

بررسی مقایسه‌ای تفکراتِ دوروتی زُئله و سیمون وی

جعفر فلاحي^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۷/۶ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱۲/۲۷)

چکیده

سیمون وی و دوروتی زُئله، متألهان مسیحی، هر یک تقریری نو از الهیات مسیحی ارائه داده‌اند. مقایسه آن‌ها نشان‌دهنده تشابه‌ها و تفاوت‌های مهمی در تفکراتشان است. مقاله حاضر به روش تحلیلی - مقایسه‌ای به مقایسه اندیشه‌های آن‌ها پرداخته است و کوشیده است نشان بدهد که آن‌ها با تکیه بر حساسیت‌های عقلانی و اخلاقی خود، نگاهی انتقادی به بعضی از آموزه‌های مهم مسیحی دارند. اما از سوی دیگر، دیدگاه‌های معنوی - عرفانی‌شان در پی رابطه‌ای وجودی با خداوند است. توجه عمیق آن‌ها به معنویت و عرفان وجه جالب الهیات آن‌ها است که از سویی، وجه انتقادی و سلبی نگرش آن‌ها را با تأکیدهایی ایجابی متعادل می‌کند و از سوی دیگر، نقش تکیه‌گاه معنوی - عرفانی را برای کنشگری در حوزه سیاسی و اجتماعی ایفا می‌کند. آن‌ها به واسطه زمانه پرغوغای خود، به مسائل اجتماعی و سیاسی بی‌اعتنا نیستند. بازنگری کامل در تئودسیسه نظری و اتخاذ دغدغه‌های جدی درباره مسائل اجتماعی و سیاسی از ثمرات این توجه است. با این حال، به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین تمایزهای این دو اندیشمند در تأکیدهای متفاوت عرفان و معنویت آن‌ها باشد؛ عرفان و معنویت سیمون وی سرچشمه‌های معنوی‌تری دارد و زُئله دغدغه‌های سیاسی‌تر و رهایی‌بخش‌تری را نشان می‌دهد.

کلید واژه‌ها: الهیات رادیکال، الهیات سیاسی، دوروتی زُئله، سیمون وی، عرفان و کنش اجتماعی.

۱- شرح مسئله

سیمون وی^۱ و دوروتی زُئله^۲ که با فاصله زمانی نزدیکی زیستند (اولی پیش از جنگ جهانی دوم و دومی بعد از آن)، مشابهت‌ها و مفارقت‌های جالب‌توجهی دارند. هر دو زنانی علاقه‌مند به معنویت و اخلاق عملی اجتماعی و سیاسی بودند که با چالش‌های عقلانی مدرن رویارو شدند و کوشیدند تقریری درخور زمانه خود از معنویت و مسیحیت ارائه دهند. در این مقاله تلاش می‌شود تا با نگاهی تطبیقی، دیدگاه‌های این دو اندیشمند بررسی شود و با روشی تحلیلی و مقایسه‌ای، سیری مشابه را در الهیات آن‌ها نشان بدهد. بنابراین، در این مقاله، دیدگاه‌های اعتقادی و عرفانی و همچنین، تأکیدهای نظری و عملی سیاسی-اجتماعی این دو متأله بررسی می‌شود تا دریافته شود که این موارد چه وزنی در اندیشه هر یک از آن‌ها ایفا می‌کند و در مقایسه با یکدیگر چه مشابهت‌ها و تفاوت‌هایی دارند.

۲- مقدمه

سیمون وی (۱۹۰۹-۱۹۴۳) اندیشمندی مایل به مذهب کاتولیک بود که رسماً تعمید نیافت. با این حال، وی در طول عمر کوتاه خود پیوسته به تأملاتی درباره نسبت معنوی انسان با خود، جهان و خدا مشغول بود. این تأملات هیچ‌گاه موجب انزوا و انفعال او نشد و وی در زمانه پرافت‌وخیز حیاتش تلاش‌های نظری و عملی بسیاری در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی کرد. وی در سراسر عمر دغدغه رابطه معنوی با جهان و خدا و از سوی دیگر، دغدغه مبارزات سیاسی و اجتماعی را هم‌زمان در خود داشت. دوروتی زئله (۱۹۲۹-۲۰۰۳) اندیشمند، متأله و کنشگر اجتماعی و سیاسی است که همراه با یورگن ملتمان و یوهان بابتیست متس از چهره‌های شناخته‌شده در الهیات سیاسی به حساب می‌آید. او تفکر او ابتدا دور از الهیات مسیحی بود؛ اما با تأثیرپذیری از متأله شهید دیتریش بونهوفر و سپس الهیات لیبرال و الهیات وجودی به مسیحیت نزدیک شد؛ اما تأکیدهای کنشگرانه او را به سوی الهیات سیاسی و رهایی‌بخش کشاند. با این حال، او محقق عرفان دوره وسطی بود و مفاهیمی عرفانی را در الهیات خود به خدمت گرفت که در مبارزات سیاسی-اجتماعی‌اش هم راهگشا بود.

1. Simone Weil
2. Dorothee Soelle

دوروتی زُئله و سیمون وی یکدیگر را به اصطلاح درک نکرده‌اند. حیات کوتاه سیمون وی مربوط به قبل و حین جنگ جهانی دوم است؛ اما زُئله حیات فکری‌اش را در آلمان پس از جنگ (و پساآشویتس) و سپس در فضای جنگ سرد و مابعد آن سپری کرد. در نتیجه، زمانه این دو اندیشمند تشابه‌ها و تفاوت‌هایی دارد. الهیات لیبرال، تفکرات وجودی و اندیشه‌های چپ مارکسیستی بر فضای ذهنی آن‌ها، البته به درجات متفاوت، تأثیر گذاشته است. حکومت هیتلری در هر دو واکنش‌هایی برانگیخته است. با این حال، زمانه‌شان تفاوت‌هایی هم دارد. ملی‌گرایی در سال‌های پیش از جنگ قوت بیشتری داشت. یهودی‌ستیزی پس از جنگ منفورتر بود. «الهیات رادیکال»^۱ در دهه شصت شکوفا شد و «الهیات مرگ خدا» و تأثیر آشویتس بر الهیات مربوط به پس از جنگ است. این مؤلفه‌های زمینه‌ای بر تفکرات آن‌ها مؤثر بوده‌اند.

در این مقاله ابتدا دیدگاه‌های اعتقادی و عرفانی دو اندیشمند مطرح و مقایسه شده‌اند. سپس تأکیدهای سیاسی-اجتماعی نظری و عملی آن‌ها بررسی شده‌اند و در آخر دیدگاه آن‌ها درباره شر و رنج حاصل از آن مطرح شده است که در آن، وجوه اعتقادی و سیاسی-اجتماعی الهیات آن‌ها نمایان هستند.

۳- پیشینه تحقیق

مقاله یا مطلبی در مقایسه الهیات سیمون وی و دوروتی زُئله در منابع فارسی و انگلیسی یافته نشد. مطلبی در زبان فارسی درباره دوروتی زُئله یافته نشد و البته منابعی درباره سیمون وی وجود دارد که در هیچ‌یک اشاره‌ای به زُئله نشده است.

۴- مبانی اعتقادی و عرفانی

این قسمت دو بخش دارد. در اولی برخی از خصیصه‌های انتقادی دیدگاه دو اندیشمند به آموزه‌های مسیحی بررسی می‌شوند که بیشتر حیث سلبی دارد. اما در بخش دوم که حیث ایجابی دارد، دیدگاه‌های عرفانی و معنوی این دو اندیشمند معرفی و مقایسه می‌شوند.

