

رنج به مثابه تجربه دینی

نوشته لورا وادل اکسترام^۱

ترجمه میشل آقامالیان

چکیده

در این مقاله توضیحاتی درباره ماهیت تجربه دینی ارائه گردیده است، و به امکان ارائه گونه‌ای نظریه عدل الهی (تئودیهسه^۲) تحت عنوان تئودیهسه صمیمیت یافتن با خدا^۳، اندیشیده شده است. بر طبق این تئودیهسه، مواردی از رنج و آلام می‌تواند محملی برای نوع خاصی از تجربه دینی باشد که طی آن، فرد در تجربه‌هایی مشابه با تجربه‌های خدا سهیم می‌شود. این تجربه‌ها می‌توانند همانند و یا همجنس تجربه‌های خدا باشند. دیدگاه مؤلف این است که دیدگاه سنتی قائم بر رنج‌ناپذیری خدا، قابل دفاع نیست و چون رنج به معنایی معروض وجود خدا نیز می‌شود لذا انسان رنجمند هرگاه معروض شروری از آن نوع گردد که وجود الهی را نیز به معنایی متأثر می‌سازد، به تجربه‌هایی مشابه تجربه‌های خدا دست می‌یابد. این تجربه‌ها نه تنها خاصیت معرفت‌بخشی^۴ دارند، فرد را برای همدردی و همدلی با هموعانی که مبتلا به گونه‌ای مشابه از رنج و مرارت هستند، مستعد و آماده می‌گردانند. مؤلف دایره شمول این تئودیهسه را محدود می‌داند، ضمناً به متأثر بودن آن از انگاره‌های دینی مسیحی است اذعان دارد و در بهترین حالت، آن را قابل اطلاق به موارد معینی از رنج و درد می‌داند.

کلید واژه‌ها: تجربه دینی، رنج‌پذیری خدا، رنج، تئودیهسه صمیمیت یافتن با خدا، پلانیتینگا، ولترستورف.

۱- Laura Waddell Ekstrom استادیار فلسفه در کالج ویلیام و مری، در ویلیامزبرگ ویرجینیا. پروفیسور اکسترام محقق در حوزه‌های متافیزیک، فلسفه دین، اخلاق کاربردی، و روان‌شناسی اخلاق و صاحب گرسی رابرت ف. و سارا بوید است. مقاله زیر برگرفته از منبع زیر است:

Laura Waddell Ekstrom, "Suffering as Religious Experience," in *Christian Faith and the Problem of Evil*, ed. Peter Van Inwagen (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2004), 95-110.

۲- Theodicy در فارسی به نظریه عدل الهی نیز ترجمه شده که مترجم به دلایلی شکل لاتین را مرجح دانسته است (مترجم)

۳- divine intimacy theodicy این عبارت را می‌توان به تئودیهسه قرب نیز برگرداند که هر چند جمع‌وجورتر است، چندان رسا نیست (مترجم).

مقدمه

در آثار ادبی، رخدادهای تاریخ بشر، و اتفاقات زندگی روزمره، مستقیماً با واقعیت درد و رنج روبه‌رو می‌شویم. برخی از ما که دچار خلق‌وخوی مالیخولیایی (و به گفته برخی، بیمارانه) هستیم، سخت از این واقعیت برمی‌آشویم. متحیر از دیدن سرخوشی و فارغ‌بالی همسایگان و دوستان، از خود می‌پرسیم که اینها چگونه می‌توانند به زندگی عادی خود ادامه دهند، و در همان حال که به وجود خدایی کامل و مدبّر برای کائنات ایمان دارند، درختانشان را هرس کنند و از هوای خوش لذت ببرند؟ سرچشمه این فارغ‌بالی چیست؟ سنگ‌دلی و سطحی‌نگری یا موهبت خاص الاهی و حکمت؟ آیا از دیدن پیکر خون‌آلود هم‌نوعانشان، شبی تار بر جانشان عارض نمی‌شود، و قلبشان از درد و اندوه فشرده نمی‌شود؟ این نگرانی، برخی از ما را به مطالعه علمی مسئله شر بر می‌انگیزد؛ اما دریغا که پاسخ‌ها مان، ناکامل‌اند و ناتوان از اقناع کامل. می‌پرسیم خدایا آنگاه که به زنی در کمال خشونت تعرض می‌شود، کجایی؟ درنگ تو از چه روست آنگاه که کودکی تب می‌کند و گل وجودش ناشکفته پُرپر می‌شود؟^۱ به گاه جنگ و خیانت و درد، چرا دست یاری‌گر خود را دریغ می‌داری؟

با این همه، شاید رنجی که متحمل می‌شویم، سرگستگی و تلخکامی ما را به مسیری شگفت دراندازد. فریادهای جانسوز ایوب که از بی‌عدالتی به درگاه خدای متعال شکوه می‌کرد، عاقبت به بیان این تجربه حیرت‌انگیز انجامید: «از شنیدن گوش درباره تو شنیده بودم لیکن الآن چشم من تو را می‌بیند.»^۲ بدین‌گونه، ایوب می‌گوید که در رنج‌هایش، با خدا روبه‌رو شده است. خدا خود را بر فرد رنجمند منکشف کرده است؛ خود را به او شناسانیده است. یکی از فیلسوفان نامدار،

۱- داستایفسکی وقتی فرزندی که از همسر جوانش متولد شده بود، می‌میرد، اعتراض دردناک و به‌یادماندنی خود را چنین عنوان می‌کند که مرگ حتی یک نوزاد، سراسر عدل الاهی را به زیر سؤال می‌برد. برای شرحی کشف‌دار این مورد نک. به:

ادوارد هلت کار (۱۳۷۷). *جدال شک و ایمان*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو. (چاپ اول) (مترجم).

۲- ایوب ۴۲: ۵ نقل از ترجمه قدیمی فارسی کتاب مقدس.

نیکولاس وُلترستورف^۱، نیز به تجربه‌ای مشابه درباره خود اشاره می‌کند و می‌گوید که با رویایی^۲ [انکشافی] از خدا مواجه شده است. وُلترستورف می‌گوید همچنان که ما سخت در تلاش برای گشودن این معما هستیم که خدا به چه دلیل از رنج‌بردن ما جلوگیری نمی‌کند، «به جای شنیدن پاسخ، تصویری از خدا فراروی‌مان قرار می‌گیرد که در آن، او خود، مضروب و مجروح است.» آنگاه وُلترستورف این گواهی را به گفته خود می‌افزاید: «من از پشتِ بلورِ اشک‌هایم خدایی رنجمند دیده‌ام.»^۳ بدین‌گونه، خدا در رنج، دیده و شناخته می‌شود.^۴

هدف این مقاله بررسی موضوع رنج به مثابه نوعی تجربه دینی است. دیوید هیوم، ویلیام رو^۵، و پُل دراپر^۶ از جمله کسانی بوده‌اند که رنج و آلام را به عنوان دلیلی بر ضد وجود خدا ارائه کرده‌اند.^۷ ولی بسا که رنج و آلام در مواردی، راه‌هایی به‌سوی شناخت خدا باشند. بسیاری کسان، از جمله ایوب و وُلترستورف، در همان اوقاتی که متحمل عمیق‌ترین رنج‌ها بوده‌اند، به‌روشن‌ترین شکل، بارقه‌هایی از خصال الاهی بر آنها نموده شده. شاخصه این تجربه‌ها، همانا نزدیکی بیشتر به خدا بوده است. آیا همین صمیمیت با خدا، دقیقاً شاخصه (حداقل یکی از مهم‌ترین انواع)

1- Nicholas Wolterstorff

2- vision

3- Nicholas Wolterstorff, *Lament for a Son* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1987), pp. 80-81.

