



An Analysis of Motahhari and Brümmer's Response to the Issue of God's Mediation and Benevolence

Um Hani Jarrahi*

Reza Akbari**

Received: 12/04/2018 | Accepted: 11/08/2018

Abstract

The teaching of mediation in Islamic tradition refers to a person requesting forgiveness of another and in the Christian tradition apart from forgiveness includes the bestowal of goodness to another as well. Motahhari and Brümmer consider the acceptance of mediation to be faced with the problem of superiority of the mediator's mercy as compared to God's mercy and the limitedness of God's benevolence. Motahhari believes the answer to this problem to be in the attention to the hierarchy in the world's system and the bestowal of good to creation in the form of a linear system; mediation is not the existential cause for forgiveness but rather the preparatory cause for the bestowal of forgiveness from God. As a reply to this problem, Brümmer addresses God's permission for man's participation in spreading good to others in the form of prayers. According to Brümmer, God has made the world such that through prayers while establishing a loving relationship with God, man can also have an active participation with God's power in the acceptance of prayer. In this way, Motahhari and Brümmer with their answers consider mediation and God's absolute benevolence to be consistent with one another. According to both, the world has an order in which man can play a role in spreading good to others with God's permission.

Keywords

mediation, prayer, Divine benevolence, Motahhari, Brümmer.

* PhD candidate of philosophy of religion and modern theology, Islamic Azad University, science and research branch, Tehran, Iran (corresponding author) m-sariafehi1367@mail.um.ac.ir

** Professor, Imam Sadiq University, Faculty of Theology, Islamic Teachings and Guidance, Department of Islamic Philosophy and Kalam, Tehran, Iran R.akbari@isu.ac.ir



تحلیل پاسخ مرتضی مطهری و ونسن برومر در مسئله شفاعت و خیرخواهی خداوند

ام‌هانی جزاحی*

رضا اکبری**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۲۰

چکیده

آموزه شفاعت در سنت اسلامی به معنای درخواستِ شخص برای آموزش دیگری است و در سنت مسیحی علاوه بر آموزش، مواردی همچون اعطای خیر به دیگری را نیز شامل می‌شود. استاد مرتضی مطهری و ونسن برومر پذیرش شفاعت را، با اشکال برتر بودن رحمت شفیع نسبت به رحمت خداوند و مقید شدن خیرخواهی خداوند، مواجه می‌دانند. مطهری پاسخ این اشکال را در گرو توجه به سلسله‌وار بودن نظام جهان و اعطای خیرات به موجودات در قالب نظامی طولی می‌داند. شفاعت علت ایجاد آموزش نیست، بلکه صرفاً علت اعدادی برای اعطای آموزش از سوی خداوند است. برومر برای پاسخ به اشکال، اذن خداوند برای مشارکت انسان در خیررسانی به دیگران را در قالب دعا مطرح می‌کند. از نگاه برومر، خداوند عالم را به گونه‌ای قرار داده است که انسان از طریق دعا، ضمن برقراری رابطه‌ای عاشقانه با خداوند، می‌تواند در برآورده کردن دعا نیز مشارکتی فعالانه با قدرت الهی داشته باشد. به این ترتیب، مطهری و برومر با پاسخ‌های خود، شفاعت و مطلق بودن خیرخواهی خداوند را سازگار می‌دانند. در نگاه هر دو، عالم دارای نظامی است که در آن انسان‌ها می‌توانند با اذن الهی در رساندن خیر به دیگران، نقش ایفا کنند.

کلیدواژه‌ها

شفاعت، دعا، خیرخواهی الهی، مرتضی مطهری، ونسن برومر.

* دانش‌آموخته دکتری رشته کلام- فلسفه دین و مسائل جدید کلامی دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران
hanieh_jarrahi@yahoo.com
** استاد گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
Rakbari@isu.ac.ir

۱. مقدمه

در الهیات اسلامی، «شفاعت» به معنای درخواست دیگری از خداوند، برای آمرزش یک فرد به کار می‌رود. این کلمه در زبان عربی از ریشه شفع است که بر زوج بودن دلالت دارد. گویی شفیع به عنوان شخص دوم وارد عرصه می‌شود و تلاش می‌کند تا با پادرمیانی کردن، گناه دیگری بخشیده شود. در برخی از آیات قرآن کریم به امر شفاعت اشاره شده است که برای مثال می‌توان به آیه ۲۵۵ سوره بقره و آیه ۲۶ سوره نجم اشاره کرد.

در سنت مسیحی، معمولاً برای شفاعت از عنوان «intercession» استفاده می‌شود. این کلمه از ریشه لاتین «intercedere» و به معنای میانجی‌گری و پادرمیانی کردن است. مقصود آن است که انسان برای دیگران دعا کند و خداوند به دلیل دعای او امری را برای دعاشونده محقق سازد. این امر می‌تواند یک خیر دنیوی یا آخروی، یا آمرزش گناهان آن شخص باشد. در سنت یهودی-مسیحی نیز متون مختلفی می‌توان یافت که در آن به دعا برای دیگری اشاره شده است. از جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: تسالونیکیان دوم، باب ۳، آیه ۱؛ کولسیان، باب ۴، آیه ۳.

معناشناسی ذکر شده نشان می‌دهد که معنای اصطلاحی شفاعت در سنت مسیحی، اعم از معنای شفاعت در سنت اسلامی است؛ برای مثال، اگر کسی دعا کند که خداوند مشکل مالی دوست او را حل کند، در فضای الهیات مسیحی کار او نوعی شفاعت تلقی می‌شود، در حالی که در الهیات اسلامی به این کار شفاعت نمی‌گویند. در عین حال، معنای ریشه لغوی هر دو اصطلاح در سنت اسلامی و سنت مسیحی به هم نزدیک است.

پذیرش شفاعت در دو سنت اسلامی و مسیحی، ما را با مشکلی مواجه می‌کند. در هر دو الهیات، خداوند به عنوان موجودی که خیرخواه مطلق است، معرفی می‌شود. اگر خداوند خیرخواه بندگان خود است، چرا رساندن برخی از خیرها به بندگان خود را منوط به میانجی‌گری دیگران کرده است. آیا خیریت مطلق خداوند ایجاب نمی‌کند که هر خیر عطاشدنی، بدون شفاعت اعطا شود؟ در میان متألهان مسلمان، مطهری در آثار خود نگاهی جامع به حل این مشکل داشته است. او تلاش کرده تا نشان دهد خیرخواهی و دیگر صفات کمالی خداوند تعارضی با درخواست دیگران برای آمرزش گناهان یک فرد ندارد. در الهیات مسیحی نیز ونسن برومر^۱ نگاهی درخور توجه به این

۱. Vincent Brummer (... ۱۹۳۲) فیلسوف و متأله هلندی آفریقایی تبار و استاد فلسفه در دانشگاه اوترخت (Utrecht) هلند.

مسئله داشته و سعی کرده است تا به اشکال پیش گفته پاسخی مناسب بدهد. از نظر او نیز ضرورت دعای دیگران در حق فرد برای اعطای برخی خیرات به او، تعارضی با خیرخواهی و رحمت مطلق الهی ندارد. هر دو متأله تلاش کرده‌اند تا در عین حفظ مطلق بودن خیرخواهی خداوند، شفاعت را نیز بپذیرند. به عبارت دیگر، در نگاه هر دو متأله، حل تعارض ذکر شده از طریق حذف یا مقید کردن یکی از دو طرف تعارض نبوده است.