۴-۱. نگرش انتقادی به الهیات

اندیشه‌های الهیاتی وی و زُئله را در حیطه «الهیات رادیکال» در معنای اعم آن قلمداد

کرده‌اند.^۱ این دو اندیشمند با توجه به مباحث و ملزومات عقلانی و اخلاقی زمانه‌شان در بعضی از آموزه‌های الهیات مسیحی بازنگری انتقادی کردند. الهیات رادیکال در معنای کلی آن به معنای انکار خدا باوری سنتی و مواجهه‌ای انتقادی با مرجعیت‌های آموزه‌ای مثل متن مقدس و سنت است [8, p4]. الهیات رادیکال در معنای آخص آن به جریانی الهیاتی اطلاق می‌شود که در دهه ۱۹۶۰ با عنوان «الهیات مرگ خدا» ظهور یافت و در ایالات متحده و انگلستان به شهرت و اعتبار رسید [7, p15]. الهیات رادیکال در این معنا بیشتر با دوروتی زتله نسبت دارد تا با سیمون وی؛^۲ گرچه زتله هم به‌طور کامل در این مکتب جا نمی‌گیرد. این امر تا حدی به دلیل جو سکولارباوری است که در میانه سده بیستم در فضای فکری اروپا موج می‌زد.

الف- سیمون وی تفکری عقلانی و مایل به علم، ریاضیات و فلسفه داشت. تفکر او ریشه در فلسفه یونان باستان و اندیشه سیاسی داشت و به تدریج با علاقه وافر به الهیات دین‌پژوهی در آمیخت [۳، ص ۵۳]. او گرچه نگاهی قدسی به عالم یافت؛ با این حال، به دین رسمی با تردید می‌نگریست و به همین دلیل او را «قدیس بی‌دین» نامیده‌اند [۲، ص ۶۱]. سیمون وی به ظهور و تأثیرگذاری خداوند در جهان مادی باور نداشت. او معتقد بود خداوند به واسطه آفرینش عالم نهان شده است. در واقع، خداوند جهان مادی را که ما بخشی از آن هستیم، آفریده است و برای ما راهی به درک او توسط حواس مادی نهنده است. او در کتاب *گرانث* و فیض به این نکته پرداخت که آنچه ما با آن رویارو هستیم، ضرورت‌های این جهان مادی است که همچون قوانین قطعی فیزیک (برای مثال، قانون گرانش) بر این جهان حکم‌فرما هستند [۴، ص ۱۶]. طبیعت به ما بی‌اعتنا است و کار خودش را می‌کند. او به مشیت الهی باوری ندارد. از نظر وی، طبیعت حایلی بین انسان و خدا به حساب می‌آید، البته این را هم می‌افزاید که آدمی راهش به سوی خداوند را به واسطه همین طبیعت و نابسندگی‌هایش می‌گشاید [۴، ص ۱۲۰].

نوع باور سیمون وی به خدای مسیحی متأثر از رویکرد وجودی کیرکگور سراسرست و هموار نیست. به باور او، ما خدا را در تصور و تخیل‌مان متناسب با نیازهایمان تصویر

۱. در کتاب *راهنمای نشر پلگریو درباره الهیات رادیکال* (۲۰۱۸)، فصول مجزایی به هریک از این دو اندیشمند اختصاص داده شده و نسبت آن‌ها با الهیات رادیکال سنجیده شده است. نک. Rodkey and Miller (eds.) (2018), *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, Ch. 22 and Ch. 28.
 ۲. برخی از محققان اساساً منکر هم‌سویی تفکر سیمون وی با چنین مکتبی هستند (نک. ۴، ص ۱۴۸).

می‌کنیم. پس معتقد است که خدای موردِ باورِ ما وجود ندارد و خدای واقعی متفاوت از این است [26, p103]. چنین خداناباوری‌ای خلوصی بیش از خداباوری عامه دارد. وی ایمان را به تبعیت از کیرکگور، نوعی سرسپاری کامل و از جنس مخاطره می‌دانست که با عاقبت‌طلبی ناسازگار است. در نتیجه، معتقد بود تا زمانی که انسان مهبیای این سرسپاری و مخاطره نشده است، باید از نفاق بپرهیزد [8-11, p417]. از نظر او، خدا در این عالم کاملاً هم غایب نیست؛ بلکه بذر عشق خود را در قلب آدمیان نهاده است و این عشق در صور زمینی خود را نشان می‌دهند و راه به‌سوی عشق تلویحی به خداوند می‌گشایند [۲، ص ۵۳]. او معتقد بود که بشر در وضعیت معمول توان جست‌وجوی خداوند را ندارد؛ بلکه این خداوند است که باید در جست‌وجوی بشر باشد [24, p216]. وی باور داشت که در این جهان راه‌هایی نهانی برای عشق‌ورزیدن به خداوند وجود دارند: عشق‌ورزی به دیگری، به زیبایی‌های طبیعت و به اعمال مذهبی [24, p77]. بنابراین، از نظر او، بزرگترین تکلیف و فضیلت «توجه» است؛ توجه به امور وجودی و تکالیف اخلاقی در رابطه با خود و دیگری [۶، ص ۱۱۹؛ 27, p228].

مورد دیگری از دیدگاه‌های خلاف‌آمد وی انتقادی است که او به دین آبا و اجدادی خود یهودیت و به عهد عتیق داشت. وی عهد عتیق را از علل فساد و تمامیت‌خواهی مسیحیت می‌دانست؛ چراکه خدای بنی‌اسرائیل و عهد عتیق خدایی قبیله‌ای و مقتدر بود که به بت‌پرستی نزدیک بود نه به خدای مسیح [۲، ص ۴۷]. او تا آخر عمر از انجام غسل تعمید سر باز زد و چنان که گفته‌اند رهرویی در آستانه کلیسا باقی ماند [12, p141]. گرچه بخشی از مخالفت وی با کلیسا ناشی از ضدعقل‌گرایی آن بود؛ با این حال، نقدش به کلیسا بیشتر اخلاقی بود [۵، ص ۱۲]. وی مسیحیت را دین بردگان و خود را با بردگان هم‌دل می‌دانست؛ اما کلیسا را در تقابل با بردگان و بی‌اعتنا به عدالت می‌دید [۱، ص ۵].

ب - دوروتی زُئله از ابتدا نسبت به دیدگاه رسمی مسیحیت و کلیسای مسیحی منتقد بود. او در وضعیت سرشکستگی و تقصیر آلمان پس از جنگ برای یافتن معنای زندگی بیشتر به آثار فلسفی و کمتر به آثار الهیاتی تکیه کرد. زُئله با مطالعه آثار نیچه و هایدگر کوشید به سؤالات خود درباره معنای زندگی پاسخ بدهد. مفهوم پرتاب‌شدگی به شرایط بشری و رویارویی با نیستی را از هایدگر وام گرفت [21, p11]. همچنین، متأثر از فلسفه نیهیلیستی نیچه و مفهوم آزادی او شد. با این حال، از سویی، تبیین عمیقی در الهیات درباره وضعیت بشر نمی‌یافت و از سوی دیگر، تفکر اگزیستانس را هم دچار

مشکل فردگرایی و انفعال می‌دانست [15, p368]. آموزه‌های مسیحی از فرد عبودیت می‌طلبیدند که در تضاد با آزادی و ارزش‌های وجودی موردنظر او بود. همین زمینه فلسفی، تفکر او را برای پذیرش الهیاتِ رادیکال آماده کرد.

در همین اثنا، زئله از سویی، با کلیسای معترف و اندیشهٔ دیتریش بونهوفر^۱ و از سوی دیگر، با اندیشهٔ رودلف بولتمان آشنایی بیشتری یافت و نظرش دربارهٔ دین مساعدتر شد [28, p27]. در این دوره به‌رغم بهبود رابطهٔ زئله با مسیحیت، نگرشی خاص خود به مسیح را پرورد. برداشت زئله از آموزه‌های مسیحی در اثر آشنایی او با آثار کیرکگور و تأثیرپذیری از رویکرد وجودی او گشوده‌تر شد. به‌این ترتیب، او از نهیلیسم نیچه‌ای به‌سوی برداشتی وجودی از مسیح متمایل شد. همچنین، او با آشنایی با اندیشه‌های فریدریش گگارتن و اسطوره‌زدایی رودلف بولتمان در میانهٔ دههٔ ۱۹۵۰، آن‌ها را منطبق با پروژهٔ بونهوفر یعنی سکولارسازی مسیحیت یافت [21, p22]. گگارتن باور داشت که باید از آموزهٔ خدا در مسیحیت اسطوره‌زدایی کرد و آن را به راز الوهی بدل کرد. از نظر او، این برداشت از الوهیت با بشریتی اصیل سازگارتر است.