۴- آنچه ولترستورف در اینجا می‌گوید تا اندازه‌ای ناظر است بر اندیشه‌های یورگن مولتمان Jürgen Multmann، ال‌هیدن آلمانی، که موضوع رنج‌بردن خدا را در کتاب کلاسیک و معروف خود *The Suffering God* مطرح می‌کند که البته موافقان و مخالفان خود را دارد. یکی از فیلسوفان و ال‌هی‌دانان معاصر به نام دیوید بنتلی هارت David Bentley Hart که پیرو ال‌هیات کلیسای ارتودوکس است، طرح چنین موضعی را اساساً خام‌اندیشی و ساده‌انگاری ال‌هیاتی می‌داند و اشکالاتی وارد می‌کند. (مترجم).

5- William Rowe

6- Paul Draper

7- David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Richard Popkin (Indianapolis: Hackett, 1980); William Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism," *American Philosophical Quarterly* 16 (1979): 335-41; Paul Draper, "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists," *Noûs* 23 (1989).

تجربه دینی نیست؟ و آیا رنج کشیدن نمی تواند راه را برای صمیمیت با خدای بگشاید که بر طبق کتاب مقدس و سنت مسیحی، هیأتی انسانی بر خود گرفت و برای جهان و با جهان رنج کشید؟^۱

اینکه رنج بردن انسان را در مواردی، واسطه‌ای برای نزدیکی به خدا بدانیم، ما را به تئودیسه‌ای می‌رساند که با همه کاستی‌هایش، از تئودیسه‌های قدیمی که رنج را وسیله مکافات یا اعتلای جان و یا نتیجه اختیار می‌دانند، متمایز است. من این تئودیسه را تئودیسه مبتنی بر صمیمیت یافتن با خدا می‌خوانم. این تئودیسه را تا اندازه‌ای در آثار فیلسوفان معاصر چون مریلین آدامز^۲، نیکولاس و لیتزستورف و الئونور استامپ^۳، و همچنین در آثار بسیاری از عارفان مسیحی قرون وسطی و سده‌های بعد، از جمله در آثار تریز اهل لیزیو^۴ (۱۸۷۳-۱۸۹۷ م.) می‌توان دید.^۵ عامل الهی از چه رو به شر اجازه وقوع می‌دهد؟ شاید برخی از رنج‌هایی را که فرد متحمل می‌شود، بتوان چنین تبیین کرد: این رنج‌ها فرصت‌هایی ایجاد می‌کنند تا بتوانیم حضور خدا را ادراک^۶ نمائیم، تا اندازه‌ای به او معرفت بیابیم، او

۱- بر طبق اعتقاد مسیحیت ارتودوکس، شخص عیسی مسیح رنج کشید، لیکن رنج در خدای پدر راه ندارد.

2- Marilyn Adams

3- Eleonore Stump

4- Therese of Lisieux

5- Marilyn McCord Adams, "Redemptive Suffering: A Christian Solution to the Problem of Evil," in *Rationality, Religious belief, and Moral Commitment*, ed. Robert Audi and William J. Wainwright (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986), and "Horrendous Evils and the Goodness of God," *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary vol. 63 (1989), pp. 279-310; Wolterstorff, *Lament for a Son*, and "Suffering Love," in *Philosophy and the Christian Faith*, ed. Thomas V. Morris (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988); Eleonore Stump, *Faith and the Problem of Evil: The Stob Lectures, 1998-99* (Grand Rapids: The Stob Lectures Endowment, 1999), and "The Mirror of Evil," in *God and the Philosophers*, ed. Thomas V. Morris (New York: Oxford University Press, 1994), pp. 235-47, and "The Problem of Evil" *Faith and Philosophy* 2:4 (1985): 392-418.

6- Perceive

را بشناسیم، و حتی مواجهه‌ای رویاروی با او داشته باشیم. هدف من در این مقاله، بررسی اعتبار^۱ این نگاه به مسئله رنج است.^۲

چیستی تجربه دینی

تجربه دینی به شکل‌های گوناگون تبیین شده است. رودولف اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷) آن را به مثابه تجربه‌ای وصف می‌کند که در آن نفس «عاجز از گفتار، در باطن تا نهایی‌ترین رشته وجودش به لرزه درمی‌آید»، چنان‌که گویی با چیزی چنان نیرومند و قاهر روبرو شده که احساس می‌کند «در برابر عظمت و شکوه، خس و خاشاکی بیش نیست». این تجربه، هم موجد «ترس و لرز» است و هم «شور و شیدایی و شگفتی» می‌آفریند.^۳ عارف مسیحی، ترزا آویلا (۱۵۱۵-۱۵۸۲) در وصف تجربه عرفانی چنین می‌گوید:

عارف آگاه است بر اینکه دردی خوش بر او عارض شده ... [نفس] با کلماتی عاشقانه به دلدارش شکوه می‌کند، و حتی به بانگ بلند، از عجز خود می‌گرید و لابه می‌کند؛ زیرا می‌داند که دلبر جانش حاضر است، اما خود را آن‌گونه بر نفس ظاهر نخواهد کرد که نفس بتواند کام خود از شاهد وجود او شیرین کند؛ و این رنجی گران، هرچند شیرین و دلپذیر است ... تأثیر این تجربه بر نفس چنان است که در لهیب اشتیاقش می‌سوزد، لیکن در این حال، نفس نمی‌داند از خدایی که چنین بر آگاهی او حاضر است، چه بخواهد.^۴

۱- Plausibility همچنین خردپذیری، باورپذیری

۲- ثئودیسسه مبتنی بر صمیمیت یافتن با خدا احتمالاً تنها در مورد رنج و آلام انسان تا حدی واجد اعتبار است و در مورد غیر انسان، منظور حیوانات، چنین نیست. با این حال، نظر به اینکه اطلاعات ما در مورد قابلیت‌های موجودات دیگر فاقد جامعیت است، لذا باب گفتگو در این خصوص گشوده است.

3- Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (London: Oxford University Press, 1936), pp. 17-26, 31-33.

4- *The Interior Castle*, trans. and ed. E. Allison Peers (Garden City, N.Y.: Doubleday Image, 1961), pp. 135-36.

یوحنا صلیب^۱ (۱۵۴۲-۱۵۹۱) تجربه‌ای را شرح می‌دهد که در آن «نور مافوق طبیعی خدا، نفس را برمی‌انگیزد، آگاهی می‌کند، و دیگرگونش می‌کند تا الهی شود؛ و نفس الهی می‌شود، چون در ادراک خود با خدا اتحاد می‌یابد.»^۲

یک راه برای درک تجربه دینی آن است که قیاسی بین آن و تجربه حسّی از عالم مادی انجام دهیم. می‌توان گفت تجربه دینی همان تجربه وجود الوهی است که بوسیله نوعی قوه ادراکی در انسان صورت می‌گیرد؛ شاید بتوان این قوه ادراکی را نوعی قابلیت معنوی در انسان و یا حس خداشناسی *sensus divinitatus* دانست. برای احتراز از پرسش در باب اعتبار تجربه، تجربه دینی را با احتیاط می‌توان به تجربه‌ای تعریف کرد که شخص آن را از طرف وجود الوهی می‌داند. به تعبیری می‌توان گفت: این تجربه که از ماهیت ادراکی برخوردار است، واسطه صمیمیت یافتن فرد با خدا می‌شود. برای مثال، تعبیر تجربه دینی برای ویلیام آلستون چنین است: «آگاهی مستقیم از خدا که صحت آن مفروض انگاشته می‌شود.»^۳

پیشنهاد نگارنده این است که باید نگاه گسترده‌تری به مقوله تجربه دینی داشت. از نظر نگارنده، اصطلاح «تجربه دینی» به‌درستی ناظر بر حداقل سه نوع تجربه است. یکم، تجربه دینی عبارت از تجربه‌ای است که در آن به فرد چنین می‌نماید وجود خدا را ادراک کرده است. نمونه‌هایی از این حالت عبارتند از مشاهده رویایی از الوهیت، احساس حضور خدا به‌هنگام دعا یا عبادت، احساس نزدیکی خدا، و آرامش. برخی از خداپاوران پیوسته از چنین تجربه‌هایی برخوردار می‌شوند. با این حال، ممکن است فردی هم که به وجود خدا باور ندارد، از چنین تجربه‌هایی

1- John of the Cross

2- *The Living Flames of Love*, trans. and ed. E. Allison Peers (Garden City, N.Y.: Doubleday Image, 1962), p. 78.