لازم به ذکر است که هر چند در زمینه مسئله شفاعت کتاب‌ها و مقالات متعددی نوشته شده است،^۱ اما تا کنون پژوهشی که مستقلاً به همین مسئله، آن هم با دو مبنای متفاوت الهیات اسلامی و الهیات مسیحی پرداخته باشد، انجام نشده است. در این نوشتار به شباهت‌ها و تفاوت‌های مبنایی دو دیدگاه نیز اشاره می‌شود.

در این مقاله، ابتدا اشکال برآمده از پذیرش توأمان شفاعت و خیرخواهی مطلق خداوند در فضای فکری مطهری و برومر مطرح می‌شود و سپس پاسخی که برای حل مشکل مهیا کرده‌اند، بیان خواهد شد. پس از شناخت نحوه طرح اشکال و پاسخ مطهری و برومر، به تحلیل دو دیدگاه اقدام می‌کنیم.

۲. دیدگاه مطهری در باب شفاعت

مطهری در ذیل مسائل ناظر به عدالت خداوند، مسئله شفاعت را طرح کرده و در مورد آن هفت اشکال را بیان می‌کند^۲ که یکی از آنها ناظر به خیریت و رحمت خداوند است که همان

۱. به عنوان نمونه، غروی‌ان (۱۳۷۱) ضمن بررسی مسائل شفاعت به این مسئله پرداخته است که آیا شفاعت شفیع به این معنا نیست که رحمت و لطف شفیع، بیشتر و بالاتر از رحمت و لطف خداوند باشد. آنگاه پاسخ می‌دهد در جایی که فیض و رحمت تنها از ناحیه خداست و شفعا تنها نقش مجرا و واسطه دارند، این رحمت خداوندی بوده است که باعث شده بابتی به نام شفاعت - به عنوان آخرین مرحله بهره‌مندی از فیض الهی - گشوده باشد. جمشیدی (۱۳۹۴) ضمن مقایسه مفهوم شفاعت در دیدگاه شیعه و دیگر فرق اسلامی، به شماری از مسائل شفاعت و از آن جمله مسئله‌ای نزدیک به مسئله ما پرداخته و در پاسخ آن، به نزول فیض و رحمت از طریق اولیاء خدا به مثابه علل و اسباب تعلق گرفتن رحمت اشاره کرده است. جزّاحی و کشفی (۱۳۹۵) نیز به مسئله اثرگذاری انسان بر اراده الهی و مسئله فاعلیت مطلق الهی در دعا، از منظر مطهری و برومر پرداخته‌اند. شفاعت و دعا از حیث مشکل اثرگذاری درخواست‌کننده بر اراده الهی مشترک هستند.

۲. این موارد عبارتند از: ۱) منافات داشتن شفاعت با توحید در عبادت؛ ۲) ناسازگاری شفاعت با توحید ذاتی؛ ۳) فراهم نمودن شرایطی برای تجزّی و تشویق به گناه؛ ۴) مردود دانستن شفاعت توسط قرآن؛ ۵) منافات داشتن شفاعت با وابستگی سعادت و عمل؛ ۶) تحت تأثیر واقع شدن خداوند از سوی شفیع؛ ۷) شمردن شفاعت به عنوان نوعی تبعیض و بی‌عدالتی (مطهری، ۱۳۹۱ الف، ص ۲۴۳-۲۴۴).

مسئله، مسئله ما در این مقاله نیز به شمار می‌رود. ما ابتدا اشکال را از منظر مطهری تقریر کرده و سپس پاسخ وی را ارائه می‌کنیم.

۲.۱. طرح اشکال توسط مطهری

مطهری اشکال را به اجمال چنین بیان می‌کند:

شفاعت نه تنها با توحید در پرستش نمی‌سازد، بلکه با توحید ذاتی نیز ناسازگار است؛ زیرا لازمه اعتقاد به شفاعت این است که رحمت و شفقت شفیع، بیشتر و وسیع‌تر از رحمت خداوند دانسته شود؛ چه مفروض این است که اگر شفاعت نباشد، خداوند گناهکار را عذاب می‌کند (مطهری، ۱۳۹۱ الف، ص ۲۴۴).

در تفکر اسلامی دو نوع شفاعت مطرح است: شفاعت ناشی از تجسم اعمال و شفاعت ناظر به وساطت در بخشش گناهان. نوع اول که می‌توان آن را «شفاعت رهبری» یا «شفاعت عمل» نامید، ناشی از تجسم و تمثّل یافتن امور و از جمله روابط معنوی انسان‌ها در آخرت است. در شرایطی که یک انسان سبب هدایت انسانی دیگر می‌شود، این رابطه رهبری و پیروی میان آنها، در قیامت صورت عینی پیدا کرده و رهبر، شفیع پیروان خود برای بردن آنها به بهشت و یا دوزخ خواهد بود. از نظر مطهری، اشکالات ناظر به مسئله شفاعت به این نوع از شفاعت وارد نیست؛ زیرا عامل اساسی سعادت و یا شقاوت یک فرد در اینجا عمل خود آن فرد است، اما شفاعت ناظر به وساطت در بخشش گناهان با اشکالات متعدد مواجه شده است (نک: مطهری، ۱۳۹۱ الف، ص ۲۵۰-۲۵۴).

یکی از پیش‌فرض‌های اساسی برای واقعی تلقی کردن شفاعت، پذیرش اثر واقعی برای آن است و اثرگذاری حقیقی برای یک امر، زمانی محقق می‌شود که بتوان آن امر را حداقل یکی از شروط لازم برای حاصل آمدن نتیجه‌اش به‌شمار آورد. برای شفاعت نیز اثر واقعی در نظر گرفته شده است: این که در صورت تعلق نگرفتن شفاعت یک شفیع به انسان گناهکار، وی به عذاب مبتلا خواهد شد. از سوی دیگر، سبب تعلق شفاعت، رحمت شفیع نسبت به شخص گناهکار است. شفاعت به این دلیل اتفاق می‌افتد که شفیع به دلیل رحمت خود به معذب شدن خطاکار راضی نیست. با در نظر گرفتن این دو نکته است که اشکال رخ می‌نماید و ظاهراً این گونه به نظر می‌رسد که رحمت شفیع از رحمت خداوند بیشتر خواهد بود.

