

هجرت از الحاد به خداباوری

گفت و گویی جامع با ملحد پیشین انگلیسی پرفسور آنتونی فلو*

ترجمه و نقد: محمدعلی عبداللهی**

مقدمه و نقد مترجم

در ژانویه ۲۰۰۴ میلادی خبری منتشر شد مبنی بر این که آنتونی فلو (۱۹۲۳-)، فیلسوف ملحد انگلیسی، به خدا ایمان آورده است. این خبر در محافل علمی به ویژه محافل فلسفی و دینی بسیار با اهمیت تلقی شد، نه تنها به این دلیل که یکی از بزرگ‌ترین ملحدان روزگار ایمان آورده است - ملحدی که به زعم عده‌ای طی ۵۰ سال گذشته مهم‌ترین ادله را علیه وجود خدا اقامه کرده است - بلکه از این حیث مهم‌تر بود که او اعلام کرد استدلال‌های خداباوران بر وجود خدا - به خصوص برهان نظم در تقریر جدیدش - بسیار قوی و قانع‌کننده‌اند.

این خبر در میان ملحدان نیز پیامدهای متفاوتی برانگیخت. در حالی که عده‌ای از آن به «ضربه مهلک» بر پیکره الحاد تعبیر کرده‌اند، بعضی دیگر آن را کم‌اهمیت جلوه داده و مسئله را به کبر سن فلو مربوط دانسته‌اند. ^۱ البته بر نگارنده معلوم نیست که ایمان آوردن در سال خوردگی چه عیب و ایرادی دارد؟ به نظر می‌رسد این یافته روان‌شناسان که گرایش به خداباوری در سال خوردگی بیشتر از بقیه سنین است نه تنها چیزی از اهمیت خداباوری نمی‌کاهد، بلکه آدمی را بیشتر به تأمل وامی‌دارد به خصوص اگر شخص سال‌خورده دانشمندی مانند فلو باشد که قوی‌ترین ادله را علیه خداباوری اقامه کرده است، مگر این که ادعا شود. فلو در اثر کهولت

سن، مشاعر خود را از دست داده و هذیان می‌گوید. این ادعا نیز چنان که از گفت‌وگوی وی با گری هابرماس و حتی کتابی که در دست تألیف دارد برمی‌آید، ادعای نادرستی است. فلو در گفت‌وگوی نسبتاً مفصل و جامعی با دکتر گری هابرماس توضیح داده است که چرا از الحاد دست برداشته و به وجود خدا ایمان آورده است. او در گفت‌وگوی یاد شده مطالب بسیاری در باب ایمان به خدا، وحی، ادیان آسمانی و حیات پس از مرگ طرح کرده است که در عین سودمندی قابل تأمل و نقداند.

نگارنده این سطور ضمن ترجمه گفت‌وگوی یاد شده لازم می‌داند در خصوص محتوای آن چند نکته را متذکر شود:

۱. آنتونی فلو یکی از فیلسوفان بنام معاصر است. وی تحصیلات خود را در دانشگاه اکسفورد زیر نظر گیلبرت رایل استاد بزرگ «فلسفه زبان متعارف» و سردبیر مجله معروف ذهن به پایان رساند و سپس در همان دانشگاه به مقام استادی رسید. وی تاکنون ۲۳ کتاب و ۷۲ مقاله منتشر کرده است. هم‌چنین ویراستاری ۱۲ کتاب را به عهده داشته است. در میان آثار او چند کتاب از جمله خدا و فلسفه (۱۹۶۶)، درآمدی به فلسفه غرب (۱۹۷۱)، منطق فناپذیری (۱۹۸۷) و امانیسم الحادی (۱۹۹۳) از اهمیت بیشتری برخوردارند. طی نیم قرن گذشته اگر نگوییم فلو برجسته‌ترین فیلسوف ملحد غرب بوده است، دست کم یکی از مهم‌ترین آنها بوده است. مناظرات وی در خصوص مسئله وجود خدا و استدلال‌های او علیه وجود خدا در غرب از شهرت و اهمیت بسیاری برخوردار است. به همین دلیل، سخنان او پس از ایمان آوردن قابل توجه و خواندنی است.

۲. فلو در گفت‌وگوی خود اعلام کرده که فقط به وجود خدا ایمان آورده است، ولی هیچ دینی را نپذیرفته است. طبق نظرگاه فلو، خدایی که او بدان ایمان آورده، همان خدای ارسطو است که همه دان و همه توان است، ولی هیچ دخالتی در جهان ندارد. فلو موضع خود را دئیسم^۲ [=خداباوری طبیعی/عقلی] می‌نامد. طبق نظرگاه دئیست‌ها، عقل براساس برهان وجود خدا را اثبات می‌کند، ولی هیچ دلیلی مبنی بر دخالت خدا در عالم، چه از طریق وحی و چه از طریق دیگری، وجود ندارد. این نوع خداباوری در برابر خداباوری مبتنی بر وحی [=تئیسم^۳] قرار دارد که براساس آن خداوند علاوه بر خلق عالم هستی، اراده و مشیت خود را به دو طریق تکوینی و تشریحی (وحی) در عالم جاری و ساری می‌سازد.

فلو به طور مطلق وحی را انکار نکرده است، بلکه در گفت‌وگوی خود به صراحت اعلام کرده

که تاکنون شاهدهی قطعی بر وحیانی بودن کتاب مقدس یا قرآن نیافته است و در صورت پیدا شدن چنین شاهدهی آماده است وحی الهی را بپذیرد. این سخن فلو مبنای معرفت شناختی خاصی دارد. از نظر فلو هر آن چه را که علم [=science] ثابت یا تأیید کند قابل پذیرش است، در غیر این صورت، قابل پذیرش نیست. طبق این مبنا تنها راه پذیرش وحی الهی این است که به نحوی شاهد و گواه پیامبر بر وحی الهی مورد تأیید علم نیز قرار گیرد. به عبارت دیگر، دلیلی که پیامبر بر صدق ادعای خود اقامه کرده است یا باید مسئله‌ای علمی و ثابت شده از نظر علم باشد و یا مورد تأیید و حمایت علم. مبنای معرفت شناختی فلو گرفتار دو اشکال عمده است:

اشکال نخست ناظر به اصل مبنا است. مبنای معرفت شناختی فلو که علی‌الادعا کلی و استثنا ناپذیر است، باید خودش را نیز شامل شود، اما کدام دلیل علمی اثبات می‌کند که هر چیزی باید از ناحیه علم اثبات یا تأیید شود؟ به بیان دیگر مبنای فلو یا علمی است و یا علمی نیست. اگر علمی نیست، چرا باید آن را بپذیرفت؟ کدام شاهد و دلیل علمی آن را از شمول تحت خود استثناء می‌کند؟ و اگر علمی است، دلیل و شاهدهی که آن را تأیید کند چیست؟

اشکال دوم ناظر به تناقضی است که به موجب پذیرش مبنای معرفت شناختی یاد شده در کلام فلو راه یافته است. از طرفی فلو می‌گوید آماده است وحی الهی را بپذیرد، از طرف دیگر می‌گوید هر شاهد و گواهی بر وحی باید از ناحیه علم اثبات و یا تأیید شود، این دو ناسازگارند، زیرا با پذیرش مبنای معرفت شناختی یاد شده، دیگر پذیرش وحی الهی بی‌معنا است. اگر دیگران با ساز و کارهای علمی بتوانند مانند گواه و معجزه پیامبر بیاورند، دیگر پدیده مورد نظر نمی‌تواند صدق ادعای پیامبر را اثبات کند. طبق این تحلیل علم عادی بشر از توضیح و تبیین پدیده معجزه‌آمیز ناتوان است و راهی ایجابی برای اثبات یا تأیید آن در اختیار ندارد. بنابراین، فلو برای پذیرش وحی تنها یک راه پیش روی دارد، دست شستن از مبنای معرفت شناختی خود؛ به این معنا که وی می‌تواند با کنار نهادن ادعای حداکثری اثبات و تأیید علمی، صرفاً به عدم تضاد و تناقض با علم رضایت دهد و راه را برای پذیرش وحی الهی هموار سازد. حاصل این که اگر پیامبری برای صدق ادعای خود شاهد و دلیلی اقامه کرد، نباید دلیل او در تضاد یا تناقض با علم باشد، اما ضرورتی ندارد که علم آن را اثبات یا تأیید کند.

بنابراین، رویکرد معرفت شناختی‌ای که فلو در مواجهه با مسئله پذیرش وحی اتخاذ کرده، ناتمام است و مادام که وی از این مبنا دست برندارد منطقاً نمی‌تواند وحی را بپذیرد. از طرف

دیگر، هیچ دلیل علمی فلو را مجاز نمی‌دارد که از مؤمنان بخواهد اگر بر درستی ادعایی دلیل علمی نیافتند، لزوماً آن را نباید بپذیرند.

۳. مسئله دیگری که فلو در گفت‌وگوی خود با گری هابرماس طرح کرده، مسئله شرّ است. از نظر فلو یکی از محاسن و مزایای دئیسم مواجه نبودن آن با مسئله شرّ است. چنان که می‌دانیم مسئله شرّ یکی از مسائل بسیار مهم بشری است که هم از نگاه فلسفی مباحث بسیاری را برانگیخته است و هم از نگاه الاهیاتی همواره محرکه‌الآراء بوده است. مقصود ما در این جا بحث از همه ابعاد پیدا و پنهان مسئله شرّ نیست،^۴ بلکه می‌خواهیم در خصوص مطالبی که فلو در گفت‌وگوی یاد شده، طرح کرده است نکاتی را متذکر شویم.

فلو برای انتخاب دئیسم مورد نظر خود و انکار وحی دو دلیل آورده است: ۱. تمام شواهد و ادله ادیان بر وحی الهی از جانب علم اثبات و یا تأیید نشده‌اند. در خصوص این ادعا و مبنای معرفت‌شناختی آن در بند پیشین بحث کردیم. ۲. وجود شرّ واقعی در عالم نشان می‌دهد که خداوند پس از خلقت اولیه هیچ‌گونه دخالت تکوینی و تشریعی در عالم نکرده است. استدلال دوم فلو را می‌توان به صورت زیر تقریر کرد:

الف. شرّ در عالم وجود دارد و قابل انکار نیست.

ب. وجود شرّ در عالم با جریان و سریان ازاده و مشیت الهی در عالم تنافی دارد.

نتیجه. اراده خداوند نمی‌تواند در عالم ساری و جاری باشد.

از نظر فلو مقدمه نخست استدلال نیازمند اثبات نیست. همه ما در زندگی متعارف خود صورت‌هایی از شرّ را تجربه کرده‌ایم. به رغم همه نزاع‌هایی که درباره حقیقت و ماهیت شرّ وجود دارد، اغلب انسان‌ها در مورد مصادیق آن و اوضاع و احوالی که شرّ تلقی می‌شوند اتفاق نظر دارند. سرطان، مرگ و میر ناشی از سیل، آیدز، زلزله و مانند اینها شرور طبیعی‌اند. البته می‌توان از شروری که انسان دارای اختیار نیز انجام می‌دهد به عنوان شرور اخلاقی نام برد.

