به عنوان پرسش کلیدی دوم) بپرسد که چرا افراد بسیاری پیام و هدایت خداوند را در این جهان دریافت نکرده‌اند. چرا خداوند بخشنده مهربان پیامبران خود را به سوی ایشان نفرستاده تا به ایشان بیاموزد که چگونه می‌توانند حجاب‌ها را خرق کنند؟ چرا خداوند در این جهان پدیدار نمی‌شود (باتوجه به این واقعیت که ظهور او از طریق آفریده‌هایش شاهدی کافی به نفع وجودش فراهم نمی‌آورد) تا جایی که تمامی انسان‌های عادی که مقاومتی از خود نشان نمی‌دهند، بتوانند او را ادراک کنند؟ پاسخ ابن عربی این است که خدای بخشنده و مهربان به ما فرصت داده تا با دیدن ظهوراتش، به او معرفت یابیم و عاشق او شویم. اما رسیدن به مرحله معرفت نیازمند خرق حجاب‌های آفرینش یعنی ظهورات اوست. بنابراین، تقدیر ما این است که در جهانی زندگی کنیم که خداوند در آن چنان محجوب است که درباره

هدایت خداوند، در گذر از یک حجاب موفق شویم، به حجابی دیگر خواهیم رسید. با این همه، تا آنجا که خود فرد در میان است، حجابی باقی می‌ماند و در نهایت، فرد باید از میان برود و فانی شود تا چهره خداوند را ببیند و با او وحدت یابد.^۱

در اینجا، ممکن است کسی پرسد: اگر حجاب‌های ظهور الهی این چنین ما را محاصره کرده‌اند، چگونه می‌توانیم به معرفتی به خداوند در این جهان دست یابیم؟ پاسخ ابن عربی است که با طی مسیر خرق حجاب‌ها به کمک ایمان که همان مسیر حب الهی است. اگرچه ابن عربی می‌گوید که افراد عادی دسترسی‌ای به جهان غیب یعنی جهان غیرمادی و نامرئی ندارند، معتقد است که ممکن است خداوند بر آگاهی برخی از دوستانش (اولیای خدا) که چه‌بسا توان دیدن جهان محبوب را دارند، پدیدار شود. کسی نمی‌تواند خداوند را در این جهان ببیند،^۲ جز اولیای خدا یعنی دقیقاً همان کسانی که خداوند به آنها آمادگی رؤیت خود را عطا کرده، البته این آمادگی مسئله‌ای ذومراتب است. تا جایی که افراد به ایمان خود به خداوند متعهد باشند و سعی کنند حجاب‌های ظهور الهی را با نگرستن به عالم به‌عنوان آفرینش خداوند بگیرند، می‌توانند حضور خداوند را درک کنند. باین‌حال تا جایی که آنها جهان را مستقل از خداوند می‌بینند، گمراه می‌شوند و احتجاب خداوند را حس می‌کنند.^۳

شایان ذکر است که رؤیت خداوند حتی برای سالکان در تجارب عرفانی‌شان، از طریق حجاب‌هاست. باین‌حال، اگرچه حجاب‌ها متناهی و گریزناپذیرند، نور هدایت الهی به جست‌وجوگران اجازه می‌دهد تا با پیروی از پیامبران، حجاب‌های ظلمت و نور را یک به

۱. ابن عربی با اشاره به آیات ۱۴۲ تا ۱۴۴ سورة اعراف درباره میقات خداوند و موسی، با خاک یکسان شدن کوه را به فناء نفس موسی به‌عنوان پیشنیاز رؤیت خداوند تفسیر می‌کند. نگاه کنید به:

Chittick, *Self-Disclosure of God*, 208–10.

۲. در رستاخیز، حجابی در میان نخواهد بود و در نتیجه خداوند محبوب نخواهد بود چراکه در جهان نامرئی و غیب خواهیم بود که خداوند در آن پنهان نیست. مرگ راهی طبیعی است که حجب خداوند از میان بروند و به جهانی غیب برسیم، درحالی‌که سلوک راهی برای ما در این جهان است تا بر احتجاب فائق آییم و چهره خداوند را ببینیم.

۳. به‌نظر می‌رسد ایمان که توکل و تعهد به خداوند را در بر می‌گیرد، گام اولی است که می‌توانیم انتخاب کنیم تا بر تردید ناشی از احتجاب الهی فائق آییم. برای بحث بیشتر درباره ماهیت ایمان، نگاه کنید به:

Richard Swinburne, *Faith and Reason*, 2nd edn (Oxford: Oxford University Press, 2005), Chap. 4.

دوست دارد و از آنجاکه خود را برای ما ظاهر ساخته، او را می‌شناسیم. وی به ما این امکان را داده که تا جایی او را بشناسیم که هیچ فرشته‌ای قادر به آن نیست. طبق قرآن، آدم معلم فرشتگان بوده است:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (و چون پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین خلیفه‌ای می‌نشانم، گفتند: آیا کسی را می‌آفرینی که در آنجا فساد کند و خون‌ها بریزد و حال آن که ما به ستایش تو تسبیح می‌گوییم و تو را تقدیس می‌کنیم؟ گفت: آنچه من می‌دانم، شما نمی‌دانید. گفتند: منزه‌ی تو، ما را جز آنچه خود به ما آموخته‌ای، نمی‌دانیم، تو دانا و حکیمی. و نام‌های همه چیزها را به آدم آموخت. سپس آنها را به فرشتگان عرضه کرد و گفت: اگر راست می‌گویید، نام‌های این چیزها را به من بازگویید. گفت: ای آدم، آنها را از نام‌های چیزها آگاه کن. چون از آن نام‌ها آگاه‌شان کرد، خدا گفت: آیا به شما نگفتم که من نهان آسمان‌ها و زمین را می‌دانم و بر آنچه آشکار می‌کنید و پنهان می‌داشتید، آگاهم؟ سورة بقره، آیات ۳۰ تا ۳۳).

آدم که از خاک یعنی ماده‌ای محدود و دنیوی آفریده شده بود، تمامی نام‌های اشیاء را می‌دانست چراکه در جهانی که خداوند به‌نحوی تام ظهور کرده (و البته به‌نحو تامی هم در حجاب قرار دارد) زندگی می‌کرد. با این حال، به دلیل ماهیت ظهور الهی که می‌تواند به‌نحوی مستقل از خداوند در نظر گرفته شود، نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که یک انسان عادی تنها با نگرستن به آفریده‌های خداوند به معرفت به او دست یابد. به نظر می‌رسد که همین امر دلیل این نکته است که چرا ناباورانی که مقاومتی در برابر باور به خدا ندارند در این جهان وجود دارند. ما در جهانی پوشیده و پیچیده در حجب زندگی می‌کنیم و اگر در اثر

علاوه بر این، از اصل ظهور قوی می‌توانیم نتیجه بگیریم که زمین یعنی جایی که انسان‌ها در آن زندگی می‌کنند، نشانگر قوی ظهور الهی است.^۱ از ترکیب اصل ظهور و شدت حجاب، نتیجه می‌گیریم که زمین جهانی است که درجه بالایی از احتجاب الهی در آن وجود دارد، چراکه مشحون از حجب خداوند است. بنابراین:

حجب زمینی: اگرچه ما انسان‌ها در موقعیتی زندگی می‌کنیم که دست یافتن معرفت به خداوند (و ادراک خداوند) از طریق نشانگرهای قوی ظهور الهی برای ما ناممکن است؛ تنها از طریق برگرفتن حجاب‌های ظلمانی و نورانی است که می‌توانیم به معرفت فضیلت‌مندی به خداوند دست یابیم.

به نحوی مشابه، می‌توانیم از اصل ظهور ضعیف و حجاب ضعیف، نتیجه بگیریم:

حجب آسمانی: در جهان غیرمادی و نامرئی (عالم غیب)، تنها نشانگرهای ضعیف ظهور الهی در دسترس اند^۲ و بنابراین، مسئله احتجاب الهی (دست کم آن گونه که برای ما مطرح است) از میان می‌رود و ساکنان چنین جهانی از طریق حضور پدیداری خداوند به وی معرفت دارند.

طبق حدیث کنز مخفی که ابن عربی به دفعات به آن اشاره می‌کند، خداوند به ما محبت دارد و ما را آفریده تا او را بشناسیم. ما انسان‌ها اشرف مخلوقات هستیم و به صورت خداوند آفریده شده‌ایم. خداوند چهره خود را تا آنجا ظاهر ساخته و به ما نشان داده که می‌توانیم با قوای عادی ادراکی ما نشانه‌ها و ظهورات او را در جهان فیزیکی ادراک کنیم. خداوند ما را

۱. یکی از مفاهیم محوری در حکمت الهی ابن عربی درباره انسان، مفهوم خلیفه بودن است. خداوند تصمیم گرفته است تا خلیفه‌ای در زمین داشته باشد: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (سوره بقره، آیه ۳۰) و البته نه در آسمان‌ها. بر مبنای مباحث مطرح‌شده، به نظر می‌رسد که زمین (جهان فیزیکی و مرئی) جهانی است که خداوند چنان در آن پنهان است که لازم است خلیفه‌ای در آن داشته باشد.

۲. طبق آیات ۳۰ تا ۳۳ سوره بقره، آدم چیزهایی را می‌دانست که فرشتگان نمی‌دانستند و در نتیجه، قادر بود به آنها تعلیم دهد. به نظر می‌رسد که ساکنان زمین می‌توانند به درجه‌ای از معرفت به خداوند دست یابند که حتی فرشتگان یعنی ساکنان عالم غیب نمی‌توانند. بدین ترتیب، ظاهراً مصالحه‌ای میان درجه احتجاب الهی که در یک جهان ممکن با آن مواجهیم و درجه معرفت الهی که می‌توانیم در آن جهان به آن دست یابیم، وجود دارد.

حجاب‌های چهره وجود حقیقی نیستند. خداوند خود را می‌شناسد، اما خود را از طریق آفرینش آشکار می‌کند تا ما انسان‌های مادی و ساکنان زمین عظمت او را ببینیم و به شناخت او نائل شویم.^۱ ابن عربی این بحث را در قالب جملات زیر خلاصه می‌کند:

[اگر خلقتی نباشد، هیچ حجابی و هیچ پرده‌ای نیست. هیچ چیزی جز ظهور خداوند او را محجوب نمی‌سازد.^۲

در مقام جمع‌بندی، نظریه اکبری حجب را می‌توان چنین بیان کرد:

حجب: ظهورات الهی تا آنجا که به نحوی استقلالی نگریسته و شناخته شوند، حجب خداوند هستند.

و با تمایز گذاردن میان جهان‌ها به عنوان نشانگرهای قوی و ضعیف ظهور الهی و افزودن اصل حجب به آنها می‌توانیم نتیجه بگیریم:

شدت حجب: هرچه یک جهان نشانگر قوی‌تری از ظهور الهی باشد، حجاب ظلمانی‌تری برای خداوند است.^۳

۱. شمس مغربی یکی از پیروان سنت تصوف ابن عربی و شاعری ایرانی، گامی از او فراتر می‌رود و معتقد است که خداوند جهان را از طریق چشمان ما می‌بیند. به نظر او، نه تنها خداوند می‌آفریند و خود را برای ما ظاهر می‌سازد تا ما به معرفت به او دست یابیم، بلکه او همچنین ظاهر می‌شود تا عظمت و زیبایی خود را آن هم از طریق چشمان ما بشناسد. بدین ترتیب، شمس مغربی از خداوند می‌پرسد:

چرا جمال خود از من همی کنی پنهان ز چشم من چو تویی در جمال خود نگران

نگاه کنید به اشعار وی در: دیوان شمس مغربی، ویراسته ابوطالب میرعابدینی (تهران: امیرکبیر)، ۱۳۸۲.

2. Ibn 'Arabi, *Fut. III*: 276, trans. Chittick, *Sufism*, 191.

۳. مفهوم حجاب ظلمت و نور به‌دفعات در آثار ابن عربی دیده می‌شود. به‌طور خلاصه، شوق به اشیاء مادی یا امور مطلوب زمینی و دیدن آنها، مستقل از خداوند، حجب ظلمانی خوانده می‌شوند. در مقابل، شوق به امور همچون علم یا زندگی بهتر در جهان آخرت یا حتی تمایل به نزدیکی به خداوند نمونه‌هایی از حجب نورند. نگاه کنید به: ابن عربی، *رساله الحجب*، ترجمه گل بابا سعیدی (تهران: سخن، ۱۳۸۶).

حجاب‌های چهره وجود حقیقی نیستند. خداوند خود را می‌شناسد، اما خود را از طریق آفرینش آشکار می‌کند تا ما انسان‌های مادی و ساکنان زمین عظمت او را ببینیم و به شناخت او نائل شویم.^۱ ابن عربی این بحث را در قالب جملات زیر خلاصه می‌کند:

[اگر خلقتی نباشد، هیچ حجابی و هیچ پرده‌ای نیست. هیچ چیزی جز ظهور خداوند او را محجوب نمی‌سازد.^۲

در مقام جمع‌بندی، نظریه اکبری حجب را می‌توان چنین بیان کرد:

حجب: ظهورات الهی تا آنجا که به‌نحوی استقلالی نگریسته و شناخته شوند، حجب خداوند هستند.

و با تمایز گذاردن میان جهان‌ها به‌عنوان نشانگرهای قوی و ضعیف ظهور الهی و افزودن اصل حجب به آنها می‌توانیم نتیجه بگیریم:

شدت حجب: هرچه یک جهان نشانگر قوی‌تری از ظهور الهی باشد، حجاب ظلمانی‌تری برای خداوند است.^۳

۱. شمس مغربی یکی از پیروان سنت تصوف ابن عربی و شاعری ایرانی، گامی از او فراتر می‌رود و معتقد است که خداوند جهان را از طریق چشمان ما می‌بیند. به‌نظر او، نه تنها خداوند می‌آفریند و خود را برای ما ظاهر می‌سازد تا ما به معرفت به او دست یابیم، بلکه او همچنین ظاهر می‌شود تا عظمت و زیبایی خود را آن هم از طریق چشمان ما بشناسد. بدین ترتیب، شمس مغربی از خداوند می‌پرسد:

چرا جمال خود از من همی کنی پنهان ز چشم من چو تویی در جمال خود نگران

نگاه کنید به اشعار وی در: دیوان شمس مغربی، ویراسته ابوطالب میرعابدینی (تهران: امیرکبیر)، ۱۳۸۲.

2. Ibn 'Arabi, *Fut.* III: 276, trans. Chittick, *Sufism*, 191.

۳. مفهوم حجاب ظلمت و نور به‌دفعات در آثار ابن عربی دیده می‌شود. به‌طور خلاصه، شوق به اشیاء مادی یا امور مطلوب زمینی و دیدن آنها، مستقل از خداوند، حجب ظلمانی خوانده می‌شوند. در مقابل، شوق به امور همچون علم یا زندگی بهتر در جهان آخرت یا حتی تمایل به نزدیکی به خداوند نمونه‌هایی از حجب نورند. نگاه کنید به: ابن عربی، *رساله الحجب*، ترجمه گل بابا سعیدی (تهران: سخن، ۱۳۸۶).

حرکت عالم به سوی وجود، مشتمل بر حبی است که خداوند به عالم دارد، چرا که ظهور کمالات ذات و انوار اسما و صفات حق تعالی، به وجود عالم است و عالم نیز ظهور کمالات را در وجود عینی دوست دارد. پس به هر جهت، حرکت از عدم به وجود، حرکت حبی است، هم از جانب حق، هم از جانب عالم، و کمال محبوب لذاته است و جز به وجود عینی، ظاهر نمی‌شود.^۱

تمامی آفریده‌ها (به دلیل وابستگی‌شان به خداوند آفریننده) فی نفسه نشانه‌های غنا و (به دلیل فقر خود و احتیاج‌شان به خداوند) نشانه‌های فقر هستند. اگر به آنها به خودی خودشان نگریسته می‌شد، آنها نمی‌توانستند نشانه‌های خداوند باشند، چرا که فی نفسه معدوم و در نتیجه، حجاب‌های وجودند. بدین ترتیب، آفریده‌ها حجب خداوند هستند. به عبارت دیگر، خداوند برای ساکنان جهان ظاهر پنهان است.

