

مبانی باور

گوردن کافمن ترجمه سید امیر اکرمی



فکر و نظر / سال هفتم / شماره اول و دوم، ۱۳۰

چرا باید به خداوند باور داشت؟ این موضوع از نظر دینی (الهیاتی) دوباره مسئله آفرین و مناقشه برانگیز شده است. همواره می توان وجود چنین وصفی را در میان الهیدانان انتظار داشت، اما دوره درست کیشی جدید در تاریخ اندیشه الهیاتی معاصر، تحت سیطره این نگرش بوده است که مسئله باور به خدا مسئله ای مربوط به «ایمان» است؛ ایمانی که فی حد ذاته نه استدلال پذیر است و نه نتیجه یک فرآیند عقلانی رشد یا تحول انسانی، بلکه صرفاً «موهبتی الهی» است. مسئله باور به خدا به عنوان یک موهبت الهی تبیین ناپذیر، داده ای است که منشأ و پیش فرض هر نظام الهیاتی (اعتقادی) است که این مسئله در قالب اصطلاحات بشری، و قطعاً در قالب اصطلاحات روان شناختی یا جامعه شناختی، فهم و تبیین شود. و همه «براهین اثبات وجود خدا» - شیوه ای که در آن برخی از افراد نسلهای پیشین به این مسئله پرداخته اند - از یک سو در حکم فرآورده تفرعی گناه آلود و از سوی دیگر به منزله مسئله ای کاملاً نامتقاعدکننده برای «انسان متجدد» مورد تحقیر قرار می گرفتند. اما این اعلام که «خدا مرده است!» آشکار کرده است که امپراتور راست کیش جدید واقعاً هیچ لباسی بر تن ندارد و بنابراین باید یک بار دیگر به طور آشکار به مسئله دلایل به سود باور - اعم از دلایل روان شناختی، جامعه شناختی، تاریخی یا مابعدلطیعی - پرداخت.

قصد من در اینجا این نیست که هریک از براهین سنتی اثبات وجود خدا را از نو بیان کنم. این براهین امروزه به نظر بیشتر افراد (از جمله خود من) چندان استحکامی ندارند. به علاوه، از آنجا که این براهین به ندرت راه نیل اشخاص بسیار به ایمان بوده‌اند، درست روشن نیست که آنها چه پرتوی بر دلایل یا مبانی انسانی واقعی ایمان می‌افکنند. رابطه بین «خدایی» که این براهین اثبات می‌کنند و آن خدای مبتنی بر ایمان حیات‌بخش همواره مبهم بوده است. گذر یا حرکت از بی‌ایمانی به ایمان^۱ بسیار ظریف‌تر و پیچیده‌تر از آن است که برهانهای قیاسی صرف بتوانند به نحوی آن را آشکار سازند. این گذر، که در بردارنده امور احساسی، ارادی و نیز امور عقلانی است، بر پیش فرضهای تاریخی و اجتماعی‌ای استوار است که یک تحلیل صرفاً منطقی نسبت به آنها تغافل می‌ورزد. با این همه، همین گذر است که علاقه برانگیزنده در پس این براهین است و از قرار معلوم منظور از تدوین این براهین روشن کردن همین گذر بوده است. به هر تقدیر، آنچه در این مقاله در صددیم بدان پردازیم همین گذر است.

معنای این سخن آن است که ما نمی‌توانیم تحقیق خود را درباره براهین سنتی به شیوه‌ای نسبتاً بی‌طرفانه آغاز کنیم، یعنی صرفاً تجربه متعارف انسانهای معمولی (اعم از مؤمن یا غیر مؤمن) از جهان را بررسی کنیم و سپس با تحلیل دقیق نشان دهیم که خداوند چگونه در آن تجربه‌ها مفروض تلقی شده و یا آن تجربه‌ها بر او دلالت دارند. بلکه باید به ویژگیهای وضعیت یک فرد مؤمن در جهان و تجربه و تصورات او توجه کنیم و ببینیم که آیا می‌توانیم مسیری را که در آن حرکت به سوی موضع ایمان صورت گرفته است، کشف کنیم یا نه. آن گاه می‌توانیم پرس وجو کنیم که آیا گامهای چندی که در مسیر آن حرکت برداشته شده موجه هستند یا نه و نیز تحقیق کنیم که چه نوع توجیهی به نفع آنها مناسب خواهد بود. تنها در آن مرحله است که می‌توانیم راهی را که در آن از یک فرد غیر مؤمن، اگر علاقه مند به حرکت در مسیر ایمان به خدا باشد، انتظار می‌رود آغاز سفر کند و دلایل چنین حرکت و تصمیم‌گیریهای را که در طول راه لازم است، بیابد، نشانش دهیم. بهترین وجه مطرح کردن مبانی باور به خدا به همین صورت خواهد بود.

از آنجا که ما در اینجا در صدد تحلیل ایمان زنده و ملموس به خدا هستیم و نه تصویری انتزاعی از خدا به نحو کلی، توجه ما ضرورتاً به برداشتی خاص از خدا معطوف خواهد بود، و نه به کمترین وجه مشترکی از مفاهیم و تصورات گوناگون از خدا در ادیان و فلسفه‌های مختلف. همانا





خدای ایمان مسیحی است که با آن سروکار خواهیم داشت و مسیر نیل به چنین ایمانی است که تلاش می‌کنیم بیابیم. این گفته مستلزم هیچ ادعایی نیست مبنی بر این که ایمان مسیحی بهتر یا صواب‌تر از، مثلاً، ایمان یهودی یا هندو است. همچنین منظور آن نیست که اظهار کنیم آنچه در اینجا گفته می‌شود هیچ ربطی به فهم انواع دیگر ایمان به خداوند (یا ایمان به خدایان دیگر) ندارد؛ بدون تردید شباهتهای درخور توجه و نیز تفاوت‌های مهمی در مسیری که جوامع و سنت‌های دیگر پیموده‌اند، وجود دارد. لیکن تنها پس از آن که تحلیلهای مشخص عینی و ملموس مشابهی درباره آن دیدگاه‌های دیگر برای مقایسه با این یکی [=ایمان مسیحی] در دسترس باشد، می‌توان به بحث درباره این موضوعات پرداخت. تا چنین اطلاعاتی در اختیار نباشد، روشن است که ما داده‌های لازم را در اختیار نداریم تا بر پایه آنها تفسیری درباره اینکه چرا آدمیان به طور کلی سرانجام به خدا باور می‌آورند، استوار سازیم. بیشترین کاری که اکنون می‌توان انجام داد این است که بکوشیم روشن کنیم که چرا برخی افراد و گروه‌های خاص - در این مورد، مسیحیان - به جایی رسیده‌اند که به خدا (ی مسیحی) باور آورند.

ماهیت نفس [آدمی] و ماهیت ایمان (مسیحی) هر دو مستلزم چنین رویکردی به مسئله هستند، و نه مستلزم انواع سنتی تر براهین اثبات وجود خدا در ایمان مسیحی، خداوند خالق و پروردگار جهان تصور می‌شود؛ همه چیزها در آسمان و زمین در نهایت بدو تعلق دارند و همه آنها وجود دارند تا هدفها و غایات او را برآورده سازند. بنابراین ایمان به خدا، لابد موضعی است که کل وجود آدمی می‌گیرد و در برگیرنده و شکل دهنده تلقی او نسبت به همه عالم، نسبت به حیات و نسبت به خود اوست. هر چه که نفس با آن سروکار دارد به چنین ایمانی نیز مربوط است و هیچ بعدی و سطحی از نفس نیست که از چنین ایمانی بی‌تاثیر باقی بماند. بدین ترتیب، واقعیتی که واژه «ایمان» از آن حکایت دارد، چیزی به مراتب بیش از اتخاذ و به کارگیری عقلی صرف (ایمان به) پاره‌ای از آراء و عقاید است؛ و به همین دلیل، هیچ تحلیلی از رابطه منطقی بین مفاهیم صرف («براهین») پرتو چندانی بر مبانی واقعی ایمان نخواهد افکند. آنچه بیشتر از چنین تحلیلی با مسئله ایمان مرتبط است کشف این حقیقت است که چگونه نفس سرانجام این جهت‌گیری یا موضع بنیادین را در زندگی اختیار می‌کند یا در پیش می‌گیرد که مشخصه ایمان و همه فعالیت‌های مربوط بدان است. این مسئله نه تنها به وسیله گزینش‌های مشخص و صریح، خواستها و تمایلات آگاهانه، تجارب و تفکرات شخصی مستقیم و استعداد و آموزش خاص شخص شکل می‌گیرد، بلکه

به وسیلهٔ خصیصهٔ جوامع و نهادهایی که شخص در آن شرکت می‌جوید، به وسیلهٔ تمایزات و تأکیدهای زبان و فرهنگی که شخص در آن تجربه و اندیشه می‌کند و بدین ترتیب با تاریخ جامعه‌ای که فرد خود را در آن می‌یابد، و از جنبه‌های اساسی خاصی، از رهگذر پیشینه تاریخی‌ای که به شکل دادن آن جامعه کمک کرده است، صورت می‌پذیرد. تنها اشخاص نیستند که خود را شکل می‌بخشند، چنین نیز نیست که ساختار وجودی خود را به منزلهٔ تکامل خودمحور از دستگاه زیستی‌ای که بنیاد وجود آنان است، به دست می‌آورند. انسانها واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی هستند که عمدتاً از طریق روابطشان با دیگر اشخاص و از این رو از طریق جوامع و گذشته‌ای که در آن مشارکت دارند، تشکیل می‌شوند. برای فهم جهت‌گیری یا موضع یک شخص که به وسیلهٔ «ایمان به خدا» به نحو قطعی مشخص می‌شود، ضروری است که بینیم چگونه روابط بین شخصی و اجتماعی‌ای که آن شخص در آنها قرار دارد، شرایط اجتناب‌ناپذیر خاصی را دقیقاً برای این نگرش او فراهم می‌کند.

روشن است که «ایمان به خدا» یا «باور به عیسی مسیح» یا اعتقاد آوردن به «آمزش گناهان به دست خداوند» و مانند آنها تنها برای آن فردی در یک فرهنگ یا خرده فرهنگ روی می‌دهد که کلماتی نظیر «خدا»، «ایمان»، «عیسی مسیح» و «گناه» معانی نسبتاً مشخص و متمایز و کاربردهای مهمی داشته باشند. در فرهنگی که در آن چنین کلماتی وجود دارد، هر فردی آن واژه‌ها را به نحوی خاص، معنادار یا حائز اهمیت نمی‌یابد، یعنی آنها را برای بیان ابعادی از تجربهٔ خود یا از جهات دیگر برای پرداختن به آنها مناسب نمی‌یابد، بلکه آن کلمات دست کم باید به عنوان شرط لازم تجربه همراه با مشخصات، طرز بیان و توصیفات خاصی که ایجاب می‌کنند، در فرهنگ مورد نظر موجود باشند. به عبارت دیگر، سخن گفتن دربارهٔ «خدا» تنها در فرهنگی صورت می‌گیرد که در آن «خدا» کلمه‌ای است با معنای نسبتاً قطعی و متمایز. این واقعیات نقطهٔ شروع تحقیق ما را فراهم می‌کند و دو پرسش پیش روی ما می‌نهد: نخست، چرا کسانی (که در چنین فرهنگ دینی‌ای زندگی می‌کنند) که در واقع از «ایمان» به «خدا» گفتگو می‌کنند، از ایمان به خدا سخن به میان می‌آورند؟ علاوه بر یک زمینهٔ فرهنگی مناسب چه شرایطی مورد نیاز است تا شخص به «خدا» «باور آورد»؟ دوم، خصیصه این زمینهٔ فرهنگی مورد نیاز چیست؟ این زمینه چرا و چگونه پدید آمد، و بسط و توسعه یافت؟ و چگونه استمرار می‌یابد؟

از آنجا که پرسش دوم پیش فرض پرسش اول است، بیایید بحث را از آنجا آغاز کنیم. من در



اینجا توصیف تاریخی تام و تمامی از برخی دوره‌های خاص تاریخ کلیسا ارائه نخواهم کرد؛ چراکه چنین کاری در حوصله مقاله‌ای از این دست نیست و به هر تقدیر من نیز برای چنان کاری شایستگی ندارم. در عوض، کوشش خواهم کرد تا پاره‌ای از شرایط منطقی و پاره‌ای از پیش‌فرضها را (به تعبیر کالینگ وود) برشمارم که در یک زمینه فرهنگی باید حکمفرما باشند تا چنان کلماتی (همراه با اموری مانند معنا یا معانی‌ای که آنها در قاموس مسیحیت پیدا کرده‌اند) کاربرد معناداری داشته باشند. این شرایط احتمالاً به نحوی از انحا، در قسمت اعظمی از تاریخ مغرب‌زمین (و تاریخ کتاب مقدس) محقق شده‌اند، اما امروزه این مسئله بسیار پیچیده‌تر شده است.