مقدمه دوم استدلال با ضمیمه کردن این نکته وضوح پیدا می‌کند که خدای ادیان همه‌دان، همه توان و خیر مطلق است. خدایی که خیر محض است شرّ را روا نمی‌دارد، خدایی که همه‌دان است می‌داند چگونه شرّ را از میان بردارد و خدایی که همه توان است می‌تواند شرّ را از میان بردارد. از نظر فلو نتیجه استدلال یاد شده این است که دخالت خداوند را در عالم انکار کنیم. در حقیقت پیشنهاد فلو این است که به جای پذیرش دخالت خداوند در عالم و مواجه شدن با معضل شرّ، دخالت

خداوند را در عالم انکار کنیم. در این صورت معضلی به نام شرّ باقی نخواهد ماند. فلو تصریح کرده است «مسئله شرّ تنها برای مسیحیان یک معضل است. از نظر مسلمانان هر چیزی را که انسان شرّ بداند دقیقاً همانند هر چیزی که آن را خیر بداند، باید به عنوان معلول اراده خدا تعبداً پذیرفته شود».^۵ درباره استدلال یاد شده و ادعاهایی که فلو درباره ادیان، از جمله دین اسلام، طرح کرده است ملاحظات زیر قابل توجه است:

یک. فلو وجود خداوند را پذیرفته است. بنابراین، از نگاه وی وجود شرّ در عالم با وجود خدا - به مفهومی که وی از خدا قصد کرده است - ناسازگار نیست. فلو تصریح کرده است که وی مفهوم ارسطویی از خدا را پذیرفته است که همه دان و همه توان است، ولی توضیح نداده است که چگونه وجود شرّ انکارناپذیر در عالم با پذیرش چنین خدایی سازگار است؟ اگر خدای ارسطو همه دان و همه توان است، چرا شرور طبیعی در این عالم وجود دارد؟

ممکن است فلو پاسخ گوید خدای همه دان و همه توان من در عالم دخالت نمی کند تا نوبت به مسئله دفع و رفع شرّ برسد. خدای ارسطو صرفاً عالم را خلق کرده است و برای چنین کاری علم و قدرت کافی است. خدای خالق ملازم با انجام کاری در عالم نیست تا از خیر و شرّ آن سخن بگوییم. پاسخ فلو دقیقاً ما را به چیزی هدایت می کند که کلید حل مسئله است. آیا می توان مفهومی درست و معقول از خدا در ذهن داشت که در عین قادر بودن، عالم بودن و خالق بودن در جهان دخالتی نداشته باشد؟ بعضی از مفسرین ارسطو بر این باورند که خدای ارسطو صرفاً «علت نخستین» است و ارسطو هیچ نظریه ای درباره خلقت یا مشیت و عنایت الهی ندارد. البته بعضی دیگر نظریه ارسطو را چنان تفسیر کرده اند که تصور وی از خدا با اعمال مشیت و عنایت منافات نداشته باشد.^۶ تفسیری که فلو از نظریه ارسطو به دست می دهد چیزی میان دو تفسیر یاد شده است. وی تصریح کرده است «اگر علت نخستین در کار باشد، به وضوح هر چیزی را که اراده کند، می آفریند. به نظر من این مسئله مستلزم خلقت «در آغاز» است».^۷ بنابراین، از نظر فلو خدای ارسطو خالق نیز هست، ولی در عین حال در عالم نباید دخالت کند.

حال از فلو می پرسیم مقصود از دخالت در عالم چیست که خدای ارسطو نباید دخالت کند؟ دخالت خداوند در عالم به دو صورت قابل تصور است:

الف. دخالت در پیدایش هستی (دخالت تکوینی).

ب. دخالت در تعیین سرنوشت، رفتار و اعمال انسانها (دخالت تشریحی).

فلو نمی تواند صورت (الف) را اراده کند، زیرا دچار تناقض می شود. چگونه ممکن است خداوند عالم را خلق کرده باشد، ولی در تکوین و پیدایش آن دخالتی نداشته باشد؟ ممکن است فلو پاسخ دهد که مقصود از خلق، «خلقت اولیه» است؛ یعنی عالم در اصل حدوث و هستی مخلوق خداوند است، ولی در بقاء دیگر خداوند دخالتی حتی از نوع تکوینی ندارد. پاسخ این سخن در تحلیل نوع فاعلیت خداوند نسبت به عالم نهفته است. خداوند فاعل تام و علت تام است. طبق قانون علیّت، معلول هم در حدوث و هم در بقاء به علت تام خود وابسته است.^۸ این تحلیل نشان می دهد که پذیرش صفت خلقت در مورد خدا برابر با دخالت تکوینی در عالم است. روشن است که این تحلیل با پذیرش علل واسط و سلسله علل مادی به عنوان معدّات ناسازگار نیست.

آن چه گفتیم نشان می دهد که فلو باید دخالت تکوینی خداوند در عالم را بپذیرد، در این صورت او نیز با مسئله شرّ - دست کم شرور طبیعی - مواجه است.

گفت و گوی فلو با گری هابرماس نشان می دهد^۹ که وی صورت دوم دخالت - دخالت تشریحی - را قصد کرده است. در این صورت باید بینیم دلیل وی بر انکار دخالت تشریحی چیست؟ به نظر می رسد استدلال فلو چنین باشد:

الف. دخالت تشریحی خداوند در عالم - آن گونه که در ادیان الهی تقریر شده - مستلزم جبر و تقدیر است.

ب. جبر و تقدیر باطل است.

نتیجه. دخالت تشریحی خداوند در عالم باطل است.

فلو برای اثبات مقدمه (الف) هیچ دلیل عقلی اقامه نمی کند، بلکه صرفاً شواهدی از ادیان می آورد تا نشان دهد دخالت تشریحی خداوند در عالم به نحوی که در ادیان تقریر شده مستلزم قول به جبر است. وی با استناد به دو آیه قرآن (بقره: ۷ و ۶) به صورت کلی، حکم می کند که مسلمانان معتقدند امور شرّ همانند امور خیر معلول اراده خداوند هستند.^{۱۰} از نظر فلو کبرای استدلال نیز مسلم است. در این صورت نتیجه استدلال بالضروره صادق خواهد بود. ما در کبرای استدلال با فلو موافقت تام داریم، اما صغرای استدلال او را از چند جهت ناتمام و مخدوش می دانیم:

اول. مواجهه ما با فلو در مقدمه (الف) فلسفی و عقلی نیست، زیرا وی برای اثبات این مقدمه هیچ دلیل عقلی اقامه نکرده است، بلکه به کتب مقدس ادیان متوسل شده، تا نشان دهد دخالت تشریحی خداوند آن گونه که مصادیق آن در قرآن و سایر کتب ادیان الهی آمده، مستلزم

تقدیرگرایی و جبر است. بنابراین، منطق مناظره اقتضا می‌کند که ادعای وی را بررسی کنیم و ببینیم آیا آن چه وی به آن استناد می‌کند درست است یا نه.

دوم. آن چه وی به صورت کلی به ادیان الهی استناد داده است، هم در خصوص اسلام و هم مسیحیت، نادرست است. بعضی از آیات قرآن از جمله همان دو آیه‌ای که فلو شاهد آورده است و آیات دیگری نیز به حسب ظاهر بر جبر دلالت می‌کنند، اما در مقابل، آیات بسیاری نیز در قرآن هست که صریح در اختیاراند، از جمله آیات: «أنا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً» (دهر: ۳)؛ «فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر» (کهف: ۲۹) و «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی ینقضوا ما بأنفسهم» (رعد: ۱۱).

سوم. نظیر فلو بسیارند کسانی که به دلیل عدم آشنایی دقیق و درست با آرا و انظار مذاهب مختلف اسلامی، دچار تعمیم نادرست و بدون دلیل شده‌اند. قول به قضا و قدر جزو مسلمات دین اسلام است، ولی فلو مانند بسیاری دیگر نتوانسته است میان قول به جبر و قول به قضا و قدر تمایز قایل شود. البته نزاع‌هایی که در صدر اسلام میان دو دسته از مسلمین در تفسیر آیات قرآن صورت گرفته است به این نوع فهم دامن می‌زند. گروهی از متکلمین و مفسرین (معتزله) گمان کرده‌اند که لازمه تقدیر امور از جانب خداوند جبر است. گروه دیگری (اشاعره) معتقدند که اختیار و اسناد امور به انسان مستلزم نفی قضا و قدر است. اما سخن به همین جا خاتمه نمی‌یابد، زیرا اگر مفاد آیات جبر و مفاد آیات اختیار متضاد و یا متناقض بودند، یعنی به صورت تباین کلی مفاد یکی مفاد دیگری را نفی می‌کرد، برداشت فلو درست بود و ضرورتاً باید مفاد یک دسته را قبول و مفاد دسته دیگر را تأویل می‌کردیم، اما اگر بتوانیم مفاد هر دسته را به گونه‌ای توضیح دهیم که نیاز به تأویل یک دسته و دست برداشتن از دسته دیگر نباشد، توانسته‌ایم قول سوم در کار آوریم که نه مستلزم جبر محض است و نه اختیار محض. این قول سوم همان قولی است که شیعه از آن به «الامر بین الامرین» تعبیر می‌کند.^{۱۱}

ما در این جا نمی‌توانیم وارد جزئیات نظریه سوم شویم، اما همین قدر از بحث نشان می‌دهد که اسناد کلی فلو مبنی بر این که آموزه‌های ادیان مستلزم جبر است، اسناد نادرستی است. حاصل آن چه در این بند گفتیم به شرح زیر است:

اولاً، با انکار وحی نیز نمی‌توان مسئله شر را به لحاظ الهیاتی و فلسفی کنار نهاد. قایل به دئیسم (خدا باوری طبیعی) همانند قایل به تئیسم (خدا باوری توحیدی) باید مسئله شر را توجیه کند.

ثانیاً، دخالت تشریحی خداوند در عالم آن گونه که در ادیان، به ویژه دین اسلام، تقریر شده مستلزم قول به جبر نیست.

۴. فلو در خلال گفت و گوی خود قرآن را با انجیل (عهد جدید) مقایسه کرده، ۱۲ و در مقام مقایسه، هم در خصوص قرآن و هم در باره پیامبر اسلام، داوری‌هایی صورت داده است. به نظر نگارنده، داوری‌های شتاب‌زده فلو از آشنایی بسیار اندک وی از اسلام و قرآن ناشی شده است. با این حال به بعضی از ادعاهای او پاسخ می‌گوییم. فلو درباره قرآن ۴ ادعا مطرح کرده است:

الف) قرآن جاذبه ادبی ندارد. فلو از مقایسه قرآن با انجیل به چنین نتیجه‌ای دست یافته و اظهار کرده است که انجیل حتی برای کسانی که به آن ایمان ندارند، کتاب جذابی است و می‌توان آن را همانند هر کتاب ادبی دیگری خواند و از آن لذت برد. این حکم درباره قرآن صادق نیست. اگر فلو با این تصور به سراغ قرآن (البته ترجمه انگلیسی) رفته است که کتابی ادبی بخواند، البته حق با اوست، زیرا قرآن کتاب فیزیک، شیمی، تاریخ و مانند اینها نیست، کتاب ادبی به معنای خاص کلمه هم نیست، چه این که انجیل هم به این معنا کتابی ادبی نیست. قرآن کتاب هدایت است و برای رسیدن به این مقصود از همه امکان‌های معرفتی به تناسب استفاده می‌کند. اما اگر مقصود وی این است که قرآن از نظر زبان و ویژگی‌های ادبی جاذبه ندارد، باید گفت پیامبر اسلام تنها پیامبری است که معجزه‌اش بیان و کلام است. یکی از وجوه اعجاز قرآن و شاید مهم‌ترین وجه آن فصاحت و بلاغت آن است. قرآن به طور همه‌جانبه و به ویژه از نظر فصاحت و بلاغت مبارز می‌طلبد (بقره: ۲۳). بلاغت و فصاحت قرآن در آثار نویسندگان و سخنوران عرب، نه پیش از نزول قرآن وجود داشته و نه پس از آن. رمز جاودانگی اعجاز قرآن نیز همین است. قرآن در میان بلیغ‌ترین و فصیح‌ترین عرب‌ها نازل شده است و آنان را به مبارزه طلبیده است. جاذبه‌های بیانی و ادبی قرآن از نظر شیوایی، روانی عبارات، چینش واژه‌ها و جمله‌ها به گونه‌ای است که گفته شده است: «اگر لفظی از الفاظ قرآن از جای خود برداشته شود، سپس تمام لغت عرب جست‌وجو گردد، لفظی یافت نمی‌شود که بتوان جای آن نهاد». ۱۳

بزرگان لغت و ادب عرب در خصوص جاذبه‌های بیانی قرآن سخن بسیار گفته‌اند و از این جهت قرآن را معجزه دانسته‌اند؛ یعنی کلامی بدین پایه فصیح و بلیغ تنها از خداوند ساخته است نه غیر او. فصاحت و بلاغت قرآن بدان پایه است که از نظر تاریخی یکی از منابع و مآخذ قواعد و ادب عرب است. ۱۴

البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که فلو ترجمه انگلیسی قرآن را با عهد جدید مقایسه کرده است. طبیعی است که در ترجمه یک متن به زبان دیگر نمی توان تمامی ویژگی های زبانی و ادبی آن را حفظ کرد. در این صورت کار مقایسه نادرست است. فلو برای مقایسه باید زحمت فراگرفتن زبان عربی را بر خود هموار کند.

ب) قرآن نظم و ترتیب خاصی ندارد. نحوه ترتیب مطالب تابع اصول و قواعد خاصی نیست، گاهی در یک سوره موضوعات مختلف با همدیگر بیان می شود.