این واقعیت که تمام عالم حجاب خداوندی است که ظاهر است را می‌توان برحسب این اصل تبیین کرد که خداوند تنها واجب‌الوجود است و تمامی چیزهای دیگر جز خداوند ممکن‌الوجودند.^۲ ممکن‌الوجود بودن در تلقی سنتی، به معنای حالتی میان وجود و عدم است. تمامی چیزهایی که ممتنع نیستند، به جز واجب‌الوجود، ممکن‌الوجودند. بنابراین، آنها فی نفسه معدوم‌اند و قابلیت با به تعبیر ابن عربی، شوق وجود دارند. تمامی ممکن‌الوجودها حجاب‌های وجود محض و حقیقی هستند چرا که به عنوان ظهور وجود حقیقی در پیشاپیش آن جای می‌گیرند، اما ویژگی‌های ذاتی آن یعنی واجب‌الوجود بودن را ندارند. در نتیجه، آنها حجاب‌اند، این همه چیزی است که ممکن‌الوجودها می‌توانند باشند. ابن عربی می‌گوید: «اگر حجاب‌ها از ممکن‌الوجودها برگرفته می‌شد، امکان آنها گرفته می‌شد».^۳ تمامی ممکن‌الوجودهایی که آفریده شده‌اند، چیزی جز سطوحی به‌غایت گسترده و نامتناهی از

۱. ابن عربی، شرح قصوص/الحکم، شارح: تاج الدین حسین خوارزمی، تهران: انتشارات مولی ص. ۷۴۳. نقل از مقاله «چیستی عشق الهی و کارکرد آن در قوس صعود و نزول از دیدگاه ابن عربی» نوشته عبدالحسین کاکایی و منصوره رحمانی، فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، شماره پیاپی ۵۶ دوره ۱۵، سال ۱۳۹۴. ص ۸۰.

2. Chittick, *Sufism*, 190.

3. Ibn 'Arabi, *Fut.* III: 276, trans. Chittick, *Sufism*, 191.

عالم و هر آنچه در آن است ظهورات عظمت، قدرت و زیبایی خداوندند؛ آنها نشانه‌های او هستند. هر آفریده‌ای از یک سو عظمت و قدرت خداوند آفریننده را نشان می‌دهد و از سوی دیگر، وابستگی و نیاز خود را به رحمت الهی. آفریده‌ها را به دلیل خصوصیت اول می‌توان نشانگر خدای آفریننده دانست و به دلیل خصوصیت دوم، آنها نشانه‌های فقر و بی‌چیزی خود هستند. با این حال، آن‌گونه که ابن عربی توضیح می‌دهد، مسئله حجب عمیق‌تر از این است. در اصطلاح‌شناسی ابن عربی، آفریده‌ها جز در رابطه‌شان با خداوند و نشانه خداوند بودن چیزی نیستند.

بدین ترتیب، آفریده‌ها هم موجودند و هم معدوم. نکته تنها این نیست که آنها وجود ندارند چراکه چیزی جز نشانه‌های خداوند نیستند، بلکه آنها به این دلیل وجود ندارند که آفریده عبارت است از معدومی که در تلاش است توجهی دریافت کند که او را قادر سازد به موجود بدل شود. ابن عربی نه تنها معتقد است که آفریده‌ها معدوم‌اند چراکه واقعیت آنها مداوماً به واقعیت خداوند وابسته است، بلکه خاطرنشان می‌کند که آفرینش موهبت وجود است، نور و محبتی به امور معدوم که به شیوه‌ای منحصر به فرد و مداوم عطا می‌شود. به نظر ابن عربی، شیء آفریده فی نفسه معدوم و در عین حال مشتاق وجود است، ظرفی است خالی و لایق پر شدن، بنابراین می‌تواند متعلق موهبت و رحمت مداوم و همیشگی خداوند قرار گیرد. خداوند به واسطه رحمت و اسعاهش به همه موجودات که مانند ظرف‌های خالی هستند، آنچه ظرفیت وجودی داشته باشند، عطا می‌کند و در همه این‌ها نی‌هایی که نشانه نیستی هستند، با نفس رحمانی‌اش می‌دمد و به آنها هستی می‌بخشد. البته هستی‌ای که نمادی است از هستی‌بخش و نشانی است از وابستگی تام موجود به مهر رحمان. این رابطه خلقت به تعبیری رابطه‌ای از سنخ عشق است که کل جهان را پر کرده است. به عبارت دیگر، خداوند به عنوان وجود مطلق معدوم‌های مشتاق وجود را وجود بخشیده و به موجوداتی که قابلیت دریافت محبت داشته‌اند، مهر ورزیده و نفس رحمانی‌اش را بر موجودات شایسته دمیده است. این وجود بخشی، محبت و دمیدن رابطه‌ای است که آفرینش نام دارد. ابن عربی می‌گوید:

یا در فص هود به هنگام مطرح کردن تفسیر خاص خود از آیه ۳۲ سوره انفال می‌گوید که خداوند خود را ورای موجودات مادی در حجاب کرده و از این روست که آنها را می‌ستاید.^۱ حال پرسش مهمی مطرح می‌شود: اگر نشانه‌های خداوند در ظهور او از طریق آفرینش در دسترس اند، چرا در طول تاریخ ناباوران متعددی وجود داشته‌اند که با وجود آنکه در برابر خداوند مقاومتی نشان نمی‌دهند و ظرفیت فهم نشانه‌های خداوند را نیز دارند، اما نشانه‌های خداوند را نمی‌یابند؟ برای پاسخ به این پرسش، نظریه حجب ابن عربی را تبیین خواهیم کرد. او در این نظریه، توضیح می‌دهد که چگونه در عالم، نه گریزی از پنهانی و نه از ظهور نیست.

نظریه حجب ابن عربی

احتجاب الهی برای ابن عربی دو وجه دارد. از یک سو، آن گونه که ذکر شد، غیاب، نادانستنی بودن و پنهان بودن ذات خداوند در میان است. بالاین‌حال، خداوند ظاهر شده و تمام جهان آفرینش نمادی از خودآشکارسازی او است. علاوه‌براین، ابن عربی به وجه دیگر احتجاب الهی اشاره می‌کند که آن را پنهانی خدایی که ظاهر می‌شود، خاموشی خدایی که سخن می‌گوید و غیاب خدایی که حاضر است، می‌نامد. مضمون کلیدی در این بحث این است که خداوند با ظهورش پنهان می‌شود. اگرچه عالم و تمامی آفریده‌ها نشانه‌های خداوند هستند، اما آنها تا همان اندازه که صفات خداوند را آشکار می‌کنند، او را می‌پوشانند، چراکه به‌جای خداوند، خود را نشان می‌دهند. خداوند خود را ظاهر کرده تا شناخته شود، اما ظهور او حجاب چهره او می‌شود او را پنهان می‌کند. این امر تناقض‌نمای ظهور الهی است و منشأ مسئله احتجاب الهی به‌نظر می‌رسد. البته ناباور را کماکان می‌توان به تقصیر ناشی از عدم تلاش کافی برای برگرفتن حجاب‌های ظهور الهی در آفرینش و دست یافتن به معرفت به خداوند با پیروی از نشانه‌هایش متهم کرد، اما اهمیت نظریه حجب ابن عربی این است که این نظریه نشان می‌دهد چرا ما انسان‌ها باید وارد مسیر برگرفتن حجاب‌ها شویم و چرا باور به خداوند و معرفت به او بی‌واسطه در این جهان در دسترس همه ما نیست.

۱. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ترجمه محمدعلی موحد و صمد موحد (تهران: نشر کارنامه)، ۵۰۸-۵۰۹.

با تمایز گذاشتن میان نشانه‌های قوی و ضعیف ظهور الهی بر مبنای سلسله‌مراتب ظهور، می‌توانم اصل اکبری دیگری را با عنوان ظهور قوی الهی برای انسان‌ها به‌ترتیب زیر مطرح کنم:

ظهور قوی: جهان فیزیکی و به‌ویژه زمین (که موطن اذهان آگاه است) نشانگر قوی ظهور الهی است و خداوند از طریق آن، خود را آشکار ساخته تا انسان‌ها او را بشناسند. و در سوی دیگر طیف:

ظهور ضعیف: جهان غیرمادی و نامرئی (عالم غیب) نشانگرهای ضعیف ظهور الهی هستند. برای ما انسان‌ها، زمین و جهان فیزیکی یعنی جهان مشهود، نشانگرهای قوی ظهور الهی و رسانه‌ای برای ارتباط غیرمستقیم با خداوند از طریق ظهور او هستند. ابن عربی در فص حکمت نبوی در کلمه عیسوی می‌نویسد:

آنچه بر گفته ما دربارهٔ دمیدن روحانی با صورت بشری عنصری دلالت دارد این است که حق تعالی خویش را به نفس رحمانی وصف نموده، و ناگزیر هر موصوف به صفتی ناگزیر باید در تمام آنچه که آن صفت مستلزم آن است تابع آن صفت باشد، و دانستی که نفس در نفس کشنده چه چیزی را مستلزم است، از این روی نفس الهی صور عالم را قبول کرد، پس آن [نفس] برای آنها [صور] مانند جوهر هیولانی است و جز عین طبیعی نمی‌باشد.

پس عناصر صورتی از صورت‌های طبیعت‌اند و آنچه که فوق عناصر است و آنچه از آنها پدید می‌آید، آنها نیز از صور طبیعت‌اند، و آنها [صور] ارواح علوی‌اند که فوق آسمان‌های هفتگانه می‌باشند. اما ارواح آسمان‌های هفتگانه و اعیان‌شان نیز عنصری‌اند، چون آنها از دود عناصرند و از آنها پدید آمده‌اند، و آنچه از فرشته که در هر آسمان تکون می‌یابد از آن [عناصر] است. پس آنها عنصری‌اند و آنان که فوق آنهایند طبیعی‌اند.^۱

۱. ابن عربی. قصص/الحکم، ترجمه محمد خواجه‌ای (تهران: نشر مولی)، ۲۳۳.

وصف باشد که از طریق حضورش با همه چیزها، آنها را در برگیرد؛ چراکه این توصیف ویژگی اختصاصی خداوند است. هر آنچه در عالم است ناگزیر هم در حال حضور است و هم در حال غیاب.^۱

بدین ترتیب، در حالی که عالم (به عنوان نشانه فعالیت آفرینشگرانه) خداوند را حاضر می کند، خداوند خود پنهان است. هر چیزی خودآشکارسازی امر نادانستنی را نشان می دهد و به عبارت دیگر، آشکاری خداوند منشأ معرفت به اوست. هنگامی که خدای متعالی ظهور می یابد، سرچشمه ای برای کسب معرفت به وی آفریده می شود.

مفهوم بنیادین دیگری در نظریه ظهور ابن عربی، مفهوم سلسله مراتب ظهور الهی است. باتوجه به اینکه خداوند خود را به صورتی که آفریده ها نام دارند آشکار می کند، برخی آفریده ها به نحوی قوی نشانگر ظهور الهی هستند، درحالی که برخی دیگر به نحوی ضعیف چنین می کنند. هرچقدر که یک آفریده برای قوای شناختی و ادراکی فرد دارای معرفت ملموس تر و شناختنی تر باشد، آن آفریده به نحو قوی تری از ظهور الهی حکایت می کند، زیرا همان طور که گفته شد، ظهور منشأ کسب معرفت نسبت به خداوند است. برای مثال، آفریده های مادی در مقایسه با آفریده های غیرمادی نشانه های قوی تری از ظهور الهی اند و در میان موجودات مادی، اشیاء مرئی به نحوی قوی تر از موجودات نامرئی از ظهور الهی حکایت می کنند، چراکه درک و ادراک آنها و در نتیجه معرفت به آنها ساده تر است. این نکته به این معنی است که زمین، ماه و خورشید و کیهان فیزیکی نشانگرهای قوی تری از ظهور الهی در مقایسه با فرشتگان هستند. چیتیک دیدگاه ابن عربی در باره مراتب ظهور را چنین توضیح می دهد:

با نگاه به عالم بر مبنای ساختار کلی آن، می توان عالم را به حوزه های ظاهر و باطن تقسیم کرد. اگرچه کل عالم که جهان معنوی را نیز در بر می گیرد، در نسبت با ذات خداوند ظاهر است، اما بخش هایی از جهان نسبت به دیگر بخش ها ظاهر نیستند و در نتیجه می توان آنها را به طور نسبی غایب دانست. برای مثال، جهان ارواح و فرشتگان نسبت به جهان اجسام مادی غایب است.^۲

1. Ibn 'Arabi, *Fut. II*: 543, trans. Chittick, 'Presence with God', *ibid.* 24-5.

2. Chittick, *Self-Disclosure of God*, 207.

آشکار می‌سازد. بالاین‌حال، در حالی که خداوند در همهٔ آفریده‌ها حاضر است، هیچ‌یک از آنها خدا نیستند، بلکه تنها نشانه‌ها و صورت‌های خداوندند. بنابراین، تمامی آفریده‌ها در عین حال حضور خداوند را نشان می‌دهند و نشانه‌های یگانه‌ای هستند که در یگانگی‌اش بی‌همتاست و در ذات خویش مطلقاً پنهان است.

ویلیام چیتیک این دیدگاه ابن عربی را که خداوند در آفریده‌هایش حاضر است و در عین حال، با آنها مقایسه‌ناپذیر و از آنها غایب است، چنین توضیح می‌دهد:

ابن عربی فص مربوط به غیاب را با اشاره به ... موضوع عمومی‌تر غیبت و حضور همچون صفات آفریده‌ها به پایان می‌برد. وی می‌گوید که هر آنچه جز خداوند هم از خداوند غایب است و هم با او حاضر، چراکه هر چیزی جز خداوند به واسطهٔ دسترس‌ناپذیری مطلق ذات الهی از او فاصله دارد، اما در همان حال، در وجود یعنی حضور الهی مستغرق است، چراکه چیزی جز خداوند وجود ندارد. بنیادی‌ترین چشم‌انداز شیخ اکبر دربارهٔ همه چیز در عالم چنین است: هر چیزی یک تصویر است، هر چیزی خدا / غیرخداست، هو / لا هو.^۱

بنابراین به‌نظر ابن عربی، عالم امر ناشناختنی را آشکار می‌کند. تا آنجا که ذات خداوند از جهان مستغنی است، آفریده‌ها چیزی جز هویتی فقیر نیستند. بالاین‌حال، تا آنجا که خداوند آنها را آفریده و رحمت خویش را با بخشیدن وجود از مسیر رحمت و اسعایش به ایشان ارزانی داشته، آفریده‌ها به موجوداتی بدل می‌شوند که صفات خداوند را ظاهر می‌سازند. خداوند از ما غایب است، اما نشانه‌هایش را از طریق آفرینش، وحی و خود ما به ما هدیه می‌کند. به‌نظر ابن عربی، هر چیزی (هر آفریده‌ای جز خداوند) خداوند را حاضر می‌کند (هر چیزی در وجود خویش به خداوند وابسته است) و در عین حال، از خداوند غایب است (خداوند از هر چیز متعالی و با هر چیز مقایسه‌ناپذیر است). وی می‌نویسد:

هیچ موجودی در میان همهٔ موجودات نیست که خصوصیتش رؤیت همه چیز باشد، به‌نحوی که هیچ غیابی نداشته باشد. در نتیجه، هیچ موجودی نیست که دارای این

1. William Chittick, 'Presence with God', *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* (JMIAS) 20 (1996), 24.

وی در شرح حدیث کنز مخفی می‌گوید:

طبق این حدیث که به واسطهٔ رفع حجب دریافت شده، اما فرشتهٔ حامل وحی آن را منتقل نساخته، خداوند مطلبی را فرموده است که چنین معنایی دارد: «گنجی ناشناخته بودم. دوست داشتم شناخته شوم، پس آفریده‌ها را آفریدم و خود را به ایشان شناساندم و آنها مرا شناختند». از آنجاکه خداوند به «دوست داشتن» اشاره می‌کند، به درکی از حقیقت عشق و اموری همراه با آن که عاشق خود را در آنها می‌یابد، می‌رسیم. پیش‌تر توضیح داده‌ایم که عشق تنها به شیئی معدوم تعلق می‌یابد که وجودش اصیل باشد، اما در حالت کنونی، معدوم است.

عالم امری حادث است، درحالی که «خداوند وجود داشت و چیزی همراه او نبود». او عالم را از طریق علمش به خودش می‌شناخت، بنابراین چیزی را هنگام به وجود آوردن موجودات ظاهر نساخت، جز آنچه در وجود خودش داشته است. گویی ظاهر نبود و از طریق عالم ظاهر گشت.^۱

در بند فوق، ابن عربی این ایده را توضیح می‌دهد که خداوند ظاهر نبود و از طریق آفرینش کائنات ظهور یافت. من این اصل اکبری^۲ را که «نمی‌توانیم خداوند را بشناسیم مگر آنکه خود خویش را به ما بشناساند و او با خود آشکارسازی خویش چنین می‌کند»، اصل ظهور می‌نامم:

اصل ظهور: خداوند (ناشناختنی و غایب) از طریق ظهور خویش موقعیتی را می‌آفریند که در آن، دست یافتن به معرفت به خداوند ممکن می‌شود.

طبق این اصل، آفریده‌ها یعنی کل کائنات و هر آنچه وجود دارد، نشانه‌های خداوندی هستند که خود را آشکار ساخته تا شناخته شود. خداوند خود را در عالم، در خویشتن انسانی که او را به صورت خویش آفریده و در متون مقدسی که حاوی حقائق گزاره‌ای هستند،

1. Ibn 'Arabi, *Fut.* II: 399; translated and quoted by William Chittick in *The Self-Disclosure of God* (Albany, New York: SUNY Press, 1998), 70.

