

بررسی و نقد مفهوم دعا از نظر دی. زد. فیلیپس

شهاب شهیدی*

منصور نصیری**

چکیده

یکی از مواضعی که رویکرد غیرشناختی فیلیپس آشکار می‌شود، دعا است. از نظر وی، دعا سخن گفتن با خدایی خارجی نیست؛ بلکه دعا به معنای آگاه شدن از وضع خود است. اصل دیگر دعا، مفهوم وابستگی است؛ بدین معنا که دین‌دار، همه شئون وجود خود - اعم از خیر و شر - را مدیون خدا دانسته، او را می‌ستاید و توقع ندارد که خدا در وضع امر او دخالت کند، وگرنه دعای وی خرافی می‌شود. این تفسیر از دو جهت قابل بررسی است: یکی اشکالات مربوط به خداشناسی وی و دیگری کاستی‌های تفسیر وی از دعا. برخی از مهم‌ترین محورهای دسته دوم عبارتند از: ۱. طبق این تفسیر، بیشتر دین‌داران خرافاتی هستند؛ ۲. این تفسیر، تبیین‌گر رویکردهای پس از عصر روشنگری است و جامعیت تاریخی ندارد؛ ۳. باید بین اعمال دین‌داران و نگرش‌های متافیزیکی آنها تمایز قائل شد. دین‌داران رفتارهایی از خود بروز می‌دهند که مغایر با دیدگاه‌های متافیزیکی آنهاست و البته چنین مغایرتی، هیچ اشکالی ندارد؛ بنابراین بروز عدم انسجام گزاره‌ای در دین، امری معمول است و نمی‌توان دخالت الهی را صرفاً بدین جهت مردود شمرد.

واژگان کلیدی

دی. زد. فیلیپس، دعا، سخن گفتن با خدا، وابستگی.

Shahab.shahidi@ut.ac.ir

Nasirimansour@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۵

*. دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران.

** استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران. (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۱۷

طرح مسئله

یکی از رویکردهای مطرح‌شده در حوزه زبان دین، رویکرد ناواقع‌گرایی به گزاره‌های دینی است. بر اساس این گرایش، گزاره‌های دینی، توصیف‌گر امر واقع نمی‌باشند و دارای کارکردهای دیگری هستند. ناواقع‌گرایی ناظر به این دیدگاه است که همه جملات خبری درباره عالم، به صورت عینی، نه صادق‌اند و نه کاذب؛ عینی به معنای مستقل از همه زبان‌ها، شیوه‌های زندگی و نظام‌های فکری است. اگر ناواقع‌گروی را بپذیریم، معنا ندارد که گزاره «خدا وجود دارد» را در فضایی انتزاعی، ادعایی درباره نحوه وجود اشیا تفسیر کنیم؛ بلکه باید آن را بر حسب متن، یعنی در بستر بازی زبانی دین تفسیر کرد. (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۸۳) در مقابل، دیدگاه واقع‌گرایی مدعی است جملات خبری، مستقل از نظام‌های فکری بشری یا مستقل از علم و اعتقاد انسان‌ها به صدق یا کذب آنها، یا صادق‌اند یا کاذب؛ برای مثال، «سیارات وجود دارند» به وجود هیچ انسانی یا زبانی وابسته نیست. واقع‌گرایان بر سر جزئیات و ظرایف تعریف حقیقت اختلاف‌نظر دارند؛ ولی در این حقیقت که صدق و کذب، به زبان بشری به طور عام، یا بازی‌های زبانی، نظام‌های فکری یا مقاطع تاریخی خاص نسبی وابسته نیست، هم‌داستان‌اند. (همان)

دی. زد. فیلیپس، یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان ناواقع‌گرا در حوزه زبان دین است. در این مقاله برآنیم تا تفسیر وی را از آموزه دعا بررسی کنیم؛ اما فهم آموزه دعا منوط به تفسیر خاص وی از دین و خصوصاً خداشناسی وی است. از این‌رو پس از بررسی کوتاه دین و خداشناسی از نظر وی، درباره دعا سخن خواهیم گفت.

دیدگاه فیلیپس درباره گرامر دینی و خدا

از آنجا که در این بخش به بررسی گرامر دینی و خداشناسی فیلیپس می‌پردازیم، لازم است توضیحی درباره واژه گرامر ارائه دهیم. این واژه، در فلسفه ویتگنشتاین ظهور یافت که از آن، دو معنا اراده کرده است. معنای اول مربوط به دستور زبان و ساختار جملات است و معنای دوم به کاربرد واژه‌ها و کلمات در بازی زبانی و به طور کلی در صور حیات اشاره دارد. (زندیه، ۱۳۸۶: ۱۱۴) بررسی این نوع گرامر به‌عهده فیلسوف است؛ یعنی فیلسوف باید تلاش کند تا پژوهش‌های گرامری را ترتیب دهد و در پرتو آن بتواند زبان هر ساحت را به‌خوبی بررسی کند. ویتگنشتاین معنای اول را «گرامر سطحی» و معنای دوم را «گرامر عمقی» می‌نامد. وی در کتاب پژوهش‌های فلسفی چنین می‌گوید:

در استفاده از کلمات، می‌توان بین گرامر سطحی و عمیق تمایز گذاشت. آنچه در استفاده از کلمات ما را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد، روشی است که در ساختار یک جمله استفاده می‌شود. می‌توان گفت بخشی از استعمال واژه که قابل شنیدن است، بر ما تأثیر می‌گذارد. حال گرامر عمیق واژه‌ای مثل (معنادادن) را با گرامر سطحی این کلمه که ما

را به تصویری از آن سوق می‌دهد، مقایسه کنید. عجیب نیست که یافتن راه خود، امری دشوار باشد. (Wittgenstein, 2009: 664)

ویتگنشتاین در بند ۳۷۱ و ۳۷۳ از کتاب *پژوهش‌های فلسفی* می‌گوید ماهیت هر چیزی از طریق گرامر آن مشخص می‌شود. گرامر به ما می‌گوید هر چیزی چه نوع شیئی است. الهیات هم نوعی گرامر است و فهم آن از طریق آنچه پیرامون آن قرار دارد، میسر است. حال که می‌خواهیم گرامر دینی را از نظر فیلیپس بررسی کنیم، درواقع می‌خواهیم بدانیم ماهیت دین از نظر وی چیست و الهیات در چارچوب و سیاقی که در آن واقع می‌شود، چه معنایی پیدا می‌کند.

فیلیپس معتقد است فعالیت‌های انسانی دارای حوزه‌های گوناگونی همانند اخلاق، سیاست، علم و دین می‌باشند و هر کدام، زبان خاص خود را دارند و بازی‌های زبانی متفاوتی ارائه می‌دهند و نمی‌توان مدعی شد که فقط یک پارادایم معقول وجود دارد و تمام حوزه‌های مختلف فعالیت انسانی را باید با آن پارادایم سنجید و معقولیت و عدم معقولیت آن را مشخص نمود. (Phillips, 1976: 7)

پیش‌تر، پوزیتیویست‌ها معیار بسیار سخت‌گیرانه‌ای درباره معناداری گزاره‌ها ارائه کرده بودند؛ اما امروزه در میان فلاسفه، سخن درباره فراتر رفتن از این معیار است. از نظر فیلیپس، جمله «معنای هر کلمه باید مطابق نحوه استعمال آن فهمیده شود» به صورت شعار درآمد است؛ اما دین از این شعار بهره کمی برده است و همچنان عده‌ای از متفکران قصد دارند با معیارهای خارج از دین به بررسی معقولیت دین بپردازند. علت مردود بودن سخن دین‌داران نزد این عده از متفکران این است که آنها سخن دین‌داران را استفاده بد از زبان تلقی می‌کنند و معتقدند علت بروز اشتباه و خطا در گزاره‌های دینی این است که کلمات و مفاهیم به‌کاررفته در آن، خارج از استفاده معمول زبان می‌باشد. بین گزاره‌های دینی و معانی کلمات، شکافی وجود دارد؛ البته آن شکاف در ابتدا خیلی روشن و واضح نیست و به همین علت است که دین‌داران متوجه خطای خود نمی‌شوند؛ از همین‌رو سیر حرکت گزاره‌های دینی به سمت بی‌معنایی، سیری تدریجی است.

