



دوفصلنامه علمی فلسفه دین

سال نوزدهم - شماره اول (پیاپی ۳۷)، بهار و تابستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: عباس مصلائی پور یزدی

سردبیر: رضا اکبری

ویراستار: محمدابراهیم باسط

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: محسن فیض‌بخش

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین ابراهیمی دینانی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران
رضا اکبری استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احمد پاکتچی دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)
محسن جوادی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم
نجفقلی حبیبی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
سید حسن سعادت مصطفوی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
محمد سعیدی‌مهر استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس
احد فرامرزی قراملکی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
رضا محمدزاده دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
ضیاء موحد استاد فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
عبدالله نصری استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبایی
حسین هوشنگی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت) دارای رتبه علمی است.

مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت) در پایگاه‌های **Philpapers**، **Philosopher's Index**، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (**ISC**) و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (**SID**) نمایه می‌شود.

طراح جلد: مهیار نصرالله‌زاده

مقالات این دو فصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مآخذ رواست.

۲۷۶ صفحه / ۶۰۰۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۳۹۶، نمابر: ۸۸۳۸۵۸۲۰، ایمیل: PRRJ@isu.ac.ir

آدرس سامانه مجله: prj.journals.isu.ac.ir

مدیریت امور فنی و چاپ: اداره تولید و نشر آثار علمی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۵۲۸، نمابر: ۸۸۰۹۴۹۱۵، E-mail: mag@isu.ac.ir

مدیریت توزیع و امور مشترکین: اداره توزیع و فروش

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۵۱۲

راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست خودداری فرمایند. صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس prj.journals.isu.ac.ir، انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کنید و مراحل مربوط را انجام دهید. در نهایت، رمز ورود به سامانه به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد، و شما می‌توانید به صفحه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.

۲. نظام ارجاع‌دهی در پژوهشنامه فلسفه دین مطابق شیوه‌نامه شیکاگو (ویرایش شانزدهم) و به صورت درون‌متنی است. کسانی که مایل‌اند از افزونه ارجاع‌دهی مایکروسافت ورد استفاده کنند باید از استایل Chicago (Sixteenth Edition) بهره بگیرند. لطفاً برای موارد خاص به شیوه‌نامه شیکاگو مراجعه شود، اما برخی از موارد عمومی در قالب مثال در زیر آمده است:

شکل کلی ارجاع در متن مقاله: (نام خانوادگی سال انتشار، صفحه)، مانند (طباطبایی ۱۳۶۹، ۸۳) یا (Plantinga 1998, 71-72).

- آثاری که چند جلد دارند: (طباطبایی ۱۳۷۴، ۳: ۲۵)

- آثاری که دو نویسنده دارند: (احمدی و کیلی ۱۳۹۲، ۲۶)

- آثاری که بیشتر از دو نویسنده دارند: (احمدی و دیگران ۱۳۹۴، ۴۵)

- چند ارجاع در کنار هم: (احمدی ۱۳۹۲، ۲۴؛ ذاکر ۱۳۷۵، ۳: ۲۸)

- تکرار ارجاع: همانند بار اول نوشته شود و از به کار بردن کلمات «همان»، «پیشین» و... (Ibid, ...) اکیداً خودداری شود.

- چند اثر از یک نویسنده در یک سال: با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار آثار از یکدیگر متمایز شوند، مانند (طباطبایی ۱۳۷۶-الف، ۲۶: Plantinga 1998b, 58)

۳. در پایان مقاله، فهرستی الفبایی از منابع فارسی و لاتین (کتاب‌نامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین):

کتاب: نام خانوادگی، نام. سال انتشار. شماره چاپ یا ویراست. ترجمه نام و نام خانوادگی مترجم. جلد x. محل انتشار: نام ناشر.

مثال: هارت‌ناک، یوستوس. ۱۳۵۱. ویتگنشتاین. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: خوارزمی.

Nozick, Robert. 1981. *Philosophical Explanations*. Oxford: Oxford University Press.

مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی، نام. سال انتشار. «عنوان مقاله». نام نشریه شماره پیاپی نشریه.

مثال: موحد، ضیاء. ۱۳۷۶. «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید». فصل‌نامه مفید ۱۰.

Shapiro, Stewart. 2002. "Incompleteness and inconsistency." *Mind* 444.

مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام‌خانوادگی، نام. سال انتشار. «عنوان مقاله». در نام کتاب. نام ویراستار. محل انتشار: نام ناشر.

مثال: بینا مطلق، محمود. ۱۳۸۲. «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون». در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، جلد ۷.

تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

Rickman, H. P. 1972. "Dilthey." in *The Encyclopedia of Philosophy*, by Paul Edwards (ed.). New York: Macmillan Publishing Company.

۴. تمام توضیحات اضافی و همچنین معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها» در انتهای متن مقاله آورده شود. شیوه ارجاع‌دهی در یادداشت‌ها نیز مانند متن مقاله باشد.

۵. چکیده‌ای حداقل دارای ۱۵۰ و حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژه‌های کلیدی (حداقل ۳ و حداکثر ۵ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود، و در ذیل آن رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.

۶. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها بعد از تأیید اولیه مقاله دریافت می‌شود و نیاز به ارسال آن در ابتدا نیست.

۷. مقاله در قطع A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد با فرمت doc یا docx تنظیم شود. متن مقاله با قلم IRLotus14 (لاتین Times New Roman 11) و یادداشت‌ها و کتاب‌نامه با IRLotus12 (لاتین Times New Roman) حروف‌چینی شود.

۸. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.

۹. حجم مقاله، از ۳۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.

۱۰. مقاله‌ای ارسال‌شده نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

۱۱. مقاله‌ای ارسال‌شده نباید همزمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد. لازم است نویسندگان محترم تعهدنامه‌ای را مبنی بر عدم ارسال همزمان مقاله به سایر نشریات، با ذکر تاریخ، امضا کنند و تصویری از آن را برای مجله ارسال نمایند.

۱۲. در مقالاتی که چند نویسنده دارند، لازم است در ضمن نامه‌ای، نویسنده مسئول مقاله معرفی شود و پس از امضای همه نویسندگان، تصویری از آن برای مجله ارسال شود.

۱۳. پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در اصلاح و ویرایش مقالات آزاد است.

کلیه حقوق مادی و معنوی برای مجله پژوهشنامه فلسفه دین محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت مجله را اخذ نمایند.

مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در پایگاه‌های Philpapers, Philosopher's Index، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می‌شود؛ و در پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags)، پورتال جامع علوم انسانی (ensani.ir) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) قابل دسترسی است.

فهرست مقالات

- ۱..... توجه در اندیشه سیمون وی.....
زهرا قاسم‌زاده / سید مصطفی موسوی اعظم* / احسان ممتحن
- ۲۹..... پدیدارشناسی معنای زندگی در اندیشه هوسرل.....
علیرضا فرجی
- ۴۹..... نگاهی انتقادی به معرفت‌شناسی فضیلت به روایت لیندا زاگزبسکی: چند ایراد اولیه.....
اکرم عسکرزاده مزرعه
- ۶۹..... مسئله شر، خیر برتر، و اشکال اخلاقی.....
سید محسن اسلامی / محمد سعیدی‌مهر*
- ۹۳..... انسان متعالی و رابطه عقل و ایمان از منظر کرکگور.....
متین‌السادات عرب‌زاده / ابوالقاسم فنائی*
- ۱۱۷..... تحلیل و نقد دلایل امکان شناخت ذات الهی و راه حصول آن از منظر فخر رازی.....
امیرحسین منصوری نوری / عین‌الله خادمی* / عبدالله صلواتی
- ۱۳۷..... تبیین وجودی ملاصدرا از علم و نتایج آن در تبیین علم الهی.....
مژگان فتاحی / علی ارشدریاحی* / حمیدرضا شاکرین
- ۱۵۹..... آیا استدلال از طریق تنظیم ظریف خدا باورانه است؟.....
محمدابراهیم مقصودی
- ۱۸۳..... درباره چگونگی علم خداوند به شرطی‌های خلاف واقع آزادی.....
فریدالدین سبط / ابراهیم آزادگان* / مهدی اصفهانی / اعظم قاسمی
- گشایش معمای ایده «خدا باوری شهودی» و وجود پرشمار خدا باوران: پژوهشی در علوم شناختی
دین.....
۲۰۷.....
نعیمه پورمحمدی* / میثم فصیحی رامندی
- ۲۲۷..... موجه بودن باور متداول به خداوند بر اساس معرفت‌شناسی مبتنی بر شنیده‌های اطمینان‌یافته.....
حمیدرضا آیت‌اللهی
- ۲۴۷..... رویکرد زیستی- تکاملی در مواجهه با ادیان: بررسی دیدگاه دیوید ویلسون.....
هاله عبدالهی‌راد
- ۲۶۹..... برگه درخواست اشتراک.....

توجه در اندیشه سیمون وی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۲

زهره قاسم‌زاده^۱

سید مصطفی موسوی اعظم^۲

احسان ممتحن^۳

چکیده

سیمون وی بیش از هر فیلسوف و عارفی به توجه التفات داشته است. تفکرات او درباره توجه صرفاً یک مسئله شناختی، علمی یا روان‌شناختی نیست، بلکه تأثیرات مستقیم و دامنه‌داری در آموزش، الهیات و حتی سیاست دارد. او توجه را به عنوان یک روش زندگی چه در سطح فردی و چه در سطح سیاسی-اجتماعی معرفی می‌کند. به باور سیمون وی، هرچند انسان چیزی را با توجه کردن خلق یا ایجاد نمی‌کند، اما موجب حیات بخشیدن به چیزی می‌شود که مورد توجه واقع شده است، و البته آن توجهی به امور پیرامون حیات می‌بخشد که «تاب» باشد. توجه ناب عاری از هر گونه دلبستگی است و انسان از طریق آن خود را از امور تخیلی و توهمی می‌رهاند و به حقیقت نائل می‌گردد. به همین خاطر آنچه آدمی را به توجه ناب رهنمون می‌سازد تمنای بدون مقصود است. از سوی دیگر سیمون وی از تعلیق اندیشه به عنوان وضعیتی از توجه ناب نام می‌برد که همان تاب آوردن خلاً و در انتظار نشستن است. در نظر سیمون وی، توجه ناب می‌تواند به مثابه عشق در نظر آید، زیرا همان طور که توجه رضایت دادن به چیزی غیر از خود است، عشق نیز نیازمند شناسایی واقعیت با روی‌گردانی از خود است. سیمون وی اخلاق مبتنی بر توجه را مطرح می‌کند و با معطوف کردن توجه به سمت پروردگار، نه تنها اخلاق فردی، بلکه معرفت‌شناسی و فلسفه سیاسی-اجتماعی‌اش را بنا می‌کند و توجه را، در کنار لطف الهی، همچون پادزهری برای نجات انسان ضروری می‌داند.

کلیدواژه‌ها

توجه، توجه ناب، عشق، تخیل، سیمون وی

۱. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، ایران.

(lqasemzadeh@gmail.com)

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، ایران. (نویسنده مسئول)

(mostafa.mousavi64@gmail.com)

۳. دانشیار گروه ریاضی، دانشکده علوم پایه، دانشگاه یاسوج، ایران.

(ehsan.momtahen1351@gmail.com)

Attention in Simone Weil's Thought

Zahra Qasemzadeh¹
Seyyed Mostafa Mousavi Azam²
Ehsan Momtahan³

Reception Date: 2020/05/01
Acceptance Date: 2020/12/12

Abstract

Simone Weil has considered *attention* more than any other philosopher and mystic. Her thoughts on attention are not merely cognitive, scientific, or psychological issues, rather, it has direct and far-reaching effects on education, theology, and even politics. She expresses attention as a way of life, both at individual and socio-political levels. According to Simone Weil, although man does not create or make anything by paying attention to it, attention brings life to what is being attended to. Only that man's attention to surrounding matters is a life-giving one which is "pure". Pure attention is free from any attachments and through which man frees himself from imaginary and illusory matters and achieves the truth. What leads a person to pure attention is "to desire without an object". On the other hand, Simone Weil refers to the suspension of thought as a state of pure attention, which is to endure void and wait. In Simone Weil's view, pure attention can be considered as love, because just as attention is consenting for anything other than oneself, so love also requires recognizing reality by turning away from oneself. Simone Weil introduces attention-based ethics, and by turning one's attention to God, not only she builds her individual ethics, but also her epistemology and socio-political philosophy. And along with divine grace, she considers attention as an antidote which is necessary for man's salvation.

