

Examining the Ethical Challenge of Prayer from the Perspectives of Saul Smilansky and Daniel Peterson

Amir Rastin Toroghi¹, and Vahideh Fakhar Noghani²

1. *Corresponding Author*, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: arastin@um.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: fakhar@um.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received

26 May 2024

Received in revised form

21 July 2024

Accepted

05 August 2024

Available online

21 December 2024

Keywords:

Supplicatory Prayer (Du‘ā’
al-Istighāthah),
ethical problem of prayer,
prayer as action,
Smilansky,
Peterson

ABSTRACT

One of the significant questions in the philosophy of religion concerning prayer is whether certain requests made to God, if granted, could lead to harm or suffering for others. Saul Smilansky, a philosopher who views prayer not merely as a wish but as a practical action aimed at achieving desired outcomes, questions the ethicality of some prayers from a consequentialist ethical standpoint. He argues that such prayers may have detrimental consequences for others. In contrast, while accepting Smilansky's theory that prayer is a form of practical action, Daniel Peterson, from the same consequentialist stance, attempts to defend the ethical nature of such requests and negate their detrimental outcomes by relying on God's attributes of absolute knowledge, power, and benevolence. This study employs a descriptive-analytical method to critically examine the perspectives of these two philosophers of religion on prayer. The critique is conducted both from the perspective of the theological foundations of prayer and from the standpoint of moral philosophy. The most significant weakness in both views is their equating prayer with practical action aimed at achieving a goal. The primary challenge to Smilansky's perspective lies in making ethical judgments about requests made to God based on human relationships and interactions.

Cite this article: Toroghi, A. R., & Fakhar Noghani, V. (2024). Examining the Ethical Challenge of Prayer from the Perspectives of Saul Smilansky and Daniel Peterson. *Theology Journal*, 10(2), 189-207. <https://doi.org/10.22034/pke.2024.18707.1883>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/pke.2024.18707.1883>



بررسی چالش اخلاقی بودن دعا از دیدگاه ساول اسمیلنسکی و دنیل پترسون

امیر راستین طرقي^۱، و وحیده فخار نوغانی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
رایانامه: arastin@um.ac.ir

۲. دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: fakhar@um.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۴/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۱۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱ کلیدواژه‌ها: دعای استغاثه (حاجت)، مسئله اخلاقی دعا، دعا به مثابه عمل، اسمیلنسکی، پترسون	یکی از پرسش‌های مهم فلسفه دین در موضوع دعا، پرسش از اخلاقی بودن برخی از درخواست‌هایی است که اجابت آن از سوی خداوند به‌نوعی منتهی به آسیب و رنج دیگران خواهد شد. ساول اسمیلنسکی از فیلسوفانی است که دعا را نه یک آرزوی صرف، بلکه اقدامی عملی برای وصول به خواسته‌ها می‌داند و از این‌رو، از موضع یک فیلسوف اخلاق نتیجه‌گرا، اخلاقی بودن برخی از دعاها را به سبب نتایج خسارت‌بار آن برای دیگران مورد تردید قرار داده است. در مقابل، دنیل پترسون ضمن پذیرش نظریه اسمیلنسکی مبنی بر تلقی دعا به مثابه نوعی اقدام عملی، از همان موضع نتیجه‌گرایی، تلاش می‌کند تا با تکیه بر صفات علم، قدرت، و خیرخواهی مطلق خداوند، از اخلاقی بودن این نوع از درخواست‌ها دفاع کرده و نتایج آسیب‌زای این نوع از درخواست‌ها را نفی کند. در این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی تلاش شده است تا دیدگاه این دو فیلسوف دین درباره دعا مورد نقد و بررسی قرار گیرد. این نقد و بررسی هم از منظر تمرکز بر مبانی الهیات دعا و هم از منظر فلسفه اخلاق انجام شده است. به نظر می‌رسد مهم‌ترین نقطه ضعف هر دو دیدگاه، یکسان‌انگاری دعا با اقدام عملی برای وصول به هدف است و چالش اصلی دیدگاه اسمیلنسکی، قضاوت اخلاقی در خصوص درخواست از خداوند بر اساس مناسبات و روابط انسانی است.

استناد: راستین طرقي، امیر؛ فخار نوغانی، وحیده (۱۴۰۳). بررسی چالش اخلاقی بودن دعا از دیدگاه اسمیلنسکی و پترسون. *پژوهشنامه کلام*، ۱۱(۲)، ۱۸۹-۲۰۷. <https://doi.org/10.22034/pke.2024.18707.1883>



مقدمه

مسئله اخلاق، جنبه‌های مختلف وجود انسان را تحت پوشش قرار می‌دهد. معیارهای اخلاقی زیستن تنها به اعمال و رفتار مربوط نیست، بلکه در حوزه‌های مختلفی مانند اعتقادات، آرزوها، و نیات نیز مطرح شده است تا مشخص شود انسان به لحاظ اخلاقی در قبال اعتقادات، نیات، و آرزوهای خود ملزم به رعایت چه الزامات اخلاقی است. اما آنچه در این میان تا حدی عجیب و قابل تأمل می‌نماید، نگاه نقادانه برخی از فیلسوفان دین غربی بر اخلاقی بودن دعا به لحاظ نتایج قابل پیش‌بینی برخی از دعاهایی است که اجابت آن به‌نوعی با منافع دیگران در تعارض است و از این حیث، دعا کردن عملی غیراخلاقی تلقی شده است. به تعبیر دیگر، علی‌رغم اینکه دعا فی‌نفسه امری مورد تأیید و تأکید ادیان الهی است و نقش بسیار مهمی در برقراری ارتباط میان خالق و مخلوق ایفا می‌کند و نمونه‌ای از اظهار بندگی و نیاز به درگاه خالق است، اما در الهیات دعا، مسئله صرفاً به این ارتباط محدود نمی‌شود و فراتر از ظاهر این ارتباط، ابعاد دیگری از آن مورد تأملات عقلانی قرار گرفته است.

خاستگاه این تأملات و بعضاً تردیدها در خصوص دعا، ناسازگاری ظاهری میان باور به وجود خداوند صاحب علم، قدرت، و خیرخواهی محض از یک‌سو و تحقق صدمات و آسیب‌هایی است که از سوی دیگر در اثر اجابت برخی از دعا‌های بندگان به سایر انسان‌ها وارد می‌شود. این ناسازگاری ظاهری زمینه‌ساز طرح این پرسش است که آیا دعا کردن برای درخواست‌هایی که اجابت آن از سوی خداوند منتهی به ایجاد صدمات و آسیب‌هایی به دیگران می‌شود، عملی اخلاقی است؟

ساول اسمیلنسکی از جمله فیلسوفان اخلاق است که بر اساس این ناسازگاری، عمل دعا کردن را در مواردی که اجابت آن از سوی خداوند منتهی به صدماتی ناخواسته به سایر انسان‌ها می‌شود، عملی غیراخلاقی می‌داند (Smilansky, 2012, 2014). این درخواست‌ها لزوماً درخواست‌های غیراخلاقی مانند آرزوی مرگ دیگران به دنبال نفرت از آنان نیست، بلکه شامل هر نوع درخواستی می‌شود که برآورده شدن آن از سوی خداوند، به‌صورت غیرعمدی و ناخواسته برای دیگران آسیب‌زا است. به تعبیر دیگر، اسمیلنسکی در طرح این ایراد از منظر نتیجه‌گرایی اخلاقی وارد شده و نتایج آسیب‌زای اجابت برخی از دعاها را مدنظر قرار داده است. در نقطه مقابل، برخی از الهی‌دانان مانند دنیل پترسون در دفاع از اخلاقی بودن این نوع از دعا، به رد ایرادات وارد شده پرداخته و تلاش کرده‌اند تا با تأکید بر همان صفات علم و قدرت و خیرخواهی محض خداوند، دفاعی عقلانی از اخلاقی بودن این گونه از دعاها مطرح کنند.

در پژوهش حاضر به بررسی انتقادی دیدگاه اسمیلنسکی و دفاعیه‌های مطرح‌شده از سوی پترسون پرداخته شده است. با توجه به اینکه طرح این‌گونه مباحث در الهیات دعا در فضای الهیات اسلامی تا حدی جدید است و پرداختن به آن‌ها زمینه تحقیقات و پژوهش‌های بعدی را برای بررسی تطبیقی چنین مسائلی در سنت الهیات اسلامی فراهم می‌کند، پرداختن به آن مفید فایده است.