پاسخ این اعتراض این است که تنسيق و تنظيم مطالب یک کتاب بی گمان تابع هدف و مقصد آن است. اگر قرآن آن گونه که مد نظر فلو است مرتب و منظم شده بود نتیجه ای که اکنون با این نظم و ترتیب دارد، به همراه نداشت. زیرا هدف قرآن هدایت بشر و رساندن او به سعادت دنیا و آخرت است. هر کسی می تواند با خواندن یک سوره از قرآن به مطالب بسیاری درباره مبدأ و معاد، تاریخ گذشته، و مسائل اخلاقی و اجتماعی - متناسب با هدف قرآن - دست پیدا کند. اگر قرآن به صورت یک کتاب علمی طبق اصول و قواعد خاصی نوشته شده بود بی گمان این همه فایده بر خواندن آن مترتب نبود. ۱۵ بنابراین، نحوه چینش فعلی قرآن یکی از محاسن و مزایای آن است که بدان زیبایی و طراوت خاصی بخشیده است.

ج) خواندن قرآن برای مؤمنان جنبه تنبیه و مجازات دارد تا جنبه لذت.

این اعتراض به وضوح اطلاع اندک فلو از اسلام و قرآن را نشان می دهد. قرآن از جمله کتاب هایی است که هم خود و هم آورنده اش درباره آداب تلاوت و قرائت آن مطالب بسیاری گفته اند. از این جهت شاید قرآن بی نظیر و یا کم نظیر باشد. گرچه بطلان سخن فلو روشن است، با این حال ذکر چند نکته درباره تلاوت قرآن خالی از فایده نیست.

اول. یکی از آداب و سنن تلاوت قرآن تدبیر و تأمل است. تدبیر و تأمل در آیات قرآن هم در قول پیامبر اسلام و هم در فعل او مورد تأکید قرار گرفته است. ۱۶ اساساً رسیدن به اهدافی که برای تلاوت قرآن شمرده شده است از قبیل، شرح صدر، نورانیت و اطمینان قلب و مانند اینها، بدون تلاوت از سر تأمل و تدبیر حاصل نمی شود. در خود قرآن نیز آمده است «کتابی مبارک است که آن را به سوی تو نازل کرده ایم تا درباره آیات آن بیندیشند» (ص/ ۲۹).

قرآن به صورت مکرر از مؤمنان می خواهد که به محتوای قرآن گوش فرادهند و برای آشکار شدن حق در آن تدبیر و تأمل کنند که اگر چنین کنند تحت تأثیر قرار خواهند گرفت، زیرا حقیقت بر

آنان آشکار خواهد شد. «وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فآكتبنا مع الشاهدين» (مائده: ۸۳). در هیچ جای قرآن نه از مؤمنان و نه از غیر مؤمنان خواسته نشده است که به دلیل تنبیه و مجازات قرآن بخوانند، بلکه غیر مؤمنان برای کشف حقیقت و مؤمنان برای زیادی ایمان باید قرآن قرائت کنند. (انفال: ۲).

دوم. از نگاه اسلام هر عمل عبادی انسان را به خداوند نزدیک می‌کند و خداوند از باب تفضل و کرم خود بر انجام آن عمل، ثواب و جزا مترتب می‌کند، البته به دو شرط، یکی این که نفس عمل صلاحیت داشته باشد که شخص بدان تقرب جوید، دیگر این که عامل قصد امتثال امر و فرمان خداوند کند. هرگاه این دو شرط در عملی وجود داشت آن عمل عبادت است و انجام آن موجب تقرب بنده به خداوند می‌شود. خواندن قرآن نیز از این امر مستثنا نیست. روشن است که صرف خواندن قرآن بدون تأمل و تدبیر چنین نتیجه‌ای ندارد. این مسئله با آن چه فلو خواندن قرآن برای تنبیه و مجازات می‌نامد، بسیار متفاوت است.

سوم. نکته دیگری که فقط در خصوص قرائت قرآن صادق است و خواندن هیچ کتاب دیگری این ویژگی را ندارد، لذتی است که از آهنگ و موسیقی خاص قرآن به آدمی دست می‌دهد و هر شنونده‌ای را مجذوب می‌کند. بسیاری کسانی که با شنیدن قرائت آیات قرآن به وسیله قاریان خوش صوت و لحن به محتوای آن ایمان آورده‌اند.

د) قرآن دست کم در ۲۵۵ صفحه از ۶۶۵ صفحه (انگلیسی) به مسئله جهنم اشاره کرده است. فلو در این اعتراض به این نکته اشاره می‌کند که قرآن بیش از عهد جدید، درباره تقدیر و سرنوشت، بر مسئله جهنم تأکید کرده است، به گونه‌ای که در هر صفحه‌ای دو بار به جهنم اشاره شده است.

درباره این سخن فلو نیز چند نکته حائز اهمیت است:

یک. واژه «جهنم» ۷۷ بار در قرآن به کار رفته است. البته، قرآن با نام‌های متعدد دیگری نیز (حدود ۲۱ نام) به جهنم اشاره کرده است. ۱۷ اگر معیار داوری در باب محتوای یک کتاب شمار اشاراتی باشد که به یک موضوع رفته است، باید گفت از این جهت شمار اشارات قرآن به بهشت، رحمت و نعمت‌های الهی بیشتر است. در قرآن با نام‌های متعدد (حدود ۲۱ نام) ۱۸ به بهشت اشاره رفته است و شک نیست که یکی از تعالیم قرآنی امیدواری مؤمنان و غیر مؤمنان به رحمت الهی و نعمت‌های جاودان الهی در بهشت است، به گونه‌ای که یأس و نومیدی از رحمت الهی مذموم دانسته شده است.

دوم. با این که فلو اشاره کرده است که هر سوره‌ای از قرآن با آیه «بسم الله الرحمن الرحيم» آغاز می‌شود و این امر از نظر الاهیاتی بسیار مهم است،^{۱۹} با این حال معلوم نیست چرا به آسانی از کنار این مهم گذشته است. اغلب مفسران قرآن معتقدند «بسم الله...» یک آیه و جزو هر سوره قرآن (به جز سوره توبه) است.

آغاز هر سوره قرآن با «بسم الله الرحمن الرحيم»، نمایان‌گر این نکته بسیار مهم است که محتوای قرآن و تعالیم آن ناشی از رحمت الهی است. خداوند رحمن است، زیرا رحمت عام او شامل همه انسان‌ها، اعم از کافر و مؤمن، است «ورحمتی وسعت کل شیء» (اعراف: ۱۵۵). خداوند رحیم است، رحمت خاص او تنها شامل مؤمنین می‌شود. با این همه تأکیدی که قرآن بر رحمت الهی کرده است، چگونه می‌توان گفت تئوری جهنم در قرآن بسیار پررنگ‌تر است.

سوم. مسئله بهشت و جهنم را در قرآن از دو جهت می‌توان مدنظر قرار داد. یکی از جهت روان‌شناختی و تأثیری که انذار و تبشیر و تنبیه و تشویق بر اعمال و رفتار انسان‌ها دارد. از این جهت، اگر نگوئیم جنبه تشویق و بشارت به بهشت و نعمت‌های الهی در قرآن بیشتر است، دست کم نوعی تعادل و هماهنگی وجود دارد. جهت دوم از لحاظ الاهیاتی و کلامی است. از این جهت، بحث بهشت و جهنم با مباحثی چون تقدیر و سرنوشت، عدل الهی، تناسب جزاء با عمل، جاودانه بودن عذاب الهی و مسئله خیر و شر ارتباط دارد. به نظر می‌رسد نظر فلو در این مسئله بیشتر به این جنبه معطوف است. چنان که در نکته پیشین توضیح دادیم، فلو معتقد است تعالیم ادیان در خصوص بهشت و جهنم مستلزم جبر است، زیرا بر اساس تعالیم ادیان الهی انسان‌ها از پیش یا جهنمی هستند یا بهشتی. پاسخ این اعتراض را پیش از این بیان کردیم. فلو در گفت‌وگوی خود درباره پیامبر اسلام (ص) نیز اظهار نظر کرده است. وی در این باره به دو مطلب اشاره کرده است:

الف. پیامبر اسلام امی (درس ناخوانده) بوده است و از محتوای کتب آسمانی پیشین اطلاعی نداشته است. پیامبر در فنونی چون جدل و فرماندهی نظامی مهارت داشته، ولی در خصوص مسائل الاهیاتی بی‌اطلاع و یا بسیار کم‌اطلاع بوده است.^{۲۰}

ب. امی بودن پیامبر موجب شده است کتابی بی‌نظم و نسق پدید آورد. چنین کتابی با چنین خصوصیتی تحریف‌پذیر است.

در خصوص مطلب اول بحث چندانی وجود ندارد. پیامبر اسلام خواندن و نوشتن نمی‌دانسته

و از محتوای کتب آسمانی پیشین مطلع نبوده است. از نظر مستندات تاریخی، مسلم است که پیامبر اسلام دست کم قبل از رسالت، خواندن و نوشتن نمی دانسته است. پیامبر در محیطی زندگی می کرده است که افراد قادر بر خواندن و نوشتن بسیار اندک بوده اند. چنان که مورخین نوشته اند در تمام شهر مکه بیش از ۱۷ نفر باسواد نبوده اند.^{۲۱} در چنین وضع و حالی اگر پیامبر خواندن و نوشتن می دانست کتمان آن عادتاً امری غیر ممکن بود.

در مواضع متعددی از قرآن نیز صریحاً این مسئله بیان شده و حکمت آن نیز توضیح داده شده است. «وما کنت تتلوا من قبله من کتاب ولا تخطه بيمينک اذا لارتاب المبطلون» (عنکبوت: ۴۸)؛ «الذین يتبعون الرسول النبى الامى الذی...» (اعراف: ۱۵۷ و ۱۵۸).

بنابراین، امی بودن پیامبر قبل از رسالت امری مسلم است. آن چه موجب شگفتی است مطلب دومی است که فلو بر مطلب اول بار کرده است. به اعتقاد فلو چون پیامبر اسلام امی بوده است، قرآن و دینی که آورده، تحریف پذیر است.

در پاسخ این اعتراض نیز چند نکته را تذکر می دهیم:

الف. در باب تحریف قرآن به دو شیوه می توان بحث کرد، درون دینی و برون دینی (به تعبیر رایج). بحث درون دینی در مورد تحریف به این معنا است که کسانی که قرآن را به عنوان معجزه پیامبر قبول دارند و به آن ایمان آورده اند باید به این پرسش پاسخ دهند که آن چه امروز به عنوان قرآن در دست دارند آیا بدون کم و کاست و زیادی همان چیزی است که بر پیامبر نازل شده یا تحریفی در آن صورت گرفته است؟ برای پاسخ به این پرسش، می توان به روایات معتبر و آیاتی که مسلماً جزو قرآن است (به لحاظ تاریخی)، تمسک جست. از این منظر متکلمین و مفسرین مباحث بسیاری طرح کرده اند که پرداختن به همه آنها در این جا وجهه نظر ما نیست.

از منظر برون دینی نیز می توان بحث تحریف قرآن را طرح کرد. در این صورت نوع استدلال بر تحریف ناپذیری قرآن متفاوت است. بحث برون دینی تحریف، از این جهت مهم است که در صورتی قرآن می تواند معجزه پیامبر و گواه صدق او باشد که تحریف ناپذیر باشد.