Keywords

Attention, Pure Attention, Love, Imagination, Simone Weil

-
1. Master of Philosophy and Islamic Theology, faculty of Literature and Humanities, Yasouj University, Iran. (lqasemzadeh@gmail.com)
 2. Assistant professor at the department of Philosophy, faculty of Literature and Humanities, Yasouj University, Iran (Corresponding Author)
(mostafa.mousavi64@gmail.com)
 3. Associate professor at the department of Mathematics, Faculty of Basic Sciences, Yasouj University, Iran. (ehsan.momtaha1351@gmail.com)

۱. مقدمه

«توجه»، به مثابه یک مسئله فلسفی، به صورت پراکنده در آثار برخی فیلسوفان آمده و به گونه‌ای به اهمیت آن اشاره شده است. اما تا پیش از قرن نوزدهم، که دوره‌ای حیاتی در توسعه علم روان‌شناسی بود، به شکل جدی مورد توجه فیلسوفان قرار نگرفته بود. در قرن نوزدهم، در حالی که برخی «توجه» را یک امر رازآمیز و پیچیده می‌دانستند، برخی دیگر به توجه چون امری بدیهی می‌نگریستند و تلاش داشتند از پیچیدگی آن بکاهند. برای مثال، از میان برجسته‌ترین این آثار در این دوران می‌توان به کتاب *اصول روان‌شناسی ویلیام جیمز* اشاره کرد که در آن چنین آورده است: «هر کسی می‌داند که توجه چیست» (James, 1950, 256). هرچند جیمز از پیچیدگی نقش توجه در پدیده‌های ادراکی می‌کاهد، اما برای توجه یک نقش تبیینی مهم قائل است و آن این که موجب بروز رفتار در انسان می‌شود. مثلاً او ادعا می‌کند که «اراده^۱ چیزی جز همان توجه نیست» (James, 1950, 424). او به موجب نگرشی که نسبت به «توجه» داشت، از دو فرآیند سخن می‌گوید که به توجه ختم می‌شوند.

در ادامه جیمز با اشاره به رویکرد فرانسیس برادلی^۲ سعی در مقایسه نگرش خود با او در قبال مفهوم توجه دارد. زیرا برادلی از دیدگاهی دفاع می‌کند که طبق آن، توجه از نوع پدیده‌هایی نیست که بتوانیم یا نیاز باشد برای آن یک نظریه مستقل ارائه دهیم. برادلی جزئیات زیادی درباره این مسئله مطرح نمی‌کند و حتی بعدها چنین می‌آورد: «آیا کنش خاصی به عنوان توجه وجود دارد؟» (Rozelle-Stone & Davis, 2020). هرچند برادلی از اصطلاحات جان لاک استفاده نمی‌کند، اما موضع برادلی در اینجا با ادعای جان لاک که توجه را یک شیوه اندیشه می‌داند اشتراک زیادی دارد. موضع برادلی همچون موضع لاک این است که آنچه برای توجه اهمیت دارد بحث نوع فرآیند نیست، لذا او شمارش کردن فرآیندها برای ساختن یک نظریه درباره توجه را (بر خلاف جیمز) کار اشتباهی می‌داند. (Rozelle-Stone & Davis, 2020). البته باید متذکر شد که در قرن نوزدهم، نظریه‌های توجه به مرور از رویکرد برادلی فاصله گرفتند و بیشتر به دنبال یک نظریه مستقل و ارائه فرآیند برای توجه رفتند. اما هر چه زمان بیشتر به جلو پیش می‌رفت استدلال‌ها و آزمایش‌های گوناگون نشان می‌دادند که در واقع کسی نمی‌داند توجه چیست و این که توجه چیزی نیست که بتوان آن را در آزمایشگاه بررسی کرد؛ حتی نمی‌توان آن را

از جمله فرایندهای ساده دانست. بدین ترتیب، دیگر توجه امری ساده نبود، بلکه به مثابه امری رازآمیز به آن می‌نگریستند.

در حالی که بسیاری از روان‌شناسان، دانشمندان اعصاب و فلاسفه درباره توجه صحبت کرده‌اند، سیمون وی (۱۹۰۹-۱۹۴۳) فیلسوف، فعال اجتماعی و عارف معاصر فرانسوی، بیش از هر فیلسوف و عارفی به توجه التفات داشت و معتقد بود که اگر توجه به طور عمیق درک شود، به وضوح می‌توان دریافت که یک مسئله مهم واجد ابعاد اجتماعی و فردی است. تفکرات سیمون وی درباره توجه آنجا شکل منحصر به فرد به خود می‌گیرد که آن را صرفاً یک مسئله شناختی، علمی یا روان‌شناختی نمی‌داند و برای آن تأثیرات مستقیم و دامنه‌داری در آموزش، الهیات و حتی سیاست در نظر می‌گیرد. او توانست از طریق هستی‌ای که به زندگی متمرکزانه و متوجهانه می‌دهد، هنر عشق ورزیدن و هنر بودن را به گونه‌ای خاص و متفاوت بیان کند. سیمون وی در نمایش توجه تحت تأثیر آیین‌هایی چون هندوئیسم و بودیسم یا مکاتبی چون ذن‌بودیسم و تائوئیسم و به ویژه فلسفه رواقی بوده است.

به مرور، سیمون وی مسیحیت افلاطونی را به عنوان هسته تفکرات دینی خود پذیرفت و بدین طریق به شکل کاملاً واضح و آشکاری از فلسفه‌های شرقی که آنها را به صورت یک مکمل و منطبق بر خصوصیات اصلی مسیحیت می‌دید بهره گرفت. بدین سان، می‌توان این تأثیرپذیری را در مفهومی که از توجه بیان می‌کند مشاهده کرد. با این حال، در کنار این تأثیرپذیری‌ها، آنچه حقیقتاً خاص بودن توجه در نگاه سیمون وی را نشان می‌دهد زندگی متفاوت اوست که بازنمایی توجه آشکارا در آن هویدا است. توجهی که سیمون وی از آن سخن می‌گوید تنها یک نظریه‌پردازی فلسفی یا یک رویکرد عرفانی نیست، بلکه یک روش زندگی است؛ چه در سطح فردی و چه در سطح سیاسی-اجتماعی. بررسی توجه از نگاه سیمون وی می‌تواند تأثیر بسزایی در تغییر روش‌های تحصیلی حاکم در نظام آموزشی جدید داشته باشد. همچنین، توجه در خود عدالت اجتماعی را به همراه دارد، که با مطرح شدن اخلاق مبتنی بر توجه کمک شایانی در بهبود نگرش اجتماع برای زندگی بهتر خواهد داشت. ضمن این که توجه با بیداری دائمی و حضور ذهن موجب خودشناسی صحیح در سطح فردی می‌شود و نگرش انسان را نسبت به جهان و خدا تغییر می‌دهد. با نظر به اهمیت توجه در زندگی روزمره و فقدان آن در انسان امروز، آنچه در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرد تحلیل معنای توجه و سطوح

مختلف آن از نگاه سیمون وی است. در نهایت، مراتب بالای توجه، که در عشق جلوه‌گر است، توضیح داده می‌شوند که آدمی را به امر فراطبیعی متصل می‌کند.

۲. توجه و واقعیت

سیمون وی، همواره طالب واقعیت است و در جای‌جای نوشته‌هایش از سرنخ‌هایی سخن می‌گوید که خواننده را با آن آشنا می‌کند و به سمت آن سوق می‌دهد. به علاوه، واقعیت درجاتی دارد، و او از تمایز این درجات با مخاطب سخن می‌گوید، که طبق آن هر قدر چیزی کامل‌تر باشد، واقعیت کامل‌تری نسبت به چیز ناقص‌تر از خود دارد. او به خوانندگان آثارش به منظور پی بردن به چیستی واقعیت، برای درک آن و رسیدن به امر واقعی توصیه می‌کند که از غار افلاطون خارج شوند. تحت تأثیر افلاطون، او جهان را به مثابه غاری می‌داند که باید از آن بیرون آمد و آنچه بیرون از غار در انتظار انسان است خداست، خدایی که در جهان خلقت غایب است. بنابراین خداوند غایب، واقعیت مطلق است، زیرا در نگرش سیمون وی وجه تمایز واقعیت از امور موهوم و خیالی در ماندگاری و فناپذیری است و از آنجا که تنها خداست که ازلی و ابدی است، یگانه مصداق واقعیت است^۳ (Weil 2002, 220).

به موجب آنچه از واقعیت مطرح شد، هر چیزی بتواند انسان را حتی با یک لمس به واقعیت پیوند دهد تا اندک بارقه‌ای از نور بر او بتابد، در نگاه سیمون وی، کارآمد و مهم است. از این امور می‌توان به محنت^۴ و توجه اشاره کرد که از اموری هستند که آدمی را با واقعیت پیوند می‌دهند و این توانایی را دارند که انسان را از هر آنچه تخیلی و توهمی است دور کنند (Finch 2001, 12). در اهمیت بالای توجه نزد سیمون وی همین بس که او چنین تعبیری را درباره آن می‌آورد: «خداوند توجه است که حواس‌پرتی در آن راه ندارد» (Weil 1970, 141). اگر خداوند همان یگانه واقعیت باشد که توجه تام است، پس آدمی با توجه نکردن به یک چیز واقعیت آن چیز را انکار می‌کند، و با توجه کردن به یک چیز به آن واقعیت می‌بخشد. از این جهت، مطابق رویکرد او، «توجه چیزی است که واقعیت را در خود داراست، به طوری که هر قدر در ذهن انسان توجه بیشتری وجود داشته باشد، واقعیت وجودی آن شیء هم بیشتر می‌شود» (Weil 1956, 527).

تا اینجا مشخص شد که توجه همان امر واقعی است. وی از جمله فیلسوفانی است که بر ذهن صحه می‌گذارد. از این رو، موضع کانتی را می‌پذیرد، مبنی بر این که ذهن همان چیزی است که به واقعیت می‌گوید وجود داشته باشد یا نداشته باشد، و می‌گوید:

اتصال‌های ضروری که واقعیت جهان را تشکیل می‌دهند، در خودشان هیچ واقعیتی ندارند جز این که در عمل، محمول توجه ذهنی هستند... این فضیلت توجه ذهنی آن را تصویری از حکمت الهی می‌کند. خداوند با فعل اندیشیدن دست به خلقت می‌زند. ما با توجه ذهنی در واقع چیزی را خلق نمی‌کنیم، با این حال در دایره معلومات خود به شیوه خاصی به واقعیت حیات می‌بخشیم. (Weil 1957, 188)

از این عبارت مشخص است که انسان چیزی را با توجه کردن خلق یا ایجاد نمی‌کند، اما توجه ذهنی او موجب حیات بخشیدن به آنچه حقیقتاً هست می‌شود و عدم توجه انسان به امر واقعی به معنای عدم حیات آن چیز است، نه این که حقیقتاً وجود نداشته باشد. پس گویی این ذهن است که با توجهش بر واقعی بودن یک چیز صحه می‌گذارد.

اگر توجه همان واقعیت باشد و واقعیت چیزی جز خداوند نباشد، پس این انسان است که در مقام فاعل شناسا^۵ با معطوف کردن توجهش به چیزی حیات می‌بخشد، هرچند خالق آن نباشد. نکته‌ای که اینجا وجود دارد این است که سیمون وی هر نوع هستی‌شناسی یا حتی خودشناسی^۶ را بر مبنای انسان‌محوری صرف رد می‌کند. اشکالی که بر انسان‌محوری صرف وارد می‌شود این است که فرد به عنوان یک انسان فراموش می‌کند که دارای قدرتی محدود است. از این رو، به باور سیمون وی، هر نوع توجهی از سوی انسان به امور حیات نمی‌بخشد، بلکه توجه باید ناب باشد و انطباعی^۷ با آن همراه نباشد. انطباع هر چیزی است که از طبع، احساس، دلبستگی، خیال یا تأثیرپذیری بیاید. وی در این رابطه می‌گوید:

توجهی که قادر نیست با معطوف کردن خود بر امری به آن حیات ببخشد، از نوع آمیخته است؛ آمیخته از توجه و انطباع. توجه ناب چیزی نیست جز خود توجه، که در جهت خداست زیرا خدا تا آنجایی حضور دارد که توجه وجود دارد. (Weil 1956, 527)

اگر ما چنین توجهی را دربرگیرنده واقعیت در نظر بگیریم، نتیجتاً نگرش متکی بر فاعل‌شناسا از میان می‌رود، زیرا آدمی برای هستی بخشیدن به چیزی (آنچه واقعیت است) باید از خودش رویگردان شود و تمرکز خود را به چیز دیگری معطوف کند که همان خداست. به همین دلیل، همان گونه که سیمون وی خیر مطلق را چیزی جز خدا نمی‌داند، توجه ناب را نیز همان خدا می‌داند و نهایت توجه را در نیایش می‌داند. پس فلسفه عبادت چیزی جز این نیست: «رویکردم به نیایش این است که من لاجرم باید به چیزی جز خودم روی کنم، زیرا این مسئله رهایی از خود^۸ است» (Weil 2003, 3). بدین ترتیب در توجه ذهنی، ذهن بر چیزی غیر از خود متمرکز می‌شود.

