

(بخش دوم)

ونسان برومر

ترجمه امیرعباس علیزمانی عضو هیأت علمی دانشگاه قم

برومر در ادامه مقاله به بررسی «تمثیل هویات» پرداخته و دلیل روی آوردن آکویناس به این نوع تمثیل را بیان می‌کند. آکویناس در این نوع از تمثیل سعی می‌کند تا با تمسک به «اصل سنخیت علت و معلول» مشکل معناشناختی اوصاف الهی را حل کند. کارل بارت می‌کوشد تا با طرح «تمثیل نسبت‌ها» به جای تمثیل هویات مشکل را حل کند. به نظر بارت ما فقط در صورتی که خداوند خود را از طریق وحی آشکار کند می‌توانیم به او شناخت پیدا کنیم. برومر در این مقاله راه‌حل‌های دیگری مانند استفاده از زبان مجاز، کنایه و استعاره (= زبان حکایت) را هم بررسی می‌کند.

کلید واژه‌ها: تمثیل هویات، تمثیل نسبت‌ها، وحی، زبان مجاز و زبان کنایه

۳. تمثیل هویت

آکویناس در نظریه‌اش در باب تمثیل هویت سعی کرده تا این مسائل را حل کند. همان‌گونه که گفتیم، تمثیل اسناد تنها به ما اجازه می‌دهد که بگوییم خدا منشأ و منبع چه صفاتی است، ولی این تمثیل به ما نمی‌گوید که او دارای چه اوصافی است. از یک سو، این بدین معناست که تمثیل اسناد هیچ صفت مشترکی را که بتواند اساس و پایه‌ای برای سخن گفتن ما درباره‌ی خدا باشد، در اختیار ما قرار نمی‌دهد و از سوی دیگر، این بدین معناست که هیچ‌گونه معرفتی نسبت به اوصاف خدا ممکن نیست، به طوری که ما نمی‌توانیم از لادری‌گری (=تعطیل) نسبت به خدا دوری کنیم. آکویناس سعی می‌کند تا تمثیل اسناد را طوری تفسیر کند که بتواند بر این مشکلات فایق آید.

برای نیل به این هدف، آکویناس تمثیل اسناد را با دو اصل مفروض مرتبط می‌کند: اولاً، او مسلم می‌گیرد که معلول‌ها، به حسب تعریف، شبیه به عللشان هستند. براساس این فرض، مخلوقات بالضروره دارای ویژگی‌های مشترکی با خالقشان هستند. ثانیاً، آکویناس تمثیل اسناد را با تمثیل تناسب مرتبط می‌کند. خالق به شیوه‌ای که متناسب با ذات اوست و نه شیوه‌ای که متناسب با ذات مخلوقات است، دارای این ویژگی‌هاست. خدا به عنوان منشأ همه‌ی حکمت‌ها، به شیوه‌ای ربوبی حکیم است؛ یعنی او در تقابل با مخلوقاتش که حکمت او را به نحو بسیار ناقصی می‌نمایانند، به نحو کامل و تمام عیاری حکیم است.

آکویناس درباره‌ی این که ما چگونه می‌توانیم اوصاف خدا را بشناسیم، معتقد است که نظریه‌ی تمثیل، خود می‌تواند پایه و اساسی برای الهیات طبیعی قرار گیرد که به وسیله‌ی آن ما می‌توانیم دست‌کم، به نحوی جزئی بدانیم که خدا چه اوصاف مشترکی با مخلوقاتش دارد. ما با توسل به برهان کیهان‌شناختی می‌توانیم اثبات کنیم که خدا علت اولی هر چیزی است

و از آنجا که معلول‌ها بالضروره ویژگی‌های عللشان را نشان می‌دهند، نتیجه می‌گیریم که ما می‌توانیم از طریق معرفت به معلول‌های جهان مخلوق، نسبت به اوصاف علت اولی معرفت اندکی به دست آوریم.

آکویناس به دنبال این استراتژی از ادعای وجود اختلاف کیفی مطلق بین خدا و مخلوقات انسانی، اعراض کرده و این ادعا را مطرح می‌کند که خدا دارای صفات معین مشترکی با مخلوقاتش است. او هم‌چنین لادری‌گری را که به وسیله کرمی مطرح شد، نفی می‌کند. بنابراین، ما به وسیله الهیات طبیعی می‌دانیم که چه صفاتی، مشترک و بدین‌سان، اساس و پایه گفت‌وگوی ما درباره خدا هستند. علاوه بر این، تمثیل هویت خودش اساس و پایه این الهیات طبیعی است. بنابراین، خدا را می‌توان از طریق اوصافی که از او ناشی شده و در مخلوقاتش یافت می‌شوند، شناخت، ولی اوصافی که در خدا هست، برتر و بالاتر است. (الهیات جامع، 3.13.I) اما این راه‌حل نیز در معرض اشکالات فراوانی قرار دارد که عبارتند از:

اولاً، از آن حیث که ما معمولاً از علت‌ها و معلول‌ها سخن می‌گوییم، ضروری نیست که معلول‌ها ویژگی‌های عللشان را باز کنند. غالباً امر بدین منوال نیست؛ نه بچه‌ها معمولاً شبیه والدینشان هستند و نه مجسمه‌ها شبیه مجسمه‌سازان! ثانیاً، همان‌گونه که قبلاً دیدیم، اسناد امور بسیاری زیادی را جایز و ممکن می‌شمارد؛ به طور مثال خدا خالق بدن‌های ماست، با این وصف، او جسمانی (بدن‌دار) نیست. ثانیاً، توسل به تمثیل تناسب، شباهت‌های مطروحه بین خدا و مخلوقات را بی‌معنا و مهمل می‌گرداند، زیرا روشن نیست که خداوند به چه طریقی واجد اوصاف مربوطه است. بر مبنای این نوع تمثیل، این سخن که خدا واجد اوصافی است که برتر و بالاتر است، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ به نظر می‌رسد که در این جا نیز لادری‌گری (تعطیل) غیر قابل اجتناب است. آیا ما می‌توانیم از معرفت‌مان درباره خصایص زمینی، نتایجی درباره خصایصی که خدا واجب است، به دست آوریم؟ از دیدگاه آکویناس ما نمی‌توانیم ذات خدا را آن‌گونه که فی‌نفسه هست، بشناسیم، ولی می‌توانیم ذات خدا را بدان نحو که در خصوصیات مخلوقاتش باز نموده می‌شود، بفهمیم (3.13.I، الهیات جامع). این سخن، مادام که نتوانیم معین کنیم که ماهیت این «بازنمایی» چه می‌تواند باشد، هیچ کمک بیشتری به ما نمی‌کند.