ب. تحریف صور مختلفی دارد.^{۲۲} همه صور تحریف مضر به اعتبار و حجیت قرآن نیست، بلکه تنها بعضی از صور شش گانه تحریف مضر به اعتبار و وثاقت قرآن است. تحریف به این معنا که چیزی بر قرآن افزوده شده باشد، بالضروره و به اجماع مسلمین باطل است،^{۲۳} اما تحریف به نقصان، محل اختلاف است. اغلب مسلمانان بر این عقیده اند که قرآن موجود چیزی کم تر از

آن چه بر پیامبر نازل شده است، ندارد. ۲۴

ج. برای این که هر انسان منصفی به تحریف ناپذیری قرآن اطمینان پیدا کند، توجه به چند نکته کافی است: اولاً، اهتمام مسلمانان به حفظ و نگهداری قرآن راه را بر هر گونه شک و تردید می بندد. شواهد تاریخی غیر قابل تردیدی وجود دارد بر این که هم شخص پیامبر و هم سایر مسلمانان اهتمام خاصی به حفظ قرآن داشتند، چرا که قرآن همه چیز مسلمانان است. این اهتمام بدان پایه است که به قطع و یقین می توان گفت که قرآن متواتر است. مرحوم طبرسی از سید مرتضی نقل کرده است که: یقین به صحت نقل قرآن، مانند یقین به شهرهای بزرگ جهان و حادثه های بزرگ تاریخ و کتاب های مشهور از نویسندگان معروف و اشعار و قصاید بزرگان از شعرا است. بلکه انگیزه و اهتمام بر حفظ قرآن به مراتب بیشتر بوده است، چرا که قرآن معجزه پیامبر و منبع شریعت بوده است. ۲۵

ثانیاً، تحریف به این معنا که بر قرآن چیزی افزوده شده باشد، با اعجاز قرآن ناسازگار است. عجز بشر از آوردن سوره ای مانند قرآن، به شهادت تاریخ و دانشمندان متخصص در لغت و ادب عرب، احتمال زیاد کردن بر قرآن را منتفی می کند. ۲۶ وقتی ثابت شد آن چه در قرآن (بین الدفتین) وجود دارد کلام خدا است، تحریف به نقصان هم منتفی است، زیرا خداوند در قرآن تضمین کرده است که قرآن را حفظ می کند. (حجر: ۹)

د. برگردیم به سخن فلو، استدلال او بر تحریف پذیری قرآن این بود که پیامبر اسلام امی است. اولاً، معلوم نیست کدام دلیل میان امی بودن و تحریف پذیری ملازمه ایجاد می کند؟ اگر آورنده کتابی سواد خواندن و نوشتن داشت آیا تحریف در کلام او راه ندارد؟ برعکس، چنان که خود قرآن یادآور شده است (عنکبوت: ۴۸) اگر پیامبر اسلام کتابی خوانده بود و خطی نوشته بود، کسانی که در پی ابطال معجزه او بودند به راحتی در آن شک می کردند و قرآن را کلام خود پیامبر و یا برگرفته از دیگران می دانستند. ثانیاً، می خواهیم بر این نکته تأکید کنم که مهم ترین وجه اعجاز قرآن این است که شخصی امی کتابی از جانب خدا آورده است که از نظر فصاحت و بلاغت و محتوا تاکنون کسی نتوانسته است سوره ای مانند آن بیاورد، چگونه چنین کتابی تحریف پذیر است؟ ۵. فلو در پایان گفت و گوی خود مطلب نادرست دیگری نیز به اسلام نسبت داده است. وی ادعا کرده است که به اسلام همواره به دید ترس و وحشت نگریسته است، زیرا اسلام معتقد به فتح و غلبه بر جهان به نفع خویش است. فلو مسئله فلسطین را به عنوان شاهی بر ادعای خود

آورده و اظهار کرده است که مسلمانان هم چنان ادعا دارند که اسرائیل باید نابود گردد و آوارگان فلسطینی باید بازگردند. درباره این ادعا نیز یادآوری چند نکته را لازم می‌دانم.

اول: فلو نشان نداده است که کدام یک از آموزه‌های دین اسلام چنین مدلولی دارد که مسلمانان باید جهان را به نفع خویش فتح کنند. هیچ یک از آموزه‌های اسلامی نه به صراحت و نه به اشاره و تلویح چنین مفادی ندارد. آن چه جزو مسلمات دین اسلام به حساب می‌آید و مفاد صریح بسیاری از آیات قرآن است، این است که اسلام دینی جهانی و ابدی است. «و ما تو را جز بشارت‌گر و هشدار دهنده برای تمام مردم نفرستادیم» (سبأ: ۲۸)؛ «بزرگ است کسی که بر بنده خود فرقان را نازل فرمود، تا برای جهانیان هشدار دهنده‌ای باشد» (فرقان: ۱)؛ «او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین درست، فرستاد تا آن را بر هر چه دین است پیروز گرداند» (توبه: ۳۳). این آیات و آیات بسیار دیگری، به صراحت دلالت می‌کنند که دین اسلام به قوم و قبیله و حدود جغرافیایی خاصی مخصوص نیست و به لحاظ زمانی نیز به دوره یا زمان خاصی محدود نیست. جهانی و ابدی بودن دین اسلام هیچ ربط و نسبتی با فتح و غلبه جهان به نفع مسلمانان نیست.

دوم: طبق آیات قرآن دعوت به اسلام و بسط و توسعه آن باید با گفت و گو و موعظه حسنه صورت پذیرد. خداوند با ارسال رسول رحمت و رأفت و انزال قرآن که کتاب هدایت است، راه فلاح و رستگاری را به انسان نشان داده است، انسان به اختیار خود می‌تواند راه درست را برگزیند «در دین هیچ اجباری نیست. و راه از بی‌راهه بخوبی آشکار شده است» (بقره: ۲۵۶).

شاید سخن فلو ناظر به آیتی از قرآن باشد که مسلمانان را به جهاد و مبارزه ترغیب می‌کند. درست است دین اسلام یکی از وظایف مسلمانان را جهاد و مبارزه می‌داند، اما این جهاد و مبارزه برای غلبه بر جهان به نفع مسلمانان نیست، بلکه برای رفع فتنه و ظلم است. مسلمانان پس از فتح و غلبه بر هر سرزمینی حق ندارند با اکراه مردم را به پذیرش دین اسلام وادار کنند، بلکه هر قوم و طایفه‌ای می‌تواند در سایه حکومت اسلامی مسلک و مرام خود را حفظ کند. اگر سخن فلو به عمل تاریخی مسلمانان و فتح سرزمین‌های دیگر معطوف باشد اولاً، فلو مصداقی از عمل مسلمانان را نشان نمی‌دهد که آنان برای فتح جهان به نفع خویش جنگ و جهاد کرده باشند؛ ثانیاً، عمل مسلمانان به هیچ وجه معیار قضاوت درباره آموزه‌های اسلام نیست، چه این که عمل هیچ کسی نباید معیار قضاوت درباره مسلک و مرام او قرار گیرد؛ ثالثاً، براساس فهم اکثر علماء شیعه از جهاد، در زمان غیبت (عدم حضور پیامبر و امام معصوم(ع))، مسلمانان تنها می‌توانند برای دفاع از خویش جهاد

کنند، اما جهاد ابتدایی و دعوت کفار به اسلام منحصر به زمان حضور معصوم (ع) است. سوم: فلو مسئله فلسطین را شاهد ادعای نادرست خود قرار داده است. البته چنان ادعای نادرستی چنین شاهد و گواه نادرست تری را سزاوار است. به راستی، چگونه ممکن است دفاع فلسطینیان از وطن خویش آن هم با دست خالی شاهد جنگ طلبی مسلمانان و اسناد رعب و وحشت به اسلام باشد؟ بر پایه کدام مسلک و مرام و کدام حقوق و قوانین شناخته شده بین المللی می توان گفت مبارزهٔ مردی آواره برای بازگشت به وطن، مصداق غلبه و فتح به نفع خویش است؟ آیا دفاع فلسطینیان آواره از وطن خویش و حمایت مسلمانان از آنان مصداق غلبه و رعب و وحشت است، یا ظلم و غصب صهیونیست ها؟ صهیونیست ها بر پایه برداشتی افراطی از دین یهود و به کمک کشورهای استعمارگری چون انگلیس، با توسل به خشونت و کشتار، مسلمانان فلسطین را آواره کردند و دولت اسرائیل را تشکیل دادند. آیا چنین دینی مصداق رعب و وحشت است یا اسلام که صرفاً مسلمانان را برای مبارزه با بی عدالتی به جهاد ترغیب می کند؟ به هر حال فهم و قرائت فلو از مسئله فلسطین نشان می دهد که چگونه عده اندکی صهیونیست توانسته اند واقعیات تاریخی را برای مردم مغرب زمین وارونه جلوه دهند که دفاع مظلومانه یک ملت آواره حتی در انظار دانشمندان، مصداق ظلم و ایجاد وحشت تلقی می شود. ۲۷

۶. نکتهٔ آخر این که سخنان فلو در خصوص تعالیم دینی، به ویژه قرآن و دین اسلام، هم زمان دو احساس تأسف و تحسّر در انسان برمی انگیزد. از سویی، چگونه ممکن است فیلسوف بزرگ و نام آوری چون فلو با اطلاع بسیار اندک از قرآن و اسلام، چنین باصراحت و قاطعانه احکام کلی و داوری های جزمی صادر کند؟ از سوی دیگر، به عنوان یک مسلمان و به ویژه یک شیعه نمی توان تأسف و تأثر خود را پنهان کرد که چرا به اندازه کافی کتاب های عالمانه و محققانه به زبان های مختلف - مهم تر از همه انگلیسی - در اختیار دانشمندان چون فلو نیست. به گمان نگارنده اطلاع اندک و ناقص فلو از اسلام تا حدی نتیجه عدم دسترسی و آشنایی وی با منابع اصلی است.

به هر حال، فلو به خدا ایمان آورده و مطالب جذاب و آموختنی بسیاری در گفت و گوی خود مطرح کرده است. مطالب بسیاری نیز به زبان آورده که جای نقد و بررسی دارد که نگارنده به بعضی از آنها اشاره کرد. اکنون متن گفت و گوی فلو با گری هابرماس در اختیار خوانندگان قرار می گیرد تا خود داوری کنند.

متن گفت وگو

گری هابرماس: تونی، اخیراً به من گفתי که به وجود خدا باور پیدا کرده‌ای. ممکن است درباره این مسئله توضیح دهید؟

فلو: بسیار خوب، من به خدای هیچ نظام و حیانی‌ای باور پیدا نکرده‌ام، گرچه آماده پذیرش آن هستم. اما به نظرم می‌رسد دلیل به نفع خدایی که از نگاه ارسطویی دارای اوصاف قدرت و علم است اکنون بسیار قوی‌تر از پیش است. آکویناس نیز مطالب مربوط به پنج راهی را که امیدوارانه بر وجود خدا اقامه کرده بود از ارسطو گرفته است. تلقی آکویناس این بود که این راه‌ها برای اثبات - اگر اصلاً چیزی را اثبات کنند - وجود خدای مبتنی بر وحی و مکاشفه مسیحی، عقلاً کافی اند. اما این یک واقعیت عجیبی است که خود ارسطو هرگز تعریفی از واژه خدا به دست نداد. با این حال، این مفهوم به طرح اصلی این پنج راه منتهی شد. به نظر من، از وجود خدای ارسطو نمی‌توان چیزی درباره رفتار انسان استنتاج کرد. بنابراین، آنچه ارسطو باید درباره عدالت (البته آن گونه که اعضاء هیئت مؤسسان قانون اساسی جمهوری امریکایی، عدالت را در تضاد با عدالت «اجتماعی» جان راولز تصور می‌کردند) می‌گفت، تصویری بسیار انسانی بود. ارسطو گمان می‌کرد که این تصور از عدالت همان چیزی است که باید بر رفتار یکایک انسان‌ها در روابطشان با یکدیگر حاکم باشد.

هابرماس: یک بار به من متذکر شدید که نظرگاه شما را چه بسا باید دئیسم [=خداباوری طبیعی / عقلی] نامید. آیا به گمان شما این نام‌گذاری دقیق است؟

فلو: بله، مطلقاً درست است. باور دئیست‌هایی چون آقای جفرسون که اعلامیه استقلال امریکا را تهیه کرده، این است که در حالی که عقل، اساساً به صورت برهان نظم، ما را از وجود خدا مطمئن می‌کند، ولی هیچ جایی برای وحی و مکاشفه فوق طبیعی خدا، یا هر نوع ارتباطی میان خدا و افراد انسان، باقی نمی‌گذارد.

هابرماس: در این صورت، می‌شود لطفاً در مورد «پذیرش» خود نسبت به مفهوم وحی مبتنی بر خداباوری اظهار نظر کنید؟

فلو: بله. من آماده پذیرش آن هستم ولی علاقه‌ای به وحی پنهانی از جانب خدا ندارم. برای مثال، از جنبه ایجابی از اظهار نظرهای جرالد شرودر، فیزیکدان، درباره سفر پیدایش^۲

بسیار متأثرم. این که این تبیین مبتنی بر کتاب مقدس ممکن است به لحاظ علمی درست باشد، امکان مکاشفه بودن آن را مطرح می کند.