۲. این اصل را به این دلیل «اکبری» نامند که ابن عربی به شیخ اکبر شهرت یافته است.

ذات الهی همانا غیب الغیوب یعنی کنز مخفی است.^۱ این ذات خدای فی نفسه بدون اشاره به هیچ چیز دیگری است. در اصطلاح‌شناسی ابن عربی، ذات خداوند امری است که ماهیت خداوند را همچون مجموعه‌ای از صفات ذاتی او در بر می‌گیرد.^۲ این ذات ورای شناخت و معرفت و پوشیده‌ترین راز (اکتم السر) است.^۳ خداوند غایب مطلق (الغیب الغیوب) است و جز خودش کسی نمی‌تواند وی را بشناسد.^۴ کسی جز خود خداوند نمی‌تواند ذات الهی را ادراک کند. عارفان می‌توانند خودآشکارسازی خداوند را در ظهوراتش ادراک کنند، اما نمی‌توانند خود او را ادراک کنند مگر آنکه به مقام فنا برسند. ذات الهی بی‌نشان است و نمی‌توان آن را جست.

باتوجه به نادانستنی بودن ذات الهی، نمی‌توان با توسل به خودآشکارسازی و ظهور الهی معرفتی به او به دست آورد. پس اگر خداوند فی نفسه را نمی‌توان جست، جست‌وجوگران در پی چه چیزی هستند؟ اگر نمی‌توان ذات او را طلب کرد یا یافت، باورمندان به چه چیزی باور دارند یا مشتاقان در پی چه چیزی هستند؟ ابن عربی چنین پاسخ می‌دهد:

آنچه طالبان در طلب آن‌اند و مشتاقان به آن اشتیاق می‌ورزند، تنها شناخت او، شهود او و رؤیت اوست. همه این‌ها از اویند، اما خود او نیستند.^۵

۱. همان‌طور که در فصل پیش تشریح شد، اصطلاح «کنز مخفی» به حدیث قدسی مشهوری اشاره دارد: «کُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً، فَأُحِبُّ أَنْ أَعْرِفَ وَ خَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ» (گنجی پنهان بودم. دوست داشتم شناخته شوم، پس آفریده‌ها را آفریدم تا شناخته شوم). این حدیث یکی از تأثیرگذارترین آموزه‌ها در سنت تصوف در کل جهان اسلام بوده است. نگاه کنید به:

William Chittick, *Sufism* (Oxford: Oxford University Press, 2000), Chap. 6.

۲. باید به این نکته اشاره کرد که مقصود از «ذات» حامل صفات ذاتی است و نه مجموعه‌ای از ویژگی‌های ذاتی خداوند که گاه در فلسفه دین تحلیلی از عبارت «ماهیت خداوند» قصد می‌شود. مقصود ابن عربی از ذات شالوده نهایی هستی محض یا الوهیت است که نادانستنی است و به کلی و مطلقاً بر همگان پوشیده است.

3. Gerald Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time* (Leiden: Brill, 1998), 274.

المور توضیح می‌دهد که به‌نظر ابن عربی، «ذات الهی عدم ظهور است، بودن خویشی فراسابجکیو (transsubjective)» (ص. ۲۲۹).

۴. سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه فیصری بر فصوص الحکم (قم: سازمان تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۲۰-۱۲۶.

5. Ibn 'Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyya*, vol. II: 663; translated and quoted by William Chittick in Ibn 'Arabi, *Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld, 2005), 47.

برای درک ادعای ابن عربی در این باره، ابتدا توضیح خواهیم داد که چگونه ظهور الهی از طریق آفرینش یعنی آشکارسازی نشانه‌های خداوند از طریق آفریده‌ها خود حجابی برای خداوند است و در نتیجه، ما انسان‌هایی که در زمین (یعنی جایی که تمامی سطوح ظهور الهی را در خود جای می‌دهد) زندگی می‌کنیم، در حالت عادی نمی‌توانیم خداوند را از طریق پدیدار شدن^۱ خداوند یعنی از طریق تجربه دینی^۲ یا شیوه‌هایی مشابه ادراک کنیم. ابن عربی به ما می‌آموزد که باید وارد مسیر عرفان شویم تا حجاب را از چهره معشوق بگیریم و سپس خداوند خود را بر آگاهی ما آشکار خواهد کرد. تقاضای فیلسوف خداناباور این است که ظهور خداوند باید تا آنجا گسترده باشد که تمامی انسان‌های عادی که در برابر خداوند مقاومت نمی‌کنند و ظرفیت وارد شدن در رابطه‌ای معنادار با خداوند را دارند، به خداوند باور نیز داشته باشند. برای پاسخ به این درخواست، بر هدف خداوند از آفرینش کائنات و بشر تأکید خواهیم کرد، هدفی که با چنین شکلی از حضور آشکار الهی در تعارض است.

نظریه ظهور الهی ابن عربی

در این بخش، دو اصل مبنایی را توضیح خواهیم داد که می‌توان آنها را اصول بنیادین حکمت الهی و جهان‌بینی ابن عربی دانست: نظریه ظهور الهی و سلسله‌مراتب ظهور الهی. نظریه ظهور الهی درباره علو و مقایسه‌ناپذیری ذات خداوند و حضور و ظهور او از طریق آفرینش است. اصل سلسله‌مراتب وجود جایگاه ظهور الهی و آفرینش را تبیین می‌کند. به نظر ابن عربی،

1. appearance

۳. به نظر می‌رسد که تجربه دینی یا آنچه در سنت عرفان اسلامی از آن به شهود تعبیر می‌شود، نوعی دیدن یا حس کردن خداوند است؛ حسی شبیه به یکی از حواس پنجگانه، شنیدن صدای خداوند یا استشمام بوی او یا دیدن چهره او. البته همه این‌ها به نحوی برای عارف رخ می‌دهد که می‌توان از آن به پدیدار شدن خداوند برای عارف تعبیر کرد. پدیدار شدن به معنای آن است که خداوند خود را به نحوی خاص برای قوه ادراکی شناسنده نمایان می‌کند و یا حضور خود را در برابر ادراک هوشیار او آشکار می‌سازد. این امر با ظهور خداوند در آفریده‌هایش تفاوت دارد. هر آنچه که خداوند آفریده است، نمادی از ظهور خداوند و حضور اوست، اما این نوع از حضور برای درک شدن احتیاج به برداشتن قدمی تبیینی دارد. در مقابل، در درک مستقیم حضور خداوند از طریق پدیدار شدن دیگر درک حضور نیاز به تبیین کردن نخواهد داشت.

فصل ۴

ابن عربی و مسئله احتجاب الهی

مقدمه

در این فصل، بر آراء ابن عربی درباره مسئله احتجاب الهی متمرکز می‌شوم. امروزه این امر انکارناپذیر به نظر می‌رسد که افراد بسیاری در عین حال که با تمام وجود در جست‌وجوی شواهدی به نفع وجود خداوند هستند، اما در یافتن نقطه اتکایی استوار که ایمان خود را بر آن بنا کنند، موفق نمی‌شوند. و نیز اینکه برخی از جست‌وجوگران حقیقت، ادیان غیرتوحیدی دیگری را حقیقی یافته‌اند و دین خود را تغییر داده‌اند یا آن که در نتیجه جست‌وجوی خویش به این باور رسیده‌اند که اساساً دین حقیقی وجود ندارد و معقول آن است که خدانا باور یا دست کم لادری گرا بود. مشاهده این امور و به رسمیت شناختن آنها به عنوان یک مسئله یک امر است و طرح استدلالی خدانا باورانه بر مبنای آنها امری دیگر. در حالی که فیلسوف خدانا باور ممکن است استدلالی خدانا باورانه از مسئله شر یا احتجاب استخراج کند، اشاره به این نکته ارزشمند است که برخی از متفکران عارف به شیوه دیگری به این مسئله نگریسته‌اند و جهان را به نحوی کاملاً متفاوت می‌بینند. آنها مسئله احتجاب را به رسمیت می‌شناسند، اما احتجاب الهی را معلول ظهور^۱ خداوند می‌دانند. دیدگاه آنها تناقض‌آمیز به نظر می‌رسد، اما تلاش خواهیم کرد این دیدگاه را با تمرکز بر ایده‌های ابن عربی، یعنی فکورترین و بابصیرت‌ترین نویسنده در سنت عرفان اسلامی، تبیین کنم.

1. manifestation

کن، و دیدگان دلهای مان را به پرتو نگاه به سوی خویش روشن کن تا دیدگان
دل پرده‌های نور را بدرد و به سرچشمه عظمت دست یابد و جان‌های مان آویخته
به شکوه قدست گردد، خدایا مرا از کسانی قرار ده که ندای‌شان دادی، پس
پاسخت دادند.^۱

امام علی (ع) به‌روشنی به وضعیت احتجاب اعلا اشاره می‌کند تا از خداوند بخواهد او
را به وحدت یافتن با خویش هدایت کند. نتیجه می‌گیرم که احتجاب الهی دعوتی به سوی
فنا شدن در خداوند است. «لَنْ تَرَانِي» به این معناست که حجاب خود را از میان بردار تا
به مرحله‌ای برسی که در آن چیزی میان عاشق و معشوق باقی نمانده باشد، چراکه عاشق
با معشوق وحدت یافته است. علامه طباطبایی درباره این مرحله می‌گوید:

سحر آمدم به کویت که ببینمت نهانی ارنی نگفته گفتمی دو هزار لن ترانی^۲

۱. امام علی (ع)، مناجات شعبانیه در عباس قمی، مفاتیح الجنان.

۲. نقل قول مستقیم آیت‌الله محمود امجد از شاگردان علامه طباطبایی.

عطار و بسیاری از اهل تصوف امام علی (ع) را که پیامبر او را جانشین خود و ولی (راهبر معنوی) همه مؤمنان خوانده، به عنوان بنیانگذار تصوف اسلامی ستوده‌اند.^۱ امام علی (ع) در مناجات شعبانیه چنین نیایش می‌کند:

وَقَدْ لُدْتُ بِكَ يَا إِلَهِي فَلَا تُخَيِّبْ ظَنِّي مِنْ رَحْمَتِكَ وَلَا تَحْجُبْنِي عَنْ رَأْفَتِكَ إِلَهِي
أَقِمْنِي فِي أَهْلِ وَلَايَتِكَ مَقَامَ مَنْ رَجَا الزِّيَادَةَ مِنْ مَحَبَّتِكَ إِلَهِي وَ الْهِمْنِي وَلَهَا
بِذِكْرِكَ إِلَى ذِكْرِكَ وَ هِمَّتِي فِي رَوْحِ نَجَاحِ أَسْمَائِكَ وَ مَحَلِّ قُدْسِكَ إِلَهِي بِكَ
عَلَيْكَ إِلَّا الْحَقَّتَنِي بِمَحَلِّ أَهْلِ طَاعَتِكَ وَ الْمَثْوَى الصَّالِحِ مِنْ مَرْضَاتِكَ فَإِنِّي لَا
أَقْدِرُ لِنَفْسِي دَفْعًا وَ لَا أَمْلِكُ لَهَا نَفْعًا إِلَهِي أَنَا عَبْدُكَ الضَّعِيفُ الْمَذْنُوبُ وَ مَمْلُوكُكَ
الْمُتَّيِبُ [الْمُعِيبُ] فَلَا تَجْعَلْنِي مِمَّنْ صَرَفَتْ عَنْهُ وَجْهَكَ وَ حَجَبَتْهُ سَهْوَةٌ عَنْ عَفْوِكَ
إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَ أُنِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَخْرِقَ
أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ وَ تَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ
إِلَهِي وَ اجْعَلْنِي مِمَّنْ نَادَيْتَهُ فَأَجَابَكَ (به تو پناه آوردم ای خدای من، پس گمانم را
از رحمت ناامید مساز و از مهربانیات محروم مکن، خدایا، مرا در میان اهل
ولایت جای ده، جایگاه آنکه به افزون شدن محبت امید بسته، خدایا، شیفتگی
به ذکر را پیوسته به من الهام فرما، و همتم را در نسیم کامیابی نامهایت و
جایگاه قدس قرار ده. خدایا به حق خودت بر خودت، مرا به جایگاه اهل طاعت
و جایگاه شایسته حاصل از خشنودیات برسان، زیرا که من نه بر دفعی از خود
قدرت دارم و نه بر نفع خویش مالک هستم. خدایا، من بنده ناتوان گنهگار تو
هستم و مملوک توبه‌کننده به پیشگاهت، مرا از کسانی که رویت را از آنان
برگرداندی قرار مده و نه از کسانی که غفلتشان از بخششت محروم‌شان کرده.
خدایا، کمال جدایی از مخلوقات را برای رسیدن کامل به خودت به من ارزانی

۱. مثلاً عطار، امام علی را «قلب قرآن» می‌داند در مصیبت‌نامه (در بخش فی فضیلت امیرالمومنین علی رضی الله عنه). همچنین در منطق الطیر (در فضیلت امیرالمومنین علی) از ایشان به عنوان «ممسوس فی ذات الله» و «قطب دین» نام می‌برد.

معناست که «تنها خداوند وجود دارد». این گفته که «تو خدایی و من بنده‌ام»، ادعایی کاذب و از سر تکبر است چراکه در این حالت، وجود خود را تصدیق می‌کنی و در نتیجه، دوگانگی پدید می‌آید. اگر بگویی «هو الحق»، این نیز دوگانگی است چراکه «او» بدون «من» نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین، حقیقت این است که «انا الحق»؛ جز او چیزی وجود ندارد.

منصور حلاجی که اناالحق می‌گفت خاک همه ره به نوک مژگان می‌رفت
در قلمزم نیستی خود غوطه بخورد آنکه پس از آن در اناالحق می‌سفت^۱

سخن پایانی

در این فصل، استدلال کردم که نه تنها احتجاب الهی لازمهٔ تبدیل شدن انسان به پرستشگر خداوند و دستیابی او به عشق حقیقی خداوند است، بلکه همچنین برای آنکه عاشق خداوند در مسیر خود به سوی کمال به قلهٔ نهایی برسد، شرطی ضروری است. این هدف نهایی دست یافتن به معرفت به خداوند یا عاشق خداوند بودن نیست، چراکه در هر دو مورد، انسان عارف و عاشق هنوز وجود دارد. طبق دیدگاه عرفا، نهایت کمال این است که انسان به متعلق عشق الهی (اروس) بدل شود. باین‌حال، نمی‌توان به این مقام دست یافت مگر اینکه انسان فانی شود؛ چراکه خداوند موجود کامل را دوست می‌دارد که مثل خود اوست. احتجاب الهی در این سطح عمیق‌تر همچنین برای آنکه عارف به نقطهٔ نهایی مذکور هدایت شود، لازم است، چراکه در غیراین‌صورت، ممکن است سالک از رسیدن به فنا باز ماند. حافظ می‌گوید:

از دست غیبت تو شکایت نمی‌کنم تا نیست غیبتی نبود لذت حضور

و ادامه می‌دهد:

حافظ شکایت از غم هجران چه می‌کنی در هجر وصل باشد و در ظلمت است نور^۲

۱. مولوی، کلیات شمس تبریزی، رباعی شمارهٔ ۴۱۹ به تصحیح فروزانفر.

۲. حافظ، دیوان، غزل شمارهٔ ۲۵۴.

می‌توان همین معنا را در آیاتی نظیر «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»، «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» و «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا» دید.^۱ احتجاب الهی از ما دعوت می‌کند تا به این نوع عشق دست یابیم. عشقی که عشق به خداوند است و نه عشق به کمال یا صرف علاقه به دیدن خداوند. این نوع عشق است که تنها عرفایی که قلوب‌شان را از آویختن در طره‌های معشوق رها می‌کنند، می‌توانند به آن دست یابند. در نتیجه، آنها می‌توانند چشمان خمار معشوق را ببینند که از آنها دعوت می‌کند نزدیک و نزدیک‌تر گردند. «وَهُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (سپس نزدیک آمد و نزدیک‌تر شد. تا به اندازه دو کمان یا نزدیک‌تر شد. آنگاه به بنده‌اش آنچه را باید وحی کند، وحی فرمود. آنچه را دل دید انکار نکرد؛ سوره نجم، آیات ۷ تا ۱۱).