اگر ما واژه «علت»ی را که آکویناس به کار می‌برد، نه صرفاً به معنای متعارفش، یعنی علت

فاعلی، بلکه به عنوان «علت» به معنای ارسطویی، علت غایی تفسیر کنیم، آن‌گاه بعضی از این اشکالات مرتفع خواهند شد. خدا تنها علت فاعلی (خالق) جهان نیست. او هم‌چنین علت غایی (کمالی یا مثالی) مخلوقاتش نیز هست. حکمت خدا، حکمت کامل یا کمال مطلوب حکمت است و به معنای دقیق کلمه، معیاری نهایی است که به وسیله آن می‌توانیم درباره حکمت مخلوقات داوری کنیم. ما به میزانی که به حکمت خدا نزدیک می‌شویم، حکیم هستیم. اگر ما نظریه آکویناس را بدین نحو تفسیر کنیم، آن‌گاه اشکالاتی را که در بالا مطرح کردیم، از زاویه و جنبه دیگری مطرح می‌شوند: اولاً، اگر بنا بر این است که اوصاف (کمالات) خدا به عنوان معیاری نهایی به کار رود تا به وسیله آن اوصاف ما سنجیده شود، در این صورت، قاعدتاً باید نزدیک شدن به اوصاف خدا برای ما تا حدی میسر باشد، لیکن اختلاف کیفی مطلق بین آنها نمی‌تواند وجود داشته باشد. علت غایی بالضروره باید با آن امری که این علت، معیار نهایی کمال او به شمار می‌رود، دارای نقطه مشترکی باشد، در حالی که ضروری نیست که «علت فاعلی» نقطه اشتراکی با معلول‌هایش داشته باشد. ثانیاً، این تمثیل نه با همه اوصاف خالق، بلکه تنها با اوصاف کمالی او سر و کار دارد. خدا، به عنوان مثال حکیم، قادر، خیر و مانند آن است، ولی جسمانی (بدن‌دار) نیست. جسمانی بودن، به احتمال قریب به یقین، یکی از کمالات نیست. ثالثاً، رابطه بین اوصاف خدا (به عنوان کمالات) و خصایص انسان‌ها اکنون به نحوی آشکار شده است که با توسل به تمثیل تناسب این‌گونه آشکار نبود. کمالات خدا با خصایص انسان مرتبط است (به طور مثال، حکمت خدا با حکمت انسان مرتبط است)، همان‌گونه که یک معیار نهایی با آنچه به وسیله این معیار سنجیده می‌شود، مرتبط است. حکمت خدا، به نحو نمونی و الگواری، الگوواری حکمتی فوق‌عالی و برتر است.

بر پایه این تفسیر، نظریه آکویناس در بعضی از جهات جذّاب‌تر می‌شود، ولی این نظریه، به عنوان پایه‌ای برای الهیات طبیعی بی‌فایده می‌شود. در واقع، اخذ معیاری نهایی از مخلوقاتی که باید به وسیله این معیار سنجیده شوند، مغالطه‌ای طبیعت‌گرایانه خواهد بود. ما بر پایه آگاهی‌مان از خیر بودن خدا تنها می‌توانیم نسبت به مقدار و جهتی که بدان جهت مخلوقات خیر هستند، معرفت یابیم، ولی نمی‌توانیم از معرفتمان نسبت به خیر بودن مخلوقاتی که باید به وسیله آن معیار نهایی سنجیده شود، خیر بودن خدا را، به عنوان معیار

نهایی استنتاج کنیم. کمالات خدا، کمالات ما را متعین می‌کنند و راه دیگری در بین نیست و در یک کلام معرفت ما نسبت به خوبی خدا، حکمت خدا و اموری مانند آن، نباید از معرفت ما نسبت به جهان اخذ شود. از یک سو، این امر آشکار است که درباره خدا با همان کلماتی که برای سخن گفتن درباره مخلوقات به کار می‌بریم، سخن می‌گوییم. بنابراین، سخن گفتن ما درباره خدا مبتنی بر این فرض است که در واقع، بین خدا (به عنوان معیار نهایی) و مخلوقات (که به این معیار نزدیک می‌شوند و به وسیله این معیار سنجیده می‌شوند) تشابهی (اوصاف مشترک) وجود دارد. از سوی دیگر، این تمثیل شالوده‌ای کافی برای یک الهیات طبیعی عرضه نمی‌کند.

این امر که خدا انسان‌ها را به شیوه خاصی آفریده است، در حالی که خصایص ویژه‌ای (از جمله، خصایص انسانی) در اشتراک با او دارد، به خودی خود ما را قادر نمی‌سازد که از این امر که ما دارای این خصایص هستیم، نتیجه بگیریم که خداوند نیز دارای این خصایص است. اگر ما تمثیل را بر این پیش فرض مبتنی کنیم که معلول‌ها معمولاً ویژگی‌های عللشان را نشان می‌دهند، از این رو، اوصاف خدا به عنوان خالق نیز در مخلوقاتش نمایان است، این تمثیل به ما کمکی نمی‌کند. این پیش فرض خود محل بحث و مناقشه است. اگر ما تمثیل را به این پیش فرض مرتبط کنیم که معیارهای کمال معمولاً شبیه به کمال هویت‌هایی هستند که به وسیله این معیارها سنجیده می‌شوند، این نیز کمکی به ما نمی‌کند. استنتاج کمال الهی از کمال مخلوقات، مغالطه‌ای طبیعت‌گرایانه خواهد بود.

۴. تمثیل نسبت‌ها

کارل بارت در کتابش، *جزئیات کلیسا^۱* در مقابل «تمثیل هویت» توماس آکویناس، از نظریه تمثیل نسبت‌ها دفاع می‌کند. نقطه آغازین الهیات بارت در این جا این است که ما به تنهایی نمی‌توانیم به معرفت نسبت به خدا دست یازیم. ما تنها زمانی می‌توانیم خدا را بشناسیم که او از طریق وحی خویش ما را بر انجام این امر توانا کند. بر اساس این نقطه آغازین، بارت همه الهیات طبیعی و در نتیجه، «تمثیل هویت» را به عنوان شالوده آن نفی می‌کند. به هر حال، بارت «تمثیل هویت» را تنها به عنوان شالوده معرفت طبیعی نسبت به خدا رد می‌کند، ولی تمثیل بین خدا و ما را به عنوان مقیاسی برای بحث ما درباره خدا رد نمی‌کند.

همان‌گونه که جی.سی.برکوور^۲ یادآور می‌سازد، روشن است که از نظر بارت، مسئله این نیست که با توجه به مشکل مفاهیم تمثیلی به طور عام، به تمثیل هویت اعتراض شود، که به‌ویژه با توجه به قرون وسطی و ار است، بلکه مسئله، مسئله «تمثیل هویت» (بین خدا و مخلوقات) از رهگذر معرفت ما نسبت به خداست.

