

ملاحظاتى درباره الاهيات غيبية

آرش نراقى



سلوك عرفانى (دست كم در روايت‌هاى سنتى آن) مبتنى بر دو پيش فرض مهم است: اولاً، خدايى وجود دارد؛ ثانياً، آن خدا (هرچند موقتاً) از حيطه تجربه سالك غايب است. غايت مطلوب سالك طريق اين است كه آن «غيب» را به «حضور» تبديل كند. البته سنتاً مفهوم «غيب» به معنای «غيب وجودى» خداوند تلقى نمى شده است. مطابق تلقى سنتى، خداوند هميشه و همه جا حاضر است، و به اين معنا عالم وجود لحظه‌اى از حضور سرشار او تهى نيست. اين «غيب» عمدتاً بدان معنا تلقى مى شده است كه به رغم حضور جاودانه و فراگير خداوند، آدميان گاه تحت شرايطى از درك و تجربه حضور او ناتوان و قاصر مى مانند. خداوند حاضر است، اما دستگام ادراكى انسان گاه از درك حضور او بازمى ماند. بنا بر اين، در اين جا، «غيب» به معنای «نبودن خداوند» يا «از صحنه وجود بيرون رفتن وى» (به هر معنایى كه ممكن است براى اين تعبير قائل شد) نيست، بلكه به معنای «فقدان تجربه حضور» است. براى مثال، مطابق تصويرى كه پاره‌اى از عارفان سنتى در تبين فقدان تجربه حضور الهى نزد آدميان به دست مى دهند، حضور خداوند به مثابه آفتاب فاش در آسمان معنا بى وفقه مى تابد، اما آدميان گاه چشمان خود را بر آفتاب مى بندند، يا سر درون چاه فرو مى كنند، يا در دل غارى سكنى مى گزينند؛ يعنى در «موقعيت رؤيت» قرار نمى گيرند، و لذا از تجربه حضور آفتاب محروم مى مانند.^۱ بنا بر اين، مطابق اين تلقى، «غيب» يا «فقدان تجربه حضور» عمدتاً ناشى از محجوبيت انسان است. از اين رو، مسؤليت اصلى اين غيب بيشتر متوجه انسان است، تا خداوند. اگر انسان‌ها، براى مثال، آينه دل خود را زنگار زدائى كنند، آن را در جهت مناسب رو به سوى خورشيد بگردانند، و پاره‌اى حجاب‌هاى حائل ميان خود و خورشيد تابان بر آسمان را از ميانه بردارند، آن گاه اميد است كه عكس خورشيد در آينه دل ايشان بازتابد.^۲

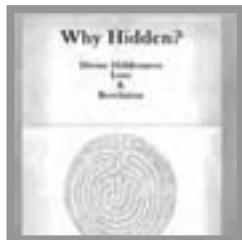
بنا بر اين، تلقى سنتى را در تبين «فقدان تجربه حضور» مى توان كمابيش در اين دو ادعاى محورى خلاصه كرد: انسان در «عصر حضور» است (ادعاى اول)؛ اما گاه (دست كم به طور موقت) در «موقعيت غيب» قرار مى گيرد (ادعاى دوم).

اما به نظر مى رسد كه نوع تجربه‌هاى عرفانى در جهان جديد در قياس با نوع تجربه‌هاى عارفان پيشين تحولى مهم يافته باشد. به بيان دقيق تر، به نظر مى رسد كه تجربه فقدان حضور امر الهى براى انسان جديد معنا و مضمونى يافته است كه براى عارفان پيشين شناخته شده نبود. اين چرخش ژرف در اين عبارت غريب و معماگونه نيچه خود را آشكار کرده است: «خدا مرده است». اما معنای اين عبارت معماگونه چيست، و چه ارتباطى ميان اين «اعلان» شگفت‌انگيز و تجربه‌هاى عرفانى در جهان جديد وجود دارد؟



پاره‌اى از الاهى دانان روزگار جديد مانند مارتين بوبر معتقدند كه اين عبارت را مى توان به اين معنا تفسير كرد كه خداوند بيشتر با ما سخن مى گفت، اما اکنون خاموش شده است، گويى خداى حى ديگر خويشتن را بر ما آشكار نمى كند، و

بالاتر از آن گویی خویشتن را از ما پنهان می‌دارد. انسان معاصر در عصر سکوت خداوند به سر می‌برد. بنابراین، مطابق این تلقی سکوت یا غیبت خداوند را نباید ناشی از محجوبیت انسان یا به هر حال نوعی نقصان در ذهنیت و وجود آدمی دانست. این غیبت یا سکوت ناشی از تحوُّلی است که در «خود وجود» رخ داده است.^۳ گویی این بار خداوند خود در حجاب رفته است، ما در عصر کسوف امر الهی زیست می‌کنیم. اگر بخواهیم از تمثیل عارفان پیشین بهره بجوییم، می‌توانیم تفاوت میان وضعیت جدید و وضعیت پیشین را به این نحو بیان کنیم: در روزگار مدرن، حتی اگر سالک طریق از مجاهدت‌های خود سرفراز و کامیاب به درآید، و بتواند چشم دل را بگشاید، سر از دل چاه برآورد، یا از دل غار بیرون آید، باز هم روشنایی خورشید را نخواهد دید. زیرا در آسمان کسوف رخ داده است. خورشید دیگر بر آسمان فاش نمی‌تابد. بنابراین، «فقدان تجربه حضور» را در جهان جدید نمی‌توان فقط ناشی از آن دانست که انسان مدرن همچون سالکان پیشین در «موقعیت غیبت» قرار دارد، بلکه بالاتر از آن باید آن را ناشی از آن دانست که بشر در روزگار جدید در «عصر غیبت» نیز می‌زید. مطابق این تصویر، خداوند به معنای عمیق‌تری از ما «مخفی» است. اکنون حتی اگر انسان به میعادگاه رؤیت درآید، خداوند را در میعادگاه حاضر نخواهد یافت. بنابراین، مطابق این تلقی، خدا وجود دارد اما خود خویشتن را از ما پنهان می‌دارد. اما غیبت خداوند حتی در این معنای تازه آن لزوماً به معنای آن نیست که سلوک معنوی و جستجوی خداوند تلاشی بی‌هوده و بی‌ثمر است. سالک طریق می‌تواند حضور خداوند را در متن غیبت او بیازماید. «سکوت سرشار از ناگفته‌هاست».



پاره‌ای دیگر از الاهی‌دانان «اعلان» نیچه را بنیان نوعی «الحاد دینی» قرار دادند. احیاناً سیمون وی (Simone Weil) را می‌توان بهترین نماینده این نوع تلقی دانست.^۴ در ادبیات این الاهی‌دانان «الحاد» یا «بی‌خدایی» به معنای تجربه دینی مرگ خدا تلقی می‌شود. «الحاد دینی» از «الحاد عرفی یا سکولار» متفاوت است. در الحاد دینی، جهان طبیعت از آن حیث که یکسره از عنایت و حضور الهی تهی شده است، نگریسته و آزموده می‌شود. این «تهی‌شدگی» از منظر الاهیاتی بسیار مهم و معنادار تلقی می‌شود. سالکان طریق و طالبان خداوند، خداوند را در جهان نمی‌یابند، و از سکوت و عدم وجود او عمیقاً رنج می‌برند. کسانی که این رنج را می‌آزمایند هنوز در جهانی دینی زیست می‌کنند، جهانی که معنای اصلی و نهایی آن خداوند است، هر چند که آوار تناقض‌ها و پارادوکس‌ها آن معنا را شرحه شرحه کرده است. سالک طریق در جهانی پوچ زندگی می‌کند، و این پوچی برای او دلالت بر خداوند دارد. سیمون وی واقعیت خداوند را در پدیده‌هایی می‌جوید و می‌یابد که به قوت تمام علیه وجود خداوند فتوا می‌دهد: در رنج بی‌معنای اردوگاه‌های کشتار جمعی، در بی‌هودگی کار توان‌فرسای یدی، در ضرورت جبری ماده، در رفتارگرایی مکانیکی روان انسان، و خلاصه در متن انواع شرور و بران‌گر و بی‌معنا. خدای او به نحو سلبی به تصور می‌آید، و به نحو سلبی جهان را تبیین می‌کند. «خدا مرده است» کشف این نکته است که خدا وجود ندارد. و سالک طریق «واقعیت خداوند» را دقیقاً پس از کشف «عدم وجود» او درمی‌یابد. خداوند فقط در قالب غیبتش می‌تواند در ما حاضر شود. سیمون وی آموزه محوری «الحاد دینی» را این‌گونه بیان می‌کند: «وجود خداوند را می‌توان انکار کرد بدون آن که واقعیت او انکار شود». در اینجا مفهوم «اختفا» یا «غیبت» خداوند معنای رادیکال‌تری می‌یابد. در این جا «غیبت» خداوند به معنای «عدم وجود خداوند» است. تجربه عرفانی سیمون وی کشف «واقعیت» خداوند از طریق تجربه «عدم وجود» اوست، و تجربه عدم وجود خداوند برای او به معنای تجربه عمیقاً دردناک جهان پوچی است که در آن هیچ بارقه‌ای از عنایت و حضور الهی نمی‌درخشد.