۲

نخستین و قطعی‌ترین پیش‌فرض، کاربرد اصطلاح «خدا» (به معنای مسیحی آن) یک دوگانه‌انگاری مابعدطبیعی خاص است؛ فهمی از واقعیت که در آن دو سطح یا دو بعد یا دو نظام بنیادین از یکدیگر متمایزند: «خدا» و «عالم هستی»، «خالق» و «مخلوق». به علاوه، همان‌گونه که عبارت اخیر نشان می‌دهد، این دو نظام در ارتباط کاملاً خاصی با یکدیگر قرار می‌گیرند: نظام دوم از حیث واقعیت و وجود به نظام اولی وابسته است، در حالی که نظام اولی دارای نوعی استقلال یا قیام به ذات است.^۲ برای آن که اصطلاح «خدا» اصلاً کاربردپذیر باشد باید در زبان، ابزارهایی برای بازشناسی این دو نظام از یکدیگر، برای ارزش و اعتبار مناسب بخشیدن به نظام اولی و درک وابستگی و امکان (حدوث) اساسی نظام دومی و برای مرتبط ساختن این دو نظام به یکدیگر به نحوی مناسب، وجود داشته باشد. این امر نیز بسط دیدگاههایی (پذیرفته شده) را درباره‌ی این که هر یک از این دو نظام یا سطح [از وجود]، چگونه تصور، تجربه و شناخته می‌شوند، مفروض می‌گیرد. از آنجا که کل وجود آدمی به نظام یا عالم خلق تعلق دارد (انسان «در جهان» است) و این نظام محتوای عمده تجربه او را فراهم می‌سازد، مسئله ادراک و شناخت این نظام چندان جدی نیست و حتی می‌توان آن را مفروض تلقی کرد. اما دقیقاً به همین دلیل، مسئله ادراک و شناخت خداوند خطیر است. از این رو باید نظریاتی را درباره‌ی نحوه شناخت خدا تدوین کرد: خداوند رسولان یا پیامبرانی را برای آدمیان «می‌فرستد»؛ [و] گاهی در حالت جذب، رؤیا یا خلصه ویژه بر آدمیان «مکشوف و مشهود می‌شود». یک متن دینی را می‌توان به مثابه «کلام» یا وحی الهی و مکاشفه بر آدمی ارج نهاد؛ می‌توان چنین پنداشت که خداوند با پیشینیان یک جامعه دینی یا



امت، که سنتهایی را که به وسیله آن، خداوند شناخته می شود، به ارث گذاشته اند، رابطه صمیمی داشته یا به نحوی در حضور آنان بوده است. در این مرحله نیازی نیست بررسی کنیم که آیا این منابع مفروض معرفت درباره خدا معتبرند (یا به نظر ما معتبرند) یا نه؛ همین قدر کافی است بدانیم که این منابع به درجات متفاوت، چونان مبانی مناسب چنین معرفتی درباره خداوند، در جوامع و فرهنگهایی که در آن «خدا» یک کلمه زنده و معنادار، و «ایمان به خدا» یک واقعیت زندگی روزمره بوده است، پذیرفته شده اند.

بدین ترتیب، سخن گفتن درباره «خدا» نه تنها اطلاع از یک دوگانه انگاری مابعدطبیعی اساسی از نوعی خاص را مفروض می گیرد، بلکه نوعی حساسیت نسبت به مسائل معرفت شناختی خاص یا غیرمتعارف را نیز که در شناخت آن قسم بنیادی تر این دو نظام واقعیت وجود دارد، مفروض می انگارد. در حقیقت، در سنتهای بازمانده از فرهنگ کهن عبری، عقیده بر این بود که آدمی صرفاً به تنهایی (به استقلال) و با اتکا بر قوای خودش هرگز امکان دستیابی به شناخت خدا، پروردگار جهان، را نداشته، و خداوند است که در این موضوع ابتکار عمل را به دست گرفته و قومی را برای خود «برگزیده است» و از طریق تورات، پیامبرانش را و از طریق «افعال مقتدرانه اش» در تاریخ بنی اسرائیل خود را به آنان شناسانده است. بدین ترتیب، خداوند همواره فاعل فوق شخصی ای تلقی می شد که عالم هستی را برای غایبات یا اهداف خود آفریده، برای رسیدن به آن غایبات در عالم، دست به کار شده است و خود را بر برخی از انسانها مکشوف ساخته و از برخی دیگر محجوب داشته است. در اسطوره شناسی مسیحی این مضامین در این ادعا که خدا در صورت یک انسان خاص، یعنی عیسی، و بالاتر از همه در این جهان خود را شناسانده است، به نقطه اوج خود رسیده بود. «کسی هرگز خدا را ندیده است، اما عیسی، فرزند یگانه خدا، که همواره در کنار پدر است، خدا را به ما معرفی کرده است» (انجیل یوحنا، باب ۱، آیه ۱۸).

این خطوط کلی از پاره ای پیش فرضهای مابعدطبیعی و معرفت شناختی مورد استفاده متعارف مسیحیان از کلمه «خدا»، به روشن شدن ابعادی از پرسش ما درباره این که انسانها چگونه سرانجام به خدا باور پیدا کرده اند، یاری می رساند. باید تحولی فرهنگی رخ دهد تا به این نوع خاص دوگانه انگاری مابعدطبیعی (با پیامدهای معرفت شناسی اش) امکان دهد به پیش فرضی عملاً بی چون و چرا در مورد هر تجربه ای تبدیل شود. در آن صورت، تجربیات خاص، تجربیاتی قرار گرفته در چارچوبی تلقی خواهند شد که افعال الهی آن را تعیین کرده است؛ افعالی مانند





خلاقیت، قیومیت، حاکمیت، وحی و نجات بخشی. شخصی که در چنین فضایی زندگی می‌کند، تجربیات از نوع خلّاق و نجات بخش خاص خود را خصوصاً تجربیات دارای معنا و مفاد شخصی مسرت بخش و احساس عمیق را، تجلیات حضور و فعل الهی و از این رو دارای معنا و اهمیت و حیاتی تاویل و تفسیر می‌کند. حتی شواهد خلاف ظاهری ای، مانند حوادث ناگوار طبیعی، هزیمتهای تاریخی و یا رنجهای تبیین ناپذیر را می‌توان بیانگر غایات خفی و مجهول الهی تفسیر کرد و لذا آنها را به نحوی غیر مستقیم کاشف از حضور، فعالیت و حتی نگرانی او [نسبت به آدمیان] دانست. «زیرا اگر خدا تو را تأدیب می‌کند به این علت است که دوستت دارد.» (رساله به عبرانیان، باب ۱۲، آیه ۶). آدمی همه (مظاهر) حیات را با این پیش بینی که خداوند در این دنیا فعالانه در کار است می‌پذیرد، نشانه‌های حضور او را جستجو می‌کند و حیات را شاهدی بر انکشاف ذاتی الهی می‌داند. چندان شگفت نیست که معمولی‌ترین انسانها با این که از «تجربه دینی» شخصی کم بهره یا بی بهره بوده‌اند، زندگی توأم با دینداری خالصانه و ایمان عمیق به خدا را سپری کرده‌اند. این همان وضع و حالتی است که در آن، آنان خودشان و تجربه روزمره شان را از جهان درک کرده‌اند. پس بسیاری از اموری که تجربه کرده‌اند، ایمان آنها را تحکیم بخشیده است و تنها در آن مناسبتهای نادر و غیر معمول بوده است که مقولات متعارف و رایجی که زبان و فرهنگ فراهم ساخته‌اند، از نظر آنان کمابیش کاربردی نداشته است، یا برای برخی اشخاص نادر و غیر عادی ایمان آن افراد به طور جدی مورد تردید قرار گرفته است.

۳

تاکنون ما ایمان یا باور به خدا را الگویی فرهنگی قلمداد کرده ایم که در تاریخ مغرب زمین شکل گرفته و با نهادها و آداب و رسوم کلیسای مسیحی پیوند خورده است. البته می‌توان تاریخی را که در پس این الگوها و آداب و رسوم وجود دارد تا به ریشه‌های رومی، یونانی و خصوصاً عبرانی آن و نهایتاً تا اعتقادات و آداب و رسوم ادیان ابتدایی ردیابی کرد. در یک سطح، چنین تحلیلی به پرسش ما درباره این که چرا (برخی) آدمیان به خدا باور دارند (یا) باور (داشته‌اند) پاسخ می‌دهد. به هر حال، خطوط کلی این تاریخ به خوبی معلوم است و نیازی به تکرار آن در اینجا نیست. در حالی که به نقد و بررسی مستقیم‌تر مسئله عمده‌ای که در این مقاله با آن سر و کار داریم، می‌پردازیم، این خطوط کلی را مفروض می‌گیریم که نحوه دستیابی آدمیان در مغرب زمین

به آنچه «ایمان» خوانده می‌شود، این گونه بوده است، اما چه توجیهی برای چنین اعتقادی می‌توان دست داد؟ چگونگی فهم این پرسش بستگی به زمینه‌ای دارد که در آن این پرسش به میان می‌آید. از یک سو، ممکن است این پرسش ریشه در فرهنگ دینداری داشته باشد. در این صورت، این پرسش ناظر به این واقعیت (که در بالا اشاره شد) است که معرفت نسبت به خداوند واجد ویژگی‌ای خاص و غیر معمول تلقی می‌شود، و مانند معرفت ما نسبت به جهان که مستقیماً فراهم یا در دسترس ماست، نیست. پاسخ به این پرسش را که بدین نحو مطرح شده است، با رجوع به پیامبران، متون دینی، کشف و شهودها و یا دیگر منابع خاصی که اعتقاد بر این است که وحی الهی از رهگذر آنها حاصل می‌گردد، می‌توان داد. از آنجا که اعتبار این منابع معرفتی در جوامع دینی مورد قبول همگان است، می‌توانند چونان آخرین دادگاه پژوهش برای حل و فصل مشاجرات درباره دعای خاص نسبت به معرفت به خداوند به کار آیند. بدین ترتیب، دعاوی خاص یا استناد و رجوع به منابعی از این دست «موجه» دانسته می‌شوند.

از سوی دیگر، مطالبه دلیل بر ادعایی درباره خداوند ممکن است در بیرون از جامعه ایمانی مطرح شود. در این صورت، روشن است که تنها رجوع به منابعی که جامعه ایمانی آن را وحیانی تلقی می‌کند و اعتقادات جازم خود را بر آن استوار می‌سازد، مناسب و مقتضی نیست؛ زیرا این منابع و ادعاهایی که در مورد آنها مطرح می‌شود، خودشان مورد تردید هستند. چه توجیهی بر این وجود دارد که کتاب مقدس مسیحیان را کلام خدا بدانیم؟ چه توجیهی بر این وجود دارد که عاموس و اشعیاى نبی را سخنگویان خدا تلقی کنیم؟ چرا باید آنچه را که جامعه مسیحی «خدا» می‌خواند با معنا و اصلاً واقعی تصور کنیم؟ مطالبه دلیل (توجیه) به این معنا، معمولاً تنها در یک وضعیت فرهنگی کثرت‌گرا به میان می‌آید که در آن، دو یا بیش از دو سنت نسبتاً متمایز در تماس و ارتباط با یکدیگر هستند و این امر، تشخیص آنها را از یکدیگر و طرح پرسشهای اساسی درباره پیش فرضهای بنیادین هر کدام از آنها را ممکن می‌سازد. این نوع پرسش درباره سنت مسیحی در جهان نو، مورد تاکید بسیار قرار گرفته است؛ جهانی که در آن توجه تاریخی فزاینده‌ای، غریبان را از تنوع ریشه‌های فرهنگی شان آگاه ساخته و تکامل سریع فرهنگی موجب ظهور الگوهای نو نظام اجتماعی و اقتصادی، دستاوردهای فن‌آورانه و نظریات علمی شده است، و جهانی که در آن تماسهای روزافزون با دیگر تمدنها و جوامع حساسیت نسبت به سنتهای دینی و فرهنگی و درک آنها را که با سنتهای دینی و فرهنگی حاکم در غرب متفاوتند، شدت بخشیده است.