هابرماس: شما از سر لطف خاطر نشان کردید که بحث و مشاجرات ما بر حرکت شما در مسیر خدا باوری تأثیر داشته است.^۳ خاطر نشان کردید که این تأثیر اولیه تا حدودی در این نظر شما که تلاش های طبیعت گرایانه برای عرضه «حدسی موجه درباره چگونگی امکان پیدایش مولکول های پیچیده از موجودات بسیط»^۴ هرگز موفق نبوده اند، نافذ بوده است. سپس در مقدمه ای که اخیراً بر چاپ چهارم کتاب کلاسیکتان خدا و فلسفه نگاشته اید، گفته اید که نسخه اولیه آن کتاب اکنون قدیمی و مهجور است. در این مقدمه رشته ای از ادله و براهین خدا باورانه ای را که قانع کننده می دانید، مانند کیهان شناسی مه بانگ، برهان نظم دقیق و حکمت و تدبیر هوشمندانه، متذکر شده اید. کدام یک از این ادله و براهین را برای اثبات وجود خدا قانع کننده می دانید؟

فلو: به نظر من جذاب ترین دلایل وجود خدا آن دلایلی هستند که کشفیات علمی اخیر مؤید آنها هستند. من هرگز چندان تحت تأثیر دلیل کیهان شناختی کلامی (الاهیاتی) نبوده ام و فکر نمی کنم که این دلیل اخیراً قوی تر شده باشد. اما به نظرم دلیل ناظر به حکمت و تدبیر هوشمندانه به طور چشمگیری قوی تر از آن موقعی است که برای نخستین بار با آن مواجه شدم.

هابرماس: بنابراین، شما دلایلی نظیر آنهایی را که از کیهان شناسی مه بانگ و برهان نظم دقیق نشئت می گیرند دوست می دارید؟

فلو: بله.

هابرماس: شما اخیراً نیز به من گفتید که برهان اخلاقی را قانع کننده نمی دانید، درست است؟

فلو: درست است. به نظر می رسد برای این که یک برهان اخلاقی قوی داشته باشید باید خدا را در توجیه اخلاق وارد کنید. چنین کاری فعل اخلاقاً خوب را به صورت مسئله ای صرفاً عقلانی درمی آورد تا خوب فی نفسه، آن گونه که فیلسوفان اخلاق دوره جوانی من آن را می نامیدند. (مقایسه کنید با بحث کلاسیک رساله اتینفرون افلاطون).

هابرماس: بنابراین، برهان اخلاقی سی. اس. لویس را آن گونه که در کتاب مسیحیت ناب^۵ آمده است در نظر بگیرید. شما این برهان را چندان تأثیر گذار نمی دانید؟

فلو: نه، من آن را تأثیرگذار نمی‌دانم. شاید این نکته را باید تذکر دهم که وقتی در دانشکده بودم تقریباً به طور منظم در جلسات هفتگی انجمن سقراطی سی. اس. لويس شرکت می‌کردم. در تمام مدتی که من در آکسفورد بودم، لويس این جلسات را اداره می‌کرد. به نظر من او پس از تأسیس این انجمن، در طول این شصت سال یا بیشتر از هر نظر یکی از قوی‌ترین دفاعیه پردازان مسیحی بود. در اواخر دهه ۱۹۷۰، غالباً می‌دیدم که، در آمریکا، در نیمی از کتاب‌فروشی‌های دانشگاه‌ها و دانشکده‌های علوم انسانی که از آنها دیدن می‌کردم، دست‌کم یک قفسه بزرگ به کتاب‌های مختلف منتشر شده او اختصاص یافته بود.

هابرماس: گرچه با او مخالفید، اما آیا او را یکی از هم‌قطاران بسیار معقول خود نمی‌دانید؟

فلو: آه، بله، بسیار زیاد، مردی فوق‌العاده معقول و منطقی.

هابرماس: نظرتان درباره دلیل وجودشناختی اثبات وجود خدا چیست؟

فلو: تمام افکار و نوشته‌های متأخر من درباره فلسفه بسیار تحت تأثیر مطالعاتی بود که در دوره دکتری زیر نظر گیلبرت رایل، استاد مابعدالطبیعه در دانشگاه آکسفورد و سردبیر مجله ذهن انجام دادم، این همان سالی بود که اثر فوق‌العاده تأثیرگذار او مفهوم ذهن^۶ برای نخستین بار منتشر شد. به من گفتند که در همان سال‌های خلال جنگ هر وقت روایت دیگری از استدلال وجودشناختی طرح می‌شد گیلبرت در دم تصمیم به رد آن می‌گرفت.

بی‌میلی اولیه من به استدلال وجودشناختی وقتی به نفرت تبدیل شد که از مطالعه کتاب عدل الهی^۷ لاینیتس دریافتم که وحدت مفهوم وجود (مطلق) و مفهوم خیر (مطلق) (که در نهایت از وحدت مثال یا ایده خیر با مثال یا ایده امر واقع در رساله جمهوری افلاطون سرچشمه می‌گیرد) بوده است که به لاینیتس امکان داد در کتاب عدل الهی‌اش به نحو محکم و موجهی نتیجه بگیرد که جهانی که در آن اغلب انسان‌ها محتوم به زجر ازلی‌اند، «بهترین جهان‌های ممکن» است.

هابرماس: بدین ترتیب، از میان استدلال‌های اصلی خداپاورانه‌ای چون استدلال جهان‌شناختی، غایت‌شناختی، اخلاقی و وجودشناختی تنها استدلال‌های واقعاً تأثیرگذار و قاطع از نظر شما استدلال‌های غایت‌شناسی‌اند؟

فلو: مسلماً. به نظر من ریچارد داوکینز پیوسته از این واقعیت که خود داروین در فصل چهاردهم منشأ انواع خاطر نشان کرد، مبنی بر این که کل استدلال او با یک موجودی که قبلاً دارای قدرت تولیدمثل بوده آغاز می‌شود، غفلت کرده است. این همان مخلوقی است که یک نظریه

تکامل واقعاً جامع دربارهٔ تکامل و تطور آن باید تبیینی اقامه کند. خود داروین به خوبی می‌دانست که چنین تبیینی عرضه نکرده است. اکنون به نظر می‌رسد که یافته‌های بیش از پنجاه سال پژوهش دربارهٔ DNA اطلاعاتی برای برهان نظمی جدید و فوق‌العاده قوی فراهم آورده است. هابرماس: چنان که به یاد می‌آورم، شما در مقدمهٔ جدیدتان بر کتاب خدا و فلسفه نیز به این مطلب اشاره می‌کنید.

فلو: بله، اشاره کرده‌ام؛ بلکه هنوز از آن جایی که کتاب منتشر نشده است، به این مطلب اشاره خواهم کرد.

هابرماس: از آن جایی که شما بر مفهوم خدای ارسطو صحه گذاشته‌اید، آیا فکر می‌کنید که می‌توان لوازم علت نخستین ارسطو را مبنی بر این که علت نخستین عالم علی‌الاطلاق است، تصدیق کرد؟

فلو: به گمانم می‌توان تصدیق کرد. هرگز مطمئن نیستم که دربارهٔ بعضی از این موضوعات بسیار بنیادین چه باید اندیشید. به نظر می‌رسد برای وجود علت نخستین دلیلی وجود دارد، اما نمی‌دانم آن را چگونه باید در این جا تبیین کرد. برای فراهم آوردن تبیینی از وجود جهان و هر آن چه در آن است چه تصویری از خدا ضروری است؟

هابرماس: اگر خدا علت نخستین است، در مورد همه‌دانی و همه‌توانی او چه نظری دارید؟ فلو: خوب، اگر علت نخستینی در کار باشد، به وضوح هر چیزی را که اراده کند، می‌آفریند. به نظر من این مسئله مستلزم خلقت «در آغاز» است.

هابرماس: در همان مقدمه میان خدای ارسطو و خدای اسپینوزا مقایسه می‌کنید. آیا با در نظر گرفتن بعضی از تفسیرها از آرا و نظرهای اسپینوزا، منظورتان خدای وحدت وجودی است؟ فلو: در آن جا اشاره کرده‌ام که کتاب خدا و فلسفه کهنه و منسوخ شده است و اکنون باید آن را یک سند تاریخی دانست تا نوشته‌ای مستقیماً مربوط به مباحث رایج. من با اسپینوزا همدلی می‌کنم، زیرا او در توصیف وضع انسان مطالبی اظهار کرده است که به نظر من درست‌اند. اما از نظر من آن چه اسپینوزا می‌گوید مهم نیست، بلکه آن چه نمی‌گوید مهم است. او نمی‌گوید که خداوند دربارهٔ رفتار انسان یا مقدرات ابدی انسان رجحانی قائل است یا اراده‌ای خاصی دارد.

هابرماس: علاقه شما به نوشته‌های هیوم چه نقشی در بحث وجود خدا دارد؟ با عنایت به باور شما به وجود خدا، آیا دربارهٔ هیوم بینش‌های جدیدی دارید؟

فلو: نه، واقعاً نه.

هابرماس: آیا فکر می‌کنید هیوم به پرسش از خدا پاسخ داده است؟

فلو: به نظر من می‌توان گفت او به خدا باور ندارد. اما جالب توجه است که او خود کاملاً مایل بوده است که اگر به مقام استادی فلسفه در دانشگاه ادینبورگ برگزیده شود، یکی از شرایط این منصب را بپذیرد. شرط یاد شده به طور کلی نوعی حمایت و تشویق کسانی بود که مراسم نماز و دعا را به جا می‌آورند و اعمال عبادی دیگر را انجام می‌دهند. به نظر من هیوم فکر می‌کرد که نهاد باور دینی به لحاظ اجتماعی می‌تواند مفید باشد و در روزگار و سرزمین او مفید بود.^۸

من نیز، که در کسوت یک متدیست پرورش یافته‌ام، همواره از این امکان و از مفید بودن تعلیم دینی عینی در بسیاری از زمان‌ها و مکان‌ها آگاه بوده‌ام. اکنون چند دهه می‌گذرد از آن زمانی که برای نخستین بار تلاش کردم که توجه را به خطر اعتماد بر معدود تعالیم دینی اجباری و تا حدودی پنهان در مدارس برای تأمین نیاز به تعلیم و تربیت اخلاقی به خصوص در عصری که باور دینی پیوسته رو به افول است، معطوف کنم. اما به همه این اخطارهایی که افراد می‌دادند بی‌توجهی شد. اکنون ما در انگلستان در وضع و حالی هستیم که هر نوع نیاز ضروری شاگردان مدارس به تعالیم دین مرسوم یا هر دین دیگری مورد غفلت همگان قرار می‌گیرد. ناتوانی فیلسوف اخلاق عضو کمیته حکومتی مربوط در تشخیص تفاوت میان عدالت بدون پیشوند یا پسوند و عدالت «اجتماعی» در نظریه عدالت جان راولز تنها تلاش رسمی برای ساخت و پرداخت بدیلی سکولار را تباه کرد.

من یک موقعی باید نسخه‌ای از آخرین فصل احتمالاً آخرین کتابم را که در آن برنامه‌ای درسی و برنامه‌ای برای تعلیم و تربیت اخلاقی در مدارس سکولار عرضه کرده‌ام، برای شما بفرستم.^۹ این برنامه هم برای ایالات متحده و هم برای انگلستان مناسب و مهم است. برای امریکا به این دلیل مهم است که دیوان عالی ماده‌ای را که در قانون اساسی در خصوص به رسمیت نشناختن دین وجود دارد، بد تفسیر کرده است: از این ماده به عنوان اعمال تحریم هر نوع ارجاع رسمی به دین سوء تعبیر کرده است. در انگلستان هر برنامه مؤثری درباره تربیت اخلاقی باید سکولار باشد، زیرا بی‌اعتقادی اکنون بسیار گسترده و همگانی است.

هابرماس: به نظر می‌رسد در کتاب خدا و فلسفه و در موارد بسیاری از بحث‌هایی که با هم داشته‌ایم، انگیزه اصلی شما از انکار استدلال‌های خدا باورانه، همواره مسئله شر بوده است. بر اساس اعتقاد تازه شما به خدا، درباره ارتباط خدا با واقعیت شر در جهان چه تصویری دارید؟

فلو: خوب، با عدم وجود وحی و مکاشفه، چرا باید هر چیزی را شرّ عینی بدانیم؟ مسئله شرّ تنها برای مسیحیان یک معضل است. از نظر مسلمانان هر چیزی را که انسان شرّ بداند، دقیقاً همانند هر چیزی که آن را خیر می‌داند، باید به عنوان معلول اراده خدا تعبداً پذیرفته شود. گمان می‌کنم همان لحظه‌ای که نخستین بار به عنوان یک بچه مدرسه‌ای ۱۵ ساله فهمیدم که این نظر که جهان را موجودی دارای قدرت و خیر علی‌الاطلاق آفریده است و آن را حفظ می‌کند، به طور کلی با وقوع شرور عظیم، غیر قابل انکار و انکار نشده در جهان، ناسازگار است، نخستین گام را به سوی حرفه آینده‌ام به عنوان یک فیلسوف! برداشتم، البته بعدها وحدت فلسفی خیر و وجود را آموختم.