از نظر زئله، نظرپردازی انتزاعی الهیات دربارهٔ خداوند به‌نحوی فارغ از جهان خطا است. بنابراین، در الهیات او بحث دربارهٔ مفهوم خدا فارغ از بحث رابطهٔ خدا و انسان به میان نمی‌آید. زئله معتقد بود که تأمل در حوزهٔ آموزه‌های مسیحی به فروکاستن و شی‌ءوارانگاری خدا منجر می‌شود. او در مقابل، این رویکرد، آشکالی از گفتار مثل روایی و دعایی را می‌پسندید که در آن‌ها خداوند خطاب قرار می‌گیرد و عمل می‌کند [13, p133]. همچنین، او معتقد بود نوعی از زبان که خدایی مذکر، حکم‌فرما و متصف به اوصافی مطلق و حتی گاه ناروا را عرضه می‌کند، راز خداوند را از بین می‌برد. او با تأکید بر دیدگاه‌های چپ و عدالت‌جو، تصویری مذکر و جبار از خداوند را نقد می‌کند [9, p89].

زئله خداوند را قادر مطلق نمی‌دانست و بر اتکالی خداوند بر بشر تأکید داشت [16, p144]. او این قول معروف بونهوفر را نقل می‌کند که «خداوند خود را مجاز می‌داند که به جهان نزول کند و بر صلیب برود. او در جهان ضعیف و ناتوان است و این دقیقاً

۱. Dietrich Bonhoeffer متأله پرشور پروتستان که در دورهٔ نازی‌ها به جریان اعتراضی موسوم به کلیسای معترف پیوست. بونهوفر در مبارزه با رژیم نازی تلاش‌های بسیاری کرد و جان خود را هم بر سر این کار نهاد. علاوه‌براین، او در سال‌های آخر عمر به این سؤال پرداخت که مسیح برای ما در این جهان امروزی سکولار کیست و به‌این ترتیب، کوشید خوانشی معطوف به زمانه‌اش از مسیحیت عرضه کند (نک. رابرتسن، ئی.اچ. ۱۳۸۹)، دیتریش بونهوفر، ترجمهٔ منصور معتمدی، حقیقت).

همان شیوه و یگانه شیوه همراهی خداوند با ما است» [16, p150]. همچنین، زُئله در پرداختن به هولوکاست متذکر می‌شود که تلاش‌های تئودیسسه‌ای الهیات مسیحی گاه تصویری از خدایی سادیست ارائه می‌دهند که مسئول آن همه ستم و رنج است و گویی از آن فجایع اهدافی در سر داشته است [15, p373]. حال آنکه پس از هولوکاست نمی‌توانیم به خدایی حاکم بر خلقت که مشیتش راهنمای تاریخ باشد، باور داشته باشیم [14: p91]. او در کتاب تفکر درباره خداوند بیانی واضح از روایت خود از الهیات مرگ خدا عرضه می‌کند و آن را پایان خداپاوری می‌داند [20, p172]. در واقع، او تصویری مبتنی بر پراکسیس را که در آن خداوند در رابطه یافت می‌شود، نه فراتر از انسان و نه در قالب حاکم پدرسالار، جایگزین تصور خداپاوری سنتی می‌کند [15, p374]. نکته آخر در این قسمت آن است که زُئله منتقد جایگاه اخلاقی کلیسا هم است. او می‌گوید اگر کلیسا به دیده عبرت به هولوکاست بنگرد، باید صلح‌جویی و عدالت‌جویی را سرلوحه کند [9, p89].

در جمع‌بندی این بخش باید گفت سیمون وی و دوروتی زُئله هر دو از وجه داشتن نگرش انتقادی به مسیحیت رسمی و بازنگری در آموزه‌ها با یکدیگر مشابهت دارند. مفهوم خداوند در الهیات هر دو مسئله‌ای مهم است. هر دو اوصافی مطلق مثل مشیت‌نگری یا حاکمیت بر تاریخ و طبیعت را برای خداوند قائل نیستند. آن‌ها صورت‌های انتزاعی و ماورایی از آموزه خداوند را مردود می‌دانند و به‌جای آن، رازی الوهی را قرار می‌دهند که در رابطه ما با امور این جهانی مثل عشق به دیگری و همبستگی جلوه‌گر می‌شوند. روی‌گردانی آن‌ها از حیات و پاداش اخروی هم متکی بر همین دیدگاه است. البته زُئله متأثر از جریان‌های الهیاتی و فلسفی نیمه دوم سده بیستم بر زبان روایی و دعایی تأکید بیشتری نشان می‌دهد. استفاده از تفکرات اگزیستانسیالیستی در بازخوانی هر دو اندیشمند از الهیات مسیحی تأثیر دارد. البته دغدغه سیمون وی درباره اهمیت انجام تعמיד و درعین‌حال، سربازدن از آن نشان‌دهنده حساسیتی عقلانی است که در زُئله غایب است. درعین‌حال، هر دو به وضعیت کلیسا از وجه اخلاقی انتقاد دارند؛ چراکه بی‌تفاوتی عملی کلیسا به از رنج‌دیدگان و بردگان نقد دارند و بر حمایت کلیسا از آن‌ها تأکید دارند.

۴-۲. عرفان و معنویت

الف- تقریر متفاوت سیمون وی از مسیحیت، از جمله ریشه در خاستگاه عقلانی و

فلسفی دیدگاه‌های او دارد. او از نوجوانی احساسی پرشور در حیطة تفکر عقلانی دربارهٔ مطلق داشت. وی هرگز رابطه‌ای مستقیم بین انسان و خدا متصور نبود و به علت آگاهی ناقصش دربارهٔ مسئلهٔ خداوند لادری بود [24, p69].

وی از زمانی در جوانی‌اش تجربیاتی فراطبیعی^۱ یافت و سرانجام در ۱۹۳۷-۱۹۳۸ به مذهب کاتولیک گروید. منظور او از تجربهٔ فراطبیعی مداخلهٔ خداوند در امور طبیعی یا معجزه نبود؛ بلکه منظور اطمینان از تأثیرات روشنگر و تحول‌بخش عشق به خیر بود [10, p460]. وی پس از تجربه‌های دینی‌اش شروع به تأمل و نوشتن دربارهٔ فیضی فراطبیعی کرد که فراتر از شبکهٔ حاکم بر پدیدارهای طبیعی است؛ اما تأثیرش را از طریق امور طبیعی می‌گذارد. البته به نظر می‌رسد به‌مرور، تعارضی بین یقین عرفانی او و ذهنیت فلسفی‌اش که به سیطرهٔ قوانین طبیعی بر طبیعت باور داشت و می‌کوشید شأن عقل را حفظ کند، پدید آمد. برای مثال، وی ابتدا از دعا به دلیل اثر تلقینی آن سر باز می‌زد؛ اما سپس به تأثیرات معنوی آن باور آورد [۲، ص ۲۶ و ۲۹].

گرچه سیمون وی از لادری‌گرایی به مسیحیت گروید، با این حال، تداومی در روحیهٔ او در دوره‌های پیش و پس از گرویدن وجود داشت. او در نامه‌ای می‌نویسد یگانه‌ایمانم در جوانی عشقی رواقی به جهان بود که همواره آن را داشته‌ام. از نظر او، ایمان و نجات اصیل بسته به زبان و باور رسمی دینی نیست و حتی از نام خدا هم می‌توان صرف‌نظر کرد [10, p461]. او می‌گوید اگر عشق متعلق بیرونی نیابد، خود آن عشق بدل به موضوع عشق و خدا می‌شود [۲، ص ۲۷]. وی صراحتاً می‌گوید که راه به‌سوی ایمان از دلِ خدا‌نا‌باوری عبارت است از عشقِ خالص و عاری از توهم به جهان، همراه با آگاهی به خیر و شر موجود در آن و نه باورِ صرف به خداوند [27, p 469].