فیلیپس در مخالفت با رویکرد یاد شده می‌گوید: هرگاه کسی بخواهد به محتوای سخن دین‌داران پی ببرد، باید به نهاد دین مراجعه کند. (Phillips, 1970: 231) هر یک از حوزه‌های فعالیت انسانی دارای بازی زبانی خاصی هستند و هر یک را باید از طریق ورود در آن حوزه فهم کرد. فیلیپس معتقد است ویتگنشتاین نیز گزاره‌هایی را پایه می‌داند؛ البته باید توجه داشت که پایه بودن آنها به دلیل وجود ویژگی‌های معرفت‌شناختی آنها نیست؛ بلکه به سبب جایگاهی است که آنها در زندگی انسان‌ها اشغال می‌کنند؛ (Phillips, 1993 d: 232 - 233) یعنی همان‌طور که برخی گزاره‌ها، مثل گزاره‌های مربوط به اشیای فیزیکی، غیر قابل تردید هستند، برخی گزاره‌ها و باورهای دینی نیز غیر قابل تردیدند (Phillips, 1976: X) و دین‌داران به‌هیچ‌وجه به گزاره‌های دینی، همچون فرضیه‌های قابل آزمایش و بررسی نگاه نمی‌کنند.

بدین قرار، فیلیپس گزاره‌های دینی را تبیین‌گر امور واقع نمی‌داند. البته این سخن ممکن است بد فهمیده شود؛ لذا برخی گفته‌اند فیلسوفان متأثر از ویتگنشتاین و از جمله فیلیپس معتقدند باورهای دینی قابل نقد نیستند؛ اما وی صریحاً اعلام می‌دارد که با چنین برداشتی مخالف است و می‌گوید باورها و اعمال دینی را نباید از طریق معیارهای خارج از دین ارزیابی کرد. (Phillips, 2004: 29) وی این دیدگاه را به وجود خداوند سرایت داده، می‌گوید مسئله وجود خداوند بد فهمیده شده است و اغلب می‌پندارند پژوهش‌های فلسفی در این باب، پژوهش درباره امر واقع است؛ اما به نظر فیلیپس، چنین نگرشی بازنمایی خطا و اشتباه از مفهوم دینی خداوند است. او سؤال از واقعی بودن خداوند را یک سؤال خطا می‌پندارد و می‌گوید: در دو مورد می‌توان از امر واقع سؤال کرد:

(الف) زمانی که درباره چیزی یقین نداشته باشیم؛ مثلاً گفته می‌شود فلان مجرم در فلان منطقه کشته شده است. در این هنگام پلیس می‌گوید: این امر را بررسی کنید.^۱
(ب) زمانی که بخواهیم سایر احتمالات را ابطال نماییم؛ مثلاً دانشجویی می‌پرسد: آیا استاد می‌آید؟ در پاسخ می‌شنود: استاد شنبه‌ها به دانشگاه نمی‌آید.

امر واقع ممکن است برخلاف چیزی باشد که ما به آن دست یافته‌ایم؛ مثلاً ممکن است که مرد جنایتکار کشته نشده باشد یا استاد شنبه‌ها در دانشگاه حضور داشته باشد؛ اما دین‌دار هرگز خدا را به این معنا واقعی نمی‌داند؛ یعنی هرگز تصور نمی‌کند که ممکن است خدا وجود نداشته باشد. (Phillips, 1993 a: 2 - 1)
حال که فیلیپس خدا را امر واقعی نمی‌داند، پس اعتقاد و عدم اعتقاد به خدا چه فرقی دارد؟ به عبارت دیگر، چطور می‌توان بین یک دین‌دار و غیردین‌دار تمایز نهاد؟ فیلیپس می‌گوید: تفاوت بین دین‌دار و غیردین‌دار در این است که دین‌دار، معتقد به تصویر خداوند است؛ ولی غیردین‌دار به چنین تصویری اعتقاد ندارد. اعتقاد به تصویر خداوند به معنای اعتماد و توکل کردن بر او، نظم بخشیدن به زندگی و معنادار کردن زندگی از طریق باور به این تصویر است؛ اما فرد غیر معتقد چنین کارکردی را در تصویر خدا نمی‌بیند و معتقد است بدون اعتقاد به تصویر خدا نیز می‌توان زندگی معنادار همراه با نظم و انضباط داشت. بنابراین هیچ نیازی نیست که به تصویر خداوند معتقد باشیم. (Phillips, 1993 b: 64 - 65)

بنابراین اختلافات موجود در بین ادیان و اختلافات در فهم از معنای خدا، هیچ‌یک اختلافات نظری و فلسفی نیستند؛ بلکه این صرفاً حاکی از آن است که پیروان هر دین در سایه تفسیر خود از خدا و گزاره‌های دینی می‌توانند به زندگی مطلوب دست یابند؛ به عبارت دیگر، یک مسلمان تحت تأثیر آموزه‌های دینی خود می‌تواند زندگی خوبی داشته باشد و نیز یک بودایی یا مسیحی نیز تحت تأثیر آموزه‌های دین خود دارای زندگی معناداری است و هرگز نباید پنداشت که آموزه‌های آنها تفسیری از وضع امر خارجی است. بنابراین با توجه به اینکه

1. Check the fact.

معرفت به خدا ناظر به خارج نیست، پس حصول معرفت به خدا نمی‌تواند پایه غیردینی داشته باشد. تبیینی از واقعیت خدا که مبتنی بر دین نباشد، همانند تبیینی غیرعلمی از واقعیت علم و تبیینی غیرموسیقایی از واقعیت موسیقی است. (Richards, 1978: 289) برای وضوح بیشتر باورهای دینی می‌توان به ریاضیات تمسک کرد و گفت برای بررسی صحت و سقم عملیات ریاضی، به چیزی جز قواعد و قوانین ریاضی مراجعه نمی‌کنیم. حال به همان شکل، برای صحت باورهای دینی به چیزی جز دین توجه نمی‌کنیم. (Ibid: 295)

دعا و سخن گفتن با خدا

دین‌داران معتقدند «هنگامی که یک دین‌دار در حال دعا است، با خدا سخن می‌گوید»؛ این عقیده مورد انکار غیردین‌داران است. از نظر آنها، احساس حضور عینی خداوند در دعا معنای مشخصی ندارد و بسیار عجیب است که فقط دین‌داران چنین موجود فراطبیعی‌ای را درک می‌کنند. از این‌رو آنها معتقدند دین‌داران در سخن گفتن خود با خداوند دچار خطا گشته‌اند و درواقع آنها هنگام دعا در حال حدیث نفس هستند. (Phillips, 1981: 30) یکی از اشکالات این گروه به دعا این است که در دعا، وجود خداوند مفروض گرفته شده است و از آنجا که هنوز وجود خداوند اثبات نشده، پس چطور می‌توان درباره دعا بحث کرد. (Ibid: 12)

