

دیدگاه ونسان برومر درباره تعارض دعا و علم مطلق الهی و نقد آن از دیدگاه محمدحسین طباطبایی

عبدالرسول کشفی^۱

مریم السادات نبوی میبیدی^۲

چکیده

از منظر گروهی از فیلسوفان دین، دعا در تعارض با دو صفت الهی «علم مطلق» و «خیر مطلق بودن» اوست. به بیان دیگر، اینکه خداوند خیر مطلق و عالم مطلق است با مؤثر بودن دعا به ظاهر ناسازگار است. این مجموعه به ظاهر ناسازگار خاستگاه پیدایش دو مسئله است:

۱. علم مطلق خداوند به معنای علم به همه امور از جمله رویدادهای آینده است، و از این رو، مستلزم نوعی تعیین‌گرایی و جبر در حوادث جهان است. وقوع یا عدم وقوع یک رویداد از پیش تعیین شده است، بنابراین دعا برای تحقق یا عدم تحقق آن به ظاهر بی‌تأثیر است.
۲. خواست انسان یا جهان را بهتر یا بدتر از آنچه هست می‌کند و بر خداوند به جهت خیر مطلق بودنش لازم است خواست را در حالت اول، هرچند بدون دعا، بر آورده کند و در حالت دوم، هرچند بدون دعا پاسخ نگوید و، بازهم، در هر دو حالت دعا به ظاهر بی‌تأثیر است.

این مقاله می‌کوشد دیدگاه ونسان برومر، فیلسوف دین معاصر را در حل مسئله اول (تعارض دعا با علم پیشین الهی) با تکیه بر آرای محمدحسین طباطبایی مورد بررسی و نقد قرار دهد. **کلیدواژه‌ها:** دعا، علم مطلق، اختیار، نظریه سازش‌پذیری، نظریه تقدیرگرایی، نظریه باز.

۱. دانشیار دانشکده الاهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الاهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

مقدمه

الف. مفهوم دعا

دعا مفهومی درون‌دینی و شکلی از یک عمل دینی است که آگاهانه در جست‌وجوی ارتباط با قدرتی مافوق طبیعی است. حقیقت دعا توجه ناقص به کامل مطلق برای رفع نقص و احتیاج خود است. به لحاظ منطقی، انسان با دعا وارد مقوله‌ای سه موضعی^۱ - خدا، انسان و آنچه مورد درخواست است - می‌شود که این ارتباط فقط در صورت وجود این سه عنصر برقرار می‌شود (A از B C را می‌خواهد). بسیاری از محققان^۲ برآنند آنچه در این ارتباط محور و اساس است رابطه عاشقانه مخلوق با خالق است و برای تفسیر این مفهوم به این جنبه از دعا اهمیتی بسیار می‌دهند. هیلر^۳ در بیان مفهوم دعا می‌گوید: دعا قلب همه مذاهب است. در دعا انسان به بهترین کیفیت زندگی مذهبی می‌رسد. دعا گویای عمیق‌ترین لایه‌های روح یک انسان است. (Heiler, 1958, p. xv)

ب. انواع دعا

با توجه به انگیزه‌های انسان برای دعا انواع دعا شکل می‌گیرد: انسان در نیایش خویش با خداوند یا در پی «ایجاد» یا «احیا» و یا «تأیید» ارتباط با اوست. (برومر، ۱۳۸۳، ص ۱۵۳) این تعبیر از دعا در برگرفته سه شکل دعاست که به ترتیب، «دعای درخواستی»^۴، «توبه و طلب بخشش»^۵، و «سپاس و ستایش»^۶ نامیده می‌شود. در ایجاد رابطه، ضمن اعتراف به وابستگی خود به خداوند، نیازها و امیال خود را متضرعانه از او می‌خواهیم. اعتراف به گناهان و درخواست بخشش، شرط لازم احیاء ارتباط شکسته شده با خداست و تأیید او با شکر و ستایش همراه می‌شود. با توجه به اینکه در این پژوهش از میان اشکال دعا «شکل درخواستی» آن مورد نظر است به توضیحی در این رابطه می‌پردازیم.

۱. در منطق جدید به جمله مسوری که قابل تحلیل به سه محمول است سه موضعی می‌گویند. مثل "زنجان بین تهران و تبریز است".

۲. رک: بوبر، مارتین، ۱۳۸۸، من و تو، الهام عطاردی و ابوتراب سهراب، تهران، انتشارات فرزانه.
Brunner, Vincent, 1993, "The Model Of Love", Cambridge, First published, ch.3
Brunner, Vincent, 1984, "What Are We Doing When We Pray?", London, First published, ch3 & 4 & 6

۳. Friedrich Heiler: (۱۸۹۲-۱۹۶۷)، مورخ دین، متأله و حکیم آلمانی

4. petitionary prayer
5. penitence
6. thanksgiving.

ج. دعای در خواستی

به راحتی می‌توان معنای درخواست فرزند از پدر را فهمید، زیرا فرزند به کمک نیازمند است و می‌داند که پدر نگران اوست و قدرت کمک به او را نیز دارد. با وجود اینکه علم و توانایی پدر محدود است، این امر به معنای عدم پیش‌بینی نیازهای فرزند نیست. یک پدر در بسیاری از مواقع در مواجهه با وضعیت فرزندش به او می‌گوید: چرا مشکلک را به من نگفتی، اگر می‌دانستم، حتماً کمکت می‌کردم. به بیان دیگر، فرزند از پدر خواسته‌اش را می‌خواهد، زیرا پدر به نیاز او آگاه نیست. در این نوع درخواست این پیش‌فرض وجود دارد که پدران برای کمک به فرزندان به تدبیر و آگاهی قبلی از طرف آنها نیاز دارند. آیا این مدل می‌تواند به طور کلی در مورد دعا هم به کار رود؟ ما بعضی چیزها را نداریم، چون درخواست نمی‌کنیم، بنابراین خداوند مجموعه‌ای از خواسته‌هایش را فقط در پاسخ به دعا محقق می‌کند. در دعا ارتباطی معنادار میان انسان و خداوند ایجاد می‌شود، یعنی خداوند، گاهی اموری را محقق می‌کند که اگر برای آن دعا نمی‌شد محقق نمی‌کرد. تفاوت مهمی که خداوند به عنوان خالق انسان‌ها با یک پدر دارد، این است که او عالم مطلق است و تمام نیازهای گذشته و آینده انسان را می‌داند. آیا نیازی هست که انسان با خواستن و طرح نیازهایش خداوند را آگاه کند؟ پیش‌فرض اساسی در دعا برای نیازها و آرزوها، این است که خداوند آنچه از او درخواست می‌شود را فقط به دلیل اینکه از او خواسته شده است انجام می‌دهد، به تعبیر دیگر «خواستن» برای این فعل خاص خداوند، شرط لازم است، گرچه کافی نیست. خداوند و انسان دو سو و دو مؤلفه اساسی دعا هستند. اعتقاد به وجود خداوند پیش‌فرض شکل‌گیری دعاست. (همان، ص ۱۶۰)

طرح مسئله

از آنجا که خداوند عالم مطلق است، آیا لازم است که انسان خداوند را از نیازهایش آگاه کند؟ آیا فعل الهی می‌تواند مشروط به دعا و درخواست انسان باشد؟ خدایی که عالم مطلق است و همه نیازها و خواسته‌های گذشته و آینده انسان را می‌داند، چطور می‌تواند برای اعمال حاکمیتش به درخواست مخلوق تکیه کند؟ اگر همه چیز در این جهان مطابق علم ازلی او محقق می‌شود، چگونه دعا می‌تواند در این جهان تاثیر کند؟ این تاثیرگذاری به چه صورت است؟ آیا خواست انسان می‌تواند مسیر حقیقی تحقق اموری را که در علم خداوند مشخص شده‌اند عوض کند؟ اگر نه، آیا دعا بیهوده است؟ اگر خداوند به همه امور علم پیشین و ازلی دارد آیا احتمالات و حوادث آینده را نمی‌داند؟ آیا عالم بودن خدا به هر قضیه‌ای نشانه صادق بودن آن نیست؟ و این صدق، گواه بر این نیست که این گزاره‌ها قطعاً مطابق علم خدا محقق می‌شود؟ پس ظاهراً نیازی برای دعا و درخواست باقی نمی‌ماند. دعای درخواستی در کجای طرح‌ریزی منظم خداوند قرار می‌گیرد؟ اگر خداوند می‌داند، مثلاً دوشنبه آینده باران می‌بارد و در این میان شخص S نیز برای باریدن باران در همان دوشنبه دعا می‌کند، تاثیر دعای او بر چه منوال است؟ آیا

می‌توان گفت اگر خداوند می‌داند باران می‌بارد، پس می‌بارد و این امر موقوف به دعای شخص S نخواهد بود؟ به بیان دیگر:

۱. اگر خداوند امور احتمالی را می‌داند پس همه احتمالات آینده را هم می‌داند.