از آنجا که وی توجه را در بردارندهٔ واقعیت اعلام می‌کند، پس همانند واقعیت، توجه نیز دارای سطوح مختلف و مدارجی است. هر اندازه میزان توجه کمتر باشد، به همان نسبت از واقعی بودن آن کاسته می‌شود. از آنجا که توجه بیشتر یک «جهت‌گیری» در نگرش سیمون وی محسوب می‌شود تا این که بخواهد یک «وضعیت» باشد، پس پایین بودن توجه یعنی تغییر در جهت‌گیری به سمت امور تخیلی و توهمی و منشأ آن چیزی جز دل‌بستگی نخواهد بود. در چنین شرایطی، انسان نگاه خود را به سمت چیزی جز واقعیت معطوف کرده و شروع به ارزش دادن به چیزی می‌کند که هستی حقیقی ندارد؛ یعنی خود. گزینهٔ صیانت از خود باعث می‌شود فرد احساس کند این تداوم از نوع ضرورت است و آن را حق خویش بداند، اما همان گونه که پیش‌تر آمد، اتصال‌های ضروری که واقعیت جهان را تشکیل می‌دهند، در خودشان هیچ واقعیتی ندارند، جز این که در عمل محمول توجه هستند. حال اگر انسان پایین‌ترین درجه از توجه را داشته باشد، با جهت‌گیری اشتباه، امر موهوم را به جای واقعیت ارجح می‌نهد. حال که متوجه شدیم توجه چیزی جز واقعیت نیست، پیش از پرداختن به امور تخیلی و موهوم و پیش از شناخت خود، که همگی از موانع پرورش توجه هستند، به بررسی مفهوم توجه، آن گونه که سیمون وی بیان می‌کند، می‌پردازیم.

۳. مفهوم توجه

سردرد داشتن مشکلی همیشگی در زندگی سیمون وی بود. او خاطره‌ای در این باره دارد که حایز اهمیت است:

در سال ۱۹۳۸ ده روز در صومعه بودم، از عید شعانین تا عید پاک، و همه مراسم‌های عبادی را دنبال می‌کردم. از سردرد شدید رنج می‌بردم؛ هر صدایی که می‌شنیدم همچون صدای مهیبی من را آزار می‌داد. [اما] یک بار با تلاش فراوان تمرکز کردم و توانستم خودم را از این جسم ضعیف‌الحال جدا کنم و آن را رها کنم تا با درد خودش بسوزد. از جمعیت بیرون زدم و به گوشه‌ای رفتم و در هنگام دعا خواندن، لذت ناب و وصف‌ناپذیری به من دست داد. (Weil 1951, 68)

در این شرح حال، تمرکز کردن یک روش برای خارج کردن درد است. وی فکر خودش را به جایی می‌برد که درد در آنجا راهی ندارد. در بخش دیگری از دفترچه یادداشت‌هایش، او می‌نویسد که دارد درد ناشی از سردرد را از خود دور می‌کند و به کائنات می‌فرستد و با تسامح نتیجه می‌گیرد که «درد من کمتر شد، اما کائنات از دردی که به آن وارد شد آسیب

دید» (Weil 1956, 59). خواه اینجا وی درد درونی خودش را به کائنات برون‌فکنی کند و خواه خودش را از عالم درد خارج کند، در هر صورت توجه به معنای متمرکز شدن بر چیزی و از چیز دیگری جدا شدن خواهد بود.

اما جای دیگری که او به طور برجسته‌تر به توجه می‌پردازد مقاله «تأملاتی درباره استفاده درست از تحصیلات در راستای عشق به خدا»^۹ است. او در این مقاله در تعریف توجه چنین می‌گوید:

توجه عبارت است از به حالت تعلیق در آوردن اندیشه و آن را فارق و خالی و آمادهٔ رسوخ موضوع مورد بررسی گذاشتن. این بدان معناست که باید همهٔ دانش‌هایی را که کسب کرده‌ایم و مجبور به استفاده از آنیم در خاطر و در دسترس این اندیشه نگه داریم، منتهی در سطحی پایین‌تر و نه در تماس با آن. فکر ما باید با تمامی اندیشه‌های خاص و تا به حال صورت‌بندی‌شده در ارتباط باشد، مثل مردی در [ارتفاعات] کوهستان که وقتی به پیشاپیش خود می‌نگرد، در پایین پایش جنگل‌ها و دشت‌های بسیاری را هم می‌بیند، بی آن که واقعاً به آنها نگاه کرده باشد. (وی، ۱۳۸۳: ۲۱۳)

بر اساس نوشته‌های سیمون وی، اولین چیزی که در ارتباط با توجه آشکار می‌شود انتخابی بودن آن است. انسان انتخاب می‌کند که به چیزی توجه کند و از چیز دیگری به هر دلیل فاصله بگیرد. پس توجه به شکل انتخابی از سوی فرد صورت می‌گیرد و انسان از میان منابعی که در دست دارد یکی را انتخاب می‌کند. این نگرش مخالف با این باور است که توجه می‌تواند بدون اختیار و انتخاب خودخواسته انجام گیرد، و توجه فرد به سمت چیزی معطوف شود که صرفاً جلب توجه بیشتری می‌کند، مثل زمانی که انسان توجهش ناگهان به سمت صدایی عجیب متمرکز می‌شود؛ چنین چیزی شامل مفهوم توجه از نگاه سیمون وی نمی‌شود. چالشی که اینجا پیش می‌آید این است که آیا این انتخاب از روی آگاهی^{۱۰} است یا خیر؟ زیرا فرد می‌تواند تمرکز خود را به شکل انتخابی به چیزی معطوف کند که ناشی از باورها، تمایلات یا دل‌بستگی‌هایش باشد، و این امور می‌توانند خالی از هر نوع آگاهی باشند. از آنجا که توجه در باور وی به معنای واقعیت است، پس هر نوع تمرکز انتخابی که بدون آگاهی صورت بگیرد در دامنهٔ توجه قرار نخواهد داشت، زیرا واقعیتی را بر انسان آشکار نخواهد ساخت، ولو آن باور یا دل‌بستگی «خدا» باشد. در چنین حالتی می‌توان گفت انسان خیال می‌کند بر واقعیت متمرکز شده، اما این واقعیت خدای موهوم است، زیرا بر مبنای آگاهی صورت نگرفته است. از این رو، با افزایش توجه، میزان آگاهی در فرد نیز

افزایش می‌یابد، و نتیجتاً در سطوح بالای توجه، انسان به شناخت صحیحی هم نسبت به خودش و هم نسبت به جهان و خدا می‌رسد.

اینجا بحث دیگری که مطرح می‌شود رابطه میان توجه و آگاهی است. اگر توجه به صورت انتخابی و آگاهانه شکل می‌گیرد، آیا این بدین معناست که فرد نسبت به سایر اموری که نسبت به آنها توجه ندارد ناآگاه است؟ با توجه به تعریف وی از توجه، درست است که توجه فرد می‌تواند باعث تفاوت‌هایی در تجربه آگاهانه شود، اما عدم توجه به سایر امور موجب ناآگاهی فرد نسبت به آنها نمی‌شود. عدم توجه به سایر امور به معنای عدم آگاهی نسبت به آنها نیست، بلکه توجه انتخابی و آگاهانه به آدمی شناختی کامل‌تر در سطحی بالاتر می‌دهد، به گونه‌ای که شاهد نوعی نگاه کل‌نگرانه در رویکرد وی در بحث توجه هستیم.

سیمون وی را فیلسوف تناقضات نامیده‌اند. او همواره از تناقض‌هایی سخن می‌گوید که با عقل و منطق ریاضی برطرف نمی‌شوند. اما با مطرح کردن توجه، انسان را در جایگاهی قرار می‌دهد که تناقضات مطرح‌شده از بین می‌روند:

وجود فضیلت‌های متخالف در روح قدیسان: استعاره کوهنوردی مشابه با این امر است. اگر من در حال قدم زدن در کنار کوه هستم ابتدا دریاچه‌ای می‌بینم، پس از چند قدم جنگلی می‌بینم. من باید میان دریاچه و جنگل یکی را انتخاب کنم. اگر بخواهم هم دریاچه و هم جنگل را همزمان ببینم، باید بالاتر بروم. (Weil 2003, 99)

آنچه انسان را بیرون می‌کشد، به نحوی که نسبت به همه امور آگاهی داشته باشد، توجه است. شاید در این مورد بتوان نگاه سیمون وی را با فیلسوفان پدیدارشناس همسو دانست. موریس مرلوپونتی بر روشی تأکید دارد که مطابق با آن توجه می‌تواند موجب شکل‌دهی به ساختار فضایی شود و ساختاری پیچیده‌تر را ارائه دهد (نک. Mole 2017). اگر معتقد باشیم که سیمون وی دارای یک نگاه کل‌نگرانه نسبت به هر چیزی است، و نه جزءنگرانه، که مثال‌های دیگر در ادامه مقاله چنین نگرشی را تقویت می‌کند، پس این نگرش بی‌شبهت با نظریه گشتالت نیست که در آن هر کل چیزی فراتر از مجموعه اجزای آن است. به هر ترتیب، آنچه از این نوع نگرش نتیجه می‌شود این است که توجه به یک چیز به معنای ناآگاهی نسبت به سایر اموری که توجه معطوف به آنها نیست نمی‌باشد.

این نوع نگرش را می‌توان در میان فیلسوفان رواقی نیز برای تمرین توجه مشاهده کرد. به ویژه سنکا، اپیکتتوس و مارکوس اورلیوس به این مطلب به طور مشخص پرداخته‌اند. یکی از تمرین‌های توجه این است که به تمام امور از بالاترین مرتبه نگاه شود.

نگاه از بالا، یا همان دیدگاه کیهانی^{۱۱}، چیزی بیشتر از این است که اگر از دور به زندگی نگاه کنیم، کوچک و ناچیز دیده می‌شود، بلکه در مقیاسی بزرگ‌تر، دیدگاه کیهانی می‌تواند دریچه جدیدی را رو به وقایع زندگی باز کند. از طریق چنین نگاهی فرد خویش را از تمام رغبت‌ها و امیال جدا می‌کند و از آنها فاصله می‌گیرد. در چنین وضعیتی آدمی نگاه جزئی‌نگر و خودبینانه خویش را رها می‌سازد و از منظری کلی و جامع به امور می‌نگرد که متعلق به طبیعت^{۱۲} یا روح^{۱۳} است (Hadot 2004, 190). این نوع نگرش کل‌گرایانه موجب می‌شود فرد پی به واقعیت خود ببرد و نتیجتاً با نگاهی همه‌جانبه از تعلقات تن رها شود.

اما توجه انتخابی سیمون وی چه تمایزی با توجه انتخابی در برخی از نظریه‌های برجسته در علم روان‌شناسی دارد؟ یکی از نظریه‌های روان‌شناسی در این مورد نگاه برادبنت^{۱۴} است که به تنگنای پردازشی^{۱۵} معروف است. او معتقد بود به موجب ظرفیت محدود انسان در پردازش اطلاعات و حجم زیاد داده‌ها، اطلاعات دریافتی باید از یک فیلتر و تنگنای پردازشی عبور کنند، و فرد به این شکل توجه خود را بر چیزی متمرکز می‌کند. نظریه مهم دیگری که در ارتباط با تمرکز کردن و توجه انتخابی است نظریه کانونی‌سازی توجه (توجه متمرکز) یا نورافکن^{۱۶} است. بر اساس این دیدگاه، طبیعی‌ترین روش برای تعریف توجه انتخابی این است که آن را همچون یک نورافکن باید در نظر گرفت. نورافکن بعضی چیزها را روشن می‌کند در حالی که سایر چیزها در تاریکی باقی می‌مانند (Mole 2017).

نخستین مطلبی که باید درباره توجه از نظرگاه سیمون وی مد نظر داشت این است که توجه هرگز امری آزمایشگاهی نیست که بتوان آن را با آزمایش مورد بررسی قرار داد، بلکه امری فراطبیعی است و بیشتر به تأملات عرفانی شباهت دارد تا مسائل روان‌شناسی و علوم تجربی. با این حال، در رابطه با نظریه نخست، باید گفت سیمون وی هرگز از حجم بالای اطلاعات یا محدودیت ظرفیت فرد در مقابل این داده‌ها سخن نمی‌گوید تا به موجب آن بخواهد توجه انتخابی را برگزیند. در ارتباط با نظریه دوم، وی سایر اطلاعات را خارج از دسترس (در تاریکی) قرار نمی‌دهد، بلکه سایر اطلاعات در سطحی پایین‌تر قرار می‌گیرند. درست است که این اطلاعات در تماس با اندیشه نیستند، اما باید در سطحی پایین‌تر در دسترس اندیشه قرار بگیرند.