جست‌وجوهای انجام‌شده حاکی از این است که اخیراً برخی پژوهش‌ها، دعا را با توجه به آرای فیلسوفان دین معاصر مورد توجه قرار داده‌اند و در خصوص ابعاد فلسفی، معرفت‌شناختی، و کلامی دعا قلم‌فرسایی کرده‌اند، مقالاتی همچون: «تبیین مسئله فلسفی دعای مستجاب بر اساس مدل استجابات

انکشافی» (فخار نوغانی و راستین طرقي، ۱۴۰۲)؛ «دعا، استجابت، عدم استجابت؛ سازگار با کمال اخلاقی خداوند؟» (مختاری، ۱۴۰۲)؛ «بررسی چالش معرفت‌شناختی استجابت دعا از منظر دیویسون و چوی» (راستین طرقي و فخار نوغانی، ۱۴۰۱)؛ «امکان متافیزیکی کارآمدی دعا» (مختاری، ۱۴۰۲)؛ و «تأثیر دعا بر جهان قانون‌مند از دیدگاه استاد مطهری و النور استامپ» (جراحی و کشفی، ۱۳۹۵).

اما این بعد از جنبه اخلاقی دعا – یعنی اخلاقی بودن خود دعا کردن با توجه به پیامدهای استجابت آن برای دیگران – که مسئله اصلی این پژوهش است، تاکنون در هیچ پژوهشی مورد بررسی قرار نگرفته است و از این جهت، ضرورت بیشتری در پرداختن به مسئله مورد نظر احساس می‌شود. در این نوشتار ابتدا دیدگاه ساول اسمیلنسکی در خصوص غیراخلاقی دانستن برخی از دعاها مطرح شده است و پس از آن نیز دفاعیه‌های پترسون در تقابل با دیدگاه اسمیلنسکی بررسی شده است. در پایان نیز ضمن بررسی انتقادی هر دو دیدگاه، تلاش شده است تا با ارائه تبیینی از اخلاقی بودن دعاها مورد نظر، پاسخ مناسبی برای پرسش مورد نظر ارائه شود.

دیدگاه اسمیلنسکی

از نظر اسمیلنسکی، دعا کردن در برخی از موقعیت‌هایی که اجابت آن از سوی خداوند منجر به صدمات و آسیب‌هایی به دیگران می‌شود، عملی غیراخلاقی است. این موقعیت‌ها در زندگی انسان‌ها بسیار رخ می‌دهد و غالباً نیز افراد برای رهایی از وضعیت‌های یادشده، دست به دعا برمی‌دارند. نمونه این وضعیت‌ها که اسمیلنسکی به‌عنوان مثال ذکر کرده، به شرح زیر است:

نمونه اول: فردی که در کوهستانی برفی با بهمنی عظیم مواجه می‌شود که به‌سوی او در حرکت است و توانایی فرار ندارد. تنها امید او این است که بهمن تغییر مسیر دهد تا او نجات پیدا کند. با وجود اینکه فرد می‌داند این تغییر مسیر منتهی به روستایی می‌شود که افراد زیادی در آن ساکن هستند، دست به دعا برمی‌دارد تا این اتفاق رخ دهد و او جان سالم به در برد.

نمونه دوم: مادری که فرزندش به‌دلیل نارسایی کبدی حاد در حال مرگ است و تنها شانس زنده ماندن او، پیدا شدن یک اهداکننده کبد هم‌سن با فرزندش است. با توجه به اینکه فرصت زنده ماندن به‌سرعت در حال از دست رفتن است، تنها وقوع یک سانحه رانندگی که در آن فردی کشته شده و اعضای‌اش اهدا شوند، شانس زنده ماندن بیمار را فراهم می‌کند. مادر برای نجات جان پسرش دست به دعا برمی‌دارد.

نمونه سوم: دانش‌آموزی که با مدیر سخت‌گیر مدرسه خود به‌شدت چالش دارد و از او به‌خاطر سخت‌گیری‌هایش بیزار است. او هر شب هنگام خواب، آرزوی مرگ مدیر مدرسه را دارد و برای این امر به درگاه خداوند دعا می‌کند (Smilansky, 2012, pp. 105-106).

هر چند در دو مثال اول – برخلاف مثال سوم – دعا کردن برای حفظ جان خود یا عزیزان و نزدیکان در حال مرگ امری کاملاً طبیعی است، در عین حال وجه مشترک نمونه‌های یادشده این است که اجابت دعای این افراد منتهی به آسیب رساندن به افراد دیگر می‌شود؛ البته با این تفاوت که در دو مورد اول، در

دعا برای حفظ جان خود و عزیزان و نزدیکان در حال مرگ هیچ‌گاه صدمه و آسیب به دیگران مورد درخواست مستقیم نیست، اما در مورد سوم، صراحتاً تقاضای مرگ مدیر مدرسه در دعا مطرح شده است. اما از نظر اسمیلنسکی آنچه حائز اهمیت است، نتایج آسیب‌زای اجابت این سه نوع از دعاست و بر همین اساس، اسمیلنسکی دعا کردن برای چنین اموری را به‌طور کلی امری غیراخلاقی می‌داند و بر این نظر است که با توجه به عواقب استجابات این نوع از درخواست‌ها که آسیب دیدن دیگران در آن امری قابل پیش‌بینی است، هیچ تفاوتی در ماهیت غیراخلاقی این درخواست‌ها نیست (Smilansky, 2014, p. 208).

دعا به مثابه اقدام و نه صرفاً آرزو

مهم‌ترین دلیل اسمیلنسکی بر مدعای خود این است که دعا و درخواست از خداوند باید به‌مثابه نوعی از عمل و اقدام برای وصول به نتیجه تلقی شود تا اینکه صرفاً یک آرزوی قلبی باشد. دعا کردن صرفاً یک تقاضا نیست، بلکه این درخواست قلبی از خداوند به‌نوعی همانند این است که خود فرد برای محقق شدن آرزویش اقدام کند و بنابراین، همچنان که در خصوص اعمال و رفتارهای انسانی معیارهای اخلاقی سخت‌گیرانه‌تری نسبت به آرزوها و نیات افراد اعمال می‌شود، ملاحظات اخلاقی دقیق‌تری در مورد دعا نیز اعمال خواهد شد. بر این اساس، رعایت الزامات اخلاقی در قبال چنین دعا‌هایی از دو جهت است: نخست به جهت آسیب‌هایی که به سایرین وارد می‌شود و دوم به دلیل اینکه دعا و درخواست از خداوند، اقدامی عملی در جهت وارد شدن این آسیب به دیگران از سوی دعاکننده تلقی می‌شود و عملی غیراخلاقی است. دعا صرفاً آرزوی قلبی نیست، بلکه از جنس اقدام است که در این اقدام عملی، نیروهای ماوراء طبیعی به کار گرفته می‌شوند. بر اساس تحلیل پیش‌گفته، تمامی مثال‌های یادشده نوعی اقدام عملی برای رسیدن به خواسته دعاکننده محسوب می‌شوند. به‌عنوان نمونه، در مثال فردی که در بهمن گرفتار شده است، چنانچه آگاهانه دینامیتی را منفجر کند که مسیر بهمن را به‌سمت روستا تغییر دهد، اقدام او برای دفع خطر مرگ از خودش کاملاً غیراخلاقی است. همچنین در دو مثال دیگر نیز دعا کردن به‌مثابه اقدام عملی برای رسیدن به هدف، عملی غیراخلاقی محسوب می‌شود. به‌عنوان نمونه، از نظر اخلاقی کاملاً غیرقابل قبول می‌نماید که مادر برای نجات جان فرزندش، با ریختن روغن در خیابان‌های اطراف بیمارستان، شرایط لغزش موتورسواران و تصادف و در نهایت مرگ آنان را فراهم کند تا اعضای آنان اهدا شود. چنان‌که از نظر اخلاقی غیرمجاز است که دانش‌آموز برای راحت شدن از سخت‌گیری‌های معلم‌اش، او را مسموم کند (Smilansky, 2014, p. 209).

نقد و رد توجیهات اخلاقی بودن دعا

در گام بعد، اسمیلنسکی به دفاعیات احتمالی و مقدری که ممکن است در برابر این نظریه مطرح شود، می‌پردازد. به نظر او ممکن است توجیهاتی در دفاع از اخلاقی بودن این قبیل دعاها مطرح شود که از نظر اسمیلنسکی هیچ‌کدام از دفاعیه‌های مطرح‌شده نمی‌تواند از اخلاقی بودن دعا با وجود نتایج آسیب‌زا در حق دیگران، دفاع منطقی ارائه کند. در ادامه به برخی از این توجیهات و نقدهای وارد بر آن از نظر اسمیلنسکی خواهیم پرداخت.