فیلیپس می‌گوید این اشکال دارای این پیش‌فرض است که می‌توان وجود خداوند را به صورت تجربی به اثبات رساند؛ درحالی‌که خدا را نمی‌توان امر واقع دانست. به علاوه اینکه، دعا را نمی‌توان حدیث نفس پنداشت؛ زیرا هرگاه انسان با خویش حدیث نفس می‌کند، هرگز دچار تردید نمی‌شود که مشغول انجام چنین کاری است؛ اما شخص هنگام دعا کردن می‌فهمد که با خویش سخن نمی‌گوید. از سوی دیگر، سخن این گروه مبنی بر آن است که هرگاه مخاطب سخن غایب باشد، آنگاه آن سخن را باید حدیث نفس شمرد؛ درحالی‌که ادعای آنها قابل اثبات نیست؛ زیرا هنگامی که مخاطب غایب است، صورت و محتوای سخنان ادا شده به گونه‌ای است که گویا با شخص دیگری سخن گفته می‌شود. لذا می‌توان ادعا کرد که زبان دعا، آشکارا خطاب به موجود دیگری است و حدیث نفس نمی‌باشد. (Ibid: 30 - 31)

وقتی فیلیپس منکر حدیث نفس فرد در هنگام دعا باشد، طبیعتاً باید بگوید دعا سخن گفتن با خدا است؛ اما سخن گفتن با خدا چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ برای فهم این پرسش، ابتدا باید تفاوت بین سخن گفتن با خدا و سخن گفتن با انسان دیگر را درک کرد. در بادی امر، چنین به نظر می‌رسد که سخن گفتن با خدا نیز همانند سخن گفتن با انسان دیگر است و تنها تفاوتش این است که در حالت اول، موجود مورد خطاب ما در آسمان‌ها زندگی می‌کند؛ (Ibid, 1981: 41) اما فیلیپس معتقد است موقعیت موجود مورد خطاب واقع شده، گرامر سخن را تعیین می‌کند. بنابراین الوهیت خداوند که ما آن را در دعا خطاب می‌کنیم، تعیین‌کننده ماهیت سخن است. از این‌رو نباید تعجب کرد که تفاوت‌های زیادی بین سخن گفتن با خدا و

سخن گفتن با دیگران وجود داشته باشد.

اغلب می‌پندارند خدایی که در دعا مورد خطاب واقع می‌شود، شخص^۱ است؛ اما شخص دانستن خداوند، وی را فردی محدود می‌کند؛ درحالی‌که التفات به صفات مطلق او همانند علم مطلق، قدرت مطلق و خیریت محض نشان می‌دهد که واقعیت او غیر از واقعیت موجودات محدود است. بنابراین از نظر فیلیپس، خداوند را نمی‌توان شخص دانست؛ اما سلب تشخص از خداوند چه ارتباطی با سخن گفتن با وی دارد؟ آیا ارتباط تنگاتنگی بین تشخص و سخن گفتن وجود دارد؟ پاسخ این سؤال مثبت است. فیلیپس معتقد است فقط اشخاص می‌توانند از زبان استفاده کنند. استفاده از زبان نیز دارای استلزامات منطقی^۲ می‌باشد؛ مثلاً هنگامی که من گزاره الف را اظهار می‌کنم، دیگر نمی‌توانم هر چه را می‌خواهم، بگویم؛ مثلاً اگر گزاره ب را که در تضاد با گزاره الف می‌باشد، اظهار کنم، آنگاه مخاطب و شنونده من می‌گوید نمی‌توانی هم الف و هم ب را بیان کنی و اگر از علت آن جويا شوم و بپرسم چرا نمی‌توانم هر دو را اظهار کنم، وی پاسخ خواهد داد که به سبب قواعد زبانی که از آن استفاده می‌کنی، چنین کاری جایز نمی‌باشد. (Ibid: 43 - 44) فیلیپس با انکار تشخص خداوند، منکر مشارکت جستن خداوند در زبان می‌شود و صریحاً اعلام می‌دارد که دعا، سخن گفتن با خداوند نیست. (Ibid: 50)

حال که خداوند در هیچ زبانی مشارکت نمی‌جوید، پس چگونه می‌توان وی را در دعا خطاب کرد و به او چیزی گفت؟ هنگامی که ما با یکدیگر سخن می‌گوییم، درواقع اطلاعاتی را با یکدیگر رد و بدل می‌کنیم. آیا این ادعا را می‌توان در مورد سخن گفتن با خداوند نیز مطرح کرد؟ یعنی آیا ما هنگام دعا، اطلاعاتی به وی می‌دهیم؟ فیلیپس می‌گوید چون خداوند در هیچ زبانی مشارکت نمی‌جوید، لذا آنچه را ما به او می‌گوییم، نمی‌توان اطلاعات دادن خواند. (Ibid: 53) معرفت خداوند به ما و جهان پیرامون ما، با معرفت خودمان به یکدیگر و جهان متفاوت است. معرفت ما به همدیگر و به جهان ناقص است؛ مثلاً همسایه من اگرچه چیزهایی را درباره من می‌داند، باید اذعان کرد که همه چیز را درباره من نمی‌داند. برای نمونه، وی نمی‌داند که امروز من چه کتابی خواندم. همسایه من می‌تواند اطلاعاتی از من به دست بیاورد که قبلاً آنها را نمی‌دانسته و هر چه اطلاعات وی از من بیشتر باشد، میزان تسلط وی بر من بیشتر می‌شود و می‌تواند بدین وسیله اموری را پیش‌بینی کند که در غیر این صورت نمی‌توانسته است؛ اما دین‌داران در مورد خداوند می‌گویند وی علمش به ما و جهان پیرامون ما کامل است؛ ولی باید توجه داشت که کامل بودن علم خداوند بدین معنا نیست که وی از طریق برخی روش‌ها علم خود را کامل نموده است و اگر از آن روش‌ها استفاده نمی‌کرد، علمی ناقص می‌داشت. ازاین‌رو کامل بودن علم همسایه را به من نباید با کامل بودن علم خداوند به من یکسان دانست. (Ibid: 53 - 55)

1. Person.

2. Logical implications.

با توجه به تفسیر بالا، فیلیپس با سؤالات زیر مواجه است:

(الف) آیا این ادعا که خداوند را نمی‌توان آگاه نمود، مفهوم سخن گفتن با خدا را بی‌معنا نمی‌سازد؟

(ب) سخن گفتن با خدایی که نمی‌فهمد، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

فیلیپس می‌گوید اگرچه شخص نمی‌تواند خداوند را از گناهان خود آگاه سازد، با اعتراف به گناهان خود، خویشتن را از وضعیت خویش آگاه می‌سازد. (Ibid: 55 - 56) لذا از نظر او، نباید معنای سخن گفتن با خداوند را در گرو آگاهی و معرفت وی از انسان‌ها بنا نهاد و هنگامی که چنین ابتدایی وجود نداشته باشد، عدم آگاهی خداوند از انسان‌ها نمی‌تواند مفهوم سخن گفتن با خداوند را بی‌معنا سازد. دو اشکال به فیلیپس وارد است که وی باید پاسخ دهد:

اشکال اول: او معتقد است خداوند از وضع امر انسان‌ها در هنگام دعا و نیایش آگاه نمی‌شود. در این صورت مفهوم خدا، امری بیهوده و غیرضروری می‌شود و درواقع دعا به حدیث نفس فرو کاسته می‌شود. بسیاری از مردم احساس می‌کنند که اگر هنگام دعا کردن، خطابشان متوجه یک موجود خارجی نباشد، در آن صورت عمل آنها صرفاً یک پدیده روان‌شناسانه بوده، هیچ حظی از واقعیت نخواهد داشت. (Ibid: 56 - 57) پاسخ: این اشکال مبتنی بر رویکردی است که تمایل دارد خدا را همانند سایر موجودات فیزیکی، امری واقعی بداند؛ اما از آنجا که خدا امری واقعی نیست، چنین اشکالی نمی‌تواند تفسیر فیلیپس را از آموزه دعا خدشه‌دار سازد. (Ibid: 57)