بارت برخلاف موضعی که در شرحش بر نامه به رومیان^۳ اتخاذ کرده، در این جا مانند آکویناس از اختلاف کیفی نامحدود بین خدا و مخلوقات دفاع نمی‌کند. او انکار نمی‌کند که اوصاف (قابل مقایسه) مشترکی بین خدا و ما وجود دارد. بارت مانند آکویناس از موضع لادری‌گرایانه‌ای چون موضع کرمبی نیز دفاع نمی‌کند. بنابراین، می‌توانیم دریابیم که چه اوصافی مشترک هستند، و از این رو، هنگامی که درباره خدا سخن می‌گوییم، معنای کلماتمان را می‌دانیم. بارت برخلاف آکویناس، الهیات طبیعی و شالوده آن، «تمثیل هویت»، وارد می‌کند. ما تنها بر پایه وحی خداوند است که می‌دانیم خدا چه اوصاف مشترکی با ما دارد. این معرفت (همان‌گونه که بارت در بحث خویش درباره کونزتد^۴ [متکلم لوتری قرن ۱۷] اظهار می‌دارد) با قطع نظر از وحی و به وسیله یادآوری آزاد، معرفت ما نسبت به خودمان، محاسبه‌پذیر یا قابل حصول نیست.

۱.۴. مجاز

۱.۱.۴. معنانشناسی مجاز

تاکنون در حال بررسی پاسخ‌های مختلف به این سؤال بودیم که آیا مفاهیم انسانی ما قابل حمل بر خدا هستند یا نه؟ آیا می‌توانیم با مفاهیم انسانی حقیقت خدا را واقعاً دریابیم یا نه؟ اگر ما بحث را به این طریق بیان کنیم، سه پاسخ ممکن وجود دارد:

پاسخ اول: بر حسب وجود اختلاف کیفی نامحدود بین خدا و جهان: «اگر بخواهیم با استفاده از مفاهیم و کلمات انسانی درباره خدا سخن بگوییم، باید آگاه باشیم که همه مفاهیم و کلمات انسانی از بیان آنچه واقعاً در صد ابراز آن هستیم، ولی نمی‌توانیم در قالب کلمات درآوریم، یعنی از بیان واقعیت خدا، قاصر و ناتوان است. همه واژه‌های انسانی، به معنای دقیق کلمه، برای بیان این حقیقت، یعنی حقیقت خدا، نارسا است».

پاسخ دوم: نظریه تمثیل: خدا تا حدی مانند افراد بشر است (که شبیه او آفریده شده‌اند)، از

این رو، مفاهیم انسانی ما در بعضی از موارد قابل حمل بر واقعیت بوده و در بعضی از موارد هم قابل حمل بر واقعیت خدا نیستند.

این شیوه بیان مسئله تمثیل، بر حسب مدل نام‌های زبان است. در این مدل، کلمات نام‌های برای مفاهیم‌اند و مفاهیم بازنماهای نفسانی‌ای هستند که واقعیت را، یا به نحو کامل، یا تنها به نحو جزئی به تصویر می‌کشند و یا به هیچ نحوی، به تصویر نمی‌کشند. مفاهیم انسانی ما و کلماتی که آنها را ذکر می‌کنند یا تنها به نحوی جزئی بر خدا اطلاق می‌شوند و یا به هیچ نحوی بر خدا اطلاق نمی‌شوند. پرسش این است که آیا این مدل برای ایضاح استفاده ما از مفاهیم مجازی و تمثیلی کافی و وافی است یا نه؟

اگر ما تمثیل را بر حسب مدل ابزارهای زبان تنسیق کنیم که در آن، مفاهیم به عنوان صور اندیشه یا توانش‌های ذهنی تلقی می‌شوند و کلمات به عنوان ابزارهایی که به وسیله آنها ما این توانش‌ها را به کار می‌گیریم، مشکل تمثیل شکل کاملاً متفاوتی به خود می‌گیرد.

در این صورت، مشکل درباره مجاز، مشکل تناظر بین کلمات و واقعیت (به تصویر درآمده) نیست، بلکه مشکل تناظر بین «کاربرد» یک کلمه در دو زمینه مفهومی متفاوت است. بنابراین، تمثیل متشکل از ارتباط بین کلمات و اشیا نیست، بلکه منوط به ارتباط بین توانش‌های مفهومی بیان شده با استفاده از کلمه واحد در سیاق‌های مختلف است.

کاربرد واژه «see» را در جمله «I saw a car on the road» با کاربرد همان واژه در جملات «I saw a chance to do something about it»، «I saw the point of his joke» و «I saw s solution to his problem»، مقایسه کنید. ما در این جا با دو «کاربرد تمثیل» واژه «see» به معنای ادراک بصری و دریافت عقلی سروکار داریم.

این مفاهیم که توانش تلقی می‌شوند، در دو زمینه مختلف با کلمات دقیقاً یکسانی به کار رفته و متمائل هستند، ولی یکسان نیستند. همه دلالت‌های ضمنی مفهوم «دیدن» درباره ادراک بصری قابل انتقال به زمینه دریافت عقلی نیستند؛ برای مثال برای ما معنادار است که بپرسیم: «هنگامی که ماشین را دیدید، چقدر دور بود» یا «آیا نور برای دیدن ماشین به خوبی کافی بود؟» چنین سؤالاتی هنگامی که ما با درک نکته یک لطیفه یا یافتن راه‌حلی برای یک مسئله سروکار داریم، مهمل و بی‌معنا خواهند بود.

به همین شکل، مفهوم «دیدن» در جمله «از جایگاه تماشاگران هر چیزی که در میدان رخ

دهد، خواهیم دید» با مفهوم دیدن در جمله «خدا هر چیزی را می بیند»، تفاوت هایی دارد. همه دلالت های ضمنی مفهوم «دیدن» در زمینه ناظر در جایگاه تماشاگران به سیاق سخن ما درباره رؤیت فراگیر خدا منتقل نمی شود. در این مورد، ویتگنشتاین پرسش سخنورانه ای (بلیغی) را می پرسد: آیا درباره دیده خدا، سخن از ابروان می رود؟ خلاصه این که بین مفهوم «دیدن» مورد با ناظر و مفهوم «دیدن» در مورد با خدا، وجه تشابهی وجود دارد، ولی این مفاهیم هم سان نیستند.

هنگامی که واژه واحد برای دو مفهوم متمائل به کار می رود، رایج ترین مفهوم معمولاً «حقیقی» و مفهوم کمتر رایج تر «مفهوم مجازی» یا «مشتق» نامیده می شود. بنابراین، به طور مثال، کاربرد واژه «دیدن» درباره ادراک بصری حقیقی و بصیرت عقلانی، مجازی یا مشتق است. این تمایز مطلق نیست. معمولاً این امر آشکار نیست که کدام مفهوم، حقیقی و کدام یک مشتق یا مجازی است؛ برای مثال هنگامی که ما درباره اشیا می سخن می گوئیم که واقعاً با یکدیگر تماس پیدا می کنند و نیز هنگامی که درباره ارتباطات بین افراد، که واقعاً با یکدیگر تماسی ندارند، صحبت می کنیم، از واژه «تماس داشتن» استفاده می کنیم. کدام یک از این مفاهیم حقیقی و کدام یک مشتق اند؟ در این خصوص، جابه جایی و دگرگونی نیز ممکن است رخ دهد، به طوری که مفاهیمی که روزی به عنوان مشتق به حساب می آمدند، چنان رایج و معمولی شده اند که اکنون حقیقی شمرده می شوند. مجازها «می میرند» و به عنوان مفاهیم دارای معنای حقیقی تجربه می شوند، در حالی که آنچه روزی معنای حقیقی بود، ممکن است غیر رایج شده و مشتق تلقی شود.