۱. عدم یقین به اجابت دعا

از نظر اسمیلنسکی تنها وجود یقین به اجابت دعا در باور دعاکننده و قطعی دانستن وقوع نتایج مورد نظر در نگاه وی، سبب می‌شود تا دعا کردن نوعی اقدام برای وقوع نتایج آسیب‌زا و در نتیجه عملی غیراخلاقی محسوب شود. به عبارت دیگر، دعا با وجود عدم باور دعاکننده به اجابت، مشکل اخلاقی ندارد، اما با باور به اجابت، مشکل اخلاقی دارد و چالش اخلاقی آن هم از نفس باور دعاکننده ناشی می‌شود، نه بر اساس واقع. لذا حتی اگر در واقع دعا اجابت نشود، چالش اخلاقی چنین دعایی همچنان به حال خود باقی است. به عنوان نمونه، اگر شخصی به دلیل ناراحتی از رئیس خود مرتباً سوزنی را در تصویر عکس رئیس‌اش فرو کند، بدون ذره‌ای باور به اینکه این کار آسیبی به رئیس‌اش وارد خواهد کرد، هیچ دلیل روشنی بر غیراخلاقی بودن این عمل وجود ندارد. اما اگر آن فرد همین کار را با اعتقاد به تأثیر بر روی رئیس‌اش انجام دهد، عمل او غیراخلاقی خواهد بود، هرچند ما می‌دانیم که در واقع چنین باوری کاذب بوده و مطابق با واقع نیست. به تعبیر اسمیلنسکی در این مسئله، عقلانیت عینی مؤثر بودن دعا (یعنی نتایج واقعی آسیب‌زا به دیگران در پی اجابت آن) موضوعیت ندارد، بلکه عقلانیت ذهنی آن، یعنی امیدواری آنان برای وصول به نتیجه است که اخلاقی بودن دعا را که خود نوعی اقدام است، مورد تردید قرار می‌دهد (Smilansky, 2014, p. 209).

هر سه دعاکننده امیدوارند که دعایشان امور را در جهت مطلوب هدایت می‌کند: کمک به نجات فرد از سقوط بهمن، در عین آگاهی از آسیب جمعی از مردم در پایین دره؛ نجات جان پسر بیمار به قیمت از دست رفتن یک زندگی در یک تصادف جاده‌ای؛ و خلاص شدن از دست مدیر مدرسه. هرچه آنان به کارآمدی دعایشان بیشتر باور داشته باشند، مشکل اخلاقی دعایشان بدیهی‌تر است. اما حتی اگر یقین نداشته باشند که خداوند دعایشان را برآورده می‌کند، آشکارا با این اعتقاد راسخ دعا نمی‌کنند که کاری که انجام می‌دهند اثری نخواهد داشت، بلکه دعاکنندگان در قلب خود انتظار اثری، ولو اندک، در برآورده شدن دعایشان دارند و اگر هیچ امیدی به تأثیر نداشتند، اساساً دعا نمی‌کردند. همین میزان از باور به تأثیر دعا، به خودی خود برای اثبات عدم توجه کافی دعاکنندگان به قربانیان بالقوه استجاب درخواست‌شان کافی است (Smilansky, 2014, pp. 210-211).

۲. امید به اجابت /عجازگونه دعا

ممکن است برخی از مؤمنان بر این باور باشند که اجابت دعا از سوی خداوند می‌تواند به نحوی معجزه‌وار، بدون آسیب وارد شدن به افراد دیگر انجام شود. به عنوان نمونه، بهمن ناپدید شود یا فرد بیمار به نحو معجزه‌آسایی شفا یابد. بر این اساس، این نحوه اجابت، اخلاقی بودن دعا را می‌تواند توجیه کند. اما از نظر اسمیلنسکی اگر کسی چنین باور و اعتقادی داشته باشد که خداوند از چنین قدرتی برخوردار است، کمتر دعا می‌کند. باور عموم مؤمنان بر این است که آنان کمک‌های الهی را از مسیر عملکرد متداول دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم دریافت خواهند کرد. علاوه بر این، ادیان معمولاً از مردم می‌خواهند که دائماً امید خود را بر معجزات قرار ندهند، بلکه آنچه را که به طور طبیعی می‌توانند انجام دهند و مثلاً در هنگام بیماری به پزشک مراجعه کنند. همچنین بر اساس باوری عمومی و همگانی، مداخله الهی در جهان طبیعت،

معمولاً در چارچوب قوانین شناخته شده طبیعت رخ می دهد. بنابراین غیرمنطقی به نظر می رسد که فرض کنیم در موقعیت های یادشده، مؤمنان در هنگام دعا لزوماً فکر می کنند که خدا به گونه ای عمل می کند که آن ها یا عزیزانشان نجات می یابند، اما به طور معجزه آسایی هیچ کس در این فرآیند آسیب نخواهد دید (Smilansky, 2014, p. 211).

۳. راه حل گریز اخلاقی

آیا می توان به استناد عشق خداوند به بندگان یا خیرخواهی محض او چنین تصور کرد که خداوند تنها دعاهایی را مستجاب می کند که اخلاقاً مجاز باشند؟ این ادعا که اسمیلنسکی از آن به عنوان «بند گریز اخلاقی» تعبیر می کند، چندان مورد قبول او نیست. اگرچه عنصری به نام «مسئولیت مشترک» وجود دارد که شامل خداوند به مثابه یکی از عوامل و فاعل های اصلی نیز می شود، اما مسئله بدین سادگی قابل حل نیست. بسیاری از مردم باور دارند که دعایشان ممکن است مؤثر باشد، اما در مورد ماهیت اخلاقی موجود ماوراء طبیعی (یا در مورد سطح مداخله در دنیایی که او برای انجام انتخاب می کند و مانند آن) مطمئن نیستند. از آنجایی که به نظر می رسد دلایل موجود برای اثبات این ادعا که «اگر خدایی وجود دارد، حتماً خیر محض و قادر مطلق است»، چندان قطعی نیست، چنین احساس عدم قطعیتی باید کلی بوده و عمومیت داشته باشد و در نتیجه، این راه حل که مبتنی بر این ادعاست نیز چندان قابل قبول نخواهد بود. از این رو، دعا به منظور مداخله الهی در جهتی که به خودی خود از نظر اخلاقی مشکل زاست و احتمال قربانی شدن افراد بی گناه وجود دارد، صرفاً به پشتوانه اینکه اگر دعا از نظر اخلاقی نامناسب باشد، حضور خداوند قادر و خیرمحض مانع از تحقق آن است، غیرقابل قبول به نظر می رسد.

علاوه بر این، حتی اگر عدم اطمینان نسبت به وجود خداوند خیرخواه محض برای رصد و پایش اخلاقی بودن دعا لحاظ نشود، باز هم مؤمنان به لحاظ اخلاقی برای چنین درخواست هایی ملزم به رعایت الزاماتی هستند. هر چند تعدادی از مؤمنان با توجه به تفاوت های فردی که میان انسان ها وجود دارد، در چارچوب «بند گریز اخلاقی» دعا می کنند و هرگز راضی به منفعت خود در قبال آسیب به دیگران نیستند، اما این امر همگانی نیست و به ویژه بعید است همیشه در موقعیت های سخت مواجهه با مشکلات مورد توجه دعاکنندگان باشد. به زعم اسمیلنسکی، در نظر گرفتن لوازم و برآیندهای دعا در هنگام دعا کردن، تنها کار یک قدیس است و منجر به محرومیت در دعا می شود. به عنوان نمونه، فردی که درخواست کبد اهدایی دارد، اگر ملاحظات اخلاقی را در نظر بگیرد، هیچ گاه دعا نخواهد کرد یا هیچ اقدام و تلاشی برای دریافت عضو اهدایی نخواهد داشت و عملاً فرزند او از دست خواهد رفت. اما در مثال های یادشده، هیچ کدام از دعاکنندگان قدیس نیستند (Smilansky, 2014, pp. 212-213).

وجه دیگری که غیر اخلاقی بودن نفس چنین دعاهایی را حتی با لحاظ راه حل گریز اخلاقی مورد بررسی قرار می دهد، این است که دعا کردن برای اموری که موجب صدمه زدن به دیگران می شود و سپردن این امر به خداوند که از تحقق نتایج آسیب زای آن به دیگران ممانعت به عمل آورد نیز عملی غیر اخلاقی است و همانند این است که فرد برای تحقق خواسته خود اقدام به انجام جرمی کند - مثلاً مادر متقاضی اهدای عضو، روغن در جاده بریزد - و در عین حال متوقع باشد که خداوند به حکم قادر و

عالم مطلق بودن، اثر کار او را خنثی کند. همچنان که خداوند در عالم واقع چنین کاری را نمی‌کند، در مورد دعا نیز چنین اقدامی نخواهد کرد و از همین لحاظ، چنین دعایی غیراخلاقی است.

در مورد نتایج احتمالی دعا، احتمالاً هر آنچه اراده خداوند است رخ می‌دهد، اما این اراده در اختیار مردم نیست - انسان‌ها نباید به اراده خداوند در پیشگیری از نتایج آسیب‌زای دعا دل ببندند، بلکه باید به عمل خود - یعنی دعا که به مثابه نوعی اقدام عملی برای وصول به نتیجه است - توجه داشته باشند. فرد باید مراقب نتایج احتمالی دعا باشد و چیزهایی را طلب نکند که وقوع آن به ضرر دیگران تمام شود یا منجر به ایجاد صدمه و آسیبی به دیگران شود.