هر چند مطهری اشکال را در شفاعتِ ناظر به بخشش گناه دیگری مطرح کرده است، اما این اشکال با توجه به مبانی مطهری عام بوده و هر نوع شفاعت را که با جریان رحمت خداوند مرتبط باشد، شامل می‌شود. برای مثال، دعاهایی را در نظر بگیرید که افراد برای ترقی و کمال معنوی یکدیگر به درگاه خدا می‌کنند. یا درخواست‌هایی را در نظر آورید که به امور مادی برای یکدیگر، مانند شفایافتن جسم از بیماری و یا فراهم شدن روزی فراخ‌تر مربوط می‌شود. نحوه طرح اشکال توسط مطهری، به گونه‌ای است که این موارد را نیز می‌توان مصادیقی از اشکال تلقی کرد. بر این اساس، پاسخی که مطهری برای شفاعتِ آمرزش گناهان ذکر می‌کند، می‌تواند پاسخی برای شبهه ناظر به این مصادیق نیز باشد.

۲.۲. پاسخ مطهری به اشکال

برای شرح پاسخ مطهری به این اشکال، توجه به چند اصلِ مقبول مطهری ضرورت دارد:

الف) رحمت خداوند عام است و شامل همه انسان‌ها می‌شود: این مقدمه با مفروض گرفتن این مطلب که انسان برای سعادت‌مند شدن، نیازمند برداشتن گام‌هایی است، بیان می‌کند که در کنار گام‌های انسان، رحمت خداوند نیز لازم است. با بهره‌گیری از فرمایش رسول اکرم (ص) در خطبه‌ای که در اواخر عمر شریفشان ایراد فرمودند، چیزی جز عملِ توأم با رحمت خداوند موجب رستگاری نمی‌گردد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸۶۳). از سوی دیگر، جریانی در عالم وجود دارد که می‌توان از آن به عنوان «رحمتِ سبقت‌گیرنده خداوند» نام برد؛ به این معنا که در عالم، اصالت از آن رحمت و سعادت و رستگاری است. بر اساس این اصل کلی، اصول فرعی دیگری در جریان است که اصل تطهیر و اصل سلامت از آن جمله‌اند.^۱

ب) عالم نظام‌مند است: همه پدیده‌های جهان - چه مادی و چه معنوی - محکوم سلسله قوانین

۱. بر اساس اصل تطهیر، دستگاه آفرینش داری خصیصه شست‌وشو و تطهیرگری است؛ یعنی علاوه بر این که در مادیات و قوانین طبیعی مظاهر فراوانی از پالایش و تصفیه‌کنندگی وجود دارد، در معنویات هم مصادیقی برای تطهیر و شست‌وشو یافت می‌شود. مغفرت و محو عوارض سوء گناهان از این قبیل است. بر اساس اصل سلامت، همواره در جهان، اصالت از آن سلامت و صحت است و امراض اتفاقی و استثنائی‌اند. قدرت دفاعی، خاصیت جبران‌کنندگی و ترمیم‌کنندگی در بدن موجودات زنده نشانه‌هایی بر جریان این اصل است. مطهری با یاد کردن از این دو اصل، از آنها به عنوان شواهدی بر غلبه رحمت بر غضب در عالم استفاده کرده است (مطهری، ۱۳۹۱ الف، ص ۲۵۶-۲۵۷).

ثابت و سنت‌های لایتغیر الهی هستند. خداوند در جهان شیوه‌های معینی دارد که گردش امور را هرگز خارج از آن شیوه‌ها انجام نمی‌دهد (مطهری، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۳۸).

ج) موجودات دارای مراتب مختلف هستند: بر اساس نظام طولی عالم، خلقت خداوند دارای ترتیب خاصی است که از آن لاینفک است. اراده خداوند به آفرینش و تدبیر جهان، دقیقاً همان اراده او بر نظام جاری در آن است. هر موجودی جایگاه یا مرتبه خاصی دارد که فرض آن، در غیر جایگاه خودش، مساوی با از دست رفتن ذات اوست. میان موجودات رابطه علی و معلولی برقرار است. علو ذات پروردگار و قدوسیت او اقتضا دارد که موجودات، رتبه به رتبه و پشت سر یکدیگر نسبت به او قرار داشته باشند. اراده خداوند به وجود هر شیء، تنها از راه اراده وجود سبب آن، صورت می‌گیرد و اراده وجود آن سبب، از راه اراده وجود سبب سبب. موجودات در نظام طولی به سببی منتهی می‌شوند که مستقیماً اراده حق به او تعلق گرفته و اراده حق به وجود آن، عین اراده وجود همه اشیاء و همه نظامات است؛ چرا که ترتیب و نظام موجودات، عین وجود آنهاست که از ناحیه ذات حق افاضه می‌شود. اراده خداوند به آنها نظام داده است، ولی نه به این معنا که با یک اراده آنها را آفریده و با اراده‌ای دیگر به آنها نظام داده است تا فرض شود اگر اراده به ایجاد نظام برداشته شود، اراده اصل آفرینش آنها باقی می‌ماند. از آنجا که وجود موجودات و مرتبه وجود آنها یکی است، اراده وجود آنها، عین اراده نظام، و اراده نظام، عین اراده وجود آنهاست (نک: مطهری، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۲۲-۱۲۳).

توجه به این مقدمات معلوم می‌کند که:

الف) تعلق یافتن نعمت فراگیر مغفرت به انسان‌ها، همانند همه جریان‌های دیگر رحمت پروردگار، بدون نظام انجام نمی‌گیرد؛ پذیرش مغفرت به عنوان یک رحمت عام، مستلزم تحقق آن از مجاری ویژه بوده و نظام‌مند است.

ب) با توجه به سلسله طولی عالم و اختلاف مراتب موجودات، این مجاری متعدد هستند و از همین رو، شفاعت اختصاص به یک موجود ندارد، بلکه موجودات متعدد می‌توانند شفیع انسان‌های گناهکار باشند.

ج) با توجه به سرسلسله بودن خداوند نسبت به همه موجودات، رحمت خداوند نیز در سرسلسله رحمت‌ها قرار دارد. خداوند در همه شئون، واجب‌الوجود است و از همین رو، در

صفات و افعال خود تحت تأثیر علتی نیست؛ او مؤثر محض است و از چیزی انفعال و تأثر نمی‌پذیرد (مطهری، ۱۳۹۱ الف، ص ۲۶۳).