ابراز «توجه» از جانب انسان و حضور «فیض» از جانب خداوند در تعریف دیدگاه معنوی سیمون وی اهمیت دارند. از نظر وی در این جهان آکنده از «گرانش» ضرورت‌های طبیعی، فیض الهی در کار است و آدمی را از راه‌هایی مثل محنت به‌سوی خود بالا می‌کشد [۲، ص ۳۶]. با تجربه‌های شکنندهٔ محنت و کار و تجربهٔ عشقِ عاری از خویشتن است که انسان از منیت خالی می‌شود. در این راه «توجه تنها امکان ما برای دستیابی به خداوند است» [۴، ص ۱۳۹]. توجه شکل‌های مختلفی دارد؛ اما هسته‌اش نگرستن همراه با امید و دل‌بستگی و انتظار همراه با شکیبایی است [۲، ص ۷۰]. زندگی همراه با توجه،

وقتی با دعا عجین شود، موجب وارستگی و دل‌کندن از دنیا می‌شود و این همان مفهوم مورد توجه وی، «دگرسازی^۱ خود»، است که راه را برای تحول الهی ما می‌گشاید [۳، صص ۷۵-۸]. از نظر وی، توجه معادل با تذکر عارفانه است و پاداشش آن است که خداوند راه را به ما نشان می‌دهد [۲، ص ۷۴].

خلاصه راه معنوی - عرفانی او آن است که این جهان و خیرهای محدودش اساساً نمی‌توانند اشتیاق سوزان ما برای رسیدن به خیر مطلق و بی‌منتها را فرو نشانند، در نتیجه، ما را به کناره‌گیری از جهان سوق می‌دهند. این کناره‌گیری در ما خلأیی پدید می‌آورد که ظرفی برای ورود نهانی خداوند به درون ما است؛ یعنی خداوند بذر عشقی را نهانی در ما می‌کارد که نطفه الهی روح خداوند است، چون «فقط خدا می‌تواند به خدا عشق بورزد». به همین دلیل است که دین عارفان دین حقیقی است [۶، ص ۱۲۵].

ب- سیر الهیاتی و معنوی دوروتی زُئله مناسباتی با عرفان داشت و سر آخر هم به عرفان بازگشت. او که رساله تحصیلی‌اش را به بوناونتوره، عارف وسطایی، اختصاص داده بود و از تفکرات معنوی مارتین بوبر و کیرکگور و سایر اندیشمندان معنوی و عرفانی به خوبی بهره برده بود، در آخرین کتابش، فریاد خاموش، به عرفان پرداخت؛ البته عرفانی با رنگ‌وبوی خاص زُئله و مبتنی بر مقاومت و مبارزه.

معنویت و عرفان مورد نظر زُئله از عقل‌باوری افراطی به دور است. او در مقابل خدا - زبان انتزاعی، خدا - زبانی روایی و شاعرانه را قرار می‌دهد [9, p89]. چنین معنویتی در مقابل باور مدرنیته به قدرت و موفقیت قرار می‌گیرد. زُئله در فریاد خاموش به تصاویر مختلف در سنت عرفانی ارجاع می‌دهد تا زبان عرفانی بدیعی ارائه دهد که بتواند پاسخ‌گوی نیازهای جدید از جمله نقدهای فمینیستی باشد. او اولویت را به زبانی می‌دهد که خدا را خطاب قرار می‌دهد [20, p269].

زُئله متأثر از بوبر رابطه من - تویی را موضعی عرفانی می‌داند. البته خود بوبر عرفان را احوالی وجدآمیز و آن‌جهانی می‌دانست و آن را متفاوت از رابطه من - تویی تلقی می‌کرد. از نظر زُئله رابطه من - تویی رابطه‌ای عرفانی است چون «من» از جهت‌گیری‌های شخصی‌اش فراتر می‌رود و از امر الوهی سرشار می‌شود [22, p161-165]. زُئله این تفکر بوبر را با تفکر کوایکرها، اصل امید ارنست بلوخ و اندیشه‌های الهیات‌رهای بخش در هم می‌آمیزد تا از مؤلفه‌های عرفانی برای مبارزه با بی‌عدالتی استفاده کند.

فهم عرفانی او مرتبط و مبتنی بر کنش مقاومت‌آمیز است. از نظر زئله، بین عرفان و مسئولیت اجتماعی پیوندی اساسی برقرار است. همچنین، ایمان عرفانی بر قوت امید و مقاومت می‌افزاید به نحوی که ترس از شکست آن را تضعیف نمی‌کند. او در اینجا از مفهوم «بدون چرا»^۱ از عرفان مایستر اکهارت بهره می‌جوید. اکهارت این اصطلاح را در وصف عمیق‌ترین وجه زندگی انسان بیان می‌کند. زئله هم آن را بطن حیات عرفانی می‌داند. از نظر زئله اگر مومن می‌خواهد به الهام‌های الهی پاسخ بدهد، باید زیستی مبتنی بر اصل «بدون چرا» پیشه کند [9, p90]. در واقع، این اصل می‌گوید ثمره عمل نباید معیار عمل باشد. زئله از استعاره «گل سرخ» (برگرفته از شعری از آنگلو سلیسیوس^۲) برای شرح زندگی عرفانی استفاده می‌کند. گل سرخ با بودنش آنچه را که باید انجام می‌دهد. می‌شکند چراکه از شکفتن راضی است. نماد عدم خشونت است؛ چون نیازی به دیدن ثمرات وجودش ندارد. می‌پذیرد که ناتوان و حتی آسیب‌پذیر باشد با این تصور که این نحوه از بودن روزی ثمری خواهد داد. این اصل راهنمای مقاومت هم است.

«زیست بدون چرا» رویه معنوی زئله است که آن را در ارتباط انسان با انسان و با خدا مؤثر می‌داند. دوام چنین ایمانی متکی بر کسب نتایج موفقیت‌آمیز سیاسی نیست و توقع مداخله خداوند را ندارد. با این حال، سوژه انسانی را کنشگری الهی می‌داند. در این وضعیت دعا نه ابزاری برای کسب لطف الهی بلکه فی‌نفسه غایت است [22, p175]. دعا پاسخی مستقیم به واقعیت دنیوی - الهی است. زیست بدون چرا امیدواری به کاری است که خداوند با تلاش‌های ما خواهد کرد. نیایش در این زیست نوعی نارضایتی و انقلاب است؛ فارغ از رضایت یا سرخوردگی از دستاوردهای مان به جهان بنگریم و بپرسیم کجا به کتاب مقدس نیاز دارد.

زئله سه مرحله برای سیر عرفانی تنیده در مقاومت اجتماعی قائل است: ۱- ایجابی^۳ که مبتنی بر حیرت، تکریم انکشاف خداوند در خلقت و درک معنوی زیبایی عالم است؛ ۲- سلبی^۴ که مبتنی بر ترک و وارستگی و مواجهه با ترس‌ها، عادت‌ها و وجوه اجباری زندگی مدرن است، این بخش فرد را برای مقاومت آماده می‌کند و ۳- تحول‌بخش^۵ که مبتنی بر مقاومت است. البته در عرفان سنتی مرحله سوم اتحاد^۶ یعنی وحدت‌یافتن

-
1. sunder warumbe
 2. Angelus Silesius
 3. positiva
 4. negativa
 5. transformativa
 6. unitiva

روح با خداوند است و می‌تواند دلالت بر مفارقتِ انسان از جهان داشته باشد. اما از نظر زُئله، روح بعد از دو مرحلهٔ نخست، آمادهٔ زیستن در خداوند می‌شود و درمی‌یابد که چرا عرفا خداوند را «فریادِ خاموش» می‌نامند. از نظر زُئله، فریادها و گلایه‌های همهٔ انسان‌ها در این جهان در وجودِ خداوند محاط است. در سکوتِ اتحادِ عرفانی زخم‌های جهانیان پدیدار می‌شوند. اکنون مأموریت عبارت است از بازگشت به جهان و بدل شدن به منبعِ شفا برای کسانی که ضجه‌های‌شان وارد وجود خداوند شده است [22].