معمولاً چنین پنداشته اند که پاسخ به مطالبه دلیل از نوع دوم یا مستلزم توسل به نوعی برهان عقلی برای اثبات وجود خداوند است، که برای همه انسانهای معقول قطع نظر از سنت فرهنگی شان قابل فهم و متقاعدکننده باشد، و یا به حکم ادله عقلی کلی، اخلاقی یا دلایل دیگر، مستلزم کوشش برای اثبات برتری دین مسیحیت بر ادیان دیگر یا بر سنتهای انسان گرایانه دیگر، که ادعاهای مشابه دارند، خواهد بود. اما چنین روش کاری از این واقعیت (که در این مقاله، من در مقام بیان آن بوده ام) تغافل می ورزد که جهت گیری بنیادین یک فرد بر یک تاریخ فرهنگی استوار است، نه بر یک بحث عقلانی؛ و این روشهای کار نمی توانند به این خودآگاهی نسبت به ایمان مسیحی توجه جدی داشته باشند که معرفتش به خداوند در واقع از طریق تاریخ مقدس خاصی که آن را به وجود آورده، حاصل شده است. بنابراین جای شگفتی نیست که این روشها آشکارا ناموفق بوده اند. در این مرحله از بحث تلاش می کنیم که به مسئله توجیه به شیوه ای پردازیم که با فهم مسیحیت از خود (و بدین ترتیب با آن نوع از پاسخ که طبق معمول در زمینه دیگری که در آن مطالبه دلیل مطرح می شود، ارائه می گردد). و نیز با فهم نوین اجتماعی-روان شناختی از ریشه های اجتماعی و فرهنگی افراد ارتباط نزدیکی داشته باشد.

از این منظر آشکار می شود که شخص همواره موضوع خود را در زندگی با رجوع به مجموعه ای از معانی پذیرفته شده و معیارهای معناداری ای که سنت موجود در آن فرهنگ در اختیار می گذارد، توجیه و تعلیل می کند.^۲ اما در فرهنگهای کثرت گرا مشکل توجیه پیچیده است، زیرا سنتهای معنایی متعدد و چه بسا متعارضی وجود دارد که شخص بدانها توسل می جوید. در آن صورت، شخص در مقام تعریف خود و ویژگی جهانی که در آن زندگی می کند، کدام سنت را باید برگزیند؟ چه معیارهایی را می توان برای گزینش در بین بدیل‌های موجود تدوین و تنسیق کرد؟ بعداً در این مقاله به این پرسش خواهیم پرداخت. در اینجا همین قدر کافی است که توجه کنیم معیارهایی که باید در این گزینش به کار گرفته شوند، نمی توانند از نو به دست شخص خلق شوند. علاوه بر این، این معیارها باید به نحوی از انحا از طریق سنتهای تاریخی موجود در اختیار شخص قرار گیرند. معنا و معیارهای معنا به طور قطع تاریخی هستند و توجیه یک دیدگاه همواره مستلزم رجوع به یک سنت معنایی یا تلفیقی از سنتهای در دسترس شخص و استفاده از آنهاست.

در این صورت، مسئله فوری و قوتی ما در مورد توجیه گفتگو از «خدا» مستلزم دو مطلب است:

نخست، سنت (مسیحی) موجود در فرهنگ ما چه نوع توجیهی برای گفتگو از خدا به دست می‌دهد؟ این امر مستلزم بررسی دوبارهٔ رجوع سنت مسیحی به انکشاف ذاتی خداوند در یک سلسله حوادث تاریخی مشخص است، تا ببینیم که آیا چنین مدعایی ضبط و ربط دارد، و به چه معنا معقول است؟ دوم، چه دلایلی می‌توان برای پذیرش رجحان این تفسیر مسیحی دوباره ارزیابی شده بر تفسیرهای بدیل موجود در فرهنگ ما ارائه داد؟ این امر مستلزم ارائهٔ تحلیلی دربارهٔ نوع «تصمیمی» است که حرکت به سوی ایمان در بردارد و نیز مبانی‌ای که براساس آن چنین تصمیمی می‌تواند و باید اتخاذ شود.

۴

دیدیم که جامعهٔ مسیحی مدعی است که فهم آنان از خدا مبتنی بر وحی و انکشاف خدا در حوادث مربوط به تاریخ بنی اسرائیل و مشخصاً در شخص عیسی مسیح است. از این مطلب چه چیزی دستگیرمان می‌شود؟ یک حرکت (اقدام) ممکن آن است که دوگانگی مابعدطبیعی‌ای را که دریافته‌ایم که مفهوخ «خدا» مفروض می‌گیرد، انکار کنیم و قائل شویم که «خدا» واقعاً به یک معنا جزئی از جهان است؛ و به دنبال آن، نظریهٔ تجربه و معرفت را تدوین کنیم و به یاری آن تبیین کنیم که چگونه آن بخش از جهان را که «خدا» نامیده‌ایم، می‌شناسیم. لکن این راه چاره، هرچند غیر معمول نیست، نوعی فریب کاری است، زیرا آن‌گاه که ویژگی منحصر به فردی (بی‌مانندی) این معانی مشکلات خاصی را پیش می‌آورد، این راه حل در پی تغییر معانی اصطلاحات و تعابیری برمی‌آید که با آنها سروکار دارد و بدین ترتیب با پرهیز از روبه‌رو شدن با مشکلات، آنها را حل می‌کند.

اگر در پی توجیه ایمان به خدای مسیحی هستیم، باید با تصور مسیحیان از خداوند سروکار داشته باشیم، نه این که مخفیانه از راه ارائه تعریف مجدد در پی غلبه بر مشکل باشیم. در این صورت، باید در چارچوب ثنویت مابعدطبیعی خاصی که کلمهٔ «خدا» بدان ناظر است، بحث خود را پیش ببریم؛ که لازمهٔ آن این است که شناخت ما از خدا برخلاف شناخت ما از جهان، مستقیماً در دسترس بشر نباشد. مشکل این است: انسانی که در درون جهان و در فرآیند تاریخی قرار گرفته است، چگونه می‌تواند سرانجام، ذات یکتا که خالق جهان و حاکم بر آن فرآیند و به آن معنا «بیرون» یا «ماورای» آن است، بشناسد؟ اگر ما بیرون از جهان می‌بودیم و در نقطهٔ سومی قرار می‌داشتیم و می‌توانستیم از آنجا، هم خدا و هم جهانی را که او بر روی آن عمل می‌کند ببینیم،



در آن صورت، ممکن بود که خدا را (به تعبیری) در کار خلاق و تاریخی خود «مشاهده» کنیم. این یکی از راههایی است که از رهگذر آن، ما به شناخت فعالیت‌های خلاق و تاریخی فاعلهای محدود و متناهی دست می‌یابیم: مثلاً ما نجار را به هنگام ساختن میز، یا نقاش را به هنگام کار بر روی بوم نقاشی مشاهده می‌کنیم و می‌بینیم که کار مصنوع چگونه شکل می‌گیرد. اما چنین نقطه سومی بیرون جهان و خدا، که از آن نقطه خدا را در حال کار ببینیم، وجود ندارد. مکان ما در درون جهان است؛ در درون واقعیتی که خدا آفریده و مقدر و مقرر است که بر روی آن کار کند. پرسش این است: از این موضع چگونه می‌توان به شناخت خدا دست یافت؟

راه دومی که در آن، فاعلیت را می‌شناسیم یا، بهتر بگوییم، جنبهٔ دوم شناخت ما از فاعلیت، از رهگذر تجربهٔ خود ما به عنوان فاعل است. ما از تعیین اهداف برای خودمان و سپس به انجام رساندن آنها آگاهیم؛ نقاشیهایی کشیده‌ایم و نیمکتهایی ساخته‌ایم، کتابهایی خوانده‌ایم و پیانو نواخته‌ایم و از طریق کوشش‌هایمان به اهدافی که از پیش تعیین کرده بودیم، رسیده‌ایم. اما این نوع از شناخت دربارهٔ فاعلیت نیز در مقام پرداختن به مسئلهٔ شناخت خدا مددی نمی‌رساند و حداکثر می‌تواند بر مسئلهٔ شناخت خدا از خویش و غایاتش پرتوی بیفکند، ولی به طور قطع، مسئلهٔ شناخت بشر از خداوند را روشن نمی‌سازد.

جنبهٔ سوم شناخت ما از فاعلیت، آگاهی ما از فعالیت فاعلهای دیگر بر روی ماست. کودک، با شنیدن فریاد توییح‌آمیز پدر و دیدن دست بالا رفتهٔ او، به راحتی درد ناگهانی در پشت خود را با عمل پدر پیوند می‌زند. همهٔ ما از زمان مراقبت محبت‌آمیز مادر در دوران کودکی گرفته تا شگردها و ترفندهای بازی شطرنج یا جریانات سیاسی و اجتماعی، دریافت‌کننده (ظرف) یا مفعول افعال دیگران نسبت به خود هستیم. به نظر می‌رسد که این نزدیک‌ترین تمثیل محدودی است که برای شناخت فاعلیت خدا داریم، زیرا ما در درون و جزئی از آن جهانی هستیم که بنا بر ادعا، خدا در آن عمل می‌کند؛ ما ظرف فعالیت او هستیم. با این همه، این تمثیل دقیقاً در حساس‌ترین موضع، با شکست مواجه می‌شود. زیرا برخلاف دیگر انسانهای هم‌نوع، خداوند را نمی‌توان در افعال و کنش‌هایش بر روی ما به نحو مستقیم مشاهده کرد؛ در بهترین شرایط، آثار و پیامدهای افعال او را می‌توان احساس کرد. اما در این صورت، چگونه آن افعال را می‌توان فعل خدا دانست و آنها را صرفاً فشارهایی از ناحیهٔ مخلوقات دیگری که ما خود را در میان آنان می‌یابیم و گفته می‌شود که خدا از طریق آنان عمل می‌کند، تلقی نکنیم؟ همچنان ما می‌مانیم و



همان مشکلی که از آغاز با آن دست و پنجه نرم می کردیم: با چه معیاری می توان یک حادثه خاص را صرفاً یک حادثه عادی قلمداد نکرد و آن را فعل خدا به شمار آورد؟ اصلاً چگونه می توان خدا را فاعل یک فعل دانست؟ اگر بخواهیم مسئله را در قالب رسانه های سنتی که ادعا می شود خدا از طریق آنها خود را «منکشف» ساخته است، طرح کنیم، پرسش این است: از کجا می دانیم که پیامبر فرستاده خداست، یا متن دینی، کلام اوست؟ از کجا می دانیم که اعمال و رفتار آشور را باید به خشم یهوه منسوب کرد (اشعیاء، باب ۱۰، آیه ۵) و نه صرفاً منسوب به جاه طلبی های توسعه طلبانه امپراتور آشوری؟

روشن است که شناخت خدا، خواه برای اشعیای نبی یا لوتر و خواه برای ما، صرفاً و مستقیماً و کاملاً از خلال حادثه یا تجربه ای خاص - نوعی تجلی یا مواجهه - که در آن خداوند مستقیماً شناخته می شود، حاصل نمی گردد. کشف و شهودها یا پیامهای دارای نگرش اخلاقی، یا اعمال تجاوزگرانه قدرتهای نظامی تنها هنگامی ابزار تحقق غایات الهی تلقی خواهند شد که ما اندیشه خدا را به عنوان خالق جهان و پروردگار تاریخ وارد تجربه آن وسایل و ابزارها کنیم و حوادث واقعی در تجربه خود را برحسب آن پیش فرض، فهم و تفسیر کنیم. به عبارت دیگر، شناخت خداوند بیشتر در پیش فرضهایی (ایمان) است که به یاری آنها تجربه فهم و تفسیر می شود، و نه در ویژگیها یا جزئیات خود آن تجربه. این نظر مستقیماً با نتیجه ای که پیشتر بدان رسیدیم موافقت دارد؛ به استثنای این مطلب که اکنون می توان این واقعیت را نه صرفاً به عنوان تبیین تاریخی و جامعه شناختی ایمان، بلکه به منزله توصیف مناسب وضعیت معرفتی ای تلقی کنیم که باید حاصل شود، اگر اصلاً شناخت خدا در کار است. اگر خداست که باید او را شناخت، با او نمی توان همچون یک شیء در جهان مواجه شد. هرچند خدا را از طریق تجربه می یابیم، او را باید همچون موجودی دریافت که در پشت همه اشیاء جهان است و در فراسوی همین جهان قرار دارد؛ درست همان گونه که شناخت ما از «جهان» یا «عالم هستی» در تجربه ای خاص از یک شیء خاص به نام «جهان» مفروض نیست، بلکه در همه تجربه های خاص ما، از طریق و به یاری آنها و در پشت همه آنها مفروض است. همچون یکی از پیش فرضهای بنیادینی که به مدد آن به تجربه کمال یافته دست می یابیم و به وسیله آنها آن تجربه را در قالب یک کل متحد و یکپارچه سر و سامان می بخشیم، به همین ترتیب، دریافت ما از آن ذات یکتایی که ورای این جهان قرار دارد، تنها می تواند در درون، به همراه و در پشت همه جزئیات (ویژگیهای) این جهان وجود داشته باشد





و با هیچ یک از این امور، یکسان نیست. واقعیت وجود خداوند نیز بیشتر از نوع پیش فرض است تا متعلق یا موضوع مستقیم معرفت. واقعیت خدا مشخصاً یک پیش فرض عملی است که به پاره‌ای از شیوه‌های زیست یا اوضاع و احوال فرد و شیوه‌های عمل اشعار دارد و آنها را قابل فهم می‌سازد.