3- Putative

4- William Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1991), p. 35

برخوردار شود، مانند پولس در راه دمشق که از تجربه‌ای دینی برخلاف انتظار خود برخوردار شد.^۱

دوم، مقوله تجربه دینی همچنین شامل تجربه‌هایی مشابه^۲ تجربه‌های خداست - یعنی تجربه‌هایی از همان نوع که خدا واجد آنهاست. در سنت مسیحی، تجربه‌های دینی از این نوع را می‌توان تجربه‌هایی مشابه یکی از سه بُعد وجودی خدا دانست؛ و یا به بیانی کمتر مناقشه‌برانگیز، می‌توان گفت که این تجربه‌ها از نوع تجربه‌هایی هستند که خدا از آنها برخوردار می‌شد هرگاه سرشت او چنان می‌بود که در کتاب مقدس و سنت مسیحی تصویر شده است.

سوم، تجربه آنگاه تجربه دینی است که موضوع طبیعت و وجود خدا را به ساحت آگاهی انسان درآورد و نگرش فرد را به این موضوع روشن سازد. تجربه‌های دینی از نوع سوم ممکن است، برای مثال، شامل تجربه‌هایی باشند که وجوه زشت و تکان‌دهنده و هولناک جهان را بر ما می‌نمایانند؛ تجربه‌هایی باشند که ظرفیت ما را برای ارتکاب شرارت نشان دهند؛ و تجربه‌هایی باشند که شکنندگی ما را آشکار سازند. چنین تجربه‌هایی معمولاً پرسش‌هایی در باب وجود خدا، و همچنین پرسش‌هایی در باب نیکویی، قدرت، و معرفت خدا، به ذهن می‌آورند. تجربه‌های دینی از نوع سوم، همچنین تجربه‌هایی را در بر می‌گیرند که احساسی از خشیت و شگفتی را همراه دارند؛ مانند زمانی که شاهد تولد طفلی هستیم، یا با دیدن منظره‌ای زیبا از طبیعت، برای مثال از فراز کوه و یا در ساحل دریا، به شوق می‌آییم.

به حق می‌توان هر یک از این تجربه‌ها را برخوردار از خصلت دینی دانست. حال، فردی ملحد را تصور کنید که در خانواده‌ای متدین بار آمده است. این شخص ممکن است مشاهدات خود را از فقر و بیماری گسترده در هندوستان، به مثابه

۱- توضیح نویسنده نارسا و چنین بود که انگار پولس پیش از این تجربه به خدا باور نداشت. کمی معنا را شفاف‌تر ساختیم (مترجم).

نوعی تجربه دینی توصف کند؛ و البته بی‌راه هم نمی‌گوید، زیرا همین تجربه، مسئله شر را در ابعادی گسترده به او نشان داده و موجبی برای گرایش او به الحاد شده است. به‌همین‌گونه، احساس یک خدا‌باور از حضور شکوهمند خدا در حین عبادت، گونه‌ای متفاوت از تجربه دینی است (از نوع اول): تجربه او از جنسی است که در آن فرد از حضور خدا آگاهی می‌یابد و تجربه خود را درست می‌انگارد. همان‌گونه که می‌توان تجربه‌هایی نظیر تجربه‌های عقاب را (اوج‌گرفتن و گذشتن از بام خانه‌ها) تجربه پرنده‌بودن^۱ دانست، و همان‌گونه که می‌توان تجربه دویدن و جست‌وخیز و بازی با اسباب‌بازی را تجربه کودکی^۲ دانست، همچنین نیز می‌توان تجربه‌های مربوط به وجود الوهی را - به فرض آنکه چنین وجودی هست - تجربه دینی دانست.

به چه دلیل می‌توان رنج را تجربه دینی دانست؟

آیا مجازیم که برخی از موارد رنج را تجربه‌ای دینی از گونه‌ای که شرح آن رفت، بدانیم؟ گواهی افراد مختلف، دلیلی بر این ادعاست که برخی از موارد رنج، گاه واسطه‌ای برای تجربه دینی از نوع اول است؛ یعنی تجربه‌ای ادراکی که در آن، بر فرد چنین می‌نماید که از حضور خدا آگاه است. برای مثال، می‌توان به تجربه جولیان نوریچ اشاره کرد. نوریچ به اندازه‌ای بیمار بود که دیگر امیدی به بهبودی‌اش وجود نداشت و مجبور شده بودند آیین مذهبی مربوط به محتضران را در موردش اجرا کنند؛ او در میانه این ناخوشی و رنج، رویایی مذهبی دید. در شرح آن می‌گوید: «به یکباره دیدم خونی سرخ از زیر حلقه‌ای گل فرو می‌چکد؛ خونی گرم، تازه، و فراوان؛ درست به‌مانند روزی که او را رنج می‌دادند؛ آنگاه که تاج خار را با فشار بر سر مبارکش می‌نهادند ... مرا یقین بود، یقینی استوار، که این خود اوست.»^۳ نوریچ درباره وجود الوهی می‌گوید: «دیدم که او هر آن چیزی

1- Avian experience

2- Childhood experience

3- Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love* (New York: Penguin Books, 1984), p. 66.

است که برای اعانت و تسلابخشیدن به ما لازم است. او همچون جامه‌ای است که ما را در عشق خود فرومی‌پوشد، در آغوشمان می‌گیرد و پناه‌مان می‌دهد؛ و ما را با عشق و محبت خود در میان می‌گیرد.^۱ بسیاری کسان شهادت داده‌اند که هنگام رنج و آشفتگی، رویایی از حضور خداوند دیده و یا نزدیکی و تسلای الهی را احساس کرده‌اند.

همچنین نیز به‌درستی می‌توان برخی از موارد رنج را تجربه‌های دینی از نوع سوّم دانست: یعنی تجربه‌هایی که آشکارا پرسش‌های بنیادین دینی برمی‌انگیزند و میزان تعهد فرد را به آنها آشکار می‌سازند. برای مثال، کسی که قربانی جرم شده و یا صدمه‌ای او را علیل کرده، معمولاً پرسش‌هایی درباره وجود و سرشت خدا در ذهنش مطرح می‌شود. تجربه مصائب و مشقات، اغلب گونه‌ای تجربه آزماینده است که در آن «انسان ذات حقیقی‌اش را نمایان می‌کند،» و پرده از ژرف‌ترین تعهداتش برداشته می‌شود. رنج، تجربه‌ای دینی از نوع سوّم است که سبب می‌شود تا خدا را بجوییم و یا موجب تردید و تقویت بی‌ایمانی می‌شود، و یا اینکه در ذهن ما پرسش‌هایی درباره وجود و سرشت خدا برمی‌انگیزد.

توجه نگارنده عمدتاً متمرکز بر این مفهوم خواهد بود که برخی از موارد رنج، به تجربه‌ای دینی از نوع دوم می‌انجامد: یعنی تجربه‌هایی مشابه با تجربه‌های خدا. فرض کنید که طبق آنچه آموزه قدیمی مسیحی می‌گوید، خدا انسان را به این هدف آفرید که انسان خدا را دوست بدارد، به او تقرب جوید، و او را جاودانه تکریم و تعظیم کند. فرض کنید که انسان زمانی با خدا صمیمیت داشت، لیکن تصمیم به تمرد گرفت؛ تمردی که نتایج آن عبارت بود از آلام جسمانی و عاطفی، و همچنین معنوی به سبب خروج از هماهنگی با خدا. فرض کنید که خدا نقشه‌ای برای برقراری دوباره همسازی انسان با او طرح کرد که مقتضی آن بود که خدا هیأتی انسانی به خود گیرد و طرد و شکنجه و اعدام شود [اشاره به صلیب است].