در جمع‌بندی این بخش باید گفت زُئله و وی هر دو از باور رسمی و معمول در خداباوری مسیحی فاصله می‌گیرند و تلقی خود از عرفان را به جای آن می‌نشانند. هر دو ترکیبی از فلسفه، عرفان و کنش اجتماعی را در دیدگاه خود دارند. هر دو عرفان را برای عموم مومنان امکان‌پذیر می‌دانند. از نگاه آن‌ها، راه ایمان از دلِ عشق به جهان است، نه باورِ صرف به خدا. بنابراین، ایمان گاهی ظاهرِ خداآباوری هم به خود می‌گیرد. نفی خویشتن و خودمحوری و دوری از انفعالِ رازآلودِ عرفانی در هر دو هست. عرفان آن‌ها از سویی، مبانی وجودی و معنوی دارد و از سوی دیگر، روی به مسائل اجتماعی انضمامی دارد. زُئله مرحلهٔ سوم از سیرِ عرفانی خود را بازگشت به این جهان و همراه شدن با صدای ستم‌دیدگان در ساحتِ الهی (فریادِ خاموش) می‌داند. سیمون وی هم در تفسیر تمثیلِ غارِ افلاطون و وظیفهٔ حکیمِ آگاه از حقیقت را بازگشت به غار می‌داند. هر دو دعا را نه خواسته‌ای منفعل، بلکه مرتبط با کنش بیرونی می‌دانند. به‌رغم این مشابهت‌ها، وجوه افتراقی هم در این مبحث بین زُئله و وی وجود دارد. وی از تجاربِ ماورایی سخن می‌گوید، در سیرِ عرفانی‌اش نوعی شیدایی و شوریدگی دارد و بر نوعی ریاضت و تجربهٔ محنت تأکید دارد. زُئله اما بر تجاربِ ماورایی تأکید ندارد و شیفتگی سیمون وی به محنت‌زدگی را نقد می‌کند. تأکیده‌های عقلانی سیمون وی موجب تناقض‌ها و مرزهایی با تأکیده‌های عرفانی او می‌شود که البته خود او چنین تناقض‌هایی را در اموری مثل عرفان ناگزیر می‌داند. اما زُئله می‌کوشد زبان انتزاعی عقل‌محور را دربارهٔ خداوند به کار نگیرد و بر زبان شاعرانه و روایی تأکید دارد. این در حالی است که سیمون وی بر تخیل چندان تأکیدی ندارد و گاه حتی از تأثیر مخربِ تخیل در خودفریبی سخن می‌گوید.

۵- تأکیده‌های اجتماعی و سیاسی

الف- سیمون وی در مباحثی مثل رنج و محنت، کار، انقلاب و مارکسیسم، جنگ، ملیت‌گرایی، حقوق بشر، نوع‌دوستی و ریشه‌های معنوی هریک از این مباحث به تأمل

نظری پرداخته و در عمل تلاش کرده است. پس او را می‌توان از متألهان بسیار حساس در ساحت سیاسی و اجتماعی دانست. نکتهٔ بس مهم دربارهٔ تأکیدهای سیاسی و اجتماعی او اصالت معنوی آن‌ها است. البته ریشهٔ معنوی این تلاش‌ها از کیفیت انضمامی و بشری تلاش‌های اجتماعی و سیاسی او نمی‌کاهد.

از نظر وی، عشق‌ورزی به خداوند نه مستقیم بلکه به شیوه‌ای تلویحی امکان‌پذیر است که از مهم‌ترین شکل‌های این عشق تلویحی عشق به هم‌نوع است [۳، ص ۱۰۴]. بنابراین، رابطه با دیگری در بطن الهیات او قرار دارد. همچنین، او معتقد است فرد با کشیدن محنت امکان مشارکت در محنت‌های جهان را می‌یابد. بنابراین، عرصهٔ الهیاتی و معنوی او نه خلوت و انزوا، بلکه در همراهی با دیگران و تلاش‌های کنش‌ورزانه است. دیدگاه معنوی سیمون وی همواره پشتیبان دیدگاه‌های اجتماعی - سیاسی او است. او معتقد است کسی که رشد عقلانی و معنوی کرده است نباید از مسائل اجتماعی و سیاسی روی‌گردان باشد و با استفاده از تمثیل غار افلاطون می‌گوید: «حکیمان باید به غار بازگردند و در آنجا عمل کنند» [به نقل از ۳، ص ۱۳۱].

سیمون وی تعلق خاطر به اندیشه‌های سوسیالیستی داشت. او گرچه در ابتدا جذب مارکسیسم شد؛ اما زود از آن روی‌گردان شد.^۱ نقد او به روشنفکران مارکسیست آن است که توجهی به کارگران و نحوهٔ زیستن آن‌ها ندارند و دور از شرایط انضمامی کارگران از طرفداری از طبقهٔ آن‌ها دم می‌زنند. وی با کارکردن در کارخانه و مزرعه کوشید (در کنار بهره‌گیری از تجربهٔ معنوی رنج جسمانی) شرایط زندگی کارگران را تجربه کند. سپس با درک سطح دشواری، تحقیرآمیزی و بی‌معنای زندگی کارگری پیشنهادهایی برای بهبود معنوی زندگی آن‌ها عرضه کرد [۳، ص ۱۱۸]. سیمون وی گرچه نقصان‌های وجودی و معنوی کار را درک می‌کرد، با این حال، معتقد بود که کار مثل محنت - و در هر دو مورد به‌نحوی متناقض - شاه‌راهی به سوی خدا است.

از نظر وی، به‌رغم غیاب خداوند از این جهان، انسان با تکیه بر فضیلت «توجه» می‌تواند راه معنوی خود به سوی خدا را بجوید. او می‌گوید درنگ و توجه به دیگری، حتی برای لحظه‌ای، موجب انکار نفس می‌شود. از سوی دیگر، نبود توجه موجب فرو رفتن در تخیل و خودفریبی می‌شود. از نظر وی نبود حساسیت و توجه مشکل اجتماعی اصلی ما است و توجه باید در حین تاسیس نهادهای سیاسی و اجتماعی راهنمای ما

۱. می‌گوید: «نه دین، که انقلاب افیون توده‌ها است» [۲، ص ۲۳].

باشد. از نظر وی در جامعه عادل نیت عمل مهم است نه نتیجه آن [۲، ص ۷۶]. با چنین نگرشی است که او در روزگار رواج تلقی‌های پرشور مارکسیستی و انقلابی همه توانش را صرف اصلاح اجتماعی عاری از نفرت به ستمگران کرد.

سیمون وی در مبارزات اواخر عمرش با نازی‌ها، تأملاتی درباره حقوق بشر، ملیت‌گرایی و ریشه‌های معنوی و اخلاقی این دو انجام داد. او منتقد تأکید «حقوق بشر» بر حقوق شخص است و طرفدار تأکید بر تکلیف اخلاقی فرد است. از نظر او، آنچه اهمیت دارد نه مفهوم مبهم «شخص» بلکه «بذر خیر» است که خداوند در قلب آدمی نهاده است [۳، ص ۱۲۳ و ۱۲۷]. طرح‌هایی که او برای بازسازی نهادهای اجتماعی فرانسه عرضه کرد از جانب فعالان سیاسی، از جمله ژنرال دوگل، کاربردی تشخیص داده نشد. همچنین، وی ملیت‌گرایی افراطی زمانه‌اش را نقد می‌کند. او نیاز به ریشه‌داشتن در اجتماع و ملت را تأیید می‌کند؛ اما هشدار می‌دهد که مبدا این امر موجب ملیت‌پرستی شود [۲، ص ۶۲]. سیمون وی معتقد است عشق به کشور باید به این معنا باشد که دلمان برای نیازهای آن بسوزد نه آنکه به واسطه شکوهش دوستش بداریم [۳، ص ۱۳۲]. از نظر او، اگر از چیزهایی که موجب تمایز بین انسان‌ها می‌شوند قطع تعلق کنیم، آنگاه امکان بالیدن عشق از طریق دوستی همسایه و عالم در ما پدید می‌آید. بنابراین، او معتقد است فقط با مسئولیت و آزادی است که می‌توان از ریشه‌هایی مثل جامعه و سرزمین بهره برد.