بر این اساس، پذیرش شفاعت به معنای زیر سؤال رفتن رحمت خداوند نخواهد بود. شفاعت از خداوند آغاز شده و به نیازمند ختم می‌شود. خداوند برانگیزاننده شفیع و وسیله قراردهنده اوست (مطهری، ۱۳۹۱ ب، ص ۸۵؛ مطهری، ۱۳۹۱ ج، ص ۱۹۹). سلسله‌جنبان امر شفاعت خداوند است و اوست که برای رساندن رحمتش، شفیعانی مقرر می‌کند و شفیع به خواست اوست که درکار گنہکار مؤثر واقع می‌شود. مطهری برای تأیید این مطلب، به آیه ۴۴ سوره زمر استشهد می‌کند و این آیه را ناظر به همین امر می‌داند که ممکن نیست شفاعت بدون اذن خداوند صورت بگیرد؛ «قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا؛ بگو: تمام شفاعت از آن خداست».

در این آیه ضمن تأیید شفاعت، همه شفاعت‌ها از خداوند و متعلق به او دانسته شده است؛ زیرا خداست که شفیع را شفیع قرار می‌دهد.^۱ ممکن است این آیه صرفاً ناظر به شفاعت در قیامت باشد و به اصطلاح مربوط به «قوس صعودی» باشد و نیز ممکن است ناظر به مطلق وساطت در تعلق یافتن رحمت حق باشد، یعنی «قوس نزولی» را هم شامل شود و مربوط به تمام نظام سببی و مسببی جهان باشد. در هر دو صورت، از آنجا که به معنای مورد نظر بحث ما، یعنی شفاعت برای مغفرت نیز ناظر است، از آن دریافت می‌شود که مجرم بدون خواست خداوند، نمی‌تواند شفیع را به شفاعت خود برانگیزد و شفیع نیز بدون اذن خداوند شفاعتی نمی‌کند (نک: مطهری، ۱۳۹۱ الف، ص ۲۶۱-۲۶۳).

۳. دیدگاه برومر در باب شفاعت

برومر در فصل چهارم کتاب هنگام نیایش چه می‌کنیم؟^۲ به طور مبسوط به مسئله دعا و خیرخواهی خداوند پرداخته است. او در این فصل بخشی را با عنوان «شفاعت»^۳ آورده که در آن ضمن بیان و نقد

۱. همین تلقی از شفاعت، در کتب تفسیری معاصر دیده می‌شود. در حقیقت، خود خداوند سبحان، شفیع است و بازگشت شفاعت بالاخره به این است که یکی از صفات خداوند مانند رحمت و مغفرت او، بین خدا و شخص گنہ کار واسطه می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۶، ج ۱۷، ص ۴۲۸) و مالکیت و حاکمیت خداوند در کل عالم، حاکی از آن است که شفاعت شافعینی که باز به اذن الهی شفیع می‌شوند، حقیقتاً متعلق به خداوند است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۲۳۴).

2. *What Are We Doing When We Pray?*

3. intercession

دیدگاه برخی دیگر از صاحب‌نظران، نظر ویژه خود را ارائه کرده است. همان‌گونه که در ابتدای مقاله گفته شد، شفاعت در الهیات مسیحی معنایی عام‌تر نسبت به الهیات اسلامی دارد. برومر نیز مسئله شفاعت را به معنای عام آن مطرح کرده است؛ چرا برخی خیرات دنیوی یا اخروی، در مواردی منوط به وساطت دیگران از طریق دعا شده است، در حالی که خداوند خیرخواه مطلق است؟ نخست این اشکال در فضای فکری برومر بیشتر توضیح داده می‌شود و آنگاه پاسخ وی بررسی می‌شود.

۱.۳. طرح اشکال توسط برومر

اگر در تفسیر معنای شفاعت به این قائل باشیم که خداوند اعطای برخی از نعمت‌ها به بندگانش را به دعای دیگران برای آنها وابسته کرده و آن دعا را شرطی لازم برای اعطا دانسته، آنگاه به‌سادگی با مسئله‌ای روبه‌رو می‌شویم که هیچ‌یک از دو وجه آن قابل پذیرش نیست؛ از طرفی مواجهیم با این که خیرخواهی خداوند چگونه مجاز می‌شمارد که عطایایی از او به بندگانش نرسد، به صرف این که دیگران در دعا برای آنها اهمال ورزیده‌اند و از طرف دیگر، اگر چنین نیست و بدون دعای دیگران هم خداوند آنچه دادنی باشد به بندگانش عطا می‌کند، پس چه جای دعا برای دیگران و چرا به آن امر شده‌ایم؟^۱ اگر دعا در حق دیگران لااقل یکی از شروط خداوند برای محقق کردن آنچه از او خواسته شده است، نباشد؛ آیا همچنان می‌توان آن را از جنس «دعای حاجت»^۲ دانست؟ (Brummer, 1984, p. 55).

برومر به دو نوع پاسخ که از سوی دو فیلسوف ارائه شده است، اشاره می‌کند تا ضمن نقد آنها، پاسخ پیراسته‌تری ارائه نماید. اولین پاسخ به النور استامپ^۳ مربوط می‌شود. وی مسئله شفاعت را در پرتو ماجرای دعای مادر آگوستین برای رستگاری وی به بحث گذاشته است. استامپ راه میانه را بر می‌گزیند. راه میانه آن است که بگوییم دعا دارای اثر است، اما اثر آن نه در اصل تحقق رحمت خداوند، بلکه در خصوص نحوه تحقق این رحمت است.

راه میانه‌ای وجود دارد... مثلاً می‌توان گفت خداوند بدون دعای مادر آگوستین هم

۱. برای تقریر دیگر این اشکال، نک: Austin, 1978, p. 336.

۲. دعا گستره وسیعی از اعمال عبادی مختلف را شامل می‌شود که همگی بر محور برقراری ارتباط با موجود فراطبیعی هستند. برومر یکی از اقسام دعا را «دعای حاجت» می‌نامد. در این دعا امری مورد درخواست قرار می‌گیرد. برومر در کنار این نوع دعا به انواع دیگر دعا مانند ستایش، شکرگزاری، و توبه نیز اشاره می‌کند (see Brummer, 1984, ch. 3).

۳. Eleonore Stump (... 1947) فیلسوف آمریکایی و استاد فلسفه در دانشگاه سنت لویس

او را نجات می‌داد، اما نه در همان زمان و یا با همان فرایند و یا با همان تأثیر
(Brummer, 1984, p. 55).

برومر معتقد است این راه مشکل را برطرف نمی‌کند. فرض کنیم مادر آگوستین برای سلامتی فرزند خود دعا نمی‌کرد؛ اگر آن راه‌های دیگری که استامپ معتقد است از طریق آنها خداوند به هر حال آگوستین را نجات می‌داد، بدتر از این راهی باشند که بعد از شفاعت مادرش نصیصش گذشته، پس باز نیک‌خواهی خداوند زیر سؤال می‌رود و اگر خیر بودن آن راه‌ها به اندازه همین راهی باشد که در نهایت، آگوستین به واسطه دعای مادرش پیموده است، شاید بتوان دعاهای مادر را اثرگذار دانست، اما اثری که در واقع، چندان هم مهم نبوده است (ibid., p. 56).