هنگامی که واژه واحدی در سیاقی دینی و غیردینی به کار می رود، نمی توان گفت که کاربرد دینی همواره مجازی یا مشتق است. گاهی مفهوم دینی، رایج ترین مفهوم است و مفهوم غیردینی به نظر می آید که مشتق باشد (برای مثال، اگر ما واژه خدا را برای نامیدن مائو به کار برده و بگوئیم «خدای چین») در این جا نیز غالباً آشکار نیست که کدام، مفهوم حقیقی و کدام یک مشتق است. بنابراین، خطاست که فرض کنیم که همه مفاهیمی که درباره خدا به کار می روند، در این معنا مجازی هستند. سرانجام، تعیین این که کدام یک از مفاهیم تمثیلی، حقیقی و کدام یک مشتق هستند، اهمیت چندانی ندارند. آنچه به مراتب مهم تر است، مشخص کردن این مطلب است که کدام یک از دلالت های ضمنی یک مفهوم برای دیگری نیز

معتبر است.

خلاصه این که، می توان گفت مسئله مفاهیم تمثیلی (غیرحقیقی) مسئله ای نیست که با تناظر بین واژه ها و اشیا مرتبط باشد، بلکه مسئله ای است که با تناظر بین مفاهیم در زمینه های مفهومی مختلف اندیشه و حیات انسانی مرتبط است.

سؤالاتی که در این جا باید جواب داده شوند، عبارتند از این که: کدام یک از دلالت های ضمنی که در یک زمینه ذی ربط هستند، در زمینه دیگری نیز ذی ربط می باشند؟ کدام یک از دلالت های ضمنی مفاهیمی که ما به هنگام صحبت از افراد به کار می بریم، برای مفاهیم موازی اند، که در سخن گفتن از خدا به کار می بریم نیز معتبر هستند؟ و این امر چگونه باید نشان داده شوند؟

۲.۱.۴. امثال (= حکایات)

این بحث می تواند در پرتو تحلیل هایی که دی.دی. ایوانز^۵ از مثل های کتاب مقدس ارائه کرده، تبیین شود. ایوانز سه نوع از مثل های مندرج در کتاب مقدس را از یکدیگر تفکیک می کند:

اول: مثل های نمونه و عبرت آمیز: قصه ها یا وقایع و یا افعال انسانی ای که نمونه هایی از اموری را ارائه می دهند که ما باید آنها را سرمشق قرار داده، یا از آنها اجتناب کنیم. مثل هایی از قبیل حکایت فرسی مغرور و باجگیر (لوقا، باب ۱۸، آیه ۹ تا ۱۴)، مرد نیکوکار (لوقا، باب ۱۰، آیه ۲۵، نت ۳۷) و حکایت شستن پای حواریون (یوحنا، باب ۱۳، آیه ۱ تا ۱۶).

دوم: مثل های تفسیری: قصه ها یا وقایع و یا افعال انسانی ای هستند که تفاسیر و تعبیری از حوادث تاریخی خاصی (به صلیب کشیده شدن) یا اشخاص تاریخی خاصی (مانند مسیح) را در پرتو افعال الهی خاصی ارائه می دهند و مشتمل بر مثل هایی از قبیل حکایت مستاجران ظالم (مرقس، باب ۱۲، آیه ۱ تا ۱۲) یا ورود مسیح به اورشلیم در یکشنبه فرخنده (متا، باب ۲۱، آیه ۱-۱۱ و زکریا، باب ۹، آیه ۹) هستند.

سوم: مثل های ارتباطی: قصه ها یا وقایع و یا افعال انسانی ای که به طور عام ارتباطی بین خدا و هر شخص انسانی را ترسیم می کنند و مثال هایی از قبیل حرکت پسرک و لخرج (لوقا، باب ۱۵، باب ۱۵، آیه ۱۱ تا ۳۲) یا داستان هوشع و حومر (هوشع، باب ۳، آیه ۱) را در بر می گیرند.

در همه این موارد، مثل می تواند حادثه‌ای ادعا شده باشد، از قبیل: شستن پای خواری یا ورود به اورشلیم و داستان هوشع و حومر، ولی تاریخت (=تاریخ مندی) برای مثل لازم و ضروری نیست. یک قصه، غالباً می تواند به خوبی حادثه‌ای عینی، نقش مثل را ایفا کند، لیکن مثل های تفسیری رابطه ویژه‌ای با حوادث تاریخی دارند، زیرا آنها برخلاف دیگر انواع مثل ها، تفسیری از یک حادثه تاریخی یا شخص تاریخی به دست نمی دهند.

در متن کنونی ما مثل های ارتباطی به طور ویژه مطرح هستند. این مثل ها معمولاً متضمن چهار نکته متمایزند: اولاً، در مواردی خاص مردم معمولاً به طرق مختلف با افراد رفتار خواهند کرد (مثلاً پدری در بازگشت فرزندش با آغوش باز از او استقبال می کند) ثانیاً، برای ما آشکار است که چه عکس العملی متناسب با این عمل است (مثلاً فرزند باید بخشایش و مهربانی پدرش را با سپاسگزاری و امتنان قبول کند). ثالثاً، خداوند به وضوح، کاملاً متفاوت از سایر انسان هاست. او یگانه متعالی است. رابعاً، رابطه ما با خدا تا این حد واضح است که ما باید نسبت به خدا چه راهی را درپیش گیریم، شبیه به رابطه‌ای است که در این مثل توضیح داده شد.