نکته دیگری که از تعریف سیمون وی از توجه فهمیده می‌شود این است که توجه یک امر ادراکی است، یعنی شیوه اندیشیدن را نشان می‌دهد و مرتبط با کنش (رفتار و

عمل) نیست. او به واسطه توجه شیوه اندیشیدن را به مخاطب می‌آموزد و شیوه اندیشیدن منجر به توجه می‌شود، نه عمل فرد، و سخنی از کنش یا رفتار خاصی نیست. حتی معتقد است که اراده^{۱۷} یا سعی و تلاش عضلانی همان چیزهایی هستند که آدمی با توجه اشتباه می‌گیرد. برای مثال، می‌گوید:

زمانی که به دانشجویان گفته می‌شود به مطلبی توجه کنند، دندان‌های خود را بر هم می‌فشارند، نفس خود را در سینه حبس می‌کنند و چین بر پیشانی می‌اندازند و عضلات خود را منقبض می‌کنند، در نهایت اگر به آنها بگویید به چه چیزی توجه کرده‌اید، هیچ پاسخی ندارند، در واقع فقط خود را خسته کرده‌اند بدون این که کاری انجام دهند." (وی ۱۳۸۳، ۱۰۸، ۱۰۹)

اصولاً تلاش برای تشریح توجه یا مسائلی مانند «اعتنا کردن» یا «اهمیت دادن» به عنوان یک «حالت رفتاری» نادرست است. شاید پیشانی گره‌خورده، سکوت و نگاه خیره نشان‌دهنده این باشند که فرد دارد توجه می‌کند یا به چیزی اهمیت می‌دهد، اما ممکن است فرد صرفاً وانمود به توجه کردن کند یا صرفاً یک عادت رفتاری باشد.

توجه یک سعی و تلاش است، اما سعی و تلاش سلبی، و اگر فردی بخواهد نقص خود را برطرف کند تا به کمال برسد، باید بداند این کار از طریق توجه صورت می‌گیرد، نه اراده. او می‌گوید: «چه چیز می‌توانست احمقانه‌تر از این باشد که عضله‌هایمان را سفت و سخت کنیم و در باب فضیلت یا شعر یا حل یک مسئله آرواره‌هایمان را بفشاریم. توجه چیزی است کاملاً متفاوت» (Weil 2003, 116). او اغلب از «انتظار» - چشم‌براهی - برای مفهوم توجه استفاده می‌کند، که در بردارنده ویژگی «آماده بودن و تمایل به پذیرش یک تغییر جدید» است. حتی یکی از دلایل برگرداندن عنوان کتاب *Attente de dieu* در فرانسه به *Waiting for God* در زبان انگلیسی همین مطلب بوده است. انتظار همان تلاش و کوشش سلبی است که متضاد با جستجو کردن به منظور رسیدن به هدف است. انتظار متضاد اراده است، اما اراده تنها به معنای تلاش عضلانی و جستجو برای رسیدن به هدف نیست، بلکه معنایی وسیع‌تر دارد، همان طور که انتظار (توجه) درکی عمیق‌تر نسبت به منتظر ماندن صرف دارد. برای فهم صحیح اراده و انتظار باید دانست شیوه اندیشیدن از نگاه سیمون وی چیست و چگونه رخ می‌دهد.

او تنها کسی نیست که توجه را همچون روشی برای فکر کردن می‌داند. از دیگر اندیشمندان برجسته‌ای که توجه را یک شیوه اندیشیدن می‌دانستند می‌توان به جان لاک و فرانسویس هربرت برادلی اشاره کرد. لاک معتقد بود توجه نیازی به یک تعریف مستقل

ندارد، زیرا صرفاً یک «شیوه تفکر» است، و همان گونه که نمی‌توان اندیشیدن را تشریح کرد، نمی‌توان توجه را نیز تعریف یا تفسیر نمود. برای مثال، نیازی نیست اول شروط راه رفتن را تبیین کنیم تا آن را اثبات کنیم، کافی است راه برویم تا آن شروط ثابت شوند (Mole 2017). هرچند سیمون وی، بر خلاف لاک، شیوه اندیشیدن را از طریق بیان کردن توجه به مخاطب می‌آموزد.

۴. توجه: شیوه اندیشیدن

چگونه بیندیشیم؟ درک پیش‌پاافتاده ما از تفکر با منظوری که وی از آن دارد یکی نیست، چرا که طبق توصیف او تفکر به معنای تمرکزی است که تعمداً از یک چیز برداشته شده است و روی چیز دیگری گذاشته شده است. برای رسیدن به چنین تمرکزی فرد باید بتواند اندیشه خود را به تعلیق درآورد.

اندیشه باید به حالت تعلیق درآید و این مستلزم آن است که تحت تأثیر نیروی جاذبه^{۱۸} قرار نگیرد. از نگاه سیمون وی، دو نیرو بر جهان حکم‌فرمایی می‌کنند: نور و جاذبه (Weil 1956, 114). وی بسیاری از نگرش‌هایش را بر مبنای قوانین فیزیک و ریاضی شرح می‌دهد، که از جمله آنها قانون جاذبه است. شاید قانون جاذبه زمین تاکنون برای انسان‌ها صرفاً یک قانون فیزیکی بوده است که به وسیله نیوتن کشف شده و تنها بر امور مادی و جسمانی حاکم بوده است. اما از نظر سیمون وی، همان طور که نیروی جاذبه بر دنیای مادی حکم‌فرماست و همه اشیای مادی را به سمت پایین می‌کشد (مگر آن که نیروی دیگری مداخله کند)، تمام حرکات و احوال روح نیز توسط قوانینی مشابه قانون فیزیکی جاذبه کنترل می‌شوند (مگر آن که یک نیروی فراطبیعی مداخله کند). پس پیروی از این قانون فرد را تنزل می‌دهد (Weil 2003, 1). نیروی جاذبه برابر با شر نیست، تنها یک نیروی زمینی است که در هر فردی وجود دارد، به گونه‌ای که خلا^{۱۹} را احاطه کرده است (Springsted 1994, 145). برای درک بهتر نیروی جاذبه درونی نیاز است با مفهوم خلا^{۲۰} در نگاه سیمون وی آشنا شویم.

فهمی که سیمون وی از خلا^{۲۰} دارد بی‌شبهت به خلا^{۲۱} در آیین بودیسم نیست. از نظر بودا، هیچ امر ثابتی وجود ندارد و همه چیز در حال تغییر و شدن است. هیچ یک از پدیده‌ها در جهان نه جوهر ثابت و استواری دارند، نه وجود مستقلی. در نتیجه این وجودهای وابسته نمی‌توانند حقیقی باشند. با وجودی که بودا هیچ جا هستی «خود یا ایگو»^{۲۰} را نفی نمی‌کند، اما بر این باور است که خود استوار و پایداری که تشکیل‌دهنده

شخصیت انسانی است، حقیقتاً بی‌اعتبار است و وجود نخواهد داشت، زیرا تغییرپذیر و وابسته است (Humphreys 2005, 10). حال اگر فردی خود را از تمام این امور خالی کند در یک وضعیت طبیعی ذهنی قرار می‌گیرد که به آن *Sūnyatā* یا خلأ گفته می‌شود. این وضعیت برابر با پوچ‌گرایی^{۲۱} نیست، بلکه به معنای حقیقت لایتناهی است که نمایانگر واقعیت است. پس فرد باید از هر چیزی حتی خود «تهی بودن» هم قطع تعلق کند تا بتواند خلأ حقیقی را درک کند (Keown 2003, 283). بدین ترتیب، خلأ نیستی یا نبودن در آیین بودا نیست، بلکه زمینه‌ساز خرد نامتناهی است و قائم به خود نیست، به همین دلیل نمی‌توان هیچ ویژگی‌ای را به آن نسبت داد و هر چه را به آن نسبت دهیم یا امور وابسته است یا تغییرپذیر.

سیمون وی ضمن این که خود را نتیجه توهّم انسان می‌داند که برآمده از تخیل اوست، امحاء خود را به موجب رسیدن به واقعیت لازم می‌داند. به باور وی، انسان چون نمی‌تواند هیچ بودن خویش را بپذیرد، یعنی بپذیرد که فانی است و دارای قدرتی محدود است، تاب‌آوری خلأ را، که نتیجه قطع تعلق از خود است، دشوار می‌پندارد. برای همین با کمک تخیل دست به گسترش خود می‌زند، زیرا در خویش یک نوع عدم توازن احساس می‌کند که ناشی از خلأ به‌وجودآمده از نبود خود است. از این رو، سیمون وی نیز با رویکردی مشابه آیین بودیسم، در ارتباط با خلأ چنین می‌نویسد: «خلأ کشمکش درونی است که هیچ تناسبی با وضعیت بیرونی فرد ندارد» (Weil 1970, 159). خلأ تجربه عدم توازن و وجود فضای خالی است، که فرد دائماً در تلاش است از آن بگریزد، و به همین دلیل آن را با انواع چیزها مانند تخیل و توهّم پُر می‌کند. حتی نیاز به پاداش، زمانی که انسان کاری سودمند انجام می‌دهد، یا انتقام گرفتن در مقابل عمل نادرست دیگری، همه برای حفظ همین توازن است. اگر فرد در مقابل این گونه نیازها ایستادگی کند و تسلیم نیروی جاذبه نشود، در آن هنگام خلأ به وجود خواهد آمد (Weil 1956, 135). بدین ترتیب، زمانی که انسان برای ایجاد یک تناسب و توازن درونی در خویش به پُر کردن خلأ می‌پردازد و به جای امحاء خود به آن بیش از پیش اعتبار می‌بخشد بدین معناست که در جهت نیروی جاذبه حرکت می‌کند.

پیروی از نیروی جاذبه انسان را از حقیقت محروم می‌کند و این محرومیت سرآغاز ظهور تمام گونه‌های محدودیت است (Weil 1956, 57). زیرا اطاعت و فرمان‌برداری^{۲۲} به دو شیوه برای آدمی میسر است. در یک روش فرد می‌تواند از نیروی جاذبه پیروی کند، که در این صورت با تخیل خلأهای موجود در درون خود را پر می‌کند. در این روش اغلب

نمایشی از حقیقت (از جمله خدا و عدالت) با اشکال مختلف نشان داده می‌شود، اما هیچ کدام حقیقی نیستند، بلکه حقیقت‌نما هستند. در روش دوم، اگر بتواند فعالیت تخیل را به تعلیق درآورد و توجه خود را به روابط میان امور معطوف کند، ضرورتی بر او آشکار می‌شود که قادر نخواهد بود از آن فرمان‌برداری نکند. تا زمانی که فرد چنین نکند، نه با مفهوم ضرورت^{۲۳} آشنا می‌شود و نه پی به مفهوم فرمان‌برداری می‌برد (Weil 1956, 57). توجه در این میان همان چیزی است که ضرورت میان پیوندها را آشکار می‌سازد. پس پیوندها و روابطی که بر مبنای توجه نیستند ضروری به نظر نمی‌رسند (Weil 1970, 90). بر همین اساس، فرمان‌برداری از نیروی جاذبه نه تنها مانع آشکار شدن حقیقت است، بلکه نگرش فرد را در تمام ابعاد محدود می‌کند و تنزل می‌دهد. بنابراین اگر اندیشه تحت تأثیر نیروی جاذبه قرار گیرد، فرد دیگر نمی‌تواند افق دید خود را گسترش دهد و با نگاهی همه‌جانبه پی به حقیقت ببرد (Springsted 1994, 147, 148). اینجا نیز می‌توان نگاه کل‌نگرانه وی را مشاهده کرد.

لذا به تعلیق درآوردن اندیشه یعنی قائم به خود نبودن و قطع تعلق کردن از هر چیزی که موجب گسترش آن می‌شود، یعنی خلأ حاصل از قطع تعلق به هر امر موهومی را با هر چیز خیالی پُر نکردن و نهایتاً در جهت نیروی جاذبه حرکت نکردن. وقتی فرد بتواند اندیشه خود را به تعلیق درآورد، در وضعیتی از ذهن قرار خواهد گرفت که می‌تواند با در نظر داشتن تمام امور تخیلی و توهمی که خود را می‌سازند (یعنی می‌داند که هستند با این حال این را هم می‌داند که حقیقی نیستند) با وجهی از واقعیت مواجه می‌شود که جز با تاب‌آوری خلأ نمی‌تواند به نهایت توجه برسد. پُر نکردن خلأ و فضاهاى خالی با امور تخیلی تنها وجهی از واقعیت را روشن می‌کنند که انسان خود نیست، اما تاب‌آوری خلأ که بسی دشوارتر است فرد را به سوی واقعیت حقیقی رهنمون می‌سازد، گویی که بینشی ژرف در نهاد آدمی شکل گرفته است.