ب- سرآغاز سیر اجتماعی و سیاسی تفکر الهیاتی دوروتی زُئله پرسش‌هایی اساسی درباره آشویتس و مقاومت بود. تأکید دیتریش بونهوفر بر ایجاد و حفظ رابطه الهیات با جهان در عصر سکولار موجب شکل‌گیری و تقویت دغدغه‌هایی سیاسی و اجتماعی در او شد. زُئله به الهیات سیاسی با بن‌مایه‌ای وجودی رو آورد و سپس الهیات سیاسی را با کنش‌گری الهیات رهایی‌بخش درآمیخت. او دغدغه‌هایی درباره عدالت اقتصادی، جنسیتی، نژادی و محیط‌زیستی را در اندیشه و عمل خود وارد کرد. زُئله در دسته‌بندی‌های الهیاتی خود را در دسته‌ای قرار می‌دهد که ویژگی‌اش انتقادی‌بودن و کنشگری است [20] و بنابراین، به الهیات‌های رهایی‌بخش نزدیک می‌شود.

زُئله که در جوانی درگیر نهیلیسم فلاسفه اگزیستانسیال سده‌های نوزده و بیست بود، به گفته خود، در مسیح جایگزینی برای آن نهیلیسم یافت و این پرسش را مطرح کرد که چه کسی واقعاً می‌تواند مدعی باشد که از نظرش مهم‌ترین چیز محبت است

[21, p20]. زئله معتقد است اگر مسیح نماینده ما در برابر خداوند است، پس نقش جماعت مسیحیان هم نمایندگی جهان، از جمله فقرا، ستم‌دیدگان و رنج‌کشیدگان در برابر خداوند است [16, p112]. چنین باوری مسیحیان را به سوی مقاومت و اعتراض در برابر بی‌عدالتی اجتماعی سوق می‌دهد. او بر «مسیح‌شناسی از پایین» تأکید دارد که در واقع، مسیح‌شناسی از منظر فقرا و در همبستگی با رنج‌دیدگان است.

زئله معتقد است ایمان زمانی ایمان است که با همبستگی و کنشگری پیوند داشته باشد. او ایمان خود را ایمانی رادیکال می‌داند که در برابر مرجعیت‌های سیاسی نقاد است و حامی عدالت برای ستم‌دیدگان و رنج‌دیدگان است [15, p369]. از نظر او، اگر بنا است ایمان مسیحی به نحوی منسجم به خدای محبت التزام درونی داشته باشد، باید نقش پراکسیس دگرگون‌کننده جهان را اجرا کند. در غیر این صورت ایمان به خدای محبت بدل به دروغ و شرمساری می‌شود [17, p87-8]. همچنین، ایمان به خداوند را باید به هم‌بستگی‌ای تعبیر کرد که در پی رهایی خلقت از خشونت و بهره‌کشی است.

زئله تأکید خود را از اسطوره‌زدایی بولتمان به زبان‌روایی و دعایی و اهمیت آن برای بخشیدن امید و رفع رنج فردی و جمعی جابه‌جا کرد. او با عطف توجه به آمریکای لاتین و الهیات رهایی‌بخش آن دریافت که کتاب مقدس را باید موعظه‌ای بر انجام اراده خداوند در جهانی از بی‌عدالتی و نیز تحمل دشواری و شهادت به حساب آورد [21, p100]. زئله با تمرکز بر ادبیات پی به ظرفیت روایت و زبان‌روایی برد و همچون سایر متألهان سیاسی (ملتمان و متس) این زبان را برای روایت رنج‌ها و ستم‌ها و دوری از انفعال انتزاعی بسیار مناسب دانست. همچنین، او برای نیایش اهمیت‌تی سیاسی قائل شد؛ کسی که دعا می‌کند باور ندارد که چاره‌ای جز وضع موجود ندارد، بلکه معتقد است شرایط نباید این‌طور باشد [9, p89]. زئله به کلیسای مسیحی پای‌بند ماند. یکی از دلایل او آن بود که کلیسا از طریق متن مقدس، سرودها، متون عرفانی و وسطایی، آموزه‌های مسیحی، شعر و ادبیات، زبانی پادفرهنگی یعنی دور از زبان و مفاهیم مرسوم در نهادهای سیاسی و اقتصاد سرمایه‌داری ارائه می‌کند. او این منابع را الهام‌بخش عشق، عدالت و مقاومت سیاسی می‌دانست [15, p377].

زئله جاودانگی را هم با امور اجتماعی پیوند می‌زند. او در راز مرگ از حیات پس از مرگ آشنایی‌زدایی می‌کند و می‌گوید پس از مرگ وجود فردی پیوسته‌ای وجود ندارد. با این حال، او پای تأکیدهای اجتماعی و وجودی خود را به میان می‌کشد و می‌گوید تنها راه غلبه بر مرگ عشق به انسانیت و خلقت است [23, p118-128].

در جمع‌بندی این بخش باید گفت وی و زئله از وجه تأکیدهای اجتماعی و سیاسی مشابهت دارند. در این مبحث هر دو زمینه‌های مشترک دارند: رواج اندیشهٔ چپ عدالت‌جو، رواج باورهای اگزیستانس دربارهٔ رابطه با دیگری و زمانهٔ مشوش (برای وی جنگ و برای زئله پسا‌آشویتس). هر دو به حمایت عدالت‌جویانه از طبقات فرودست باور دارند. هر دو وجدان باثبات اخلاقی دارند و معتقدند که تلاش‌های نظری پاسخ‌گوی مواجههٔ ایمان با شر و رنج و بی‌عدالتی نیست و باید رو به عمل آورد. زئله از نزدیک به مسائل جهان سوم و مسائل زنان می‌پردازد و تفکرش با الهیات رهایی‌بخش درمی‌آمیزد. وی هم رابطه‌ای نزدیک با زندگی کارگری و مقاومت در برابر مستبدان زمانه‌اش دارد. هر دو مبنایی عرفانی و وجودی برای دغدغه‌های اجتماعی خود دارند. وی رابطه با دیگری و محبت‌ورزی را راهی به عشق خداوند می‌داند و زئله رابطهٔ من - تویی را بسیار مهم و موضعی عرفانی تلقی می‌کند. هر دو در مسیح‌الگویی برای مقابله با بی‌عدالتی و رنج می‌بینند. با این حال، تفاوت‌هایی در تأکیدها به چشم می‌خورد. سیمون وی فمینیست نبود حال آنکه زئله در این باره تأکیدهای قوی داشت. در زمانهٔ وی، فشار بر یهودیان وجود داشت و وی با اینکه خود اصالتاً یهودی بود؛ مطالبی در نقد یهودیان و نه در نقد یهودستیزی زمانه‌اش نوشت. حال آنکه زئله سخت متأثر از فاجعهٔ آشویتس و منتقد یهودستیزی بود. زئله در تلاش‌های عدالت‌جویانه‌اش بر روایت تأکید داشت؛ حال آنکه وی علاقمند به تفکر عقلانی و علمی چنین تأکیدی ندارد.

۶- شر و توجیه آن

با توجه به آنچه از دیدگاه‌های اعتقادی - عرفانی و پس از آن تأکیدهای سیاسی - اجتماعی زئله و وی طرح شد در این جا یکی از موضوع‌های مهم در اندیشه‌های آن دو مطرح می‌شوند که مؤلفه‌های بالا در آن مشهودند؛ مسئلهٔ شر و توجیه الهیاتی آن. موجودات زنده از جمله انسان‌ها در این جهان رنج‌های فراوان و گاه تحمل‌ناپذیری می‌کشند که این امر موضوع تأملات فلسفی و الهیاتی قرار گرفته است. مباحثات الهیاتی مهم و پرفرازونشیبی دربارهٔ شر، خصوصاً در سده‌های اخیر حول سه گزارهٔ مهم برقرار بوده است: ۱- خداوند قادر مطلق است؛ ۲- خداوند خیرخواه مطلق است و ۳- شر وجود دارد [13: p3]. سیمون وی و دوروتی زئله از اندیشمندان منتقد دفاع‌های نظری الهیاتی هستند. این دیدگاه انتقادآمیز آن‌ها می‌توانست در بخش پیشین مطرح شود؛ با این حال، به دلیل اهمیت آن ذیل عنوانی مستقل مطرح می‌شود.