۲. علم خداوند به هر گزاره مؤید صدق آن گزاره است.

۳. تنها یک حالت از وضعیت‌های امور مختلف محقق خواهد شد.

پس ظاهراً نیازی برای دعا نمی‌ماند و درخواست از خداوند غیر مؤثر است. اگر خداوند از پیش، تمام برنامه‌هایش را طراحی کرده است و قرار است طبق آن عمل کند، چرا دعا کنیم؟ ادعاها و پیش‌فرض‌های اصلی ما در این سه گزاره خلاصه می‌شود:

۱. خداوند عالم مطلق^۱ است.

۲. بعضی دعاها تاثیرگذار است و مستجاب می‌شود.

۳. خداوند افعالی را انجام می‌دهد و اموری را محقق می‌کند که اگر برای آنها دعا نمی‌شد انجام نمی‌داد.

چگونه استجاب دعا باید تبیین شود تا با ادعاهای اصلی در این خصوص سازگار باشد؟ سؤال از استجابتی که در اینجا مطرح است در مورد دو شکل دیگر دعا، یعنی «توبه و طلب بخشش از خداوند» و «ستایش و سپاس از خداوند» مطرح نمی‌شود.

دعا به معنای درخواست امری مطلوب یا دفع امری نامطلوب از خداوند در تعارضی ظاهری با علم پیشین خداوند است. علم مطلق خداوند به معنای علم به همه امور از جمله رویدادهای آینده، از دیدگاه برخی، مستلزم نوعی تعیین‌گرایی و جبر در حوادث جهان است. وقوع یا عدم وقوع یک رویداد، از پیش تعیین شده است، بنابراین دعا برای تحقق یا عدم تحقق آن به ظاهر بی‌فایده است.

۳. پیشینه‌ای مختصر از مسئله

تعارض یادشده به طور وسیعی در میان فیلسوفان دین مطرح است و موضع‌های مختلفی نسبت به آن اتخاذ شده است. در ادامه، به اختصار، برخی از این موارد را ذکر می‌کنیم:

۱/۳. نظریه سازش‌پذیری^۲

این مکتب به سازگاری علم پیشین الهی و آزادی انسان‌ها معتقد است. در عین حال که خداوند نسبت به حوادث آینده علم خطاناپذیر دارد، انسان‌ها نیز بر سرنوشت خود اختیار و اراده دارند. خداوند

۱. علم مطلق ویژگی وجودی کامل، مثل خداوند است. برخی معتقدند که علم مطلق مستلزم جبرگرایی است.

می‌داند چه وضعیت‌هایی از امور قرار است محقق شود و قادر است هر حالت ممکن را ایجاد کند. این ویژگی با آزادی و اختیار انسان در تعارض نیست. خداوند هرگونه وضعیتی را بخواهد ایجاد می‌کند، چه با علت اولیه‌ای که خود اوست و چه با علت ثانویه‌ای که می‌تواند مثلاً دعای یک انسان مضطر باشد. به عبارت دیگر، خداوند از ازل نه تنها اموری که قرار است محقق شود، بلکه ابزار تحقق آنها را نیز مشخص می‌کند. مطابق نظر سازش‌پذیرها، خداوند از پیش به دعاها آگاه است و ابزار تحقق پاسخ‌های آنها را از قبل محقق نموده است.^۱

۲/۳. نظریه تقدیرگرایی^۲

این دیدگاه علم پیشین و استجاب دعا را ناسازگار توصیف می‌کند و قبول یکی را مستلزم نفی دیگری می‌داند. خداوند از پیش به همه امور علم دارد و از آنجا که علم او خطاناپذیر است، پس همه امور مطابق آن محقق می‌شود. تقدیرگرایی، تنها راه اعتقاد به آزادی و حاکمیت انسان بر سرنوشتش را انکار علم مطلق و پیشین‌الاهی می‌داند.^۳

۳/۳. نظریه باز^۴

این نظریه معتقد است علم خداوند به اموری تعلق می‌گیرد که معین شده است. موضوع عمده و مطرح در این نظریه محتمل‌الوقوع بودن امکانات بسیار در آینده است و این امر به منظور تداوم آزادی و اختیار انسان‌هاست. هنگامی که خداوند چارچوب اهدافش را مشخص می‌کند، هنوز تجدیدنظر و بازبینی در آن امکان‌پذیر است. این نظریه علم پیشین خداوند را به افعال ارادی موجودات مختار انکار می‌کند.

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک.:

Moor, Scott W, "The Problem Of Prayer", in: *Southwestern Baptist Theology Seminary*, 2006, pp. 90-98

Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, 2a2ae.83.2, trans. "the Fathers of the English Dominican Province", London: Burns, Oates, & Washbourne, 1922, p. 34

Paul Helm, "The Providence of God", *Contours of Christian Theology*, ed. Gerald Bray, Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1994, p. 157

حامیان برجسته این مکتب عبارت‌اند از: ۱. Paul Helm: استاد رشته تاریخ و فلسفه دین در دانشگاه رگنت کانادا از سال ۲۰۰۵، ۲. Thomas Aquinas: (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴) کشیش مسیحی کلیسای کاتولیک، فیلسوف و متأله تاثیرگذار در فلسفه مدرسی؛ ۳. William P. Alston: (۲۰۰۹-۱۹۲۱)، فیلسوف زبان و معرفت‌شناس آمریکایی.

2. fatalism

۳. برای توضیح بیشتر ر.ک.:

Reichenbach, Bruce R., 2001, *Evil and A Good God*, Fordham University Press, USA.

Lane Graig, William, 1991, *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, Library of Congress Cataloging, USA.

4. open

خداوند از علل طبیعی آگاه است و می‌داند که مثلاً باران در روز دوشنبه نمی‌بارد. مطابق با این دیدگاه دعا قادر است بر خواست خداوند مؤثر باشد.^۱

با توجه به بیانات پیش‌گفته، خداوند اگرچه عالم به امور کلی است اما علم او به امور جزئی تعلق نمی‌گیرد. در واقع آینده و علم پیشین‌الاهی در مقیاسی کمی مشخص شده است و چگونگی تحقق کیفیت آن باز و همراه با احتمالات گوناگون است.