بدین ترتیب، انسانها به شناخت خدا و شناخت درباره‌ی او تنها به شیوه‌ی غیر مستقیم مفروض گرفتن وجود او و غایاتش در تفسیر تجربه‌شان دست می‌یابند، و نه از راه مواجهه مستقیم با او. بهره‌مندی از مقولاتی مانند مقدس، الهی، وحی و انکشاف خدا، و فعل خداست که آدمیان را سوق می‌دهد به این که به احساسات خاصی که در برخی از موقعیتها دارند - و نیز به وقایع سرنوشت ساز در زندگی شان و نقاط عطف در سرگذشت‌هایشان - تفسیر الهیاتی بدهند، و به آنها امکان می‌دهد که از خدا سخن به میان آورند. معرفتی که تنها و مستقیماً از درون حوادث یا تجربه‌های خاص به دست می‌آید، دقیقاً معرفت نسبت به همان جزئیات است، و نه معرفت نسبت به خدا که در ورای حوادث و تجربه‌ها قرار دارد. از این مطلب می‌توان نتیجه گرفت که تنها راه دستیابی انسانها به شناخت خدا یا شناخت درباره‌ی او، تشکیل این پیش فرضها و مقولات در ضمیر آنهاست. اگر بخواهیم مسئله را از منظر خدا بیان کنیم (به عنوان مسئله تجلی یا انکشاف او بر آدمی) باید چنین بگوییم: خدا باید راهی بیابد، نه راهی برای مواجهه مستقیم با انسان، بلکه راهی برای تدوین و تنسیق چارچوبی از پیش فرضها در ضمیر (وجدان) آدمی که فهم تجربه را برای انسانها، نه در قالب تعابیر این جهانی، بلکه محصور و محاط در چارچوب فعل الهی امکان پذیر سازد. جامعه‌ای باید در درون تاریخ بشر شکل بگیرد که در فرهنگ آن رجوع به خدا همچون پیش فرضی بنیادین دست به کار شود که به وسیله آن، نفوس انسانی در آن فرهنگ همه تجربه‌های خود را فهم و تفسیر می‌کنند. در آن صورت، فعل خداوند در منکشف ساختن خویش، چیزی جز ظهور جامعه‌ای در درون تاریخ بشر نیست که زندگی را در قالب این گونه تعابیر و الفاظ می‌بیند و تاریخ وحی و انکشاف الهی، تاویخ این مقولات نوظهور خواهد بود. از این منظر، تاریخ - از جمله دوران تکوین - بنی اسرائیل را می‌توان تحولی دانست که از طریق آن خدا به تدریج خویش را منکشف ساخت، نه از آن جهت که این تاریخ مملو از تجلیات (خدا بر انسان) و معجزاتی است که دیگر روی نمی‌دهند، بلکه از آن رو که این تاریخ، تاریخی است که در آن ایمان به خدا به پیش فرضی مؤثر برای سر و سامان دهی و فهم همه تجربه‌ها تبدیل گردید.

این استدلال البته به هیچ نحو اثبات نمی‌کند که خدای عالم هستی از طریق حوادث مربوط به سرگذشت بنی اسرائیل، خود را منکشف ساخته است. آنچه این استدلال بیان می‌کند آن است که اگر چنین خدایی وجود داشته باشد و اگر انسان باید به شناخت این خدا دست یابد، این امر باید از طریق رویداد تاریخی اجتماعی مربوط به ایمانی از آن دست که در تاریخ بنی اسرائیل یافت می‌شود، تحقق یابد. ممکن نیست خدا از طریق هرگونه رویداد مبتنی بر پیش فرضها شناخته شود: تنها از طریق رویدادی که در آن دوگانگی خالق/ مخلوق به گونه‌ای برجسته و مهم شروع به عمل کند و تجربه در قالب اصطلاحات آن بر زبان آورده شود، این امر میسر است.

همین که شاکله مقولات اساسی ظهور تاریخی یافت، آن گاه آنچه برای وحی و انکشاف الهی باقی ماند تا تکمیل شود - برای آن که شناخت خدا (تا آن حد که آن شناخت اصلاً بتواند در اختیار آدمی قرار گیرد) به نوعی قطعیت و رسایی برسد - وقوع یک حادثه، یا ظهور یک شخص بود که می‌توانست همچون تمثال (صورت) یا سرمشقی^۵ قطعی که ویژگی و محتوای مشخصی به مفهوم خدا می‌بخشد، عمل کند. با ظهور چنین سرمشقی جریان و حیاتی به معنای دقیق کلمه به غایت خود می‌رسید. آنچه انجام آن باقی می‌ماند، اشاعه و تسری آثار آن به سنتهای فرهنگی دیگر و دوره‌های تاریخی بعد بود (تا این پیش فرض در همه فرهنگها مؤثر واقع شود). در ایمان مسیحی ظهور عیسی مسیح این رویدادها را نشان می‌دهد: ظهور یک سرمشق قطعی که در قالب آن خداوند درک می‌شود (این قول، معنای این ادعاست که مسیح «صورت خدای نادیدنی» بود [کولسیان، ۱: ۱۵])^۶ و آغاز جهانی کردن خدای محلی تاریخ یهودیت و تبدیل آن به خدایی بود که اقوام و ملل و فرهنگهای بسیار می‌پرستیدند. این مطلب نیز، صدق دعوی مسیحیان درباره قطعیت وحی و انکشاف الهی در مسیح را بیشتر از صدق دعوی بنی اسرائیل به این که «قوم برگزیده» خداوند هستند، اثبات نمی‌کند. معنای این قول تنها این است که اگر انسانها در صدد می‌بودند که به آنچه می‌توان به معنای دقیق کلمه شناخت خدا نامید، دست یابند، ضروری می‌بود حادثه‌ای قطعی یا شخصی خاص به عنوان سرمشق برای آن شناخت پدیدار شود؛ زیرا مواجهه مستقیم با خدا و دریافت او امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر، باید چیزی شبیه آنچه ایمان مسیحی ادعا می‌کند که اتفاق افتاده است، روی می‌داد.

بدین ترتیب، ما اثبات کرده‌ایم که دعوی بنی اسرائیل یا کلیسای مسیحی، دست کم معقول (فهم‌پذیر) اند، نه این که صادقند. زیرا اگر شناخت خدا - یعنی آنچه کلمه «خدا» بر آن دلالت دارد -



برای انسان امکان پذیر می شد، آن نوع تاریخی که آنان از آن سخن می گویند، دقیقاً مورد نیاز به نظر می رسید. اکنون باید به دومین مسئله ای که پیشتر بدان اشاره کردیم، عطف توجه کنیم: در بین همهٔ پیش فرضهایی که فرهنگ متنوع و کثرت گرای ما به ما ارائه می کند، چرا باید این یکی [=دیدگاه مسیحی] را به عنوان پیش فرض صادق یا صواب بپذیریم؟ چه نوع تصمیمات و گامهایی در چرخش از، مثلاً، یک موضع غیر دینی به «اعتقاد» به «خدا»ی مورد بحث در ایمان مسیحی دخیل است؟

۵

از آنچه گفته شد روشن می شود که پاسخ بدین پرسشها را نباید با نوعی «دلیل» مبنی بر این که خدای مسیحی وجود دارد، جستجو کرد. پرسش ما اکنون دربارهٔ اعتبار یا مطلوبیت جهت گیری بنیادین یا موضع شخص در جهان است؛ پرسش دربارهٔ پیش فرض (ها)ی بنیادینی که شخص به مدد آنها به هر تجربه و اندیشه ای روی می آورد، و آنها را فهم و تفسیر می کند. ما به بحث دربارهٔ این مسئله که آیا یک شیء دیگر در جهان یا تجربهٔ ما وجود دارد یا نه، نمی پردازیم. از این رو، پرداختن به این مسئله از طریق مثلاً تحلیل برخی داده های حسی یا تجربیات دیگر و تعیین این که چه نوع استنباطهایی می توان از آنها کرد، مناسب نیست. همچنین شایسته نیست انتظار داشته باشیم که این مسئله با رجوع به معیار معروف تکذیب پذیری حل شدنی باشد؛ از آنجا که (از منظر درونی مسیحیت) تجربه با پیش فرضهای الهیاتی (دینی) شکل می گیرد و سر و سامان می پذیرد، پی بردن به این که چگونه می توان انتظار داشت که هرگونه تجربه خاصی آن پیش فرضها را ابطال کند،^۷ دشوار است. به علاوه، کوشش برای تغییر موضع از تحلیل تجربه به توجیه و تعلیل پیش فرضهایی که به تجربه شکل می دهند (به شیوه ای که در بحث به اصطلاح برهانهای اثبات وجود خدا مطرح است) مصادره به مطلوب است؛ اگر شخص A به صورت خاصی تجربه ای داشته باشد، قطعاً وی آن صور را مفروض تجربه خواهد یافت، اما شخص B که تجربه هایش را در قالب مقولات دیگری دارد، صورتهای اساسی تجربهٔ شخص A را اصلاً مفروض نمی گیرد.^۸ اگر بناست که برای بیان مطلوب بودن یا مناسب بودن ترکیب بندی خاصی از پیش فرضهای بنیادین تجربه، استدلالی اقامه شود، آن استدلال باید صورتی متفاوت از هرگونه استدلالی که معمولاً پیشنهاد می شود، داشته باشد.



در اینجا ما با دو مسئله روبه‌رو هستیم: ماهیت گذار از بی‌ایمانی به ایمان، گذار از یک معیار و ملاک فرضی به معیار و ملاک فرضی دیگر چیست؟ چرا شخص باید بخواهد که چنین گذری را پشت سر بگذارد؟ برخی تمثیلهای می‌تواند پرسش اول را روشن کند. ما در اینجا با تغییر موضع شخص از یک نوع جهت‌گیری بنیادین به نوع دیگر سروکار داریم. در چه اوضاع و احوالی این تغییر موضع روی می‌دهد؟ یک مثال در این باره تغییر اساسی شغل است. مثلاً شخصی که در کالج و مدرسه حرفه‌ای خود را برای شغل پزشکی مهیا ساخته و جراح موفق شده است، یکسره از این کار دست می‌شویید و به نوع کاملاً متفاوتی از شیوه زندگی روی می‌آورد؛ مثلاً تصمیم می‌گیرد که در جنگلها عزلت‌گزیند و در کلبه‌ای کوچک زندگی گوشه‌گیرانه‌ای را پیشه خود سازد و با شکار، ماهیگیری و باغبانی روزگار بگذراند. چنین تغییرات شغلی اساسی‌ای، هرچند رایج نیست، قطعاً اتفاق می‌افتد و هنگامی که اتفاق افتاد کل شیوه زندگی شخص دستخوش تغییر می‌شود. افرادی که با آنان نشست و برخاست داشته، اهدافی که برای نیل بدانها می‌کوشیده، نحوه وقت‌گذرانی، اموری که بدانها می‌اندیشیده، همه و همه دستخوش تحول و تغییر اساسی می‌گردند. اگر آن شخص شیوه زندگی جدیدی را برای همیشه برگزیند، عاداتها و الگوهای زندگی روزمره‌ای که به وجود او ساختار و نظم می‌بخشیده است، صورت جدیدی به خود می‌گیرد، و او واقعاً و به‌طور جد، شخصی کاملاً متفاوت با آنچه پیشتر بوده، می‌شود؛ هرچند پاره‌ای از ویژگیهای فردی در او باقی می‌ماند.