حدیث قدسی قرب نوافل ایده وحدت یافتن با خداوند را تأیید می‌کند: «فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أَحْبَبْتُهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيتُهُ» (چون دوستش بدارم، گوش او شوم که با آن بشنود و چشمش شوم که با آن ببیند، و زبانش گردم که با آن بگوید و دستش شوم که با آن بگیرد).^۲ کسی که به این نقطه می‌رسد و از سر الهی آگاه می‌شود، نباید آن را افشاء کند، در غیراین صورت همچون منصور حلاج زندگی اینجهانی خود را از دست خواهد داد.^۳ چیتیک می‌گوید:

هنگامی که عشق حلاج به خدا به نهایت خود رسید، وی به دشمن خویش بدل گشت و خود را به کشتن داد. وی می‌گفت: «أنا الحق» یعنی «من فنا شده‌ام. حق مانده و هیچ چیز دیگری در میان نیست.» این نهایت تواضع و حد نهایی بندگی است و به این

۱. محمود امجد، (۱۳۸۷)، *اشراقات معنوی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۷۸.

۲. شیخ کلینی، *الکافی*، ج. ۲، ۳۵۲.

۳. در اشعار صوفیانه متعددی، به‌ویژه در اشعار حافظ، افشای سر الهی توسط حلاج به نحوی لطیف تحسین شده است. حافظ در غزلی مشهور توضیح می‌دهد که می‌توانیم چهره خداوند را با نگاه کردن به قلب‌مان ببینیم. به نظر می‌رسد که همین سر بود که موجب قتل حلاج شد. در حالی که حافظ این سر را فاش می‌کند، می‌گوید: «گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد» (غزل شماره ۱۴۳).

بدین ترتیب به نظر عطار، این سطح احتجاب باعث می‌شود که ما در حالت بیم و امید خداوند را بخوانیم. ما می‌ترسیم که پاسخی منفی از خداوند بشنویم و در عین حال امیدواریم تا پاسخ مثبت او را دریافت کنیم. این الگوی نیایش در قرآن ستایش شده است: «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ... وَاذْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا» (پروردگارتان را با تضرع و در نهان بخوانید ... و او را با ترس و امید بخوانید؛ سورة اعراف، آیات ۵۵ و ۵۶). عارف از اینکه بگوید «رَبِّ اَرْنِي اَنْظُرُ اِلَيْكَ» ناخرسند نیست، اما می‌ترسد که بشنود «لَنْ تَرَانِي».

طبق قرآن، استغاثه موسی باعث ظهور شکوه الهی شد و در پی آن، موسی از هوش رفت. خداوند به موسی گفت که نمی‌تواند او را ببیند، اما اگر شرطی برآورده شود، می‌تواند او را ببیند! «قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ اَنْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي». اما شرط خداوند محقق نشد و در نتیجه، موسی هرگز نتوانست خدا را ببیند. هنگامی که موسی از هوش رفت و فانی شد، آنکه می‌گفت «رَبِّ اَرْنِي اَنْظُرُ اِلَيْكَ»، دیگر در میان نبود. به نظر می‌رسد که آخرین حجاب میان انسان کامل و معشوق خود اوست که باید از میان برداشته شود. حافظ می‌گوید:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز^۱

سطح اعلای احتجاب برای تکمیل کمال لازم است، در اینجا کمال در رؤیت خداوند نیست، بلکه در فنا شدن در او و درک این امر است که او همه آن چیزی است که هست. عطار چنین می‌گوید:

مقام عاشق و معشوق از دو کون برون است	که حلقه در معشوق ما سماوات است
بنوش درد و فنا شو اگر بقا خواهی	که زادراه فنا دُردی خرابات است
به کوی نفی فرو شو چنانکه برنایی	که گرد دایره نفی عین اثبات است
نگه مکن به دو عالم از آنکه در ره دوست	هر آنچه هست به جز دوست عزى و لات است ^۲

۱. حافظ، دیوان، غزل شماره ۲۴۷.

۲. عطار، دیوان غزلیات، غزل شماره ۴۳.

و هنگامی که پروردگارش بر کوه تجلی کرد، کوه با خاک یکسان شد و موسی از هوش رفت. هنگامی که به هوش آمد، گفت: تو منزهی، به سوی تو توبه می‌کنم و من اولین مؤمن هستم؛ سورة اعراف، آیه ۱۴۳

عبارتی که به نحوی خاص جالب توجه و مرتبط با بحث حاضر است، تقاضای موسی برای مشاهده خداوند در خلوت است: «رَبِّ ارْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ». اما خداوند پاسخ می‌دهد: «لَنْ تَرَانِي». ظاهراً، خداوند موسی را به خلوت دعوت نکرده بود تا فقط با وی سخن بگوید، چراکه وی پیش از این بارها با او به هنگام سفرش از مدین و در نزاعش با فرعون سخن گفته بود. تناقض‌نمای احتجاج اعلا در اینجا پدید می‌آید. موسی به خلوت دعوت شده بود و به آنجا رفت (استعاره‌ای برای عبور از مسیر کمال)؛ اما خداوند از نشان دادن چهره خود به او پرهیز کرد. برخی از عرفا گفته‌اند که خود را در این موقعیت یافته‌اند و این امر باعث سرگشتگی آنها شده است.

عرفای متعددی در سنت تصوف به این ماجرا اشاره کرده‌اند و تجارب خود را با تجارب موسی مقایسه کرده‌اند. هریک از آنها بر مبنای سطح کمال و ظرفیت تفسیری خود، استنباطشان را از این آیه مطرح کرده‌اند. عطار چنین می‌گوید:

یارب به در که باز گردم	گر تو ز در خودم برانی
از خواندن و راندم چه باک است	خواه این کن و خواه آن تو دانی
گویم «ارنی» و زار گریم	ترسم ز جواب «لن ترانی»
پیری بشنید و جان به حق داد	عطار سخن مگو که جانی ^۱

همچنین، او حال خود را این‌گونه بیان می‌کند:

چون جمالی است بی‌نشان جاوید	نتوان یافت جز نهانی باز
ارنی گر بسی خطاب کنی	بانگ آید به لن ترانی باز ^۲

۱. عطار، دیوان غزلیات، غزل شماره ۸۰۴، تصحیح سعید نفیسی.

۲. عطار دیوان غزلیات، غزل شماره ۴۰۷.

برای کار کردن در مرزهای امر نادانستی دارند، امری که باز هم پنهان می‌ماند و به‌نحوی دعوت می‌کند که از امر مشهود فراتر رویم.^۱

طبق این دیدگاه، هنر مقدس رسانه‌ای خلاقانه برای بیان تجارب عرفانی از احتجاب است، نوعی از احتجاب که دعوتی ساده به وارد شدن به مسیر پرستش و شناخت خداوند نیست، بلکه تجربه‌ای برای کسانی است که کل زندگی خود را وقف پرستش خداوند کرده‌اند و از مقام‌های متعددی در مسیر ناب ساختن روح و خودسازی گذشته‌اند.^۲ بدین ترتیب، احتجاب الهی نه تنها شکوفایی فکری را ممکن می‌سازد، بلکه همچنین به‌نحوی عمیق‌تر، سرچشمه‌ای برای خلاقیت هنری پدید می‌آورد که از حیرت ما نشأت می‌گیرد.

حیرت همچون نوعی هدایت

آیاتی در قرآن وجود دارد که الهام‌بخش صوفیان در طول تاریخ عرفان اسلامی بوده است. این آیات به مضمون سرگشتگی در سطح اعلای احتجاب الهی اشاره دارد که انسان کامل و به‌طور خاص، موسی (ع) آن را تجربه می‌کند. داستان‌های موسی و بنی‌اسرائیل به‌دفعات در قرآن آمده است. موسی پس از نزاع طولانی‌اش با فرعون به آسودگی و فراغت خیال رسید و قومش را متقاعد کرد که در راستای پرستش خدای یگانه به کنعان مهاجرت کنند. سپس خداوند او را به «خلوتی» دعوت کرد، جایی که تنها عاشق و معشوق حضور داشتند و هیچ فرد دیگری حضور نداشت، زمان و مکانی خاص که میقات نام داشت.

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ (و هنگامی که موسی به میقات ما آمد، گفت: پروردگارا، خود را به من بنما تا به تو نظر کنم. گفت: هرگز مرا نخواهی دید، اما به کوه بنگر؛ اگر کوه در مکان خود باقی ماند، مرا خواهی دید).

۱. Bowker, J., (ed.), (2009), *Knowing the Unknowable*, I.B. Tauris Publishers.

۲. برای بحث بیشتر درباره هنر مقدس، نگاه کنید به:

Nasr, S. H., (2006), 'Religious art, Traditional Art, Sacred Art, Some Reflections and Definitions', World Wisdom Inc. online library. Accessible online at: www.worldwisdom.com.

مضمون احتجاب معشوق برای کسانی که به وی عشق می‌ورزند به دفعات در اشعار حافظ و عطار مطرح شده و می‌توان آن را علت نوعی حزن یا سرگستگی برای عاشق دانست. انگار او لمحّه‌ای یا عکسی از چهره خداوند را دیده باشد و در پی آن سرگشته شده باشد اما کماکان نتوانسته باشد به وصال یار و دیدار یار نایل شود. عطار این موقعیت متحیرکننده را که در اثر احتجایی اعلا پدید می‌آید، بقای پس از فنا می‌نامد. عرفا با امری تناقض‌آمیز مواجه‌اند: خداوند از ما دعوت می‌کند تا بیاییم، اما طره‌های او اجازه نمی‌دهند چهره او را ببینیم! به گفته حافظ: «بدین درگاه حافظ را چو می‌خوانند می‌رانند».^۱

سرگستگی ما متناسب با شدت طلب‌مان برای عشق به خداوند شدت می‌گیرد. در هر مرحله از مسیر، سالک هزاران فرد دیگر را می‌بیند که همانند او در بیابان‌ها سرگردان‌اند و معرفت آنها به کلی به جهل بدل گشته است.

بر بوی یقین بر این بیابان رفتیم	وز عالم تن به عالم جان رفتیم
عمری شب و روز در تفکر بودیم	سرگشته در آمدیم و حیران رفتیم ^۲

بدین ترتیب، عاشق چنان سرگشته است که نمی‌تواند جز یادآوری شکوه و زیبایی معشوق از طریق هنر عرفانی و نمادین، به‌ویژه شعر، چیزی بگوید. در حین تجربه عرفانی، زبان عادی انسان ناکاراست، چراکه نظر اجمالی او به زیبایی الهی از پس حجاب‌ها وی را سرگشته کرده است. به نظر می‌رسد که احتجاب و معرفت‌ناپذیری الهی منشأ اصلی هنر مقدس در تاریخ بشر بوده است. جان باوکر^۳ این دیدگاه را تصدیق می‌کند و می‌گوید:

[علاوه بر شعر،] بسیاری از صور دیگر خیال بشری برای مثال در موسیقی، یا هنر، اسطوره‌ها، رقص و معماری همگی به یک اندازه در تلاش انسان برای دانستن امر نادانستنی در مورد خداوند و کائنات اهمیت دارد. کاوش‌های معنوی کمتر به صورت گزاره‌ها بیان می‌شوند، چراکه هنرمندان در همه گونه‌های هنری راه‌های ثمربخش‌تری

۱. حافظ، دیوان، غزل شماره ۱۹۴، تصحیح غنی، قزوینی.

۲. عطار، مختارنامه، باب نهم در مقام حیرت و سرگستگی.

3. John Bowker

خداوند مواجهه می‌گردد. عارف خداوند را می‌بیند، در عین حال که خداوند محجوب باقی مانده است. صوفیان در زیباترین بیان‌های خود، این ادراک را چنین توصیف می‌کنند که عاشق تنها طره‌های سیاه معشوق را می‌بیند، یعنی آخرین حجاب چهره وی را. این مضمون به‌دفعات در دیوان حافظ و اشعار دیگر عرفا تکرار می‌شود. انسان کامل در پایان سفر، چهره خداوند را نخواهد دید، بلکه طره‌های زیبایی پنهان او را می‌بیند. قلوب تمامی محبان در پیچ و تاب‌های طره‌های معشوق می‌آویزد. در این نقطه، هنگامی که انسان کامل حجاب‌های ظلمت و نور را کنار می‌زند، نمی‌تواند ادراک خود را در قالب واژه‌های زبان عادی بیان کند. برخی تصمیم می‌گیرند خاموش بمانند، درحالی که برخی دیگر زبانی نمادین را بر می‌گزینند و بصیرت‌های خود را از طریق شعر یا دیگر طرق هنرمندانه بیان می‌کنند. برای مثال، حافظ این موقعیت متحیرکننده را چنین توصیف می‌کند:

دل از من برد و روی از من پنهان کرد	خدایا با که این بازی توان کرد
شب تنه‌ایم در قصد جان بود	خیالش لطف‌های بیکران کرد
چرا چون لاله خونین دل نباشم	که با ما نرگس او سر گران کرد ^۱

و در جای دیگر، می‌گوید:

ماه خورشید نمایش ز پس پرده زلف	آفتابی است که در پیش سحابی دارد ...
کی کند سوی دل خسته حافظ نظری	چشم مستش که به هر گوشه خرابی دارد ^۲

و عطار چنین می‌گوید:

مرد حیران چون رسد این جایگاه	در تحیر مانده و گم کرده راه
هرچه زد توحید بر جاننش رقم	جمله گم گردد از او گم نیز هم ^۳

۱. حافظ، دیوان، غزل شماره ۱۳۷، تصحیح غنی، قزوینی.

۲. حافظ، دیوان، غزل شماره ۱۲۴، تصحیح غنی، قزوینی.

۳. عطار، منطق‌الطیر، بیان وادی حیرت، تصحیح دزفولیان.

در سنت تصوف که یقیناً ملهم از مضامین قرآنی است، مفهوم «آزمایش» در محبت محوریت دارد. خداوند از ما دعوت کرده تا سفری دشوار، طولانی و فرساینده را به سوی کمال یعنی کسب معرفت به خداوند و تبدیل شدن به عاشق خداوند پی بگیریم. اما تنها محبان حقیقی می‌توانند این مسیر را بپیمایند و از آزمایش محبت سربلند بیرون آیند. طبق این مضمون در آراء اهل تصوف، احتجاب الهی موقعیتی را مهیا می‌کند که انسان باید در آن به غایت تلاش کند تا راه خود را به سوی عشق الهی بیابد. فرد باید مسیر را با خوف و رجا مرحله به مرحله طی کند و در هر گام، باید خردمندانه عمل کند تا در آزمایش‌ها ناکام نماند. آن‌گونه که آنه‌ماری شیمل می‌گوید:

یکی از نقاط کلیدی تعالیم عرفانی صوفیه این است که انسان از طریق نوافل و تقوی به تدریج از خصوصیات ابتدایی خویش فراتر می‌رود و دارای خصوصیات نیکی می‌شود که در خداوند دیده می‌شوند. و سرانجام کاملاً در خدا و به سوی خدا زندگی می‌کند.^۱

البته پیمودن این مسیر دشوار است، اما قدر و بهای کسانی که به گوهر مخفی دست یابند این است که خود به گوهر بدل می‌گردند.^۲

دعوتی متحیرکننده

طبق جهان‌بینی اهل تصوف، مسیر ما به سوی گنج مخفی معشوق به هیچ وجه ساده نیست. بالاین‌حال، آن‌گونه که عطار در مرحله حیرت خاطر نشان می‌کند، هنگامی که انسان کامل که با تمام وجود عشق الهی را انتخاب کرده و سفر طولانی و دشوار خود به سوی خداوند را با جدیت ادامه داده، عاشق خداوند می‌شود، با سطح عمیق‌تری از احتجاب در ادراک خود از

۱. Schimmel, Annemarie, (1975), *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 43

۲. درباره دیدگاه‌های صوفیه در این باره، نگاه کنید به: نصرالله پورجوادی، (۱۳۷۲)، *بوی جان*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، فصل ۴.

پرنده‌گان که در کوه قاف زندگی می‌کند، رهسپار شوند. آنها با راهبری هدهد و با از سر گذراندن ماجراهای مختلفی در این مسیر، از هفتاد دره از جمله اشتیاق، عشق، معرفت، استغناء، وحدت، حیرت و فنا عبور کردند و سرانجام به هدف خود دست یافتند. به نظر می‌رسد عطار قصد دارد با تمثیل دور بودن قلّه قاف که پرنده‌گان برای رسیدن به هدف باید به سوی آن پرواز می‌کردند، هدف آفرینش و ضرورت سفر به سوی یافتن معشوق را به ما یادآوری کند.