1- Julian of Norwich, Long Text 5, quoted in *Enduring Grace: Living Portraits of Seven Women Mystics* (New York: HarperCollins, 1993), p. 88.

از نظرگاه کسی که این روایت را قبول دارد، شاید برخی از موارد رنج و آلام بشری را بتوان گونه‌ای امتیاز تلقی کرد، چراکه این فرصت را برای انسان فراهم می‌سازد تا در برخی از تجربه‌های خدا سهیم شود و بدین‌گونه، دریچه‌ای برای درک سرشت الهی به روی انسان می‌گشاید. رنج و آلام در مواردی، راههایی برای قرب به خدا، و یگانگی با او، می‌گشایند. انسان نمی‌تواند چیزی را که نمی‌شناسد، دوست داشته باشد؛ و یکی از راه‌های شناختن یک نفر این است که تجربه‌هایی مشابه او داشته باشیم. طبعاً ما نسبت به کسانی که تجربه‌هایی مشابه ما دارند، احساس همدلی و نزدیکی می‌کنیم، به درک احوالاتشان توفیق می‌یابیم، و وجودشان را گرمی می‌داریم. این تجربه‌ها شامل تجربه‌های تحصیلی، شغلی، و خانوادگی هستند؛ ولی همچنین، تجربه‌های مربوط به رنج و ناخوشی را نیز در بر می‌گیرند. اگر تجربه‌های کسی به کل با ما تفاوت داشته باشد، تحسین و درک عمیق احوالات او برای ما ناممکن خواهد بود. تجربه‌های مشترک با ایجاد اشتراکات، گفتگو بین دو نفر را تسهیل می‌کند؛ همچنین امکان مفاهمه‌ای فراتر از سطح زبانی ایجاد می‌نماید؛ مفاهمه‌ای از آن قسم که بر نگاه و حرکات استوار است. والد یک نوزاد بیمار بی‌آنکه با والدین حاضر در اورژانس کلمه‌ای رد و بدل کند، چیزهای بسیار از احوال آنها می‌داند. آنچه دلدادگان را به هم نزدیک می‌سازد، همانا سهیم کردن یکدیگر در تجربه‌های خود است. قربانیان خشونت یا بی‌عدالتی‌های مشابه، یکدیگر را طوری درک می‌کنند که دیگران نمی‌توانند.

بنابراین، برای مؤمن مسیحی، رنج و آلام در مواردی می‌تواند فرصتی برای احساس یگانگی^۱ با شخص عیسی مسیح باشد. صمیمیت با مسیح بواسطه رنج، موجب می‌شود تا مؤمن مسیحی درک عمیق‌تری از مصائب او کسب کند.^۲ من

1- Identification

۲- مریلین مک‌گورد آدامز Marilyn McCord Adams به‌نحوی مشابه این نظر را مطرح می‌کند که رنج و آلام، حتی هولناک‌ترینشان، در مواردی می‌توانند واجد معنا شوند؛ و این زمانی است که در متن رابطه فرد رنجمند با خدا که به‌واسطه احساس یگانگی با او پدید می‌آید، قرار گیرند. حال، این احساس یگانگی را می‌توان در معنای همدلی تعبیر کرد و یا در معنای عرفانی (که در این حالت، فرد رنجمند به معنای واقعی کلمه، در رنج و آلام الهی سهیم می‌شود). خانم آدامز همچنین می‌گوید که رنج به دو حالت می‌تواند واجد معنا شود: یک حالت این

مفهوم احساس یگانگی با مسیح را بیشتر به معنای همدلی تعبیر می‌کنم تا وحدت عرفانی. مقصود اینکه، فرد رنجمند، عین رنج‌های مسیح را از سر نمی‌گذراند؛ زیرا، اولاً چنین چیزی هیچ موجبی ندارد؛ و ثانیاً، اتخاذ دیدگاه عرفانی مقتضی آن است که دیدگاه‌های بسیار خاصی در خصوص رنج و آلام اختیار کنیم. در اینجا منظور من از همدلی و احساس یگانگی، آن است که تأثیر چنین تجربه‌هایی درست به این می‌ماند که دو نفر به واسطه داشتن تجربه‌های همگون یا همانند، نوعی همدلی و یگانگی با هم بیابند که در نتیجه آن شناخت بهتری از هم پیدا کنند و سخن یکدیگر را بهتر بفهمند.

در اینجا بلافاصله با ایراداتی روبه‌رو می‌شویم. اولاً شاید ایراد گرفته شود که این وجه از تئودسیسه، کاملاً مشحون از انگاره‌های مسیحی است. لیکن از آنجا که نگارنده ملتزم به آموزه‌های مسیحی است، این ایراد وارد نیست؛ ولی اگر بخواهیم کاربرد وسیع‌تری به این تئودسیسه بدهیم، می‌توانیم ارجاعات آن را به شخص مسیح کنار بگذاریم، و اساساً رنج را به مثابه تجربه‌ای تعبیر کنیم که نظیر تجربه خدا در این خصوص است. البته، لازمه اتخاذ این دیدگاه آن است که مانند ولترستورف و دیگران، دیدگاه‌های سنتی دایر بر رنج‌ناپذیری^۱ خدا را کنار بگذاریم و تصدیق کنیم که خدا نیز رنج می‌کشد. برای مثال، فرض کنید که خدا از گنهکاری انسان مغموم می‌شود. کسی که از کودک‌آزاری و اهمال در مورد

است که بصیرتی از حیات درونی خدا به فرد رنجمند ببخشد از آن‌رو که شاید خدا رنج‌ناپذیر نیست؛ و حالت دیگر این است که رنج فرد چنان ابعاد گسترده‌ای داشته باشد که فرد از احساسی که فراسوی خوشی و اندوه است، بصیرتی بیابد. نظر دیگری که دکتر آدامز مطرح می‌کند این است که رنج همچنین می‌تواند به این طریق واجد معنا شود که بر اثر تقدیر خدا از فرد رنجمند در زندگی پس از مرگ که به او سعادت کامل و بی‌پایان می‌بخشد، مغلوب شود. نک. به:

“Horrendous Evils and the Goodness of God,” *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary vo.63 (1989), pp. 297-310; reprinted in *The problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams (New York: Oxford University Press, 1990), pp. 209-21.

کودکان به شدت متأثر و منزجر می‌شود، و از مسئله فقر و خشونت در جهان به جان آمده است، چه بسا تجربه‌ای مشابه تجربه خدا در این خصوص داشته باشد، و بدین گونه بارقه‌ای از سرشت الهی بر او نمایان شود. بدین گونه، رنج و اندوه فرد، واسطه‌ای برای درک وجود الوهی و صمیمیت یافتن با او می‌شود.