راه‌حل دیگری که پیتر آتوننی برتوچی^۱ (۱۹۱۰-۱۹۸۹م) عنوان کرده است، پذیرش این نکته است که دعای حاجت در حق دیگران برای این نیست که از خداوند بخواهیم بیش از آن که خیریت خود او حکم می‌کند، برای دیگران کاری انجام دهد. دعا برای دیگران از این جهت معنادار است که حس مسئولیت و تعهد را در قبال اشخاصی که برایشان دعا می‌شود، در درون دعاکننده برمی‌انگیزاند. بنا به باور فرد دعاکننده، خداوند هم‌اینک و پیش از دعای او نیز در حال انجام کاری است که بایسته است، اما فرد با دعایی که می‌کند در دلمشغولی‌های دیگران سهیم می‌شود و از این طریق کل حساسیتش درباره مسائل مربوط به خدا و بشر افزایش می‌یابد. او از دغدغه خداوند و البته، مسئولیت خودش درباره نیازهای دیگر انسان‌ها حس جدیدی پیدا می‌کند (به نقل از: ibid.).

از نظر برومر، با پذیرش چنین کارکردی برای دعا، شفاعت، برانگیزاننده نگرشی خیراندیشانه در وجود فرد دعاکننده است و بس و دیگر درخواستی از خداوند تلقی نمی‌شود. به عبارت دیگر، بیشتر نوعی مراقبه خوددرمانگرانه است تا نوعی دعا. به این ترتیب، حتی کسانی که به خدا اعتقاد ندارند نیز می‌توانند از این رفتار و کارکرد آن به نحو معناداری استفاده کنند؛ در حالی که علی‌القاعده نباید چنین باشد. یک فرد غیرمؤمن، اما خیرخواه بدون این که باور داشته باشد دعاهایش کوچک‌ترین تغییری در وضعیت دعا شونده ایجاد می‌کند، می‌تواند دعا کند، صرفاً به این دلیل که با این کار، به اندیشه‌ای دغدغه‌مند و خیرخواهانه در قبال دیگران انس می‌گیرد و این رفتار شیوه‌ای مؤثر برای تبدیل شدنش به شخصی نوع‌دوست‌تر است (Brummer, 1984, p. 57).

۲.۳. پاسخ برومر به اشکال

برومر برای پاسخ به مسئله، بر دو نکته تاکید می‌کند: یکی رابطه بین شخصی میان خدا و بنده و دیگری سرشت باواسطه بودن فاعلیت خداوند. شرح این دو ایده به عنوان مقدماتی که نظر خاص برومر مبتنی بر آنهاست، لازم است:

الف) رابطه خدا و بنده رابطه‌ای بین شخصی است و از همین رو، تمام خصایص این نوع رابطه بر رابطه میان خدا و بنده نیز بار می‌شود. برای مثال، هر دو سوی رابطه را اشخاصی تشکیل می‌دهند که مختارانه عمل می‌کنند و بنابراین، هم برقراری و هم حفظ چنین رابطه‌ای، وابسته به مشارکت انتخاب‌گراانه هر دو سوی رابطه است. هیچ‌یک از دو طرف نمی‌تواند طرف دیگر را ناگزیر به ایجاد و یا ادامه رابطه کند. در چنین وضعیتی، وجود رابطه، به هر دو سوی آن و مشارکت هر دوی آنها وابسته است. البته، پذیرش رابطه بین شخصی به این معنا نیست که دو طرف رابطه از تمام جهات شبیه هم باشند؛ همان طور که در روابط بین شخصی انسانی نیز دو طرف رابطه در عین شخص بودن دارای تفاوت‌های متعدد هستند (ibid., p. 74).

ب) خداوند فاعلیت واسطه‌ای^۱ دارد. هرچند فعل خداوند در عالم، علت نخستین است اما تعالی او ایجاب می‌کند که افعال او در جهان، تقریباً همیشه با واسطه باشند. خداوند از طریق علت‌های ثانوی عمل می‌کند و این علل دو دسته‌اند؛ خداوند نیات خویش را یا از طریق رویدادهایی طبیعی که طبق قوانین طبیعت رخ می‌دهند، محقق می‌سازد و یا از مجرای کارهایی که فاعلان انسانی آنها را انجام می‌دهند. برومر در حیطه بحث دعا بر بصیرت‌دهی، توانمندسازی و انگیزش فاعلان انسانی توسط خداوند برای تحقق نیاتش تاکید می‌کند.

از نظر برومر، خداوند آزادانه و مختارانه تصمیم گرفته است که تسلطش را در مواردی محدود کرده و اختیارش بر تحقق برخی اهداف را به همکاری با فاعلان انسانی وابسته نماید. خداوند برای جهان فقط یک نقشه ندارد که از روی آن همه چیز را الّا و لابد پیش ببرد، بلکه بی‌نهایت نقشه دارد و با تغییر اتفاقات، آنهایی را برمی‌گزیند که برای شرایط فعلی مناسب‌ترین هستند. به این ترتیب خداوند قادر است نقشه‌اش را تعدیل کند تا آنچه را ما انتخاب کرده و انجام می‌دهیم به حساب آورد (ibid., p. 67). بر این اساس، فاعلی محدود همچون انسان که اختیار دارد، سهمی واقعی در

1. mediate

تحقق خواست خداوند دارد. به دیگر سخن، تحقق خیر برای یک فرد، برآیند خواست خداوند و دعای انسان دیگر برای آن فرد خواهد بود و البته، با اجازه الهی.

در دعا برای دیگری، هدف تأثیر دعا نه بر خداوند متمرکز می‌شود و نه بر فرد نیایشگر؛ تأثیر واقعی قرار است بر روی رابطه‌ای بین شخصی که میان خدا و نیایشگر وجود دارد، اعمال شود. در صورتی که تأثیر دعا را صرفاً بر یک سوی رابطه خدا - انسان در نظر بگیریم، نخواهیم توانست فاعلیت واسطه‌ای خداوند را در دعا برای دیگران، به‌درستی دریابیم. فعل خداوند در عالم، علت نخستین است و اثرگذاری او از طریق علت‌های ثانوی است و رفتار انسان‌ها در زمره مهم‌ترین علت‌های ثانوی است که خداوند از طریق آنها فعل خویش را جاری می‌سازد؛ خداوند از طریق اعمالی که از سوی ما شکل می‌گیرد عمل می‌کند. وقتی برای دیگران دعا می‌کنیم، هم از خداوند می‌خواهیم که برای کسی که در حقیقت دعا می‌شود، کاری انجام دهد و هم دعاکننده خود را مهیای این امر می‌کند که آن علت ثانوی باشد که خداوند از طریق او به دعا پاسخ دهد. به عبارت دیگر، شفاعت نوعی همکاری متقابل با اراده خداوند شمرده می‌شود که هم خداوند و هم دعاکننده را در همکاری همدیگر برای حصول آنچه برایش دعا شده است، قرار می‌دهد.