اما پاره‌ای از فیلسوفان اگزیستانسیالیست، مانند سارتر، آن عبارت نیچه را به معنایی یکسره ملحدانه تعبیر کرده‌اند. به اعتقاد سارتر، این گزاره که «خدا مرده است» بدان معنا نیست که خدا وقتی وجود داشته ولی از این پس وجود نخواهد داشت. بلکه باید آن را به این معنا دانست که انسان در گذشته باور داشت که صدای خدا را شنیده است، اما اکنون دیگر نمی‌تواند چنان باوری داشته باشد. به اعتقاد سارتر، «سکوت امر متعالی» و «بقا و تداوم نیازهای دینی انسان مدرن» از مهم‌ترین دغدغه‌ها و معضلاتی بوده است که نیچه، هایدگر، و یاسپرس را رنج می‌داده است. اما «اگزیستانسیالیسم باید شجاعت بورژوازی را باید یکبار و برای همیشه جستجوی خدا را رها کند. باید خدا را «فراموش» کرد».^۵ این موضع





را می‌توان نمونه روشنی از «الحاد عرفی یا سکولار» دانست. مطابق این تلقی باید اعلان نیچه را جدی تلقی کرد: خدایی در کار نیست؛ هیچ نشانه و آیه‌ای در جهان وجود ندارد؛ زندگی یک‌سره فاقد هرگونه معنای از پیش مقدری است، و معنابخشی یک‌سره بر عهده من است، و ارزش چیزی نیست جز همان معنایی که من خود برای خود اختیار می‌کنم. جستجوی خدا توهمی بوده است که سرانجام باید بر آن فائق آمد.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، پدیده اختفای الهی دو پیامد مهم داشته است:

اولاً، سرچشمه پاره‌ای از عمیق‌ترین دل‌نگرانی‌ها و اضطراب‌های وجودی در انسان‌ها بوده است. مشکل وجودی، غالباً خود را به صورت بحران ایمان آشکار می‌کند، بحرانی که اصل موجودیت انسان و خصوصاً ارزش و غایت هستی او را مورد تردید قرار می‌دهد، و گاه اعتماد او را نسبت به خداوند متزلزل یا ویران می‌کند. مطابق آموزه‌های الاهیات توحیدی، شکوفایی و تحقق وجودی انسان در گرو رابطه فردی و اجتماعی با خداوند است. اما وقتی که بسیاری از خداباوران زندگی خود را از چنان رابطه شخصی‌ای تهی می‌بینند، دیر یا زود با خود می‌اندیشند که اگر خدایی وجود داشته باشد، لاجرم نباید چندان پروای ما آدمیان را داشته باشد. این باور جهان را در چشم آنها تبدیل به مکانی بیگانه و حتی دشمن خود می‌کند. دل‌سردی از زندگی نتیجه طبیعی اختفای خداوند برای این خداباوران است. (بگذارید این پیامد را «مشکل وجودی» بنامیم.)

ثانیاً، اما پدیده اختفای خداوند لزوماً به بحران ایمان و اضطراب‌های وجودی ختم نمی‌شود. از نظر پاره‌ای از فیلسوفان و حکیمان این پدیده را می‌توان قرینه‌ای بر عدم وجود خدا تلقی کرد. (بگذارید این پیامد را «مشکل نظری» بنامیم.)

همان‌طور که دیدیم، در چارچوب عرفان سنتی، و نیز نزد پاره‌ای از الاهی‌دانان روزگار معاصر نظیر بوهر، «مشکل وجودی» به طور جدی مطرح است، اما دامنه آن به «مشکل نظری» کشیده نمی‌شود. اما از منظر قائلین به «الحاد دینی» و «الحاد عرفی یا سکولار»، پیامدهای پدیده اختفای الهی بسی فراتر از «مشکل وجودی» می‌رود، و دیر یا زود به «مشکل نظری» می‌انجامد. از منظر این حکیمان، تحت شرایط معینی، فرد خردورز لاجرم باید پدیده اختفای الهی را قرینه‌ای بر عدم وجود خداوند بداند.

بنابراین، اکنون روشن می‌شود که تعبیر «اختفای خداوند» به دو معنای متفاوت به کار می‌رود: مطابق معنای اول، «اختفای خداوند» به این معناست که به‌واقع خدایی وجود دارد، اما بنا به دلایلی خویشتن را از ما انسان‌ها پنهان کرده است.

مطابق معنای دوم، «اختفای خداوند» به این معناست که قرائن کافی و قانع‌کننده‌ای برای وجود خدا در کار نیست. به بیان خاص‌تر، انسان در جستجوی خداوند به نتایج تجربی مثبتی دست نمی‌یابد. پرسش اصلی من در این مقاله این است: آیا اختفای خداوند را می‌توان دلیلی بر عدم وجود خداوند دانست؟ به بیان دیگر، آیا «تجربه» فقدان حضور خداوند را می‌توان قرینه‌ای برای این «نظریه» متافیزیکی دانست که «خدایی وجود ندارد»؟ آیا احتمال صدق نظریه خدا ناباوری، با فرض پدیده اختفای الهی، بیشتر از احتمال صدق نظریه خدا باوری خواهد بود؟ (روشن است که اگر در این جا «اختفای خداوند» را به معنای اول تلقی کنیم، پاسخ به آن پرسش‌ها به نحو تحلیلی منفی خواهد بود. بنابراین، برای پرهیز از مصادره به مطلوب، لاجرم باید در پرسش‌های مطرح شده، مفهوم «اختفای الهی» را به معنای دوم آن تلقی کنیم.)



اما پیش از آن که درباره این پرسش‌ها بحث کنیم، مایلیم به دو نکته مقدماتی اشاره کنم:

نکته اول این است که مسئله «اختفای الهی» از جهات مهمی با مسئله سنتی شرّ مربوط است. ساختار برهان «اختفای الهی» از جهات مهمی شبیه به ساختار برهان شرّ است. اما مسئله شرّ و مسئله اختفای الهی را باید مستقل از یکدیگر دانست. زیرا می‌توان جهان ممکن را تصور کرد که در آن مسئله اختفای الهی آشکارا وجود ندارد (یعنی خداوند به نحو بی‌ابهامی خود را آشکار کرده است) اما در آن جهان ممکن مسئله شرّ به همان قوتی که در جهان واقعی وجود دارد، مطرح است.



از سوی دیگر، می‌توان جهان ممکن دیگری را فرض کرد که در آن مسئله شر وجود ندارد، اما خداوند پنهان است. برای مثال، جهانی را تصور کنید که از هر حیث دیگر شبیه جهان کنونی ماست، با این تفاوت که در آن درد و رنجی وجود ندارد. بگذارید این جهان را «اتویای سکولار» بنامیم. در این اتویا، انسان‌ها بنابه طبع مهربان و نیک‌خواهاند. درد و رنج فیزیکی یا وجود ندارد، یا میزان آن بسیار اندک است. در این جهان از مرگ‌های پیش‌رس، بیماری، و خشونت خبری

نیست. هیچ کس از معلولیت جسمی یا ذهنی رنج نمی‌برد، تعصبات نژادی و امثال آن وجود ندارد، همگان می‌توانند نیازهای مادی خود را به نحو شایسته‌ای فراهم آورند، و غیره. اکنون فرض کنید که در این جهان کسانی به وجود خداوند باور دارند، و کسانی منکر وجود او هستند. به نظر می‌رسد که در این جهان ممکن، کسانی (مثلاً کسانی که به خدا باور ندارند) می‌توانند مسئله اختلافی الهی را مطرح کنند، و بحثی جانانه در این مورد میان آنها و خداپاواران درگیرند. اما در این میان هیچ یک از طرفین خبر و تصویری از شرور مهیب و ویرانگر ندارد. آنها می‌توانند درباره مسئله اختلافی الهی بحث کنند، بدون آنکه هرگز بحث درباره مسئله شر برایشان مطرح شود. بنابراین، مسئله شر و مسئله اختلافی الهی را نباید یکی انگاشت.^۷

نکته دوم این است که برهان مبتنی بر شرور و نیز برهان مبتنی بر اختلافی الهی، براهینی در نفی وجود خدای ادیان توحیدی است، یعنی خدای متشخصی که از جمله عالم مطلق، قادر مطلق، و خیر محض است. در این جا مقصود از «خدای متشخص» (دست کم) خدایی است که می‌تواند با انسان را ابطهای شخصی برقرار کند. به محض آن که فرد یکی از آن صفات را در خداوند انکار کند، یا امر الوهی را اساساً نامتشخص بداند، آن براهین قوت و اهمیت خود را از کف می‌دهد.