نوع مشابه این تغییر و دگرگونی، هرچند شاید اساسی‌تر، هنگامی رخ می‌دهد که شخص تصمیم می‌گیرد موطن و فرهنگ بومی خود را ترک کند و زندگی خود را در میان قومی دیگر با آداب و رسوم، اعتقادات و اعمالی عجیب و غریب سپری کند؛ مانند استعمارگران اروپایی سده‌های هفدهم و هجدهم که به جهانی جدید پا می‌گذاشتند، یا مبلغان مسیحی سده نوزدهم که در کنار «کافران»، که شیوه‌های زندگی و دینشان از بیخ و بن با شیوه زندگی و دین مبلغان تفاوت داشت، اقامت می‌گزیدند. در مواردی از این قبیل، شاید ضروری باشد که شخص خود را با فعالیت‌های اقتصادی و سیاسی جدید و خاص همساز کند و در نظام اجتماعی بیگانه جایگاهی برای خود بیابد. زبان جدید به شخص می‌آموزد که جنبه‌هایی متفاوت از تجربه را که پیشتر مغفول مانده بودند، به فهم درآورد و ارج گذارد؛ و نقشی که از او خواسته‌اند تا آن را ایفا کند، به او فهمی تازه از خویش در ارتباط با افرادی که با آنان تعامل دارد، می‌بخشد. و بدین ترتیب، شخص



سرانجام به آدمی متفاوت تبدیل می شود، زندگی دیگری را در پیش می گیرد و ارزشهای دیگری را حرمت می گذارد، برای رسیدن به اهداف دیگری تلاش می کند و اندیشه های دیگری در سر می پروراند. [بدین ترتیب،] کل چارچوب زندگی اجتماعی و فرهنگی او عوض شده است و از آنجا که وجود شخص تا حد زیادی به وسیله زمینه فرهنگی و الگوهای تعامل اجتماعی آن شکل می گیرد، با تغییر آنها شخص نیز تغییر و تحول می یابد. به تدریج، فرد چارچوب تازه ای از پیش فرضها را برمی گزیند و در درون آن تجاربی را از سر می گذراند.

از این نمونه ها می توانیم دریابیم که هم در موضع و جایگاه اساسی شخص و هم تا حدی در چگونگی وقوع آنها، تغییراتی روی می دهد. این تغییرات در اثر نقل مکان فرد به یک مقام و موقعیت نوین اجتماعی - فرهنگی ایجاد می شود که به مرور زمان، شخص را از ریشه تغییر می دهد یا به او شکل تازه ای می بخشد. تصمیم آگاهانه خود شخص، اغلب در این گونه تغییر مواضع مؤثر است، اما معمولاً این تصمیمها برای تبدیل شدن به شخصی تازه یا پذیرش مبنای فرضی جدیدی نیست، بلکه بیشتر تصمیم به قرار دادن خود در یک محیط یا وضعیت جغرافیایی، شغلی، اجتماعی یا فرهنگی تازه است. تحول شخص و معیار و ملاک تفسیرهای آن، کم و بیش به شکل ناخودآگاه به دنبال آن می آید و تقریباً به نحو غیر ارادی (ناخودآگاه) از درون الگوهای جدید تعامل که در آن محیط جدید شکل می گیرد، پدید می آید. به علاوه، تصمیم شخص برای نقل مکان به محیط نو، به ندرت براساس شناخت مناسب و کامل از نوع زندگی ای که در آنجا سپری خواهد کرد، اتخاذ می شود؛ چنین شناختی تنها پس از آن که شخص برای مدتی در شرایط تازه زندگی خود را سپری کند و به آن خو بگیرد حاصل می شود. (قطعاً این تصمیم براساس ارزیابی عقلانی از کفایت یا اعتبار مبنای فرضی ای که شخص، نهایتاً تجربیات خود را در محیط جدید براساس آن از سر می گذراند، اتخاذ نمی شود، بلکه، تصمیم از یک سو، براساس گزارشهای نسبتاً مجمل و جست و جویخته یا اشاراتی به امکانات تازه ای که پدید خواهد آمد و از سوی دیگر، به سبب نارضایتی از اوضاع و احوال کنونی شخص گرفته می شود.) مانند [حضرت] ابراهیم، شخص از محیط مانوس خود فاصله می گیرد و واقعاً نمی داند که به چه نوع اوضاع و احوالی وارد می شود (عبرانیان، ۱۱: ۸). در این حرکتها شخص بیشتر بر مبنای امید عمل می کند تا براساس شناخت. زیرا امید، موضع شخص نسبت به آینده ای خاص است که پذیرش گستردگی و ناشناخته بودن آن را به عنوان امری راهگشا و گیرا امکان پذیر می سازد، و نه به منزله چیزی چنان تهدیدکننده یا صرفاً



ملال آور که حرکت را به سوی آن مانع شود. حرکت به شرایط جدید بیشتر ناشی از امید فرد به آن شرایط است تا برخاسته از شناخت عینی و ملموس نسبت به زندگی تازه‌ای که در آن شرایط می‌توان سپری کرد.

اکنون بیایید به مسئله گذر از بی‌ایمانی به ایمان بازگردیم. این گذر شبیه به انواع گذرهای است که اندکی پیش خطوط کلی آن را از جهات زیر ترسیم کردیم: اولاً، این حرکت یا گذر مستلزم جهت‌گیری مجدد و بنیادین شخص است که در نتیجه بدان چارچوب متفاوتی از پیش فرضها می‌بخشد که براساس آن، شخص تجربه‌ای را از سر می‌گذراند. ثانیاً، اطلاعات یا دانش کاملی که چنین حرکتی را موجه می‌سازد، پیش از وقوع حرکت در اختیار فرد نیست، بلکه تنها وقتی فراهم می‌شود که شخص با اوضاع و احوال جدید خو گرفته باشد و تجربه‌های خود را تا حد قابل توجهی در قالب مقولات جدید درک کند؛ از این رو، حرکت بیشتر در اثر امید انجام می‌شود تا معرفت. ثالثاً، به همین علت این حرکت از برخی جهات مبتنی بر تصمیم شخص است؛ بر عزم جزم وی برای نقل مکان به جایی ناشناخته و به اثبات نرسیده، علی‌رغم وجود ابهام یا نبود «شواهد عقلانی» کافی (آنچه به «جهش ایمان» معروف است). رابعاً، تصمیمها و اعمال آگاهانه شخص البته می‌تواند او را به محیط اجتماعی و شرایط فرهنگی نوری (نظیر کلیسا با حال و هوای خاص آن) سوق دهد، که در این شرایط ممکن است سامان‌دهی دوباره به شخصیت فرد رخ دهد. خود شخص نمی‌تواند مستقیماً چنین سامان‌دهی دوباره بنیادینی را در پیش فرضهای خود تنها با تصمیم‌گیری ایجاد کند.

میان مثالهایی که بیان شد و گذار به سوی ایمان، دست کم برای بیشتر ما در جوامع کثرت‌گرای معاصر غربی یک تفاوت مهم نیز وجود دارد؛ «جهان جدیدی» که به حرکت به سوی آن دعوت شده‌ایم، کاملاً برای ما تازه نیست. ما پیشاپیش (به درجات متفاوتی از شدت و ضعف) در ویژگیها و خلیقات مسیحی در پاره‌ای از جوه سهیم هستیم و بنابراین از پیش، از برخی جهات واجد ملاک و معیار فرضی‌ای که ایمان خوانده می‌شود هستیم. اما در عین حال، در مستهای دیگری نیز مشارکت می‌جوییم که در فرهنگ ما بسیار زنده و فعال هستند و به ما آموخته‌اند که تجربیات خود را بدون رجوع به آنچه مسیحیان «خدا» می‌خوانند فهم و ارزیابی کنیم؛ مستهایی که در واقع در تعارض مستقیم با پیش فرضهای مسیحی قرار دارند و در آنها به طور جدی تردید می‌کنند. ما نه پناهندگانی از یک جامعه، که عازم سفر به جهان جدید نوید و امید هستیم، بلکه



آدمیانی هستیم با یک پا - شاید بیشتر با هر دو پا - در نظام تجربی غیر دینی (سکولار) و در عین حال با نوعی جای پای لغزان در ایمان. به علاوه، تجربیاتی از آن دست که ما پیشاپیش با پیش فرضهای مسیحی داشته ایم، بیشتر مایه دلسردی ما شده اند تا این که اشتیاق ما را برای زندگی موجود، هنگامی که در آن تجربه در اثر ایمان به خدا سر و سامان می یابند، برانگیزند. برخلاف مهاجرانی که مشتاقانه منتظر از سرگیری زندگی جدید در کشوری تازه هستند، ممکن است ما از پیش آشنایی زیادی با مرز و بوم ایمان داشته باشیم و بدانیم که نباید انتظارات بسیار زیادی نسبت به آنچه در آنجا یافت می شود، داشته باشیم. در واقع، ممکن است در خودمان این گرایش را بیابیم که به ستهای معنادار دیگری (که در آن مشارکت نیز می جوئیم) که به احتمال قوی معتبر تلقی می شود و نیز به شرایط قابل توجهی که در آن زندگی خود را سپری می کنیم، روی آوریم. گذر از بی ایمانی به ایمان (یا برعکس) بیشتر متضمن تغییر جهت تاکید در درون شخص - از یک سنت درونی شده معنا به سنت معنای دیگر همزیست و، در عین حال، ناسازگار با آن - است و نه گذر بیرونی شخص به عنوان یک کل از یک محیط به محیطی دیگر.

بدین ترتیب، این گذر، هر چند با مثالهایی که در بالا آوردیم شباهت دارد، تا حدی پیچیده تر است. اما قضیه آن گونه که غالباً پنداشته می شود، از این قرار نیست؛ زیرا مثالهای ما با گذرهای درون جهانی سر و کار داشته اند، در حالی که ظهور ایمان به خدا مستلزم نوعی فاصله گرفتن از این جهان است. در هر دو مورد، شخص در درون جهان به منزله جزئی از نظام محدود آن باقی می ماند. لیکن در یک مورد، شخص در این جهان زندگی می کند و چه بسا از محدود بودن خود آگاه است، اما نمی داند که مخلوق است و از این رو تحت سیطره آفریدگار؛ در مورد دیگر با رجوع و اتکا به خدا، زندگی این جهانی خود را سپری می کند، تجربه هایش را از سر می گذراند و به خودش جهت می دهد.

حرکت به سوی ایمان برای انسانی که در فرهنگ کثرت گرا غوطه می خورد و خود را به انحای گوناگون (و گاه متناقض با یکدیگر) در حال سر و سامان دهی به تجربه ها می یابد، عبارت است از برداشتن تدریجی و در عین حال آگاهانه و فزاینده تکیه بر پای «سکولار» و حرکت دادن آن به سوی جای پای در سنت مسیحی، کوششی متعمدانه برای جهت بخشیدن دم افزون به خود، با توجه و تکیه بر مبنای مسیحیان در فهم جهان و تفسیر تجربه های خود. اما همچون هر حرکتی به سوی یک چارچوب جدید پیش فرضها، این امر فقط به نحوی با واسطه تحقق می پذیرد؛ فرد



نمی تواند به سادگی تصمیم بگیرد که به خدا ایمان آورد و با ضرب و زور زیاد همه تمایلات خود به بی ایمانی را سرکوب کند؛ و [البته] چنین کوششی از نظر روان شناسی فاجعه آمیز است. کاری که شخص می تواند انجام دهد - مانند هر مهاجری که به جامعه جدیدی وارد می شود - آن است که به تدریج، زبان جامعه مسیحی را با ورود مستقیم در گفتگو با کسانی که آن را سودمند و بامعنا یافته اند، بیاموزد، در خاطرات و سنتهای آن جامعه بیشتر و بیشتر مشارکت جوید، به گونه ای که تاریخ آن را تاریخ خود بداند و گذشته خود را در زمینه وسیع تری که تاریخ آن جامعه فراهم آورده است، بیابد؛ و در فعالیتهای آن جامعه شرکت کند، تا خود و تجربیات خود را در قالب مقولات و نقشهای آن جامعه فهم کند؛ و جان کلام این که، خود را «فرزند خدا» ببیند که در «ملکوت» او جویای کار است.