بر اساس این دیدگاه، این که دعای دسته‌جمعی از دعای فردی اثرگذارتر است به‌خوبی تبیین می‌شود؛ دعای جمعی اثرگذارتر است، نه به این دلیل که به خاطر تعدد افراد، خداوند تحت فشار بیشتری برای برآوردن امر درخواست شده قرار می‌گیرد، بلکه به این سبب که وقتی عده‌ای از مردم، در عوض یک نفر، چیزی را طلب می‌کنند، آنان سپاه آماده به خدمت خداوند خواهند بود که مهیای تحقق اراده او هستند. در دعای دسته‌جمعی علاوه بر این که افراد بیشتری به علت‌هایی ثانوی مبدل می‌شوند که خداوند از طریق آنها می‌تواند دعا‌های خیرخواهانه را در عالم محقق کند، همچنین پیوند همدلی در میان آن جمع بیش از پیش ایجاد می‌شود. انسان‌هایی که اهداف مشترکی با هم دارند و آرزومند تحقق اراده الهی در جهان هستند، حس نزدیکی بیشتری نیز به همدیگر پیدا خواهند کرد.

در این نگاه، هدف از دعای حاجت، هم تأثیرگذاری بر خداست و هم تأثیرگذاری بر شخص دعاکننده. از خداوند درخواست می‌شود که کاری کند و دعاکننده خود را آماده می‌کند که علت ثانوی کار خداوند باشد (ibid., pp. 57-59).

۴. تحلیل دو دیدگاه

مطهری با اشاره به نظام‌مندی جریان رحمت پروردگار شفاعت را به عنوان مجرای که فیض و مغفرت الهی باید از طریق آن شامل حال دیگر نفوس شود، معرفی کرد. یکی از لوازم چنین مبنایی آن است که در این صورت، شفاعت امری مختص به گروه ویژه‌ای از بندگان نخواهد بود و همه کسانی که مرتبه پایین‌تری نسبت به افراد دیگر دارند از شفاعت آنان بهره‌مند می‌شوند. در این صورت، سلسله‌ای از شفاعت در نظام عالم شکل می‌گیرد. از آنجا که ترتب وجودی انسان‌ها فقط برای خداوند آشکار است و انسان‌ها به صورت کامل نمی‌دانند که آیا از شخص دیگر برتر هستند یا خیر، همگان می‌توانند در یک شبکه خیر رسانی و دغدغه‌مندی نسبت به یکدیگر مشارکت داشته باشند.

به تبع نکته اول، نکته مهم دیگری روشن می‌شود. انسان‌ها دارای مسئولیت اخلاقی برای میانجی‌گری در تقاضای بخشش دیگران هستند. اگر خداوند از طریق موجودات مراتب بالاتر فیض خود را به مراتب پایین‌تر می‌رساند و اگر ما دقیقاً نمی‌دانیم که در چه مرتبه وجودی هستیم آنگاه باید دعا برای دیگران را به عنوان مسئولیت مهم خود در نظر بگیریم. ما می‌توانیم و باید در نزول رحمت خداوند در عالم مشارکت کنیم.

شاید به نظر برسد که این نگاه نوعی عجب را در درون خود دارد، اما این گونه نیست، بلکه مهم توجه به مسئولیت اخلاقی در قبال وصول خیر به دیگران و نیز توجه به جایگاهی است که خداوند برای تک تک انسان‌ها در این نظام خیررسانی قرار داده است.

برومر رابطه میان خدا و بنده را در درخواست رابطه‌ای شخص‌وار برمی‌شمرد و به لوازم آن نیز پایبند است. در یک رابطه بین شخصی، هر دو سوی رابطه باید برای شکل‌دهی به این ارتباط موافق باشند و توافق در سایه اختیار امکان می‌یابد. در واقع، برای داشتن یک ارتباط حقیقی، باید به اختیار راستین برای هر دو سوی ارتباط قائل بود. حال، اگر این رابطه را رابطه‌ای عمیق و همراه با عشق‌ورزی بهجت‌زا تصور کنیم، لزوم اختیار داشتن دو طرف برای ورود در چنین وضعیتی آشکارتر می‌گردد. برومر معتقد است از آنجا که خداوند قصد ایجاد و ایفای چنین رابطه عاشقانه‌ای را با انسان داشته است، او را به معنای حقیقی کلمه، مختار آفریده و به همه تبعات آن نیز متعهد گردیده است. از آنجا که عشق رابطه‌ای متقابل است، خداوند نیز برای ورود به رابطه‌ای عاشقانه با انسان‌ها، به اختیار و مسئولیت ایشان نیازمند است. خداوند در آفریدن انسان‌ها برای عشق‌ورزی با ایشان، ضرورتاً آسیب‌پذیری را در رابطه با ایشان می‌پذیرد. ظاهراً در این رابطه، او حتی از ما نیز

آسیب‌پذیرتر است؛ زیرا آن‌گونه که ما می‌توانیم به استواری عشق او اعتماد کنیم، او نمی‌تواند به استواری عشق ما اعتماد کند. این مسئله ناشی از اختیار انسان و امکان او برای انجام گناه و نیز قطع ارتباط با خداوند است؛ اختیار و قدرتی که خود خداوند برای انسان در نظر گرفته است (برومر، ۱۳۹۲، ص ۲۷۰).^۱

بنا به مبانی برومر، انتخاب آفرینش انسان‌هایی مشخص که بتوان به آنها عشق ورزید، ضرورتاً مستلزم محدودیت قدرت خداوند در رابطه با افعال مختارانه انسان‌هاست. هرچند از نظر برومر چنین محدودیتی، قدرت خداوند را از اطلاق خارج نمی‌سازد، به دلیل بحثی که در تعلق نگرفتن قدرت به امور ممتنع^۲ وجود دارد. در عین حال، می‌توان گفت خداوند به دلیل پسند چنین گفت‌وگویی و چنین رابطه مختارانه عاشقانه‌ای میان خود و انسان، به نوعی خودمحدودسازی دست زده است و این بهایی است که از قدرت او پرداخته شده است.^۳