اشکال دوم: هنگام دعا، شخص درواقع به وضع امر خود آگاه می‌شود؛ اما این سخن مستلزم آن است که فعالیت شخص دعاکننده امری بی‌ارزش باشد؛ زیرا آن شخص چیزهایی را می‌گوید که از ابتدا از آنها آگاهی داشته است و هنگامی که چنین فعالیت از جنبه آگاهی‌بخش^۱ تهی باشد، آنگاه بی‌ارزش می‌شود. پاسخ: از صرف اینکه یک فعالیت جنبه آگاهی‌بخش ندارد، نمی‌توان آن را بی‌ارزش تلقی کرد. هنگامی که معلم از شاگرد سؤالی می‌پرسد و شاگرد شروع به پاسخ دادن می‌کند، معلم سخنانی را از شاگرد می‌شنود که از قبل به آنها آگاهی داشته است؛ ولی هنگامی که شاگرد به سؤالات معلم پاسخ می‌دهد، درواقع وضعیت خود را آشکار می‌گرداند؛ اما هیچ اطلاعات تازه‌ای نصیب معلم نمی‌شود. لذا از این مثال می‌توان به این نتیجه رسید که عدم آگاهی‌بخشی یک فعالیت نمی‌تواند دال بر بی‌ارزشی آن باشد. (Ibid: 59)

دعا و وابستگی

یکی از اصول دیگری که در فهم آموزه دعا از منظر فیلیپس حائز اهمیت است، مسئله وابستگی است. برای روشن شدن آن باید دو مقوله را مورد بررسی قرار دهیم:

1. Informative.

۱. تمایز بین خدای طبیعی^۱ و فراطبیعی^۲.

۲. ایضاح معنای شکرگزاری.

فیلیپس می‌گوید برای تفسیر صحیح دعا باید به تفکیک خدای طبیعی و فراطبیعی توجه خاصی نمود. اگر بخواهیم خدا را در قالب مبدأ یا معمار جهان بشناسیم، آنگاه مفهوم طبیعت‌گرایانه از خداوند ارائه داده‌ایم. اگر خدا را معمار جهان بدانیم، درواقع وی را فاعلی در بین فواعل شمرده‌ایم و آنگاه می‌توانیم درباره نحوه معماری وی با او به مخالفت برخیزیم و او را مشمول مسئولیت‌های اخلاقی بدانیم. اگر ما ساختمانی را مشاهده کنیم که دارای امنیت است، ولی معماری زشتی دارد، آنگاه می‌توانیم معمار آن را از لحاظ زیبایی‌شناختی نقد کنیم؛ اما اگر ساختمان موردنظر فاقد امنیت هم باشد - فارغ از اینکه چگونه ساخته شده است - در برابر انتقادهای اخلاقی گشوده است. جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم نیز دارای ناامنی‌های زیادی همچون سیل و زلزله می‌باشد که منجر به کشته‌شدن موجودات زنده، از جمله انسان می‌شود. لذا اینها می‌توانند قرائنی برضد نظم و معماری خداوند باشند و لذا نمی‌توان خدا را موجودی خیرخواه دانست. (Ibid, 1981: 86 - 87) بنابراین برای تفسیر صحیح آموزه دعا، ابتدا باید از مفهوم فراطبیعی خدا بهره جست. برای اینکه بتوانیم خدای فراطبیعی را به‌خوبی بشناسیم، باید معنای شکرگزاری از خداوند را روشن کنیم؛ سپس معنای وابستگی به خدای فراطبیعی نیز آشکار می‌گردد.

فیلیپس معتقد است فهم و تصدیق اینکه یک شخص یا همه‌چیز یک شخص، وابسته به خداوند است، بسیار نزدیک و مرتبط به تشکر از خداوند در برابر وجود خودش است؛ (Ibid: 95) اما تشکر از خداوند را نباید همانند تشکر ما انسان‌ها از یکدیگر دانست. ما هنگامی از دیگران سپاس‌گزاری می‌کنیم که آنها فلان عمل را برای ما انجام دهند، نه عمل دیگری را. لذا سپاس‌گزاری از شخصی که هیچ کاری برای ما انجام نداده، کمی عجیب است.

نکته بعدی در تشکر، جزئی بودن آن است؛ یعنی ما همیشه برای فلان چیز یا فلان عمل خاص از دیگری تشکر می‌نماییم. پس عجیب است اگر ما برای هر چیز سپاس‌گزار باشیم. البته منظور همه‌چیز و هر چیزی که فرد خاصی برای ما انجام داده، نیست؛ بلکه منظور، تشکر در برابر هر چیزی است که وجود دارد و تشکر از هر چیزی که وجود دارد، امری عجیب است. (Ibid: 96) بنابراین سپاس‌گزاری، یک حکم ارزشی^۳ است و لذا باید چیزی باشد که ارزش شکرگزاری را داشته باشد. نکته دیگر در سپاس انسان‌ها از یکدیگر این است که می‌توان از صداقت و انگیزه یک فرد به منظور کمک کردنش به خودمان سپاس‌گزار باشیم؛ اما ممکن است از عملی که برایمان انجام می‌دهد، تشکر نکنیم. (Ibid: 97)

1. Natural.

2. Supernatural.

3. Value judgment.

حال تشکر ما انسان‌ها از یکدیگر، با سپاس‌گزاری از خداوند چه فرقی دارد؟ همان‌طور که ذکر شد، تشکر ما انسان‌ها از یکدیگر، یک حکم ارزشی و به عبارت دیگر، حاصل استنتاج ما از فلان عمل خاص شخص است؛ اما تشکر ما از خداوند، حکم ارزشی و حاصل استنتاج ما از افعال و نیات خداوند نیست. وقتی یک دین‌دار از خلقت خود شاکر است، به نظر می‌رسد شکرگزارِ کلِ حیاتِ خویش - اعم از امور خیر و شر - است؛ زیرا با وجود شرور و رنج‌هایی که در زندگی و پیرامون دین‌داران رخ می‌دهد، آنها همچنان تشکر از خداوند را ممکن می‌دانند و به‌هیچ‌وجه خدا را مسئول شرور و رنج‌های این عالم نشمرد، وی را مستحق سرزنش نمی‌دانند؛ بلکه فقط خدا را مستحق مدح و سپاس می‌دانند. بنابراین ارتباط بین اظهار جمله «خدا خیر است» از سوی دین‌داران و حوادث رخ‌داده پیرامون عالم، ارتباطی استنتاجی نمی‌باشد. (Ibid)

توانایی شکرگزاری دین‌دار از خداوند، منوط به عشق وی به دنیا است؛ البته منظور از عشق به دنیا، اموری مثل دنیاپرستی و شهوت‌پرستی نیست؛ بلکه به این معنا است که زندگی وی سرشار از امید بوده، از یأس و نومیدی‌رهایی یافته است. البته ممکن است فلان عمل یا رخداد جزئی، مأیوس‌کننده باشد؛ اما زندگی در چارچوب یک مجموعه و فی‌نفسه، امیدبخش است. (Ibid: 97) بنابراین شکرگزاری در دعا درواقع گونه‌ای از فهم و تفسیر ما از ویژگی‌های حیات ماست که سبب برانگیخته شدن سپاس‌گزاری ما می‌شود. (Phillips, 1993 c: 85 - 86)

اکنون به‌راحتی می‌توان ارتباط خدای فراطبیعی و وابستگی در دعا را فهمید. فیلیپس معتقد است خدایی که در دعا مورد خطاب است، درواقع خدای فراطبیعی است. وقتی می‌گوییم خداوند خالق همه‌چیز است درواقع تبیینی تئوریک یا نظری از امور ارائه نمی‌دهیم (Ibid, 1993 d: 234) و هنگامی که از چنین خدایی سپاس‌گزاری می‌کنیم و همه‌چیز خود را وابسته به او می‌دانیم، درواقع در حال ارائه وضع امر خویش و نحوه تفسیرمان از زندگی در این دنیا هستیم. حال که معنای وابستگی روشن شد، باید به آخرین قسمت تفسیر فیلیپس از دعا، یعنی دعای حقیقی و خرافی بپردازیم.