البته خداوند می‌توانست ما را از ابتدای آفرینش مان در قلّه قاف جای دهد؛ همان‌طور که در مورد فرشتگان چنین کرده است. اما فردی که به واسطه تلاش‌های شایسته‌اش به قلّه می‌رسد همانند کسی نیست که بدون تلاش از آغاز در این نقطه قرار دارد و تلاش‌های ما برای رسیدن به این نقطه نشانه محبت ماست. اگر ادعا می‌کنیم که خداوند را دوست داریم، باید تمایل مان به شناختن او و وحدت یافتن با او را از طریق شوق، میل و شاید رنجی که با کوشش همراه است، نشان دهیم. قرآن تصریح می‌کند که خداوند انسان‌ها را در مورد ادعاهایشان درباره محبت و ایمان خواهد آزمود:

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (کسی که مرگ و زندگی را آفرید تا شما را بیازماید تا روشن شود که کدام یک کردار بهتری دارید؛ سوره ملک، آیه ۲)

9

أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ (آیا مردمان گمان می‌کنند که اگر بگویند ایمان آوردیم، به حال خود رها می‌شوند و آزموده نخواهند شد؟ و یقیناً کسانی را که پیش از ایشان بودند، آزمودیم و بی‌شک خداوند کسانی را که صادق‌اند کسانی را که دروغ می‌گویند، خواهد شناخت؛ سوره عنکبوت، آیات ۲ و ۳)

۱. «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى» (اگر می‌خواستیم، حتماً به هرکسی هدایتش را می‌دادیم؛ آیه ۱۳ سوره سجده).

مضمون کلیدی دیگری در سنت تصوف این است که انسان کامل کسی است که حقیقتاً خداوند را دوست می‌دارد. در اینجا محبت یا عشق ثمره معرفت فضیلت‌مندانه به خداوند است.

مضامین اندکی به اندازه عشق در تعالیم صوفیه اهمیت دارند. هنگامی که انسان عظمت و زیبایی خداوند را می‌بیند و می‌شناسد، عشق به خداوند در او شکل می‌گیرد. اما باید تأکید کرد که تنها کسانی که مسیر کمال را به طور کامل طی می‌کنند و به نقطه‌ای می‌رسند که خود را کاملاً وقف خداوند می‌کنند، می‌توانند حقیقتاً خداوند را دوست بدارند. به نظر صوفیه، خداوند تمایل دارد و از انسان‌ها انتظار دارد که او را بشناسند و دوست بدارند و معشوق او گردند، تا آنکه خداوند سر خود یعنی گوهر گنج مخفی خویش را به آنان نشان دهد. مسیر کمال راهی بی‌انتهاست که انسان‌های فقیر و نیازمند از طریق آن، نهایتاً با خداوند کمال مطلق به وحدت می‌رسند. البته شگفت‌انگیز است که روح انسانی دارای این ظرفیت است که این مسیر طولانی ناب شدن را می‌تواند بپیماید.

عطار نیشابوری^۱ این نقطه ناشناخته و دوردست را قلّه قاف می‌نامد، نقطه اوجی دور از دسترس که هرگز دیده نشده است.^۲ به نظر عطار، فرایند خودسازی همیشگی و دارای مقام‌ها و مراحل متعددی است. هنگامی که صوفیان این مسیر طولانی را به سوی معشوق خود طی می‌کنند، از «حالات» مختلف روح می‌گذرند: امید و ترس، لذت و حزن، بسط و قبض، سکر و صحو. آنها در این مسیر، به «مقام»هایی دست می‌یابند که فضیلت‌ها، خصوصیات، صفات و کمالات نفس‌اند.^۳ عطار در کتاب مشهور خود، *منطق الطیر*، توضیح می‌دهد که چگونه پرندگانی گرد هم آمدند و تصمیم گرفتند که به سوی سیمرغ یعنی پادشاه

۱. ابوحامد محمدبن ابوبکر ابراهیم (۵۴۱-۶۱۸) بیشتر با تخلص فریدالدین عطار شناخته می‌شود. شاعر، نظریه‌پرداز تصوف و سرگذشت‌نویس ایرانی که تأثیری پایدار بر شعر فارسی و تصوف گذاشت. برای زندگی‌نامه تفصیلی وی، نگاه کنید به: محمدرضا شفیعی کدکنی (۱۳۷۸)، *زبور پارسی: نگاهی به زندگانی و غزل‌های عطار*، تهران: آگاه.

2. Attar Nishabouri, *Mantiq al -Tayr*; English translation by Peter Avery, *The Speech of the Birds*, The Islamic Texts Society.

3. Chittick, William, (2000), *Sufism: a Short Introduction*, Oxford: One world, 117.

پس پاداش کمالی است برای فعل خدا، نه برای فاعل فعل که خود خدا است، پس عبادت غرض از خلقت انسان است، و کمالی است که عاید انسان می شود، هم عبادت غرض است و هم توابع آن که رحمت و مغفرت و غیره باشد. و اگر برای عبادت غرضی از قبیل معرفت در کار باشد، معرفتی که از راه عبادت و خلوص در آن حاصل می شود در حقیقت غرض اقصی و بالاتر است، و عبادت غرض متوسط است.^۱

بنابراین به نظر علامه طباطبائی، هدف از آفرینش انسان این است که او بنده حقیقی خداوند باشد و سپس به عارف و عاشق حقیقی بدل گردد. انسان ها به عنوان اشرف مخلوقات، دارای این ظرفیت هستند که به گوهر این کنز مخفی دست یابند و تنها آنها می توانند این گنج را به تمامی بشناسند. رنج، درد، عشق، شوق و رغبت حالاتی است که انسان ها ممکن است در رابطه خود با خداوند تجربه کنند. چراکه انسان ها در مقام ساکنان زمین قادرند کل طیف ظهورات الهی از رنج گرفته تا عشق، از درد گرفته تا فراغت، از حزن گرفته تا شادی را دریابند و ادراک کنند.

بنابراین، درجه کمال در میان انسان ها با میزان دستیابی آنها به گنج پنهان یعنی معرفت به خداوند تناسب دارد. اهل تصوف تلاش کرده اند در بررسی هدف آفرینش انسان و نقش آدمی در طرح الهی، مسیر کمال انسان را به سوی دستیابی به معرفت شایسته و فضیلت مند به خداوند (یعنی عرفان) تبیین کنند؛ کسی که سعی کرده به معرفت به خداوند دست یابد و (تا اندازه ای) در این امر موفق شده انسانی بافضیلت است. این موضوع که فرد چگونه می تواند به این سطح از کمال دست یابد، فراتر از فصل حاضر است. نکته مهم در اینجا آن است که دست یافتن به معرفت به خداوند نیازمند تلاش و سختکوشی در تمام عمر است. نوشته های صوفیه بیانگر تبیین هایی درباره گام های است که باید برای رسیدن به معرفت به خداوند طی شوند. برای مثال، عزیزالدین نسفی در کتاب *الانسان الکامل*، مراحل متعددی را ذکر می کند که فرد باید از آنها عبور کند تا به کمال برسد: یقظه، طلب، ذکر، ترک، تفکر، حضور و عشق.^۲ هر مرحله دارای مراحل فرعی عملی و نظری پیچیده ای است که سالک باید آنها را طبق دستورهای مراد طی کند.

۱. محمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ذیل آیه ۵۶ سوره ذاریات.

۲. عزیزالدین نسفی (۱۳۶۷)، *الانسان الکامل*، تهران، انتشارات طهوری.

این پرسش را می‌توان در تفسیرهای آنها از حدیث کنز مخفی دید. طبق این حدیث، هدف از آفرینش، عرفان یا شناخت خداوند است: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً، فَأَجِبْتُ أَنْ أَعْرِفَ وَ خَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ» (گنجی پنهان بودم. دوست داشتم شناخته شوم، پس آفریده‌ها را آفریدم تا شناخته شوم).^۱

این حدیث با آیه مهمی در قرآن متناظر است که صریحاً می‌گوید انسان برای پرستش خداوند آفریده شده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (جن و انسان را جز برای پرستش نیافریده‌ام؛ سوره ذاریات، آیه ۵۶). علامه طباطبائی در تفسیر خود از این آیه تناظر مذکور را توضیح می‌دهد:

در این آیه، سیاق کلام از تکلم با غیر به متکلم وحده تغییر یافته و این تغییر سیاق برای آن بوده که کارهایی که در سابق ذکر می‌شد و به خدا نسبت می‌داد، مانند خلقت و ارسال رسل و انزال عذاب، کارهایی بود که واسطه برمی‌داشت و مثلاً ملائکه و سایر اسباب در آن واسطه بودند، برخلاف غرض از خلقت و ایجاد که همان عبادت باشد که امری است مختص به خدای سبحان و احدی در آن شرکت ندارد. و جمله «إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» استثنائی است از نفی، و شکی نیست که این استثناء ظهور در این دارد که خلقت بدون غرض نبوده و غرض از آن منحصرأ عبادت بوده، یعنی غرض این بوده که خلق، عابد خدا باشند، نه اینکه او معبود خلق باشد، چون فرموده «إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» یعنی تا آنکه مرا بپرستند، و نفرموده: تا من پرستش شوم یا تا من معبودشان باشم.

علاوه بر این، غرض هرچه باشد، پیداست امری است که صاحب غرض به وسیله آن استکمال می‌کند و حاجتش را برمی‌آورد، درحالی که خدای سبحان از هیچ جهت نقص و حاجتی ندارد. تا به وسیله آن غرض نقص خود را جبران نماید و حاجت خود را تأمین کند. ...

۱. این حدیث که به خداوند نسبت داده می‌شود و از این رو یک حدیث قدسی است، به دفعات نقل شده، اما همانند بسیاری از ارجاعات سنتی دیگر، نمی‌توان مرجعی برای آن در متون محوری اسلام یافت.

در بخش سوم، سعی می‌کنم این تناقض‌نما را در سیاق عرفان اسلامی تبیین کنم. به نظر می‌رسد که هدف نهایی سفر عرفانی دست یافتن به معرفت به خداوند یا عاشق خدا شدن نیست، چراکه در هر دو حالت، عاشق و عارف یعنی انسان هنوز باقی مانده و به مقام فنا نرسیده است. طبق دیدگاه صوفیه، نقطه پایانی کمال این است که انسان به متعلق شایسته حب الهی بدل شود. اما تا زمانی که فرد در خداوند فنا نشده باشد، نمی‌تواند به این امر دست یابد. متعلق شایسته عشق الهی کمال مطلق یعنی خود اوست. بنابراین، احتجاب الهی و سکوت او (آن‌گونه که عرفا حس می‌کنند) لازمه رسیدن عارف به این نقطه نهایی یعنی فنای فی الله است.

حدیث کنز مخفی

مضمونی رایج در اندیشه تصوف که به کرات در اشعار صوفیه بیان شده، دیدگاه الهیاتی آنها درباره آفرینش و نقش انسان به عنوان اشرف مخلوقات در تحقق اهداف آفرینش است. صوفیه دیدگاه قرآنی را مبنی بر اینکه خداوند حکیم است و جهانی بی‌هدف و عبث نخواهد آفرید و بنابراین، آفرینش یقیناً دارای هدفی است، می‌پذیرند. طبق قرآن، جهان برای بازیچه آفریده نشده و بی‌هدف نیست:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِيبِينَ وَمَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (و زمین و آسمان‌ها را بازیچه نیافریده‌ایم و آنها را جز به حق نیافریده‌ایم، اما بیشتر مردم نمی‌دانند؛ سوره دخان، آیات ۳۸ و ۳۹)

همچنین طبق قرآن، تمامی آفریده‌ها برای انسان آفریده شده‌اند:

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً (آیا نمی‌بینید که خداوند آنچه را در آسمان‌ها و آنچه را در زمین است، به تسخیر شما درآورد و نعماتش را آشکار و پنهان بر شما تمام کرد؟ سوره لقمان، آیه ۲۰)

اگر آفرینش خداوند هدفی دارد و اگر خداوند هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است به تسخیر انسان‌ها درآورده، این هدف چیست و انسان چگونه باید آن را تحقق بخشد؟ پاسخ صوفیان به

را که نه تنها برای ناباوران، بلکه برای باورمندان و همچنین برای عرفا یعنی محبان خداوند روی می‌دهد، نوعی دعوت از جانب خداوند تلقی کرد. در این فصل، سعی می‌کنم چنین تبیینی را دربارهٔ سرگشتگی و حیرتی که عرفا در مسیر سفر درونی خود به سوی عشق حقیقی خداوند گزارش کرده‌اند، ارائه دهم و از این طریق، پرتوی بر مباحثات معاصر دربارهٔ مسئلهٔ احتجاب الهی و استدلال مرتبط با آن بیفکنم. برای دستیابی به چنین تبیینی، ابتدا در بخش اول، به تفسیر حدیث کنز مخفی خواهم پرداخت. طبق این حدیث، خداوند جهان را آفریده تا شناخته شود. استعارهٔ کنز مخفی عمدتاً نوعی اشاره به هدف جست‌وجوگری و شکوفایی انسان تلقی شده است، این هدف که فرد به پرستشگر حقیقی خداوند بدل گردد و در نتیجه، به معرفت به او دست پیدا کند. اما به دست آوردن معرفت به خداوند ساده نیست و به محض خواست فرد محقق نمی‌گردد. این امر به تلاشی در کل زندگی نیاز دارد. متون صوفیه مشحون از توضیحاتی دربارهٔ مراحل نیل به کمال است که باید برای رسیدن به معرفت به خداوند طی گردند. اما باید بر این نکته تأکید کرد که تنها کسانی که حقیقتاً این مسیر را می‌پیمایند و به نقطه‌ای می‌رسند که خود را کاملاً وقف خداوند می‌کنند، واقعاً او را دوست دارند. به نظر اهل تصوف، خداوند هم تمایل دارد و هم انتظار دارد که انسان‌ها او را بشناسند و دوست بدارند و به بندگان او بدل شوند تا چهرهٔ خود را به ایشان نشان دهد. در بخش دوم، دربارهٔ مسئله‌ای متحیرکننده بحث خواهم کرد که هنگامی پیش می‌آید که انسان کامل مراحل را طی می‌کند و به عاشق خداوند بدل می‌شود، اما پس از آن با سطح عمیق‌تری از احتجاب الهی مواجه می‌شود، خدایی که چهرهٔ خود را از عاشق می‌پوشاند. عارف به مرحله‌ای می‌رسد که در عین اینکه نظاره‌گر جمال و شکوه خداوند است، چهرهٔ خداوند کماکان محبوب است. در تفسیری زیبا از این موقعیت پیچیده، می‌توان گفت که انسان کامل در پایان سفرش چهرهٔ خداوند را نخواهد دید، بلکه تنها طره‌های زیبایی محبوب او را می‌بیند. مضمون احتجاب معشوق برای عاشق در اشعار صوفیه به کرات مطرح شده است. می‌توان گفت که علت حزن یا سرگشتگی معشوق همین امر است. عرفا با وضعیتی تناقض‌آمیز مواجه شده‌اند: خداوند از آنها دعوت می‌کند که بیایند، اما طره‌هایش مانع از آن می‌شوند که واصلان چهرهٔ او را ببینند.

فصل ۳

خداوند محجوب در عرفان اسلامی

مقدمه

این فصل سعی دارد ریشه‌های حیرتی را تبیین کند که برخی از عرفایی که با تمام وجود زندگی خود را وقف جست‌وجوی عشق الهی کرده‌اند، با آن مواجه‌اند. در بخش اول، تفسیر اهل تصوف از حدیث «کنز مخفی» را تبیین می‌کنم. در بخش دوم، مسئله‌ای را توضیح می‌دهم که هنگامی پیش می‌آید که انسان کامل پس از عبور از مراحل مختلف و تبدیل شدن به عاشق خداوند، در تجربه دینی خود با سطح عمیق‌تری از احتجاب الهی روبه‌رو می‌شود. در بخش سوم، سعی می‌کنم این وضعیت تناقض‌آمیز را در سیاق سنت عرفان اسلامی تبیین کنم. طبق تصوف، نقطه نهایی کمال این است که انسان به موجودی بدل شود که شایسته عشق الهی باشد. نتیجه خواهیم گرفت که احتجاب الهی برای آنکه صوفی به چنین مرحله‌ای برسد، لازم است.

مسئله احتجاب الهی به‌عنوان مسئله‌ای علیه وجود خداوند در فلسفه دین معاصر مورد بحث قرار گرفته است. ایده محوری در این بحث که هنوز گشوده است، این نکته است که احتجاب الهی یعنی در دسترس نبودن شواهد به نفع وجود خداوند، دلیل خوبی برای تردید در وجود وی است. مدافعان این استدلال ادعا می‌کنند که سرگشتگی افراد متعدد در طول تاریخ بشر درباره وجود خداوند خود نشانه‌ای از عدم وجود اوست.

یکی از نکاتی که در تمامی مباحثات معاصر درباره درستی استدلال از طریق احتجاب الهی به نفع عدم وجود خداوند نادیده گرفته شده، این واقعیت است که می‌توان این سرگشتگی

معرفتی گناه تنها کسانی را جذب می‌کند که از پیش به خداوند باور داشته باشد و استناد به آنها مصادره به مطلوب خواهد بود. برخلاف این ادعا، بار اثبات بر عهده شلنبرگ است چراکه وی باید نشان دهد مقدمه مورد بحث صادق است تا استدلالش متقاعدکننده باشد. شلنبرگ سعی دارد نشان دهد که حتی اگر خداوند وجود می‌داشت، احتجاب الهی با تعلیم دینی درباره صفات الهی ناسازگار می‌بود. بنابراین، استناد به تعلیم دینی برای نشان دادن اینکه چگونه احتجاب الهی با صفات الهی ناسازگار نیست، بلکه از ناباوری مقصرانه و مقاوم ناشی می‌شود، برای رد کردن استدلال وی کافی است.