رنج‌پذیری خدا

در تبیین سنتی از ذات الهی، خدا از هیچ چیز متأثر نمی‌شود و لذا رنج در او راه ندارد.^۱ اساساً در دفاع از آموزه رنج‌ناپذیری خدا به ملاحظات فلسفی استناد می‌شود، از جمله تعمق بر صفات ذاتی کمال، تغییرناپذیری و تعالی خدا. با این حال، آموزه رنج‌ناپذیری خدا اخیراً توسط شماری از فیلسوفان، از جمله الوین پلانتینگا، چارلز هارتسهورن^۲، چارلز تالیافرو^۳، کلی جیمز کلارک^۴، نیکولاس وُلترستورف، و ریچارد سوین‌برن مورد انتقاد قرار گرفته است. برای مثال، پلانتینگا نیز همانند وُلترستورف که به خدایی رنجمند معتقد است، به وجود خدایی تصدیق دارد که «با ورود به رنج‌های ما، شریک رنج‌های ما می‌شود.» پلانتینگا می‌نویسد: «برخی از الهی‌دانان ادعا می‌کنند که خدا نمی‌تواند رنج بکشد. به اعتقاد من، آنها بر خطا هستند. من معتقدم که ظرفیت خدا برای تحمل رنج متناسب با عظمت اوست؛ و به همان نسبت که علم او فراتر از ماست، ظرفیت او برای رنج‌بردن نیز ورای ماست.»^۵

به عقیده نگارنده، بهترین چشم‌انداز از میان ملاحظات که دایر بر نفی رنج‌ناپذیری خداست، شواهد کتاب‌مقدس و طبیعت خیر و عشق است. در بسیاری از قسمت‌های کتاب‌مقدس، خدا به گونه‌ای تصویر شده که گویی احساساتی از جنس

۱- در اقرارنامه (اعتقادنامه) وست‌مینستر Westminster Confession of Faith در فصل دوم، بند اول آمده است: «خدایی یگانه هست که در وجود و کمال نامتناهی است، همانا پاک‌ترین روح است، نامرئی، بدون بدن، اجزا و احساسات ...»

2- Charles Hartshorne

3- Charles Taliaferro

4- Kelly James Clark

5- "Self-Profile," in *Alvin Plantinga*, ed. James E. Tomberlin and Peter Van Inwagen (Dordrecht: D. Reidel, 1985), p. 36.

رنج تجربه می‌کند. برای مثال به این آیه‌ها توجه کنید: «و خداوند از این که انسان را بر زمین ساخته بود، متأسف شد و در دل خود غمگین گشت» (پیدایش ۶: ۶). «پس خداوند به موسی^۱ گفت: "من این قوم را دیده‌ام که همانا قومی گردنکش‌اند. اکنون مرا واگذار تا خشمم بر آنها شعله‌ور شده، ایشان را بسوزانم. آنگاه از تو قومی عظیم به وجود خواهم آورد"^۲» (خروج ۳۲: ۹-۱۰). نویسنده مزمور ۷۸ می‌گوید که خدا از قوم بنی‌اسرائیل دلگیر شد؛ همچنین به «خشم سوزان و غضب و غیظ» خدا اشاره می‌کند (آیه ۴۹). همچنین به این مزمور توجه کنید: «متبارک باد خداوندگار، خدای نجات ما که هر روزه متحمل رنج‌های ما می‌شود» (مزمور ۶۸: ۱۹).

معتقدان به رنج‌ناپذیری خدا تمام این آیات را صرفاً مصادیقی از خداانسان‌انگاری^۱ می‌دانند. برای مثال، ژان کالون^۲ نظر خود را درباره پیدایش ۶: ۶ چنین ابراز کرده است:

از آنجا که درک خدا آن‌گونه که هست، برای ما مقدور نیست، ضرورت دارد که او به خاطر ما، به معنایی خود را دگرگون سازد به‌یقین در خدا غم و اندوه راه ندارد؛ بلکه او همواره همان‌گونه که هست، در خوشی و بهجتِ ملکوتی‌اش باقی می‌ماند؛ لیکن، از آنجا که به طریق دیگری نمی‌توان میزان نفرت و انزجار خدا را از گناه فهمید، روح الاهی، خود را با ظرفیت‌های ادراکی ما سازگار می‌کند^۳. ... خدا برای بیان انزجار خود از شرارت و پلیدکاری آدمیان [چنان سخن می‌گوید] که گویی آنها قلبش را شکسته و از اندوهی جانکاه آکنده‌اند.^۴

طبق نظر کالون، خدا به نویسندگان کتاب مقدس اجازه می‌دهد تا از صنایع لفظی خاصی استفاده کنند که با ظرفیت‌های ادراکی محدود انسان سازگاری دارد. البته،

1- Anthropomorphism

2- John Calvin

3- Accommodates

4- Calvin's Commentaries, vol. 1, trans. And ed. John Owen (Grand Rapids: Baker Book House, 1979), p. 249.

با توجه به تفاسیرِ گوناگونی که از این آیات صورت می‌گیرد، نمی‌توان مسئله رنج‌ناپذیری خدا را صرفاً به استناد آیه‌هایی از کتاب مقدس نقد کرد. با این همه، باید تصدیق کرد که دیدگاه معتقدان به رنج‌پذیری خدا، بیشترین هماهنگی را با منطوقات کتاب مقدس در باب افعال خدا و رفتار او با آدمیان دارد. معتقدان به رنج‌ناپذیری خدا، به‌ناگزیر باید راهی برای تفسیر آیه‌های متعددی بیابند که آشکارا ناظر بر تأثیرپذیری خدا از مخلوقاتش و رنج‌بردن او به خاطر آنهاست.

در مفهوم سنتی از خدا، او نه تنها قادر مطلق و عالم مطلق، بلکه همچنین خیر محض و عشق مطلق است. شماری از فیلسوفان، از جمله ولترستورف و تالیافرو ایراد کرده‌اند که تفکر قرون وسطی^۱ دربارهٔ عشق الهی که آن را به صورت خیرخواهی مصون از رنج می‌دانست، متأثر از اندیشهٔ یونانی است. این دسته از فیلسوفان چنین استدلال می‌کنند که تأثرناپذیری خدا، متأثرنشدن عواطف او از رنج و مشقات بشر، با عشق خدا به بشریت منافات دارد.

اکنون دلیلی بر درستی این مُدعا ارائه می‌کنیم. فرض کنید که بین ما توافق نظر وجود دارد که عشق، گذشته از همه چیز، ذاتاً میل به دیدن نیک‌بختی و شکوفایی معشوق است. چنین تعبیری از عشق، هم در مورد یک هدف و آرمان می‌تواند مصداق داشته باشد و هم در مورد اشخاص؛ ولی من در اینجا مورد اخیر را در نظر دارم. هری فرانکفورت^۱ در آخرین کتابش در مورد عشق، این نکته را می‌افزاید که دل‌گرانی عاشق برای معشوق، فارغ از هرگونه چشم‌داشتی^۲ است؛ به این معنی که عاشق، خیر معشوق را محض خاطر معشوق می‌خواهد، و جز این، در پی هیچ سود و منفعتی نیست.^۳ فرانکفورت تأکید دارد که عاشق نه تنها فقط به منافع معشوق خود می‌اندیشد، بلکه فراتر از این، منافع معشوق را همان منافع خود می‌شمارد.^۴

1- Harry Frankfurt

2- Disinterested

3- Harry Frankfurt, "on Caring," in *Necessity, Volition, and Love* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 165.

4- Frankfurt, "On Caring," p. 168.

فرانکفورت استدلال می‌کند که اگر عاشق «معتقد شود که معشوقش به شکوفایی نمی‌رسد، به‌طور قطع آزردده‌خاطر می‌شود.»^۱ به‌شکوفندگی نرسیدن معشوق، بنا به ذاتِ عشق، عاشق را رنجه می‌کند.

البته، ممکن است ادعا شود که چنین تقریری از مسئله، صرفاً در مورد عشق انسانی موضوعیت دارد و نه عشق الهی؛ اما چنین نیست. اگر دوست‌داشتن یک نفر، ضرورتاً به معنی دغدغه برای نیک‌بختی اوست؛ پس چنین دوست‌داشتنی همچنین شامل ارزش‌نهادن به شکوفایی او و دغدغه‌داشتن برای آن است؛ از طرفی، چنین محبتی شامل نفی موجبات زیان‌دیدن او و ضدیت با چنین موجباتی است. اگر من بگویم که دخترم را دوست دارم، و در همان حال، از رنجیدگی و رسوایی او، ذره‌ای متأثر و مغموم نشوم، عشق من معنای مُحصلی نخواهد داشت. به‌علاوه، از آنجا که انسان هر چیزی را به‌میزانی دوست دارد که آن را می‌شناسد، چنین می‌نماید که عشق کامل خدا به انسان نیز، موکول به شناخت کامل او از ماست. اما شناخت کامل ما مقتضی آن است که شناسنده ما، با رنجه‌ها و آلام و همچنین شروری که در جهان هست، آشنا باشد.^۲ بنا بر آنچه گفته شد، تعمق بر ذات عشق، مَقوم این معناست که خدا در رنجه‌های انسان سهیم می‌شود.