از نگاه اسمیلنسکی، اگرچه در ظاهر مورد دعای دختر در مورد مرگ مربی‌اش با مورد دعای فردی که در بهمن گیر کرده است یا فردی که متقاضی اهدای عضو است متفاوت است - و شاید این‌گونه به نظر برسد که دعای فرد گرفتار در بهمن یا متقاضی اهدای عضو اخلاقی است و تنها تقاضای مرگ مدیر مدرسه غیراخلاقی است - اما تحلیل دقیق دعا و وضعیت اجابت و تحقق آن نشان می‌دهد که به‌نوعی این‌گونه دعاها نیز عملی غیراخلاقی محسوب می‌شود.

به نظر اسمیلنسکی، عدم قطعیت معرفتی لازم در مورد توانایی و تعهد اخلاقی خدا، باید محدودیت‌های شدیدی را بر آنچه شخص برای آن دعا می‌کند تحمیل کند و حتی اگر مؤمن بتواند به قدرت مطلق و احسان الهی اعتقاد کامل داشته باشد، دعا برای رسیدن به مقاصدی که اجابت آن مستلزم ایجاد آسیب به دیگران است، از نظر اخلاقی مورد تردید است. مردم به‌عنوان یک قاعده نباید در دعاها طالب چیزی باشند که از نظر اخلاقی به خود اجازه ندهند تا برای تحقق آن دست به اقدامی بزنند. در بسیاری از شرایط رایج و ظاهراً بی‌ضرر از آن نوع که بررسی کردیم، دعا برای یک مؤمن ممکن است غیراخلاقی باشد (Smilansky, 2014, pp. 213-215).

نقد و بررسی دیدگاه اسمیلنسکی

نخستین نکته‌ای که در بررسی و نقد ایراد اسمیلنسکی می‌تواند مورد توجه قرار گیرد، تحلیل رویکرد اسمیلنسکی از منظر یک فیلسوف اخلاق نتیجه‌گراست. در رویکرد نتیجه‌گرایی، معیار ارزش‌گذاری یک فعل با توجه به نتایج آن مورد توجه است و اسمیلنسکی نیز با در نظر گرفتن نتایج آسیب‌زای استجابات برخی از دعاها از یک‌سو و تلقی از دعا به مثابه یک اقدام عملی برای وصول به آن از سوی دیگر، در اخلاقی بودن دعا تردیدهایی را وارد کرده است. بدیهی است که این رویکرد می‌تواند با دیدگاه وظیفه‌گرایانه در اخلاق کاملاً مورد نقد قرار گیرد. در رویکرد وظیفه‌گرایی، اساساً ارزش‌گذاری اخلاقی نه بر اساس نتایج یک فعل، بلکه بر اساس وظایف تعریف‌شده اخلاقی مورد توجه است و صرفاً نتایج آسیب‌زا نمی‌تواند معیار داوری اخلاقی قرار گیرد. با توجه به اینکه دعا کردن و طلب کمک از پروردگار در مواقع بحرانی امری کاملاً موجه است، بنابراین می‌توان از اخلاقی بودن دعا بر اساس رویکرد وظیفه‌گرایی نیز سخن گفت. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد با توجه به تأکید اسمیلنسکی بر عقلانیت ذهنی که در بخش «عدم یقین به اجابت دعا» گذشت، می‌توان دیدگاه او را مبتنی بر نتیجه‌گرایی ساجکتیو دانست که در آن، غلبه ضرر بر

منفعت از نگاه فرد ملاک نادرستی عمل به شمار می‌رود، درحالی‌که وقوع رخدادهای پیش‌بینی‌شده ممکن است در عالم واقع الزاماً منجر به غلبه ضرر بر منفعت نشود.

در جهان طبیعت با توجه به محدودیت امکانات، در غالب موارد این‌گونه است که تلاش برای وصول به آرزوها و اهداف به‌صورت ناخواسته صدمات و آسیب‌هایی را به دیگران وارد خواهد کرد یا حداقل آن‌ها را از رسیدن به منفعت مطلوب محروم خواهد کرد. اگر معیار اخلاق در خصوص تلاش‌های انسانی برای وصول به خواسته‌ها تا بدین حد سخت‌گیرانه لحاظ شود، آنگاه بسیاری از مشاغل باید به‌لحاظ اخلاقی مجاز نباشد. به‌عنوان نمونه، آیا می‌توان یک تعمیرکار اتومبیل را به‌لحاظ اخلاقی مورد سرزنش قرار داد که برای گذران امور زندگی خود امیدوار است که در هر روز تعدادی اتومبیل خراب را تعمیر کند؟ این نقد بدان معنا نیست که به‌طور کلی بی‌اعتنایی به نتایج درخواست‌های قلبی مجاز است. اساساً یکی از معیارهای زیست اخلاقی، توجه به نتایج و برآیندهای انتخاب‌ها، افعال، و تمنیات قلبی انسان است، اما در عین حال تعارض منافع در جهان طبیعت امری گریزناپذیر است و وقوع هر رخدادی سبب بروز برخی از آسیب‌های ناخواسته به دیگران خواهد شد.

اینکه دعا نوعی فعل لحاظ شود، نه آرزوی قلبی صرف، محل تردید است. دعا از سطح آرزو فراتر است و در حکم درخواست برای اقدام است، اما از سطح اقدام عملی مستقیم برای انجام کار توسط خود شخص نیز فروتر است و بدین لحاظ نیز باید معیارهای اخلاقی حاکم بر آن متفاوت از اقدامات عملی لحاظ شود. به تعبیر دیگر، اگر دعا نوعی آرزو باشد، ممکن است با توجه به اختیاری نبودن آن، چندان به‌لحاظ اخلاقی مورد سؤال واقع نشود و بر این اساس، با معیارهای اخلاقی حاکم بر فعل اختیاری مورد قضاوت اخلاقی قرار نگیرد. حال اگر در سطح اقدام عملی مبتنی بر اختیار نیز نباشد، باید معیارهای خاصی به‌لحاظ اخلاقی برای آن لحاظ شود. اینکه دعاکننده درخواست خود را از خداوند می‌خواهد، ممکن است به‌لحاظ ضعف و ناتوانی او باشد و ممکن است به‌دلیل ملاحظات اخلاقی باشد. فردی که از خداوند درخواست پیدا شدن عضو اهدایی را می‌کند، مطمئناً در این سطح از ایمان قرار دارد که هیچ‌گاه به خود اجازه قتل دیگری را نمی‌دهد و بنابراین برای پرهیز از ارتکاب چنین کاری دعا می‌کند. پس دعا را نمی‌توان به‌لحاظ اخلاقی با معیارهای اخلاقی حاکم بر اقدام مستقیم عملی مورد قضاوت قرار داد. به تعبیر دیگر، شاید بتوان آرزوها و به‌دنبال آن درخواست‌ها را با معیارهای حاکم بر افعال جوانحی که مربوط به قلب انسان است سنجید.

رعایت الزامات اخلاقی با توجه به شرایط اضطرار و به تعبیر دیگر دوراهی‌های اخلاقی که در زندگی با آن مواجه می‌شوند، باید مورد قضاوت اخلاقی قرار گیرد و شاید از این جهت، نقد جدی برای اسمیلنسکی بتوان وارد کرد. دوراهی‌های اخلاقی، امری است که در جای دیگر مورد توجه خود اسمیلنسکی قرار گرفته است (Smilansky, 2007)، اما در بحث کنونی گویی به‌طور کامل مغفول مانده است. بر فرض پذیرش اینکه دعا نوعی اقدام عملی مبتنی بر اختیار لحاظ شود، آنگاه باید هر کدام از موارد یادشده در مثال را یک تعارض یا دوراهی اخلاقی در نظر گرفت که فرد در برابر هر دو راه، خود را ملزم به رعایت الزامات اخلاقی می‌بیند. فردی که در بهمن قرار گرفته است، نسبت به حفظ جان خود نیز مسئولیت دارد و مادری که برای فرزند خود در جست‌وجوی یک عضو اهدایی است نیز در برابر حفظ جان فرزندش مسئولیت اخلاقی دارد.