الف- **سیمون وی** آفرینش را نه خوب و نه بد، بلکه گرفتارِ ضرورت‌هایی می‌داند که مثل قوانین فیزیک قطعی هستند. بنابراین، معتقد است که خداوند از طریق مشیت خود در این جهان عمل نمی‌کند. بنابراین، طرح پرسش از چرایی رنج را نادرست می‌داند. از نظر او، در ورای رنج‌ها و شادی‌های ما طرح و تدبیر پنهان الهی وجود ندارد [25, p100]. وی معتقد است که بلا و بدی در این جهان فقط به این علت مجال بروز یافته است که خدا از سر عشق امور دنیا را به دنیا واگذاشته است [۴، ص ۱۳۵]. کاری که از دست ما برمی‌آید آن است که نخست این نظم و ترتیب را بپذیریم و سپس تا آنجا که ممکن است از بلا و بدی بکاهیم. توصیه او از جنس توصیه آسوده‌خاطرانی نیست که با تأملات عرفانی درباره جهان رنج را به نحوی توجیه می‌کنند و راه انفعال را می‌پیمایند. او فرزندِ زمانه بحران و جنگ است و در عرصه عمل و نظر در مواجهه با رنج و بحران معنای زندگی می‌طلبد.

وی که عشق مستقیم انسان به خدا را ناممکن می‌دانست، محنت را در کنار زیبایی طبیعت و زیبایی اعمال مذهبی از راه‌های سه‌گانه عشق‌ورزی تلویحی انسان به خدا به شمار می‌آورد [24, p77]. بنابراین، رنج را توجیه نمی‌کرد و محنت را عطیه‌ای الهی نمی‌دانست؛ اما معتقد بود در آغوش کشیدن عاشقانه محنت راهی برای درک خداوند و مسیحیت است. محنت ناب نقطه تلاقی راستین ما با عظمت عشق خداوند است [۳، ص ۹۸]. چنین دیدگاهی رنج را اگر نه توجیه، دست‌کم معنادار می‌کند. سیمون وی برای برخورداری از محنت ناب (محنتی بی‌روزن امید) به درگاه خداوند دعا می‌کرد و گاه به همین دلیل متهم به سادیسم شده است [۲، ص ۳۶]. همچنین، وی در تفکر درباره مسیح تأکیدش بیشتر بر صلیب بود تا بر رستاخیز [25, p129].

ب- **دوروتی زئله** رویکردی انتقادی به تئودیسه سنتی داشت و استدلال‌های آن را نمی‌پذیرفت و حتی گاه غیراخلاقی می‌دانست [see 13, pp122-127]. به بیان دیگر، او نمی‌پذیرفت که خداوند با نیتی خیر این شر را برای بشر فرستاده باشد. او خداوند را در آشویتس غایب می‌دانست و معتقد بود باور به چنین خدایی که رنج‌های آشویتس را می‌بیند و کاری نمی‌کند، در حکم انتساب صفاتی ناروا به خداوند است [18, p32]. بنابراین، از نظر او، خدا در این جهان قدرت مطلق ندارد.

زئله اعتقاد داشت که خداوند همراه با کسانی که این رنج را با ارجاع به خداوند تحمل می‌کنند، رنج می‌کشد. با این حال، منتقد این نگرش در الهیات سیاسی بود که

صلیب و رنج ژرف‌ترین نقطه تماس عرفانی با خدا است. چون چنین باوری رنج را به اشتباه بدل به شاخص اصلی التزام خداوند به تاریخ می‌کند [13: p125]. پیدا است که او در همین موضع از سیمون وی فاصله می‌گیرد.

زُله معتقد بود گرچه نمی‌توان با تکیه بر تئودیسۀ نظری پرسش از چرایی رنج را پاسخ داد؛ اما می‌توان برای معناداری آن تلاش کرد. مهم‌ترین نکته در این تلاش دغدغه‌های سیاسی و اجتماعی او و درواقع، گرایش او به پراکسیس است. زُله پاسخی عرفانی به رنج داشت که از این وجه می‌پذیرد که مسیحیت دین بردگان (متحملان رنج) است و بنابراین، به سیمون وی نزدیک می‌شود؛ اما تأکیدش بر مقاومت و عمل بود. از نظر او، رنج می‌تواند ابزاری برای مشارکت در عشق الهی باشد. در نتیجه، وقتی رنج سوژه رنجی به سوی خدا تلقی شود، آنگاه رنج معنادار می‌شود. علاوه‌براین، وقتی رنج فردی بخشی از قلمرویی وسیع مثل رنج گروهی ستم‌دیده تلقی شود، این امر موجب معناداری آن می‌شود [13: p125].

بنابراین، زُله با رویکردی عمل‌محور بر آن بود که در برابر رنج و برای متحملان آن باید کاری کرد و در این کار و در تحمل این رنج برای خداوند معنایی عرفانی نهفته است، خاصه آنکه خداوند خود در قالب مسیح رنج کشیده است. زُله در این راه از اهمیت داستان و روایت غافل نبود و اعتقاد داشت داستان منبعی مهم برای ارائه پاسخی مسیحی به آشویتس است. او روایت‌های درباره رنج مسیح را نیز خصوصاً نه از وجه صلیب، بلکه از وجه مقاومت در برابر بی‌عدالتی و توجه به فقرا مهم می‌دانست [13: p123]. همچنین، مقارنه‌هایی بین داستان مسیح و داستان‌های آشویتس برقرار می‌کرد و به این ترتیب، معتقد بود که رنج در مبارزه به شرط تحمل آگاهانه تأثیر معنوی در فرد دارد و معنادار می‌شود.

زُله بر این باور بود که خداوند در رهایی بخشی جمعی تجلی می‌یابد «آنجا که همبستگی هست، رستاخیز آنجا هست» [19, p88]. اگر در رنج همبستگی را تجربه کنیم، خداوند در آنجا حاضر خواهد بود. او معتقد بود با پذیرش رنج برای خداوند، رنج بدل به امری تطهیرکننده و نجات‌بخش می‌شود [15, p378]. نیز چنان که دیدیم زُله عرفانی مبتنی بر حیات فعال اجتماعی را مطرح کرد که مثل تئودیسۀ در پی تاوانی برای رنج نیست، بلکه انگیزه‌ای برای مقاومت در برابر رنج فراهم می‌آورد. از نظر او، افرادی مثل ماندلا، گاندی و فعالان الهیات رهایی‌بخش در آمریکای لاتین که در جهت کاستن از رنج کوشیده‌اند، نمونه‌هایی از حیات عرفانی را ارائه می‌دهند.

در جمع‌بندی این بخش باید گفت وی و زئله هر دو تئودیسۀ نظری را مردود می‌دانند. وی پرسش از رنج را نادرست می‌داند؛ چراکه در این جهان طرح و تدبیری الهی را در پس امور نهفته نمی‌داند. زئله هم با نظر به آشویتس خدا را در این جهان دارای قدرت مطلق نمی‌داند. هر دو می‌کوشند به‌جای توجیه رنج در برابر آن دست به عمل بزنند و از بدی عالم بکاهند. همچنین، هر دو دیدگاهی را دربارهٔ رنج و نسبتش با رابطهٔ با خداوند مطرح می‌کنند که در آن رنج معنادار می‌شود؛ وی محنت را شاه‌راهی برای رسیدن به عشق الهی می‌داند و زئله هم در رنج تجربهٔ همبستگی با ستمدیدگان را مهم و در آن خداوند را حاضر می‌داند. با این حال، وی چنان تأکیدی بر محنت ناب و تجربهٔ صلیب مسیح دارد که از آن بوی محنت‌دوستی و به تعبیر بعضی، سادیسیم می‌آید. زئله اما تأکید را نه بر صلیب مسیح، بلکه بر هم‌دلی و عدالت‌جویی مسیح می‌گذارد. تأکید او بر هم‌بستگی فرد با رنج‌دیدگان است و حتی تجربهٔ حضور خداوند را هم به همین واسطه می‌داند. تمایز دیگر بین این دو اندیشمند در این مبحث تأکیدی است که زئله بر داستان و روایت دارد. بازگویی و تأمل در روایت‌های دربارهٔ عیسی مسیح و همچنین، یادآوری خاطرات آشویتس از نظر او بسیار مهم است. این تأکید را به‌طور کلی در اندیشمندان الهیات سیاسی شاهد هستیم.