۴/۳. نظریه مولینیزم^۲

خداوند به همه چیز علم جامع و گسترده دارد که شامل حوادث مشروط آینده هم می‌شود (علم خداوند بر عکس نظریه باز، محدود نشده است). خداوند به گزاره‌های مشروط علم دارد و ارزش صدق آنها این است که جبرگرایانه آنها را مشخص نکرده است و مخلوقات آزادانه تصمیم به انجام آنها می‌گیرند. اما انتخاب هر وضعیتی کاملاً بستگی به اختیار انسان‌ها دارد (راه برای احتمالات گوناگون باز است). این نظر آزادی و اختیار انسان‌ها را ناسازگار با علم پیشین‌الاهی نمی‌داند. اگر خداوند بخواهد X را محقق کند و بداند که A با قرار گرفتن در شرایط C تصمیم به انجام X خواهد گرفت، با علم واسطه‌ای جهانی را ایجاد می‌کند که A در C قرار گیرد و آزادانه X را محقق کند. باریدن باران مشروط به دعای شخص S است، اگر او دعا نکند، باران نخواهد بارید ولی نه به این معنا که شخص S علت باران باشد. حالات محتمل الوقوعی وجود دارد که خداوند آنها را مشخص نکرده است. زیرا انسان‌ها را مجبور به انتخاب نمی‌کند، بنابراین، آنها آزادانه یکی از این احتمال‌ها را ترجیح می‌دهند. به بیان واضح‌تر مثلاً خداوند می‌داند که اگر شخص S در شرایط خشکسالی قرار گیرد، حتماً برای باریدن باران دعا می‌کند. خداوند می‌داند که S برای A در شرایط C دعا خواهد کرد و یا نه.^۳

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک.:

Moore, Scott W, pp. 98-112
 Gregory, A.Boyd, 2000, *The open view of the future*, Baker Books,
 A.Boyd, Gregory, Hunt, David, Lane Craig, William, Helm, Paul, 2007, "Divine foreknowledge four views", Beilby, ed. James & Pual R.Eddy, Intervarsity press. Downers grove, Illinois.

حامیان این مکتب عبارت‌اند از: ۱. فیلسوف مسیحی آمریکایی: William Hasker؛ ۲. فیلسوف آمریکایی و استاد دانشگاه در نیویورک: David Basinger؛ ۳. استاد الاهیات و فلسفه دین در دانشگاه لوما لیندای کالیفرنیا: Richard Rice (1934).

1. molinism

۳. برای توضیح بیشتر ر.ک.:

Moore, Scott W, pp. 113-130
 Flint, Thomas Patrick, 1998, *Divine Providence: The Molinist Account*, ed. William P.Alston, Ithaca, NY: Cornell University Press, p. 50.
 A.Boyd, Gregory, Hunt, David, Lane Craig, William, Helm, Paul, 2007, *Divine foreknowledge four views*, Beilby, ed. James & Pual R.Eddy, Intervarsity press. Downers grove, Illinois.

مولینیزم به علیت تکیه نمی‌کند. این نظریه مانند نظریه سازش‌پذیری آزادی انسان را تضمین می‌کند و می‌کوشد که علم مطلق الاهی را با اراده آزاد انسان تطبیق دهد. در عین حال از این نظر که متضرب با دعایش علم پیشین الاهی را تغییر دهد، اجتناب می‌کند. در واقع مولینیزم به نوعی علم خداوند را واسطه‌ای می‌داند، با این مبنا که او به حقایق ضروری‌الوقوع و اراده خلافتش داناست.

در میان فیلسوفان و متألهان غربی نیز این مسئله حامیان زیادی دارد. پاول دیل^۱ در بررسی نظرات مارتین لوتر^۲ در مورد دعا این تعارض را در اذهان، ناشی از فهم نادرست از دعا می‌داند. او در بیان این ناسازگاری می‌گوید: این گزاره که «دعا آنگاه مؤثر است که خداوند بدان علم پیشین نداشته باشد»، باطل است، زیرا خداوند عالم مطلق است و از تمام نیازهای جسمی، روحی و قلبی آدمیان مطلع است.^۳ اسکات مور^۴ یکی دیگر از فیلسوفان مسیحی در غرب، در رساله خود تحت عنوان «مسئله دعا»^۵ یکی از مشکلاتی که در رابطه با دعای درخواستی مطرح می‌کند، ناظر به مطلب مورد نظر در این مقاله است. برخی از پرسش‌هایی که در این خصوص بیان می‌کند عبارت است از: ۱. این ادعا که برخی افعال الاهی مشروط به دعا و درخواست انسان است، آیا با علم مطلق خداوند سازگار است؟ ۲. خداوندی که به همه چیز عالم است چگونه می‌تواند روی پیشنهاد موجودات ناآگاه برای اعمال حاکمیتش تکیه کند؟ ۳. چه تبیینی می‌توان ارائه داد، تا دعای درخواستی با علم مطلق و پیشین خداوند سازگار باشد؟ (Moore, 2006, pp. 2-3)

امر مشترک در این بیانات بالا، تعارض استجاب دعا با قضا و قدر الاهی است که در صورت پذیرش یکی، نفی دیگری الزامی است (اینکه در مجموعه خلقت، نظام قضا و قدر حکمفرماست، به یک مفهوم به این معناست که احکام و قوانین حاکم بر نظام، دقیقاً اندازه‌گیری شده و مقدر به قضای الاهی‌اند).

۴. دیدگاه ونسان برومر

ونسان برومر تعارض ظاهری دعای درخواستی با علم مطلق الاهی را تحت دو عنوان مطرح می‌کند. در مبحث ابتدایی به علم پیشین الاهی اشاره دارد و تعارض را این‌گونه ترسیم می‌کند: «اگر خداوند به آینده علم پیشین دارد، پس دعا بی‌فایده است. هیچ حادثه‌ای نمی‌تواند غیر از مسیر حقیقی‌اش محقق شود و هیچ عامل انسانی‌ای نمی‌تواند در این روند تغییر ایجاد کند، زیرا همه این موارد مستلزم

1. Luther Paul Dale

۲. Martin Luter (۱۵۴۶-۱۴۸۳) کشیش و مؤسس نهضت پروتستان، مترجم انجیل به زبان آلمانی

۳. برای توضیح بیشتر ر.ک.:

Dale, Luther Paul, 1974, "Providence And Prayer", in: *School of Theology at Claremont*, p. 66.

۴. Scott W Moore (متولد ۱۹۳۷) فیلسوف دین

5. the Problem of Prayer

ابطال علم پیشین خداوند است و این امر هم از لحاظ منطقی غیرممکن است.^۱ (Brummer, 1984, p. 41) اگر همه زندگی یک مؤمن، در مصاحبت با خداوند است چه ضرورتی به دعاست؟ (برومر، ۱۳۸۳، ص ۱۵۳) او در کتاب خود وقتی دعا می‌کنیم چه می‌کنیم؟ به بررسی این مسئله پرداخته است و در ابتدای بررسی سازگاری علم مطلق الهی و دعای انسان به زیرمسئله‌های مربوط به این امر می‌پردازد: در واقع با این گزاره که خداوند به آینده علم دارد، وارد مقوله علم پیشین الهی می‌شود که اگر خداوند به آینده علم دارد، کارکرد دعا چه می‌شود؟ آیا تخلف ناپذیر بودن علم الهی به جبری بودن حوادث جهان می‌انجامد؟ دعای درخواستی در یک جهان جبری و قطعی که خداوند به هر حادثه و نیازی از انسان علم پیشین دارد، بی‌معناست.