در همین راستا، وی معتقد است تا زمانی که روح انسان در بند اندیشه‌های شخصی‌اش باشد، حتی در نهانی‌ترین اندیشه‌اش، روح او باید تسلیم و سر سپرده (نیروی جاذبه) باشد، اما به محض این که با تمرکز مثبت، روح خود را از چنین اندیشه‌هایی خالی کند به خرد بی‌پایان دست می‌یابد (Weil 2005, 291). در آن زمان که فرد اسیر چنین اندیشه‌ای نباشد، می‌تواند به بالاترین مرحله توجه دست یابد. بدین سان، تعلیق اندیشه یعنی تاب‌آوری خلأ: «نگه داشتن ذهن در حالت خلأ، وضعیتی است از توجه ناب» (Weil 1956, 112). ناگفته نماند که نیروی جاذبه تنها در اندیشه تأثیرگذار نیست، و

تأثیرش را می‌توان در تمام ابعاد زندگی انسان مشاهده کرد. انسان بدون توجه کافی پیوسته در اخلاق فردی یا حتی در زندگی اجتماعی‌اش از نیروی جاذبه تبعیت می‌کند، در حالی که می‌اندیشد به انتخاب خود چنین مسیری را برگزیده است.^{۲۴}

۵. انتظار

انتظار جز با تاب آوردن خلأ امکان‌پذیر نیست و تاب‌آوری نیازمند بردباری است. نهایت توجه مستلزم بردباری کامل است. لازم به توضیح است که این بردباری فرد را به واقعیتی می‌رساند که با انقطاع^{۲۵} و رضایت^{۲۶} همراه است، صرف نظر از این که آن واقعیت موجب شادی یا رنج شود (McCullough 2014, 28). آن چیزی که در نگاه سیمون وی اهمیت دارد خود واقعیت است که نهایت توجه است، نه شادی یا رنج. از این رهگذر، این طرز تلقی که فرد در پس هر چیزی به دنبال خوشبختی است جای سؤال دارد. وی در این رابطه می‌گوید:

از آنجایی که در دنیای دروغین زندگی می‌کنیم، در این توهم به سر می‌بریم که مقوله خوشبختی^{۲۷} بدون هر قید و شرطی مهم‌ترین چیز است. اگر فردی بگوید «چقدر دوست داشتم پولدار باشم!»، ممکن است دوست او جواب دهد: «چرا؟ مگر پولدار بودن تو را خوشبخت‌تر می‌کند؟» اما اگر فردی بگوید: «دوست دارم خوشبخت باشم»، هیچ کس در پاسخ نخواهد گفت «چرا؟ بگو به چه دلیل می‌خواهی خوشبخت باشی». (Weil 1970, 311)

وی اصرار می‌کند که خوشبختی چیزی نیست که بی‌دلیل و بدون قید و شرط آن را طلب کنیم، زیرا تنها چیزی که باید این گونه آن را طلب کنیم، خیر^{۲۸} است، و خیر از مفاهیم افلاطونی است که در این جهان یافت نمی‌شود. زیرا خیر همان خدا و همان هدف جهان است، و باید برای یافتن آن از جهان دست کشید و از غار خارج شد. بنابراین، «به چه دلیل می‌خواهی خوشبخت باشی؟» نباید سؤالی باشد که تصور کنیم جواب آن واضح و مشخص است، بلکه باید اندکی بیشتر فکر کرد و متوجه شد که بالاتر از خوشبختی هم چیزی وجود دارد که همان خیر است، یعنی خداوندی که همان واقعیت است. حال فردی که چشم به راه نشسته و خلأ را که تاب‌آوری آن دشوار است با صبوری تحمل می‌کند، خیر را صرف‌نظر از شادی یا رنج آن به ارمغان می‌آورد.

تاب آوردن خلأ و در انتظار نشستن همان تلاش سلیبی است که توجه ناب را با خود به همراه دارد. انتظار در تضاد با جستجوی هدف و رسیدن به پاسخ است. اشتیاق به

جستجو کردن عملی است مربوط به اراده، و یکی از راه‌های فرار از ترس خلأ است. زیرا فرد نمی‌خواهد زحمت‌ها و تلاش‌هایش از بین برود، پس به علت تلاش‌هایی که کرده در انتظار یک پاداش خارجی (بیرونی) است تا از این رهگذر خلأ پیش‌آمده را پُر کند. در این روش فرد به تلاش‌هایش وابسته می‌شود، در حالی که باید این تلاش‌ها وسیله باشند، نه هدف (Weil 2003, 117). در بحث تمایز بین تأکید روی یک هدف خاص - یعنی تنها رسیدن به هدف ملاک باشد - با در انتظار ماندن، برداشت وی این است که «اگر انسان در طلب یک چیز خاص باشد، مقید به مجموعه‌ای از شروط می‌شود. اما اگر انسان خود آن مجموعه شروط را طلب کند،^{۲۹} آنگاه برآورده شدن خواسته او بی قید و شرط خواهد بود» (Weil 1970, 143). کسی که تنها بر یک موضوع تمرکز می‌کند و در ازای آن تلاشی که می‌کند رسیدن به هدف را خواستار است، شاید به هدف برسد، اما حقیقتی را کسب نکرده، تنها خلأ را پُر کرده است، و اگر به هدف مورد نظر نرسد مأیوس خواهد شد. او مثالی در این باره می‌آورد:

اگر دقتمان را بر کوشش برای حل مسئله‌ای در هندسه متمرکز کنیم، اگر در پایان یک ساعت (تفکر) به حل آن بیشتر از آنچه در آغاز می‌دانستیم نزدیک نشویم، بی هیچ تردیدی، هر دقیقه این ساعت در بُعد اسرارآمیز دیگری پیشرفت کرده‌ایم. بی آن که بدانیم یا حتی احساس کنیم، این تلاش‌های به ظاهر بیهوده روشنایی بیشتری را به روح آدمی تابانده است. نتیجه چنین تلاش‌هایی روزی در نیایش کشف خواهد شد. (وی، ۱۳۸۳، ۲۰۸)

از این رو، به جای طلب کردن یک هدف خاص باید خواستار مجموعه حقایق باشیم. در این صورت نرسیدن به هدف مأیوس‌کننده نخواهد بود، زیرا ما در جهت دیگری رشد کرده‌ایم.

مطابق آنچه تاکنون گفته شد، سیمون وی تلاش و کوشش بیجا را مانند کشیدن یک خوشه انگور می‌داند که تأثیر عکس می‌گذارد: «با کشیدن خوشه باعث ریختن تمام انگورها روی زمین می‌شویم» (Weil 1951, 118). حتی به دست آوردن ارزشمندترین هدایا در گرو انتظار و چشم‌به‌راه بودن است، نه جستجو کردن. انسان با جستجو کردن و تلاش توانایی کشف حقیقت را نخواهد یافت و آنچه می‌یابد جز چیزی دروغین نیست که در آن جایگاه هم توانایی تشخیص دروغین بودن آن را نخواهد داشت (Weil 1951, 112). وی چنین تلاش و جستجویی را برآمده از اراده می‌داند.

بی‌شک تلاش فعال جایگاه ویژه و ضروری خودش را برای کسب موفقیت‌های بزرگ دارد، زیرا اهرام مصر که جزء آثار باشکوه هستند با در انتظار نشستن بنا نشدند یا حتی اختراع‌هایی که امروزه در علم پزشکی و ارتباطات در اختیار انسان قرار گرفته‌اند تنها با چشم‌به‌راهی حاصل نشده‌اند. پس سؤال اینجاست که چگونه تلاش فعال در نگرش وی مفید فایده نیست؟ نکته‌ی او این است که مراتب بالاتر پیشرفت تنها زمانی به دست می‌آید که ذهن به یک منبع الهام متعالی متصل شود، و این مهم حاصل نمی‌شود مگر با انتظار. درست است که در باب توجه، اراده‌کارساز نیست، اما برای رسیدن به توجه ناب باید آن را با تمنای بدون مقصود^{۳۰} همراه کرد یا به شکل دقیق‌تر همراه با رضایت (Weil 2003, 118). آنچه آدمی را به توجه حداکثری رهنمون می‌شود همانا تمنای بدون مقصود است، و هوش^{۳۱} در این مسیر به شکل چشم‌گیری یاری‌رسان انسان خواهد بود.

۶. توجه ناب: به‌کارگیری هوش در پرتو تمنای بدون مقصود

در بهترین عبارت از سیمون وی، می‌توان تمنای بدون مقصود را چنین بیان کرد: «ما باید در ریشه‌ی تمناهایمان فرورییم به منظور آن که انرژی را از مقصودش بگسلیم. در اینجا تمناها تا آنجایی که انرژی هستند حقیقت‌اند. آنچه غیرواقعی است مقصود است. اما در گسیختن تمنا از مقصود، درد جدایی غیرقابل وصفی وجود دارد» (Weil 2003, 22). اگر انسان در خود غور کند، بی‌درنگ درمی‌یابد آنچه تمنا می‌کند در درون خود اوست، اما باید آن را از مقصودش جدا سازد. وی در مثالی می‌گوید، هنگام گرسنگی این که انسان انواع غذا را توهّم می‌کند (مقصود)، همان امر غیرواقعی است، اما گرسنگی (تمنا) خودش واقعی است؛ یا در ارتباط با فردی که مرده است، حضور آن توهّم است (مقصود)، اما فقدان او واقعیتی انکارناپذیر است (تمنا) (Weil 2003, 23). جداسازی آنچه انسان توهّم می‌کند (مقصود) با آنچه حقیقتاً وجود دارد (تمنا) که همان انرژی واقعی درون انسان است، عملی بس دردناک است زیرا آن توهّمات (مقصودها) پرکننده‌ی خلأهای وجودی آدمی است. نه تنها انسان نباید خلأ را پُر کند، بلکه نباید بدین منظور که خلأ را با امر فراطبیعی پُر سازد در جستجوی آن باشد. حتی زمانی که خلأ ایجاد شد نباید به هیچ نحوی برای رهایی از آن فرار کرد. از این رو، انسان باید با بینشی ژرف درون خود را بکاود و دریابد آنچه تمنا می‌کند همان انرژی حقیقی است که جز تمنای امر واقعی چیز دیگری نیست. اما باید آن را از مقصودش، که پُرکننده‌ی خلأ با امور موهوم یا حتی امر فراطبیعی

است، جدا سازد (Weil 2003, 23). بدین سان آنچه به کار توجه می‌آید اراده نیست، بلکه تمنای بدون مقصود است و هوش با کمک آن هدایت می‌شود. هوش در پرتو تمنا هدایت می‌شود و رشد می‌کند، نه اراده. برای این که تمنا وجود داشته باشد باید در کار رضایت و لذت هم وجود داشته باشد. هدایت هوش در جهت درست و رشد دادن آن باعث بالابردن سطح توجه در فرد می‌شود. انسان به واسطه هوش می‌فهمد «آنچه هوش درک نمی‌کند» نسبت به «آنچه هوش درک می‌کند» واقعی‌تر است (Weil 1956, 242). هوش همان بخش از وجود آدمی است که به تأیید و یا رد امور می‌پردازد و بر قواعد نظارت دارد.

هرچند هوش باعث بالاتر رفتن سطح توجه می‌شود، اما هوش بیشتر دلیلی بر برتر بودن فرد نسبت به دیگران نیست. در نگاه سیمون وی، هوش با تمام قابلیت‌هایی که دارد تنها در محدوده زبان جای دارد و نمی‌تواند فراتر از آن برود، در حالی که ذهن این قابلیت را دارد که فراتر از ساحت زبان گام نهد. هوش در بهترین وضعیت تنها می‌تواند قواعد را در چارچوب زبان تنظیم کند. داشتن هوش بالا فی‌حدنفسه فاقد ارزش است و اگر از هوش به درستی استفاده نشود میان هوش بیشتر و کمتر تفاوت چندانی وجود ندارد: «تفاوت میان هوش بیشتر و کمتر انسان‌ها مانند تفاوت میان مجرمان محکوم به زندگی در سلول‌های کوچک‌تر یا بزرگ‌تر است. انسان هوشمند که مغرور به هوش خود است مانند انسانی محکوم است که به سلول بزرگ خود مغرور است (Weil 1986, 88). از نظر وی، خدا انسان را آزاد و هوشمند آفریده، بدین منظور که از اراده و هوش رها شود. برای رهایی از آنها در وهله اول و در مقام بیان، به‌کارگیری آنها به شکل تمام و کامل و به طرز صحیح شرط است. در وهله دوم، دانستن این مطلب است که آنچه بیان‌شدنی است در مقایسه با آنچه بیان‌ناشدنی است غیرواقعی است (Weil 1956, 300). این نوع نگرش مشابه با گفته ویتگنشتاین در رساله منطقی-فلسفی است: «براستی چیزهایی هست که نمی‌توان آنها را به قالب کلمات درآورد. آنها خود را می‌نمایانند. آنها همان امر رازآلودند» (ویتگنشتاین ۱۳۹۷، ۱۲۸).