کسی نمی تواند نوید دهد که چنین مشارکت آگاهانه ای در زندگی و تاریخ و فعالیتهای جامعه مسیحی، به جهت گیری دوباره شخص به سوی خداوند که «ایمان» خوانده می شود، منتهی خواهد شد. جامعه مسیحی تجربی ای که شخص در صدد است به آن پای گذارد، سرزمین بیگانه ای نیست که از بقیه فرهنگ جامعه جدا افتاده باشد و از سنتهای غیر دینی (سکولاری) که در درون شخص با ایمان به رقابت برمی خیزند، تاثیر نپذیرد. این جامعه نیز دچار ابهام و سردرگمی است و با خود سر ناسازگاری دارد؛ آن جامعه فرآیند پرشوری از تغییر و تحولات است که نتیجه و پیامد آن معلوم نیست. در واقع، سرزندگی و خودآگاهی در بسیاری از کلیساهای مسیحی امروزی، آن چنان کم است که نمی توان مطمئن بود آنها بتوانند آن طور که باید و شاید بر کسانی که در [مراسم] آنها شرکت می کنند، اثرات نیرومندی داشته باشند و چارچوب پیش فرضهای آنها را که در درون آن دست به تجربه می زنند، به نحو مؤثری دوباره جهت ببخشند. و این قطعاً دلیل عمده ای است بر این که چرا از نظر بسیاری از افراد ظاهراً مسیحی که ایمان ضعیفی دارند، ایمان قابل تردید و مسئله دار به نظر می رسد. با وجود این، در درون همین سنتهای مولود این جامعه - هر کجا باشد - است که کلماتی مانند «ایمان»، «عیسی مسیح» و «خدا» کاربردی را دارد که ما در این مقاله با آن سر و کار داریم و بنابراین، تنها در درون این جامعه یا در ارتباط با نوعی نهاد یا خدمات امدادی آن است که آن نحوه وجودی ای را که آن جامعه بیان می کند و چارچوب پیش فرضی را که نشان می دهد، می توان به دست آورد. از این رو، اگر تحلیل پیشین ما از پیش فرضهای تاریخی و اجتماعی (جمعی) ایمان از نظر جامعه شناسی و روان شناسی درست باشد، برای کلیسا - اگر قرار



است که ایمان مسیحی تداوم یابد. حائز اهمیت است که به جامعه ای منضبط تر و مسئول تر تبدیل شود که در آن، اعضا واقعاً با یکدیگر و با خداوند پیمان ببندند که به زبان مسیحی سخن بگویند، در تاریخ مسیحی مشارکت جویند، و برای ایفای وظیفه جامعه مسیحی در جهان به نحو مسئولانه کار کنند.

در زمانه ای که پیش فرضهای شبه مسیحی کم و بیش در فرهنگ غرب، حاکمیت فراگیر یافته اند. تا جایی که بتوان به طور معقول و مستدلی، این فرهنگ را «عالم مسیحیت» خواند. شاید پیمان بستن سنجیده و هشیارانه برای مسیحی بودن، برای حصول اطمینان از این که پیش فرضهای بنیادین مسیحی چارچوب فهم و تفسیر تجربه آدمیان را به دست دهد، ضروری و اساسی نباشد. اما در اوضاع و احوال کثرت گرایانه امروز که در آن، ما به گونه ای مستمر با مطالبات متعدد و متعارض مدارا می کنیم، چنین اراده سنجیده و هشیارانه ای برای مسیحی بودن ضروری به نظر می رسد: اگر بتوان برای کلیسا روزی را تصور کرد که در آن، انجمنی داوطلبانه از مردان و زنان که نسبت به یکدیگر و نسبت به خدای مسیحی ملتزم باشند، گرد هم آیند، آن روز همین امروز است.

در اینجا من افراد را به گونه ای دینداری (پارسامنشی) نوین که در آن مسیحیان هرگونه گرایش به اندیشه، احساس و عمل دنیوی را، به شیوه ای از نظر روانی ناسالم، سرکوب می کنند، دعوت نمی کنم؛ برعکس، نظر من این است که سنت معنایی ای که به یاری آن شخص، خود و حیات خود را جهت می دهد، باید به گونه ای هشیارانه مورد تأمل قرار گیرد و جامعه و سنتی که فرد حاکمیت آن را می پسندد، باید به نحوی سنجیده و مسئولانه انتخاب شود. در چنین تأمل و گزینشی آنچه مطلوب است کوششی دیگر محور برای سرکوب کردن یا از بین بردن جنبه غیر دینی تجربه و فعالیت فرد به نام احساس و اعتقاد «دینی» یا «توحیدی» نیست، بلکه حرکتی آزادی بخش برای شخص است که در صدد فائق آمدن بر تنش و کشمکش بین چارچوبهایی از پیش فرضهای درونی شده مانعة الجمع از طریق تربیت و شکل بخشیدن دوباره به خود و در قالب یک کل سازگارتر و یکپارچه تر است. چنین حرکتی از سوی شخص به سوی یکپارچگی و تمامیت، البته می تواند در جهتی خلاف ایمان توحیدی (خداپرستانه) پیش رود؛ شخص می تواند حتی المقدور از راه بی بهره ساختن خود از چارچوب پیش فرضهای خداگرایانه ای که تا حدی تجربیات او را شکل می بخشند، در پی رفع تنشها و تعارضات درونی



خود برآید و به این ترتیب به نحوی آشکارتر به شخصی غیر دینی تبدیل شود. اما قطع نظر از جهت حرکت، این گذار ممکن است چه بسا سنجیده باشد و لزومی ندارد که سرکوب گرانه یا ناسالم باشد. حرکت به سوی ایمان به خدا (و نیز حرکت به سوی بی ایمانی) تنها وقتی برای شخص، واقعاً آزادی بخش است که بیانگر جستجوی صادقانه یکپارچگی و تمامیت در تجربه و حیات باشد.

هنگامی که فرد به بلوغ می رسد، کاملاً طبیعی است که وی باید هرچه بیشتر در گزینش جامعه ای که در آن به جستجوی معنا خواهد پرداخت و اساسی ترین نوع وفاداری را نسبت به آن نشان خواهد داد، آزاد باشد. تکثر ستهای معناداری چنان آزادی ای را در اختیار ما نهاده است که به ندرت در گذشته تحقق می یافت. اما به همراه این بهره مندی از آزادی و مسئولیت انسانی، بهایی متقابل در فهم ایمان به خدا پرداخته می شود: در این شرایط تکثر ستهای «ایمان» چندان شناخت خدا هم نیست - یعنی شناخت این که خدا وجود دارد و ماهیت او چیست - بلکه بیشتر، تعهد و التزامی سنجیده و اختیاری است نسبت به خدا (و جامعه ای که حکایت از او دارد) و امید به جهت دهی مجدد روز افزون به شخص و مقولات بنیادین تجربه او؛ به گونه ای که خدا عمیق ترین و بنیادی ترین پیش فرض وجود شخص و خودشناسی او خواهد شد. به این معنا، این عبارت را که «من به خدا باور دارم» همچنان می توان تصدیق کرد؛ اما این عبارت بیشتر بیانگر خط مشی زندگی است تا واجد یک فقره اطلاعات باطنی. التزام، امید و وفاداری: در قالب این مفاهیم است که ایمان در زمانه ما به بهترین وجه به فهم درمی آید.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

ع

ما تا به حال، موضع ایمان به خدا را (برای زمان خودمان و نیز برای اولین دوره های عالم مسیحیت یکپارچه تر) توصیف کردیم، ابعاد جامعه شناسانه و روان شناسانه آن موضع را بررسی کردیم، درباره پیش فرضهای مابعد طبیعی و معرفت شناسانه آن مطالبی گفتیم، و حرکت اجتماعی-روان شناختی ای را که در گذار از بی ایمانی به ایمان وجود داشت، بررسی کردیم. اکنون بحثی که باقی می ماند آن است که بررسی کنیم چرا شخص دست به چنین حرکتی می زند. (این همان صورت مناسب طرح پرسش آغازین و به نحوی بیش از حد خردگرایانه صورت بندی شده ماست مبنی بر این که چرا آدمیان به خدا باور دارند یا باید باور داشته باشند.)





می‌توانیم از خودمان پرسیم: اساساً چرا انسانها در جستجوی جماعتی به منزلهٔ مامن و ماوای خود هستند؟ چرا آنان نحوهٔ زندگی تازه یا فهم تازه‌ای از خودشان را جستجو می‌کنند؟ همان‌گونه که پیشتر خاطر نشان کردیم، این جستجو از آن جهت صورت می‌گیرد که آدمیان نسبت به اوضاع و احوال کنونی شان ناخشنودند و امکان تازه‌ای در پیش روی آنان با جذابیتی خاص وجود دارد. ایمان مسیحی به خدا همواره به عنوان بشارت (gospel) به انسانها معرفی شده است، یعنی به مثابه مژده‌ای دربارهٔ امکان یک حیات انسانی اصیل، پربار، پربرکت و پر معنا. «من آمده‌ام تا ایشان حیات یابند و آن را به وفور داشته باشند» (یوحنا، ۱۰: ۱۰). همین امکان است که در اختیار آدمیان گرفتار در بن‌بستها و تعارضها و تنازع مرگبار بقاست. امید به این که مشارکت در این جامعهٔ دینی و این تاریخ به جهت‌گیری مجدد و زندگی نوین شخص منتهی خواهد شد، دلیل واقعی تصمیم‌هایی است که شخص اتخاذ می‌کند تا از رهگذر آنها خود را بیشتر به جامعهٔ مسیحی مرتبط سازد، تاریخ مسیحیت را از آن خود بداند و مسئولیت فعل الهی در جهان را بر عهده گیرد. کم‌اند، اگر اصلاً وجود داشته باشند، کسانی که برای اولین بار با پرسیدن این سؤال که «چرا باید به خدا باور داشت؟» مسیحی شوند و آن‌گاه پس از گرفتن پاسخی متقاعدکننده، موضع ایمان را برگزینند. بنابراین، چنین نیست که اشخاص موقعیتهای معنایی‌ای را که در درون آن زندگی و برحسب آن جهان را تجربه می‌کنند و سرانجام به فهمی از خودشان دست می‌یابند، به خود اختصاص می‌دهند. چنین تخصیصی از راه پیوند و ارتباط آگاهانه (سنجیده) شخص با یک جامعه و چارچوب جهت‌گیری‌ای که در آن، شخص امید به یافتن جایگاهی در این جهان دارد، صورت می‌پذیرد. این بنیادی‌ترین مسئله‌ای است که شخص با آن روبه‌رو می‌شود و تنها از راه اعمال همهٔ قوای شخص مانند اراده، احساس و نیز عقل (قوهٔ عاقله) قابل حل است؛ زیرا کل وجود شخص، و نه صرفاً ذهن است که باید در اینجا منزل و ماوای مناسب خود را بیابد.

از این منظر می‌توانیم بدون دشواری دریابیم که ایمان مسیحی برای انسانهای متجدد تا چه حد می‌تواند جذاب باشد. احساس راحتی کردن در این جهان که ما امروزه از طریق علم می‌شناسیم، برای شخص آسان نیست. فرآیند طبیعی [حیات] تقریباً به نحو کامل نسبت به دغدغه‌های خصوصاً انسانی ما، در مورد عدالت، معناداری و آزادی، بی‌اعتنا به نظر می‌رسد. آن فرآیند، جریان تند و نظام پیچیده‌ای از انرژی‌های مادی است که به سبب شرایط مساعد

استثنایی بر روی این کرهٔ خاکی، این امکان را یافته است که حیات و نهایتاً آدمی را به وجود آورد. اما از نظر علمی تا جایی که خیر داریم، نه وجود انسان و نه برنامه‌های او ظاهراً در مبانی غایی امور، پایه‌ای ندارند. به انسان فاصلهٔ زمانی کوتاهی بر کرهٔ زمین ارزانی شده تا برای خودش جهانی از معنا و ارزش بسازد و این نظامی که آفریده است، همان نظامی است که به امید آن زنده است، اما همین فرآیند کیهانی‌ای که آدمی را به نحوی تصادفی به وجود آورده، به شکلی تصادفی نیز او را از بین می‌برد و طولی نمی‌کشد که همهٔ کارهای او را بیرحمانه [از روی زمین] محو می‌کند. در چنین جهانی انسان، پناهندهٔ غریبه‌ای است که مسکنی مناسب و امن ندارد. او تنها می‌تواند بهترین استفاده را از امور ببرد تا زمانی که سرنوشت کیهانی غیرانسان‌وار او فرا برسد.