چون هر موجودی در هستی خود به وجود خداوند متکی است، هرگز نمی‌شود که میان آن موجود و خداوند حجاب و حائلی فرض شود، بلکه همه چیز برای او ظاهر و آشکار است و به بیرون و درون هر چیزی آگاه است. خداوند به واسطه اطلاق ذاتی که دارد، نسبت به هر موجودی مستولی بوده و واقعیت هر چیز برای او حضور دارد. برومر در حین نقد خود بر نظر کالوین^۱ علم را چنین تعریف می‌کند: "علم یعنی حضور مدرک". (Ibid., p. 63) او علم مطلق الهی را چنین تبیین می‌کند که اگر p درست است، پس خدای متعال به آن علم دارد و اگر او به p معتقد است، پس حتماً آن درست است. (Ibid., p. 40) او توضیح می‌دهد هیچ حادثه‌ای نمی‌تواند غیر از مسیر حقیقی‌اش محقق شود و هیچ عامل انسانی‌ای نمی‌تواند در این روند تغییر ایجاد کند و دلیل این امر را بطلان علم پیشین خداوند می‌داند. ولی اگر به ازلی بودن خداوند توجه کنیم با این اشکال مواجه نمی‌شویم. برای ارائه تبیین معناداری از دعای درخواستی باید بین اشیای جهان توالی زمانی برقرار باشد و خدایی که در این ارتباط حضور دارد باید ازلی باشد، به این معنا که آغاز و انجامی ندارد. (Ibid., p. 42) بوتیس^۲ با این استدلال که خداوند وجودی فراتر از زمان است، علم پیشین خداوند را ثابت می‌کند. او علم پیشین خداوند به حوادث آینده را در قالب یک تمثیل شرح می‌دهد: خداوند وجودی فراتر از زمان است که همه لحظات حال، گذشته و آینده را توأمآ مشاهده می‌کند. او شبیه نظاره‌گری است که بالای کوهی ایستاده است و از اول تا آخر دشت پایین کوه را همزمان می‌بیند. او به هر لحظه‌ای از لحظات زمان آگاه است و هر حادثه‌ای مثل لحظه حال برای او حاضر است، پس گذشته و آینده‌ای برای علم او مطرح نیست. دانایی خداوند درازای نامحدود حال و گذشته را در بر می‌گیرد. به این بیان خداوند همه حوادث را می‌بیند و امکان آنها همچنان باقیست، بدون اینکه محدود و محصور شود. (Ibid., p. 41) برومر این تمثیل را از بوتیس نقل و سپس نظرش را رد می‌کند: به نظر برومر این دیدگاه زمان را در سطح یک نماد مکانی پایین آورده است، در حالی که زمان، ارتباط بین حوادثی است که یکی پس از دیگری رخ می‌دهد و مکان فضایی بین اشیاء کنار

۱. John Calvin (۱۵۶۴ - ۱۵۰۹) متأله مسیحی.

۲. Boethius (۵۲۴ - ۴۸۰) نویسنده و فیلسوف مسیحی.

یکدیگر است. دیگر اینکه زمان‌هایی که بین اشیا رابطه برقرار می‌کند و ما با آنها بین حوادث تمایز قایل می‌شویم را به یک زمان تقلیل می‌دهد و دیگر توالی زودگذر زمانی معنا نخواهد داشت. او بعد از بیان نقدش بر این نظریه می‌گوید در صورت پذیرش آن، دعای درخواستی برای تحقق امور بی‌معنا خواهد بود. در صورتی که دعا مستلزم وجود خداوندی است که بتواند ارتباطی زمان‌دار با انسان و جهان داشته باشد. برومر این تفسیر از ازلی بودن خداوند را نمی‌پذیرد، بلکه تفسیر درست را بی‌آغاز و انجام بودن او می‌داند. نکته اصلی که برومر در آن با بوتیس مخالفت می‌کند، اعتقاد او به ماوراء زمان بودن خداوند است. برومر به ارتباط زمانی بین خداوند و حوادث تصریح دارد و بر آن است که اگر خداوند از ورای زمان به امور زمانمند که پی در پی اتفاق می‌افتند آگاهی یابد (همانند بیننده‌ای که بالای کوه است و به دشت احاطه دارد) موجب یک اشتباه مقوله‌ای جدی می‌شود. شخصی که بالای کوه است، دو شیء متمایز در مکان را همزمان درک می‌کند و این موجب آن نخواهد بود که آن دو شیء یک شیء باشند، اما اگر خداوند قرار است دو لحظه را همزمان تجربه کند، آنها به یک لحظه تقلیل می‌یابند. پیامد این امر آن است که تجربه ما از توالی زمانی بین امور و حوادث مختلف به یک توهم میدل می‌شود. در صورت نبود ارتباط زمان‌دار بین رخ داده‌ها هیچ تغییری نیز نخواهد بود و در نتیجه، دعای درخواستی بی‌معنا می‌شود. (Ibid., p. 42)

بنابراین، برومر مؤثر بودن دعا را مستلزم وجود خدایی می‌داند که بتواند ارتباط زمان‌دار با انسان و جهان برقرار کند. او ابدیت و جاودانگی خداوند را نمی‌تواند طبق بیان بوتیس بر حسب بی‌زمانی تفسیر و تحلیل کند. خداوند ابدی و ازلی است، به این معنا که آغاز و انجامی ندارد. اگر خداوند علم ابطال‌ناپذیر از همه حوادث آینده داشته باشد مستلزم جبرگرایی است.

البته در بیانات برومر توجه به این نکته الزامی است که خداوند جسم نیست و زمان و مکان ندارد. داشتن مکان از لوازم اجسام است که پیوسته فضا و جایی را اشغال می‌کنند و هیچ‌گاه خالی از مکان نبوده و از آن بی‌نیاز نیست. اگر مکانی را برای خداوند قائل شویم در حقیقت به جسمیت او معتقد گشته‌ایم، زیرا چیزی که از اوصاف موجودات مادی است به خداوند نسبت داده‌ایم.

برومر در پاسخ به این سؤال که علم خداوند به آینده چگونه توجیه‌پذیر است، به نظر کالوین ارجاع می‌دهد و آن را تحلیل می‌کند، به این بیان که علم پیشین خداوند به این معناست که همه چیز، همیشه بوده و حالا هم ادامه دارد، علم خداوند گذشته و آینده ندارد، بلکه همه چیز برای او حاضر و اکنونی است و در عین اینکه خداوند، امور را می‌بیند، بر آنها نظارت و بازرسی هم دارد. اشیا در مقابل او نیستند، بلکه در عین اینکه همه آنها را حاضر می‌بیند بر آنها بازرسی فوری هم دارد.

به عقیده برومر این رأی گمراه‌کننده است و دلیل آن از چند جهت است؛ ابتدا اینکه، طبق این نظر آگاهی یعنی حضور مدرک و چیزی که فعلاً وجود ندارد و فهم چیزی که فعلاً وجود ندارد، منطقیاً غیرممکن است؛ دوم اینکه، حال واقعیت دارد و آینده یک قلمرو بالقوه است. آیا می‌توان از دیدن یک چیز پنهان صحبت کرد؟ آینده چون واجد امکانات مختلف است، نمی‌تواند حاضر و قابل مشاهده باشد. سومین انتقاد برومر به کالوین ناظر به مسئله جبر و آینده‌ای با احتمالات گوناگون است. بنا بر نظریه

کالوین امکانات مختلف آینده به یک امکان تقلیل می‌یابد و این چیزی جز جبر نیست. خداوند قادر علی‌الاطلاق است و می‌تواند آفرینشی با هر گونه وجه داشته باشد، مثلاً، تنها یک مسیر برای تحقق حوادث در آینده معین کند و جهانی جبری محقق شود. به این ترتیب خداوند مسیر تحقق حوادث را از قبل می‌داند، زیرا تنها یک راه برای تحقق حوادث وجود دارد. ولی همه به دلیل تجارب شخصی می‌دانیم که جهان چنین نیست. خداوند جهانی را با آینده‌ای باز آفریده که امکانات متعددی در آن می‌تواند محقق شود.^۱ انسان‌ها عوامل شخصی‌ای هستند که آزادانه قادرند تصمیم بگیرند که کدام یک از این احتمالات برای آنها محقق گردد. در این میان خداوند هم، امکانات و احتمالات آینده را معلوم و محدود کرده است. (Ibid., pp. 42-43) برومر نظر برین هبلسویت^۲ را در تایید رأی خود بیان می‌کند: علم مطلق الهی شبیه قدرت مطلق او "خود محدود"^۳ شده است. به نظر برومر، این محدودیتی منطقی است و ماهیت خلقت همین‌گونه است. اگر خداوند آینده را دقیقاً مشخص کند و به آن علم داشته باشد آزادی مخلوقات هم انکار می‌شود. اگر انسان‌ها آزاد و مختار آفریده شده‌اند، پس آینده دقیقاً نمی‌تواند مورد علم و آگاهی خداوند واقع شود. این امر در تضاد با این ادعا که خداوند، منطقیاً هر چیز ممکن را می‌داند نیست، خداوند همه چیز را همان‌گونه که هستند می‌داند. در پی آن به آینده هم همان‌گونه که آینده هست و امکان را همان‌طور که امکان هست آگاهی می‌یابد، نه آن‌طور که محقق می‌شود. خداوند نه تنها همه امکانات و احتمالاتی که آینده در خود دارد را می‌داند، بلکه احتمالات مرتبط با هر وجودی را نیز می‌داند. همه احتمالاتی که مرتبط با نیت ماست و ممکن است ما تصمیم بگیریم انجام بدهیم یا ندهیم تحت نظارت ذات الهی است، بدون اینکه اذهان و نیت مختلف انسان‌ها را تغییر دهد و در آنها دخل و تصرفی کند. این‌ها همه در پی تصمیم خداوند مبنی بر این‌گونه آفریدن جهان است. (Ibid., pp. 42-43)

منظور برومر از اینکه علم خداوند "خودمحدود شده" است، این است که این اندازه محدودیت از جانب خداوند است و اشکالی به علم او وارد نمی‌شود. به نظر برومر وجوبی که از اختیار ناشی می‌شود با غیر جبری بودن جهان منافات دارد. هرچه انسان با نیت و اراده خود محقق می‌کند، به طور مطلق مورد علم خداوند واقع می‌شود.