هابرماس: پس، به نظر شما خدا هیچ کاری درباره شرّ انجام نداده است.

فلو: نه، به هیچ وجه، جز به وجود آوردن شرور زیادی [کاری انجام نداده است].

هابرماس: حال با توجه به خدا باوری شما درباره مسئله نفس و بدن چه نظری دارید؟

فلو: فکر می‌کنم کسانی که در صدند از حیات پس از مرگ سخن بگویند باید معضل تنسيق مفهوم شخص غیر جسمانی (نامتجسد) را حل و فصل کنند. در این جا نیز باید برگردم به سالی که تحت نظر گیلبرت رایل دانشجوی دکتری بودم، همان سالی که او کتاب مفهوم ذهن را منتشر کرد. در آن زمان در مطبوعات مهم انگلیسی در باب مکتبی که به «فلسفه زبانی آکسفورد» موسوم بود تفسیر قابل توجه، و معمولاً خصمانه‌ای، عرضه می‌شد. معمولاً اعتراض این بود که این فلسفه هر رشته علمی عمیق و مهمی را تحقیر می‌کند.

به سبب این موضوع بود که من برانگیخته شدم تا در انجمن دانشجویان دوره دکتری فلسفه سخنرانی‌ای با عنوان «موضوعی که اهمیت دارد»^{۱۰} ایراد کنم. در آن سخنرانی استدلال کردم که بدون این که از یاد ببریم آن چه را که ایمانوئل کانت سه مسئله مهم فیلسوفان - خدا، اختیار و جاودانگی - توصیف کرده است، رویکرد زبانی در جهت حل این مسائل خبر از پیشرفت‌هایی اساسی داده است.

من همواره قصد داشته‌ام که در هر سه زمینه سهمی داشته باشم. در واقع، نخستین اثر فلسفی منتشر شده من به زمینه سوم مربوط است.^{۱۱} با فاصله کمی پس از کسب نخستین شغل حرفه‌ای خود در مقام یک فیلسوف حرفه‌ای، به رایل گفتم که اگر برای ارائه درس گفتارهای کرسی گیفورد دعوت شدم، آنها را تحت عنوان منطق فناپذیری عرضه خواهم کرد.^{۱۲} این درس گفتارها حاوی استدلال مفصلی درباره این نتیجه بودند که عرضه مفهومی از روح مجرد [نامتجسد] غیر ممکن است.

هابرماس: آیا چنین مفهومی ضرورتاً مستلزم مفهوم حیات پس از مرگ است؟
 فلو: فرهنگ نامه دکتر جانسون مرگ را به مفارقت روح از بدن تعریف کرده است. اگر روح همان چیزی باشد که دکتر جانسون و تقریباً اگر نگوییم چه بسا هر کس دیگری در زندگی روزمره به وجود آن باور دارد؛ یعنی چیزی که به نحو معقولی می‌توان گفت از منزل و مأوای خود مفارقت می‌جوید و در جای دیگری خود یا به اجبار منزل و مأوا می‌گیرد، در این صورت روح باید، به معنای فلسفی کلمه، جوهر باشد و نه صرفاً صفت یا عرض چیز دیگری.

درس گفتارهای کرسی گیفورد من پس از انتشار درس گفتارهای سوین برن تحت عنوان تطور روح،^{۱۳} منتشر شد. بنابراین، وقتی درس گفتارهای من با عنوان صرفاً فناپذیر؟ آیا امکان بقاء پس از مرگ وجود دارد؟^{۱۴} تجدید چاپ شد، انتظار می‌رفت که به همه انتقادهای سوین برن بر مطالبی که قبلاً در همین زمینه منتشر کرده بودم، پاسخ گویم، اما حقیقت ناراحت کننده این بود که او به هیچ یک از نوشته‌های من و دیگری در موضوع بحث مورد نظر که پس از جنگ جهانی دوم به بعد منتشر شده بودند، توجه نکرده بود. جست‌وجوی کتاب‌ها یا مقالات پیش از آن تاریخ نیز فایده‌ای نداشت، زیرا سوین برن و من تنها سخنرانان کرسی گیفورد بودیم که در شصت سال گذشته سعی کرده بودیم به مسئله حیات بازپسین پردازیم. از این چشمگیرتر این که سوین برن به این نظر قطعی اسقف باتلر که «حافظه ممکن است ظهور پیدا کند، اما نمی‌تواند هویت شخصی ایجاد کند» هم اعتنایی نکرده بود.

هابرماس: در چندین مناسبت، من و شما درباره مسئله تجربه‌های شبه مرگ گفت‌وگو کرده‌ایم، به خصوص آن نوع تجربه‌های خاصی که در آن افراد اطلاعات و مطالب تحقیق‌پذیری را از مکان دوردستی [نسبت به مکان خودشان] گزارش کرده‌اند. گاهی این گزارش‌ها در زمانی واقع می‌شوند که ضربان قلب یا مغز از کار افتاده است.^{۱۵} پس از گفت‌وگوی دوم من شما به من نامه‌ای نوشتید و گفتید که «من مسائل مربوط به تجربه‌های شبه مرگ را بسیار مناقشه‌آمیز می‌دانم... این شاهد نیز به یقین استدلال مرا بر ضد آموزه حیات بازپسین تضعیف می‌کند، اگر نگوییم کاملاً نفی می‌کند...».^{۱۶} در پرتو موارد مستند از تجربه‌های شبه مرگ و خصوصاً با توجه به خداباوری، شما درباره امکان حیات پس از مرگ چه نظری دارید؟

فلو: می‌توان موجودی مجرد و دارای حافظه فرض کرد. اما پیش از آن که بتوانیم بر حافظه و حتی یادآوری تجربه‌های خاص او تکیه کنیم باید بتوانیم درباره این که چگونه این موجود مجرد

[نامتجسد] می‌تواند اولاً، تعیین یابد و ثانیاً، مطابق با آنچه حقوقدان‌ها مرور زمان می‌نامند- دوباره حتی بالاستقلال به صورت همان موجود روحانی متشخص، تعیین یابد تبیینی فراهم آوریم. تا وقتی که دربارهٔ این که ما- آن‌گونه که دکتر جانسون و کسان کم‌اهمیت‌تر دیگری بر این باور بوده‌اند- با چنین ارواح مجردی تعیین یافته‌ایم و احتمالاً متعین هستیم شاهدی در اختیار نداریم، نمی‌توان فهمید چرا تجربه‌های شبه مرگ را باید شاهدی بر این نتیجه تلقی کرد که انسان‌ها از حیات پس از مرگ برخوردار خواهند بود- یا احتمالاً، اگر دو دین و حیانی بزرگ صادق باشند- به عذاب ابدی دچار می‌شوند.

هابرماس: من موافقم که تجربه‌های شبه مرگ نمی‌توانند شاهدی بر آموزه‌های مربوط به بهشت و جهنم باشند. اما آیا به نظر شما این موارد مستند و مدلل امکان نوعی حیات پس از مرگ را، با در نظر گرفتن خداباوری شما، افزایش می‌دهند؟

فلو: من هنوز امیدوار و معتقدم که حیات پس از مرگ امکان ندارد.

هابرماس: گرچه امیدوارید که حیات پس از مرگ وجود ندارد، اما دربارهٔ این شاهد که ممکن است چنین چیزی، از قبیل همان چیزی که این تجربه‌های شبه مرگ بر آن دلالت می‌کند وجود داشته باشد، چه نظری دارید؟ و حتی اگر تصور واضحی از آن نوع بدنی که در این جا مقصود است وجود نداشته باشد، آیا این شاهد را به نحوی مفید می‌دانید؟ به عبارت دیگر، قطع نظر از صورتی که بدان صورت حیات پس از مرگ ممکن است رخ دهد، آیا با همهٔ این احوال این تجربه‌های شبه مرگ را شاهد بر چیزی می‌دانید؟

فلو: تفسیر این تجربه‌ها کار پیچیده‌ای است. اما گمان می‌کنم که این تجربه‌ها باید به عنوان ادراک فراحسی بشری تلقی شوند که فاعل این تجربه‌های مورد بحث است. آن‌چه غیرممکن است همان روح مجرد فرضی است که شما می‌خواهید با این شخصی که در شرف مرگ بوده است، و در واقع از مرگ جان بدر برده، یکی بدانید، چرا که این مفهوم روح مجرد را به درستی نمی‌توان معقول دانست تا این که و مگر این که وسیله‌ای برای تعیین هویت چنین ارواحی در مرتبهٔ نخست و تعیین هویت دوبارهٔ آنها به عنوان همان ارواح مجرد متفرد پس از مرور زمان فراهم آید. تا زمانی که این وسیله فراهم نیاید همواره باید اعتراض اسقف باتلر را به یاد آوریم که: «حافظه ممکن است ظهور کند، ولی نمی‌تواند هویت شخصی ایجاد کند».^{۱۷}

شاید لازم باشد در این جا خاطر نشان کنم که مدت‌ها پیش از آن که نخستین رشته

دانشگاهی ام را در فلسفه بگذرانم به آن چه در بریتانیا، جایی که از آن آغاز شد، هم چنان روح شناسی نامیده می شود، بسیار علاقه داشتم، گرچه اصطلاح «فراروان شناسی» اکنون تقریباً در هر جای دیگری نیز متداول است. چه بسا باید در این جا اذعان کنم که نخستین کتاب من جسورانه عنوان رهیافت جدیدی به روح شناسی^{۱۸} به خود گرفت. علاقه من به این موضوع سال های بسیاری پس از آن تداوم یافت.

هابرماس: راستی شما به من نوشته اید که این تجربه های شبه مرگ «یقیناً شاهد مؤثری هستند بر امکان وقوع آگاهی انسان فارغ از هر وقوعی در مغز انسان». ^{۱۹}

فلو: وقتی که به سراغ بررسی آن چه که از نظر من تأثیرگذارترین مصادیق تجربه های شبه مرگ است، رفتم از خودم پرسیدم که نخستین سؤال سستی درباره پدیده های «روانی [روحی]» چیست. این پرسش این است که «چه زمانی، کجا و به وسیله چه کسی اولین بار این پدیده ها گزارش شده است؟». ظاهراً بعضی افراد تجربه های شبه مرگ را با تجربه های پس از مرگ خلط می کنند. چنین تجربه های شبه مرگ تنها و تنها موقعی به مسئله حیات بازپسین ارتباط پیدا می کنند که «تحقق آگاهی انسان را فارغ از هر تحقیقی در مغز انسان» اثبات کنند.

هابرماس: در جای دیگری باز از سر لطف به تأثیر من بر فکرتان، در خصوص این که این داده ها شاهد معقولی برای آگاهی انسان فارغ از «فعالیت الکتریکی در مغز»^{۲۰} اند توجه داده اید. اگر بعضی از تجربه های شبه مرگ، در طی حالت شبه مرگی تجربه های مستند و مستدل و مستقلاً اثبات شده اند، حتی در اشخاصی که قلب یا مغزشان کار نمی کرده است، آیا این تجربه ها شاهد های کاملاً مؤثری نیستند؟ آیا در این صورت تجربه های شبه مرگ بهترین شاهد بر حیات پس از مرگ نیستند؟

فلو: بله، یقیناً. اساساً اینها تنها شاهدند.