کسی که در وهله اول دعا می‌کند، نیازمند رسیدن کمکی از سوی خداست و هیچ‌گاه قصد آسیب زدن به دیگری را ندارد و ممکن است به‌خاطر قرار گرفتن در شرایط اضطراب به عواقب استجابت دعای خود فکر نکند. چه بسا اگر کسی به‌لحاظ منطقی، پیامدهای استجابت دعایش را برای او توضیح دهد، او از دعای خود منصرف شود. کسی که متقاضی یک کبد برای فرزندش است، برای این دعا نمی‌کند که فردی تصادف کند تا آنکه کبد فرد سانحه‌دیده به او اهدا شود. او دعا می‌کند تا کبدی اهدایی فراهم شود و ممکن است راه‌های علی‌البدل هم باشد. البته اگر در برخی از شرایط، مثلاً قبول شدن در یک مصاحبه، فرد دعا کند تا او پذیرفته شود، اما در دل دعا نکند که دیگران پذیرفته نشوند، این فرق دارد تا فردی که دعا کند دیگران در مصاحبه شکست بخورند تا او برنده میدان شود. به تعبیر دیگر، همچنان که در بیان اشکال اشکال‌کننده همه تبعات و لوازم منطقی یک دعا را بیان کرده است، باید بدین نکته هم توجه داشت که دعاکننده در چه حال و حالتی دعا می‌کند و صرفاً همه دعاها را که نتیجه آن ممکن است صدمه خوردن به دیگری باشد، عملی غیراخلاقی محسوب نکرد؛ چراکه داعی در هنگام دعا چنین قصدی را نداشته است و اگر از نتایج دعای خود آگاه شود، ممکن است حتی از استجابت دعایش منصرف شود. البته اسمیلنسکی در توضیحات بعدی خود به این مسئله اشاره می‌کند و تلاش می‌کند تا نشان دهد دعاکننده به‌لحاظ اخلاقی، ولو در همین حد بی‌توجهی به آسیب رساندن به دیگران، کاری غیراخلاقی انجام می‌دهد. اما همچنان که بیان شد، اخلاقی بودن متوجه پیامدهای آشکار و بین یک فعل است نه پیامدهای پنهان و غیرمستقیم؛ لذا اشکال اسمیلنسکی (۲۰۱۴) جدی به نظر نمی‌رسد.

بر فرض پذیرش نقدهای اسمیلنسکی، ایرادات او تنها بر تعدادی از مصادیق دعا وارد است، نه همه دعاها. صرفاً دعاهایی که ممکن است منجر به شری برای دیگران شود، ارزش اخلاقی خود را از دست خواهند داد و سایر دعاها از این نقد اخلاقی در امان می‌مانند. به عبارت دیگر، تنها در مثال سوم از مثال‌های اسمیلنسکی (طلب مرگ برای معلم توسط دانش‌آموز) است که درخواست دعاکننده مستقیماً طلب شر برای دیگران بوده و نوعی نفرین محسوب می‌شود، اما در سایر موارد همچون دو مثال دیگر او، دعاکننده قصد آسیب زدن به دیگران را نداشته و تنها به دنبال خیر و مصلحت خویش است نه آسیب به دیگران. علاوه بر این، دعا کردن و واگذاری نتیجه به خدا بسیار متفاوت از مثالی است که در بند گریز اخلاقی مطرح شده است و قیاس مع‌الفارق است. از منظر باورمندان، حتی وقتی برای امر خوشایندی هم که صدمه‌ای برای دیگران ندارد، دعایی درخواست می‌شود، باز اجابت را به مصلحت خدا واگذار می‌کنند و در نهایت در صورت وصول به نفع‌های برتر و به شرط عدم دریافت ضررهای بالاتر – مادی یا معنوی – نیز نتیجه به خدا واگذار می‌شود.

علاوه بر نقدهای یادشده، می‌توان تضمین اخلاقی بودن دعا را از جهات دیگری نیز نشان داد. نخست توجه به فضای معنوی حاکم بر سنت دینی دعاست؛ مواردی همچون آداب دعا، شرایط دعا، و نحوه استجابت که به‌نوعی با ترديدهای اسمیلنسکی درباره اخلاقی بودن دعا در تعارض است. این آموزه‌ها سبب معنابخشی و قداست به دعا و اخلاقی بودن آن در فضای دینی می‌شود. وجه دیگر ضمانت اخلاقی بودن دعا، توجه به معیارهای عمل اخلاقی است که دعا نیز مشمول آن می‌شود؛ به‌عنوان نمونه، عمل اخلاقی برخوردار از هر دو حسن فعلی و فاعلی است و از آنجاکه نفس عمل دعا طبق سفارش دینی از حسن فعلی

برخوردار است، مادامی که قصد بالذات دعاکننده نیز آسیب رساندن به غیر نیست، در نتیجه دعا فارغ از نتایج و پیامدهای تبعی آن، نصاب عملی اخلاقی را داراست.

دیدگاه پترسون

پترسون (۲۰۱۴) در مواجهه با اشکالات اسمیلنسکی، راهبردی را در پیش گرفته است که مبتنی بر همان چیزی است که اسمیلنسکی «بند گریز اخلاقی» نامیده بود. وی تلاش می‌کند تا نشان دهد درخواست کردن از خدایی که در نگاه درخواست‌کننده عالم و قادر و خیرخواه محض است، اخلاقاً همواره جایز است. خداپاورانی که در خصوص این صفات الهی خوانشی قوی و باوری عمیق دارند، می‌توانند بی‌پروا از نقدهای اسمیلنسکی بر سنت دینی دعا، خواسته‌های خود را از خدای خویش تقاضا نمایند. به نظر می‌رسد موضع اخلاقی پترسون نیز همانند اسمیلنسکی، موضع یک فیلسوف نتیجه‌گراست، اما با این تفاوت که وی تلاش می‌کند تا نشان دهد با توجه به شرایط مطرح‌شده، درخواست از خداوند به‌مثابه اقدامی برای وصول به اهداف و آرزوها، امری کاملاً اخلاقی است.

راهبرد مبتنی بر تصور درخواست‌کننده از اوصاف و شرایط درخواست‌شونده (راهبرد مبتنی بر گریز اخلاقی)

پترسون با اسمیلنسکی در این امر موافق است که دعا بیشتر نوعی عمل و کنش از سوی فرد دعاکننده محسوب می‌شود تا صرف اظهار تمایل از جانب او، اما به نظر پترسون ویژگی‌های درخواست‌شونده نقش تعیین‌کننده‌ای در قضاوت اخلاقی ما درباره اظهار دعا دارد. پترسون استدلال می‌کند که اگر درخواست‌شونده خدایی باشد با سه ویژگی علم و قدرت و خیرخواهی مطلق، و دعاکننده رویکرد معقولی را به درخواست‌هایش از چنین خدایی اتخاذ کند، آنگاه مجاز است برای هر چیزی که تمایل داشتن به آن اخلاقاً مجاز است، دعا و درخواست هم بکند. به عبارت دیگر، در برابر خدایی با این اوصاف، تمایلات و درخواست‌ها یکی می‌شوند و قضاوت اخلاقی نسبت به آن‌ها یکسان خواهد بود. نکته مهم در خصوص ویژگی‌های درخواست‌شونده، باور در خواست‌کننده نسبت به اتصاف مدعو به این اوصاف است، نه آنکه در واقع نیز درخواست‌شونده الزاماً واجد چنین اوصافی باشد. به‌عنوان نمونه، در نگاه نخست چنین به نظر می‌رسد که من به‌نحو مطلق اخلاقاً مجاز هستم قلباً مایل باشم که همسایه مزاحم من دیگر مزاحم من نشود، اما مجاز نیستم از سردهسته اشراش محل بخواهم که شر او را کم کند! اما به نظر پترسون، تصور من از ماهیت و اوصاف درخواست‌شونده (سردهسته اشراش محل) و چگونگی تحقق درخواست من، نقش اساسی در جواز یا عدم جواز اخلاقی چنین درخواستی دارد؛ مثلاً اگر تلقی من از سردهسته اشراش محل این باشد که او فردی است که با روش‌های درست و مسالمت‌آمیز می‌تواند همسایه مزاحم مرا سر به راه کند، درخواست کردن از او هیچ اشکال اخلاقی ندارد، اما اگر تصور من این باشد که او با خشونت و اعمال مجرمانه چنین خواهد کرد، آنگاه درخواست من اخلاقی نخواهد بود. پس ویژگی‌های درخواست‌شونده در باور و تصور درخواست‌کننده (خواه این تصور درست و مطابق با واقع هم باشد یا نباشد) درخواست را به‌لحاظ اخلاقی موجه می‌سازد؛ زیرا در این شرایط، تفاوتی میان تمایل و درخواست از حیث قضاوت اخلاقی وجود نخواهد داشت (Peterson, 2014, pp. 254-255).

استدلال بر یکسان‌انگاری قضاوت اخلاقی تمایلات و درخواست‌های معطوف به خداوند

پترسون برای اثبات ادعای خود مبنی بر یکسان بودن حکم اخلاقی تمایل و درخواست، ابتدا دلایلی را که احتمال می‌رود بتواند تمایز حکم اخلاقی تمایل از درخواست را اثبات کند برمی‌شمرد و سپس آن‌ها را در خصوص موردی که مخاطب، خداوندی با اوصاف مطلق باشد، به نقد می‌کشد. به بیان دقیق‌تر، وی در ابتدا (برحسب استقراء) ۳ دلیل را احصا می‌کند که نشان می‌دهد ویژگی‌ها و شرایط مخاطب در نگاه و تصور ما، صرفاً عامل تعیین‌کننده‌ای در قضاوت اخلاقی تمایلات ما نسبت به او به شمار می‌رود، نه درخواست‌هایی که از او می‌کنیم، و تصور ما از اوصاف مخاطب تنها حکم اخلاقی تمایلات ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد، نه ارزیابی درخواست‌ها را؛ پس همچنان تمایز دآوری اخلاقی میان تمایل و درخواست به‌جای خود باقی است. سه راه احتمالی اثبات این تمایز به این شرح است:

(۱) «حذف گزینه‌های مورد علاقه درخواست‌شونده»^۱: فرض کنید دوستم تمایل دارد امروز عصر کتاب بخواند؛ من طی تماسی از او می‌خواهم که در این زمان در مهمانی من شرکت کند. من با این درخواست، دوستم را از گزینه مورد تمایزش محروم کرده‌ام. حال اگر من از این خصلت دوستم آگاه باشم که او به‌طور کلی از مهمانی رفتن متنفر است و نیز همچنان علاقه‌مند به استمرار دوستی‌مان هستیم، آنگاه تقاضای من از او برای شرکت در مهمانی اخلاقی نیست، اما تمایل من به شرکت دوستم در مهمانی اخلاقاً مجاز است.