برومر تبیین خاصی از علم خداوند را می‌پذیرد. او این تبیین را با بیان گیج^۴ توضیح می‌دهد. گیج با استناد به قیاس استاد بزرگ شطرنج می‌گوید: خداوند به آینده با کنترل آن علم دارد، شبیه علم انسان به اعمال ارادی و همراه با نیتش نه شبیه بیننده بالای کوه. خداوند و انسان به طور مساوی در یک بازی

۱. از این سخن برومر در غرب با عنوان «نظریه باز در علم خدا» تعبیر می‌شود که محوریت آن در مورد احتمالات بروز امکانات متعدد در آینده است.

۲. Brian Hebblethwaite: متأله و فیلسوف دین معاصر.

3. Self- Limited.

۴. Peter Thomas Geach: فیلسوف منطق انگلیسی.

بزرگ ایفای نقش می‌کنند، و لکن خداوند استادی عالی و مسلط است، به گونه‌ای که همه چیز تحت کنترل اوست. بعضی از بازی‌کنان آگاهانه سعی در کمک به هدف او دارند و عده‌ای سعی در مخفی کردن و عدم تحقق آن. خداوند نقشش را طبق برنامه قبلی اجرا خواهد کرد، حتی اگر از قبل بداند یک بازیکن چه حرکتی خواهد کرد. خداوند همه احتمالات و همه حرکاتی که یک بازیکن شطرنج بدون اجبار می‌تواند از خود نشان دهد را می‌داند. بنابراین، علم خداوند از بازی دربردارنده همه مسیرهای متنوع و ممکن در بازی است. (Ibid., p. 44)

برومر بیان گیج را متضمن دو نکته اصلی می‌داند: اول اینکه این نحوه علم به آینده مجوزی است برای مطرح شدن جهانی با عوامل آزاد و احتمالات فراوان که جبرگرایانه نیست و خداوند می‌تواند در چنین جهانی به اعمال و گفته‌های اشخاص انسانی پاسخگو باشد. حرکتهای خداوند در بازی واکنش به حرکتهای انسان‌هاست. دوم اینکه از آنجا که علم خداوند نسبت به امکانات و احتمالات آینده وسیع‌تر از علم ماست، توانایی ما برای خنثی کردن نیت نهایی او بسیار محدود شده است و خداوند می‌تواند در بازی بر ما پیشی گیرد.

برومر بیان او را می‌پذیرد و آن را مؤید بر رأی خود می‌آورد، ولی آن را متضمن یک اغراق و اشتباه می‌داند. اغراق او در این جمله است که "خداوند را با کنترل مطلق، دانای بر آینده می‌داند."^۱ او با این بیان، جهانی را با عوامل آزاد و حوادث مشروط انکار می‌کند. در حالی که طبق بیان برومر خداوند خودش توانایی‌هایش را برای حدوث حوادث محدود کرده و در تقسیم قدرتش با اشخاص انسانی به آنها اجازه داده است با اهدافش مخالفت ورزند. علاوه بر این، با این بیان که خداوند با علم نامحدودش به امکانات و احتمالات آینده، قادر است با وجود هر حرکتی از انسان‌ها به اهدافش دست یابد، کل عاملیت آزاد انسان‌ها را بی‌اثر می‌کند.^۲

دومین مسئله‌ای که برومر در ذیل تبیین علم مطلق الهی و تاثیر دعا مطرح می‌کند در مورد دانایی پروردگار به همه حاجات، امیال و خواسته‌های ماست. او معتقد است علم پروردگار نه تنها شامل علم به آینده است، بلکه علم به امیال و نیازهای کنونی ما را هم در بر می‌گیرد. نزد پروردگار هیچ رازی نهفته نیست. دعا حاوی ارتباطی است که خداوند قطعاً به احوال انسان علم دارد. (Brummer, 1993, p. 180) او مسئله را با استناد به بیان کالوین مطرح می‌کند: آیا خداوند مشکلات ما و موانعی که ما برای رسیدن به امیال و آرزوهایمان در پیش رو داریم را می‌داند؟ آیا دعای حاوی درخواست ما می‌تواند سودی داشته باشد؟ چرا گاهی جوابی نمی‌رسد؟

1. "He knows the future by controlling it"

۲. این بیان را از ایمیلی که پروفیسور برومر در تاریخ ۱۳ سپتامبر ۲۰۱۰ (۲۲ شهریور ماه ۱۳۸۹) در پاسخ به یکی از سؤالاتم ارسال کرده‌اند نقل کردم.

یک پاسخ محتمل از آکویناس این است که: دعا کردن ما به منظور رسیدن به خواسته‌ها و برطرف شدن نیازهایمان نیست، بلکه مقصود، یادآوری خودمان است مبنی بر اینکه ما نیازمند یاری الهی هستیم.

از دیدگاه برومر این جواب، یک اشکال بزرگ دارد: دعای تضرع‌آمیز را به یک تفکر و تمرکز درمانی^۱ سوق می‌دهد و هیچ مجال برای حفظ نقش استغاثه‌آمیز بودن دعا باقی نمی‌گذارد. این نظر بر آن است که در یک دعای مبتنی بر اضطرار و درخواست، بنای حتمی بر این نیست که از خداوند بخواهیم هر چیزی را انجام دهد، بلکه از وابستگی‌مان به خداوند سخن خواهیم گفت. خطاب خداوند از سوی ما به خاطر خودمان است نه پروردگار. هدف دعا این است که ما را نسبت به تاثیری که خداوند در نظام خلقت دارد، آگاه کند. به نظر برومر غلط است که دعای تضرع‌آمیز و درخواستی را به عنوان ابزار تاثیرگذار برای خداوند یا درخواست‌کننده تفسیر کنیم. (Idem, 1984, p. 45) او در ادامه، نظر خود را کامل می‌کند و تبیین دیگری را بر حسب شرایط و ضوابط نسبی درست می‌داند.^۲

برومر این‌گونه توضیح می‌دهد که دعا تاثیرگذار است، ولی نه فقط روی دو عنصر تشکیل‌دهنده این ارتباط، بلکه تاثیر اساسی و بنیادی روی ارتباطی است که بین این دو برقرار می‌شود. انسان در حین دعا خداوند را از آنچه نمی‌داند، آگاه نمی‌کند و چیزی را که فراموش کرده به او یادآوری نمی‌کند، بلکه به وابستگی شخصی‌اش به خداوند اعتراف می‌کند، به گونه‌ای که خداوند را قادر می‌کند و این شرایط را فراهم می‌آورد که خداوند به او آنچه را که بدون این اعتراف نمی‌داد عطا کند. برومر دعا را شرط ضروری برخی حوادث می‌داند و اینکه دعای انسان به عنوان یک عامل مؤثر است. (Idem., 1992, p. 116)