در نگاه وی نیز هوش هرگز نمی‌تواند به اسرار (امور رازآمیز) نفوذ کند، بلکه تنها می‌تواند به قضاوت و تشخیص مناسب بودن کلماتی که بیان می‌کند بپردازد. برای این کار نیاز دارد که تیزتر، سنجیده‌تر، دقیق‌تر و صحیح‌تر از هر چیز دیگری باشد (Weil 2003, 131). درست است که هوش خودش قادر به رسوخ کردن در اسرار نیست، اما دارای قدرتی است که توانایی کنترل کردن راه‌هایی را دارد که منجر به اسرار می‌شوند (Weil

131, 1970). از این رو، اگر فردی هوش را در وجه خیر بچرخاند، تمام روح کم‌کم به آن سمت خواهد چرخید (Weil 1956, 271). بدین نحو، هوش اگر به درستی مورد استفاده قرار گیرد، می‌تواند به تأیید و تصدیق آنچه حقیقت است پردازد. اینجاست که فرد متوجه می‌شود نزدیک‌ترین چیز به فروتنی واقعی همانا هوش است (Weil 2003, 129). ممکن نیست که به هوش خودمان مغرور شویم در لحظه‌ای که واقعاً از آن استفاده می‌کنیم و همچنین وقتی ما واقعاً داریم از آن استفاده می‌کنیم به آن تعلق خاطر نیز نداریم (Weil 1956, 265).

سرانجام هوش نقطه اتصال میان امر طبیعی و امر فراطبیعی است (Weil 1970, 89)، و در حوزه خرد، فضیلت فروتنی، نه فراتر و نه فروتر از قدرت توجه است، و به بیان سیمون وی همان توجه است (Weil 1956, 245). علاوه بر این، فروتنی به انسان می‌فهماند که ایگو (خود) قادر نیست چیزهایی را که دارای ارزش واقعی هستند ایجاد کند (Rozelle-Stone & Stone 2013, 83). بدین ترتیب هر قدر سطح توجه (یا فروتنی که مرحله‌ای از توجه است) در آدمی بالاتر می‌رود، او را بیشتر با حقیقتش آشنا می‌کند. در عشق به حقیقت همواره یک تواضع و فروتنی وجود دارد و فرد با استفاده صحیح از هوش می‌تواند به درجه‌ای از توجه نائل شود که حقیقت را درک کند.

۷. انقطاع

گفته شد برای رسیدن به خلأ باید از هر چیزی کناره‌گیری کرد، یعنی انقطاع کامل، و تا زمانی که انقطاع کامل رخ ندهد، نمی‌توان به خلأ رسید. هرچند این انقطاع مرحله‌به‌مرحله صورت می‌گیرد، کاری بس دشوار است. به باور سیمون وی، انسان‌ها نه تنها برای رسیدن به واقعیت باید از هر چیز موهوم کناره بگیرند و آن را ترک کنند، بلکه باید این انقطاع را تا جایی پیش ببرند که حتی از هر آنچه منفعت و سلامت و چشم‌داشت معنوی را به همراه دارد نیز چشم‌پوشی کنند. حتی تعلق و علاقه‌مندی ما به امور خیر، زمینه‌ساز و سازنده امور موهوم و خیالی می‌شوند (Weil 2003, 12).

انقطاع بدون هیچ چشم‌داشتی دشوار است و خلأی ایجاد می‌کند که با هیچ چیزی نباید پُر شود. به همین دلیل وی خلأ را با شب تاریک معادل می‌داند:

پذیرفتن خلأ یک امر فراطبیعی است. حال این انرژی باید از کجا تأمین شود برای کنشی که هیچ چیزی ندارد تا با آن تعادل ایجاد کند؟ [نه پاداشی، نه مجازاتی] انرژی باید از یک

جای دیگر بیاید. با وجود این، نخست باید گسستی بسیار مایوس‌کننده [انقطاع] صورت بگیرد و خلأ باید آفریده شود. خلأ: شب تاریک. (Weil 2003, 11)

این سخن وی به شعر معروف یوهان صلیبی^{۳۲} با نام «شب تاریک روح»^{۳۳} اشاره دارد و نوع گسستی که از آن صحبت می‌کند مشابه با انقطاعی است که یوهان صلیبی از آن سخن می‌گوید. چنین انقطاعی برآمده از نادیده گرفتن تمام امیال (چه نیک و چه بد) در آدمی است و نمی‌توان روح و جسم را وادار کرد که هیچ میلی نداشته باشند. محدودسازی امیال، یا مرتبه انسان را تعالی می‌بخشد یا منجر به سقوط آن می‌شود. وی مثال فردی را می‌آورد که گازی را با پیستون فشرده می‌کند تا جایی که گاز به یک درجه حرارت مشخص برسد. در اینجا دو حالت اجتناب‌ناپذیر است، یا گاز به مایع تبدیل می‌شود یا پیستون منفجر می‌شود (Weil 1956, 89). خلأ یا باعث سقوط می‌شود (انفجار پیستون) یا انسان را یک گام پیش می‌برد (مایع شدن گاز).

چنین انقطاع و قطع تعلق از منظر وی شامل زمان نیز می‌شود. وقتی انسان به چنین مرحله‌ای از انقطاع برسد، تنها در لحظه زندگی خواهد کرد و گذشته و آینده برای او موهوم و غیرواقعی خواهند شد. این انسان است که با توهماتش چیزی را که وجود ندارد هستی بخشیده، پس باید آنها را رها کند و بود یا نبودشان در زندگی او اهمیت نداشته باشد؛ زیرا ارزش انسانی به چیز دیگری است. با این حال، هیچ حزب یا قدرتی نباید یک فرد یا جامعه را از چنین اموری که برای زندگی اجتماعی لازم‌اند، محروم سازد. بدین سان، توجه نه تنها یک رویکرد فردی است و رفتار و منش شخص را تحت تأثیر قرار می‌دهد، بلکه یک رویکرد اجتماعی نیز محسوب می‌شود و آن توجه به هم‌نوع است. تحصیلات، شغل، خانواده و جایگاه اجتماعی همگی ضمن ناپایدار بودنشان از حقوق فردی و اجتماعی انسان‌اند که نباید نادیده گرفته شوند. بدین شکل، توجه می‌تواند بسیاری از مشکلات فردی و اجتماعی را برطرف سازد.

۸. توجه حداکثری: رضایت، عشق، تنهایی

در فرآیند رسیدن به حقیقت سیمون وی همواره بر رضایت داشتن تأکید دارد. در این راه، آدمی از تمام فرمان‌برداری‌ها - نیروی جاذبه - قطع تعلق می‌کند و در نهایت با یک رضایت کامل چشم به راه حضور خدا می‌شود که بهترین فرمان‌برداری‌هاست. از این طریق آدمی با بُعد اسرارآمیزش روبه‌رو می‌شود. اینجا به جای آن که نیروی جاذبه خلأ را احاطه کند، خلأ بر نیروی جاذبه برتری می‌یابد و آن را احاطه می‌کند (Springsted 1994, 145).

رضایت دادن به چنین خلأی یعنی رضایت دادن به انکار خود، یعنی رضایت دادن به رها کردن مرکز جهان بودن بر اساس تخیلات، یعنی رضایت دادن به قوانین ضرورت که در جهان حاکم است و نهایتاً چنین رضایتی یعنی انتخاب آزاد در هر انسانی (Weil 1951, 160). انتخاب آزاد حرکت در جهت واقعیت است، نه فرمان برداری از جاذبه. در رضایت نوعی مفهوم فرمان برداری نهفته است، به نحوی که فرد چیزی جز لطف الهی را که از جانب خداست نمی خواهد و از تمام سلطه‌گری‌ها، خودآیینی‌ها و حرکت در مسیر نیروی جاذبه رویگردان است. رضایت باید تا آنجا پیش رود که جز فرمان برداری الهی (جز دیدن خدا در هر چیزی) چیز دیگری را شامل نشود، زیرا این بندگی سراسر عشق، توجهی را به همراه دارد که تنها راه نجات آدمی است.

سیمون وی ضمن تأکید بر ارتباط میان توجه، خلأ و عشق در کتاب توجه به خدا بر این باور است که توجه می‌تواند به مثابه عشق دیده شود. زیرا همان طور که توجه رضایت دادن به چیزی غیر از خود است، عشق نیز نیازمند شناسایی واقعیت خارج از خود است. سیمون وی ضمن این که عشق به همسایه را ساخته شده از توجه خلأ^{۳۴} می‌داند، که مشابه با نبوغ است، مثال سامری نیکوکار^{۳۵} را می‌آورد. در این داستان سامری به فرد غریبه که مورد ضرب و شتم قرار گرفته کمک می‌کند و حضرت عیسی (ع) طی این ماجرا تعریف همسایه را توضیح می‌دهد (Weil 1951, 160).

با این حال به باور سیمون وی، هیچ چیزی به سادگی عشق موهوم به خدا نیست و عشق حقیقی زمانی می‌تواند همچون سپری انسان را از عشق موهوم حفظ کند که تمام روح او را پر کرده باشد. عشق موهوم این توانایی را دارد که با اشغال درون وجود آدمی مانع از ورود عشق حقیقی شود. عشق موهوم فرد را با ریسمانی به تمام اشیاء متصل می‌کند، و ریسمان هر آن می‌تواند پاره شود. فرد خود را به وسیله ریسمان به خدای موهومی متصل می‌کند، خدایی که عشق به او یک تعلق است. اما در عشق حقیقی انسان با ریسمان به خدا متصل نمی‌شود، بلکه خدا وارد روح می‌شود (Weil 1956, 326). ریسمان در اینجا همان تمنیات و توقعاتی است که انسان از خدا دارد، در حالی که عشق حقیقی عاری از نیاز است و تنها با توجه ناب به دست می‌آید (Weil 2003, 118).

چنین سطح بالایی از توجه در تنهایی و در عمل ساکت ذهن رخ می‌دهد. این همان مرحله‌ای است که فرد می‌تواند فکر خودش را از مرزهای ذهنی به عالم کشف و شهود بکشاند. در گفتمان سیمون وی، مراد از تنهایی، تنهایی فیزیکی و هر نوع سکوت ذهنی نیست، بلکه در تنهایی روحی است که ذهن فراتر از جهان آکنده از درد و رنج گام

می‌نهد تا به شناخت صحیحی نسبت به خویش، خدا و جهان برسد. هر نوع تنهایی و سکوت ذهنی که صرفاً با ماده پیوند دارد معرفت‌بخش نخواهد بود و تنها یک خیال‌اندیشی است که باید از آن حذر کرد. سیمون وی ما را با این پرسش مواجه می‌کند که «انسان در تنهایی چه تفاوتی با ماده مانند ستارگان، آسمان و یا درختان به شکوفه نشسته دارد؟». در پاسخ، او تفاوت را در توجه می‌داند. در واقع چنین حضوری را با توجه ارزش‌گذاری می‌کند (Weil 1956, 12). تنهایی همراه با توجه چنان ارزشمند است که آدمی را به عشق ناب نائل می‌کند و دروازه خرد را بر او می‌گشاید. سیمون وی نوعی از توجه ذهنی را مدل‌سازی می‌کند که بیشتر از توجه ذهنی اجداد فلسفی‌اش، کانت و اسپینوزا، به واقعیت حیات می‌بخشد.

سیمون وی تحت تأثیر اسپینوزا مدعی است که درجات متفاوت توجه با مراتب گوناگونی از واقعیت مطابقت دارند. اسپینوزا معتقد است در اولین مرحله، ذهن اگر به واسطه حواس با طبیعت مرتبط شود، درک مبهم و ناقصی خواهد داشت، زیرا این شناخت مادی و وهمی است. در مرحله دوم که عقل حضور پیدا می‌کند، با استدلال و استنباط تنها رابطه علی را تشخیص می‌دهد. نهایتاً در گام سوم شناخت از نوع شهود است که توسط عقل شناخته می‌شود و فرد با فعل یگانه ذهن حقیقت را درمی‌یابد (Nadler 2020). کانت نیز معتقد بود ذهن و شناخت خاستگاه پیشین دارد و مقدم بر تجربه است، به شکلی که انسان ابتدا هر چیزی را در ظرف زمان و مکان می‌ریزد و بعد به آن عینیت می‌بخشد، پس ذهن است که مشخص می‌کند چه چیزی واقعیت دارد (Brook 2020). اما سیمون وی با مطرح کردن توجه یک گام فراتر می‌رود. او با پرورش توجه انتظار خردمندانه را به انسان می‌آموزد. همچنین توانایی فرد را در امحای خود افزایش می‌دهد (Weil 1986, 50)، و به جای این که بر هدف‌داری جهان متمرکز شود، بر واقعیتی که خارج از جهان یافت می‌شود تأکید می‌کند (Weil 1986, 57). توجه نشان می‌دهد که دانستن واقعیت جهان، بیش از آن که یک دستاورد مبتنی بر خودآیینی و سلطه‌گری باشد، یک لطف الهی است، که باید با درست اندیشیدن شرایط را برای آن مهیا کرد. بدین ترتیب، توجه صرفاً یک امر ذهنی نیست، بلکه جایگاهی فراطبیعی دارد و سمت و سوی انسان را به سمت واقعیت رهنمون می‌سازد. در نگاه سیمون وی، توجه بیش از آنچه اسپینوزا و کانت از آن سخن می‌گویند به امور حیات واقعی می‌بخشد.