دلیل دیگری که می‌توان بر رنج‌پذیری خدا اقامه کرد، از ملاحظه ذات خیر ناشی می‌شود. موجودی که اخلاقاً نیک است، از دیدن شرارت مغموم می‌شود. در یکی از کتاب‌هایی که اخیراً به چاپ رسیده، ریچارد کریل^۳ ضمن دفاع مبسوطی از آموزه سنتی رنج‌ناپذیری خدا^۴، در بخشی از استدلال خود، عنوان می‌کند که اسناد رنج به خدا موجبی ندارد؛ زیرا خدا می‌تواند بر مبنای عشق و عدل عمل

1- Frankfurt, "On Caring," p. 170.

2- Cf. Nicholas Wolterstorff, "Suffering Love," in *Philosophy and the Christian Faith*, ed. Thomas V. Morris (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988), p. 223.

3- Richard Creel

4- Richard E. Creel, *Divine Impassibility* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

کند بی‌آنکه غم در وجود او راه یابد. ولی از نظر ما، باید تردید کرد به نیک‌بودن عاملی که هرچند رفتار او با قربانیانِ ظلم و بیماری درست است، از اندوه آنها به‌هیچ‌روی متأثر نمی‌شود. کریل استدلال می‌کند که رنج‌پذیری، به جای میل به عبادت، حس ترحم نسبت به خدا در ما برمی‌انگیزد. با این حال، یک شخصیت بزرگ اخلاقی، آنکه درخور عبادت است، بخشی از عظمت خود را به‌واسطهٔ اندوه، آشکار می‌سازد؛ به‌واسطهٔ اینکه از چه چیز و به چه میزان اندوهگین می‌شود. اندوه واقعی در مواجهه با رخدادی تراژیک، عین نیک‌بودن است. لذا، چنین می‌نماید که نیک‌بودن خدا و عشق او، همچنان که شامل خوشی به خاطر جهان است، شامل اندوه نیز هست. می‌توان بحث کرد که چنین اندوهی، نقطه‌ضعف نیست، بلکه نقطه‌قوت یا خصیصه‌ای ارزنده است؛ جزئی است از لوازم خیر مطلق.

تالیافرو اندوه الهی را به‌عنوان «نارضایتی توأم با دلنگرانی»^۱ تعبیر می‌کند. او می‌نویسد: «خدا از شقاوت و خباثت ما ناراضی است. او دلنگران ناکامی‌های ماست و این نارضایتی توأم با دلنگرانی را به‌درستی می‌توان مصداق اندوه دانست.»^۲ برای مثال، فرض کنید به یکی از نزدیکان شما تعرض شده است. تالیافرو می‌نویسد: «در اینجا، بخشی از معنای اندوه، انزجار از عواملی است که موجب آسیب‌دیدگی فرد محبوب شده‌اند. در مسیحیت هرگونه مفهوم معتبری از نیکویی خدا باید مشتمل بر این فرض باشد که خدا به‌طور عمیق، ناخرسندی و دلنگرانی خود را نسبت به امور ناگوار مخلوقات نشان می‌دهد.»^۳ این کاملاً معقول است که خدای عشق، خدایی که خیر محض است، عمیقاً دلنگران انسان‌ها باشد و به‌خاطر معاصی و مشقاتشان، سخت دچار اندوه شود. این عین سطحی‌نگری است که چنین دیدگاهی را «احساسات‌گرایی»^۴ فرض کنیم و دون شأن خود بدانیم.

1- Concerned disapproval

2- Charles Taliaferro, "The possibility of God," *Religious Studies*, vol. 25: 220.

3- Taliaferro, "Passibility," p. 220.

4- Sentimentalism

مدافعان آموزه رنج‌ناپذیری خدا مجبور به دفاع از آن در برابر ادله دینی و اخلاقی محکمی هستند که بر رنج‌بردن خدا دلالت دارند.

ایرادات: مشکل روانی^۱، شائبه سنگدلی^۲، و ناکارایی^۳

در این بخش، به چهار ایراد اصلی که درباره تئودیسه صمیمیت‌یافتن با خدا طرح شده، پاسخ خواهیم گفت. ایراد نخست که اختصاراً به آن خواهیم پرداخت، از سوی کسانی مطرح شده که رنج‌پذیری خدا را نفی می‌کنند. من مدافع این نظر هستم که بنا به نص صریح کتاب مقدس و با تعمق بر ذات خیر و عشق، عقلاً می‌توان رنج‌پذیری خدا را پذیرفت. با این همه، حتی اگر کفه به طرف ملاحظات سنگین‌تر باشد که در باب رنج‌ناپذیری خدا مطرح است، باز هم تئودیسه ما از اعتبار ساقط نمی‌شود. اگر رنج نتواند تجربه‌ای دینی از جنس تجربه خدا پدید آورد، کماکان می‌تواند تجربه‌ای دینی از نوع اول یا سوم باشد، و بدین‌گونه همچون وسیله‌ای برای نزدیکی به خدا توجیه یابد. وانگهی، حتی اگر دیدگاه سنتی درباره رنج‌ناپذیری خدا، از حملات اخیر جان سالم به‌در برد، خداباوری مسیحی همچنان می‌تواند رنج را تجربه‌ای مشترک با شخص عیسی مسیح به‌شمار آورد و بدین طریق، برخی از موارد رنج را راه‌هایی برای صمیمیت‌یافتن با خدا از طریق همذات‌پنداری همدلانه با مسیح بداند.

ایراد دوم، و بالقوه ویرانگرتر، چنین است: فردی که رنج را تجربه‌ای دینی می‌داند، دچار اختلال شخصیت و ناهنجاری روانی است. لذا کسی که به رنج خود افتخار می‌کند و ابعادی دینی به آن می‌بخشد، نه تنها نگاه درستی به مسئله ندارد، بلکه از لحاظ روانی فردی پریشان حال است. آنچه به این ایراد قوت می‌بخشد، توجه به شرایط واقعی زندگی برخی از عارفان مسیحی در سده‌های میانه و سده‌های بعدی است که چنین نگاهی به رنج داشته‌اند. برای مثال، می‌توان به راهبه‌ای به نام

1- Pathology
2- Cruelty
3- Inefficacy

بئاتریس اهل ناصره^۱ (۱۲۰۰ - ۱۲۶۸م.)، نویسنده کتاب *حالات هفت گانه عشق*^۲، اشاره کرد. درباره او گفته می‌شود که خود را از غذا محروم ساخته بود؛ لباس ناراحت به تن می‌کرد؛ به خود شلاق می‌زد، و بر بستری از خار می‌خوابید.^۳ از شخصیت‌های دینی دیگری نیز می‌توان نمونه آورد که رفتارهایی بسیار احساسی و برخوردی بسیار منفعلانه و پذیرنده نسبت به رنج و آلام داشته‌اند. برای مثال، در زیر، بخشی از گفته‌های ترزا اهل لیزیو را آورده‌ایم آنگاه که برای اولین بار نشانه‌های بیماری سل را در خود می‌بیند. این بیماری در بیست و چهار سالگی جان او را گرفت.