۷- نتیجه‌گیری

با بررسی تطبیقی این دو اندیشمند، ترکیبی از تأکیدهای عقلانی، معنوی و اخلاقی را در اندیشهٔ الهیات آن‌ها مشاهده می‌کنیم. هر دو با نگرشی عقلانی - اخلاقی نگاهی انتقادی به تصور رسمی از خداوند و آموزه‌های مسیحی دارند و آن‌ها را مورد بازخوانی قرار می‌دهند. در عین حال، جست‌وجوی معنوی - اخلاقی آن‌ها در جهان معاصرشان که مملو از بحران‌های سیاسی و اجتماعی است؛ آن‌ها را به‌سوی دیدگاهی عرفانی و اخلاقی سوق می‌دهد که شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد. در زیر مهم‌ترین نتایج این مطالعه برشمرده شده‌اند:

۱- الهیات سنتی پاسخ‌گوی ملزومات نگرش‌های آن‌ها نیست؛ بنابراین، با استفاده از نگرش‌های عقلانی - وجودی و با تأکیدهای اخلاقی - اجتماعی خوانشی جدید از مفهوم خداوند و بعضی دیگر از مفاهیم الهیاتی ارائه می‌دهند. آن‌ها با دغدغه‌ها و شواهد متفاوت، به اوصاف مطلق و مشیت‌نگری برای خداوند باور ندارند.

- ۲- در تفکرات سیمون وی تأکید بر روش عقلانی و علم‌باور و در تفکر زئله تأکید بر زبان‌روایی و دورشدن از تفکر انتزاعی دیده می‌شود.
- ۳- هر دو عرفانی عرضه می‌کنند که بهره‌مند از نگرش وجودی است و راه رسیدن به خداوند را از خلال جهان اطراف ما می‌داند. این عرفان مختص خواس نیست. همچنین، نفی خویشتن در رابطه وجودی و اخلاقی با جهان و انسان‌ها مؤلفه‌ای مهم در این عرفان است.
- ۴- در عرفان سیمون وی تأکید بر تجربه‌های فرد فراطبیعی و تجربه فردی از محنت و عشق دیده می‌شود، حال آنکه زئله به عرفان عاری از چشم‌داشت با تأکید بر نیایش اهمیت می‌دهد که در زندگی معطوف به مبارزه می‌تواند یاریگر باشد.
- ۵- هر دو متأثر از نگرش‌های چپ سوسیالیستی هستند و بر عمل سیاسی - اجتماعی تأکید دارند.
- ۶- در مبارزات اجتماعی زئله تأکیدهای فمینیستی و مبارزه با یهودی‌ستیزی دیده می‌شود؛ اما جالب توجه اینکه به‌رغم جنسیت و قومیت سیمون، در وی مولفه فمینیستی و نیز هم‌دلی با یهودیان تحت فشار دیده نمی‌شود. همچنین، انتقاد به نگرش‌های الهیاتی یهودی در نگرش وی مشهود است. این امر البته تا حدی با توجه به تفاوت در زمانه این دو اندیشمند توجیه‌پذیر است.
- ۷- هر دو به کلیسا نقد اخلاقی دارند و آن را دعوت به اتخاذ حساسیت‌های اخلاقی و رویکردهای اجتماعی - سیاسی می‌کنند.
- ۸- هر دو در مواجهه با رنج و شر از توجیه نظری روی‌گردان و معتقد به کنش عملی هستند. از نظر آن‌ها می‌توان رنج را معنادار کرد. با این حال، وی محنت را فی‌نفسه دارای اهمیت معنوی می‌داند؛ اما زئله بر رنج اخلاقی در راه همبستگی با محرومان تأکید دارد. اولی بر صلیب مسیح تأکید دارد؛ اما دومی چنین تأکیدی را شبه‌سادیستی می‌داند و بر هم‌دلی مسیح با محرومان تأکید دارد.
- ۹- مهم‌ترین تفاوت بین این دو اندیشمند آن است که رسیدن به عشق به خداوند و رشد بذر عشق الهی در وجود انسان اصالتی انکارناپذیر در دیدگاه سیمون وی دارد و عشق به هم‌نوع و زیبایی طبیعت و تحمل رنج راه رسیدن به آن است، حال آنکه به نظر می‌رسد مولفه مهم در تأملات معنوی و عرفانی زئله به‌رغم اهمیت نیایش، تأکید بر مقاومت اصیل انسان معنوی در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی باشد و شاید بتوان گفت در نگاه او اصالت در مبارزه و مقاومت است تا در صعود در مراتب معنوی و عرفانی محض.

منابع

- [۱]. اعتمادی‌نیا، مجتبی (۱۳۹۴)، رویارونشینان: سه گفتار دربارهٔ آراء و اندیشه‌های سیمون وی، تهران: علمی و فرهنگی.
- [۲]. بگلی، ان‌ام. (۱۳۸۳)، سیمون وی، ترجمهٔ هومن پناهنده، تهران: ماهی.
- [۳]. پلنت، استیون (۱۳۸۲)، سیمون وی، ترجمهٔ فروزان راسخی، تهران: نگاه معاصر.
- [۴]. دایاجینیس، الن (۱۳۸۹)، سه آستانه‌نشین: بلز پاسکال، سورن کیرکگور، سیمون وی، ترجمهٔ رضا رضایی، تهران: نی.
- [۵]. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، «پیشگفتار»، در نامه به یک کشیش، سیمون وی، تهران: نگاه معاصر، صص. ۷-۴۸.
- [۶]. وی، سیمون (۱۳۸۱)، نامه به یک کشیش، ترجمهٔ فروزان راسخی، تهران: نگاه معاصر.
- [7]. Crockett, Clayton and Robbins, Jeffrey W. (2018), Background, in *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, Christopher D. Rodkey and Jordan E. Miller (eds.), Palgrave Macmillan.
- [8]. Grigg, Richard (2008), *Beyond the God Delusion*, Minneapolis: Fortress
- [9]. Hawkins, Nancy (2005), Dorothee Sölle, Radical Christian, Mystic in Our Midst, in *The Way*, 44/3, pp. 85-96.
- [10]. McCullough, Lisa (2018), "Simone Weil", in *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, Christopher D. Rodkey and Jordan E. Miller (eds.), Palgrave Macmillan.
- [11]. Panichas, George (ed.) (1977), *The Simone Weil Reader*, New York, David McKay.
- [12]. Perrin, j. m. and Thibon, G. (2003), *Simone Weil as We Know Her*, trans. Emma Craufurd, Routledge.
- [13]. Pinnock, Sarah (2002), *Beyond Theodicy*, State University of New York Press.
- [14]. ----- (2014), "Holocaust, Mysticism, and Liberation after the Death of God," in *Resurrecting the Death of God*, eds. D. Petersen and G. Zbaraschuk, Albany: SUNY Press.
- [15]. ----- (2018), 'Dorothee Soelle', in *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, Christopher D. Rodkey and Jordan E. Miller (eds.), Palgrave Macmillan.
- [16]. Soelle, Dorothee (1967), *Christ the Representative*. Trans. D. Lewis. London: SCM.
- [17]. ----- (1974), *Political Theology*, Philadelphia: Fortress Press.
- [18]. ----- (1975), *Suffering*, Trans. E. Kalin. Philadelphia: Fortress.
- [19]. ----- (1981), *Choosing Life*, Trans. M. Kohl. Philadelphia: Fortress.
- [20]. ----- (1990), *Thinking about God*, Philadelphia: Fortress.
- [21]. ----- (1999), *Against the Wind*, trans. B. and M. Rumscheidt, Minneapolis: Fortress.
- [22]. ----- (2001), *The Silent Cry*, Trans. B. and M. Rumscheidt. Minneapolis: Fortress.
- [23]. ----- (2007), *The Mystery of Death*, Trans. N. and M. Lukens-Rumscheidt. Minneapolis: Fortress.
- [24]. Weil, Simone (1959), *Waiting for God*, New York, Capricorn Books
- [25]. ----- (1974), *Gateway to God*, Collins Fontana.
- [26]. ----- (1987), *Gravity and Grace*, Routledge.
- [27]. ----- (2004), *The Notebook of Simone Weil*, trans. Arthur Will, Routledge.
- [28]. Wind, Renate (2012), *Dorothee Soelle*, trans. Lukens and Rumscheidt. Minneapolis: Fortress.