(۲) «غیرمجاز بودن در عمل»^۲: راه دوم آن است که من باور داشته باشم که تحقق درخواست من توسط آن فرد مستلزم آن است که او به ناچار یا به احتمال قوی کاری غیراخلاقی انجام دهد. تمنا کردن چنین چیزی در دل بدون اشکال است، اما درخواست کردن آن، نادرست است. گزاره حاکمی از تمایل صرف، اخلاقی است، اما گزاره حاکمی از درخواست، غیراخلاقی است؛ خواه این باور ما مربوط به نحوه خاص تحقق خواسته ما توسط آن فرد باشد (مانند مثال سردهشته اشرار که بدانیم به احتمال قوی همسایه ما را با اعمال مجرمانه و ایذا وادار به تغییر رویه می‌کند) یا مربوط به طبیعت و ماهیت خود آن خواسته باشد (مانند مثال اهدای عضو، که در ساده‌ترین و محتمل‌ترین حالت، تحقق خواست من مستلزم مرگ فرد سالم و زنده‌ای است و فارغ از روش و نحوه تحقق، مطلقاً خود سبب برای مرگ یک فرد سالم، امری نامطلوب است).

(۳) «غیرقابل اقدام بودن»^۳: راه سوم شامل پیامدها و غایاتی می‌شود که ما مجاز به آرزو کردن و تمایل داشتن به آن‌ها هستیم، اما مجاز به اقدام (عملی) نسبت به آن‌ها نیستیم. این راه مورد تأکید اسمیلنسکی است و هر سه مثال او (بهمن - اهدای عضو - دانشجو) را در بر می‌گیرد؛ زیرا وی معتقد است آنچه سبب غیراخلاقی بودن این اهداف و غایات می‌شود، صرف تمایل به

1. ruling out of attractive options

2. option-excluding

3. practically impermissible

تحقق آن‌ها نیست، بلکه چون درخواست کردن آن‌ها به‌نوعی اقدام عملی برای تحقق آن‌ها محسوب می‌شود، نامطلوب و غیراخلاقی هستند (Peterson, 2014, pp. 255-257).

در مقام تحلیل و نقد این سه راه، پترسون می‌کوشد تا نشان دهد در فرضی که درخواست‌شونده، خدای عالم و قادر و خیرخواه مطلق باشد، این سه دلیل کارآمد نیست و هیچ‌یک از این دلایل نمی‌تواند میان تمایلات و درخواست‌های ما که متوجه خدایی با این اوصاف است، تفاوت ایجاد کند:

درخواست از خداوند سبب محدودیت و حذف انتخاب خدا نمی‌شود؛ زیرا بر اساس علم مطلق الهی، خدا حتی بدون درخواست ما و قبل از آن، از دو چیز آگاه است: هم اینکه تمایل ما به چیست؟ و هم اینکه ما ایمان و باور داریم که خدا از تمایل ما آگاه است. به عبارت دیگر، خدا هم به تمایلات و آرزوهای بندگانش علم دارد و هم به باور و علم آنان نسبت به علم او به این تمایلات؛ پس درخواست ما از خداوند تغییری در وضعیت اخلاقی «تمایل ما» و «درخواست ما از او» ایجاد نمی‌کند.

درخواست از خداوند سبب وقوع امور عملاً غیرمجاز نمی‌شود؛ زیرا روشن است که خدایی که بر اساس خیرخواهی مطلقش، هیچ عمل اخلاقاً غیرمجازی را انجام نمی‌دهد و نیز بر اساس قدرت مطلقش، می‌تواند هر کار منطقاً ممکن را انجام دهد، ممکن نیست در تعقیب و به ثمر رساندن هدفی که از نظر اخلاقی مجاز است، کاری غیرمجاز انجام دهد. مقصود پترسون آن است که در تحقق غایات، از یک سو و بر اساس قدرت مطلقه، می‌دانیم که برای تحقق یک هدف، دست خدا بسته نیست و محدود به یک راه نیست، بلکه هر طریق ممکن و احتمالی برای تحقق یک غایت، مقدور خداوند است؛ از سوی دیگر و بر اساس خیرخواهی مطلق الهی، می‌دانیم که خدا به هیچ وجه کار غیراخلاقی انجام نخواهد داد. در نتیجه، هر چیزی را که اخلاقاً مجاز به آرزو کردن و تمایل داشتن به آن هستیم، می‌توانیم از خداوند قادر و خیرخواه مطلق درخواست کنیم؛ چون مطمئنیم که خدا در تحقق این خواسته دچار هیچ محذور اخلاقی نمی‌شود. در مثال اهدای عضو، خداوند چه از طریق مرگ افرادی که مرگشان اخلاقاً مجاز است (بر اساس خیرخواهی خدا، اگر کسی می‌میرد، مرگ او مجاز بوده؛ چون حتماً در مجموع خیر و مزیت مرگ او بیش از شر آن بوده است) و چه از طریق خلق مستقیم این اعضا به‌نحو خارق‌العاده (بر اساس قدرت مطلق الهی، خدا محدود به قوانین فیزیکی و مادی نیست) بخواهد دعای مادر آن فرزند نیازمند پیوند را مستجاب کند، دعای آن مادر اخلاقاً مجاز است. از اینجا، پاسخ پترسون به نقد اسمیلنسکی نسبت به «استجابات اعجاز‌گونه» نیز دانسته می‌شود؛ به نظر پترسون، نقد اسمیلنسکی ملازم با انکار قدرت مطلق الهی است؛ زیرا حتی اگر فقط یک راه مجاز اخلاقی برای تحقق خواسته فرد وجود داشته باشد و آن راه نیز بسیار نامحتمل باشد، باز او مجاز است از خدای قادر مطلق چنین خواسته‌ای را تقاضا کند (Peterson, 2014, pp. 259-260). پترسون همچنین اشکال اسمیلنسکی مبنی بر عدم قطعیت معرفتی لازم برای باور به خیرخواهی خدا را وارد نمی‌داند؛ زیرا احتمالی که مؤمن نسبت به خیرخواه نبودن خدا در مقابل باور موجه به خیرخواه بودن خدا روا می‌دارد، بسیار ناچیز است. پس گزاره‌ای که ناظر به درخواست از خداوند باشد، عملاً غیرمجاز نیست.

درخواست از خداوند اخلاقاً غیرقابل اقدام نیست؛ زیرا اینکه آیا برخی اقدامات واقعاً مصداق کاری هستند که فاعلش اخلاقاً مجاز به اقدام به تحقق آن است یا نه، به خصوصیات آن کارها بستگی دارد و

نمی‌توان حکم کلی صادر کرد. در حقیقت، برخی کارها این خاصیت را دارند که «اخلاقاً خطرگریز»^۴ هستند و عمل فرد را اخلاقاً مجاز می‌کنند.

پترسون مثال فرضی عجیبی می‌زند: فرض کنیم آرزوی مرگ همسایه مزاحم اخلاقاً مجاز باشد، اما اقدام عملی نسبت به مرگ او مورد تردید باشد و ندانیم که آیا اقدام برای مرگ او نیز مجاز است یا نه. حال اگر یک ماده شیمیایی جادویی به نام x وجود داشته باشد که اگر قتل همسایه شرور واقعاً از حیث اخلاقی مجاز باشد، این ماده خاصیت یک زهر کشنده را خواهد داشت و او با خوردن این ماده می‌میرد و اگر مرگش از این طریق مجاز نباشد، این ماده تبدیل به یک شکر غیرمضر خواهد شد و او از خوردنش نمی‌میرد! حال اگر من این ماده را به او بدهم، آیا برای مرگ او اقدام کرده‌ام؟ اگر مرگش در واقع مجاز باشد، پاسخ مثبت است؛ با توجه به باور موجه من نسبت به خاصیت عجیب این ماده، آیا این اقدام من اقدامی برای حصول یک هدف غیراخلاقی است؟ خیر. چون اگر کشتن او توسط من غیراخلاقی باشد، آنگاه دادن این ماده توسط من به او دقیقاً مانند این است که من در قهوه او شکر بریزم بلکه من مجازم این ماده را به هر انسانی بدهم؛ چون یا اخلاقاً مستحق مرگ به این شکل است – که می‌میرد و مؤاخذه اخلاقی متوجه من نیست – یا مستحق نیست – که نمی‌میرد و مثل این است که من به او شکر داده باشم. خداپاور نیز می‌تواند از «تبصره گریز اخلاقی» اسمیلنسکی استفاده کند و دعا کند که «اگر خدا می‌خواهد، چنین کند». لذا درخواست از خدایی که قادر و عالم و خیرخواه مطلق است، از این جهت که منجر به پیامدی غیراخلاقی نخواهد شد، دقیقاً مانند همان ماده شیمیایی x است. هر ۳ مثال اسمیلنسکی از همین قسم اقدامات محسوب می‌شوند؛ زیرا این‌ها نمی‌توانند در زنجیره علی‌ای که اخلاقاً غیرمجاز است مؤثر باشند و خروجی این اقدامات فقط اخلاقی و مجاز خواهد بود (Peterson, 2014, pp. 257-259).