این خاطره به راستی که چه شیرین است! پس از آنکه تا نیمه شب بر سر مزار بودم، به حجره‌ام بازگشتم؛ هنوز سر بر بالش نگذاشته بودم که احساس کردم از درونم، چیزی شبیه چشمه‌ای جوشان، تا دهانم بالا می‌آید. نمی‌دانستم چیست؛ با خود اندیشیدم که شاید مرگم نزدیک است، و وجد و خوشی به‌مانند سیلابی جانم را فراگرفت؛ ولی چون چراغ را خاموش کرده بودند، به خود گفتم چه حیف که برای اطمینان از اقبال بلند خود، باید تا صبح منتظر بمانم. حدس می‌زدم این چشمه جوشان باید خون باشد که با سرفه بالا آمده است. تا دمیدن صبح چیزی نمانده بود؛ همین که بیدار شدم، بی‌درنگ به یاد اتفاق خوشی افتادم که باید از درست‌بودنش مطمئن می‌شدم؛ چنین بود که سوی پنجره رفتم؛ و دیدم که اشتباه نکرده‌ام. به راستی که تسلایی عظیم، قلب و روحم را آکند؛ در باطن اطمینان یافتیم که عیسی، در سالروز مرگ خود^۴، می‌خواهد تا من به دعوت دیدار

1-Beatrice of Nazareth

2-The Seven Manners of Love

3-*Women Mystics in Medieval Europe*, ed. Emilie Zum Brunn and Georgette Epiney-Burgard, trans. Sheila Hughes (New York: Paragon House, 1989), p. 72.

۴- احتمالاً اشاره به ایام عید رستاخیز یا عید پاک Easter است که مسیحیان طبق روایت خود از زندگی عیسی مسیح، برخاستن مسیح را از مرگ جشن می‌گیرند (مترجم).

او لیبیک گویم. این همه، به نجوایی شیرین و دوردست می‌مانست که خبر از آمدن داماد^۱ می‌داد.^۲

ترزا خونی را که بالا آورده بود، به‌مثابه اجابت این دعایش می‌دانست که خداوند او را با عشق خود فنا ساخته هرچه زودتر به نزد خود برَد و او اجازه یابد تا در رنج‌های مسیح سهیم شود. ترزا در یکی از نوشته‌هایش با عنوان «ایثار در راه آن عشقِ رحیم» می‌گوید:

خدایا سپاس می‌گویمت برای تمامی موهبت‌هایی که بر من ارزانی کرده‌ای؛ خاصه، این موهبت که از آزمایش رنج بگذرم. در واپسین روز زندگانی‌ام، همچنان که صلیب آلام را بر دوش می‌کشم، با خوشی بر وجود مبارکت تعمق خواهم کرد؛ چه، با بنده‌نوازی، سهمی در این صلیب مقدّس به من بخشیدی. امید دارم که در بهشت به تو متشبه شوم و درخششِ نشانه‌های مقدّسِ تَصَلیب را بر بدنِ جدید و بهشتی خود بینم.^۳

نویسندگانِ متونی از این دست، بر این باورند که هنگام رنج، خدا با آنهاست، و یا رنج را وسیله‌ای برای نزدیک‌شدن آنها به او قرار می‌دهد. بنابراین، پس از خواندن چنین متونی، شاید اندیشهٔ آنها را در بهترین حالت، خوش‌خیالی، و در بدترین حالت، نشانهٔ روان‌پریشی آنها بدانیم.

با این حال، به اغلب کسانی که از تجربه‌های مافوق‌طبیعی خود سخن می‌گویند، ظنّ توهم می‌رود. البته، نیاز به گفتن نیست که تئودیسۀ پیشنهادی نگارنده به این معنی نیست که فرد تماماً به بدن خود آسیب زند و یا رفتارهای نامتعارف و مُخربِ پیشه کند. دیدگاه ارائه‌شده در این مقاله، کاملاً منطبق بر این حکم است

۱- ناظر است به آنچه در فصل ۲۵ انجیل متی، نخستین انجیل در عهدجدید، آمده و در آن رجعت مسیح و پیوستن مؤمنانش به او، به ازدواج تشبیه شده و استعاراً لفظ داماد برای مسیح به کار رفته است؛ هم از این رو، داماد در متن انگلیسی با حرف بزرگ نوشته شده است (مترجم).

2- *Story of a Saul: The Autobiography of St. Therese of Lisieux*, trans. John Clarke O.C.D (Washington, D.C.: ICS publications, 1996), pp. 210-11.

3- *Story of a Soul*, p. 227.

که رنج و مرارت را تا جای ممکن باید از میان برد و انسان حق ندارد عمداً به خود درد تحمیل کند. به علاوه، اینکه کدام دیدگاه دربارهٔ رنج، گویای بصیرتی معنوی است و کدام دیدگاه از مشکلی جسمی و روانی و نیازمند درمان حکایت دارد، به دیدگاه شخصی افراد برمی‌گردد. به هر روی، ایرادی که بر مبنای آسیب روانی مطرح می‌شود، نهایتاً ارزشی جز این ندارد که بگوییم از نظر ایرادگیرنده، تئودیسۀ پیشنهادی در این مقاله، دور از عقل و در یک کلام نادرست است. اگر به‌جز اعتقاد فرد به این تئودیسۀ، دلیل استواری برای تردید به سلامت روانی او نداریم، ایراد ما وارد نیست.

ایرادگیرنده شاید با اشاره به عواملی چون انزوای اجتماعی، خواب ناکافی، تغذیۀ نامناسب و نبود مراقبت‌های پزشکی در زندگی برخی از عارفان دینی، بگوید که به این اعتبار می‌توان دیدگاه مبتنی بر رنج به‌عنوان تجربهٔ دینی را از لحاظ عقلی بی‌پایه و محصول روان‌پریشی دانست. با این حال، این ملاحظات، فاقد اتقان است. همان‌گونه که بُرود^۱ گفته است: «شاید لازم باشد شخص خراش‌هایی بردارد تا بتواند از روزنهٔ آنها به عالم اَبْرَحِسی^۲ نظر افکند.»^۳ شرایط سخت زندگی بسا که رسیدن به بصیرت معنوی را تسهیل کند. از این گذشته، اتهام جنون بستن به هر کسی که طرفدار تئودیسۀ صمیمیت‌یافتن با خداست، زیاده‌روی است.

سومین ایراد به این تئودیسۀ، ایجاد شائبۀ سنگدلی در مورد خداست. به چه دلیل خدا معرفت انسان را به او موکول به گذشتن از چنین راهِ صعب و سختی کرده است؟ از چه‌رو، رنج به عنوان /بِزاری برای شناخت خدا، بر خودآشکارسازی^۴ مستقیمِ الهی برتری دارد؟ از آنجا که روا شمردن رنج، راهی سنگدلانه برای ایجاد قُرب به خداست، اتخاذ چنین تصمیمی از سوی وجود کامل، فاقد توجیه

1- C. D. Broad

2- Super-sensible

3- C. D. Broad, "Arguments for the Existence of God.," *Journal of Theological Studies* 40 (1939): 164.

4- Self-revelation

است، و بنابراین، نمی‌توان «رنج همچو عاملی برای تجربه دینی» را حداقل به‌عنوان تئودیه‌ای با دامنه محدود انگاشت.

یقیناً قبول این فکر بر انسان گران می‌آید که خدا با لذتی اهریمنی، و طوری که انگار از رنج گذرواژه‌ای ساخته باشد، به انسان بگوید: «رنج بکش تا بگذارم مرا بشناسی.» لیکن چنین نگاهی به موضوع، تصویری نادرست از تئودیه صمیمیت‌یافتن با خدا ارائه می‌کند؛ زیرا البته که وجودی کامل، از رنج و بدبختی انسان نه تنها شادکام نمی‌شود، بلکه رنج را تنها آنگاه روا می‌شمارد که برای رسیدن به خیری بزرگ‌تر یا جلوگیری از شری بدتر ضرورت تام داشته باشد. با این حال، پیشنهاد نگارنده این مقاله آن است که شاید در مواردی، تحمل رنج و آلام برای رسیدن برخی افراد به عشق خدا و نزدیکی به او ضرورت داشته باشد. شاید ایراد گرفته شود که برخی از انسان‌ها نه در رنج، بلکه زمانی حضور خدا را تجربه می‌کنند که با زیبایی و خوشی زایدالوصف روبه‌رو شده‌اند. این درست است، ولی این هم درست است که برای برخی دیگر از انسان‌ها، چنین تجربه‌ای از راه رنج به‌دست می‌آید و ای بسا که انسان از این راه به خیری برسد که راه دیگری برای رسیدن به آن نیست: منظور خیری بزرگ است شامل شناخت و تحسین خدایی سراسر عشق که شریک رنج‌های انسانی می‌شود.