هر مثلی دارای نکته یگانه‌ای است؛ یعنی دارای پیامی عملی درباره رهیافتی است که آن رهیافت درباره خدا متناسب است. در این جهت است که یک مثل از یک کنایه (تمثیل) متمایز می شود. بنابراین، همه استنتاج های ممکن (از یک مثل) مجاز نیستند؛ برای مثال در انجیل لوقا، باب ۱۸، آیات ۱ تا ۸ داستان قاضی غیر عادل را بیان می کند که در کمک به یک پیره زن بیوه سستی به خرج می دهد. نکته این حکایت این نیست که خداوند در کمک به مردم سستی می کند، بلکه این است که استقامت و پشتکار در عبادت و توکل به خداوند، رهیافت هایی متناسب هستند. این که در حکایتی خاص کدام یک از استنتاجات قابل قبول هستند و کدام یک نیستند، منوط به رابطه این حکایت با حکایت های دیگر است. بنابراین، هر مثلی را باید در مقایسه با سایر مثل ها ارزیابی کرد. آنها یکدیگر را تکمیل می کنند. در تاریخ دین، بدعت ها غالباً از این امر ناشی می شوند که مردم استنتاجات نادرستی از حکایت ها یا انگاره های ویژه ای اخذ می کنند و به نتایجی دست می یابند که با استلزامات سایر حکایات و انگاره های مکمل ناسازگار است. جتیون - بیکر^۶ مثال خوبی از این امر ارائه می دهد. او چنین یادآور می شود:

به نظر می‌رسد که آریوس، حداقل تا اندازه‌ای، به واسطه استفاده ناصوابی از تمثیل اشتباهی از تعریف، راه خطایی را طی کرده است. همه مساعی برای تبیین ذات و روابط خداوند عمدتاً باید مبتنی بر مجاز باشند و هیچ مجاز واحدی نمی‌تواند جامع همه اضافات و روابط خداوند باشد. هر مجازی تنها می‌تواند یک جنبه از ذات یا وجود خداوند را توصیف کند و اگر استنتاجاتی که ممکن است از این مجاز اخذ شوند، با استنتاجاتی که به طور صادقی از مجازهای دیگری که توصیف‌کننده جنبه‌های دیگری هستند، در تعارض باشند، محدودیت‌های خودشان را خواهند داشت.

از یک دیدگاه، رابطه فرزندی (بنوت) توصیف صادقی از روابط درون ذاتی الوهیت است: از دیدگاهی دیگر، عنوان لوگوس (کلمه) این روابط را بهتر بیان می‌کند. هر مجازی باید به وسیله مجاز دیگری تحدید شود. عنوان فرزند ممکن است به وضوح متضمن منشأ بعدی و تمایزی باشد که به معنای ثنویت است. این عنوان به وسیله عنوان دیگر، یعنی لوگوس که متضمن ازلیت و سرمدیت و وحدت غیرقابل انفکاک است، تعدیل می‌شود. هیچ‌یک از این عناوین جامع همه روابط نیست. بر هیچ‌یک از این عناوین نمی‌توان آن قدر تأکید کرد که عنوان دیگر نادیده گرفته شود.

در کتاب مقدس، در قالب اصطلاحات «انسانی»، از خدا سخن گفته شده است. همان اصطلاحاتی که برای سخن گفتن درباره انسان‌ها به کار می‌روند، درباره خدا نیز به کار رفته‌اند. البته این بدین معنا نیست که همه مدلول‌های ضمنی گفتن این اصطلاحات، به هنگام استفاده از آنها برای سخن گفتن درباره انسان‌ها، درباره خداوند به کار می‌روند.

هنگامی که مفاهیم انسانی را درباره خدا به کار می‌بریم، غالباً این، استلزامات اسم مصدری مفاهیمی است که به خصوص مطرح هستند. به تعبیر دیگر، می‌توانیم برحسب حالات متناسب با انسان متناسب با خدا را حالات بیان کنیم. البته حتی در این جا هم تفاوتی واقعی وجود دارد. خداوند متعالی است، به این معنا که ویژگی‌های مربوط به خدا فراتر از حد صفات مربوط به انسان هستند. شکوه، جلال، اقتدار، وفاداری و صدق خداوند از همین کیفیات موجود در انسان از این جهت متفاوتند که آنها نامشروط و نامحدودند. شکوه و جلال خدا از شکوه و جلال انسان‌ها متفاوت است، به این معنا که درباره خدا احترام نامحدود شایسته است. اقتدار خدا نامشروط و نامحدود است، به این معنا که هیچ وضعیتی قابل تصویری نیست که در آن وضعیتی بتوانیم بگوییم که اقتدار خدا معتبر است. صدق و وفاداری خدا نامحدود است، به این معنا که اعتماد نامشروط شایسته خداست. هیچ وضعیتی قابل

تصوری وجود ندارد که در آن بتوانیم بگوییم که در این جا دیگر خداوند صادق نبوده و بنابراین، نباید به او اعتماد شود.

مفاهیم انسانی که در کتاب مقدس درباره خدا به کار رفته‌اند، همان‌گونه که درباره مثل‌های ارتباطی دیدیم، اولاً و بالذات رهیافت یا حالتی را بیان می‌کنند که ما باید درباره خدا در پیش گیریم. توصیف ذات یا منش و حالت واقعی خداوند، از این امر ناشی می‌شود. اوصاف واقعی خدا تنها تا بدین حد برای ما معلومند (و از دیدگاه دینی مطرح‌اند) که اصول مسلم تشکیل دهنده شیوه‌ای از حیات هستند که ما باید (آن شیوه را) درباره خدا در پیش گیریم. بنابراین، پرسش از ذات واقعی خدا، هرگز پرسشی ختی به لحاظ وجودی نیست که بتوانیم آن را از پرسش درباره شیوه حیاتی که ما باید در حضور خداوند پیش گیریم، جدا کنیم. پرسش‌هایی که مؤمنان درباره ذات واقعی خدا می‌پرسند، هرگز از حس کنجکاوی صرف به همان نحو که ممکن است پرسش‌هایی از سرکنجکاوی درباره ذات واقعی جهان پیرامون پرسیده شود، ناشی نمی‌شوند. همان‌گونه که پیش‌تر مطرح کردیم، ما از طریق انکشاف خدا قادر به شناخت خدا «به نحو کافی و وافی» هستیم. از طریق انکشاف خدا می‌توانیم هم به شناخت این‌که چگونه با او سلوک کنیم و هم به شناخت این‌که چگونه باید با جهان و با یکدیگر رفتار نماییم، نایل شویم. ما نمی‌توانیم چیز بیشتری درباره ذات واقعی خدا، بیش از آنچه به عنوان پیش فرض مقدم برای چنین حیات ایمانی ضروری است، بدانیم. برای مؤمنان همین کافی است.

۵.۲. مدل‌های مفهومی

۱. مجازها و مدل‌ها

زبان مجازی یا کاربرد مجازها ویژگی مهم اندیشه بشری به‌طور عام است. هرگونه تلاش برای فهم تجربه ما از جهان منوط به صورتی از مقایسه است. من X را در مقایسه آن با Y می‌فهمم - اگرچه کاملاً آگاه باشم که X در جهات بسیار دیگری از Y متفاوت است. به گفته سالی مک فاگ:

یک مجاز چیزی است که شبیه به چیز دیگری دیده شود. «آن» (چیز دیگر) نمایان‌گر «این» (چیز) است، زیرا ما نمی‌دانیم که چگونه درباره «این» بیندیشیم یا سخن بگوییم، بنابراین، ما «آن» را به عنوان طریقی برای سخن گفتن درباره این به‌کار می‌بریم. اندیشه مجازی به

معنای متصل کردن رشته‌ای از تشابه بین دو شیء یا در دو حادثه یا هر دو امر نامتشابه و به‌کار بردن امر شناخته شده‌تری به عنوان راهی برای سخن گفتن درباره‌ی امر کم‌تر شناخته شده‌تر است.