اما همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این لازمه و نتیجه در بیان برومر، دست کم از دو جهت، قابل انتقاد است: اولاً بیش از حد انسان‌وارانگارانه است و توصیفی که از طرف غیرانسانی آن رابطه بین شخصی ابراز می‌شود، باز کاملاً انسانی و منطبق بر محدودیت‌های انسان است. مسئله دوم به عدم همخوانی دو ادعای طرح شده در این لازمه بازمی‌گردد؛ از سویی ادعا شده که تعلق نگرفتن قدرت خداوند به افعال مختارانه انسان، آن را از اطلاق خارج نمی‌سازد و از سویی دیگر، محدودیت حقیقی خداوند در انتخاب انسان برای داشتن رابطه عاشقانه با او مطرح می‌شود و حتی از امکان آسیب‌پذیری خداوند از انتخاب ناصحیح انسان یاد می‌شود! در عالمی که معمول انتخاب‌های انسانی، نادرست است، آیا آسیب‌پذیری خداوند و محدودیت یافتن مکرر او قابل پذیرش است؟

۱. این فقره متعلق به اضافاتی است که در ویراست دوم کتاب برومر آمده است. با توجه به عدم دسترسی به متن انگلیسی این ویراست، مطالب این ارجاع با مراجعه به ترجمه فارسی ویراست دوم آورده شده است.

۲. امور ممتنع درباره خداوند دو دسته‌اند: یک دسته اموری هستند که در ذات خود فاقد انسجام منطقی هستند؛ این محال‌های منطقی را صرفاً مربوط به حوزه بیان می‌دانند و نه حوزه واقعیات و بدین ترتیب عدم امکان ایجاد آنها، محدودیتی در قدرت خداوند تلقی نمی‌شود و اما دسته دیگر اموری هستند که در تعارض با ذات خداوند قرار دارند، اعم از این که انجامشان به سبب تجرد خداوند از ماده برای او ممکن نباشند و یا کارهایی که به سبب صفات ویژه‌اش درخور او نیستند. به عبارت متناسب با بحث ما، خداوند نمی‌تواند مرتکب شر شود؛ چرا که این کار در تضاد با خیریت کامل او قرار دارد. در این جا در عین این که امر منطقی ناممکنی مطرح نیست، اما بنا به ذات خداوند هرگز کمترین احتمالی هم برای وقوع آن نمی‌رود. به اعتقاد برومر، این که امور دسته دوم متعلق قدرت خداوند واقع نمی‌شوند، به این معنا نیست که قدرت خداوند از اطلاق خارج شود.

۳. برومر در اثر دیگری، به طور مفصل، به این بحث پرداخته است (see Brummer, 1993, ch. 3).

به نظر نمی‌رسد بتوان به‌نحو سازگاری این مدل محدودیت در قدرت را با قائل بودن به اطلاق آن پذیرفت و از آنجا که در این دو شق ناهماهنگ، اعتقاد به قدرت مطلق پروردگار بسیار مستدل‌تر از سوی دیگر آن است، باید اذعان کرد که مبنای برومر در بیان چگونگی واسطه‌گری انسان مختار، دچار اشکال است.

مورد بعدی در بیان پیش‌فرض‌های برومر که خود او نیز به آن اشاره کرده است، اختیار خداوند در تصمیم او در قبال دعای انسان‌هاست. همچنان‌که برای حفظ رابطه شخص‌وار خدا و بنده، به اختیار انسان در حیات این رابطه اشاره شد، باید در نظر داشت که دعا و درخواست از خداوند - چه برای خود باشد و چه برای دیگری - تنها یک شرط لازم است و استجاب آن برای خداوند، بنا به این‌که او نیز فاعلی مختار است، امری اجتناب‌ناپذیر نیست؛ زیرا اگر چنین فرض شود که دعای حاجت، مانند یک عمل جادویی است که می‌توان از آن، هر زمان که اراده ما تعلق بگیرد استفاده ابزاری کرد، رابطه ما با خدا را با اشکالی جدی مواجه می‌کند. باید رابطه با خداوند را چونان گفت‌وگویی با فاعلی حکیم که بر اساس اختیار عمل می‌کند، پایه‌ریزی کرد. در عین حال، هرچند دعا علتی نیست که اجابت خدا را ضرورت بخشد، اما دلیل اجابت او هست. خداوند درخواست را به این جهت برآورده می‌کند که چنین تقاضایی صورت پذیرفته است (Brummer, 1984, p. 39).

به این ترتیب و در مقایسه دو دیدگاه می‌توان موارد زیر را برشمرد:

در طرح مسئله، تفاوت ظریفی بین پرسش عنوان شده از سوی دو متفکر وجود دارد؛ مطهری امر شفاعت را در تعارض با توحید ذاتی و ناسازگار با آن مطرح کرده است، در حالی که برومر آن را امری بی‌وجه در اثرگذاریش بر فعل خداوند معرفی کرده است.

در مبانی و پیش‌فرض‌های به‌کار گرفته شده توسط دو متأله، یک مورد مشابه وجود دارد و آن قائل بودن به فاعلیت واسطه‌ای خداوند است و این در حالی است که مبنای متفاوتی چون قول به رابطه بین شخصی اختیار محور بین خدا و بنده، از سوی برومر دیده می‌شود.

در مقایسه نتایج دو دیدگاه، در اولین شباهت، به مکلف بودنمان به دعا برای سایر انسان‌ها برمی‌خوریم. همان‌طور که در دیدگاه مطهری آمده بود، در نگاه برومر نیز ما با مسئولیت اخلاقی جهت دعا برای دیگران مواجه هستیم. این دعا می‌تواند از سنخ دعا برای آموزش دیگران یا اعطای خیری دنیوی یا اخروی به آنها باشد. در هر دو دیدگاه، مشارکت انسان در اعطای خیر به دیگران ناشی از اذنی است که خداوند از طریق اعطای اختیار به او داده است و در نهایت، این‌گونه نیست که رخدادهای جهان

بدون ساختار و قانون مشخص انجام شود. در نگاه برومر شاهد آن هستیم که انسان‌ها می‌توانند در شبکه خیررسانی انسانی مشارکت داشته باشند. مهم آن است که انسان بپذیرد در رابطه‌ای عاشقانه با خداوند قرار گیرد و از طریق مشارکت در فعل الهی به تحقق خیرات در جهان کمک کند. نزدیک به همین مضمون در نگاه مطهری، با قرار گرفتن انسان‌های شفاعت‌گر در سلسله طولی به سرسلسلگی خداوند دیده می‌شود که آن نیز به وساطت در تعلق رحمت الهی به دیگران می‌انجامد.

تفاوت نتایج در لزوم قول به محدودیت خداوند در اعمال قدرت او نسبت به رفتارهای مختارانه انسان است؛ آنگاه که انسان تصمیم می‌گیرد در رابطه عاشقانه با خداوند قرار نگیرد و به شفاعت پردازد و این در حالی است که در ساختار پاسخ مطهری چنین لازمه‌ای بروز نمی‌کند.