ایرادگیرنده شاید درگیر این پرسش باشد که چرا خدا به‌سادگی خود را همواره، و بر همگان، آشکار نمی‌سازد؟ شاید پاسخ درست به این پرسش آن باشد که اگر خدا به‌طور مستقیم و مستمر و آشکارا حضور خود را متجلی سازد، عمل او تحمیلی خواهد بود.^۱ شاید پنهان‌ماندن نسبی خدا، ضامن آزادی ما، و حافظ استقلال ما در عمل و اندیشه است. شاید اگر خداوند می‌خواست علت احتجاب خود را بیان کند، چنین می‌گفت: من (یعنی عامل‌الاهی) نمی‌کوشم تا با دخالت در جریان طبیعی امور، از دشواری‌ها و رنج‌هایی که بر شما عارض می‌شود،

1- Michael J. Murray, "Coercion and the Hiddenness of God," *American Philosophical Quarterly* 30 (1993): 27-38.

جلوگیری کنم. امتناع من، بخشی به این سبب است که در کشاکش این سختی‌ها خواهید دانست که چگونه مدت‌های مدید شما را دوست داشته و نیازهایتان را بر آورده‌ام؛ و شاید آزادانه به درک این حقیقت نائل شوید که نمی‌توانید با اتکای صرف به توانمندی‌های خود، به مقصد برسید و به یاری من نیاز دارید؛ بسا از این رهگذر، از برخی گردن‌فرازی‌های خود رها شوید و کرانمندی‌های خود را بازشناسید. رنج‌بردن، شاید برای برخی افراد، کارآمدترین شیوه غیرتحمیلی برای وصول به این هدف باشد که به خدا عشق ورزند و به قُرب او نائل شوند. از این گذشته، شاید کسی که هرگز طعم رنج و درد را نمی‌چشد، هیچ‌گاه به شناختی غنی از خدا نرسد؛ این از آن‌روست که خدا خود، رنج می‌برد. اگر خدا در عواطف خود رنج‌پذیر است، پس بر کسی که هرگز متحمل رنج نشود، وجهی از وجود خدا همواره مستور و به‌کل فروپوشیده در حجابی از راز خواهد بود.

چهارمین و آخرین ایراد چنین است: معمولاً انسان در برخورد با رنج و مرارت، واکنشی که از خود بروز می‌دهد، سرگستگی و انکار وجود خداست و نه احساس نزدیکی به او. شر به‌سادگی دلیلی بر این دانسته می‌شود که خدا یا وجود ندارد و یا نسبت به رنج انسان بی‌اعتناست. بنابراین، رنج و آلام را در بسیاری موارد، به‌خصوص رنج و آلام کسانی را که به خدا باور ندارند، عقلاً نمی‌توان تجربه دینی به شمار آورد.

در پاسخ، نخست باید متذکر شد که تئودیسۀ مورد بحث ما، قابل اطلاق به تمام موارد رنج نیست. دوم، بر مبنای این واقعیت که رنج باعث انکار وجود خدا از سوی برخی می‌شود، نمی‌توان استدلال کرد که برخی از موارد رنج، فرصتی برای صمیمیت با خدا ایجاد نمی‌کند. بنابراین، چنین می‌نماید که ما در انتخاب چگونگی واکنش به مسئله رنج، و نگرش‌هایی که در قبال آن برمی‌گزینیم، مختاریم. نظریه مورد دفاع نگارنده این نیست که همواره و در رنج‌های هرکس معنایی هست؛ بلکه صمیمیت‌یافتن با خدا/احتمالاً می‌تواند معنایی برای رنج ایجاد کند.

رنج ممکن است بی‌آنکه خود شخص متوجه باشد، برای او تبدیل به تجربه‌ای دینی شود؛ ایرادی بر این مدعا وارد نیست، زیرا انسان ممکن است تجربه خاصی پیدا کند، بدون آنکه متوجه ماهیت آن باشد. چند مثال می‌آوریم. فرض کنید آقای الف تصور می‌کند فکر تازه‌ای به ذهنش رسیده است؛ ولی در اصل، چیزی که به ذهن او رسیده، فکری است که یک نفر دیگر در جریان گفتگو مطرح کرده است. به این ترتیب، در ذهن آقای الف تجربه یک خاطره شکل گرفته است، ولی او این را نه می‌داند و نه لازم است بداند. مثال دوم؛ فرض کنید خانم ب درباره موضوع احتمال و مشیت الهی می‌اندیشد. ممکن است بی‌آنکه او خود دریافته باشد، اندیشه آقای ج که آن طرف اتاق نشسته، به صورت تله‌پاتی یا دورآگاهی به ذهن او راه می‌یابد. مثال سوم، فرض کنید مردی همسرش باردار است و او مدام دچار سوءهاضمه، سردرد و کمردرد می‌شود. به پزشک مراجعه می‌کند و پزشک علت جسمانی برای این عوارض نمی‌یابد. شاید بی‌آنکه این شخص متوجه باشد، به خاطر همدردی با همسرش، ناراحتی‌های مشابه‌ای بر او عارض می‌شوند. لذا، کاملاً این احتمال وجود دارد که انسان بی‌آنکه خود چنین تعبیری داشته باشد، از تجربه دینی برخوردار شود.

نتیجه‌گیری

شاید هیچ‌گاه نتوانیم تبیین قانع‌کننده‌ای از مسئله شر ارائه کنیم. قصد مؤلف در این مقاله، طرح این نظر بود که شاید توجیه برخی از موارد رنج این باشد که به واسطه آنها تجربه‌ای دینی شکل می‌گیرد. برخی از موارد رنج را می‌توان تجربه‌هایی دانست که انسان را به خدا نزدیک‌تر می‌سازد؛ یعنی، خیری که در این رنج‌هاست و یا از آنها منتج می‌شود، همانا قرب به عامل الهی است. شاید تبیین مسئله شر به مثابه تجربه دینی نه تنها نوعی تئودیسه، بلکه شیوه‌ای برای پرداختن به مسئله اگزیستانسیل شر از سوی خداپاوران باشد. مراد اینکه، شاید یکی از راه‌ها برای تحمل رنج و آلامی که هیچ راهی برای توقف آنها نیست،

اتخاذِ نگرشی پذیرا نسبت به رنج، و با همهٔ غرابتش، لذت بردن از این باشد که فرد در تجربه‌هایی متشابه با خدا سهیم می‌شود. به مثالی از کاربرد این تئودیه برای یک خداپاور مسیحی، به‌طور خاص، اشاره می‌کنیم. این فرد در میانهٔ رنجی که از خیانت یک فرد می‌کشد، می‌تواند با این اندیشه خود را تسلا دهد که «همچنان که من امروز واگذارده و طرد شده‌ام، نزدیک‌ترین یار مسیح، پطرس، نیز او را واگذارد»؛ به این ترتیب، تجربه‌ای همسان و همدلانه می‌تواند مایهٔ آرامش خاطر این شخص شود. این قیاس در مورد فردی هم که دچار درد جسمانی است صادق است؛ و بسا که او به‌واسطهٔ این درد به جوهری از حقیقت الاهی پی برد که بر نامبتلایان به این درد، پوشیده است.^۱

۱- از مایکل موری و کلی جیمز کلارک که در ویراست قبلی این مقاله، با نظرهای ارزندهٔ خود نگارنده را یاری دادند، سپاسگزاری می‌کنم (نویسنده).