سخن پایانی

همان‌طور که اشاره شد، گناهان ما به حس الوهی که از جانب خداوند به ما ارزانی شده چنان صدمه زده‌اند که بسیاری از ما به وجود خداوند باور نداریم و نمی‌توانیم وجود باعظمت او را در آفریده‌هایش که نشانه‌های او هستند، ببینیم. علاوه‌براین، باید دارای این قدرت باشیم تا تباهی حاصل از اثرات گناهان‌مان را با متوقف ساختن ارتکاب گناه و توبه کردن علاج کنیم. اما به‌جای این، خواهان شواهد متقاعدکننده برای باور به خدا هستیم، درحالی‌که درمان بیماری قلب‌مان را فراموش کرده‌ایم. این بیماری ناتوانی قلب در عملکرد درست است به‌نحوی که نمی‌تواند باور مناسب به خداوند و عشق به‌وجود حقیقی که همان خداوند است را پدید آورد. مهم‌ترین گناه این است که قلوب‌مان خودمان را دوست دارند و به اندازه کافی تمایل ندارند خداوند و همسایه‌مان را دوست بدارند. این خودمحوری که به‌نظر می‌رسد ریشه گناهان ماست، قلب‌های ما را بیمار می‌کند. قلب ما نیازمند درمان است و اگر به اندازه کافی به درمان آن توجه نشان ندهیم، بی‌تردید در مقابل هدایت و مواهب الهی مقاومت می‌کنیم. یکی از تبعات این مقاومت ناباوری به خداوند است، امری که نتیجه سوءکارکرد حس الوهی ماست.

دلیلی در این باره نداریم که چرا باید فرض کنیم تمامی تلاش‌ها باید در این جهان محدود از نظر زمانی به نتیجه مطلوب برسند.^۱ هنگامی که انسانی به خدایی که شایسته اعتماد است، اعتماد کند و به اخلاقی عمل کردن تا آنجایی که توان دارد، ادامه دهد، این امر برای آنکه نجات یابد و رستگار شود، کافی است. خداوند در جهان نامحدود آخرت به ما موهبت کافی ارزانی خواهد کرد تا او را بیاییم و به وحدت با وی برسیم، تنها اگر به او اعتماد داشته باشیم و از هدایتش در این جهان پیروی کنیم. با این حال، اگر کسی اعتماد به خداوند را رد کند، ممکن است پرسیم چرا نباید چنین فردی را در حال مقاومت در برابر هدایت الهی تلقی کنیم؟ ممکن است برخی بگویند جسته‌اند، اما نیافته‌اند. تیم ماوسون^۲ در پاسخ می‌گوید که آنها و خداناباورانی که موضوع وجود خداوند را مهم تلقی می‌کنند، باید از خداوند بخواهند که راه درست را به آنها نشان دهد. اگر آنها چنین دعایی نکنند، به نظر می‌رسد که مقصرند. اما چرا خداناباورانی که این متن را مطالعه می‌کنند، هنوز بر دعا نکردن اصرار دارند؟ ماوسون به دلایل مختلفی اشاره می‌کند، از جمله اینکه آنها فکر می‌کنند این کار به نتایج کاذبی منجر می‌شود (و می‌ترسند که از این طریق به باورهایی نادرست برسند) یا اینکه لازمه چنین دعایی باور پیشین به وجود خداوند است. شاید آنها در واقع چنین دلایلی برای دعا نکردن داشته باشند، اما به نظر می‌رسد که ایشان در این حالت به سختی می‌توانند خود را لادری‌گرایانی صادق بنامند.^۳

مقدمه استدلال شلنبرگ علیه وجود خداوند از طرق احتجاب الهی وجود ناباوران بی‌تقصیر است. اما اگر کسی به دیدگاهی که در این فصل درباره گناه شرح داده شد، گرایش داشته باشد، نمی‌تواند مقدمه مذکور را بپذیرد. دیدگاه‌هایی که باورمندان متعددی آن را متقاعدکننده یافته‌اند. با بررسی این دیدگاه‌ها، سعی کردم ادبیات موجود را که از قابل قبول بودن این دیدگاه‌ها پشتیبانی می‌کنند، مرور کنم و از این طریق، استدلال شلنبرگ را رد کنم. ممکن است کسی پاسخ دهد که دیدگاه‌های مطرح شده درباره حس الوهی و اثرات

۱. ریچارد سویین‌برن این نکته را هنگام بحث درباره مقاله‌ای که فصل حاضر از آن استخراج شده، مطرح کرد.

2. Tim Mawson

3. Tim J. Mawson, 'Praying to Stop Being an Atheist,' *International Journal for Philosophy of Religion* 67 (2010): 173-86.

باوری برایشان حاصل شود. آنها تلاش کرده‌اند ایمان آورند تا بیماری ناشی از گناه‌هایشان را درمان کنند. با این حال، و با وجود تلاش‌هایشان، آنها صادقانه ادعا می‌کنند که دست‌شان خالی است. جان شلنبرگ این انتقاد را به ترتیب زیر مطرح می‌کند:

به نظر من، می‌توانیم دریابیم که جست‌وجوگران صادق دلیل بسیار خوبی دارند تا بپذیرند که تمامی ناکامی‌ها در باور ناشی از گناه ناباوران نیستند، و به‌طور خاص، شک بدون تقصیر روی می‌دهد. برای مثال، دلیل خوبی برای این فرض وجود دارد که برخی از کسانی که ادعا می‌کنند تجربه شخصی آشکاری از خداوند ندارند یا اینکه تجربه‌هایشان در این باره دویپهلو هستند و کسانی که استدلال‌های مطرح‌شده در این زمینه را با دقت بررسی کرده‌اند و آنها را قاطع نیافته‌اند، خواهان این نیستند که در تردید و شک باقی بمانند.^۱

پاسخ من به این انتقاد دو بخش دارد. اولاً، همان‌طور که اشاره شد، باید میان گناه عینی و ساجکتیو و در نتیجه، میان اثرات مخرب‌شان تمایز بگذاریم. جست‌وجوگری را در نظر بگیرید که تمام عمر در زمینه ایمان و بی‌ایمانی در تقلا و تلاش بوده، اما مسیر نادرست را انتخاب کرده است. شاید این فرد را نتوان به گناهی ساجکتیو متهم کرد، اما گناه عینی وی بر توانایی او در درک حقیقت تأثیر گذاشته است. البته، اشاره کردن دقیق به منشأ گناه عینی فرد دشوار است، اما می‌توان گفت که با توجه به اینکه وی نمی‌تواند به اندازه کافی توجه نشان دهد تا راه درست را بیاید یا به اندازه کافی تلاش نمی‌کند تا بر تمایلاتی که با عقل در تعارض‌اند، فائق آید، ریشه این امر را باید در گناه ساجکتیو یا بی‌اختیار وی جست‌وجو کنیم.^۲ ثانیاً و مهم‌تر اینکه، همان‌طور که سوین برن می‌گوید،

1. John Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 82.

۲. گناهان عینی را می‌توان به انحاء مختلفی به گناهان ساجکتیو یا بی‌اختیار بازگرداند. با این حال، در موارد زیادی، اشاره دقیق به گناه ساجکتیوی که منشأ گناه عینی بوده، دشوار است. اما این امر را نمی‌توان انکار کرد که در موارد متعددی، گناه عینی سزاوار سرزنش است. یک تروریست انتحاری را در نظر بگیرید که خود را در یک مکان مذهبی در بغداد منفجر می‌کند و چندین بیگناه را به قتل می‌رساند. این تروریست قطعاً به خاطر عملش شایسته سرزنش است با اینکه باور دارد این کار را برای رسیدن به هدفی نیک انجام می‌دهد.

باور نسبت به برخی حقائق اخلاقی پایه را به دست آوریم.^۱ به نظر کالون، حس الوهی وجود دارد و در ما نهاده شده، و همچون نوعی موهبت عمل می کند که گرایش به سوی معرفت به خداوند را پدید می آورد. بنابراین، چنین جهل عمیقی نمی تواند روی دهد.^۲

باین حال، فرض کنید چنین جهل عمیقی پدید آید. بنا بر توضیحاتی که داده شد، این امر نتیجه گناه غیرجاهلانه است که ممکن است منشأ تقصیرهای متعدد دیگری باشند و می توان آن را تا تقصیر غیرجاهلانه و از روی عدم کف نفس پی گرفت. گناهان ارادی ما به عملکرد حس الوهی مان صدمه می زنند تا جایی که معرفت ما به خداوند پوشیده و سرکوب می شود و از آن ممانعت می گردد. آیات خداوند آشکارند، اما ما خودمان به دلیل حسادت، خودفریبی، غرور، خودبزرگ بینی و خودمحوری مان به توانایی مان برای دیدن آنها چنان صدمه زده ایم که حتی باورمان به وجود خداوند تحت تأثیر قرار گرفته است.

مدافع وجود ناباوری بدون تقصیر ممکن است انتقاد دیگری را نیز مطرح کند: شاید برخی از ناباوری ها از گناه انسانی ناشی شده باشند، اما باید افراد لادری گرای را نیز در نظر داشت که سال ها در میانه ایمان و بی ایمانی سرگردان و در تلاش بوده اند به این امید که

۱. هلم از آثار کالون چنین استنباط می کند که معرفت طبیعی به خداوند که حس الوهی پدید می آورد، دارای دو جنبه است: اخلاقی و متافیزیکی. (Calvin, *Institute*, I.2.1; Helm, *John Calvin's Ideas*, 224). جنبه متافیزیکی این معرفت حامل نوعی آگاهی نسبت به الوهیت و این باور است که خدایی وجود دارد که ما را آفریدگار ماست. جنبه اخلاقی به وجدان ما که توانایی مان برای تمیز دادن خیر و شر تلقی می شود، اشاره دارد و خاستگاه قضاوت اخلاقی ماست. این جنبه همچنین به آگاهی از دستورهای خاصی توجه دارد که از معرفت ما به این واقعیت نشأت می گیرند که خداوند منشأ تمامی خیرهاست. به نظر کالون، هر دو جنبه هنوز در ما فعال اند، اگرچه در موارد متعددی به نحوی نادرست کار می کنند. حس الوهی در انسان های هبوط یافته باقیمانده، جنبه اخلاقی آن کمتر از جنبه متافیزیکی اش مختل شده و البته حتی این جنبه هم به نحوی یکسان در تمامی انسان ها فعال نیست. درحالی که می توان خدا ناباور بود، معمولاً ممکن نیست فعالیت وجدان را متوقف کرد و وجدان ندای برابری است، اگرچه در عین حال وجدان ندایی است که اغلب تحریف شده و از تنظیم اولیه خود خارج شده است. اگرچه ما همواره در تصمیم های اخلاقی مان برحق نیستیم، به نظر می رسد که هنوز قادریم به نحوی اخلاقی عمل کنیم و درست و نادرست را تمیز دهیم.

۲. به نحوی مشابه، ریک پیلز سعی می کند به انتقاد مذکور با طرح این پرسش پاسخ دهد که اگر گناه قوای شناختی ما را تحت تأثیر قرار داده، آیا می توانیم با به کارگیری همین قوا، اثرات معرفتی گناه را تشخیص دهیم یا خیر. نگاه کنید به:

Peels 'Sin and Human Cognition of God,' 392.

حس الوهی و معرفتی را که خداوند از طریق آن به ما عطا کرده، به کلی از کار نمی‌اندازد. و همان‌طور که نشان داده شد، چهل مقصرانه ما به کلی به نوعی تقصیر غیرجاهلانه باز می‌گردد، یعنی این امر که ممکن است آگاهانه و مصرانه به گناه دست بزنیم و بدون تأسف بر انتخاب شر پافشاری کنیم. کاری که می‌توانیم انجام دهیم، دست برداشتن از گناه است و اگر چنین کنیم، دیگر از فساد حس الوهی مان رنج نخواهیم برد. حس الوهی منحرف نیازمند علاج است و این علاج عبارت است از دست برداشتن از گناه، توبه و سپس احیاء حس مذکور. اگر به علاج خود توجه نشان ندهیم، مقصرانه درباره هدایت الهی مقاومت کرده‌ایم. اگر هنوز ناباوریم، این امر نشان می‌دهد که توبه نمی‌کنیم و در نتیجه، حس الوهی مان به درستی کار نمی‌کند و در حالت منحرف باقی مانده است. بدین ترتیب، اگر ناباوریم، مقصریم.

مدافع وجود ناباوران بی‌تقصیر ممکن است به استدلال مذکور انتقاد کند. وی ممکن است بگوید که اگر تأثیر معرفتی گناه را جدی بگیریم، باید فرض کنیم که قوای شناختی و عاطفی ما چنان مختل و تباه شده‌اند که چه‌بسا تمایلی به فهم علاج مان نداشته باشیم و چه‌بسا حتی نفهمیم که چگونه باید خود را علاج کنیم. وی ممکن است ادامه دهد که چهل نسبت به اثرات گناه در این جهان چنان عمیق است که نه می‌توانیم دریابیم که بیماریم و نه می‌دانیم که اساساً حس الوهی داریم که معیوب یا منحرف شده است. اگر چنین باشد، این فرض به نظر قابل قبول می‌رسد که ناباورانی بی‌تقصیر وجود دارند که نمی‌توان آنها را به مقاومت غیرجاهلانه و مصرانه در برابر باور به خداوند متهم کرد.

در پاسخ، به این دیدگاه کالون توجه نشان می‌دهم که با وجود این واقعیت که گناهان ما اثراتی مخرب بر عملکرد حس الوهی دارند، چنین نیست که این حس را به کلی از کار بیندازند، بلکه تنها آن را منحرف می‌سازند.^۱ حس الوهی به اندازه کافی کار می‌کند تا برخی از ما را قادر سازد حالاتی ذهنی در حد پذیرش وجود او یا تمایل به باور داشتن به خداوند و همچنین،

۱. در مورد دیدگاه کالون در این باره، همچنین نگاه کنید به:

Helm, *John Calvin's Ideas*, 234-238.

(۱) باورمندان پیشین که دریافته‌اند باورشان معقول نبوده است؛ (۲) کسانی که در تمام عمر با تمام قلب جست‌وجو کرده‌اند و در تلاش بوده‌اند تا حقیقت را بیابند، اما دست خالی مانده‌اند؛ (۳) کسانی که پس از جست‌وجو برای یافتن حقیقت دریافته‌اند ادیان توحیدی برحق نیستند و به ادیانی غیرتوحیدی پیوسته‌اند؛ (۴) خدا ناباوران منزوی که هیچ گاه از خدا باوری چیزی شنیده‌اند. شلنبرگ می‌پرسد: «اگر خدای اخلاقی محض وجود دارد، آیا باید افرادی را بیابیم که زمانی باورمند بوده‌اند و سعی می‌کنند راه خود را بیابند اما قادر به این کار نیستند؛ یا جست‌وجوگرانی که خود را وقف یافتن حقیقت کرده‌اند، اما موفق نمی‌شوند یا آنکه در دام نظام‌های معنایی‌ای می‌افتند که اگر خدایی وجود داشته باشد، حقیقت را تحریف می‌کنند؛ یا افرادی که به کلی در نظام‌های معنایی رشد یافته‌اند که اساساً به گمراهی می‌روند؟»^۱ وی براساس ملاحظات مربوط به پاسخگویی، توجه، بولهوس نبودن، عدالت، فریبکار نبودن، خیرخواهی و مشیت خداوند ادعا می‌کند که وجود خداوند با وجود هریک از چهار دسته از ناباوران بی‌تقصیر مذکور ناهمخوان است.

به نظر می‌رسد که اگر کسی استدلال من را که در بخش قبلی مطرح شد، بپذیرد، نمی‌تواند مقدمه استدلال شلنبرگ را مبنی بر اینکه ناباوران بی‌تقصیر وجود دارند، قبول کند، چرا که همان‌گونه طبق دیدگاه کالون توضیح داده شد، خداوند هریک از ما را به صورت خویش آفریده و حسی الوهی را در ما نهاده که می‌توانیم به کمک آن به وجود خداوند و فرمان‌های مبنایی او درباره خیر و شر اخلاقی معرفت یابیم، البته اگر این حس منحرف نشده باشد.^۲ متأسفانه، از آنجاکه بسیاری از ما از نوعی فساد و قرار داشتن در معرض اعمال خودخواهانه و نادرست رنج می‌بریم، با این وجود که حسی الوهی معرفتی آغازین را در ما پدید آورده، این حس در ما مختل و منحرف شده است. با این حال، گناه هرچقدر هم متعدد باشد،

1. Schellenberg, 'Divine Hiddenness,' 511.

۲. «نوعی آگاهی از خداوند درون ذهن انسانی و با غریزه‌ای فطری وجود دارد. این امر را به دور از مناقشه در نظر می‌گیریم. خداوند برای آنکه مانع شود کسی در تظاهر به جهل پناه گیرد، خود فهمی خاص از عظمت خویش را در ما انسان‌ها نهاده است.»