۱/۴. ماهیت روابط شخصی از دیدگاه برومر

برومر سه الگویی که انسان‌ها در قالب آن با یکدیگر مرتبط می‌شوند را از یکدیگر تمییز می‌دهد و تنها یکی از آنها را مناسب برای ایجاد ارتباط با خداوند بیان می‌کند. از این سه نوع رابطه دو مورد را شخصی و یک مورد را غیرشخصی و نامناسب برای توصیف دعا می‌داند. این سه نوع رابطه از نظر او عبارت‌اند از:

۱. ارتباطی همانند ارتباط یک حاکم و رعیت که حاکم مسلط است و رعیت چاره‌ای جز اطاعت و فرمانبرداری ندارد؛ ۲. توافقات مبتنی بر حقوق و وظایف که معمولاً بین یک کارگر و یک کارفرما برقرار می‌شود و کارگر کنترل طرف مقابل بر خود را آگاهانه پذیرفته است؛ ۳. ارتباطات مبتنی بر توافقات

۱. therapeutic meditation، از نظر برومر این عملکرد دعا فقط ناظر به شخص دعاکننده است و دعا را موجب قدرت معنوی برای انسان می‌داند که او را در برابر انجام وظایف اخلاقی متعهدتر می‌کند. صرف نظر از هر عقیده‌ای نمی‌توانیم این کارکرد دعا را منکر شویم و اگر در تبیین دعا فقط در این محدوده بمانیم نمی‌توانیم تاثیر واقعی دعا را توضیح دهیم.

دوستانه که هر دو طرف آزادانه وارد این رابطه می‌شوند و هر یک به تصمیم طرف دیگر در ایجاد، برقراری و اتمام رابطه آگاه است.

در سومین نوع رابطه، انسان به وابستگی‌ای که به تصمیم آزاد و مختارانه طرف دیگرش در چگونگی و ادامه رابطه دارد، معترف است، او در تعیین کیفیت این رابطه تنها نیست و بر هیچ یک از طرفین جبری حاکم نمی‌باشد. دیگر اینکه وجود خدای متعال را به عنوان کسی که در مرکز فعالیت قرار دارد و مسئولیت اصلی را به عهده دارد می‌پذیرد. این روش، همان الگوی دعای درخواستی و استغاثه‌آمیز است. در درخواست از خداوند، دعاکننده به وابستگی‌اش به خداوند و اینکه او یک فاعل شخصی و مختار است، معترف است. پروردگار در پاسخ به او مجبور نیست و انسان هم در عین اینکه به قدرت لایتناهی او ایمان دارد به این حقیقت آگاهی دارد.^۱

برومر برای توضیح بیشتر این دیدگاه بر ماهیت روابط شخصی متمرکز می‌شود، زیرا معتقد است در چنین رابطه‌ای است که دعاهای همراه با تضرع معنادار می‌شود. او بر این نظر است که ارتباطی که در دعا برقرار می‌شود یک ارتباط شخصی است و تنها الگوی مناسب برای برقراری رابطه با خداوند را همین می‌داند. او ارتباطی را شخصی می‌داند که در آن هر دو طرف برای ایجاد، برقراری، تغییر، حفظ و پایان رابطه، آزادانه تصمیم گیرنده باشند. مثلاً در رابطه‌ای که یک انسان بر دیگری ریاست دارد و کنترل رابطه بر عهده اوست، چون یک طرف ارتباط به اندازه طرف دیگر در کنترل آن دخیل نیست و برای او حکم یک موضوع دارد، این تعامل را غیرشخصی بیان می‌کند. یک توافق بین دو شخص صرفاً در صورتی شکل می‌گیرد که هر دو طرف، آزادانه تصمیم به ورود در این رابطه بگیرند. رابطه دوستانه نیز یک رابطه شخصی است. شخص A می‌تواند پیشنهاد به دوستی‌اش با شخص B بدهد اما نمی‌تواند علت منحصر این رابطه واقع شود و چیزی را بر B تحمیل کند. (Ibid., 1992, pp. 46-47)

پس ارتباطات شخصی حاوی این پیش‌فرض است که نه تنها دو طرف عواملی شخصی هستند، بلکه هر یک به عملگر بودن دیگری اذعان دارد و می‌داند برای ایجاد رابطه به دیگری وابسته است. برومر در این راستا با مارتین بوبر همراه می‌شود که در دعا، انسان خود خویشتن است و اتکای خود را، آزادانه برملا می‌کند و می‌داند که بر ایجاد رابطه با خداوند موثر واقع می‌شود، حتی اگر ماحصل این تاثیر کسب چیزی از خداوند نباشد. عنصر اساسی در رابطه با خداوند احساس اتکا و مخلوق بودن است (بوبر، ۱۳۸۸، ص ۱۳۱-۱۲۹) و طبق نظر برومر خداوند به عنوان یک شخص به رابطه وارد می‌شود. (همان، ص ۱۸۴)

بعد از توضیح چنین ارتباطی برومر ادعا می‌کند که همه دعاهای درخواستی، در متن چنین ارتباطی شکل می‌گیرد. (Idem., 1984, p. 46)

۱. برای توضیح بیشتر در این باب ر.ک.:

Brummer, The Model of Love, ch.3 & Brummer, What are we doing when we pray?, ch.3&4.

بعد از بیان انواع رابطه و نتیجه مورد نظر، برومر به این نکته توجه می‌دهد که آیا خداوند خودش نمی‌توانست به نیازها توجه کند، بدون اینکه انسان مجبور به بیان آنها باشد؟ او با یک مثال بیان می‌کند که اگر واقعا ارتباط خداوند و انسان چنین بود، شخص بودن انسان در این ارتباط کاملا محو می‌شد. مثال او در رابطه با ارتباط انسان با گیاه است. گیاهی که در جلوی پنجره قرار دارد، بدون درخواست، نیازش را به آب و مواد غذایی برآورده می‌کنیم. بنابراین، تصمیم گیاه برای ایجاد این رابطه شرط نیست. برای تحقق امیال شخص دیگر در متن ارتباط شخصی، درخواست او از طرف دیگر شرط لازم تحقق خواسته است. اگر خداوند همه نیازها و امیال ما را مطابق علمی که نسبت به آنها دارد محقق کند ما هم شبیه گیاهی می‌شویم که جلوی پنجره است. ولی در دعای درخواستی و استغاثه‌آمیز، انسان به عملگر بودن خداوند در جهان و وابستگی‌اش به او در همه زمینه‌ها اعتراف دارد و متضرعانه آن را می‌پذیرد، و این شرط لازم انجام نیازها توسط خداوند است. خداوند می‌تواند بدون درخواست هم بدهد ولی این دیگر یک ارتباط گزینشی و فعال نخواهد بود. (Ibid., p. 47) او با این بیان که در یک ارتباط شخصی، هر دو طرف عواملی آزاد و شخصی هستند، مدل مورد نظر را برای برقراری ارتباط، ضروری می‌داند و عدم آزادی انسان را در دعا نقض می‌کند. (Idem., 1993, p. 160)

اینکه همه زمان‌ها نزد خداوند یکسان است، یعنی علم الهی به گذشته، حال و آینده یکی است، مورد نقض برومر واقع می‌شود. اینکه خداوند از ازل علم داشته که انسان برای فلان حادثه دعا خواهد کرد، جزء یکی از احتمالات است. چنین علم پیشینی به معنای جبر نیست، بلکه در استواری اختیار انسان می‌کوشد. به عبارت دیگر علم الهی بر هر حادثه آنچنان که واقع می‌شود، تعلق نمی‌گیرد. همان‌طور که برومر اشاره کرد علم او به هر چیزی همان‌گونه که هست تعلق می‌گیرد، مثلا خدای متعال می‌داند که فلان شخص در فلان شرایط تصمیم بر انجام کاری خواهد گرفت و آن را انجام خواهد داد. بنابراین تأثیر دعا به قوت خود باقی خواهد ماند.