بنابراین، به نظر پترسون هیچ کدام از ۳ طریقی که گمان می‌رفت می‌تواند تمایز قضاوت اخلاقی نسبت به تمایلات انسان و درخواست‌های او از خدای توانمند و آگاه و مهربان را اثبات کند، کافی نیست.

نقد و بررسی دیدگاه پترسون

اشکال مشترک بر پترسون و اسمیلنسکی آن است که آن‌ها تمایلات درونی منفی و شرورانه را اخلاقاً مذموم نمی‌دانند و دامنه دآوری اخلاقی را به رفتارهای ظاهری و اقدامات عملی تقلیل می‌دهند و برای همین می‌کوشند تا برای امکان قضاوت اخلاقی در خصوص درخواست‌ها، آن‌ها را نیز به رفتار و اقدامی عملی تفسیر نمایند. شگفت آنکه ایشان برای این رویکرد تقلیل‌گرایانه خود، دلیلی نیز اقامه نمی‌کنند. درحالی‌که اخلاق اساساً با درون پیوند خورده است و اقدامات عملی فارغ از ریشه‌های درونی آن و خلق‌و‌خواهی که سبب اظهار آن اعمال بوده‌اند، قابلیت ارزیابی اخلاقی ندارند. ممکن است با توجه به پیش‌فرض رایج که تمایلات را دارای جنبه انفعالی محض می‌داند و آن را از دایره اختیار خارج می‌کند، چنین نتیجه شود که دیدگاه اسمیلنسکی و پترسون صحیح است؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد تمایلات یادشده در مثال‌های مدنظر، انفعال صرف نیست و قابلیت ارزش‌گذاری اخلاقی را دارد، چنان‌که در الهیات اسلامی،

4. morally risk-free

مکنونات درونی انسان نیز مورد بازخواست قرار می‌گیرد: «وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ» (بقره ۲۸۴).

پترسون اصل کلی «حذف گزینه‌های مورد علاقه درخواست‌شونده» را می‌پذیرد، اما آن را در خصوص موردی مانند خداوند جاری نمی‌داند. بر اساس این اصل، صرفاً درخواست‌هایی به لحاظ اخلاقی مجاز هستند که محدودیتی را بر مخاطب وارد نسازد؛ با توجه به اینکه اکثر یا تمام درخواست‌ها متضمن ایجاد نوعی محدودیت در علاقه‌مندی‌ها و ترجیحات درخواست‌شونده است، باید تمام یا اکثر تقاضاها را غیراخلاقی بدانیم. به عبارتی، طبیعت درخواست، مقتضی محدود کردن گزینه‌های پیش‌رو برای درخواست‌شونده است و در این صورت طبیعت درخواست از حیث اخلاقی امری مذموم خواهد بود. اما چنین چیزی با شهود اخلاقی ما سازگار نیست.

تصور و ذهنیت درخواست‌کننده از درخواست‌شونده تعیین‌کننده است، اما مصونیت‌بخش از ارزیابی اخلاقی نیست؛ مگر آنکه این تصور پشتوانه عقلی یا معرفتی کافی داشته باشد. آیا فردی به صرف اینکه – به گمان خود و بدون دلیل موجه – تصور می‌کند که تفنگ در دست او خالی از تیر جنگی است و آن را به سمت جمعیت شلیک می‌کند، مرتکب عملی اخلاقی شده است؟! بر این اساس باید بر این نکته تأکید کرد که از میان افراد بالیمان، تنها آنان که در باور خود نسبت به اتصاف خداوند به اوصاف مطلق الهی موجه هستند، با اتکا به این تصور خود مجازند تا تقاضاهای مورد تردید در بحث کنونی را به درگاه خداوند اظهار کنند، نه هر مؤمنی.

در پاسخ پترسون به نقد اسمیلنسکی نسبت به «استجابت اعجاز‌گونه» باید در کنار توجه به قدرت مطلق الهی، به این امر نیز اذعان داشت که درخواست‌کننده نباید به دو چیز یقین داشته باشد:

(۱) یقین داشته باشد که تمام راه‌های محتمل تحقق درخواست او غیرمجاز است.

(۲) یقین داشته باشد که تمام راه‌های مجاز تحقق درخواستش منطقاً محال است.

زیرا در صورت نخست، تقاضای او صریحاً مشتمل بر درخواست کردن از خدا برای انجام کاری ناشایست است و در فرض دوم، مستلزم آن است که خداوند عملاً نتواند هیچ اقدامی کند و دعایش را مستجاب نماید. فرض اول هم با خیرخواهی خدا منافات دارد و هم از آنجاکه مشتمل بر سوءظن به خداست، عملی غیراخلاقی است و در فرض دوم، چون درخواست‌کننده به یقین می‌داند که درخواستش اساساً قابل اجابت نیست، تقاضایش لغو و بیهوده خواهد بود. پترسون در بخشی از مقاله خود، یقین داکننده به محال بودن تحقق درخواست‌های متضمن اقدامات ناشایست از سوی خدا را مجوزی برای اظهار چنین درخواست‌هایی از خدا می‌داند؛ زیرا به نظر او وقتی یقین داریم درخواستمان اجابت نخواهد شد، اینکه این درخواست مستلزم انجام کاری غیراخلاقی توسط درخواست‌شونده است، سبب غیراخلاقی بودن درخواست و تقاضای ما نمی‌شود. البته او نیز باور دارد که چنین اموری را به‌سختی می‌توان به معنای حقیقی «درخواست» نامید (Peterson, 2014, p. 258).

اثبات خاصیت «خطرگریزی اخلاقی» برای اعمالی همچون دعا به اتکای قدرت و خیرخواهی محض خداوند، نه‌تنها راه را بر ارزیابی دعاها و دسته‌بندی آنان به دعا‌های خیر و شر می‌بندد، بلکه برخی از مهم‌ترین

فواید دعا را نیز ساقط می‌کند. الهی‌دانان و فیلسوفان دین، در پاسخ به چالش کارآمدی دعا، مزایا و خیراتی را برای دعا ذکر کرده‌اند و به پشتوانه آن مزایا، موکول کردن عطایای الهی به دعای بندگان را موجه دانسته‌اند. به‌عنوان نمونه، دعا می‌تواند معیاری برای کشف خیر و شر و آگاهی از اراده و رضایت الهی باشد، به این صورت که انسان در صورت استجاب دعایش می‌تواند اهداف الهی را شناسایی کند و در صورت عدم استجابت پی می‌برد که چه اموری مورد رضایت و اراده خداوند نیست (Murray & Meyers, 1994, pp. 318-319). یا آنکه دعا می‌تواند زمینه تشبه به خدای خیرخواه را فراهم سازد؛ به این دلیل که دعا برای دیگران مستلزم توجه به هم‌نوعان و خیرخواهی برای دیگران است (- Choi, 2016, pp. 41; Smith & Yip, 2010, p. 404; Howard-Snyder & Howard-Snyder, 2010, pp. 51-52; Swinburne, 1998, p. 115; 42). اما اگر دعا همانند ماده جادویی پترسون عمل کند به‌گونه‌ای که دعاکننده نسبت به سازوکار و نتیجه آن در جهل مطلق به سر برد، هیچ‌یک از این خیرات و مزایا برای سنت دینی دعا قابل اثبات نیست. پاسخ به یک چالش در الهیات دعا نباید به قیمت از دست دادن مزایای دعا یا ایجاد چالش‌های دیگر باشد.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد تردیدهایی که اسمیلنسکی نسبت به اخلاقی بودن برخی از دعاها مطرح کرده است، تنها نسبت به برخی موقعیت‌های خاص از اضطراب و درماندگی بندگان صادق است و تحلیل دقیق این موقعیت‌ها نشان می‌دهد که چالش اخلاقی بودن اقدام برای وصول به هدف مورد نظر – چه در شرایط دعا باشد یا در غیر از آن – باید در موقعیت‌هایی مشابه دوراهی‌های اخلاقی مورد سنجش و ارزیابی اخلاقی قرار گیرد. به تعبیر دیگر، حتی با فرض پذیرش دعا به‌مثابه نوعی اقدام و عمل باید توجه داشت که اقدام عملی در موقعیت درماندگی و ناتوانی تا حد زیادی متفاوت از اقدام عملی در شرایط عادی است و به‌سادگی نمی‌توان اقدامات فرد را در چنین شرایطی مورد قضاوت اخلاقی قرار داد. البته پیش از این گذشت که این پیش‌فرض – یعنی تلقی از دعا به‌مثابه اقدامی عملی – خود محل تردید است.