پس تنهایی و سکوت ذهنی زمانی به وقوع می‌پیوندد که هیچ چیز جز لطف الهی حضور نداشته باشد، و شیوه اندیشیدن یعنی حرکت در این مسیر. از این رو، می‌بینیم که

سیمون وی با آموزش تفکر در قالب توجه در کنار «اخلاق فضیلت»، «اخلاق بندگی» و...، اخلاق مبتنی بر توجه را مطرح می‌کند. او با پایه‌ریزی «اخلاق توجه»، خود را به تعلیق درمی‌آورد تا عدالت فراطبیعی حضور پیدا کند. وی با معطوف کردن توجه به سمت پروردگار، نه تنها اخلاق فردی، بلکه معرف‌شناسی و فلسفه سیاسی-اجتماعی‌اش را بنا می‌سازد، جایی که عدالت و عشق به همسایه تفاوتی با هم ندارند. پس او با فاصله گرفتن از اخلاق مبتنی بر نیروی جاذبه، توجه و حضور فراطبیعی لطف را به مثابه پادزهری برای نجات انسان معرفی می‌کند.

کسی که از موهبت توجه برخوردار باشد، در هر لحظه از زندگی به دنبال آن است که نیت‌های خود را اصلاح و خالص کند. او دائماً به دنبال نشانه‌هایی در درون خودش است تا جلوی انگیزه‌هایی را که او را به سمت هر چیزی جز خیر تحریک می‌کنند بگیرد. با وجود این، این نوع خودآگاهی صرفاً نوعی وجدان اخلاقی نیست، بلکه نوعی آگاهی کیهانی نیز هست، که به وضوح در اندیشه‌های فیلسوفان رواقی مشاهده می‌شود. فرد هشیار همیشه حضور خدا را در زندگی خود حس می‌کند و همیشه به یاد خداوند است، مسرورانه راضی به اراده اوست و به همه چیز از دید خداوند نگاه می‌کند، و از این طریق تناقضات به وجود آمده را برطرف می‌کند. ضمن این که سیمون وی از خلال توجه به بررسی مفهوم خلق معکوس^{۳۶} می‌پردازد، که فرد با آن با کنار گذاشتن خود و شخصیت، که همان نمود اجتماعی خود است، با امر غیرشخصی^{۳۷} مواجه می‌شود. پرداختن به خلق معکوس و امر غیرشخصی هر کدام نیازمند تأملی ژرف در ابعاد دیگر اندیشه این بانوی فرانسوی است که توجه نقشی حیاتی در آنها ایفا می‌کند و در این نوشتار مجال برای سخن گفتن از آنها نیست. بدین شکل تعریف او از توجه، عدالت، خلأ و عشق موجب می‌شود که پا را فراتر از مرزهای قاره‌ای بگذارد و بر اندیشمندان پس از خود چون آیریس مرداک و حتی روان‌شناسی مدرن تأثیرگذار باشد. علاوه بر تمام این موضوعات، او همواره معتقد است که بهترین مکان برای پرورش توجه، آموزش و پرورش و از طریق تحصیلات است و به همین دلیل همواره خواهان اصلاح شیوه آموزشی بود.

۹. نتیجه‌گیری

سیمون وی معتقد است که انسان مجبور به کشف چیزهای جدید نیست، بلکه برای کامل شدن کافی است که صبر، انتظار و توجه صحیح را در خود پرورش دهد. در این صورت می‌تواند با ارتقاء سطح، خود را به امر متعالی نزدیک کند. چرا که این مؤلفه‌ها همان

چیزهایی هستند که بستر را برای ورود لطف مهیا می‌کنند. و تنها راه نجات انسان و بشریت همان لطف است. پس آنچه بشر امروزی از آن رنج می‌برد کمبود توجه است. اگر توجه به معنای صحیح کلمه در زندگی انسان جریان پیدا کند، بسیاری از مشکلاتی که با آن در جامعه مواجه است از بین می‌رود. و توجه همان امری است که قطعاً با تمرین صحیح به دست می‌آید و باید یادگیری آن را از کودکی و از طریق آموزش و تحصیلات شروع کرد.

سیمون وی به یقین عارفی بود که در عمل، زندگی و مرگش مفهوم توجه را به آدمی نشان می‌دهد. می‌توان چنین استدلال کرد که این توجه بود که به مرگ وی منجر شد. او با توجه به این حقیقت که هموطنانش مجبور بودند با جیره محدودی زندگی کنند، اصرار داشت که خود نیز به همان اندازه غذا بخورد. در نتیجه وضع جسمانی‌اش بدتر شد تا جایی که قلب و ماهیچه‌هایش دچار مشکل شدند. عجیب نبود که روزنامه‌های محلی تیتراهایی مانند «استاد فرانسوی خودش را با گرسنگی کشت» زدند. گزارش‌های خودکشی که در نشریات مطرح شد، نشان می‌دهد که مثال‌های عملی توجه برای عموم غیرقابل درک است. همان طور که هنری فینچ^{۳۸} می‌گوید: «وی فردی نبود که قصد مرگ عامدانه داشته باشد. او منتظر ندای خداوند بود. از آنجایی که ما به طور کلی فقط خودپرستی را می‌شناسیم برایمان درک این مطلب دشوار است» (Finch 2001, 125). این وقایع آشکار می‌سازد که یکپارچگی تفکرات سیمون وی درباره توجه و همچنین زندگی آگاهانه او نه تنها در فلاسفه بلکه حتی در کسانی که خود را عارف می‌نامند نیز کمیاب است. توجه صرفاً نوعی تأمل‌ورزی نظری نیست و تنها با تمرین است که می‌توان به آن دست یافت. هر چه انسان بیشتر در مسیر کسب توجه قدم بگذارد، به تدریج به درجاتی می‌رسد که گمان می‌کرده رسیدن به آنها امکان‌پذیر نیست. زیرا توجه نه تنها در بُعد مادی زندگی بلکه با مجال دادن به ورود لطف در بُعد معنوی نیز تأثیرگذار است. هر چیز واقعاً ارزشمند تنها در سکوت و آرامش به دست می‌آید، اما سکوتی که همراه با توجه است. در غیر این صورت آدمی تفاوتی با گیاهان و سایر جانوران ندارد.

کتاب‌نامه

پاسکال، بلز. ۱۳۹۲. سعادت بشری، ترجمه مرضیه خسروی. تهران: روزگار.
حسینی، مالک. ۱۳۹۴. ویتگنشتاین و حکمت. تهران: هرمس.

- موسوی اعظم، سید مصطفی، زهرا قاسم‌زاده، احسان ممتحن. ۱۳۹۸. «فرآیند دریافت لطف الهی در عرفان سیمون وی». *مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان* ۲۹: ۲۵۳-۲۸۰.
- موسوی اعظم، سید مصطفی، زهرا قاسم‌زاده، احسان ممتحن. ۱۴۰۰. «محنت در اندیشه سیمون وی». *فلسفه دین* ۱۸ (۲): ۱۷۵-۲۰۰. (در دست انتشار)
- وی، سیمون. ۱۳۸۳. «تأملاتی درباره استفاده درست از تحصیلات در راستای عشق به خدا». *ترجمه احسان ممتحن. ناقد* (۱) ۳.
- ویتگنشتاین، لودویگ. ۱۳۹۷. *رساله منطقی-فلسفی. ترجمه سروش دباغ. تهران: هرمس.*
- Brook, Andrew. 2020. "Kant's View of the Mind and Consciousness of Self," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/kant-mind/>>.
- Finch, Henry Le Roy. 2001. *Simone Weil and the intellect of grace*. Edited by Martin Andic. New York: Continuum.
- Hadot, Pierre. 2004. *What is ancient philosophy?* Translated by Michael Chase. Harvard University Press.
- Humphrey, Christmas. 2005. *A Popular Dictionary of Buddhism*. Curzon Press.
- James, Williams. 1950. *The Principles of Psychology*. Vol. 1. Dover Publications.
- Mccullough, Lissa. 2014. *The Religious Philosophy Of Simone Weil: An Introduction*, I.B.Tauris.
- Mole, Christopher. 2017. "Attention," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/attention/>>.
- Nadler, Steven. 2020. "Baruch Spinoza," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/spinoza/>>.
- Rozelle-Stone A. Rebecca and Lucian Stone. 2013. *Simone Weil and Theology*. Bloomsbury Publishing.
- Rozelle-Stone, A. Rebecca and Benjamin P. Davis. 2020. "Simone Weil," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N.

- Zalta (ed.), URL =
 <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/simone-weil/>>.
- Springsted, Eric And Diogens Allen. 1994. *Spirit, Nature, and Community: Issues in the Thought of Simone Weil*. SUNY Press.
- Weil, Simone. 1951. *Waiting for God*. Translated by Emma Craufurd. New York: Putnam.
- Weil, Simone. 1956. *The Notebooks of Simone Weil*. Translated and edited by Arthur Wills. 2 Vols. New York: Putnam.
- Weil, Simone. 1968. *On Science, Necessity, and the Love of God*. Translated by Richard Rees. New York: Oxford University Press.
- Weil, Simone. 1970. *First and Last Notebooks*. Translated by Richard Rees. New York: Oxford University Press.
- Weil, Simone. 1986. *Simone Weil: An Anthology*. Edited and translated by Sian Miles. New York: Weidenfeld & Nicolson.
- Weil, Simone. 2002. *Lectures on Philosophy*. Translated by Hugh Prince. New York: Cambridge University Press.
- Weil, Simone. 2003. *Gravity and Grace*. Translated by Arthur Wills. New York: Putnam.
- Weil, Simone. 2005. *The Need for Roots*. Translated by Arthur Wills. New York: Putnam.

یادداشت‌ها

1. volition
2. Francis Herbert Bradley
۳. برای مطالعه بیشتر درباره خوانش سیمون وی از تمثیل غار افلاطون می‌توانید به Weil 2002 مراجعه کنید.
۴. برای مطالعه بیشتر در مورد ایده محنت از نگاه سیمون وی، می‌توانید به مقاله در دست انتشار «محنت در اندیشه سیمون وی» (موسوی اعظم و همکاران ۱۴۰۰) مراجعه کنید.
5. subject
6. self-knowledge
7. impression

8. self

9. Reflections on the Right Use of School Studies

۱۰. برخی از متفکران و برخی از شاخه‌های روان‌شناسی، آگاهی و توجه را یکی در نظر می‌گیرند. در اینجا نگارندگان مقاله بر مبنای نوشته‌های سیمون وی به این نتیجه رسیده‌اند که این دو را جدا از هم در نظر بگیرند در عین حال که با هم رابطه‌ای ضروری دارند.

11. Cosmic viewpoint

12. nature

13. spirit

14. Donald Broadbent

15. bottleneck

16. spotlight

17. will

18. gravity

19. Void

20. Self-ego

این دو کلمه در لغت‌نامه آیین بودیسم برابر با هم گرفته شده‌اند و self همان آتمن (atman) و non-self (یا non-ego) همان (anatman) در آیین بودایی است. لازم به ذکر است که سیمون وی نیز خود را همان ایگو می‌داند که تشکیل‌دهنده شخصیت (personality) است، یعنی همان وجه اجتماعی انسان که این نگرش باز مشابه تفکر بودایی است.

21. nihilism

22. obedience

۲۳. جهان خارج از خدا به معنای احتمال وجود جبرها است. وی این اصل احتمال (که بر مبنای قوانین ریاضیات است) را «شبهه اراده‌ها» یا همان «ضرورت» می‌نامد. خدا جهان را با هر آنچه در آن است - خیر و شر- بر اساس ضرورت آفریده، نه بر اساس مشیتش. پس، آفرینش نه آن گونه که سفر پیدایش بیان می‌کند خوب است و نه می‌توان گفت بد است، بلکه صرفاً متکی بر روابط و مناسبات ضروری است. در واقع نگاه سیمون وی همان طور که آورده شد در این زمینه بی‌شباهت با ضرورتی که اسپینوزا مطرح می‌کند نیست، با این تفاوت که اسپینوزا برای جهان هدف قائل نیست، اما سیمون وی برای جهان هدف قائل است، اما این هدف خارج از جهان است که همان خیر یعنی خداست.

۲۴. برای اطلاعات بیشتر درباره اصطلاحات جاذبه، تخیل و وهم، انقطاع، خود، من، لطف در نوشته‌های سیمون وی، به مقاله «فرآیند دریافت لطف الهی در عرفان سیمون وی» (موسوی اعظم و همکاران ۱۳۹۸) مراجعه کنید.

25. detachment

26. consent

27. happiness

28. good

۲۹. رویکرد کل‌نگرانه در این بخش از عبارت کاملاً مشهود است.