۲/۴. سخن نهایی برومر

از نظر برومر اگر به ازلی بودن خداوند به معنای بی‌آغاز و انجام بودن او توجه کنیم، می‌توانیم دعا را سازگار با علم پیشین الهی بدانیم، زیرا علم پیشین مفهومی دیگر می‌گیرد. علم پیشین الهی به معنای خارج زمان بودن خداوند وصف نمی‌شود، بلکه او خود در صحنه حضور دارد و اشیا و پدیده‌ها را مدیریت می‌کند. چنین تبیینی به جبرگرایی عالم منجر نمی‌شود. او در پی بیان چگونگی توصیف علم خداوند به آینده، معتقد است علم خداوند به همه چیز همان‌گونه که هستند تعلق می‌گیرد. (Ibid., p. 47) بنابراین، او این تعریف را از علم پیشین که همه چیز از پیش در علم خداوند مقدر شده و مطابق آن هم محقق می‌شود را رد می‌کند. خداوند نه تنها همه امکانات و احتمالاتی که آینده در خود دارد را می‌داند، بلکه احتمالات مرتبط با هر وجودی را نیز می‌داند و در عین حال این امر منجر به تغییر اذهان انسان‌ها و جبر حاکم بر آنها نمی‌شود. دعا یک علت است و خداوند به صدور معلولات و افعال آدمی و علل آنها آگاه

است، بنابراین این نحوه علم خداوند مجوزی برای طرح جهانی با عواملی آزاد است که دعای درخواستی در آن معنادار است.

برومر در قسمت دوم از بررسی خود به آگاهی خداوند در مورد امیال و نیازهای کنونی ما می‌پردازد. اینکه خداوند، مطابق علم مطلقش آنچه را ما احتیاج داریم می‌داند و نیازی به آگاه شدن، توسط ما ندارد، دعای درخواستی و استغاثه‌آمیز را بی‌معنا و غیرضروری نمی‌کند، به عکس، همین امر، شرط لازم برای خداوند را فراهم می‌کند که آنچه را لازم داریم یا می‌خواهیم به ما بدهد. به عبارت دیگر، برومر دعا را به عنوان یک علت ناقصه تشریح می‌کند.^۱ چون محتوای دعای درخواستی با تضرع و انابه همراه است، متضمن بیان وابستگی به تصمیم آزادیست که پروردگار می‌تواند بگیرد. همین دو خصیصه مستلزم شخصی بودن ارتباطی است که در دعا برقرار می‌شود. بنابراین، جهانی که خداوند خلق کرده است، جهانی غیر قطعی و غیر جبری است که هم خداوند و هم انسان در آن عاملیت دارند. گرچه این امر ظاهراً با نظریه ثبوت خداوند و علم مطلق الهی در تضاد است، ولی توضیحات گذشته مبنی بر نقش تضرع و الحاح در دعا و امکان ارتباط شخصی بین انسان و خداوند این تضاد ظاهری را با حفظ همه این خصوصیات حفظ می‌کند. برومر با تبیین شخصی بودن ارتباط در دعا، هم عاملیت انسان در دعا را ثابت می‌کند و هم خداوند را، که البته این عاملیت را نیز خداوند سبب شده است.

۵. نقد و بررسی دیدگاه برومر

معضل اصلی برومر این است که علم ابطال‌ناپذیر خداوند از آینده را مستلزم جبر و تعیین‌گرایی می‌داند که استجاب و کارکرد دعا با آن ناسازگار است. او در صدد این امر است که مسئله جبر و غیر اختیاری بودن فعل انسان را با تبیینی خاص از علم پیشین الهی حل کند. برومر آگاهی به چیزی که هنوز وجود ندارد (آینده) را غیرممکن می‌داند. خداوند به احتمالات مرتبط با هر فعل و حادثه‌ای علم دارد، ولی به اینکه کدام احتمال به واقعیت می‌رسد، عالم نیست، زیرا علم او به خود فعل منجر به عدم وجود جهانی با عملگرهای آزاد و مختار می‌شود. از دیدگاه او علم پیشین الهی تا این حد درست است که می‌داند فعل اجباری از فاعل مجبور و فعل اختیاری از فاعل مختار صادر می‌شود، نه اینکه کدام رخ خواهد داد.

نکته مهم در بررسی بیان برومر، توجه به این امر است که متعلق علم الهی را چه می‌دانند؟ آیا افعال اختیاری انسان به طور مطلق، متعلق آن است یا علم ازلی به فعل اختیاری انسان با قید اراده و اختیار، تعلق می‌گیرد؟ به نظر می‌رسد تعارض اصلی برومر با متکلمان شیعی در این مورد است. اگر

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک.:

بگوییم علم ازلی خداوند به افعال و امور به طور مطلق تعلق می‌گیرد بیان برومر بر مسند حق می‌نشیند، اما اگر قائل به این امر شویم که علم ازلی خداوند به افعال اختیاری انسان با قید اختیار تعلق می‌گیرد و اختیار خود جزء علل و اسباب تحقق فعل و علم خداوند به شمار می‌آید، به این معنی که خداوند از ازل می‌داند شخص فعل خود را با اراده و از روی اختیار به انجام می‌رساند و یا به همان صورت رها می‌کند، وضعیت متفاوت خواهد بود. آن‌طور که برومر بیان می‌کند علم پیشین خداوند فقط تا همین مرحله احتمالات پیش می‌رود و به تعلق به تحقق فعل نمی‌رسد. به عبارت دیگر، علم پیشین به حسب خصوصیتی که در فاعل وجود دارد تعلق می‌گیرد و این امر به جبر و بطلان علم پیشین می‌انجامد.

محمدحسین طباطبایی در توضیح علم الهی معتقد است برای خداوند علمی است به ذاتش در مرتبه ذاتش، یعنی علم به دیگری که علم به آنها در مرتبه و مرحله ذات آنهاست و این علم به علم قبل از ایجاد معروف است و همان علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. علم بعد از ایجاد خداوند، علم او به موجودات در مرتبه ذاتشان است. (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۸-۲۶۹) در هر دو صورت علمش حضوری است به همان بیانی که گفته شد. ممکن است موجودی از نظر ما غایب باشد و شاید هنوز به وجود نیامده است، چون زمان موجودیتش به ظاهر فرا نرسیده است، ولی همان موجودی که بعداً در نظر ما حاضر می‌شود نزد او حاضر است. او به ما اراده می‌دهد اما می‌داند با اراده خویش چه می‌کنیم. او به ما اختیار می‌دهد ولی می‌داند با اختیار خویش چه راهی انتخاب می‌کنیم. پس چون او عالم است هر گونه تبدیل و تغییری از نظر او دور نیست. همه موجودات نزد خداوند حاضرند و حقیقت علم هر چیزی حضور معلوم نزد عالم است و خداوند به ذات خویش با همه لوازم آگاه است. علم پیشین الهی به جبر در عالم منجر نمی‌شود و انسان با اختیار هر کاری می‌کند، بدون اینکه علم ازلی خداوند مانع آن گردد. علم ازلی خداوند هیچ گونه تأثیری بر ضرورت یافتن فعل در انسان ندارد و علم خداوند علم انفعالی و تابع معلوم خود نیست، بلکه علم او علم فعلی است و در معلول تأثیرگذار است. تعلق آن به اشیاء با حفظ نظام علی و معلولی صورت می‌یابد، به طوری که هر معلولی حقیقتاً از علت نزدیک خود صادر شود، نه اینکه علم پیشین الهی بدون سبب و علت بر تحقق فعلی تعلق یافته باشد، تا جبر لازم آید.^۱ اگر علم خداوند با توجه به اختیار و اراده فاعل به فعل صورت گیرد، این امر مؤکد اختیار هم هست. علم و آگاهی خداوند در سلسله علل تعلق می‌گیرد و قدرت و اختیار انسان در سلسله اسباب و علل قرار گرفته است. همان‌طور که طباطبایی نیز خاطر نشان می‌کند "علم ازلی خداوند به هر چیز با حفظ خصوصیات، آن‌طور که هست، تعلق می‌گیرد، لذا متعلق این علم، افعال اختیاری آن با وصف اختیاری بودن است. از این رو محال است این افعال به صورت غیر اختیاری واقع شود." (شیرازی، ۱۴۱۰، ص ۳۱۸)

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک.: *نهایة الحکمة*، ج ۳، المیزان، ج ۱، ۱۰، ۱۱، ۱۷.