3

آیا غیبت خداوند را می‌توان نشانه عدم وجود او دانست؟ چگونه می‌توان از «تجربه» غیبت به این «باور» رسید که خدایی وجود ندارد؟

بسیاری از خداناباوران غیبت یا سکوت خدای ادیان توحیدی را قرینه آشکاری بر عدم وجود او می‌دانند. نیچه بی‌پروا و از سر انکار می‌پرسید: آیا خدای عالم مطلق و قادر مطلق را که مطلقاً برایش مهم نیست مخلوقاتش از غایات و نیات او سردرمی‌آورند یا نه، می‌توان خدای خیر و نیکی دانست؟ آیا خدای خیر و نیکی اجازه می‌دهد که شک و تردیدهای جان‌کاه انسان‌ها در مورد امور عظیمی که با رستگاری ایشان سروکار دارد، هزاران سال بپایند، و در عین حال برای هر گونه خطایی که در مقام کشف حقیقت رخ دهد عقوبت‌های هولناک در نظر گیرد؟ آیا نباید موجودی را که (بنا به فرض) صاحب حقیقت است، و رنج ذلت‌بار آدمیان را در مقام کشف حقیقت می‌بیند، اما از آن‌ها دست‌گیری نمی‌کند، موجودی ظالم و قسی‌القلب دانست؟ به اعتقاد نیچه ادیان ثمره خرد نافرهیخته و خام بشری است. ادیان وظیفه بیان حقیقت را به نحو شگفت‌انگیزی سبک می‌شمارند، گویی برای آنها مهم نیست که خداوند باید با انسانها صادق، و در مقام ارتباط با آنها روشن و بی‌ابهام باشد.^۸

آشکار است که از نظر نیچه، تصدیق واقعیت اختلافی الهی به معنای انکار خیریت خداوند است. و از آنجا که بنابه الاهیات توحیدی خداوند «خیر محض» است، باید نتیجه گرفت که خدای توحیدی وجود ندارد. بنابراین، تصدیق اختلافی الهی نهایتاً به نفی خدای ادیان توحیدی می‌انجامد.

اما ساختار استدلال نیچه چندان روشن و دقیق نیست. به نظر می‌رسد که استنتاج عدم وجود خداوند بر مبنای واقعیت اختلافی وی به مقدمات دیگری هم نیاز دارد. استدلال نیچه را به شیوه‌های متعددی می‌توان فهمید و صورت‌بندی کرد. من مایلیم در این جا به دو قرائت عمده از این استدلال اشاره کنیم: قرائت قیاسی، و قرائت استقرایی.

قرائت قیاسی:

«قرائت قیاسی از برهان اختلافی»، یا به اختصار «قرائت قیاسی» را می‌توان به صورت زیر صورت‌بندی کرد: (۱) اگر خدا وجود داشته باشد، آن‌گاه قادر مطلق، عالم مطلق، و خیر محض است (مطابق تعریف ادیان

توحیدی از «خدا».

- (۲) اگر خدا قادر مطلق باشد، آن گاه می‌تواند هر کار ممکن را انجام دهد (تعریف «قادر مطلق»).
- (۳) اگر خدا عالم مطلق باشد، آن گاه نسبت به تمام گزاره‌های صادق علم دارد (مادام که علم به آن گزاره‌ها منطقاً ممکن باشد) (تعریف «عالم مطلق»).
- (۴) اگر خدا خیر محض باشد، وقتی که می‌داند طالبان صادق او برای یافتن وی و درک حضور او به چه رنج جانکاهی گرفتارند، خویشتن را به نحو بدون ابهامی آشکار می‌کند، خصوصاً وقتی که می‌داند این اختفا زیان‌های جبران‌ناپذیری برای آن طالبان به بار می‌آورد (فراموش نکنیم که در این جا چون خدا عالم مطلق است، از این وضعیت آگاه است، و چون قادر مطلق است، می‌تواند خویشتن را بدون هیچ ابهامی آشکار کند).
- (۵) خداوند بر طالبان صادق خود به نحو بدون ابهامی آشکار نیست (پدیده «اختفای الهی»).
- (۶) بنابراین، خداوند خیر محض نیست (مطابق قاعده رفع تالی، نتیجه حاصل از (۴) و (۵)).
- (۷) بنابراین، خدا وجود ندارد (مطابق قاعده رفع تالی، نتیجه حاصل از (۶) و (۱)).
- درباره این برهان چه می‌توان گفت؟ این استدلال به لحاظ صوری منتج است. اما آیا از حیث مادی معتبر است؟

توجه کنید که هدف اصلی این استدلال این است که نشان دهد اگر پدیده اختفای الهی واقعیت داشته باشد، در آن صورت خداوند نمی‌تواند وجود داشته باشد. به بیان دیگر، «پدیده اختفای الهی» (گزاره (۵)) و «وجود خداوند» (تقیض گزاره (۷)) منطقاً ناسازگارند. آیا استدلال فوق می‌تواند ناسازگاری میان آن دو گزاره را نشان دهد؟

فرض کنید که می‌خواهیم نشان دهیم گزاره P_n و گزاره C منطقاً ناسازگارند. در این صورت ما به برهان قیاسی منطقاً معتبری نیاز داریم که صورت آن به قرار زیر باشد:

P_1
 P_2
...
 P_n
Not-C

اکنون این برهان منطقاً معتبر فقط و فقط در صورتی می‌تواند نشان دهد که P_n و C منطقاً ناسازگارند که تمام مقدمات آن به استثنای P_n ضرورتاً صادق باشد (در این جا مقصود من از گزاره «ضرورتاً صادق» گزاره‌ای است که در تمام جهان‌های ممکن صادق است).

آیا مقدمات برهان مبتنی بر «پدیده اختفا» ضرورتاً صادق است؟ گزاره‌های (۱)، (۲)، (۳) را می‌توان مطابق تعریف ضرورتاً صادق دانست. بنابراین، تمام قوت و اعتبار این استدلال در گرو آن است که گزاره (۴) ضرورتاً صادق باشد. آیا گزاره (۴) ضرورتاً صادق است؟ به گمان من پاسخ آشکارا منفی است. اگر این گزاره ضرورتاً صادق بود، در آن صورت هیچ جهان ممکن وجود نداشت که در آن مقدم آن گزاره شرطی صادق و تالی آن کاذب باشد. اما آشکارا می‌توان چنان جهانی را تصور کرد. یعنی می‌توان جهانی را تصور کرد که در آن خداوند خیر محض است، اما در آن جهان خداوند بنا به دلایلی ترجیح می‌دهد که خویشتن را بر طالبان مشتاق خود آشکار نکند. برای مثال، خداوند ممکن است خویشتن را از آن رو پنهان کرده باشد که بندگانش پوچی زندگی بدون خدا را دریابند، یا اختفای او ممکن است از آن رو باشد که اگر او خود را بدون هیچ ابهامی آشکار می‌کرد، حس خطر کردن که لازمه ایمان شورمندانه است، به نحو چشم‌گیری کاهش می‌یافت، یا شاید اختفای الهی موجب می‌شود که بشر برای تجربه حضور الهی دست به تکاپویی بزند که نهایتاً مایه استکمال روحی و شکوفایی شخصیت اوست. در اینجا مهم نیست که این دلایل تا چه حد محتمل است. آنچه مهم است امکان این سناریوهاست نه درجه احتمال آنها. ممکن بودن این سناریوها بدان معناست که جهان‌های ممکن وجود دارد که در آنها خداوند خیر محض است، اما در عین حال خود را بر طالبان مشتاق خود آشکار نمی‌کند. به بیان دیگر، در آن جهان‌های ممکن گزاره (۴) کاذب است. و این بدان معناست که گزاره (۴) ضرورتاً صادق نیست.^۹





اما اگر گزاره (۴) ضرورتاً صادق نباشد، در آن صورت نمی‌توان ادعا کرد که پدیده اختفای الهی با فرض وجود خدای ادیان توحیدی ناسازگار است.