هابرماس: چه ارزیابی نقادانه ای از سه مکتب توحیدی دارید؟ آیا قوت یا ضعف فلسفی خاصی در مسیحیت، یهودیت یا اسلام وجود دارد؟

فلو: اگر همه آن چه من درباره خدا می دانم یا باور دارم همان چیزی باشد که از ارسطو آموخته ام، در این صورت، باید فرض کنم که هر چیزی در جهان از جمله رفتار انسان، دقیقاً همان چیزی است که مقدر به اراده الهی است. و قضیه، در واقع، از همین قرار است مادامی که مسیحیت و اسلام هر دو قائل به تقدیر (ازلی) هستند و یکی از آموزه های بنیادین هر دو نظام دینی است. آن چه درباره مسیحیت در قرون وسطی صادق است یقیناً پس از نهضت اصلاح دینی دیگر

صادق نیست. اما اسلام هیچ‌گاه نه به نهضت اصلاح دینی و نه به نهضت روشنگری گرفتار بوده و نه از آنها بهره‌مند شده است. در کتاب جامع الاهیات می‌خوانیم:

همان طوری که انسان‌ها طبق مشیت الهی برای حیات ابدی مقدر شده‌اند، به همین سان بخشی از مشیت الهی نیز این است که جایز بداند بعضی از این سرنوشت برکنار بمانند؛ این امر نفرین ابدی نام گرفته است... نفرین ابدی نه تنها مستلزم علم غیب است، بلکه مستلزم چیز بیشتری است... ۲۱

این‌که آن چیز بیشتر چیست و چه قدر است در کتاب جامع در ردّ کافران توضیح داده شده است: نه تنها خداوند در آغاز به اشیاء وجود عطا می‌کند، بلکه به عنوان علت مبقیه- مادامی که اشیاء باقی‌اند علت وجود آنهاست... بنابراین، فعل هر شیئی به خداوند که علت آن چیز است باز می‌گردد. ۲۲

اما حکیم ملکوتی همواره آدم کله‌گنده به طور پرشوری (به طور کورکورانه‌ای) خودخواه است. او در عادلانه بودن محکومیت مخلوقات به مجازات بی‌حد و حصر و ابدی در قبال گناهان محدود و زودگذر، یا محکومیت به عذاب کشیدن در قبال گناهایی که خالقشان آنان را مخیر به ارتکاب آنها قرار داده هیچ اشکالی نمی‌بیند. از این رو، حکیم ملکوتی به ما اطمینان می‌دهد که:

چون سعادت قدیسان برای آنان لذت بخش تر است و می‌توانند مراتب شکر و سپاس بسیار بیشتری نسبت به خداوند به جای آورند... مجازند که کاملاً درد و رنج‌های اهل جهنم را ببینند... عدالت الهی و نجات خودشان علت بی‌واسطه لذت اهل بهشت است، در حالی که درد و رنج‌های اهل جهنم آن را به طور مستقیم موجب می‌شود... اهل بهشت در حالت ابتهاج و سرخوشی هیچ ترحمی نسبت به اهل جهنم ندارند. ۲۳

اظهارات قرآن در مورد تقدیرگرایی [قضا و قدر الهی]، حتی از قوی‌ترین اظهارات انجیل بی‌پروا تر و صریح‌تر اند. آیات زیر را از قرآن با آیات رومیان ۹ انجیل مقایسه کنید:

در حقیقت کسانی که کفر ورزیدند-چه بیمشان دهی، چه بیمشان ندهی- برایشان یک سان است؛ [آنها] نخواهند گروید. ۲۴

خداوند بر دل‌های آنان، و بر شنوایی ایشان مهر نهاده و بر دیدگان‌شان پرده‌ای است، و آنان را عذابی بزرگ است. ۲۵، ۲۶

در قرن گذشته یا پیش از آن در انگلستان به تدریج از اهمیت و ارزش آموزه جهنم کاسته شده است تا این که کلیسای انگلیس در ۱۹۹۵ به صراحت و به طور مطلق آن را کنار گذاشت. ظاهراً کلیسای کاتولیک هم نه از آموزه جهنم و نه از آموزه تقدیر دست برداشته است. تامس هابز در فاصله میان چاپ نخست انجیل پادشاه جیمز و چاپ نخست کتاب لویاتان خود بخش زیادی از چهل سال عمر خود را مصروف انتقاد بر کتاب مقدس کرد، یکی از بندهای بسیار مرتبط با موضوع مورد بحث را از لویاتان نقل می‌کنم:

و به علاوه در بسیاری از آیات گفته می‌شود که تبه‌کاران [اشقیان] به آتش ابدی دچار خواهند شد؛ و کرم وجدان هیچ‌گاه نخواهد مرد؛ و همه این معانی در مفهوم مرگ ابدی مندرج است که معمولاً به مفهوم زندگی جاوید در عذاب تعبیر می‌شود و با این همه در هیچ آیه‌ای نیافته‌ام که به موجب آن کسی تا ابد در عذاب زندگی کند. هم‌چنین مشکل بتوان گفت که خداوندی که پدری رحیم است و هر چه اراده کند در آسمان و زمین انجام می‌دهد و بر قلوب همگان بر طبق مشیت خود آگاهی دارد، و هر چه آدمیان انجام می‌دهند به خواست و اراده اوست و بدون لطف و مرحمت او، آدمی نه می‌تواند متمایل به خیر باشد و نه از شر و تباهی توبه کند، گناهان آدمیان را در طی زمانی بی‌انتهای و با چنان شکنجه و عذاب شدیدی که برای انسان‌ها قابل تصور باشد و یا حتی با شدتی بیشتر از آن مجازات کند. ۲۸۰،۲۷

من فکر می‌کنم که این مسئله در اسلام به روش مارکسی به عنوان ایدئولوژی وحدت‌بخش و توجیه‌کننده امپریالیزم عرب به بهترین وجه توصیف شده است. میان عهد جدید و قرآن نمی‌توان مقایسه کرد (چنان که معمولاً در مقام مقایسه گفته می‌شود). در حالی که برای خواندن کتاب مقدس به منزله یک اثر ادبی متقاضیانی وجود دارد، خواندن قرآن یک تنبیه و مجازات است تا یک لذت. هیچ نظم یا تغییر و تحوّل در موضوع آن وجود ندارد. همه سوره‌های آن به ترتیب کوتاه و بلندی‌شان مرتب شده‌اند و بلندترین سوره در آغاز قرآن قرار دارد. اما از آن جا که قرآن متشکل از مجموعه‌ای قطعه‌ها و تکه‌های شناخته شده و حیانی است که به وسیله جبرئیل فرشته مقرب به زبان عربی کلاسیک و در مناسبت‌ها و زمان‌های جدا و در عین حال نامعلوم بر محمد پیامبر [ص] نازل شده است، عرضه اصلی عالی درباره سازمان مندی آن دشوار است.

دربارهٔ تدوین قرآن به یک نکته کمتر توجه می‌شود با این که ظاهراً این نکته از اهمیت الاهیاتی بنیادینی برخوردار است، زیرا هر سوره‌ای با «بسم الله الرحمن الرحیم» آغاز می‌شود. با این حال دست کم در ۲۵۵ صفحه از ۶۶۵ صفحه از ترجمهٔ آربری^{۲۹} از قرآن به جهنم اشاره شده است و تقریباً در اغلب صفحات دوبار چنین اشاره‌ای صورت گرفته است.

در حالی که پولس قدیس که نویسندهٔ اصلی عهد جدید بود هر سه زبان مرتبط را می‌دانست و آشکارا از ذهن فلسفی قوی بهره‌مند بود، پیامبر اسلام گرچه در هنر متقاعدسازی با استعداد و به وضوح رهبر نظامی قابل توجهی بود، ولی با تردید می‌توان گفت درس خوانده بود و یقیناً از محتوای عهد قدیم و چندین موضوع که لابد خدا، اگر نگوئیم حتی کم‌اطلاع‌ترین معاصران پیامبر بدان‌ها وقوف داشته است، اطلاعات نادرستی داشته است.

این امر امکان آن چیزی را مطرح می‌کند که معاصران فلسفی من در زمان اوج موفقیت و شکوفایی گیلبرت رایل آن را تحریف انکارناپذیر اسلام توصیف می‌کردند: چیزی که به یقین در مورد مسیحیت غیر ممکن است. اگر من سرانجام چنین مقاله‌ای بنویسم به وضوح باید بدون ذکر نام منتشر شود.

هابرماس: دربارهٔ انجیل چه فکر می‌کنید؟

فلو: کتاب مقدس اثری است که هر کسی می‌تواند بدون کمترین علاقه‌ای به مسألهٔ صدق یا کذب دین مسیح، چنان که مردم رمان‌های بهترین رمان‌نویسان را می‌خوانند، آن را بخواند. کتاب مقدس کتابی فوق‌العاده خواندنی است.

هابرماس: شما و من دربارهٔ رستاخیز مسیح سه گفت‌وگو داشته‌ایم. آیا نظر شما چیزی

نزدیک به این نیست که رستاخیز مسیح می‌توانسته است و واقعیتی تاریخی داشته باشد؟

فلو: نه، چنین فکر نمی‌کنم. شاهد و بیّنه به نفع رستاخیز مسیح از معجزات ادعایی سایر ادیان قوی‌تر است. به نظر من این شاهد به طرز قابل توجهی کم‌کم و کیفاً با شواهد اقامه شده برای وقوع حوادث ظاهراً معجزه‌آمیز سایر ادیان متفاوت است. اما باید توجه داشت که من پس از مطالعه وسیع گزارشات مربوط به روح‌شناسی (فراروان‌شناسی) و انتقادهای آن به چنین نکته‌ای رسیده‌ام. این نکته به من نشان داد که چگونه باید شواهد مربوط به حوادث قابل توجه و ظاهراً معجزه‌آمیز را در دم رد و تکذیب کرد.

آن‌چه محقق فراروان‌شناسی جست‌وجو می‌کند یافتن بیّنه و شاهد از شاهدان [عینی]

حوادث ظاهراً غیر طبیعی است که بلافاصله پس از وقوعشان ثبت و ضبط شده‌اند. آن چه در اختیار نداریم شاهد و بینه‌ای از کسی است که در آن زمان در اورشلیم بوده و یکی از این وقایع علی‌الادعا معجزه‌آمیز را شاهد بوده باشد و شهادت خود را بلافاصله پس از وقوع آن واقعه علی‌الادعا معجزه‌آمیز ثبت و ضبط کرده باشد. در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ اظهارنظرهای متعددی در باره معجزات قابل‌تصور که علی‌الادعای می‌توان وقوع بالفعل‌شان را نادیده گرفت از سوی چند فیلسوف جوان خود رأی استرالیایی و امریکایی شنیدم. اینان می‌پرسیدند که اگر خدا اراده کرده است که شناخته شود و مورد عبادت و پرستش واقع گردد، پس چرا معجزه‌ای غیر قابل‌غفلت و غیر قابل‌انکار انجام نداده است.

هابرماس: پس به نظر شما شاهد رستاخیز عیسی قوی‌تر از سایر دعاوی معجزه است؟
فلو: بله، به گمانم چنین است. مثلاً شاهد یاد شده بسیار قوی‌تر از بیشتر اگر نگوئیم همه اصطلاح معجزات عادی مورد ادعای [کلیسای] کاتولیک رومی است. درباره این مسئله بنگرید به مثلاً دی. جی. وست. ۳۰

هابرماس: شما درباره سال‌هایی که در طی آن مسیحیان در باورهایی از قبیل رستاخیز عیسی یا اصول عقاید دینی‌شان، محق بوده‌اند اظهارنظرهای بسیاری کرده‌اید. در دو گفت‌وگوی اخیر که داشتیم فکر می‌کنم خاطر نشان کردید که برای کسی که از قبل مسیحی بوده است ادله قوی بسیاری برای باور به رستاخیز مسیح وجود دارد. آیا در این باره نظری دارید؟

فلو: بله یقیناً. این مسئله مهمی است درباره عقلانیتی که تقریباً در این اواخر به ارزش آن پی برده‌ام. عقلانی بودن باور هر کسی در باب موضوعی که در نظر او تازگی دارد، بستگی به آن چیزی دارد که وی پیش از مواجهه با این وضع جدید عقلاً باور داشته است. زیرا فرض کنید که افراد عقلاً به وجود خدای نظام و حیانی‌ای باور می‌داشتند در این صورت، برای آنان کاملاً معقول می‌بود که استدلال از راه نظم دقیق را استدلالی بدانند که دلیل قاطعی را به نفع باورشان به وجود خدا فراهم می‌آورد.

هابرماس: به من گفتید که برای جان و چارلز و سلی و سنت‌هایشان احترام بسیار قائلید، این قدردانی شما چه دلیلی دارد؟

فلو: مهم‌ترین دلیل همان دست‌آورد عظیم‌شان؛ یعنی ایجاد نهضت متدیست، عمدتاً در میان طبقه کارگر است. متدیسم مانع از تشکیل اجتماع کمونیستی واقعاً پایداری در بریتانیا شد و

برای کشور ذخیره‌ای فراوان از مردان و زنان با ویژگی‌های عالی اخلاقی عمدتاً متعلق به خانواده‌های طبقه کارگر فراهم ساخت. کاهش همین ذخیره عامل بخش مهمی از افزایش سرسام‌آور مادری‌های ناخواسته و جرم و جنایت در دهه‌های اخیر بوده است. هم‌چنین شاهدیم که جان و سلی با عزمی راسخ سالیانی متمادی است که هر روز برای انجام بیش از هفت خطابه در هفته فرسنگ‌ها راه را با ماشین طی می‌کند. من تنها در این اواخر درباره بحث مهم او بر ضد تقدیر ازلی به دفاع از بدیل آرمینوسی آن مطلع شده‌ام. به یقین جان و سلی یکی از جمع‌کثیری از دختران و پسران کشور من است. دست‌کم یکی از میان‌سایرین که در خانواده‌ای متدیست ظهور کرده با پدری که یک کشیش محلی بوده است.