با توجه به بیانات عرضه شده وجوبی که از اختیار ناشی می‌شود با اختیار و عدم جبری بودن جهان منافاتی ندارد، بلکه بر آن تأکید می‌کند. آنچه انسان با آزادی و اختیار انجام می‌دهد، برای خداوند معلوم است، نه به طور مطلق بدون وصف اختیار آن‌طور که برومر معتقد است، بلکه با توجه به اسباب و شرایط خاص آن، که اختیار و اراده انسان نیز از اسباب آن است. پاسخی که می‌توان به برومر داد این است که او در تفسیر متعلق علم خداوند و علم پیشین او دچار اشتباه شده است. علم خداوند نه تنها به اصل وقوع فعل و حوادث تعلق گرفته، بلکه به خصوصیات و مبادی آن نیز تعلق می‌گیرد. در بیان علم پیشین نیز گرفتار تقیید شده و آن را مقید و محدود کرده است. در حالی که تبیین ارائه شده توسط محمدحسین طباطبایی به عنوان نمونه از این اشکال میراست.

علم ازلی خداوند از نظام سببی و مسببی جهان جدا نیست و علم الهی تعلقش به حوادث، مقارن با علم خداوند به اسباب و علل آن حوادث است. اسباب و علل حوادث متفاوت هستند، یکی علیت و فاعلیت طبیعی و یکی علیت و فاعلیت ارادی است، یکی مجبور و یکی مختار و آنچه علم سابق الهی اقتضا می‌کند، این است که اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور به نحو اجبار و اثر فاعل مختار از فاعل مختار به نحو اختیاری صادر شود، یعنی برای مثال اگر علم خداوند تعلق گرفته که فلان یخ بزرگ در فلان سال در قطب آب شود، این گونه نیست که علمش گزاره به این حادثه تعلق گرفته باشد، بلکه علمش به این حادثه به خاطر علمش به علل این حادثه است که چون هوا گرم می‌شود و فلان حادثه چون رخ می‌دهد و غیره ... پس آن یخ آب می‌شود. علم خداوند به حوادث و افعال مقارن با علم او به علل و فاعل‌های آن حوادث است و وقوع معلول‌ها تابع وقوع علل آنها است. انسان که فاعل مختار است یکی از اجزاء علت فعلش اراده و اختیار است، پس آنچه علم الهی به آن تعلق گرفته صدور فلان فعل خاص از انسان همراه با علتش است و یکی از اجزاء علت صدور فعل از انسان اراده اوست. علم ازلی الهی از نظام سببی و مسببی جهان جدا نیست. علم الهی علم به نظام علی و معلولی نظام است، یعنی خداوند به صدور معلولات و حوادث و افعال آدمی، از علل خاص آنها علم و آگاهی تام دارد. از آنجا که برومر علم پیشین الهی را رد می‌کند مبنی بر اینکه به علم واجب خداوند معتقد نیست، در حقیقت اشکال او این است که تعلق علم ازلی به معلول موجب نمی‌گردد معلول در ازل با وجود خاص خودش موجود باشد. بیان طباطبایی می‌تواند پاسخ برومر باشد: «واجب تعالی به معلول خود دو گونه علم دارد: یکی علم حضوری پیش از ایجاد و دیگری علم حضوری پس از ایجاد که در مرتبه معلول است.» (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۸) بنابراین با اعتقاد به علم پیشین و بطلان ناپذیر خداوند، نه نیازی به وجود خاص حوادث و اشیاء در ازل است و نه منجر به جبر و عدم کارآمدی دعا در نظام خلقت می‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

علم مطلق خداوند به معنای علم به همه امور از جمله رویدادهای آینده است، و از این رو، از منظر برخی از فیلسوفان علم، این علم مستلزم نوعی تعیین‌گرایی و جبر در حوادث جهان است. وقوع یا عدم

وقوع یک رویداد از پیش تعیین شده است، بنابراین دعا برای تحقق یا عدم تحقق آن به ظاهر بی‌تأثیر است. "برومر" مؤثر بودن دعا را مستلزم وجود خدایی می‌داند که ارتباط زمان‌دار با انسان و جهان داشته باشد. او ضمن رد تمثیل "بوتیس" علم پیشین‌الاهی به افعال اختیاری انسان را مستلزم نوعی جبرگرایی می‌داند و از این رو با انکار علم پیشین به اثبات مؤثر بودن دعا می‌پردازد.

از منظر طباطبایی، علم پیشین‌الاهی نافی تأثیر دعا نیست. علم ازلی خداوند از نظام سببی و مسببی جهان جدا نیست و تعلق علم‌الاهی به حوادث، مقارن با علم خداوند به اسباب و علل آن حوادث است. آنچه علم پیشین‌الاهی اقتضا می‌کند، این است که اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور به نحو اجبار و اثر فاعل مختار از فاعل مختار به نحوی اختیاری از او صادر شود. علم خداوند به حوادث و افعال مقارن با علم او به علل آن حوادث است و وقوع معلول‌ها تابع وقوع علل آنهاست. یکی از اجزاء فعل اختیاری اراده و اختیار است، پس آنچه علم‌الاهی به آن تعلق گرفته صدور فلان فعل خاص از انسان همراه با علتش است و یکی از اجزای علت صدور فعل از انسان اراده اوست. علم ازلی‌الاهی از نظام سببی و مسببی جهان جدا نیست. علم‌الاهی علم به نظام علی و معلولی نظام است، یعنی خداوند به صدور معلولات و حوادث و افعال آدمی، از علل خاص آنها علم و آگاهی تام دارد.

فهرست منابع

۱. بوبر، مارتین، ۱۳۸۸، *من و تو، الهام عطاردی و ابوتراب سهراب، تهران، فرزانه*.
۲. برومر، ونسان، ۱۳۸۳، *دین در دنیای مدرن: مجموعه سخنرانی‌های ونسان برومر در مرکز بین‌المللی گفت‌وگوهای تمدن‌ها، امیر اکرمی و دیگران، تهران، پژوهاک کیوان*.
۳. الشیرازی، صدرالدین محمد، ۱۴۱۰، *الحکمة المتعالیه، ج ۶ بیروت، دار احیاء التراث العربی*.
۴. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۸، *ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۱، محمدباقر امام همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی*.
۵. ————، ۱۳۸۴، *نهایه الحکمه، ج ۳، علی شیروانی، قم، بوستان کتاب*.
۶. موحد، ضیاء، ۱۳۷۳، *درآمدی به منطق جدید، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی*.

7. Aquinas, Thomas, 1922, *Summa Theologica*, 2a2ae. 83. 2, trans. "the Fathers of the English Dominican Province", London: Burns, Oates, & Washbourne.
8. Boyd, A, Gregory, 2007, Hunt, David, Lane Craig, William, Helm, Paul, *Divine foreknowledge four views*, (ed.) Beilby, James & Pual R. Eddy, Intervarsity press. Downers grove, Illinois.
9. Brummer, Vincent, 1984, *What are we doing when we pray?*, London, First published.
10. ————, 1993, *The Model of Love*, Cambridge, first published.
11. ————, 1992, *Speaking of a Personal God*, Cambridge, first

- published.
12. Dale, Luther Paul, 1974, *Providence and Prayer*, School of Theology at Clarmont.
 13. Flint, Thomas Patrick, 1998, *Divine Providence: The Molinist Account*, (ed.) William P. Alston, Ithaca, NY: Cornell University Press.
 14. Gregory, A. Boyd, 2000, *The Open View of The Future*, Baker Books.
 15. Heiler, Friedrich, 1958, *Prayer*, (tr.) Samuel Mccomb, New York, Oxford University Press.
 16. Lane Craig, William, 1991, *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, library of Congress Cataloging, USA.
 17. Moor, Scott W, 2006, *The Problem Of Prayer*, Southwestern Babtist Theology Seminary.