قرائت استقرایی (۱):

مطابق قرائت استقرایی از استدلال نیچه، شاید پدیده اختفای الهی و وجود خداوند منطقاً ناسازگار نباشد، اما واقعیت اختفای الهی (به معنای دوم آن) باور به وجود خداوند را بسیار نامحتمل می‌کند. یک صورت شایع از قرائت استقرایی را می‌توان «برهان تمثیلی» نامید.^۱ برهان تمثیلی در گام نخست می‌کوشد نشان دهد که وضعیت (الف) از حیث معینی آشکارا واجد صفت (ب) است. در گام دوم می‌کوشد نشان دهد که وضعیت (ج) از آن حیث معین شبیه وضعیت (الف) است. و در گام سوم نتیجه می‌گیرد که وضعیت (ج) هم مانند وضعیت (الف) از آن حیث معین واجد صفت (ب) است. بگذارید این گام‌های سه‌گانه را در مورد برهان اختفا بررسی کنیم:

گام نخست:

سناریوی اول: فرض کنید که شما کودکی هستید و در دل جنگل با مادر خود قایم باشک بازی می‌کنید. فرض کنید اکنون نوبت شماسست که پنهان شوید تا مادرتان شما را بیابد. شما پشت درختی پنهان می‌شوید و در انتظار می‌نشینید. مدتی می‌گذرد اما از مادرتان خبری نمی‌شود. خورشید غروب می‌کند، و هنگام خواب فرامی‌رسد. اما همچنان از مادرتان خبری نیست. در محیط اطراف هم هیچ سروصدایی شنیده نمی‌شود. شما رفته‌رفته نگران و هراس‌زده می‌شوید. از پشت درخت بیرون می‌آیید. وحشت‌زده نام مادر خود را فریاد می‌زنید. اما خبری از او نیست. ساعت‌های متمادی می‌گذرد. همه جا را جستجو می‌کنید، صدایتان از فرط فریاد زدن می‌گیرد، اما هیچ نشانه‌ای از حضور او نمی‌یابید. آیا او در این اطراف است؟ آیا اگر او بواقع در این اطراف بود، به فریادهای وحشت‌زده فرزند خود هیچ پاسخی نمی‌داد؟

سناریوی دوم: فرض کنید که شما کودکی هستید که بنابه دلایلی دچار فراموشی شده است، و در نتیجه فقط می‌تواند تا چند روز قبل را به یاد آورد، و بنابراین، حتی به یاد نمی‌آورد که آیا مادری دارد یا نه. شما کودکان دیگر را به همراه مادرانشان می‌بینید، و با خود می‌اندیشید که چه خوب بود اگر من هم مادری می‌داشتم. از این رو از همه کس سراغ مادر خود را می‌گیرید، و برای یافتن او به هر گوشه و کنار سرک می‌کشید. و هر روز به‌توحی خستگی ناپذیر جستجوی خود را از سر می‌گیرید. حتی وقتی که اطرافیان شما به شما اطمینان می‌دهند که مادرتان باید مرده باشد، نومید نمی‌شوید. در این وضعیت آیا اگر مادر شما بواقع زنده بود، و در همان دور و بر زندگی می‌کرد، و از جستجوی بی‌تابانه شما باخبر می‌بود، نباید به فریاد شما پاسخ می‌داد؟

سناریوی سوم: فرض کنید که شما کودکی هستید که بنابه دلایلی دچار فراموشی شده است. اما این بار در میانه جنگلی انبوه و پرخطر گرفتار آمده‌اید. اکنون روزهاست که در دل آن جنگل وحشت‌زده سرگردانید، و با خود کلنجار می‌روید تا بفهمید چه کسی هستید و از کجا آمده‌اید. مطلقاً به یاد ندارید که آیا مادری داشته‌اید یا نه. اما در دل تلخ‌ترین و دردناک‌ترین لحظات نومیدی از سر استیصال او را به فریاد می‌خوانید. اما هیچ پاسخی دریافت نمی‌کنید. سرانجام ناگهان از دل تاریکی جنگل ببر درنده‌ای به سوی شما خیز برمی‌دارد. برای آخرین بار مادر خود را می‌خوانید. اما باز هم هیچ پاسخی نمی‌شنوید. در آن آخرین لحظه مرگ در ذهن شما چه می‌گذرد؟ آیا همچنان می‌اندیشید که مادر مهربانی دارید که شما را از صمیم جان دوست دارد، صدای فریاد شما را شنیده است، و می‌توانسته به یاری شما بیاید، اما تصمیم گرفته است که خاموش در کناری بنشیند و حال زار شما را نظاره کند؟ به نظر می‌آید که در چنان وضعیتی شما یکی از دو احتمال زیر را جدی‌تر تلقی خواهید کرد:

اول آن که، مادر شما در همان دوروبر است، اما حال و روز شما برایش اهمیتی ندارد.

دوم آن که، چیزی بیرون از اراده او مانع از حضور وی شده است.

به هر حال، یک نتیجه مسلم می‌نماید: شما نمی‌توانید بگویید که در چنان وضعیتی یک مادر واقعاً مهربان که دل‌نگران فرزند خود است، و می‌تواند به داد فرزندش برسد، تماماً خویشتن را از او پنهان می‌کند. بنابراین، در خصوص رابطه مادر با فرزندش می‌توان ادعای زیر را مطرح کرد (بگذارید این ادعا را «آموزه اقتضای مهر»





بنامیم)

- آموزه اقتضای مهر: یک مادر مهربان در شرایطی که می‌تواند به داد فرزندش که در وضعیتی دشوار و خطر خیز گرفتار آمده است، برسد، خود را از او پنهان نمی‌کند.
- اما چرا باید «آموزه اقتضای مهر» را پذیرفت؟ برای تصدیق این آموزه دلایل متعددی می‌توان پیشنهاد کرد، برای مثال:
- (۱) یک مادر مهربان نیازها و تقاضاهای خطیر فرزندش را مهم و جدی تلقی می‌کند، و می‌کوشد در کوتاه‌ترین زمان ممکن به آن‌ها پاسخ دهد.
 - (۲) یک مادر مهربان راضی نمی‌شود که فرزندش بی‌جهت گرفتار رنج و بلا شود، بلکه می‌کوشد تا سلامت جسمی و سعادت روحی فرزندش را تا آنجا که می‌تواند تأمین کند.
 - (۳) یک مادر مهربان راضی نمی‌شود که فرزندش درباره او، نوع رابطه شان، و میزان عشق و محبت او نسبت به فرزندش دچار تصورات نادرست شود.
 - (۴) یک مادر مهربان ارتباط و تماس شخصی با فرزندش را غنیمت می‌شمارد و از هر فرصتی برای برقراری چنان تماس و ارتباطی بهره می‌جوید. برای او نفس ارتباط با فرزندش دل‌انگیز و خوشایند است.
 - (۵) یک مادر مهربان از دوری فرزندش دل‌تنگ می‌شود.

گام دوم:

گام دوم این است که نشان داده شود در جهان واقع مصادیقی از اختفای الهی وجود دارد که بسیار به موقعیت مادر و کودک در سناریوهای سه‌گانه فوق شبیه است. وجه شبه این دو وضعیت این است که در سناریوهای یادشده کودک مادر را می‌جست و او را نمی‌یافت، و در وضعیت اختفای الهی بسیاری از انسان‌ها بی‌تابانه و از سر اضطرار خداوند را می‌جویند و او را نمی‌یابند.

برای مثال، بسیاری از انسان‌ها وقتی به قوت باور داشته‌اند که قدرت و حضور خداوند را در زندگی خود می‌آموده‌اند، اما بعدها آن تجربه و باور را یک‌سره از کف داده‌اند (زیرا برای مثال، با دلایل و قرائنی روبرو شده‌اند که در مبانی عقاید دینی ایشان تردیدهای جدی افکنده است) وضعیت این افراد شبیه به کودک در سناریوی نخست است. از سوی دیگر، بسیاری کسان از آنچه رابطه شخصی با خداوند خوانده می‌شود، بی‌بهره بوده‌اند، اما مشتاقانه می‌کوشیده‌اند تا از چنان رابطه‌ای بهره‌مند شوند. این افراد نسبت به چنان تجربه‌ای کاملاً گشوده و پذیرنده بوده‌اند، و سال‌های طولانی در طریق معنوی مجاهدت ورزیده‌اند، اما چنان رابطه‌ای را در زندگی خود نیافته‌اند. وضعیت این افراد به وضعیت کودک در سناریوی دوم شبیه است. و سرانجام بسیاری کسان بوده‌اند که در گرداب دشواری‌ها و مصائب زندگی دست و پا می‌زده‌اند، و نه فقط همچون دیگر طالبان طریق مشتاق رویت الهی بوده‌اند، بلکه علاوه بر آن عمیقاً به چنان رابطه‌ای نیاز داشته‌اند. این مشتاقان مصیبت‌زده بارها و بارها خداوند را به یاری خوانده‌اند و هرگز پاسخ روشن و درخوری از جانب وی دریافت نکرده‌اند. وضعیت این افراد به وضعیت کودک در سناریوی سوم شبیه است.

گام سوم:

آنچه درباره عشق و مهر مادرانه بیان شد، در خصوص مهر خداوند نیز صادق است. زیرا مطابق آموزه‌های ادیان توحیدی، همان‌طور که دیدیم، خداوند خیر محض است، و به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین مظاهر خیریت خدای توحیدی، مهربانی و رحمت اوست. البته خدای توحیدی فقط رحیم و مهربان نیست، بلکه رحمت و عشق را در حد کمال واجد است. بنابراین، به نظر می‌رسد که آنچه بیشتر در قالب گزاره‌های (۱) تا (۵) به مهر مادرانه نسبت داده شده است، به طریق اولی بر خداوند نیز قابل اطلاق باشد. البته قائلین به برهان تمثیلی ادعا نمی‌کنند که خداوند را باید مانند یک «مادر» تلقی کرد. اما به نظر می‌رسد که مناسبات انسانی، و خصوصاً مناسبات میان مادران و فرزندانشان بستر مناسبی فراهم می‌آورد تا مضمون و معنای مفاهیمی مانند «نزدیکی»، «مهربانی»، «عشق»، «دل‌نگرانی» و امثال آن روشن و آشکار شود. بنابراین، مطابق نظر قائلین به برهان تمثیلی، هیچ دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم عشق و رحمت خداوند یک‌سره بیگانه از عشق و رحمت یک مادر ایده‌آل است.