هابرماس: آیا بعضی از تعریف و تمجیدهایی را که از سلی کرده‌اید به کار کشیشی پدر خود نیز نسبت می‌دهید؟ آیا شما نگفته‌اید که پدر شما نخستین غیر انگلیکنی است که در الهیات از دانشگاه آکسفورد دکتری گرفته است؟

فلو: پاسخ هر دو پرسش مثبت است. البته این امر به این دلیل بود که پیشینه خانوادگی من پیشینه توأم با متدیسم بود. بله، پدر من به مدت یک دوره معمول یک‌ساله رئیس کنفرانس متدیستی بود و نماینده متدیست یک یا دو مؤسسه دیگر نیز بود. او دغدغه انجمن شورای جهانی کلیساها را هم داشت. اگر پدر من تا اوایل دهه ۱۹۷۰ زنده و هم‌چنان فعال می‌بود در صدد برمی‌آمد که دست‌کم این پرسش را که آیا کلیسای متدیست نباید از شورای جهانی کلیساها کناره‌گیری کند، مد نظر قرار دهد. ظاهراً در همین ایام بود که به دست نیروهای [عوامل] اتحاد جماهیر شوروی^{۳۱} دستگیر شد.

هابرماس: به نظر شما اگر برتراند راسل، جی. ال. مکی و ای. جی. ایر، اکنون زنده بودند درباره این پیشرفت‌های خداپاورانه چه نظری داشتند؟

فلو: به نظر من یقیناً راسل به این مسائل توجه می‌کرد. مطمئنم که مکی نیز علاقه‌مند بود. به جز یکی دو بار ملاقات با ایر هرگز او را به درستی نشناختم.

هابرماس: آیا فکر می‌کنید که هرکدام از آنان تحت تأثیر خداپاوری قرار می‌گرفتند؟ مثلاً نظرم معطوف به اظهار نظر راسل درباره این مسئله است که خداوند شاهد کافی بر وجودش اقامه نکرده است.^{۳۲}

فلو: طبق همان اظهار نظرهای راسل که شما به آن اشاره کردید، وی این پیش‌رفت‌ها را

شاهد تلقی می‌کرد. به نظر من می‌توانیم مطمئن باشیم که راسل نیز دقیقاً به دلیل همان اظهار نظرهایی که شما به آنها اشاره کردید تحت تأثیر قرار می‌گرفت. این امر گفت‌وگوی دومی را میان او و فیلسوف برجسته کاتولیک، فردریک کاپلستون، برمی‌انگیخت.

هابرماس: در سال‌های اخیر شما را با نفوذترین ملحد فلسفی نامیده‌اند. آیا فکر می‌کنید بازگشت شما به خدا باوری برای راسل، مکی یا ایر ایجاد زحمت می‌کرد یا حتی آنان را عصبانی می‌کرد؟ یا این که آنها ادله شما را برای تغییر عقیده درک می‌کردند؟

فلو: من نمی‌دانم آنها ارسطو را تا چه حد می‌شناختند. اما تقریباً یقین دارم که در ذهن خود هرگز تصویری از خدا به غیر از خدای هیچ دین و حیانی نداشتند. با این حال می‌توان مطمئن بود که استدلال‌های علمی جدید را بررسی می‌کردند.

هابرماس: سی.اس. لویس در زندگی‌نامه خود نوشتش توضیح داده است که نخست از الحاد به خدا باوری و سپس از خدا باوری به مسیحیت رسیده است. با در نظر گرفتن اهتمام و توجه زیاد شما به مسیحیت، آیا احتمال می‌دهید که در نهایت از خدا باوری به مسیحیت برسید؟

فلو: فکر می‌کنم این امر با توجه به مسئله شر بسیار نامحتمل است. اما اگر این امر اتفاق می‌افتاد، فکر می‌کنم در قالبی خارج از اجماع و نامتعارف می‌بود و شک داریم که از نوع راست کیشانه می‌بود: شاید انجام مرتب اعمال دینی و در عین حال بدون باور. اگر در صدد [اعتقاد به] نوعی زندگی بازپسین برمی‌آمدم، عضو فرقه شاهدان یهوه می‌شدم. اما چیزهایی هست که از آنها کاملاً مطمئن هستم. هرگز اسلام را جز با وحشت و ترس نمی‌نگریستم، زیرا اسلام اساساً ملتزم به غلبه بر جهان به نفع خویش است، چون همه سرزمین فلسطین بخشی از سرزمین اسلام بود سپاهیان عرب مسلمان وارد آن شدند تا اسرائیل را در نطفه نابود کنند؛ و به همین علت هم هست که نزاع برای بازگشت پناهندگان بازمانده و فرزندان بسیارشان تا امروز ادامه دارد.

هابرماس: تونی این پرسش آخر را با لبخند طرح می‌کنم. اما فکرش را بکنید اگر روزی با طیب خاطر به مسیحیت می‌گرویدید و رستاخیز مسیح در نظر شما امر کاملاً درستی جلوه می‌کرد، چه اتفاقی می‌افتاد؟

فلو: خوب، در این جهت برای رضای خدا یک چیز خواهم گفت که مسیح شخصیت فوق‌العاده جذابی است.

پی نوشت های مترجم:

* این گفت و گو در مجله *Philosophia Christi*، زمستان سال ۲۰۰۵ به چاپ رسیده است.

** استادیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

1. <http://www.existence of god.com- Flew.abandons a theism>.

2. deism.

3. Theism.

۴. برای تفصیل بیشتر نک: مطهری، مرتضی، عدل الهی، انتشارات صدرا، ۱۳۶۱، ص ۱۳۹ به بعد؛ پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، طهران، فصل ششم؛ وین رایت، «مسئله شر» در، کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی، احمد نراقی، صراط، تهران، ص ۱۳۱ به بعد؛ مکی، جی. ال. «شر و قدرت مطلق» در، کلام فلسفی، ص ۱۴۵ به بعد.

۵. نقد و نظر همین شماره، ص ۲۹۹.

۶. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال الدین مجتوبی، انتشارات علمی فرهنگی و سروش، تهران، ۱۳۷۵، ص ۳۶۱-۳۶۲.

۷. نقد و نظر، همین شماره، ص ۲۹۷.

۸. برای تفصیل بیشتر نک: عبودیت، عبدالرسول، «تحلیل و بررسی اندیشه ساعت ساز لاهوتی» در، معرفت، شماره ۵، سال دوم، پاییز ۱۳۸۳.

۹. نقد و نظر، همین شماره، ص ۲۹۹.

۱۰. همان.

۱۱. برای تفصیل بیشتر نک: مطهری، مرتضی، انسان و سرنوشت، انتشارات صدرا، ۱۳۶۱، ص ۳۹ به بعد.

۱۲. نقد و نظر، همین شماره، ص ۳۰۵.

۱۳. معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم، ۱۳۷۸، ص ۳۵۷.

۱۴. برای تفصیل بیشتر نک: حوئی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات انوار الهدی، ۱۴۰۱ هـ.ق،

- ص ۸۱-۸۲؛ دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، به کوشش بهاءالدین خرمشاهی، ج ۱، انتشارات دوستان-ناهد، ۱۳۷۷، تهران، ص ۲۵۱ به بعد.
۱۵. برای تفصیل بیشتر نک: خوئی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۸۰.
۱۶. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، دارالمعرفة، بی تا، بیروت، ص ۱۴۰.
۱۷. دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، به کوشش بهاءالدین خرمشاهی، ج ۱، ص ۸۶۸ به بعد.
۱۸. همان، ص ۳۹۷.
۱۹. نقد و نظر، همین شماره، ص ۳۰۵.
۲۰. همان.
۲۱. برای تفصیل بیشتر نک: مطهری، مرتضی، پیامبر امی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، بی تا، ص ۱۱ به بعد؛ سبحانی، جعفر، مفاهیم القرآن، ج ۳، نشر مؤسسه الامام الصادق، قم، ۱۴۱۳ هـ. ق، ص ۲۹۷-۳۴۷.
۲۲. خوئی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۱۹۷ به بعد.
۲۳. همان.
۲۴. نک: طباطبائی، محمدحسین، المیزان، ج ۱۲، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۵ هـ. ق، ص ۱۰۶-۱۳۸؛ خوئی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۱۹۷ به بعد.
۲۵. طبرسی، امین الاسلام، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۵ ق، ص ۴۳.
۲۶. تقریر مفصل و مبسوطی از این دلیل در کتاب زیر آمده است: مصباح یزدی، محمدتقی، راهنماشناسی، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۶۷، ص ۳۱۳.
۲۷. نقد و نظر، همین شماره، ص ۳۰۸.

پی نوشت های گفت وگو:

1. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).
2. Gerald. Schroeder, *The Science of God: The Convergence of Scientific and Biblical Wisdom* (NewYork: Broadway Books, 1998).
3. Letter from Antony Flew, November 9, 2000.
4. Antony Flew, "God and the Big Bang" (lecture, 2000), 5-6; this is a lecture commemorating the 140th anniversary of the British Association meeting regarding Charles Darwin's *The Origin of the Species*.
5. C. S. Lewis, *Mere Christianity* (NewYork: Macmillan, 1980), especially Book1.
6. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London: Hutchinson, 1948).
7. G. W. Leibniz, *Theodicy*, ed. A. Farrer, trans. E. M. Huggard (1710: London: Routledge and Kegan Paul, 1965).
8. Donald W. Livingston, *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 150.
9. Antony Flew, *Social Life and Moral Judgment* (New Brunswick, NH: Transaction, 2003).
10. Matter which Matters.
11. Antony Flew, "Selves," *Mind* (1949): 355-8.
12. Antony Flew, *The Logic of Mortality* (Oxford: Blackwell, 1987).
13. Richard Swinburne, *The Evolution of the Soul* (Oxford: Clarendon, 1986).
14. Antony Flew, *Merely Mortal? Can You Survive Your Own Death?* (Amherst, NY: Prometheus, 2000).
15. For many cases see Gary R. Habermas and J. P. Moreland, *Beyond Death: Exploring the Evidence for Immortality* (Wheaton, IL: Crossway, 1998; Eugene, OR: Wipf and Stock, 2003), chapters 7-9.

16. Letter from Antony Flew, September 6, 2000.
17. Joseph Butler, *Butler's Works*, ed. W. E. Gladstone (Oxford: Clarendon, 1896), 1:387.
18. Antony Flew, *A New Approach to Psychical Research* (London: C. A. Watts, 1953).
19. Letter from Antony Flew, September 6, 2000.
20. Flew, "God and the Big Bang,"². Habermas's influence on Flew's statement here is noted in Flew's letter of November 9, 2000 (cf. note 11 above).
21. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 23, a. 3.
22. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, Book 3, chapter 67.
23. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, III, supp. 94, a. 1-3.
24. *Qur'an* 2, trans. Arthur J. Arberry (Oxford: Oxford University Press, 1998).
25. *Qur'an* 5.
۲۶. ترجمه این دو آیه از قرآن را از ترجمه استاد محمدمهدی فولادوند برگرفته ام. م.
27. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. J. C. A. Gaskin (Oxford: Oxford University Press, 1998), 416, chapter 44.
۲۸. با اندکی دخل و تصرف از لویاتان (توماس هابز) ویرایش و مقدمه سی. بی. مکفرسون، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰، ص ۵۰۹-۵۱۰. م.
29. This is the version of the *Qur'an* as "interpreted" by Arthur Arberry, in the Oxford University Press edition.
30. D. J. West, *Eleven Lourdes Miracles* (London: George Duckworth, 1957).
31. Bernard Smith, *The Fraudulent Gospel: Politics and the World Council of Churches* (London: Foreign Affairs, 1977).
32. See, for example, Bertrand Russell, *Bertrand Russell Speaks His Mind*, ed., Woodrow Wyatt (New York: Bard Books, 1960), 19-20.