دعای حقیقی و خرافی

فیلیپس معتقد است ما دو گونه دعا داریم: حقیقی و خرافی. از نظر وی، حد و مرز دعای حقیقی و خرافی را باید در جایگاه باورهای دینی در زندگی انسان‌ها جستجو نمود. هرچه ارتباط بین دعا و زندگی شخص دعاکننده کمتر شود، احتمال خطا و غلط بودن دعا افزوده می‌شود و در نتیجه دعا رو به سوی خرافات می‌نهد. با توجه به رابطه باورهای دینی و زندگی خصوصی افراد می‌توان گفت، دعای حقیقی، دعایی است که در حیات فرد دعاکننده، نقش ایفا کند و فرد، خود را وابسته به خدا بداند؛ اما برخی از افراد باورهای دینی در زندگی آنها نقشی ایفا نمی‌کند؛ اما هنگام مواجهه با مشکلات و خطرهای لب به دعا گشوده، خدا را می‌کنند و از او می‌خواهند که

آنها را از خطرهای نجات دهد. درخواست کمک از خدا در چنین سیاقی، همانند درخواست کمک از انسان دیگر است یا صرفاً می‌توان آن را جیغ و داد کردن دانست. دعا کردن در این هنگام دارای دو پیش‌فرض است: الف) خدا در امور دخالت می‌کند و افراد را نجات می‌دهد.

ب) خداوند باید دلیلی برای نجات دادن افراد داشته باشد تا اینکه نخواهد آنها را نجات دهد. فیلیپس می‌گوید چنین دعایی، خرافی است. (Phillips, 1981: 116 - 117) پس اگر دعا در زندگی فرد، نقش خاصی را ایفا نکند و فرد فقط هنگام مواجهه با بحران دست به دعا بگذارد و پس از رفع بحران بدان بی‌توجه شود، آنگاه می‌توان گفت آن دعا درواقع نقش دینی در حیات آن فرد ایفا نمی‌کند و در این موارد، دعا صرفاً شبیه به جیغ و داد می‌شود. (Ibid: 9) برای تبیین بیشتر مطلب، فیلیپس به مقایسه بین دو گروه از والدین پرداخته، می‌گوید: گروه اول از والدین در سیاق ارتباط با خداوند، از وی می‌خواهند تا فرزندشان را شفا دهد و گروه دوم بدون وجود ارتباط با خداوند، از وی چنین درخواستی دارند. گروه اول به بی‌پناهی خود تصدیق می‌کنند و قبول دارند که امور، خارج از کنترل آنها در حال رخ دادن است؛ اما در عین حال در جستجوی امری هستند که آنها را محفوظ نگه دارد و وابسته به حوادث نگرداند که آن امر، همان عشق الهی است. در مقابل، گروه دوم گمان می‌کنند خدا علت شفا یافتن فرزندشان می‌شود و اگر خدا بخواهد، می‌تواند او را شفا دهد. در این نوع از دعا، تلاش جهت برانگیختن اراده الهی صورت می‌گیرد والدین سعی می‌کنند از طریق دعا بر اراده الهی تأثیر گذاشته، آن را در جهت شفا دادن فرزند خویش تغییر دهند. به نظر فیلیپس، این معنا از دعا بازگشت به خرافات دارد. (Ibid: 120)

نکته مهم دیگری که فیلیپس درباره دعای حقیقی و خرافی متذکر می‌شود، این است که تشخیص دعای حقیقی و خرافی از یکدیگر، امری دشوار خواهد بود و اگر از تمام شرایط و موقعیت‌هایی که یک دعا در آن رخ می‌دهد، آگاه نباشیم، به‌سختی می‌توانیم بین حقیقی یا خرافی بودن آن تمایز بیابیم. (Ibid: 118) برای مثال مادری، نوزاد خویش را نزد مجسمه مریم مقدس می‌برد تا بر زندگی نوزاد او تأثیر گذاشته، خط مشی‌ی وی را مشخص نماید. به وضوح می‌توان گفت چنین دعا و توسلی خرافات است؛ زیرا بسیار نامعقول است که فردی مثل مریم مقدس که سالیان درازی است مُرده، بتواند بر زندگی یک انسانی که امروز در قید حیات است، تأثیر بگذارد؛ اما اگر مادر، نوزاد خود را به منظور ابراز عشق و سرسپردگی و جهت تشکر و سپاسگزاری نزد مریم مقدس ببرد، در آن صورت عمل وی صحیح می‌باشد. (Phillips, 1993 b: 74) پس به طور خلاصه می‌توان گفت هر دعایی که در آن خداوند ابزاری علی به منظور نیل به اهداف ما فرض شود، غیر قابل قبول خواهد بود. (Phillips, 2007: 142)

نقد دیدگاه فیلیپس

از آنجا که خود فیلیپس نیز اذعان کرده که فهم تفسیر وی از آموزه دعا منوط به فهم صحیح از مفهوم خدا

می‌باشد، از این رو ما برای جامعیت در نقد وی، ابتدا خدانشناسی وی را ارزیابی می‌کنیم و سپس به نقدهایی که به طور اختصاصی درباره تفسیر وی از دعا مطرح شده است، می‌پردازیم.

نقد اول: در دیدگاهی که فیلیپس ارائه می‌کند، باورهای دینی از شأن واقعی تهی شده‌اند. چنین امری اگرچه دین را از حملات کاوش‌های فلسفی و چالش‌های علم می‌رهاند، پاییند بودن به این دیدگاه با دین‌دار بودن ناسازگار است؛ یعنی نمی‌توان به معنای واقعی مسیحی یا مسلمان بود و در عین حال به دیدگاه‌های فیلیپس اعتقاد داشت. اگر خداوند حظی از وجود واقعی نداشته باشد و فقط یک تصویر ذهنی باشد، آنگاه چگونه یک دین‌دار می‌تواند در برقراری ارتباط با یک تصویر ذهنی تلاش کند؟ همان‌طور که برقراری ارتباط با یک موجود افسانه‌ای غیرممکن است، برقراری ارتباط با خدایی که صرفاً تصویر ذهنی است و هیچ واقعیت خارجی ندارد، غیر ممکن است. (وین رایت، ۱۳۹۰: ۳۳۸) نکته ذکرشده مستلزم آن است که بین دو امر زیر تمایز قائل شویم:

الف) صحبت کردن درباره اشیا و اشخاص.

ب) صحبت کردن با اشخاص.