قربانیت، مهربانی و عشق خداوند به انسان‌ها را می‌توان از جهات مهمی (دست‌کم از آن جهات که در گزاره‌های (۱) تا (۵) آمده) شبیه به مهر مادرانه دانست. در این صورت، نتیجه خواهد شد که آنچه در رابطه مادر و فرزند اقتضای مهر مادرانه است، در رابطه خداوند مهربان و انسان‌ها نیز صادق و جاری است. به بیان دیگر، اگر خدایی به‌غایت مهربان وجود دارد، نباید خود را از طالبان مشتاق خود (خصوصاً در آن هنگام که سخت به حضور او نیاز دارند) پنهان کند.

بگذارید مجموعه ویژگی‌هایی را که در قالب گزاره‌های (۱) تا (۵) به مهر مادرانه و مهر الهی نسبت دادیم، P بنامیم. اکنون می‌توانیم «برهان تمثیلی» را به قرار زیر خلاصه و جمع‌بندی کنیم:

(۱) یک مادر مهربان بنا به اقتضای P، در شرایطی که می‌تواند به داد فرزندش که در وضعیتی دشوار و خطر خیز گرفتار آمده است، برسد، خود را از او پنهان نمی‌کند (آموزه «اقتضای مهر»).

(۲) وضعیت مادر و کودکش (در سناریوهای اول تا سوم) شبیه وضعیت خداوند و بسیاری از انسان‌هاست.

(۳) ویژگی P بر مهر الهی نیز قابل تطبیق است.

(۴) بنابراین، خداوند بنا به اقتضای P، در شرایطی که می‌تواند به داد انسان‌هایی که در وضعیتی دشوار و خطر خیز گرفتار آمده‌اند، برسد، خود را از ایشان پنهان نمی‌کند.

(۵) خداوند عالم مطلق است، بنابراین، از وضعیت انسان‌ها آگاه است، و نیز قادر مطلق است، بنابراین در شرایط دشوار انسان‌ها می‌تواند از ایشان دست‌گیری کند.

(۶) بنابراین، خداوند نمی‌تواند از پاسخ دادن به فریادهای «فرزندان» بشری‌اش سرباز زند.

(۷) به بیان دیگر، اگر خدا وجود داشته باشد، اختفای الهی نباید رخ دهد.

(۸) اما اختفای الهی رخ می‌دهد.

(۹) بنابراین، خدا وجود ندارد.

درباره این برهان چه می‌توان گفت؟ به نظر می‌رسد که منتقدان این برهان به شیوه‌های مختلف می‌توانند در اعتبار این برهان تردید کنند.

شیوه اول: پاره‌ای از منتقدان، مقدمه (۲) در برهان تمثیلی را کاذب می‌دانند. مطابق دیدگاه ایشان، برهان مبتنی بر اختفاء قوت و اعتبار خود را تا حد زیادی از نوع انتظارات و توقعاتی که ما از خداوند داریم، می‌گیرد. خصوصاً تلقی ما درباره اینکه یک موجود مهربان چگونه مهر خویش را آشکار می‌کند، نقش بسیار مهمی در این میانه ایفا می‌نماید. به نظر می‌رسد که تمثیل‌های مختلف به توقعات و نتایج متفاوتی می‌انجامد. در سناریوهای یادشده، عشق خداوند به انسان‌ها شبیه به عشق والدینی تصویر شده است که دل نگران فرزندانش خود هستند، و می‌خواهند آنها را هر چه زودتر از رنج و اندوه برهانند. اما کاملاً ممکن است که عشق خداوند به انسان‌ها را بر مبنای مدل دیگری تفسیر کرد. برای مثال، ممکن است کسانی عشق خداوند را بر قیاس رابطه مهر آمیز میان آموزگار و شاگرد تلقی کنند. در این نوع روابط مهر آمیز غایت آموزگار در این منحصر نیست که به دانش آموزش صرفاً مجموعه‌ای از گزاره‌های صادق را بیاموزد. وظیفه اصلی آموزگار این است که روحیه و شخصیت خاصی را نیز در دانش آموز خود پروراند، یعنی در ضمن آموزش گزاره‌های صادق، و حتی گاه مقدم بر آن، قابلیت‌های اخلاقی - شخصیتی، و نیز روحیه و نگرش شایسته پژوهش‌های علمی را نیز در شاگرد خود پروراند. بنابراین، کاملاً ممکن است که آموزگار تحت شرایط معینی ترجیح دهد کار آموزش گزاره‌های صادق را مدتی به تأخیر بیندازد تا دانش آموز وی شایستگی‌های لازم برای کسب آن معارف را بیابد، یا حتی ممکن است تحت شرایطی چندان دانش آموز خود را فاقد شایستگی‌های لازم ببیند که از آموزش پاره‌ای معارف به او سرباز زند. اگر مهر الهی بر مبنای این مدل فهمیده شود، آن‌گاه از منظر الهی نفس اعتقاد انسان به خداوند چندان مهم نیست که نوع نگاه، رویکرد، و انگیزه‌های ملازم با آن اعتقاد، باور به خداوند پس از آن تحول

در نگرش و منش درمی‌رسد. بنابراین، کاملاً ممکن است خداوند خویشتر را از پاره‌ای انسان‌ها پنهان سازد، و با ایشان رابطه‌ای شخصی برقرار نکند تا از این طریق ایشان را برانگیزد که در جست و جوی او با جدیت و خلوص بیشتری گام بردارند، و در نتیجه به رشد و کمال شایسته‌تری دست یابند. به هر حال، نکته اصلی این است که قوت برهان‌های مبتنی بر تمثیل تا حد زیادی در گرو تمثیلی است



نیچه





که مینا قرار می‌گیرد. نوع تمثیل در نتیجه استدلال تأثیر قطعی دارد، و کاملاً ممکن است با تغییر تمثیل نتایج کاملاً متفاوتی حاصل شود.

شیوه دوم: پاره ای از الاهی‌دانان مقدمه (۸) در برهان تمثیلی را کاذب می‌دانند. این گروه از الاهی‌دانان در این ادعا تردید دارند که خداوند خویشتن را به نحو روشن و بدون ابهام آشکار نکرده است. به اعتقاد این گروه از الاهی‌دانان خداوند خویشتن را به حد کافی در خلقت خود باز نموده است.

اما در این صورت این الاهی‌دانان باید توضیح دهند که چرا بسیاری از مردم به وجود خداوند باور ندارند. یک پاسخ سنتی به این پرسش این است که انسان‌ها به واسطه گناهان خود نمی‌توانند قرائن موجود در متن خلقت و تاریخ را ببینند، یا ندای درونی وجدان خود را بشنوند. به بیان دیگر، اگر کسی نمی‌تواند نشانه و آیات الهی در عالم را ببیند، باید نسبت به خود بدگمان شود. ریشه آن عدم رؤیت قصور یا تقصیری است که از انسان سرزده است. شیوه سوم: گروهی از الاهی‌دانان قبول دارند که قرائن آشکار و بدون ابهامی مبنی بر وجود خداوند در کار نیست. جهان از حیث دلالت بر امر الهی مبهم است. بی‌اعتقادی همه انسان‌ها را نمی‌توان به پای گناه کاری آنها نهاد. بنابراین، باید وجود «منکران صادق» را به رسمیت شناخت. مقصود از «منکران صادق» کسانی هستند که مشتاقانه و صادقانه برای کشف خداوند و ارتباط با وی مجاهدت ورزیده‌اند، اما هیچ قرینه روشن و بدون ابهامی دال بر وجود وی نیافته‌اند. بنابراین، بی‌اعتقادی و انکار ایشان از سر عناد و لجاجت نیست، ناشی از فقدان قرائن کافی و قانع‌کننده است. اما این الاهی‌دانان باید توضیح دهند که چرا خداوند این «انکار غیر قابل نکوهش» را مجاز داشته است.

از نظر این الاهی‌دانان مقدمه (۴) در برهان تمثیلی کاذب است. آنها می‌کوشند نشان دهند که اختفای خداوند پدیده بدی نیست، و فوایدی بر آن مترتب است که از طریق اعتقاد آسان‌یاب به وجود خداوند حاصل نمی‌شود. خوب است در این جا به پاره‌ای از فوایدی که برای پدیده اختفای الهی بر شمرده‌اند، اشاره کنم:

(۱) اختفای خداوند به انسان‌ها این مجال را می‌دهد که آزادانه به او عشق و اعتقاد بورزند، و از او پیروی کنند. عشق و ایمان از اساس با جبر و زور ناسازگار است.