در مقابل، پترسون با تأکید بر علم، قدرت، و خیرخواهی مطلق خداوند، مبنای دقیقی را برای پاسخ به ایراد اسمیلنسکی در اخلاقی بودن برخی از دعاها مورد توجه قرار داده است. از فرازهای متعددی در ادعیه اسلامی این مبنا قابل برداشت است که درخواست از خداوند به جهت ویژگی‌های منحصر به فرد او، کاملاً در ساحتی فراتر از درخواست بندگان از یکدیگر و متفاوت با آن است؛ محض نمونه به برخی فرازهای دعای ابوحزمه ثمالی اشاره می‌شود: بخشش و عطای الهی برخلاف بندگان بی‌پایان است و این ویژگی سبب تصوراتی فراتر از درخواست‌های عادی در مناسبات انسانی در ذهن درخواست‌کننده می‌شود: «وَأَنْتَ الْجَوَادُ الَّذِي لَا يَضِيقُ عَفْوُكَ وَلَا يَنْقُصُ فَضْلُكَ وَلَا تَقِلُّ رَحْمَتُكَ... يَا رَبِّ إِنَّ لَنَا فِيكَ أَمَلًا طَوِيلًا كَثِيرًا إِنَّ لَنَا فِيكَ رَجَاءً عَظِيمًا»، خداوند مسئولی است که اختیار تام جهان در قبضه قدرت و اراده اوست: «أَنْتَ الْفَاعِلُ لِمَا تَشَاءُ تَعَذِّبُ مَنْ تَشَاءُ بِمَا تَشَاءُ كَيْفَ تَشَاءُ وَتَرْحِمُ مَنْ تَشَاءُ بِمَا تَشَاءُ كَيْفَ تَشَاءُ لَا تُسْأَلُ عَنْ فِعْلِكَ وَلَا تُنَازَعُ فِي مُلْكِكَ وَلَا تُشَارَكُ فِي أَمْرِكَ وَلَا تُضَادُّ فِي حُكْمِكَ وَلَا يَعْتَرِضُ عَلَيْكَ أَحَدٌ فِي تَدْبِيرِكَ لَكَ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»، خداوند درخواست‌شونده‌ای است که عطای خود را از منکران و دشمنان

خود نیز دریغ نمی‌کند، در عین آنکه قدرت بر هر کاری دارد: «إِلَهِي أَنْتَ الَّذِي تُفِيضُ سَيِّبَكَ عَلَيَّ مَنْ لَا يَسْأَلُكَ وَعَلَى الْجَاحِدِينَ بِرَبُّوبِيَّتِكَ فَكَيْفَ سَيِّدِي مَنْ سَأَلَكَ وَأَيُّقِنَ أَنَّ الْخَلْقَ لَكَ وَالْأَمْرَ إِلَيْكَ تَبَارَكَتَ وَتَعَالَيْتَ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ»، حق تعالی پاسخ به درخواست را خود ضمانت کرده و به‌عنوان تعهدی بر خود واجب داشته است: «اللَّهُمَّ أَنْتَ الْقَائِلُ وَقَوْلُكَ حَقٌّ وَوَعْدُكَ صِدْقٌ - وَسَلُّوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ... إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا [نساء ۳۲] وَلَيْسَ مِنْ صِفَاتِكَ يَا سَيِّدِي أَنْ تَأْمُرَ بِالسُّؤَالِ وَتَمْنَعَ الْعَطِيَّةَ... فَإِنَّمَا أَسْأَلُكَ لِقَدِيمِ الرَّجَاءِ فِيكَ وَعَظِيمِ الطَّمَعِ مِنْكَ الَّذِي أَوْجَبْتَهُ عَلَيَّ نَفْسِكَ مِنَ الرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج. ۲، صص. ۵۸۳-۵۹۴).

ذکر این نکته بسیار ضروری است که ارزیابی اخلاقی بودن نوع درخواست‌های بندگان از خداوند باید با توجه به پیش‌فرض‌های دینی انجام شود. توصیه به دعا و درخواست از خداوند که در ادیان بسیار به آن سفارش شده است، به جهت وصول به حقیقتی فراتر از صرف نیازها و کمبودهاست. دعا در حقیقت اظهار عبودیت و بندگی موجودی فقیر است که حتی اگر قادر باشد تا نیاز خود را از طریق اقدام عملی رفع کند، باز هم درخواست آن از خداوند توصیه شده است. در چنین مواردی بدون توجه به حقیقت دعا - که همان اظهار عبودیت و بندگی است - اگر کسی درخواست ساده‌ترین نیازهای زندگی از خداوند را مورد قضاوت و ارزیابی اخلاقی یا عقلی قرار دهد، ممکن است چنین درخواستی را به‌مثابه تمسخر یا بی‌حرمتی به درخواست‌شونده تلقی کند (نمونه متناظر آن در فضای روابط انسانی آن است که از فرد بسیار بزرگ و ثروتمندی، نیازی بسیار ابتدایی که از عهده خود درخواست‌کننده نیز برمی‌آید، درخواست شود). اما وقتی پیش‌فرض توصیه به دعا در فضای دینی مورد توجه قرار گیرد، آنگاه این نوع از درخواست‌ها معنایی متناسب با بندگی و عبودیت درخواست‌کننده می‌یابد. به نظر می‌رسد اشکالات اسمیلنسکی در خصوص اخلاقی بودن درخواست‌های یادشده، عمدتاً ناشی از عدم توجه به پیش‌فرض‌های الهیاتی و دینی دعاست.

منابع

قرآن کریم.

- جراحی، ام هانی، و کشفی، عبدالرسول. (۱۳۹۵). تأثیر دعا بر جهان قانونمند از دیدگاه استاد مطهری و النور استامپ. *پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، ۱۴(۱)، ۴۷-۶۸. <https://doi.org/10.30497/prr.2016.1845>
- راستین طرقي، امير، و فخار نوغاني، وحیده. (۱۴۰۱). بررسی چالش معرفت‌شناختی استجابت دعا از منظر دیویسون و چوی. *جستارهای فلسفه دین*، ۱۱(۲)، ۲۰۳-۲۳۲. <https://doi.org/10.22034/philor.2024.2018616.1462>
- طوسی، محمدبن‌الحسن. (۱۴۱۱ق). *مصباح‌المتهجد و سلاح‌المتعبّد*. بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
- فخار نوغانی، وحیده، و راستین طرقي، امیر. (۱۴۰۲). تبیین مسئله فلسفی دعای مستجاب بر اساس مدل استجابت انکشافی. *پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، ۲۱(۲)، ۱-۲۴. <https://doi.org/10.30497/prr.2023.243422.1787>
- مختاری، حمیده. (۱۴۰۲). امکان متافیزیکی کارآمدی دعا. *پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، ۲۱(۲)، ۱۶۹-۱۹۰. <https://doi.org/10.30497/prr.2023.244008.1811>
- مختاری، حمیده. (۱۴۰۲). دعا، استجابت، عدم استجابت؛ سازگار با کمال اخلاقی خداوند؟ *قیاسات*، ۲۸(۱۰۸)، ۱۶۷-۱۸۹. <https://doi.org/10.080108>
- Choi, I. (2016). Is petitionary prayer superfluous? In J. Kvanvig (Ed.), *Oxford studies in philosophy of religion* (Vol. 7, pp. 168–195). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198757702.003.0002>
- Howard-Snyder, D., & Howard-Snyder, F. (2010). The puzzle of petitionary prayer. *European Journal for Philosophy of Religion*, 2(2), 43–68.
- Murray, M. J., & Meyers, K. (1994). Ask and it will be given to you. *Religious Studies*, 30(3), 311–330.
- Peterson, D. (2014). Is praying for the morally impermissible morally permissible? *International Journal of Philosophy and Theology*, 75(3), 254–264. <http://dx.doi.org/10.1080/21692327.2014.967795>
- Smith, N. D., & Yip, A. C. (2010). Partnership with God: A partial solution to the problem of petitionary prayer. *Religious Studies*, 46(3), 395–410.
- Smilansky, S. (2012). A problem about the morality of some common forms of prayer. *Ratio*, 25(2), 207–215.
- Smilansky, S. (2014). A moral problem about prayer. *Think*, 13(36), 105–113.
- Smilansky, S. (2007). *10 moral paradoxes*. Malden, MA: Blackwell.
- Swinburne, R. (1998). *Providence and the problem of evil*. Oxford University Press.