شخص می‌تواند درباره اشیا و حتی اشخاص افسانه‌ای سخن بگوید، بدون اینکه ضرورتاً وجود مستقل آنها را پیش‌فرض بگیرد؛ مثلاً می‌توان به طور مفصل درباره ماجراهای رستم و سهراب سخن گفت، بدون اینکه وجود مستقلی برای آنها در نظر داشت؛ اما هنگامی که بخواهیم شخصی را خطاب قرار دهیم، پیش‌فرض مسلم آن است که او وجودی مستقل و خارجی دارد. بنابراین زبان خطاب شخصی، چیزی بیش از صرف نظام گرامری یا مفهومی را اقتضا دارد. بنابراین خداوند زمانی می‌تواند مورد خطاب مؤمنان واقع شود و به زندگی آنها معنا و جهت بدهد که حظی از وجود واقعی داشته باشد. اگر آن‌طور که فیلیپس مدعی است، خداوند واقعیت خارجی ندارد و صرفاً تصویری ذهنی است، در این صورت ارتباط واقعی با چنین موجودی میسر نخواهد بود و دین‌داران صرفاً می‌توانند تظاهر به ارتباط با وی کنند. (Henderson, 1979: 33 - 35)

نقد دوم: تحلیل و بررسی عمیق درباره فلسفه فیلیپس، حاکی از آن است که دیدگاه وی درباره گزاره‌های دینی، همانند گزاره «خدا وجود دارد»، درواقع نگاهی از منظر درون‌دینی نمی‌باشد و به‌هیچ‌وجه به توصیف گزاره‌های دینی نپرداخته است؛ بلکه درواقع او تحلیل و ارزیابی خود را بر زبان دینی تحمیل می‌کند. تحمیلی بودن نظر وی بدین جهت است که وی تفاسیری از گزاره‌های دینی ارائه می‌کند که هیچ‌یک از دین‌داران به آن معتقد نیستند. بنابراین دیدگاه و نظریات وی درباره توصیف زبان دینی با شکست مواجه است؛ زیرا نتوانسته گزاره‌های دینی را آن‌طور که در سیاق دین معنا دارد، توصیف کند. این اشکال بر فیلیپس هنگامی دوچندان می‌شود که خود وی در مواضع متعددی در آثار خود گفته است وظیفه فلسفه صرفاً روشن‌گری است و فیلسوف باید از سیاق دین، درصدد فهم دین باشد. (Phillips, 1993 b: 77)

نقد سوم: دیدگاه وی درباره عدم واقعیت خارجی خداوند بر استدلال سستی استوار است؛ زیرا همان‌طور

که گذشت، وی خدا را واقعیت خارجی نمی‌داند؛ چون مؤمنان هرگز وی را موجودی نمی‌دانند که ممکن است تحقق نداشته باشد؛ اما ویژگی امر واقع این است که ممکن است برخلاف آنچه می‌پنداریم، وقوع داشته باشد. لذا هر آنچه احتمال ابطال‌پذیری در آن نباشد، واقعیت ندارد؛ اما هر کسی به خودش علم دارد و یقین دارد که امری واقعی و خارجی است و در عین یقین داشتن به خارجی بودن خود، به هیچ‌وجه احتمال نمی‌دهد که ممکن است در خارج نباشد و امر واقعی نباشد؛ ولی مطابق معیار فیلیپس باید بگوییم هیچ‌کس نمی‌تواند خود را واقعی بداند و هر شخصی درواقع باید تصویری ذهنی باشد؛ زیرا هر کس از نظر خود، احتمال ندارد که واقعی نباشد و لذا هر امر واقعی که احتمال ابطال نداشته باشد، درواقع تصویر است. هیچ انسانی حاضر نیست بپذیرد که امر واقعی نباشد و صرفاً یک تصویر باشد.

نقطه ضعف سخن فیلیپس در عدم توجه و تفکیک بین دو ساحت علم حصولی و حضوری است. استدلال وی مبنی بر خطاپذیری امور واقع، هرگز در مورد علم حضوری صدق نمی‌کند. برای علم حضوری ویژگی‌های مختلفی برشمرده‌اند که دو ویژگی اصلی آن را می‌توان متصف نشدن آن به صدق و کذب و خطاناپذیری آن دانست. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۸۹) حال که علم حضوری دارای چنین ویژگی‌هایی است، نمی‌توان به‌سادگی گفت هر علمی که قابلیت اتصاف به کذب را نداشته باشد و احتمال خطا در آن راه نیابد، علمی ناظر به واقع نخواهد بود. پس این سخن فیلیپس در مخالفت آشکار با شهود انسانی است.

نقد چهارم: یکی از افرادی که به نقد و بررسی دیدگاه‌های فیلیپس پرداخته، استیفن تی. دیویس^۱ است. وی به منظور نقد فیلیپس، ابتدا سه دیدگاه او را مطرح نموده، سپس به نقد هر یک می‌پردازد. این سه دیدگاه عبارتند از:

الف) خداوند شیء نیست.

ب) این را که می‌گوییم «خدا وجود دارد»، نمی‌توان فرضیه^۲ خواند؛ بلکه کارکرد اساسی زبان دین در عبادت و مدح خداوند است و در چنین سیاقی، سخن گفتن از خداوند نمی‌تواند فرضیه باشد.

ج) در گرامر دینی، اصطلاحاتی مثل باور داشتن^۳ و صادق^۴، دارای معنای متفاوتی از سیاق گزاره‌های تجربی است. (Davis, 1995 : 84 - 85) پس از ذکر این اصول، استیفن دیویس به نقد هر سه رکن می‌پردازد.

رکن اول می‌گوید خداوند شیء نیست؛ چون اگر شیء باشد، باید مانند سایر اشیای دیگر به وجود آید و معدوم گردد؛ اما دیویس می‌گوید فیلیپس از آنجا که درک غلطی از گرامر مفهوم شیء داشته است، همه اشیاء را منحصر در امور ممکن^۵ دانسته است؛ اما سؤالی که پیش می‌آید، این است که آیا نمی‌توان شیء یا

1. Stephen T. Davies.
2. Hypothesis.
3. Believe.
4. True.
5. Contingent

موجودی را فرض کرد که ازلی^۱ باشد؟

برای پاسخ به این پرسش باید دید آیا اسم جنسی^۲ وجود دارد که بتواند دارای این دو معیار باشد: معیار اول: بتواند هم به خدا و هم اشیای ممکن الوجود اشاره کند؛ معیار دوم: تعالی خداوند را نادیده نگیرد و کاهش ندهد؟ اگر بتوان کلمه‌ای را یافت که دارای این دو معیار باشد، آنگاه می‌توان ادعا کرد که این کلمه هم بر خدا و هم بر سایر اشیای قابل اطلاق است. به عقیده دیویس، اسم جنس‌هایی از قبیل شیء^۳ چیز^۴ و موجود^۵ هم قابل اطلاق بر خداوند هستند و هم بر مخلوقات. وی می‌گوید علتی وجود ندارد - برخلاف نظر فیلیپس - که نتوان این کلمات را بر خداوند نیز اطلاق کرد؛ به عبارت دیگر، هیچ خطر فلسفی و الهیاتی‌ای در گفتن جملاتی از قبیل «خدا شیء است» یا «خدا موجود است»، وجود ندارد. (Ibid: 86)

دیویس درباره رکن دوم فیلیپس که می‌گفت باور به خدا نمی‌تواند فرضیه باشد، می‌گوید درست است که سیاق طبیعی سخن گفتن از خدا در عبادت و پرستش وی است، اما دلیلی وجود ندارد که یک دین‌دار متعهد که در واقعیت خدا شک ندارد، نتواند برای مدتی در واقعیت الوهی تردید کند و در سیاقی خارج از عبادت، دعا و ... به گزاره «خدا وجود دارد» در قالب یک فرضیه بنگرد. به عقیده وی، هم در فلسفه و هم در علم می‌توان در امور بدیهی نیز به دیده تردید نگریست و برعکس؛ یعنی می‌توان مدعیات مشکوک را به چشم امور بدیهی لحاظ کرد. (Ibid: 88)