Calvin, *Institute*, I.3.1.

انتقادی به استدلال از طریق احتجاب الهی

شلنبرگ استدلال می‌کند که برترین موجود شخص‌وار باید عاشق مطلق باشد و عشق محض باید به رابطه‌ای بینجامد که متضمن این امر باشد که هر فردی که ظرفیت رابطه آگاهانه و معنادار با خداوند را داراست و مقصرانه در برابر این رابطه مقاومت نمی‌کند، همواره باید در موقعیتی باشد که به‌نحوی وارد چنین رابطه‌ای گردد. در واقع، چنین وضعیتی برقرار نیست، مگر آنکه تمامی آفریده‌هایی که مقاومت نمی‌کنند و بی‌تقصیرند، به خداوند باور داشته باشند، چراکه چنین باوری شرط لازم قرار گرفتن در موقعیتی است که توصیف شد. باین‌حال، این واقعیت که در واقع، ناباوران بی‌تقصیر متعددی وجود دارد حاکی از آن است که خدای عاشق مطلق وجود ندارد و بنابراین، خدایی وجود ندارد. روشن است که مفهوم احتجابی که در قلب این استدلال جای دارد، احتجاب سابجکتیو (احتجاب تجربی) است. بدین معنی که افراد و گروه‌های بسیاری از مردم درباره وجود خداوند نامطمئن هستند. احتجاب سابجکتیو در مقابل احتجاب عینی قرار می‌گیرد. احتجاب عینی بدین معنی است که شواهد در دسترس و موجود در مورد وجود خداوند قطعی نیستند.^۱ شلنبرگ در کتاب متأخرتر خود با عنوان حکمتی برای تردید^۲، می‌گوید که خداناباور به‌جای استدلال از طریق ناباوری بدون تقصیر، می‌تواند با توجه به شخصیت اخلاقی‌ای که خدای کمال مطلق باید از خود نشان دهد، با تکیه بر دست کم چهار شکل متمایز از ناباوران غیر مقاوم استدلال از طریق احتجاب را به پیش ببرد.^۳ این چهار گروه به‌ترتیب زیر هستند:

1. John Schellenberg, 'Divine Hiddenness,' 509-518.

2. John Schellenberg, *The Wisdom to Doubt*, chs 9 and 10.

۳. شلنبرگ در آثار متأخر خود، ترجیح می‌دهد به‌جای واژه «بی‌تقصیر» از واژه «به دور از مقاومت» استفاده کند. وی با استفاده از این اصطلاح‌شناسی، تأثیر معرفتی گناه را که در بحث ما کلیدی است، صراحتاً نادیده می‌گیرد. ممکن است کسی بپذیرد که ناباوران به دور از مقاومت واقعاً وجود دارند. باین‌حال، همان‌طور که استدلال کرده‌ام، نوعی گناه سابجکتیو در گذشته انجام شده که بر عملکرد حس الوهی ناباوران تأثیر گذاشته است تا جایی که حس آنها به‌درستی کار نمی‌کند تا باورهای دینی حقیقی پدید آورد. اگر چنین باشد، تنها راه برای دست یافتن به باور به‌جای عدم مقاومت، توبه خواهد بود. باین‌حال، در اینجا از واژه «تقصیر» مقاومت را نیز در نظر دارم، چراکه تقصیر ناکامی در توجه نشان دادن به عیوب پدیدآمده بر اثر گناهان در حس الوهی را نیز در بر می‌گیرد.

منحرف می‌کنند.^۱ حس الوهی نیازمند رفع عیوب و نوسازی است، چراکه انحراف و هبوط یافته، اما در عین حال تا اندازه‌ای کار می‌کند و به‌نظر می‌رسد همین اندازه برای آنکه ما را قادر سازد خیر و شر را از یکدیگر تمیز دهیم و نسبت به خداوند معرفت کسب کنیم، کافی است. حس الوهی وجود دارد، در ما نهاده شد و همچون نوعی گرایش و موهبت که میل به معرفت به خداوند را در ما پدید می‌آورد، عمل می‌کند. با این حال، اگر به انجام اعمال گناه‌آلود ادامه دهیم، قوت این حس به‌تدریج کاهش می‌یابد. گناهان ارادی ما به عملکرد حس الوهی صدمه می‌زند تا جایی که معرفت ما به خداوند پوشانده و سرکوب می‌شود یا دچار موانع می‌گردد. خداوند پنهان نیست، بلکه این ماییم که به‌دلیل حسادت، خودفریبی و خودبزرگ‌بینی پنهانیم. همه این امور از خودمختاری و خودمحوری ما نشأت می‌گیرند و به عملکرد حس الوهی صدمه می‌زنند تا جایی که نه تنها انجام اعمال بد را انتخاب می‌کنیم، بلکه حتی شر را به‌جای خیر بر می‌گزینیم. بدین ترتیب، برخی از ما به جایی می‌رسیم که به‌جای آنکه خداوند را بیرستیم، شر را می‌پرستیم.

در مقام جمع‌بندی، به‌نظر می‌رسد که ماهیت گناه در تمایل انسان به کمال ریشه دارد، به‌ویژه هنگامی که این تمایل با خودمحوری به‌جای خودمحوری ترکیب می‌شود.^۲ و چنین عمل گناه‌آلودی مطلقاً با تعالیم حس الوهی در تعارض است، حسی که به ما می‌آموزد خداوند وجود دارد و باید بنده او باشیم. در بخش آتی، استدلال از طریق احتجاب الهی را بررسی می‌کنم تا نشان دهم که در پرتو مباحثاتی که تاکنون مطرح شد، می‌توان یکی از مقدمه‌های کلیدی این استدلال را محل تردید دانست.

1. Helm, *John Calvin's Ideas*, 234-38.

۲. افراد خودمحور فراموش می‌کنند که بنده خداوندند و باید از وی تبعیت کنند. آنها به‌صورت خداوند آفریده شده‌اند و تلاش می‌کنند همچون خداوند گردند، اما نه از طریق مسیر بندگی، بلکه از طریق افراط کاری خود. این نکته که ماهیت گناه خودمحوری و خودستایی است، را می‌توان از آیه‌های ۱۲ تا ۱۴ فصل ۱۴ کتاب/شعیا نتیجه گرفت. خودمحوری در تقابل کامل با اصل محبت‌عاری از خودپرستی و ایثارگرانه است که مبنای هدایت کلیساست. نگاه کنید به: نامه به رومیان، فصل ۱۵ آیه ۲؛ نامه به قرنتیان، فصل ۱۰ آیات ۲۳، ۲۴، ۳۱ و ۳۲؛ نامه به فیلیپیان، فصل ۲، آیات ۳ و ۴.

در اینجا، ممکن است کسی بپرسد: منشأ تمایل آنها به رویگردانی از ارادهٔ خداوند که چالشی تناقض‌آمیز را برای آدم و حوا پدید آورد، در کجا بود؟ پلانتینگا نکات مهمی را در این باره مطرح می‌کند.^۱ به نظر وی، امکان درافتادن در وضعیت نافرمانی شاید از خود ماهیت آفریده‌های مختاری برمی‌آید که به شأن شکوهمند خداوند معرفت دارند، این شأن را مطلوب می‌یابند و در عمل به آن تمایل دارند. آنها به صورت خداوند آفریده شدند، خدایی که دارای اختیار و اراده است و شاید آنها نیز می‌خواهند خود را مرکز کائنات ببینند و می‌بینند. آنها تمایلات متعددی دارند و دارای گرایشی قدرتمند هستند که جایگاه مذکور را از آن خود کنند. اگر تمایل به کمال با خودمحوری ترکیب شود - امری که احتمال زیادی دارد - ممکن است فرایند خودفریبی آغاز شود و در نتیجه، عملی گناه‌آلود تحقق یابد. خود تمایل به کمال را نمی‌توان یک گناه دانست، اما هنگامی که تعالیم حس الهی را مبنی بر اینکه ما بندگان خداوندیم، فراموش می‌کنیم، خطا یا لغزشی پدید می‌آید که باید از آن توبه کرد و آن را همواره به یاد داشت.

نتیجهٔ گناهان ما که در پی گناه نخستین روی می‌دهند، عمیق و گسترده است. اگر گناه ماهیتاً در سوءکارکرد خودمحورانهٔ ارادهٔ ما ریشه دارد، و اگر حس الهی نوری فطری است که در قلوب ما نهاد شده و وجود و هدایت الهی را به ما نشان می‌دهد و کارکرد آن این است که خدامحوری را بر ما آشکار کند و قلوب ما را متوجه خدا سازد، خودمحوری ما به وضوح به این حس صدمه می‌زند تا جایی که نمی‌توانیم شکوه خداوند را در آثارش ببینیم و شاید به جایی برسیم که از خداوند بیزار شویم. بنابراین، ما در اثر گناهان مان مصرانه هدایت خداوند را رد می‌کنیم یا نادیده می‌گیریم و عامدانه شر را انتخاب می‌کنیم، امری که مطلقاً با دستورهای خیر محض در تعارض است.

بالین حال، اشاره به این نکته مهم است که با وجود این واقعیت که گناهان ما تبعاتی مخرب برای عملکرد حس الهی دارند، نمی‌توانند آن را به کلی از کار بیندازند؛ بلکه تنها آن را

1. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 212.

به نظر می‌رسد که از طریق این موقعیت ممتاز، که عوامل فرهنگی، اجتماعی و شناختی را کنار می‌گذارد، می‌توانیم ماهیت گناه و سپس، اثرات آن را به نحوی عمیق‌تر درک کنیم. درحالی‌که آدم و حوا باور داشتند خداوند آفریدگار آنهاست و نسبت به آنها بخشنده مهربان است و نیز باور داشتند که خداوند دستور داده به درخت خاصی نزدیک نشوند (و بنابراین، اراده و فرمان الهی را می‌دانستند)، تمایل خود را برای خوردن از میوه درخت ممنوعه ترجیح دادند، «نه تنها به این دلیل که تملق شیطان آنها را فریفته بود، بلکه با بی‌توجهی به حقیقت، به کذب روی آوردند.»^۱ نقطه واگرایی که در آن نقطه از حقیقت روی گردانند، کجا بود؟

با تأمل دقیق‌تر می‌توانیم دریابیم که آنها پیش از آنکه گناه کنند یا تصور کرده بودند که دستور خداوند مهم نیست و در نتیجه، عامدانه فرمان او را نادیده گرفتند، یا فکر می‌کردند که دلیل خداوند برای دستورش دلیل خوبی نیست و این دستور بیشتر نوعی اندرز در حالتی غیرامری است. در حالت اول (همانند مورد سجده نکردن شیطان به آدم)، درجه خودخواهی و غرور آنها چنان بالا بود که فکر می‌کردند امور را بهتر از خداوند می‌دانند، حتی هنگامی که باور داشتند خداوند عالم مطلق و عاشق مطلق است. در حالت دوم که پیچیده‌تر است، درجه خودخواهی و غرور آنها به اندازه حالت اول بالا نبود. به نظر می‌رسد که آنها باید پیش از ارتکاب گناه، سه درجه تنزل پیدا می‌کردند: ابتدا باید از عشق به خداوند به عشق به خودشان می‌رسیدند (چراکه عاشق بلافاصله و با تمام وجود از دستور معشوق پیروی خواهد کرد)؛ سپس باید تمایلات خود را به دلیلی که خداوند آن را خیر خوانده بود، ترجیح می‌دادند و در نتیجه، اعتماد خود را دست کم در زمان انجام گناه به خداوند از دست دادند؛ در گام سوم، لزوم پیروی از خداوند را نادیده گرفتند چراکه در غیراین صورت، درمی‌یافتند که باید بدون مناقشه کردن در دستورهای خداوند از آنها پیروی کنند.

در چهارچوب بحث کنونی، به نظر می‌رسد کافی است این نکته را در نظر داشته باشیم که آدم و حوا شاید تمامی معارف اخلاقی را در معنای اکید نمی‌دانستند، بلکه دست کم می‌دانستند که خوردن میوه درختی خاص یک عمل نادرست است.

1. Calvin, *Institute*, II.1.4.

گناه شاید اساساً نوعی اختلال یا سوءکارکرد عاطفی باشد. عواطف ما منحرف می‌شوند و به متعلقاتی نادرست معطوف می‌گردند؛ چیزهای نادرستی را دوست می‌داریم یا از چیزهای نامتناسبی بیزار می‌شویم. به جای آنکه پیش از همه در جست‌وجوی ملک الهی باشیم، تمایل داریم در پی عظمت و اعزاز خودم باشیم و تمامی تلاش‌هایم در این راستاست که خود را خوب نشان دهیم. به جای آنکه خداوند و همسایه‌ام را بیش‌تر از خودم دوست داشته باشیم، تمایل دارم خودم را بیش از همه دوست بدارم و از خداوند و همسایه‌ام بیزار باشیم. بخش بزرگی از این بیزاری و خصومت از غرور، این گناه مبنایی، و از تلاش‌های بعدی در راستای خودبزرگ‌بینی نشأت می‌گیرد.^۱

به‌نظر پلانتینگا، گناه ما این است که زندگی‌مان را به جای آنکه خدامحورانه شکل دهیم، خودمحورانه شکل داده‌ایم. ما این واقعیت را نادیده می‌گیریم که تمامی آفریده‌ها مطلقاً به خداوند وابسته هستند و شکوه او را منعکس می‌کنند. خودمحوری ما را تا آنجا کور کرده که هر آنچه ارتباطی به منابع بی‌واسطه‌مان نداشته باشد، نادیده می‌گیریم. خودمحوری به‌عنوان ریشهٔ بدکاری ساجکتیو را می‌توان تا گناه نخستین آدم پی گرفت که علت اصلی شرایط انسانی ما پس از هبوط تلقی می‌شود. حال جهان ممکن را در نظر بگیرید که داستان آدم و حوا در آن روی می‌دهد. در این جهان ممکن، موقعیتی ممتاز را در نظر می‌گیریم که در آن معرفت انسان نسبت به دستورهای الهی عاری از خطا و تردید باشد. این موقعیت چنان است که خداوند مستقیماً آدم و حوا را آفریده، با آنها سخن گفته و معرفت به خیر و شر اخلاقی را به آنها آموخته است.^۲ همچنین، قوای آنها هنوز تحت تأثیر هبوط قرار نگرفته و به‌درستی کار می‌کند. با این حال، آنها از خداوند پیروی نمی‌کنند و به گناه دست می‌زنند. چرا؟

1. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 208.

۲. در این باره بحث شده است که آیا آدم و حوا پیش از هبوط دارای معرفت اخلاقی بودند یا خیر. یک تفسیر از سفر تکوین این است که آنها پیش از هبوط، معرفت اخلاقی نداشتند و در اثر نافرمانی‌شان دارای این معرفت شدند. طبق این تفسیر، «درخت معرفت به خیر و شر» را دقیقاً باید به همان معنای تحت‌اللفظی‌اش در نظر گرفت: فرد با خوردن میوهٔ این درخت، معرفت دربارهٔ خیر و شر را کسب می‌کند. با این حال، مارگارت شوستر، خاطر نشان می‌کند که سفر تکوین مفروض می‌گیرد که آدم و حوا دارای نوعی وجدان اخلاقی بودند. در غیر این صورت، به‌سختی می‌توانیم دریابیم که آنها چگونه می‌توانستند واقعاً نافرمانی کنند. نگاه کنید به:

Marguerite Shuster, *The Fall and Sin: What We Have Become as Sinners* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 102-27.

تمایلات خودمحورانه ما اعمالمان را هدایت می‌کنند و در نتیجه، شخصیت ما را می‌سازند، یعنی دیگر تمایلات، باورها و اراده ما را شکل می‌دهند؛ استثنای این امر افراد خودساخته، خوددار و منضبط هستند. از یکی از خصوصیات پایه‌ای ماهیت انسان برمی‌آید که هریک از ما به اموری تمایل داریم که باور داریم از آنها لذت خواهیم برد و با این وجود که ممکن است انجام چنین کاری نادرست باشد، بر مبنای چنین تمایلی عمل خواهیم کرد. بنابراین، به نظر می‌رسد آمادگی برای بدکاری عینی چه از نادرستی آن آگاه باشیم چه خیر، به نحوی طبیعی در ما وجود دارد. این بدکاری عینی به تدریج بر تمایلات ما تأثیر می‌گذارد تا جایی که به دوست داشتن عمل نادرست عادت می‌کنیم. انسان‌ها در معرض تمایلات نادرست قرار دارند و در نتیجه آنها، اغلب به شکلی بی‌اختیار به اعمال نادرست عینی دست می‌زنند.