(۲) اختفای خداوند مانع از آن می‌شود که انسان‌ها بر مبنای انگیزه‌های ناثابست (مانند ترس از عذاب) به او لیبیک بگویند.

(۳) اختفای خداوند ما را در وضعیتی قرار می‌دهد که پوچ بودن زندگی بدون او را دریابیم، و لذا فروتنانه‌تر و مشتاقانه‌تر به جستجوی او بر آییم.

(۴) اگر خداوند خود را بدون هیچ ابهامی بر انسان‌ها آشکار می‌کرد، در آن صورت ایمان به خداوند به نحوی غیر مختارانه صورت می‌پذیرفت و حس خطر کردن که لازمه ایمان شورمندانه است به نحو چشم‌گیری کاهش می‌یافت.

(۵) اگر خداوند بدون هیچ ابهامی بر همگان آشکار می‌شد، در آن صورت وجود او و رای هر گونه شکی بود، و لذا تنوع دینی به نحو چشم‌گیری کاهش می‌یافت، و مؤمنان چندان فرصتی نمی‌یافتند که یکدیگر را در برقراری رابطه شخصی با خداوند یاری کنند.

(۶) اگر خداوند پنهان نبود، انسان‌ها نمی‌توانستند بسیاری از ویژگی‌های لازم برای برقراری رابطه‌ای متناسب و شایسته با خداوند را در خود بپورانند.

در واقع لب تمام این انتقادات را می‌توان این گونه بیان کرد:

اول آن که، کسانی که به تصویر ادیان توحیدی از خداوند باور دارند، اختفای خداوند را امری نامنتظره نمی‌دانند. در متن آن تصویر اختفای الهی پدیده‌ای کاملاً پیش‌بینی‌پذیر است.

دوم آن که، لازمه اختفای خداوند این نیست که خداوند همیشه پنهان می‌ماند، یا انسان‌ها هرگز قرینه‌ای دال بر واقعیت او نمی‌یابند.

سوم آن که، اختفای خداوند دو دلیل عمده دارد: (۱) یا این اختفا پاسخ خداوند به طغیان و نافرمانی انسان است؛ (۲) یا شیوه‌ای است که خداوند در پیش گرفته است تا بشر را به کمال و شکفتگی بیشتر برساند. برای مثال، شاید خداوند از این طریق می‌کوشد بشر را به پویه‌ای عمیق‌تر و جدی‌تر در طی طریق الهی برانگیزد، و او را با ژرف‌ترین سطح توانمندی‌ها و نیز ناتوانی‌های بشری خود روبرو سازد. گویی تجربه انسان از غیبت خداوند

می‌تواند به نحو مؤثرتری ارزش والای حضور خداوند را بر او آشکار کند. من نمی‌دانم که مدافعان برهان تمثیلی تا چه حد این پاسخ‌ها را قانع کننده می‌یابند. داوری در خصوص قوت و ضعف برهان تمثیلی و پاسخ‌های منتقدان آن، تا حد زیادی در گرو تلقی طرفین بحث از ماهیت «رحمت و عشق الهی» و نیز غایات خداوند در این عالم است. حقیقت این است داوری در خصوص این امور بسیار دشوار است.

اما شاید اگر برهان استقرایی را از زاویه دیگری مورد بررسی قرار دهیم به نتایج روشنگرتری دست یابیم. بنابراین، خوب است در این جا صورت‌بندی دیگری از مسئله به دست دهیم چه بسا از این طریق بتوانیم درباره آن برهان به نحو روشن‌تری داوری کنیم.

قرائت استقرایی (۲):

لب قرائت استقرایی از برهان اختفای الهی این است که با فرض واقعیت پدیده اختفای الهی، احتمال صدق خدا باوری از احتمال صدق عدم اعتقاد به خدا کمتر است. بگذارید این ادعا را به نحو دقیق‌تری صورت‌بندی کنیم: فرض کنید که H تنها قرینه‌ای است که ما در اختیار داریم:

H : پدیده اختفای الهی واقعیت دارد.

فرض کنید که ما فقط دو نظریه رقیب زیر را داریم که با H سازگار است:

T : خدای به‌غایت مهربانی وجود دارد که بنا به دلایل به حد کافی موجهی خویشتن را از ما انسان‌ها پنهان کرده است.

Q : خدای به‌غایت مهربانی وجود ندارد.

اکنون به نظر می‌رسد که احتمال صدق H به شرط Q ، بیشتر از احتمال صدق H به شرط T است. به بیان دیگر، در جهانی که Q صادق است (یعنی در آن خدایی وجود ندارد)، H دقیقاً همان چیزی است که انتظار داریم. اما در جهانی که T صادق است (یعنی در آن خدا وجود دارد) H دقیقاً آن چیزی نیست که انتظار می‌بریم. این ادعا را می‌توانیم به صورت زیر نمایش دهیم:

$$(1) P(H/Q) > P(H/T)$$

در این جا $P(H/Q)$ به معنای «احتمال H به شرط Q »، و $P(H/T)$ به معنای «احتمال H به شرط T » است.

اکنون مطابق «قضیه بیز» (Bayes' Theorem) خواهیم داشت:

$$(2) P(Q/H)/P(T/H) = (P(Q) \times P(H/Q)) / (P(T) \times P(H/T))$$

اکنون اگر فرض کنیم که (دست‌کم در بادی نظر) احتمال صدق Q و T تقریباً برابر و 50 به 50 است، می‌توانیم $P(Q)$ و $P(T)$ را از صورت و مخرج طرف دوم معادله فوق حذف کنیم. در نتیجه خواهیم داشت:

$$(3) P(Q/H)/P(T/H) = P(H/Q)/P(H/T)$$

در اینجا چون در طرف دوم معادله (۳)، مطابق گزاره (۱)، احتمال H به شرط Q بیشتر از احتمال H به شرط T است، در آن صورت می‌توانیم نتیجه بگیریم که در طرف اول معادله (۳) نیز لاجرم احتمال Q به شرط H بیشتر از احتمال T به شرط H است. به بیان دیگر:

$$(4) P(Q/H) > P(T/H)$$

و بنابراین، می‌توانیم بر مبنای گزاره (۴) ادعا کنیم که اگر واقعیت پدیده اختفای الهی تنها قرینه‌ای است که موجود باشد، آن گاه دلیل یا قرینه‌ای یافته‌ایم که بر مبنای آن Q را بر T ترجیح دهیم. به بیان دیگر، می‌توانیم ادعا کنیم که:

$$(5) P(Q) > P(T)$$

گزاره (۵) در واقع نتیجه مطلوب قرائت استقرایی از برهان اختفا است. زیرا مطابق استدلال فوق اگر واقعیت اختفای الهی را بپذیریم، آنگاه لاجرم باید تصدیق کنیم که احتمال اینکه خدای به‌غایت مهربانی وجود نداشته



مارتین یوبر



باشد، بیشتر از احتمال وجود چنان خدایی است. به بیان دیگر، باید تصدیق کنیم که احتمال عدم وجود خدای ادیان توحیدی بیشتر از احتمال وجود اوست.

درباره این برهان چه می‌توان گفت؟

حقیقت این است که گزاره H از جهاتی مبهم است. همان‌طور که پیشتر اشاره شد، مفهوم «اختفای الهی» را در این گزاره باید به معنای دوّم آن تلقی کرد. بنابراین، می‌توانیم مضمون آن گزاره را به صورت زیر تقریر کنیم: H : قرائن کافی و قانع‌کننده‌ای برای تصدیق خداوند در کار نیست.

اما در این جا چند پرسش مهمّ درباره این گزاره مطرح می‌شود:

اول آنکه، فرض کنیم که مجموعه قرائن ذی‌ربط و موجود در زمان معین t برای تصدیق وجود خداوند کافی نباشد. اما آیا این بدان معناست که در آینده هم ماجرا از همین قرار خواهد بود؟ آیا ممکن نیست در آینده قرائن تازه‌ای یافت شود که به روشنی بر وجود خداوند دلالت کند؟ از این امر که در زمان t ، قرائن کافی برای گزاره P وجود ندارد، نمی‌توان نتیجه گرفت که در زمان آینده t هم هیچ قرینه کافی و قانع‌کننده‌ای در کار نخواهد بود. بنابراین، به نظر می‌رسد که باید گزاره H را به صورت زیر بازنویسی کنیم:

H_1 : از منظر ناظر S ، در زمان t ، قرائن کافی و قانع‌کننده‌ای برای تصدیق خداوند در کار نیست.