رکن سوم فلسفه فیلیپس آن بود که باور و صدق در سیاق دین با سایر سیاق‌ها متفاوت است؛ دیویس صریحاً با این سخن مخالفت ورزیده، می‌گوید صدق گزاره «خدا وجود دارد»، همانند صدق گزاره «گل وجود دارد» می‌باشد؛ یعنی صدق در هر دو گزاره به یک معنا است. البته شایان ذکر است که نحوه اثبات و ابطال این دو گزاره متفاوت است؛ همان‌طور که نحوه اثبات و ابطال گزاره‌های تجربی با یکدیگر متفاوت است؛ برای مثال، گزاره «گل وجود دارد» را می‌توان با ادوات حسی از قبیل چشم و قوه بینایی اثبات کرد؛ اما گزاره «سیاه‌چال‌ها موجودند»، اگرچه گزاره‌ای تجربی و مربوط به علم فیزیک است، نحوه اثبات آن با گزاره پیشین متفاوت است؛ اما با وجود این تفاوت، معنای صدق در آنها یکسان است. (Ibid: 87) بنابراین به‌هیچ‌وجه نمی‌توان گفت چون نحوه اثبات‌پذیری و ابطال‌پذیری گزاره‌ها با هم متفاوت است، پس معنای صدق در آنها متفاوت خواهد بود.

نقدهای یاد شده ناظر به گرامر دینی و خداشناسی فیلیپس بود. اکنون به نقدهای وارد شده بر تفسیر وی از دعا می‌پردازیم. بدین منظور به سه نقدی که والتر ون هرک^۶ در مقاله‌اش به تفسیر فیلیپس از دعا ذکر

1. Eternal.
2. Generic Noun.
3. Object.
4. Thing.
5. Being.
6. Walter van Herck.

کرده است، اشاره می‌کنیم.

نقد اول: یکی از اشکالات تفسیر فیلیپس از مفهوم دعا یک‌جانبه بودن آن می‌باشد. اگر تفسیر فیلیپس از دعا را بپذیریم، آنگاه باید عده بسیاری از دین‌داران را انسان‌های خرافی بدانیم؛ زیرا دین‌داران هنگام دعا کردن باور دارند که خداوند می‌تواند در وضع امر آنها دخالت کند و شرایط را به سود آنها تغییر دهد. از نظر دین‌داران، دعا را می‌توان به منظور برانگیختن اراده الهی دانست و هیچ اشکالی ندارد که ما برای شفا یافتن مریض خود به درگاه خداوند دعا کنیم؛ زیرا خداوند حقیقتاً می‌تواند مریض را شفا دهد. (Van Herk, 2007: 130) این اشکال بدان جهت بر فیلیپس وارد است که وی به جای آنکه به توصیف مفهوم دعا از منظر دین‌داران بپردازد، رأی و نظر شخصی خود را درباره دعا بیان کرده است. وی با وجود اینکه در مواضع متعدد اشاره نموده که کار فلسفه، ایضاح مفهومی است و برای فهم دین باید به سیاق دین مراجعه کرد، هنگام تفسیر دعا به سخن خود پایبند نبوده و دیدگاه‌های پوزیتیویستی خود را بر آموزه دعا اعمال نموده است. فیلیپس اگرچه بازی‌های زبانی متعددی را مجاز می‌شمارد، در تفسیر آموزه‌های دینی طوری عمل می‌کند که گویا فقط بازی علمی معرفت‌بخش است و هر اعتقادی که نتواند با روش علمی اثبات شود، سزاوار تردید خواهد بود. به علاوه، این نحوه تفسیر فیلیپس از آموزه‌های دینی، پیوستگی چشمگیری بین تفکر متأخر ویتگنشتاین با تفکر متقدم وی ایجاد می‌کند و ماهیتاً بین آنها تفاوت قائل نمی‌شود؛ چون طبق تفسیر فیلیپس صرفاً بازی زبانی علم حاکم از واقعیت است و سایر بازی‌ها نمی‌توانند پرده از حقایق جهان بکشایند و این تفکر، بسیار نزدیک به ویتگنشتاین متقدم است. (استیور، ۱۳۸۴: ۵۶ - ۵۵)

نقد دوم: در برخی از پدیده‌ها همچون دعا، پیش‌فرض‌هایی وجود دارد؛ اما مردم عادی به آن پیش‌فرض‌ها توجهی ندارند؛ مثلاً در دعا، پیش‌فرض دخالت الهی^۱ وجود دارد؛ اما دخالت الهی مستلزم آن است که خدای خیرخواهی در کار نباشد؛ زیرا وی در برخی موارد دخالت کرده، اوضاع را بهبود می‌بخشد؛ اما گاه هیچ دخالتی نمی‌کند و بندگان را در دشواری رها می‌کند. نکته درخور توجه این است که مردم بدون اینکه به الهیات یا متافیزیک دعا توجه کنند، دست به دعا می‌کشایند. در هنگام دعا، دین‌دار احساس خرسندی و رضایت می‌کند. در این هنگام، اعمال و رفتارهای دینی دارای انسجام نمی‌باشند و دین‌داران در پی آن نیستند که رفتار و اعمال خود را از همه جهت معقول و منسجم گردانند؛ مثلاً دین‌داران معتقدند خدایی که پرستش می‌کنند، عالم مطلق است؛ اما هنگامی که به اعمال دینی آنها از قبیل دعا نظر می‌افکنیم، می‌بینیم که آن اعمال در مطابقت کامل با نظریه علم مطلق خدا نیست؛ زیرا اگر خداوند عالم مطلق باشد، دیگر آگاه کردن وی از وضع امر خودمان در هنگام دعا امری نامعقول است. لذا می‌توان گفت نظریات متافیزیکی دین‌داران، با رفتارهای آنها تطبیق نمی‌کند. با توجه به این مسئله، نباید همچون فیلیپس، مفهوم

1. Divine intervention.

دخالت الهی را صرفاً بدین جهت که مستلزم تناقض و ناسازگاری گزاره‌ای می‌شود، حذف کنیم. درواقع حذف مفهوم دخالت الهی از سوی فیلیپس، بیشتر موضع‌گیری کلامی و الهیاتی است تا اینکه بخواهد صرفاً توصیف فلسفی از مفهوم دعا باشد. بنابراین حذف مفهوم دخالت الهی از سوی فیلیپس با مبنای خود وی که می‌گوید کار فلسفه صرفاً توصیف می‌باشد و الهیات گرامر دین است، ناسازگار است. (Van Herk, 2007: 131)

نقد سوم: رویکرد فیلیپس درباره دعا و خرافات، از لحاظ تاریخی نیز جامعیت ندارد و نمی‌تواند رفتار دینی همه اعصار را تبیین کند. بعد از قرن دوازدهم گرایشی پدید آمد که به سبب آن تقوا^۱ امری درونی لحاظ می‌شد؛ اما پیش از قرن دوازدهم، تقوا بیشتر جنبه بیرونی داشت و خود را در رفتارها بروز می‌داد. در فرقه کاتولیک، خرافات دارای معانی چهارجانبه‌ای به شرح زیر بود:

(الف) پرستش نامناسب خدای حقیقی.

(ب) شرک و پرستش خدایان دیگر.

(ج) نسبت دادن الوهیت و علوم منحصر در خداوند به مخلوقات.

(د) اعتقاد به جادو و علوم غیبی.