در بخش پیشین بیان کردیم که نقش این نوع تفکر مجازی در الهیات اساسی است. ما درباره‌ی خدا در قالب مثل‌ها سخن می‌گوییم. در علم نیز مجازها نقش بنیادینی را ایفا می‌کنند. تمثیل‌های تشبیه‌های مجازی در همه‌ی تبیین‌ها و اکتشافات به کار می‌روند. از این رو، نیوتن با درک این‌که ماه شبیه سیبی است که از درختی در نزدیکی او به زمین افتاد، به نکته‌ای درباره‌ی ماه پی برد - هر دو در معرض جاذبه‌ی زمین هستند. به‌طور طبیعی، وجه اشتراک ماه و سیب بسیار محدود است، ولی نیوتن توانست با درک آن یک وجه مشترک اساسی، دریابد که چرا ماه به جای پرتاب شدن در فضا در مسیری مستقیم به چرخیدن بر گرد زمین ادامه می‌دهد.

در بخش پیشین نشان دادیم که چگونه این امر نسبت به مجازهای الهیات نیز معتبر است. هریک از حکایت‌های مسیح به نکته‌ی واحدی اهمیت می‌دهند. استعاراتی که در کتاب مقدس برای سخن گفتن درباره‌ی خدا به کار رفته‌اند، غالباً مبتنی بر وجه تشابه بسیار محدودی هستند. ما می‌توانیم در بیان این‌که خدا چقدر قابل اتکاست، او را یک صخره بنامیم، ولی این نهایت تشابه است. امور دیگری که می‌توان درباره‌ی صخره‌ها گفت، درباره‌ی خدا صدق نمی‌کند.

در علم، برخی اوقات مجازها با تبدیل و دگرگونی به مدل‌های مفهومی، یعنی به «مجازهای سیستماتیک، پایا و قوی» به نحو موسع‌تری به کار می‌روند و بدین وسیله یک پدیده از طریق پژوهش نظام‌مند درباره‌ی اندازه‌ی مشابهت آن به پدیده‌ی دیگر، بررسی می‌شود. بدین ترتیب، حالت‌گازها از طریق سنجش نظام‌مند این حالت با حالت گوی‌های بیلیارد بر روی میز بیلیارد و به کارگیری آن نوع از محاسبات ریاضی که در تبیین تعامل گوی‌ها به کار می‌روند، درباره‌ی تعامل بین ذرات گاز در یک ظرف حاوی گاز، مطالعه می‌شوند. به وضوح، گازها کاملاً متفاوت از گوی‌های بیلیارد هستند، ولی بیشترین چیزی که در تبیین حالات گازها می‌توان به‌دست آورد، یا به کار گرفتن و استفاده از مدل‌گوی بیلیارد است. هم‌چنین بیشترین چیزی که می‌توان درباره‌ی وضع اشعه‌های نوری به‌دست آورد، تبیین حالت بر حسب امواج یا ذرات متحرک بر آنهاست.

در الهیات نیز بعضی از مجازها به سیستمی به عنوان مدل‌های مفهومی بسط یافته‌اند. به

وضوح، همهٔ مجازها به طور یکسان به خوبی مناسب با این امر نیستند. ما می‌توانیم برای بیان اعتمادپذیری خدا، او را یک صخره بدانیم، ولی این نهایت تشبیه و مقایسه است. این مجاز نمی‌تواند به طور مفید و سودمندی بسط دیگری یافته، به صورت مدلی سیستماتیک از سخن گفتن دربارهٔ خدا در آید. در کتاب مقدس و سنت کلامی مسیحی از خدا به عنوان یک شخص سخن گفته شده و ارتباط ما با او به عنوان رابطه‌های شخصی انگاشته شده است. مفید بودن بسط سیستماتیک این مجازها به عنوان مدل‌ها اثبات شده است.

سرانجام این‌که خدا البته مانند دیگر اشخاص نبوده و ارتباط ما با او مانند ارتباط ما با یکدیگر نیست. این امر که ما می‌توانیم با به کار بردن مدل‌های انسانی در مقام سخن گفتن از خدا راه بلندی را طی کنیم، به این معنا نیست که این مدل‌ها در نقاط خاصی به انتها درجهٔ خود نمی‌رسند، به ویژه هنگامی که آنها به استلزاماتی منتهی می‌شوند که در تعارض با آموزه‌هایی دربارهٔ خدا هستند که ما حاضر به انکار آنها نیستیم. آن دستمزد مسائل مفهومی که الهیات فلسفی با آنها مرتبط است، غالباً به صورت زیر مطرح می‌شود: ما تا کجا می‌توانیم مدل‌های کلامی خاصی (مثلاً، مدل‌های شخصی) را بدون این‌که در تعارض با آموزه‌هایی قرار گیرند که ما حاضر به دست برداشتن از آنها نیستیم، بسط و گسترش دهیم؟

۲. ماتریس بازی‌های نظری

گفتارهای بعدی به تحلیلی از چهار مثال به هم پیوسته از این نوع مسئله دربارهٔ کاربرد مدل‌های شخصی در الهیات، اختصاص خواهد یافت، ولی پیش از آن‌که بتوانیم این مسائل را بررسی کنیم، لازم است دربارهٔ ماهیت مدل‌های شخصی و شیوهٔ استفاده از آنها برای سامان بخشی به تفکرهای ما دربارهٔ ارتباط ما با خدا، بیانی مقدماتی و نموداری ارائه دهیم. ما این کار را به کمک ماتریس ذیل از بازی‌های نظری انجام خواهیم داد.

بازی ۱: رابطهٔ شخصی		بازی ۱: رابطهٔ شخصی	
بازی با اشخاص		بازی با اشخاص	
آری	نه	آری	نه
نتیجهٔ A	نتیجهٔ C	نتیجهٔ E	نتیجهٔ G
نتیجهٔ B	نتیجهٔ D	نتیجهٔ F	نتیجهٔ H

در این ماتریس، دو بازی غیر متعارف را باید تمیز داد: بازی «۱» و بازی «۲». در بازی «۱» رابطه بین بازیکنان، رابطه‌ای شخصی است. هر دو بازیکن، انسان هستند که می‌توانند تصمیم بگیرند به یکدیگر آری یا نه بگویند. در این بازی، چهار نتیجه ممکن A و B و C و D وجود دارد. در بازی «۲» رابطه بین بازیکنان، رابطه‌ای صرفاً علی است: تنها یکی از بازیکنان انسان است که می‌تواند آری یا نه بگوید. بازیکن دیگر رباتی برنامه‌ریزی شده است که می‌تواند در پاسخ به آری، آری بگوید و در پاسخ به نه، نه. در این جا تنها دو نتیجه ممکن E یا H وجود دارد.