دوّم. اما اکنون پرسش دیگری مطرح می‌شود: ناظر S بر چه مبنایی معتقد است که در زمان t به تمام قرائن ذی‌ربط دست‌رسی داشته، و آنها را در ارزیابی خود منظور کرده است؟

یک پاسخ محتمل این است که گفته شود: (الف) S نمی‌تواند در زمان t هیچ قرینه دیگری بیابد، لذا (ب) هیچ قرینه دیگری وجود ندارد. اما البته آشکار است که گزاره (ب) از گزاره (الف) نتیجه نمی‌شود. بنابراین، به نظر می‌رسد که باید گزاره H_1 را به صورت زیر بازنویسی کنیم:

H_2 : از منظر ناظر S ، تا آن‌جا که او می‌داند، در زمان t قرائن کافی و قانع‌کننده‌ای برای تصدیق وجود خداوند وجود ندارد. اما کاملاً ممکن است مجموعه قرائنی که S در ارزیابی خود منظور کرده است، بواقع تمام قرائن موجود و ذی‌ربط را شامل نباشد.

سوم. اما گزاره H_2 ابهام دیگری هم دارد. فقدان کدام نوع قرائن است که سالک طریق را در وضعیت غیبت خداوند قرار می‌دهد؟ به نظر می‌رسد که مجموعه قرائنی را که ممکن است بر وجود خداوند دلالت کند می‌توان بر دو گروه کلی تقسیم کرد: قرائن آفاقی، و قرائن انفسی. مقصود من از آیه‌های آفاقی، نشانه‌ها و قرائنی است که فرد می‌تواند از موضع یک ناظر بی‌طرف و فارغ‌بال کشف و مشاهده کند. برای مثال، بسیاری از الاهی‌دانان نظم طبیعت، یا وجود موجودات ممکن را نشانه‌های دال بر وجود خدا می‌دانند. این نشانه‌ها را می‌توان نشانه‌های آفاقی دانست. شناخت آفاقی، معرفت مبتنی بر نشانه‌های آفاقی است، مانند شناختی که ما از مطالعه خواص فیزیکی یک سنگ می‌یابیم. ما در بررسی یک سنگ، یا ویژگی‌های فیزیکی یک انسان، کاملاً می‌توانیم فارغ‌دلانه در موضع ناظر بنشینیم، و به بررسی موضوع پژوهش خود بپردازیم. اما آیه‌های انفسی، نشانه‌هایی است که با وجود و نهاد انسان به مثابه یک سایجکت سروکار دارد. مشاهده و کشف این آیه‌ها مقتضی درگیری شخصی، و مشارکت در متن یک رابطه شخصی است. ما وقتی در مقام شناخت یک موجود متشخص برمی‌آییم، باید از موضع ناظر به موضع بازیگر درآییم، و رابطه‌ای شخصی با آن موجود برقرار کنیم. مطابق تلقی ادیان توحیدی، خداوند موجودی متشخص است، یعنی می‌تواند با ما وارد رابطه‌ای شخصی شود و از این راه خویشتن را به گویاترین نحوی بر ما آشکار کند. در واقع، به نظر می‌رسد که «تجربه غیبت» یا «وضعیت اختفای الهی» همانا فقدان معرفت انفسی یا معرفت ناشی از رابطه شخصی با خداوند در زندگی سالکان طریق تلقی شده است. برای مثال، در قرائت تمثیلی، غیبت خداوند به معنای آن است که گویی خداوند به اقتضای صفت مهربانی خود عمل نمی‌کند. به بیان دیگر، وقتی فرد نشانه‌های رحمت و عنایت خداوند را (که از جمله آیات انفسی است) در متن رابطه‌ای بیناشخصی تجربه نمی‌کند، خدا را غایب یا پنهان می‌یابد. اگر این تفسیر را بپذیریم، در آن صورت گزاره H_2 را باید به صورت زیر تدقیق کنیم:

H_3 : از منظر ناظر S ، و تا آنجا که او در می‌یابد، در زمان t قرائن انفسی کافی و قانع‌کننده‌ای برای تصدیق

وجود خدا در کار نیست.

اما اگر گزاره H را بدین نحو تفسیر کنیم، قرائت دوم از برهان استقرایی به نتیجه مورد نظر نخواهد انجامید. زیرا:

نتیجه برهان استقرایی در واقع گزاره شرطی زیر است:

«اگر پدیده اختفای الهی تنها قرینه‌ای باشد که ما در اختیار داریم، آن‌گاه احتمال عدم وجود خدا از احتمال وجود او بیشتر است.»

اما کاملاً آشکار است که پدیده اختفای الهی (به معنای فقدان قرائن انفسی) تنها قرینه ذیربطی که ما در اختیار داریم، نیست (قرائن آفاقی هم در کار است). بنابراین، کاملاً ممکن است که اگر تمام قرائن ذیربط را در نظر بگیریم، به نتیجه کاملاً متفاوتی برسیم. به بیان دیگر، کاملاً ممکن است که ما پاره‌ای اطلاعات و قرائن تازه را در میان بیاوریم (مثلاً قرائن آفاقی) که بر مبنای آنها احتمال T بر مبنای H و آن مجموعه اطلاعات تازه، بیشتر از احتمال Q بر مبنای H و آن اطلاعات تازه باشد. برهان استقرایی (با فرض H_3) مطلقاً این احتمال را نفی نمی‌کند.

این اشکال را می‌توان در قالب برهان زیر صورت‌بندی کرد:

(۱) مدافعان برهان استقرایی فوق یا (الف) باید نشان دهند که پدیده اختفای الهی (به معنای فقدان قرائن انفسی) تنها قرینه ذیربط است، یا (ب) باید بپذیرند که استدلال آنها ثابت نمی‌کند که احتمال عدم وجود خدا بیشتر از احتمال وجود خداست.

(۲) پدیده اختفای الهی (به معنای فقدان قرائن انفسی) تنها قرینه ذیربط نیست.

(۳) بنابراین، مدافعان برهان استقرایی باید بپذیرند که استدلال آنها ثابت نمی‌کند که احتمال عدم وجود خداوند بیشتر از احتمال وجود اوست (نتیجه حاصل از (۱) و (۲)).

چهارم، اما ممکن است مدافعان برهان استقرایی قرائتی حداکثری از گزاره H_2 ارائه دهند، و مطابق آن ادعا کنند که «اختفای الهی» به معنای فقدان قرائن کافی از هر نوع (خواه آفاقی، خواه انفسی) است. در آن صورت می‌توان گزاره H_2 را به صورت زیر صورت‌بندی دوباره کرد:

H_4 : از منظر ناظر S ، و تا آنجا که او درمی‌یابد، در زمان t قرائن انفسی و آفاقی کافی و قانع‌کننده‌ای برای تصدیق وجود خدا در کار نیست.

اگر H_4 را مبنا قرار دهیم، در آن صورت درباره برهان استقرایی چه می‌توانیم بگوییم؟

به گمانم این صورت از برهان هم خالی از اشکالاتی به نظر نمی‌رسد:

اولاً، حتی این قرائت هم از اشکال پیشین رنج می‌برد. یعنی درست است که قرائن آفاقی و انفسی، بنا به فرض، تمام قرائن دال بر وجود خداوند را دربرمی‌گیرد، اما پدیده اختفای الهی (مطابق قرائت H_4) تنها قرینه ذیربط نیست. به بیان دیگر، پاره‌ای امور دیگر هم در محاسبه احتمالات مورد نظر مدخلیت دارد. برای مثال، فرض کنید که قرائن کافی (اعم از آفاقی و انفسی) دال بر وجود خداوند وجود داشته باشد، اما ناظر S بنا به قصور یا تقصیر خود، یا به هر حال پاره‌ای ویژگی‌های ذهنی یا وجودیش از ادراک یا مشاهده آن قرائن ناتوان باشد. در این صورت هم ناظر S در وضعیت اختفا قرار دارد، اما بنا به دلایلی غیر از «ناکافی بودن قرائن آفاقی و انفسی». به بیان دیگر، حتی در این قرائت جدید نیز کاملاً ممکن است پاره‌ای قرائن ذیربط دیگر (غیر از قرائن مربوط به وجود خداوند) در کار باشد که اگر در محاسبه مذکور منظور شود، نتایج کاملاً متفاوتی به دست آید. برهان استقرایی فوق (به فرض توفیق) فقط تا آنجا موفق است که H_4 تنها قرینه ذیربط باشد. اما مطلقاً دلیلی برای این فرض وجود ندارد، و از قضا به نظر می‌رسد که فرض مقابل آن (یعنی این فرض که H_4 تنها قرینه ذیربط موجود نیست) به مراتب پذیرفتنی‌تر باشد.