در مقابل این دیدگاه، می‌توان دریافت که چرا این ادعای مسیحی که واقعیت غایی خداست -خدای خالق، هدفمند، مهربان، و وجودی انسان‌وار- می‌تواند معنایی عمیق برای نفوس داشته باشد. زیرا این دیدگاه حکایت از آن دارد که نظام کیهانی غیرانسان‌وار در واقع بنیادی‌ترین موقعیتی (محیطی) نیست که ما در آن زندگی می‌کنیم، بلکه آن نظام نیز خود برای تحقق هدف انسان‌وار (خداوند) وجود دارد و از این رو معنادار است. و ظهور و حیات انسان در درون آن نظام به هیچ وجه یک تصادف کیهانی صرف یا امری نامفهوم نیست؛ بلکه به منزلهٔ اوج یا تکامل آفرینش خدا، و مقصود خالق این جهان بوده است (سفر تکوین، ۱). در این صورت، از دیدگاه ایمان، این عالم هستی -یا به هر تقدیر این کرهٔ خاک- مکانی غریب و تهدیدکننده نیست و در آن روح غریب حداکثر می‌تواند تنها استراحتگاه موقتی برای خود بیابد تا سرنوشت محتوم تحقق یابد؛ بلکه این عالم هستی مامن و ماوای مناسب انسان است؛ شرایطی که خدای مهربان برای حیات او در نظر گرفته است. و حوادث زندگی و تاریخ انسان از حیث جنبه‌های «طبیعی» و درست به همان اندازه از جهات «فرهنگی» آنها، تجلیات عشق مطلق خدای پدر است. احساس جاذبهٔ قوی‌ای که چنین چارچوبی برای خودشناسی و تفسیر تجربیات فراهم می‌آورد، دشوار نیست. در چنین دیدگاهی شخص می‌تواند حیات و جهان خود را با آزادی و خلاقیت، سعهٔ صدر و عشق عظیم در تصاحب خود درآورد. جهانی در ظل وجود خدا واقعاً امکان «زندگی سرشار» را فراهم می‌آورد.

اما مطرح کردن این مسئله بدین نحو گمراه‌کننده است. زیرا این مسئله بیان می‌کند که دلیل عمدهٔ باور به خدا آن است که شخص می‌خواهد به خدا باور داشته باشد، زیرا آن باور زندگی را راحت‌تر و





خوشایندتر از ناانسان واری خشک و بی روح یک جهان غیر توحیدی می سازد. بدین ترتیب، به نظر می رسد که مسئله بنیادین شخص در این جا به گونه ای انسان مدارانه در قالب خواسته ها و تمایلات انسان برای دستیابی به کمال نفس و امنیت عاطفی حل و فصل شده است. اما ایمان به خدا معنایی کاملاً متفاوت با این دارد. و این امر بخشی از اهمیت عمیق دوگانگی خالق/مخلوق است که، همچنان که پیشتر استدلال کردم، جزئی جدانشدنی از معنای کلمه «خدا» است. باور داشتن به خدا به معنای این باور است که در این عالم هستی (کیهان) یک حیث التفاتی اساسی در کار است که کاملاً مستقل از فعالیت های هدفمند انسان است و جهان و انسان در تحلیل نهایی، برای اهداف الهی وجود دارند و اهداف و غایات او را برآورده می سازند. دوگانگی مابعدطبیعی مذکور این واقعیت را پاس می دارد و بر آن تأکید می کند که انسان نمی تواند صرفاً در قالب خود و نیازها و تمایلاتش به فهم درآید و به کمال دست یابد؛ او برای غایاتی وجود دارد که ریشه در ورای او و این جهان دارد و تنها از طریق جهت گیری خود به سوی آن غایات است که کمالی را که برای آن آفریده شده است، به دست می آورد. «تو خودت نیستی» (قرنطیان اول، ۱۹: ۶). بدین ترتیب، حرکت شخص به سوی ایمان، حرکتی ساده، مانند حرکت به سوی خویشتنی یکپارچه تر که در به کارگیری دیگر چارچوب های پیش فرضها (اعم از «غیر دینی» یا «دینی») وجود دارد، نیست. تمایز مشخص بین خدا و جهان بدین معناست که این حرکت باید به شدت دیالکتیکی باشد؛ یعنی نفس، کمال خود را نه از راه جستجوی کمال برای خودش، بلکه تنها از طریق ترک انسان مداری و خودمحوری و متمرکز شدن حول محور خالق، به دست می آورد «هر که بکوشد تا جان خود را حفظ کند آن را از دست خواهد داد، اما هر که از جان خود بگذرد، آن را حفظ خواهد کرد.» (لوقا، ۱۷: ۳۳). «شما قبل از هر چیز ملکوت خدا و عدالت او را بطلبید، آن گاه همه این چیزها نیز به شما داده خواهد شد» (متی، ۶: ۳۳). از منظر ایمان، آزادی و هدفمندی آدمی عمیق ترین معنای ممکن را می یابد، زیرا در این دنیا این امور همچون امور غربی که در جهانی کاملاً غیرانسان وار وجود دارند، نیستند، بلکه در چارچوب غایات و آزادی خود خداوند قرار می گیرند. اما این قول دقیقاً حکایت از آن دارد که خدا آزادی و هدفمندی ای در برابر آدمی و مستقل از آدمی دارد، یعنی این که او آفریننده و پروردگار است، و انسان آفریده و بنده اوست. این دوگانگی اساسی، همچنان که دیدیم، در درون معنای کلمه «خدا» است؛ «ایمان به خدا» دلالت بر جهت گیری اشخاص و جوامع در جهانی دارد که متعین است و عمیق ترین معنای خود را از آن می گیرد.

حرکت به سوی جهت گیری تازه همواره برانگیخته از میل شخص به بهبود بخشیدن شرایط خود است، یعنی این حرکت خودمدارانه است؛ اما در این صورت، این جهت گیری جدید نویدبخش چنان تحقیقی است، تنها با این شرط که تمایلات شخص به اراده الهی مقهور اهدافی قرار گیرد که کاملاً مستقل از شخص و آرزوهای اوست. به همین علت، برخی از کالونیست ها تا آن جا پیش رفته اند که بگویند در قبال جلال و جبروت خداوند حتی باید آماده باشیم که خود را مورد لعن و نفرین قرار دهیم. تنها با ترك كامل تمایل به خود شکوفایی است که شکوفایی واقعی به دست می آید.

اکنون درباره پرسش آغازین این مقاله درباره علل باور به خدا چه می توانیم بگوییم؟ من تلاش کرده ام تا نشان دهم که این مسئله طبق معمول، به نحوی نامناسب و گمراه کننده مطرح می شود. «شناخت خدا»، مانند شناخت ما از موضوعات (متعلقات) متعارف تجربه هایمان، شناختی داده شده و مفروض نیست (حتی برای آنان که این شناخت را دارند)، بلکه در قالب پیش فرضهایی اساسی (ایمان) درباره حیات و جهان به دست داده می شود که با آن دست به تجربه می زنیم و آن را به فهم درمی آوریم و تأویل و تفسیر می کنیم. با این که قضیه از همین قرار است، تا حدی که این پیش فرضها از آن خود ما هستند، البته (نسبت به زندگی و تجربه) صادق به نظر می آیند. در واقع، «خدا» همچون واقعیتی بنیادین به نظر می آید که همه وجود بر آن مبتنی است و بدون آن، وجود غیر قابل تصور خواهد بود.^۹ وجود شخص، تجربه او و جهاننش به منزله اموری که همه معنای خود را و امدار این پیش فرض بنیادین هستند، فهم می شوند و از اینجاست که تردید جدی در این پیش فرضها تصورپذیر نیست. در درون ایمان هیچ نقطه ای وجود ندارد که از آن نقطه اهرمی برای طرح چنین پرسشی به دست آید. از منظر ایمان، «مبانی باور به خدا» از دامنه های وسیع تجربه و اندیشه به دست می آید و برهانهای معروف اثبات وجود خدا در صدد روشن کردن همین معنا هستند.

اما تا آن حدی که تجربه واقعی (بالفعل) ما بر حسب پیش فرض خدا سر و سامان نیابد و در قالب مقولات دیگر (مانند مقولات «غیر دینی» یا «دینی» فهم و تفسیر شود، ابعاد گوناگون زندگی و جهان معنای خود را اساساً بدون رجوع به خدا به دست می آورند. (شاید معنای آنها را ذاتی تلقی می کنند؛ یا شاید چنین می اندیشند که معنای آنها از نوعی «مبنای وجود» صرف یا «مثال خیر» یا دیگر منابع مابعدطبیعی برگرفته می شود.) در نتیجه، به نظر می رسد که ادله (مبانی)



روشنی برای باور به خدا، از نظر تجربی یا از لحاظ نظری وجود ندارد. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که در این چارچوب از پیش فرضهای تجربه، دلایل روشنی اقامه نمی‌شود بر این که قائل شویم «خدا» بخشی از- و در واقع تنها ویژگی ضروری- نحوه فهم و دریافت آدمی از کل حیات و جهان است. از آنجا که، در آن ساحت‌هایی از تجربه که در آن چنان چارچوبی از پیش فرضها حاکم است، آن پیش فرضها «صواب» به نظر می‌رسند، در اینجا نیز این مطلب که دلیل محکم و موجهی برای باور به خدا وجود ندارد، صواب می‌نماید.

باید روشن شده باشد که آن دسته از ما که، به سبب داشتن مبانی کثرت‌گرایانه چارچوبهای معناداری که به اشخاص جهت می‌دهند، از یک طرف به ایمان توحیدی (خداباورانه) متکی‌اند و از سوی دیگر گرایش به الحاد (خداناباوری) دارند، نمی‌توانند صرفاً به شیوه‌ای مستقیم یا بی‌واسطه به حقیقت پیش فرض خدا بپردازند. زیرا چنین کاری تنها از درون ایمان یا از بیرون آن میسر است و پاس‌خایی که شخص از این دو منظر متفاوت به دست می‌آورد، متضاد خواهند بود.^{۱۰} از یک موضع به سوی موضع دیگر صرفاً پل نظری یا مفهومی وجود ندارد.

در این مقاله، ادعای من این بوده است که گذار از طریق استدلال و برهان انجام نمی‌شود، بلکه با التزام شخص، با انتقال به شرایط اجتماعی- فرهنگی جدید و با عزم به اتخاذ موضعی مناسب با آن منظر صورت می‌گیرد. «هرکس که بخواهد اراده الهی را متحقق سازد، پی خواهد برد که آنچه من تعلیم می‌دهم از جانب خداست یا تنها از خود من است» (یوحنا، ۷: ۱۷). تنها از درون موضعی که بر یک چارچوب خاص از پیش فرضها صحه می‌گذارد، می‌توان تعالیم [دینی] را «صادق» تلقی کرد.

بنابراین، «مبانی باور به خدا» مبانی دوگانه است: نخست، مشارکت شخص در یک جامعه ایمانی به عنوان یک عضو و زندگی در آن؛ و دوم، کل تجربه معنادار زندگی و جهان که در چارچوب جهت‌گیری‌ای که شخص آن را از آن جامعه اخذ و اقتباس کرده است، فهم و تفسیر می‌شود.



۱. البته من توجه دارم که اصطلاح «ایمان» به معانی گوناگون به کار می‌رود. مثلاً، کسی ممکن است مدعی باشد که همه انسانها با نوعی ایمان («غایت قصوی یا دل‌بستگی واپسین») زندگی می‌کنند؛ و بنابراین، پرسش را باید چنان صورت بندی کرد که در آن نسبت به گذار از یک نوع ایمان به نوع دیگر سؤال شود، نه از «بی‌ایمانی» (که همراه با مفهوم ضمنی فقدان کامل هر نوع ایمان است) به «ایمان». من اعتبار و اهمیت طرح پرسش را بدین شیوه برای پاره‌ای از اهداف خاص می‌پذیرم. اما، عطف توجه مستقیم به ویژگی منحصر به فرد چیزی که در غرب عموماً ایمان رایج یا دستوری (انشائی)، یعنی ایمان به «خدا» تلقی می‌شود، نیز حائز اهمیت است. برای تحلیل این مسئله، تقسیم دوگانه ایمان/بی‌ایمانی سودمند است. از آن جهت که همین مسئله است که ما در این مقاله به نحوی خاص با آن سروکار داریم، با همین دوگانگی (و معانی خاص اصطلاحات متناسب با آن) سروکار خواهیم داشت. البته باید دانست که «ایمان» و «بی‌ایمانی» در این کاربرد، نمایانگر «گونه‌های ایده‌آل» یا «مفاهیم تحدیدکننده» هستند؛ جای تردید است که این مفاهیم اساساً بتوانند به صورتی ناب در انسانها یافت شوند. به طور قطع و یقین در جهان کثرت گرای جدید یافت نمی‌شوند (به ادامه بحث بنگرید).