هنگامی که یک تمایل با این باور ترکیب شود که متعلق تمایل در واقع اخلاقاً بد است، اگر فرد دچار ضعف اراده باشد، اغلب مرتکب گناهی ساجکتیو، یعنی عمل ناشی از عدم کف نفس، می‌شود. بدین ترتیب، گرایشی را به انجام آنچه به بد بودنش باور داریم یا به انجام ندادن آنچه به خوب بودنش باور داریم در خود شکل می‌دهیم. در مورد خاص باور به وجود خداوند و پیروی از او، حس الوهی‌مان باور به وجود خداوند را پدید می‌آورد و بر مبنای این باور، فرد معقول باید نتیجه بگیرد که وظیفه او پرستش خداوند و پیروی از اوست. اما فرد در معرض بدکاری ساجکتیو است. اگرچه ممکن است انسان‌ها به پرستش تمایل داشته باشند و همچنین ممکن است باور داشته باشند که باید چنین کنند، اما شاید چنین تمایلی در تعارض با دیگر تمایل‌های فرد، به ویژه تمایل‌های خودمحورانه و خودمختار او قرار گیرد. این فرایند از تقصیر غیرجاهلانه آغاز می‌شود و به اختلال در عملکرد حس الوهی ما و ممانعت از فعالیت آن می‌انجامد تا جایی که فرد دیگر باور پایه‌ای خود به وجود خداوند را تصدیق نمی‌کند و در بدترین حالت، انکار این امر را از خود پنهان می‌کند (یعنی حالتی در انسان که در ادبیات اسلامی به آن «کفر» گفته می‌شود).

بدین ترتیب، گناهان ما تأثیری عمیق بر حس الوهی ما دارند. پلانتینگا نیز به این واقعیت اشاره کرده است که گناهان مان در تمایلات خودخواهانه‌ای ریشه دارند که به روشنی در تعارض با تعالیم حس الوهی‌مان قرار می‌گیرند:

باید حسی الوهی یا نوع دیگری از شواهد مناقشه‌ناپذیر را در اختیار ما قرار دهد تا به باور به وی دست یابیم. اگر نه حس الوهی و نه شواهد متقاعدکننده به نفع وجود خداوند در دسترس نباشد، معقول است نتیجه بگیریم که خداوند وجود ندارد.

این شیوه استدلال که در بخش بعدی با تفصیل بیشتری به آن خواهیم پرداخت، با مشکلات متعددی مواجه می‌شود که پراختن به همه آنها از گنجایش این فصل فراتر می‌روند. اما در اینجا، هدف من رد این ایده است که وضعیت ممانعت عامدانه از عملکرد حس الوهی به‌عنوان نوعی تقصیر (همانند ضعف اراده) نه تنها نادر نیست، بلکه بسیار رایج است. به‌نظر می‌رسد که یکی از مشکلات استدلال مذکور این است که این ایده را به‌سادگی می‌پذیرد که ناباورانی بی‌تقصیر در جهان وجود دارند؛ شهودی که می‌توان آن را با اشاره به این نکته الغاء کرد که انکار گناه‌آلود خداوند اگرچه گاه با هوشمندی در جامه مبدل پوشانده می‌شود، چه‌بسا کاملاً شایع باشد. گناهایی که در پی گناه نخستین آدم و حوا روی می‌دهند، ما را در موقعیتی گناه‌آلودی قرار می‌دهند به‌نحوی که حس الوهی ما را تا بدان جا منحرف می‌کنند که بسیاری از ما اکنون نسبت به‌وجود خداوند جاهلیم. این نوع جهل تا چه اندازه مقصرانه است و تقصیر غیرجاهلانه که منشأ نهایی این جهل مقصرانه است، چیست؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، به یکی از خصوصیات کلیدی شخصیت انسان می‌پردازم که اشاره به آن در بحث ما دارای اهمیت است.^۱

دو نوع تمایل فطری وجود دارد که در تمامی ما تطور یافته و تأثیری قدرتمند بر اعمال ما و در نتیجه بر شخصیت ما دارد: تمایلات خودمخورانه و تمایلات دیگرخواهانه. تمایلات خودمخورانه تمایلاتی هستند که حول ارضای نیازهای بدنی و برخی گرایش‌ها به احترام داشتن، مورد توجه بودن و تبعیت دیگران از فرد شکل می‌گیرند. تمایلات دیگرخواهانه تمایلاتی برای رفاه فرزندان، دوستان، همکاران و دیگر انسان‌ها هستند. با این حال، تمایلات دیگرخواهانه در کنار تمایلات خودمخورانه عمل می‌کنند و اغلب می‌توان آنها را نادیده گرفت. معمولاً،

۱. در این باره، به ریچارد سویین‌برن مدیونم که حین گفت‌وگویی درباره این مقاله‌ای که این فصل از آن استخراج شده، توجه مرا به این نکته جلب کرد. نگاه کنید به:

Swinburne, *Responsibility and Atonement*, 111-112.

به‌نظر کالون، بذره‌های دین و وجدان در حواس فطری همه انسان‌ها نهاده شده و آنها را به معرفت یافتن به خداوند هدایت می‌کند.^۱ معرفت به خداوند تنها حالتی شناختی نیست که محتوای آن این گزاره باشد که «خدایی وجود دارد»، بلکه همچنین شامل عنصری ایجابی، عاطفی و کرداری^۲ معطوف به معشوقی شکوهمند و شایسته پرستش است. فرد می‌تواند این نوع معرفت را از طریق دو قوه فطری مذکور کسب کند، البته اگر این قوا در اثر گناه منحرف نشده باشند.

بدین ترتیب، حس الوهی ماهیتاً باورها و احساس‌هایی از جنس هیبت، احترام، شکرگزاری و تعهد در قبال پروردگار را پدید می‌آورد. و اگر این حس منحرف نشده باقی مانده بود، همه انسان‌ها می‌توانستند زندگی‌شان را وقف پیروی از خداوند کنند و آن را در راستای اراده پروردگار جهت بخشند. به‌نظر می‌رسد که این حس در بسیاری از ما به‌خوبی کار نمی‌کند یا بد عمل می‌کند. اما چه بر سر این حس اصیل آمده که این چنین منحرف شده است؟ به‌طور کلی، اثرات گناه بر حس الوهی ما و ساختار معرفتی‌مان چیستند؟ در بخش آتی، به پاسخ این دو پرسش خواهیم پرداخت.

اثر معرفتی گناه

اگر همه دارای حس الوهی و وجدان هستیم که خداوند در ما نهاده تا بتوانیم نسبت به او معرفت پیدا کنیم و راه درست را بیابیم، ممکن است توقع داشته باشیم که تمامی انسان‌های عادی به جز کسانی که عامدانه مانع عملکرد قوه مذکور شده باشند، به‌وجود خداوند باور داشته باشند. ممکن است کسی در ادامه استدلال کند که از آنجاکه ممانعت عامدانه نادر و بسیار استثنائی است، چنین حس فطری‌ای وجود ندارد. از سوی دیگر، اگر خداوند وجود دارد و بخشنده و مهربان است،

۱. به‌نظر کالون، حس الوهی معرفتی مغشوش درباره خدای حقیقی در اختیار انسان‌ها قرار می‌دهد. کالون معتقد است که خداوند علاوه بر آنکه معرفت نسبت به خویش در ما ایجاد می‌کند (معرفتی از طریق آشنایی (acquaintance) که شامل باوری پایه درباره خداوند است)، ما را قادر می‌سازد درست را نادرست تمیز دهیم؛ البته خدانا باور این امر را انکار می‌کند. اما به‌نظر کالون، حتی خدانا باور قادر است درست را از نادرست تمیز دهد و ممکن است باور داشته باشد که چیزی وجود دارد که ما را به تشخیص چنین تمایزهایی قادر می‌سازد. نگاه کنید به:

Helm, *John Calvin's Ideas*, 233; Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 175.

2. conative

علاوه بر این، وی حواس درونی خاصی را در ما نهاده تا راه حقیقت را بیابیم. این حواس وجدان و حس الوهی هستند. به نظر کالون، «درون ذهن انسان و با غریزه‌ای طبیعی، نوعی آگاهی از الوهیت وجود دارد».^۱

خداوند برای آنکه از پناه گرفتن انسان‌ها در تظاهر به جهل جلوگیری کند، فهمی خاص از الوهیت و عظمت خود را در تمامی اشخاص نهاده است.^۲ استدلال کالون برای تصدیق وجود چنین حس جهانشمولی یک استدلال تجربی و مبتنی بر این ایده است که با بررسی ملل جدید و قدیم و حتی در بررسی اقوام کهن، منطقه‌ای را در جهان نمی‌یابیم که نوعی دین یا پرستش هرچند به صورتی تحریف یا منحرف شده در آن وجود نداشته باشد.^۳ به نظر می‌رسد که کالون در ادعای خود برحق باشد و این نکته غیر قابل مناقشه به نظر می‌رسد که جامعه «بی‌دین» پدیده نوظهور و مربوط به عصر مدرنیسم است. با این حال، کالون به همراه این ادعای تجربی، به عامل مهم دیگری که در تمامی انسان‌ها مشترک است، یعنی وجدان اشاره می‌کند. به نظر کالون، وجدان ما که می‌توانیم آن را نوعی قدرت فطری برای تمیز دادن خیر و شر تعریف کنیم و اساس اخلاق را شکل می‌دهد، توسط خداوند در تمامی ما نهاده شده است.

دو پرتو نور اصلی هنوز در طبایع فاسد باقی مانده‌اند: اولاً، بذر دین در تمامی افراد نهاده شده و سپس، تمایز میان نیک و بد در وجدان‌ها نقش بسته است.^۴

1. Calvin, *Institute*, I.3.1.

حس الوهی ابتدا توسط کالون مطرح شد، اما متفکران متعددی در سنت الهیات اصلاح‌شده مانند کویپر (Kuyper)، بانویک (Banvick)، پلاتینگا، آلتون و ولتراشتورف (Wolterstorff) به این مفهوم پرداخته‌اند. برای بررسی دیدگاه‌های افراد مذکور در این باره، نگاه کنید به:

Michael Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, (Farnham, Ashgate, 2004).

2. Calvin, *Institute*, I.3.1.

۳. کالون در پشتیبانی از استدلال تجربی‌اش بر مبنای تصدیق جهانشمول وجود خداوند، به دیدگاه‌های سیسرو (در مقام مشرکی مشهور) اشاره می‌کند. علاوه بر این، کالون فکر می‌کند که حضور چنین حسی به روشنی در تعالیم پولس در دو نامه اول وی به رومیان دیده می‌شود. نگاه کنید به:

Paul Helm, *John Calvin's Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 231-33.

4. John Calvin, *Commentary on John* (Christian Classics Ethereal Library, 2002), chap. 1.5.

نتیجه بحث تاکنون این است که گناه عملی سزاوار سرزنش است که ابتدائاً در گناه ساجکتیو ریشه دارد، یعنی نوعی تقصیر غیرجاهلانه. بدین ترتیب، اگر هدف من این است که نشان دهم تمامی موارد ناباوری به خداوند ناشی از گناه است، باید دو نکته دیگر را نشان دهم: اولاً، جهانشمول بودن عدم جهل نسبت به باور به خداوند و ثانیاً، این امر که نوعی از تقصیر شایع میان انسان‌ها وجود دارد. ادعای اول را در بخش بعدی بر مبنای دیدگاه‌های کالون درباره حس الوهی جهانشمول مطرح خواهم کرد. در بخش چهارم این فصل، حب نفس و خودمحوری انسان را به عنوان ریشه‌های تقصیر عمومی بررسی خواهم کرد.

حس الوهی

ما انسان‌ها امکان گناه داریم و شاید این امکان برای فرایند خودسازی ما در مسیر کمال ضروری باشد.^۱ ممکن است چنان در سیلاب گناهان غرق شویم که بی‌گناهان زیادی را به قتل برسانیم و تا جایی که می‌توانیم به شرارت دست بزنیم. با این حال، خداوند ما را فراموش نمی‌کند، اگرچه خودمان خود را فراموش کرده باشیم. وی انبیاء و رسولان متعددی را در طول تاریخ فرستاده و حقائق بسیاری را از طریق متون مقدس به ما اطلاع داده است.

برای بحث بیشتر، همچنین نگاه کنید به:

Rik Peels, 'Tracing Culpable Ignorance,' *Logos & Episteme* 2(4) (2011): 577; William J. FitzPatrick, 'Moral Responsibility and Normative Ignorance: Answering a New Skeptical Challenge,' *Ethics* 118 (2008): 589-601; James A. Montmarquet, 'Culpable Ignorance and Excuses,' *Philosophical Studies* 80 (1995): 41-43.

۱. این دیدگاه که خیری در امکان گناه وجود دارد که از شر آن فزونی می‌گیرد و به عدل الهی در باب گناه شهرت دارد، به ایرنائوس (Irenaeus) قدیس باز می‌گردد و بیش از همه، اشلایرماخر در سنت الهیات اصلاح‌شده قرن نوزدهمی بر آن تأکید کرده است. برای بررسی تفصیلی این دیدگاه در آثار اشلایرماخر، نگاه کنید به:

Hick, *Evil*, chap. 10.

برای ایده‌های اشلایرماخر در این باره، نگاه کنید به:

Schleiermacher, *The Christian Faith*, trans. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (London: T&T Clark Ltd., 1999), 269-354.

همچنین، نگاه کنید به:

W. E. Wyman, "Sin and Redemption," in *The Cambridge Companion to Fredrick Schleiermacher*, ed. J. Marina (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 129-150.

تأمل دربارهٔ این موارد در زمینهٔ عمل ناشی از عدم کف نفس یا ضعف اراده ما را به این نتیجه می‌رساند که استثنائی بودن عمل از روی ضعف اراده را قاطعانه رد کنیم. بنابراین، به نظر می‌رسد که گناه ساجکتیو یعنی انجام گناه عالمانه و عامدانه کاملاً ممکن است و دلیلی نداریم تا بپذیریم که تمام تقصیرها ناشی از جهل بی‌تقصیر است و در نهایت به جهل معرفتی بی‌تقصیر می‌رسد. ایدهٔ من این است که تمامی تقصیرها یا نهایتاً متضمن عدم جهل هستند، یا اینکه اگر به جهلی برسند، آن جهل خود ناشی از برگزیدن ارادی تمایلی است که سدی برای درک بد بودن عمل براساس آن تمایل ایجاد کرده است. یعنی لازمهٔ تقصیر این است که فرد باور داشته باشد درحال ارتکاب عملی است که از نظر اخلاقی نادرست است یا اینکه زمانی در گذشته باور داشته که عمل براساس تمایلی خطا انجام می‌شود، اما به علت ضعف اراده مانع انجام آن عمل نشده و در اثر انجام عمل، در موقعیتی معرفتی قرار گرفته که درکی از بد بودن عملی که اکنون انجام می‌دهد، ندارد.^۱ اگر فردی برای رفتاری جاهلانه مقصر باشد، آنگاه او در مورد جهلی که رفتار را می‌توان به آن نسبت داد، مقصر (و البته مسئول) است. اما فرد هرگز در این باره که جاهل باشد یا نه کنترل مستقیمی ندارد. در نتیجه، جهل مقصرانهٔ فرد را می‌توان در بسیاری موارد به جهلی غیرمستقیم نسبت داد. یعنی نوعی از جهل که معلول یک تقصیر دیگر است.^۲ شکلی از تقصیر که موجب جهل غیرمستقیم می‌شود، باید نهایتاً یک تقصیر غیرجاهلانه باشد، چراکه زنجیره‌ای نامتناهی از اعمال مقصرانه وجود ندارد. بدین ترتیب، تمامی تقصیرها را می‌توان تا تقصیری غیرجاهلانه پی گرفت.^۳

Rationality Consist in Responding Correctly to Reasons?" *Journal of Moral Philosophy*, 4 (2007), 349-74.

۱. این نکته شهودی رایج به نظر می‌رسد که لازمهٔ نسبت دادن تقصیر به یک فرد این است که وی به نادرست بودن عملش معرفت داشته باشد.

۲. کنترل غیرمستقیم بر چیزی را می‌توان به این ترتیب تعریف کرد: فرد در کنترل غیرمستقیم بر شیء (الف) است، اگر و تنها اگر از طریق کنترل داشتن بر شیء (ب) که به پدید آمدن (الف) منجر می‌شود، بر (الف) کنترل داشته باشد.

۳. این استدلال را زیمرمن مطرح و بررسی کرده است. نگاه کنید به:

Michael J. Zimmerman, "Moral Responsibility and Ignorance," *Ethics* 107 (1997): 414-418; Zimmerman, *Living with Uncertainty: The Moral Significance of Ignorance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 173-193.