ثانیاً، حقیقت این است که احتمال معرفتی همیشه نسبت به یک ناظر یا شخص معین سنجیده می‌شود. وقتی گفته می‌شود که $P(H/Q)$ بیشتر از $P(H/T)$ است، معنایش این است که احتمال اول در نسبت با یک موقعیت معرفتی معین و مفروض بیشتر از احتمال دوم است. معنای این سخن این است که برای مثال، $P(H/Q)$ از یک موقعیت معرفتی به موقعیت دیگر تفاوت می‌کند. بنابراین، $P(H/Q)$ ممکن است برای من یک چیز باشد، و برای شما چیزی دیگر. اکنون جای این پرسش است که در برهان



سیمون وی

استقرایی، $P(H/Q)$ در نسبت با کدام موقعیت معرفتی بیشتر از $P(H/T)$ تلقی شده است؟ از منظر یک فرد خداپاور، بنابه فرض H ، T دقیقاً همان چیزی است که او متوقع است. بنابراین، $P(H/T)$ در نسبت با موقعیت معرفتی او نزدیک به یک است. از سوی دیگر، $P(H/Q)$ در نسبت با موقعیت معرفتی یک فرد خداپاور نزدیک به یک است. اما آیا اگر این احتمالات را در نسبت با موقعیت معرفتی خداپاوران یا خداپاوران ارزیابی کنیم، مرتکب مصادره به مطلوب نشده‌ایم؟ شاید باید این احتمالات را در نسبت با موقعیت معرفتی فردی که با هر دو موضع نسبت مساوی دارد، ارزیابی کنیم. در آن صورت، آیا واقعاً $P(H/Q)$ به نحو چشمگیری بیشتر از $P(H/T)$ خواهد بود؟

ثالثاً، فرض کنید که در گزاره (۱) از برهان استقرایی احتمال H به شرط Q ، $۵۱/۰$ و احتمال H به شرط $۰/۴۹$ باشد. در این صورت بنا به فرض H ، Q به میزان بسیار اندکی از T محتمل‌تر خواهد بود. اما آیا این تفاوت بسیار اندک از حیث معرفتی مهم و تعیین‌کننده است؟ حقیقت این است که نتیجه این برهان فقط در صورتی «در خور توجه» است که پیشتر نشان داده شود احتمال H به شرط Q بسی بیشتر از احتمال H به شرط T است. اما چرا باید چنان فرضی را پذیرفت؟

ممکن است مدافعان برهان استقرایی برای آنکه آن فرض را موجه سازند، مستقیماً گزاره T را مورد نقد قرار دهند و ادعا کنند که دلایل موجهی برای آنکه خداوند خود را از طالبان مشتاق خود پنهان کند، وجود ندارد. اما مبنای چنان ادعایی چیست؟

یک پاسخ محتمل این است: (الف) ما نمی‌توانیم دلیل خوبی برای اختفای الهی بیابیم؛ بنابراین (ب) دلیل خوبی برای اختفای الهی وجود ندارد. اما کاملاً آشکار است که حرکت از (الف) به (ب) منطقی موجه نیست. پاسخ دیگر آن است که بگوییم: (الف) تمام دلایلی که در اختیار داریم، غیرقانع‌کننده است؛ بنابراین (ب) دلیل قانع‌کننده‌ای وجود ندارد. باز هم به گمان من نفس اینکه تمام دلایلی که ما آدمیان سراغ داریم، نمی‌تواند اختفای الهی را بخوبی تبیین کند، نشان نمی‌دهد که خداوند هم (به فرض وجود) دلایل خوبی برای اختفای خود ندارد. برای مثال، فرض کنید که یک استاد شطرنج‌باز بسیار ممتاز مشغول بازی شطرنج است، و ما تماشاگر آن بازی هستیم. تماشاگران بازی البته کم یا بیش از بازی شطرنج سررشته دارند، اما هیچ یک در مهارت و استادی به پای آن شطرنج‌باز نمی‌رسد. اکنون فرض کنید که استاد شطرنج‌باز حرکتی می‌کند که از نظر تماشاگران غیر قابل فهم و حتی نادرست است. به بیان دیگر، تماشاگران مطلقاً نمی‌توانند سر آن حرکت را دریابند. آیا نفس این که ما تماشاگران دلیل آن حرکت را دریافته‌ایم، لزوماً نشان می‌دهد که استاد شطرنج‌باز هم برای حرکت خود دلیلی نداشته است؟ از قضا اگر ما حقیقتاً معتقد باشیم که او در کار خود استاد و ممتاز است، محتمل‌ترین تفسیری که به ذهن ما می‌رسد این است که به احتمال زیاد او بازی‌ای در ذهن دارد که کاملاً از ما پوشیده است، و ما فقط در پایان بازی، یعنی وقتی که تمام نقشه او در پیش روی ما گشوده می‌شود، می‌توانیم درباره آن حرکت، و دلیل آن داور می‌کنیم. بر همین قیاس، اگر کسی حقیقتاً پاور داشته باشد که خدای مورد اعتقاد او عالم مطلق، قادر مطلق، و خیر محض است، در آن صورت وقتی که با پدیده اختفای الهی روبرو می‌شود، و نمی‌تواند دلیل قانع‌کننده‌ای برای آن بیابد، کاملاً معقول است که ادعا کند خداوند لاجرم برای این کار خود دلیل یا دلایلی دارد که بر من پوشیده است.^{۱۱}

4

حاصل آن که خداپاوران می‌توانند پدیده اختفای الهی را به عنوان واقعیتهایی در قلمرو تجربه‌های دینی خود بپذیرند، و حتی عمیقاً با بحران‌های وجودی ناشی از آن تجربه دست به گریبان شوند. اما به نظر می‌رسد تجربه دینی غیبت خداوند نمی‌تواند مبنای استواری برای اعتقاد به عدم وجود خدای ادیان توحیدی فراهم آورد.

یادداشت‌ها:

۱. برای مثال، به این ابیات مولانا توجه کنید:
گیر عالم پر بود خورشید و نور
چون روی در ظلمتی مانند گور



بی نصیب آبی از آن نور عظیم

بسته روزن باشی از ماه کریم

تو درون چاه رفتستی ز کاخ

چه گنه دارد جهان‌های فراخ (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۸۲۸-۲۸۳۰)

۲. برای مثال، نگا، ابوحامد محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۳، ربع مهملکات، کتاب شرح عجایب دل، صص

۲۸-۳۴ (ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی)

۳. برای آشنایی با رأی بوهر نگا.

Martin Buber, *Eclipse of God*, Humanity Books, 1999, esp. Ch. V «
Religion and Modern Thinking», pp. 65-92.

۴. برای آشنایی با اندیشه‌های سیمون وی، برای مثال، نگا.

Susan A. Taubes, «The Absent God», *The Journal of Religion*, January 1955, reprinted in *Toward a New Christianity (Reading in the Death of God Theology)*, ed. By Thomas J.J. Altizer, Harcourt, Brace & World, INC. 1967, pp. 107-119.

5. an- Paul Sartre, *Situations I*, Section «New Mysticism», Schoenhofs Foreign Books, 1989, p. 154.

۶. برای مثال، نگا.

Jean- Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, Citadel Press, 1957, p.22.

۷. برای بحثی روشن‌گر در این باره، نگا.

Peter Van Inwagen, «What is the problem of the hiddenness of God?», in: *Divine Hiddenness*, ed. By Daniel Howard- Snyder and Paul K. Moser, Cambridge University Press, 2002, pp. 24-32.

8. Nietzsche, *Daybreak*, Trans. R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, 1982, pp. 89-90.

۹. واقعیت این است که گزاره (۴) نه فقط ضرورتاً صادق نیست، بلکه اساساً صادق به نظر نمی‌رسد. اما در اینجا منتقدان برای آنکه نشان دهند این برهان به نتیجه مورد ادعا نمی‌انجامد فقط کافی است نشان دهند که گزاره (۴) «ضرورتاً» صادق نیست، برای این منظور به چیز بیشتری حاجت نیست.

۱۰. شاید در میان فیلسوفان تحلیلی معاصر بتوان ج. ال. شلنبرگ را بهترین و پیگیرترین مدافع برهان اختفای الهی در قرائت استقرایی آن دانست. برای آشنایی با تحلیلها و تقریرهای شلنبرگ از این برهان، نگا.

J. L. Schellenberg, «Does divine hiddenness justify atheism?», and «Hiddenness concealed: a reply to Moser», both in *Contemporary debates in philosophy of religion*, ed. By Michael L. Peterson and Raymond J. Vanarragon, Blackwell Publishing, 2004, pp.30-41; and «What the hiddenness of God reveals: a collaborative discussion» in *Divine Hiddenness*, ed. By D. Howard- Snyder and P. Moser, 2002, pp. 33-61; and finally his book: *Divine Hiddenness and Human Reason*, Cornell University Press, 1993.

شلنبرگ خصوصاً در مقاله اول صورتی از «برهان تمثیلی» را مورد بحث قرار داده است (نگا. آن مقاله، صص ۳۹-۳۱).

۱۱. در اینجا ما بایم از دوست گرامی آقای امیر صائمی که با دقت نظر این بخش مقاله را خواندند، و ملاحظات سودمندی را با من در میان نهادند، سپاسگزاری کنم.