۲. در این جا نمی‌توانم این موضوع را مطرح کنم، اما باید توجه داشت که انواعی خاص از دوگانه‌های مابعدطبیعی، مانند غیرمتاهی/متاهی، واقعیت/نمود و کل/جزء، دلالت‌های ضمنی نسبتاً متفاوتی با دوگانه‌های خدا/جهان و خالق/مخلوق دارند و بنابراین نمی‌توان آنها را نمایانگر همان معانی مابعدطبیعی دانست که دو دوگانه آخر دارند. بی‌توجهی به این موضوع و عدم تمایزگذاری دقیق در باب این نکته به خلط و التباسهای بسیاری در اندیشه الهیاتی و فلسفی غرب منجر شده است (مثلاً، خلط و التباس بین «دین» و «خداآواری» (توحید)). نزدیکی خاصی که بین اصطلاح شناسی دوگانه‌های خدا/جهان و خالق/مخلوق وجود دارد و فاصله معنایی این دو با دیگر مفاهیم دوگانه‌انگارانه در کاربرد متعارف زبان ما به روشنی آشکار است. کاملاً طبیعی است که از خدای «خالق» جهان سخن به میان آوریم، اما نمی‌توان گفت که کل، اجزایش را «خلق می‌کند» یا واقعیت، نمود را «می‌آفریند». اهمیت اساسی مفهوم «خلق» در معنای واژه «خدا» در اندیشه عبرانی-مسیحی در آغاز عهد مسیحیت مطرح شده است. در این پاره به منابع زیر بنگرید:

Georges Florovsky, "The Concept of Creation in Saint Athanasins," in *Studia Patristica*, VI, ed. F. L. Cross (Berlin: Akademie Verlag, 1962), 36-57.



Hans Jonas, "Judaism, Christianity, and the Western Tradition," *Commentary*, 44: 61-68 (Nov. 1967).

۳. البته من معتقد نیستم که دوگانه خدا/جهان صورتی متصلب و لا‌تغییر در طول این هزاران سال بوده است یا تنشها و کشمکشهای واقعی بین تعابیر گوناگون این دوگانه وجود ندارد. برعکس، این دوگانه به وجوه گوناگون، خود را نشان داده است که برخی مبهم و نامتمایز، بعضی قاطع و روشن، پاره‌ای بسیار اسطوره‌ای و برخی دیگر مابعدطبیعی، برخی عمدتاً نظری و بعضی دیگر بیشتر اخلاقی یا دینی بوده‌اند. اغلب این دوگانه‌ها برحسب انواع دیگر دوگانه‌های مابعدطبیعی، جرح و تعدیل و یا براساس آنها تفسیر شده‌اند (بگریزید به یادداشت پیشین)، اما این دوگانه در طول تاریخ دور و دراز و متغیر خود، در برابر انحلال در هر کدام از دوگانه‌های دیگر مقاومت ورزیده است. البته نمی‌توان وضع آینده تاریخ زبان و فرهنگ را با قطعیت پیش‌بینی کرد، اما پس بردن به این که چگونه کلمه «خدا» توانست معنایی را در کنار تاریخ خود به طور مستمر تا به امروز حفظ کند بدون آن‌که بر رابطه مابعدطبیعی بنیادین فرمانفرمایی/فرمانبرداری، آن‌گونه که رابطه خالق/مخلوق القا می‌کند، به عنوان بخش اصلی معنای خود دلالت نداشته باشد، دشوار به نظر می‌رسد. بنابراین در این مقاله، این تصریح درخصوص معنای این اصطلاح امری اساسی تلقی می‌شود، هر چند به این نکته نیز توجه داریم که بدون شک این معنا نیز در آینده صورت و وجوهی پیدا می‌کند که اکنون قابل پیش‌بینی نیست. (برای بحثی مستوفی درباره معنای مفاهیم «خالق» و «مخلوق» کتاب زیر را از نگارنده ببینید:

Systematic Theology (New York: Seribner's, 1968), Chaps.9, 20.

۴. این نکته به همان اندازه که برای صور توجیه «عقلانی» یا «علمی» که به اهمیت «برهان عقلی» و «شواهد تجربی»- معیار معناداری‌ای که به هیچ وجه مورد قبول همگان نیست، اما نسبتاً در همین اواخر در قالب سنت تاریخی خاص تدوین یافته است و مبنای بسیار دقیقی را تشکیل می‌دهد که کل ساختار «معنا» که درون آن شخص می‌تواند زندگی کند و بپیرد، بر آن استوار است- توسل می‌جویند، صادق است، در مورد تمسک به «ارزشهای دموکراسی»، «روحیه انقلابی»، وفاداری میهن پرستانه نسبت به «سرزمین پدری» یا هر تعداد از سنتهای دیگر یا شبه سنتها نیز صادق است.

5. paradigm

۶. مقایسه کنید با: «کسی که مرا دیده است، پدر را دیده است... من در پدر هستم و پدر در من است.» (یوحنا، ۱۴: ۱۰-۹) و «او [پسر] جلال خداوند را باز می‌تاباند و دقیقاً نشان سرشت او را با خود



دارد. «(رساله به عبرانیان، ۱: ۳).

۷. این مشکلی منحصر به پیش فرضهای الهیاتی نیست. هیچ چارچوبی از پیش فرضها، که به تجربه مقولات و صورتهای اساسی می‌بخشد و شخصی که در درون آن به سر می‌برد از طریق آن، حوادث را فهم می‌کند، سر و سامان می‌دهد و تفسیر می‌کند، دستخوش ابطال‌پذیری یا رد از هر سنخ متعارف قرار نمی‌گیرد. برای ایضاح و تأیید جالب این نظریه، که نشان می‌دهد چگونه دانش علمی ما نیز گرفتار مسئله چارچوب پیش فرضها یا سرمشقهایی است که به تجربه، شان و رتبه اساسی خاصش را می‌بخشد، و مشخص کردن پرسشهای قابل طرح به کتاب ساختار انقلابهای علمی اثر توماس کوهن بنگرید(Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions (Chicago: Univer-sity of Chicago Press, 1962)). کوهن در این کتاب به تفصیل نشان می‌دهد که گذار از یک چارچوب یا سرمشق پذیرفته شده به سرمشق نوین تا چه حد دشوار است، حتی اگر الگوی کهن از عملکرد مؤثر ساقط شده باشد. در بسیاری از موارد، حتی برای دانشمندان محقق برجسته، پی بردن به این که بسیاری از مسائل و مشکلات آنان ناشی از چارچوبی بوده است که در درون آن کار می‌کرده‌اند و نه به علت عجز و ناتوانی آنها از درک و فهم یا تحلیل مناسب مسائل خاصی که با آن دست و پنجه نرم می‌کرده‌اند، دشوار بوده است. در این صورت، یک جهش انقلابی (و تقریباً بیان‌ناپذیر) به سوی یک چارچوب یا سرمشق اساسی نوین لازم بوده است تا مسائل بتواند به روشنی فهم گردد و مورد نقد و بررسی واقع شود.

۸. این نکته صادق است، خواه فرد کار خود را از یک تحلیل عام درباره «ممکن الوجود بودن موجودات متناهی» (برهان کیهان‌شناختی) آغاز کند یا از بررسی پیش فرضهای مربوط به اندیشه ما (برهان هستی‌شناختی)، یا از تحلیل انواع نظامها در تجربه و پیش فرضهای آن (برهان غایت‌شناختی)، یا از بررسی انواع خاص ارزشها (در مثل، برهان معروف به برهان اخلاقی).

۹. من در این نکته با آر. جی. کالینگ وود اختلاف نظر نسبتاً شدیدی دارم. من از آموزه «پیش فرضهای مطلق» او مطالب بسیار آموخته‌ام و موضعی نیز که در این مقاله بیان شده اشتراکات بسیاری با دیدگاه وی دارد. اما نمی‌توانم با این موضع او که کندوکاو در این که آیا پیش فرضهای مطلق صادقند یا نه، نادرست است، از آن جهت که این پیش فرضها تنها «مفروض گرفته شده‌اند»، نظر موافق داشته باشم.

(Essay on Metaphysics [Oxford: Clarendon Press, 1940], Chaps. 4-5).

تا جایی که ما به پیش فرضهای مطلق خود توجه و آگاهی داریم، دشوار به نظر می‌رسد که آنها را





مفروض بگیریم، مگر آن که به معنایی قابل توجه، آنها را صادق بدانیم. قطعاً مسئله دربارهٔ پیش فرض خدا، که در این مقاله با آن سروکار داریم، از این قرار است. زیرا شخص در اینجا تنها با یک روش اکتشافی برای پرداختن به جنبه ای از تجربه اش سروکار ندارد؛ بلکه مسئله در اینجا به منزل و ماوای درست و مناسب در جهان مربوط است.

۱۰. به نظر می‌رسد که جی. جی. سی. اسمارت نکتهٔ مشابهی را بیان می‌کند. وی نظر می‌دهد که پرسش دربارهٔ وجود خدا را نمی‌توان به گونه‌ای مناسب و مقتضی در درون زبان ایمان یا بیرون از آن مطرح کرد. «کلمهٔ 'خدا' معنای خود را از نقشی که در گفتار و ادبیات دینی بازی می‌کند، به دست می‌آورد و در گفتار و ادبیات دینی پرسش از وجود خدا مطرح نمی‌شود؛ همان‌طور که پرسش 'آیا الکترون‌ها وجود دارند؟' در فیزیک مطرح نمی‌شود. بیرون از دین، پرسش 'آیا خدا وجود دارد؟' به همان اندازه بی‌معناست که یک فرد بی‌اطلاع از نظر علمی، بپرسد 'آیا الکترون‌ها وجود دارند؟' بنگرید به ("The Existence of God," in Antony Flew and Alasdair Macintyre, *New Essays in Philosophical Theology* [London: SCM Press, 1955], P.41).

اما از این واقعیت که پرسش "آیا خدا وجود دارد؟" نمی‌تواند در درون زبان دینی و زبان غیردینی مطرح شود، اسمارت این نتیجه را می‌گیرد که این پرسش اصلاً "پرسش مناسبی" نیست و شاید بتوان از کنار آن گذشت. اما این کار اشتباه است. زیرا همان‌طور که من استدلال کردم، امروزه افراد بسیاری هستند که هم به زبان دینی (در بعضی مواقع یا در رجوع به جنبه‌هایی از تجربه‌شان) و هم به زبان غیردینی (در مناسبت‌های دیگر) سخن می‌گویند. برای چنین افرادی این پرسش به عنوان یک مسئلهٔ بسیار شخصی و مهم که باید به نحوی از آنجا حل شود تا آنان دچار روان‌پریشی (اسکیزوفرنی) نشوند، مطرح می‌شود. دریافت این که هیچ قلمرو طبیعی‌ای در زبان ما وجود ندارد که در آن بتوان این پرسش را به نحو مناسبی مطرح کرد، مشکل را حل نمی‌کند، همچنان که ظاهراً نظر اسمارت هم همین است. درست برعکس، این دریافت به تبیین عمق و ضرورت بسیار زیاد طرح این مسئلهٔ وجودی کمک می‌رساند. زیرا اکنون روشن است که حتی هر کوششی برای بیان زبانی یا مفهومی این پرسش تصنعی و غیر دقیق و از بسیاری جهات، غیر قابل قبول و مبهم است. این مشکل در عمیق‌ترین شکاف‌های درون شخص پدید می‌آید و بنابراین نمی‌توان آن را با درون‌نگری و تأمل عقلانی هشیارانه بدرستی فهمید. از این رو، حل آن تنها از راه تحلیل یا استدلال محقق نمی‌شود.