با توجه به مطالب پیش گفته آشکار می‌شود که دین‌داران پیش از قرن دوازدهم، خرافات را در امور بیرونی و در عمل سرایت می‌دادند؛ درحالی که تفسیر فیلیپس از خرافات به گونه‌ای است که صرفاً رویکردهایی را تبیین می‌کند که پس از عصر روشنگری پدید آمده‌اند و لذا باید گفت تفسیر وی دارای جامعیت نیست. (Ibid: 131 - 132)

نقد چهارم: رویکرد و تفسیر ارائه‌شده از دعا از سوی فیلیپس، با اندیشه‌های اسلامی و قرآنی نیز تطبیق ندارد. کاوش در قرآن به ما ثابت می‌کند که قرآن نه تنها چنین رویکردی را قبول ندارد، نحوه ارتباط خداوند با بندگانش در هنگام دعا و مناجات بسیار صمیمانه توصیف شده است؛ به طوری که بنده احساس نزدیکی به پروردگار خود می‌کند:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ. (بقره / ۱۸۶)

و هرگاه بندگان من از تو درباره من بپرسند، (بگو) من نزدیکم و دعای دعاکننده را به هنگامی که مرا بخواند، اجابت می‌کنم. پس (آنان) باید فرمان مرا گردن نهند و به من ایمان آورند؛ باشد که راه یابند.

همان‌طور که آشکار است، این آیه با لحنی بسیار صمیمی، قربت خالق را به مخلوق و اهتمام وی را به امور مخلوقات نشان می‌دهد و می‌توان گفت جزء ناب‌ترین آیات قرآن کریم است. بنابراین نه تنها خداوند در

1. Piety.

امور طبیعی بندگان دخالت می‌کند، به آنها اهتمام ویژه‌ای دارد و در این خصوص به گونه‌ای سخن می‌گوید که سبب آرامش قلب بندگان می‌شود. آیات قرآنی درباره دعا و استجابات از ناحیه خداوند، منحصر به این آیه نیست؛ بلکه در مواضع دیگری نیز بدان تصریح شده است:

ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ. (غافر / ۶۰)
مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم.

این آیه نیز دعوتی همگانی از ناحیه خدا به دعا و خواندن او و نیز وعده‌ای به استجابات آن است.

أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ. (نمل / ۶۲)
یا (کیست) آن کس که درمانده را چون وی را بخواند، اجابت می‌کند و گرفتاری را برطرف می‌گرداند.

این آیه نیز حاکی از آن است که خداوند به دعای شخص مضطر توجه می‌نماید. با توجه به آیات ذکرشده می‌توان فهمید که در اندیشه قرآنی، خداوند نه تنها دعای بندگان را می‌شنود، به استجابات آنها عنایت نیز دارد و لذا سخنان فیلیپس مبنی بر عدم دخالت الهی در امور طبیعی، در مخالفت آشکار با معارف اسلام می‌باشد.

نتیجه

فیلیپس در طرح خود از زبان دین درصدد است تا در برابر معیار سخت‌گیرانه پوزیتیویست‌ها به مخالفت برخیزد و اثبات کند که معیار آنها در باب معناداری گزاره‌های دینی کفایت نمی‌کند. به همین جهت درصدد برآمد تا با پیروی از نظریات ویتگنشتاین متأخر، معیار جدیدی در باب معناداری گزاره‌های دینی عرضه کند. وی با تمسک به نظریه بازی‌های زبانی، معتقد شد انسان دارای ساحت‌های گوناگونی است و هر یک از ساحت‌ها، معیار ارزیابی و معقولیت خاص خود را دارند. وی معتقد است گزاره‌های دینی، تبیین‌گر خارج نیستند و تفسیر واقع‌گرایانه از آن سبب تحریف آن می‌شود. به همین جهت، وی در باب مسئله وجود خدا تصریح می‌کند که نمی‌توان خدا را موجودی خارجی دانست؛ بلکه وی تصویری ذهنی است که دین‌دار در زندگی خود بدان معتقد است. فیلیپس به طور اختصاصی و مصداقی، نظریه غیرشناختی خود را در مورد آموزه دعا به کار بست و دعایی را که در آن انتظار دخالت و تصرف خدا در امور طبیعی وجود داشته باشد، دعایی خرافی خواند. نکته درخور توجه این است که وی با وجود انگیزه‌اش که موضع‌گیری در برابر پوزیتیویست‌ها است، نتوانسته از معیار سخت‌گیرانه آنها رهایی یابد و گویا معتقد است تنها زبان دال بر واقعیت، زبان علم است. از این‌رو

واقعیت خارجی خدا و معنای دعا را به گونه‌ای عجیب به امور فردی تحویل می‌برد. به علاوه، وی مدعی است باید در فلسفه صرفاً به روشن‌گری مفاهیم دینی بپردازیم و این کار را با مراجعه به سیاق دین و اعمال دین‌داران میسر می‌داند؛ اما هنگام تفسیر آموزه دعا، به سخن خود پایبند نبوده و بدون توجه به دیدگاه دین‌داران، آن را تفسیر نموده است. درواقع سخن فیلیپس در باب دعا، نه تنها تفسیر دیدگاه دین‌داران نیست؛ با نظر توده آنها، غایت اختلاف را دارد. بنابراین تفسیر او از آموزه دعا هم از حیث دین‌داران و هم از حیث مبانی فلسفه خودش مخدوش است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. استیور، دان، ۱۳۸۴، *فلسفه زبان دینی*، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم، نشر ادیان.
۳. تالیافرو، چارلز، ۱۳۸۲، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چ ۱.
۴. زندیه، عطیه، ۱۳۸۶، *دین و باور دینی در اندیشه ویتگنشتاین*، تهران، نگاه معاصر.
۵. سهروردی، یحیی بن حبش، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. وین رایت، ویلیام جی، ۱۳۹۰، *فلسفه دین*، ترجمه علیرضا کرمانی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۱.
7. Davis, S. T, 1995, "Anselm and Phillips on Religious Realism", In T. Timothy, & M. v. Ruhr (Eds.), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, London, St. Martin Press, P. 79 - 93.
8. Henderson, Edward, 1979, "Reductionism and Practice of Worship", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 10, P. 25 - 40.
9. Philips, D. Z, 1976, *Religion without Explanation*, Oxford, Basil Blackwell.
10. _____, 1970 God and ought, *Faith and philosophical Enquiry*, london: Routledge & kegan, pp. 223 - 232.
11. _____, 1981, *The Concept of Prayer*, The Seaburry Press.
12. _____, 1993 a, "Philosophy, Theology and the Reality of God", *Wittgenstein and Religion*, The Mac Millan Press.
13. _____, 1993 b, "Religious Beliefs and Language Games", *Wittgenstein and Religion*, The Mac Millan Press.
14. _____, 1993 c, "Wittgenstein's Full Stop", *Wittgenstein and Religion*, The Mac Millan Press.
15. _____, 1993 d, "Advice to Philosophers who are not Christian", *Wittgenstein and Religion*, The Mac Millan Press.
16. _____, 2004, *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*, Cambridge, Cambridge University Press.

17. _____, 2007, "Philosophy, Piety and Petitionary Prayer - A Reply to Walter van Herk", *D. Z. Phillips', Contemplative Philosophy of Religion*, ed: Andy F. Sanders, Ashgate Publishing.
18. Richards, Glyn, 1978, "A Wittgensteinian Approach to the Philosophy of Religion: A Critical Evaluation of D. Z. Phillips", *The Journal of Religion*, Vol. 58, P. 288 - 302.
19. Van Herk, Walter, 2007, "A Friend of Demea? The Meaning and Importance of Piety", *D. Z. Phillips' Contemplative Philosophy of Religion*, ed: Andy F. Sanders, Ashgate Publishing.
20. Wittgenstein, Ludwig, 2009, *Philosophical Investigations*, G. Anscombe, & P. Hacker, Trans, Oxford: Wiley - Blackwell.