خدا در رابطه‌اش با ما معین می‌کند که کدام بازی (کدام نوع از جهان) زمینه و بافت مناسبی برای تعامل ما با او است. اگر خدا نتیجه A را بیش از هر نتیجه دیگری بخواهد؛ یعنی ارتباطی شخصی از عشق متقابل را، در این صورت، بازی «۱» را بر می‌گزیند و به عنوان حرکتی آغازین، آری می‌گوید: خدا عشقش را به ما نشان می‌دهد.

حال در بازی «۱» دو پاسخ در پیش روی ما وجود دارد: ما می‌توانیم نتیجه «A» را با گفتن آری و دادن پاسخ متقابل به عشق الهی برگزینیم. هم‌چنین می‌توانیم نتیجه «B» را با گفتن نه و نفی عشق الهی برگزینیم. ما همه‌گونه دلیلی برای انتخاب A داریم، ولی با این وصف، B را انتخاب می‌کنیم؛ [یعنی] «امکان ناممکن» گناه را.

اگر ما آری گفتیم و به عشق الهی بازگشتیم، آن‌گاه خدا آری‌اش را اظهار می‌دارد و نتیجه A را تضمین می‌کند. ما می‌توانیم امیدوار باشیم که خدا آری‌اش را پس نگیرد و آنان را که به نزد او می‌آیند (نتیجه C)، طرد نکند.

خدا در پاسخ به عدم پذیرش (سرباز زدن ما) از عشق او (نتیجه B)، در معرض گزینش سه شق قرار دارد: اولاً، می‌تواند آری‌اش را پس گرفته و ما را قبول نکند (نتیجه D)، که در این صورت، ما امکان نجات را از دست داده‌ایم. نتیجه این کار مرگ گناهکار است. خدا این شق متحمل را انتخاب نمی‌کند، زیرا می‌گوید: «من تمایلی به مرگ انسان پلید ندارم، بلکه در عوض تمایل دارم که یک انسان پلید شیوه‌هایش را اصلاح کرده و زندگی کند»، (کتاب اذقیال، باب ۳۳، آیه ۲۲).

ثانیاً، خدا ما را از گفتن نه بازداشته و هر انسانی را به گفتن آری، «وادار می‌کند» (نتیجه E) یا برخی افراد را به گفتن آری و سایرین را به گفتن نه، وادار می‌کند (به ترتیب نتایج E و H،

ولی برای دست یابی به این امر خدا باید از بازی «۱» دست برداشته و بازی «۲» را از سر بگیرد. در این صورت، ما دیگر اشخاص نیستیم، بلکه «قالب‌ها، اجساد و اجسامی بدون احساس هستیم». علاوه بر این، نتیجه A را اکنون نمی‌توان به دست آورد و خدا در عوض باید به نتیجه E راضی شود. اگر فرض کنید که خدا تدبیرگر پرومته‌ای نیست، در حصول نتیجه E هیچ خشنودی‌ای نمی‌یابد و بنابراین، این حرکت را انتخاب نمی‌کند. رَبِّ الْجَنُود می‌گوید: نه با نیروی بازوان و نه با قوت جسمانی، بلکه با روح القدس خود (زکریا، باب ۴، آیه ۶). ثالثاً، او می‌تواند نجات بخشی‌اش را به این امید که ما ممکن است «نه» مان را پس گرفته و عاقبت بله بگوییم، نگاه دارد، به طوری که نتیجه A، در همین حال، حاصل شود. برای این منظور خدا می‌تواند عشقش را به ما در پسرش، از طریق روحش، آشکار کرده و ما را «برانگیزند» تا عشق او را پاس داریم. ملهم شدن به روح القدس، صورتی از «تدبیر علی» نیست، بلکه کاری برانگیزاننده است که منزلت ما را به عنوان «اشخاص» می‌پذیرد. بدین ترتیب، اگر ما به ماشین‌های طراحی شده بی‌خطا و اشتباهی تبدیل شویم، نتیجه A در مقایسه با نتیجه E گشوده باقی می‌ماند.

این نتایج متنوع ممکن است مستلزم انواع مختلفی از معادشناسی باشد. اگر ما ارتباطمان را با خدا به جای بازی «۱» برحسب بازی «۲»، ملاحظه کنیم، آن‌گاه یک معادشناسی مبتنی بر قضا و قدر جبرگرایانه خشک خواهیم داشت که یا جهان شمول خواهد بود (نتیجه E برای هرکس) و یا صورتی از یک تقدیر دوگانه است (نتیجه E برای بعضی از افراد و H برای بعضی دیگر). اگر خدا در واقع، بازی «۱» را انتخاب کند و به «نه» ما با اظهار آری‌اش جواب دهد تا این مکان را که ما قطعاً توبه می‌کنیم، باز نگه دارد، آن‌گاه این سؤال مطرح می‌شود که: خدا تا چه زمانی این امکان را باز می‌گذارد. دو پاسخ ممکن در این جا وجود دارد:

از یک سو، ممکن است گفته شود که خدا پاسخ «نه» را از هیچ‌کسی نخواهد پذیرفت و بنابراین، امکان توبه را برای هر فردی، تا زمانی که آن فرد به سوی خدا بازگردد، باز نگه خواهد داشت. حتی مرگ هم در این مورد، امکان توبه را از بین نخواهد برد. نتیجه B برای هرکسی پس از مرگ هم گشوده می‌ماند، تا زمانی که هر فردی به سوی خدا بازگشته و در پایان، نتیجه A برای هرکسی به دست آید. بنابراین، دوزخ، آن‌جا که مردم اقامت می‌کنند، تا

زمانی که به سوی خدا بازگردند، جای تصفیه و پالایش است.

این گزینه مستلزم کلی‌گرایی (= عام‌نگری) است. سرانجام، هرکسی نجات را به دست خواهد آورد. هیچ‌کسی برای همیشه و تا ابد طرد نمی‌شود. این بدین معناست که خدا لازمه‌نهایی این امر را که او ما را اشخاص ساخته است، قبول نمی‌کند. آزادی و اختیاری که برای شخص بودن لازم و ضروری است، مشتمل بر اختیار دائمی و مصممانه و ارادی نسبت به نفی عشق الهی است. بنابراین، در این صورت، خدا سرانجام، از جدی‌گرفتن نفی عشقش عاجز خواهد بود (در این صورت، او نمی‌تواند نفس عشقش را از سوی ایشان جدی بگیرد).

احتمال دیگری که باید مطرح شود این است که آزادی و اختیار یک شخص مستلزم آزادی و اختیار دائمی نسبت به نفی سعادت و انتخاب مرگ ابدی است. در این صورت، خدا نه ما را به مدت طولانی پذیرفته و نه امکان نجات را باز نگاه داشته، به طوری که نتیجه D بتواند به دست آید. لازمه این امر آموزنده نابودی انسان بی‌خداست، با فرض این‌که آنها سهمی در رستخیز (بازگشت ابدان) ندارند، مرگ آنها پایان راه است.