۵. نتیجه

می‌توان مسئله شفاعت را به عنوان یکی از مسائل فلسفه دین معاصر در الهیات اسلامی پی‌گیری کرد. مراجعه به سنت اسلامی در این مسئله، ما را قادر می‌سازد که سنت قوی معرفتی خود را در قالب زبان جدید عرضه کرده و به دقت کردن مسئله شفاعت برای یافتن پاسخ‌های مناسب‌تر کمک کنیم. بررسی دیدگاه مطهری - در سنت اسلامی - و برومر - در سنت مسیحی - نشان می‌دهد که هر دو متفکر معتقد هستند که میانجی‌گری افراد در اعطای خیرات به دیگران - خواه این خیر، آموزش گناهان باشد و خواه دیگر خیرات دنیوی یا اخروی - تعارضی با خیرخواهی مطلق خداوند ندارد. مطهری نه تنها شفاعت را با خیرخواهی خداوند در تعارض نمی‌داند، بلکه وجود آن را در نظام خلقت امری ضروری تلقی می‌کند. این دیدگاه ناشی از این مبنای فکری اوست که خداوند به صورت بی‌واسطه در عالم مادی دخالت نمی‌کند و خیرات خود را از طریق واسطه‌ها در جهان جاری می‌کند. برومر نیز با نفی فعل بی‌واسطه خداوند در عالم مادی، شفاعت را امری ضروری در جهان می‌داند. انسان‌ها از طریق شفاعت می‌توانند در رابطه‌ای عاشقانه با خداوند وارد شوند و در انجام فعل الهی مشارکت داشته باشند، مشارکتی که با اذن خداوند و از طریق اعطای اختیار به آنها داده شده است.

فهرست منابع

- ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه لابن‌ابی‌الحدید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- برومر، ونسن. (۱۳۹۲). هنگام نیایش چه می‌کنیم؟ در باب نیایش و سرشت ایمان. (ترجمه: اشکان بحرانی و مسعود رهبری و تعلیقات قاسم کاکائی). تهران: هرمس.
- جزاحی، ام‌هانی و کشفی، عبدالرسول. (۱۳۹۵). تأثیر دعا بر جهان قانونمند از دیدگاه استاد مطهری و النور استامپ. پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۱(۱۴)، ۶۸-۴۷.
- جمشیدی حسن‌آبادی، جواد. (۱۳۹۴). بررسی شبهات مسئله شفاعت با تکیه بر آراء علامه طباطبائی. مجله کوثر، (۵۴)، ۱۵۷-۱۸۷.
- طباطبائی، سید محمد حسین (علامه طباطبائی). (۱۳۶۶). تفسیر المیزان. (ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی). تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- غروی‌ان، محسن. (۱۳۷۱). شفاعت از دیدگاه عقل و نقل. مجله نور علم، (۴۶)، ۵۵-۲۹.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۱الف). عدل الهی. نسخه الکترونیکی مجموعه آثار استاد مطهری. قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۱ب). آشنایی با قرآن ۵. نسخه الکترونیکی مجموعه آثار استاد مطهری. قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۱ج). آشنایی با قرآن ۱۱. نسخه الکترونیکی مجموعه آثار استاد مطهری. قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، انتشارات صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۴). برگزیده تفسیر نمونه. (تحقیق و تنظیم: احمدعلی بابایی). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

References

- Austin, M. R. (1978). Can Intercessory Prayer Work?. *Expository Times*.(89), 335-339.
- Bertocci, P. A. (1951). *Introduction to Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs NJ.
- Brummer, V. (1984). *What are We Doing When We Pray?*. London: SCM Press LTD.
- Brummer, V. (1993). *The Model of Love*. Cambridge.
- Jarrahi, o; Kashfi, A. (2016). The Impact of Prayer on the Orderly Cosmos. *Philosophy of Religion Research*. 1(14),47-68.
- Stump, E. (1979). Petitionary Prayer. *American Philosophical Quarterly*. 2 (16), 81-91.

References in Arabic / Persian

- Brümmer, V. (1392 SH). *What are we doing when we pray? a Philosophical Inquiry*. Translated into Persian by: Ashkan Bohrani and Masoud Rahbari with annotations by

Qasem Kakai, as: Hengam-i Neyayesh che Mikunim? *Dar Bab-i Neyayish va Seresht-i Iman* (what are we doing when we pray; concerning paryer and the nature of faith). Tehran: Hermes.

- Gharavian, M. (1371 SH). Shafa at az Didgah-i Aql va Naql (mediation from the perspective of intellect and narrations). *Nour-i Ilm Journal*. No. 46, pp. 29-55.
- Ibn Abil Hadid, A. H. (1404 AH). *Sharh-i Nahjul Balagha li Ibn Abil Hadid* (a commentary of the *Nahjul Balagha* by Ibn Abil Hadid). Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
- Jamshedi Hasanabadi, J. (1394 SH). Barresi-i Shubuhahat-i Mas'ale-i Shafa'at ba tikiye bar Ara' -i Allameh Tabatabai (a study of the doubts regarding the issue of mediation based on Allameh Tabatabai's views). *Kowsar Journal*. 54, 157-187.
- Jarrahi, U. H; Kashfi, A. R. (1395 SH). The Impact of Prayer on the Orderly Cosmos: A Comparative study of Mortaza Mutahhari and Eleonore Stump. *Philosophy of Religion Research* (*Namah-i Hikmat*). 14, (1)1, 47-68.
- Makarem Shirazi, N. (1384 SH). *Barguzide-i Tafsir-i Namoooneh* (a selection from the commentary of *Namoooneh*). Research and compilation by: Ahmad Ali Babai. Vol. 4. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. 15th ed.
- Motahhari, M. (1391 SH). *Adl-i Elahi* (*Divine Justice*). From the electronic version of the complete works of Motahhari. Qom: Computer Research Center of Islamic Sciences. Sadra Publications.
- Motahhari, M. (1391 SH). *Ashenayi ba Qor'an 11* (an introduction to the Qoran). From the electronic version of the complete works of Motahhari. Qom: Computer Research Center of Islamic Sciences. Sadra Publications.
- Motahhari, M. (1391 SH). *Ashenayi ba Qor'an 5* (an introduction to the Qoran). From the electronic version of the complete works of Motahhari. Qom: Computer Research Center of Islamic Sciences. Sadra Publications.
- Tabatabai, M. H. (1366). *Tafsir al-Mizan* (a *Qoranic commentary*). Translated by: Muhammad Baer Musavi Hamedani. Vol. 17. Tehran: Bunyad-i Ilmi va Fikri-i Allameh Tabatabai. 2nd ed.