گزینه‌های متنوع در ماتریس بازی‌های نظری مستلزم اشکال و صور مختلفی از نجات و رستگاری نیز هست: نتیجه A یا نتیجه E. به وضوح خدا ارزش بسی بیشتر برای نتیجه A ممکن است، زندگی کنیم و نه در یک بهشت جبرگرایانه (بازی «۲»)، که در آن انسان‌ها به جای اشخاص ماشین‌های طراحی شده بی‌خطا و گناهی هستند و تنها نتیجه E ممکن است. خدا در انتخاب بازی «۱»، خطر عدم پذیرش ما نسبت به عشقش را (نتیجه B را) پذیرفته است. این به نوبه خود مستلزم امکان وجود شر در عالم است.

۳. مسائل مفهومی

اگرچه این ماتریس بازی‌های نظری نسبتاً نموداری است، ولی این امکان را به ما می‌دهد که مهم‌ترین جنبه‌های کاربرد مدل شخصی را برای ارتباط با خدا به وضوح ببینیم. آیا این نوع از مدل برای اندیشیدن درباره ارتباط ما با خدا کافی و وافی است یا بسط و تکامل بیشتر این مدل با آموزه‌های بنیادین سنت مسیحی که ما حاضر به دست برداشتن از آنها نیستیم، در تعارض است؟ در فصول بعدی به بررسی چهار مسئله به هم پیوسته از این نوع خواهیم

پرداخت و خواهیم دید که آیا مدل شخصی می‌تواند چنان بسط داده شود که این مسائل را به نحو رضایت بخشی پاسخ دهد یا نه.

مسئله نخست با آزادی (= اختیار) انسان مرتبط است. اگر نجات ما در ارتباط شخصی با خدا نهفته است (نتیجه A)، این امر مستلزم آن است که ما در عدم قبول لطف خداوند آزاد نیز باشیم و بنابراین، مستلزم این نیز هست که نجات ما تا اندازه‌ای منوط به انتخاب آزادانه عدم مخالفت با لطف خداوند است. آیا این امر با آموزهٔ مدرسی بخشش تنها^۷ که مبین آن است که نجات فقط منوط به خداوند است نه ما، در تعارض نیست؟ لطف خداوند چگونه «مخالفت‌ناپذیر» است؟

مسئله دوم به آزادی (= اختیار) خداوند مرتبط است. یک مدل شخصی نه تنها مستلزم این است که ما نسبت به خدا آزاد و مختار باشیم، بلکه مستلزم این نیز هست که خدا نیز نسبت به ما آزاد و مختار باشد. آیا این امر به این معناست که خدا هم (مانند ما) برانجام شرّ آزاد است؟ آیا این در تعارض با آموزهٔ کلاسیک *impeccabilitas Dei* که مدعی است خدا نه تنها پدید آورندهٔ شرّ نیست، بلکه نمی‌تواند پدیدآورندهٔ شرّ باشد، قرار ندارد؟

مسئله سوم به رابطهٔ بین فاعلیت خدا می‌پردازد. اگر خدا و انسان‌ها نسبت به یکدیگر عامل‌های مختار و آزاد هستند، رابطهٔ فاعلیت آنها با یکدیگر چگونه است؟ به گفتهٔ جان برنابی^۸ «قدرت عشق خدا در تاریخ انسان جز از خلال خواست‌ها و اعمال انسان‌هایی که آن عشق در (جان) آنها جای گرفته، به منصهٔ ظهور نمی‌رسد. آیا نظریهٔ «فاعلیت دوگانه» با مبدل ساختن افراد بشر به ابزارهای فعل الهی، آزادی انسان‌ها را نفی نمی‌کند و یا با مبتنی کردن فاعلیت او بر تصمیم‌های آزاد فاعل‌های انسانی، آزادی خدا را محدود نمی‌کند؟

مسئله چهارم به بررسی وجود شرّ می‌پردازد. ما دیدیم که چگونه یک مدل شخصی پایهٔ نظریهٔ عدل الهی‌ای که به عنوان دفاع مبتنی بر ارادهٔ آزاد شناخته شده است، قرار می‌گیرد: وجود شرّ در جهان نتیجه و محصول این امر است که خدا نتیجهٔ A را انتخاب می‌کند، از این رو، خطر گناه را نیز می‌پذیرد. شرّ هزینه‌ای است که ما برای امکان این نتیجه باید بپردازیم. سؤالی که غالباً مطرح می‌شود این است که آیا این هزینه بسیار سنگین نیست؛ به طور مثال ایوان کارا موزوف^۹ هزینه و توان نتیجهٔ A را بسیار سنگین و غیر قابل

تحمل می‌داند.

بهای بسیار گزافی در هماهنگی قرار داده شده است. ما توانایی و استطاعت پرداخت چنین بهای سنگینی را برای قبول و اعتراف نداریم. از این رو، من در باز پس دادن، برگه جریمه را به او باز می‌گردانم.

امکان ارتباط با خدا مستلزم خطری است که شایسته و سزاوار همه این بدبختی‌ها در جهان نیست، به طوری که انسان سر از عصیان و طغیان علیه خدا در می‌آورد. آیا این عصیان، عکس العمل مردمان بسیاری نیست که در زیر یوغ رنج کشیدن به زانو در آمده‌اند؟

استفاده از مدلی شخصی برای ادراک رابطه ما با خدا دارای استلزاماتی برای «همه» ابعاد و جنبه‌های آیین مسیحی است، ولی ما در فصول آتی به جای تلاش برای بحث از استلزامات مدل‌ها نسبت به همه ابعاد و جنبه‌های آیین مسیحی، تنها بر این چهار بحث متمرکز خواهیم شد. چنین بحث مستوفایی نیازمند کتاب یا کتاب‌های دیگر خواهد بود که برای اهداف کنونی ما ضروری نیست. چهار مباحثی که ما بررسی خواهیم کرد، مجموعه منسجم و سازواری را سامان داده و نسبت به کاربرد مدل‌های شخصی در زمینه آموزه خدا، محوری هستند. بحث از این موضوعات از این دیدگاه، پایه مناسبی برای خاتمه و نتیجه‌گیری ما فراهم خواهد آورد که در آن ما به مباحث مطروحه در فصول پیشین باز خواهیم گشت: نقش تأمل فلسفی در پرداختن به مباحث کلامی از قبیل مباحثی که اکنون به آنها باز می‌گردیم، چیست؟

* این نوشتار ادامه ترجمه فصل دوم کتاب سخن گفتن از خدای شخصی، اثر ونسان برومر است که مشخصات دقیق کتاب به شرح ذیل است:

Vincent Brummer, *Speaking of Personal God*, Cambridge University press, 1992.

1. Church Dogmatics
2. G.C. Berkouwer
3. The Epistle to the Romans

4. Quenstedt
5. D.D.Evans
6. Gethune - Baker
7. Sola gratia
8. John Burnaby
9. Ivan Karamazov