30. desire without object

31. intelligence

32. St. John of the Cross

کشیش و نویسنده اسپانیایی که به خاطر ادبیات عرفانی‌اش شهرت دارد.

33. the dark night of soul

۳۴. توجه خلاق (creative attention) یعنی حقیقتاً توجه خود را بر چیزی که وجود ندارد (خدا) معطوف کنیم. در باور سیمون وی، خدا در جهان خلقت غایب است تا سایر مخلوقات بتوانند وجود داشته باشند. همان طور که آمد جهان به مثابه غار افلاطون است و خدا که همان حقیقت است خارج از غار است، پس فرد باید توجهش را از جهان خلقت بردارد و به سمت چیزی که در غار وجود ندارد (خدا) معطوف کند. از نظر وی، نبوغ در چنین نوعی از توجه نهفته است.

35. Parable of the Good Samaritan

۳۶. اصطلاح Decreation در فلسفه و الهیات سیمون وی نقش محوری دارد، که نگارندگان این مقاله آن را «خلق معکوس» ترجمه کرده‌اند. مقاله‌ای تحت عنوان «خلق معکوس در الهیات سیمون وی» به قلم نگارندگان مقاله حاضر نوشته شده است که به فرآیند تحقق خلق معکوس و آثار و پیامدهای فردی و اجتماعی آن در اندیشه سیمون وی می‌پردازد و در مجله *ادیان و عرفان* در شماره بهار و تابستان ۱۴۰۰ به چاپ می‌رسد.

37. impersonality

38. Henry Finch

پدیدارشناسی معنای زندگی در اندیشه هوسرل

علیرضا فرجی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۲

چکیده

ادموند هوسرل، فیلسوف سرشناس معاصر، با تکیه بر حیث التفاتی آگاهی، روش نوین پدیدارشناسی استعلایی را در فلسفه غرب مطرح کرد. طبق این روش، بر خلاف تجربه‌باوران، حقیقت نه ریشه در تجربه‌های حسی از جهان فیزیکی دارد، نه از عناصر متافیزیکی برمی‌خیزد، بلکه امری است که پیشاروی آگاهی قرار گرفته و متعلق آن به حساب می‌آید. در این فرایند، جهان فیزیکی به تعلیق درمی‌آید و آنچه باقی می‌ماند آگاهی و تجربه التفاتی و ایدئال از ذات اشیاء است. از این رو، جهان آن گونه که بر آگاهی پدیدار می‌شود معیار حقیقت خواهد بود. از نظر او، تنها راه تبدیل شدن فلسفه به علمی متقن و به تبع آن رهایی از بحران جهان معاصر و دست‌یابی به عالم زندگی مطلوب به‌کارگیری روش پدیدارشناسی استعلایی است. هوسرل پرسش از معنای زندگی را به شکل مستقیم مورد بررسی قرار نداده، اما چشم‌انداز نوینی را برای عالم زندگی تصویر کرده است. طبق این نگرش نوین، که در پژوهش حاضر تحلیل خواهد شد، زندگی آن گونه که بر ما پدیدار شده و شهود بی‌واسطه از آن داریم، حقیقتی استعلایی است که بر بستر عقلانیت می‌تواند افق نوینی را برایمان بگشاید.

کلیدواژه‌ها

پدیدارشناسی، حیث التفاتی، بحران، معنای زندگی، هوسرل

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (farajireza25@yahoo.com)

Research Paper in *Philosophy of Religion Research*, vol. 19, no. 1, (serial 37),
Spring & Summer 2021, pp. 29–48

The Phenomenological Meaning of Life in Husserl's Thought

Alireza Faraji¹

Reception Date: 2020/11/02

Acceptance Date: 2021/04/11

Abstract

The well-known contemporary philosopher, Edmund Husserl, relying on the intentionality of consciousness, introduced a new method of transcendental phenomenology in Western philosophy. According to this method, contrary to empiricists, truth is not rooted in sensory experiences of the physical world, nor arises from metaphysical elements, but is something that is subject to consciousness and is considered to belong to it. In this process, the physical world is suspended, and what remains is the deliberate and ideal knowledge and experience of the nature of things. Hence, the world as it appears on consciousness will be the standard of truth. In his view, the only way for philosophy to become a sound science and, consequently, to get rid of the crisis of the contemporary world and to achieve the desired life-world is to use the method of the transcendental phenomenology. Husserl did not address the question of the meaning of life directly, but portrayed a new perspective on the life-world. According to this new approach, which will be analyzed in the present study, living as it appears to us and having direct intuition of it, is a transcendental truth that on the basis of rationality can open a new horizon for us.

Keywords

Phenomenology, Intentionality, Crisis, Meaning of Life, Husserl

1. Assistant professor of Philosophy, PNU University, Tehran, Iran.
(farajireza25@yahoo.com)

۱. مقدمه

ارائه تعریف یگانه و دقیقی از «پدیدارشناسی» کار دشواری است. معنای مورد نظر هوسرل، که از آن به عنوان روش نوین فلسفی خود یاد می‌کند، مشتمل بر طرحی است که در خلال آن تلاش می‌شود فلسفه از کج‌اندیشی و تزلزل‌رهایی یابد و همچنین بر بحران در دوران مدرن غلبه کند. هوسرل فیلسوف مدرنیته است و آرمان جهان مدرن بیان مسائل و پاسخ‌های علمی و دقیق است. پدیدارشناسی هوسرل، به شکل بنیادین، فلسفه آگاهی است. نگرش هوسرل به این جنبش و روش باعث ایجاد تفاسیر گوناگونی در تاریخ پدیدارشناسی شده، به گونه‌ای که در سال‌های آغازین هوسرل به تقابل با تفاسیر روان‌شناسانه تجربی‌ای برخاست که توسط افرادی چون فروید و جیمز ارائه شده بود. در این دوره، که سرآغاز شکل‌گیری پدیدارشناسی هوسرل به حساب می‌آید، پدیدارشناسی بر بستر روان‌شناسی استوار است. این نگرش ریشه در تفکرات استاد او یعنی برنتانو داشت، و پدیدارشناسی را با «روان‌شناسی توصیفی» برابر می‌دانستند. هوسرل در دوره بعد زمینه‌های منطقی پدیدارشناسی را جانشین بستر روان‌شناختی آن می‌کند. این برداشت تحت تأثیر اندیشه ریاضی‌محور هوسرل به عنوان یک فیلسوف ریاضی‌دان است، که فلسفه را همچون یک علم متقن در نظر می‌گیرد. پدیدارشناسی روشی است برای تحلیل و توصیف آگاهی و آنچه به آگاهی داده می‌شود و از رهگذر آن فلسفه به علمی دقیق بدل می‌شود (مایول ۱۳۹۸، ۳۱).

بنیادی‌ترین مفهوم در پدیدارشناسی هوسرل «التفات»^۱ است. پدیدارشناسی، که حول محور آگاهی شکل گرفته، بر آموزه مهمی استوار است که هوسرل آن را «حیث‌التفات»^۲ می‌نامد. بررسی التفاتی بودن آگاهی، نه تنها یک نقطه اوج در پژوهش‌های منطقی هوسرل است، بلکه دربردارنده چیزی است که هوسرل همواره آن را بصیرت اصلی در تحلیل پدیدارشناسانه خویش از آگاهی می‌شمرد (اسپیگلبرگ و شومان ۱۳۹۱، ۱۸۰). هدف اصلی هوسرل بنیان گذاشتن فلسفه‌ای بود که بدون هیچ‌گونه پیشفرضی بر مبنایی خردگرایانه استوار باشد. این امر میسر نبود، مگر به واسطه روش پدیدارشناسی استعلایی. از این رو، واپسین (سوم) دوره تدوین پدیدارشناسی از بنیانی استعلایی برخوردار است. مفهوم استعلا نزد او چالشی پیش روی مفسران قرار داده، زیرا تفسیر یگانه‌ای از آن در دست نیست. دو ویژگی امر استعلایی غیرتحویلی و پیشامحمولی بودن است. به عبارت بهتر، امر استعلایی نه قابل‌تحویل به چیزی است (در نهایت به تعلیق در نمی‌آید)، نه قائم به حکمی است، بلکه مبنای هر حکمی است، و قوام احکام به آن است. آگاهی، به عنوان

امر استعلایی، از این دو ویژگی مهم برخوردار است. ویژگی دیگر آن، فراروی از سوژه فردی به سوی سوژه جمعی است. البته این ویژگی اخیر را هوسرل برای گریز از فروافتادن در دام ایدئالیسم مطلق، و در نهایت سولیپسیسم، در دوران پایانی اندیشه‌اش افزوده است. به عبارت دیگر، آگو در دوران متأخر فلسفه هوسرل ساکن در عالم زندگی است و جهات گوناگون زندگی‌اش در همین نسبت سنجیده می‌شود. عالم زندگی نیز همچون آگاهی از نظر هوسرل امری استعلایی است. برای عملی کردن این اصل نیاز است جهان فیزیکی و احکام مرتبط با آن به تعلیق درآیند، زیرا پیش‌زمینه دست‌یابی به فرایند استعلایی، نخست، تحویل بردن هر ابژه و مفهومی به آگاهی است، و سپس تعلیق احکام مربوط به امور فیزیکی. سرآغاز پدیدارشناسی استعلایی به عنوان راهکار نهایی منوط به درک همین امر است. به عبارت دیگر، تعلیق عالم واقع ما را به سوی معانی ایدئال در آگاهی رهنمون می‌شود. بدین ترتیب آنچه پدیدارشناسی هوسرل را استعلایی می‌کند نقش «معانی ایدئال» در تقویم جهان است (اسمیت ۱۳۹۴، ۴۲).

در جریان تحویل و تعلیق عالم واقع، چیزی که باقی می‌ماند «ذات»^۳ یا «ماهیت» اشیاء است. اینجا نباید «ایده» را با آنچه مورد نظر افلاطون است اشتباه گرفت، زیرا ایده در پدیدارشناسی هوسرل بریده از جهان واقع نیست و در خلال فرایند ماهیت‌بخشی^۴ به دست می‌آید. در فرایند ماهیت‌بخشی، آگاهی به ابژه‌های خود قوام می‌دهد و میان آگاهی و متعلقات آن رابطه‌ای دوسویه برقرار می‌گردد، یعنی هم آگاهی به ابژه‌هایش و هم ابژه‌ها به آگاهی قوام می‌دهند. در پی قوام‌بخشی به متعلقات آگاهی، آنچه به دست می‌آید «معنا»^۵ است، که مشتمل بر فرایند معنا‌بخشی^۶ است. بنابراین، پدیدارشناسی هوسرل، با هدف دست‌یابی به معنای ابژه‌ها و متعلقات آگاهی، این جهان را به تعلیق درمی‌آورد. به همین دلیل، فلسفه هوسرل، بیش از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، بر معناشناسی منطقی استوار است، و از آنجا که اساس پدیدارشناسی را بر تحلیل ذات بنا کرده، از نظر او ذات مشتمل است بر سه نوع: آگاهی، طبیعت، فرهنگ. طبیعت و آگاهی ذوات مورد بررسی در دوران نخست اندیشه هوسرل هستند، اما ذات فرهنگی در دوران متأخر تفکر او اهمیت یافت، زیرا شکاف و بحرانی عظیم را در فرهنگ اروپای معاصر مشاهده می‌کرد. این دوره، بر خلاف دوران آغازین که سوپژکتیویته در آن محوریت داشت، بر اینترسوپژکتیویته و جهان آگاهی‌ها تکیه دارد: فضای منفی حاکم بر فلسفه آلمانی و به طور کلی انحطاط فرهنگ غرب باعث ایجاد این دوره از اندیشه هوسرل بود (مایول ۱۳۹۸، ۲۷). بنابراین، پدیدارشناسی رسالت خاصی به عهده دارد که طبق آن زندگی چهره‌ای فلسفی و رنگ‌وبویی

اخلاقی می‌یابد. «هدف پدیدارشناسی [آغشتن انسانیت به چهره‌ای کاملاً فلسفی از زندگی است که به واسطه آن انسان می‌تواند به واسطه خود، قوانین را دریابد» (Husserl 1970, 15).

از سوی دیگر، با توجه به تأثیری که هوسرل بر جریان‌های گوناگون فلسفی مانند اگزیستانسیالیسم، هرمنوتیک و فلسفه تحلیلی-زبانی داشته، بحث معنا در این فلسفه‌ها امری مهم تلقی می‌شود. در میان این مباحث، پرسش از معنای زندگی جایگاه ویژه‌ای یافته است. پاسخ‌ها به پرسش از معنای زندگی گسترده‌اند، اما در یک تقسیم‌بندی کلی، این پاسخ‌ها یا مبتنی بر خداباوری هستند یا الحاد. ویتگنشتاین، ایمان‌باور معاصر، که او را به دلیل نگارش رساله منطقی-فلسفی، پدر معنوی فلسفه تحلیلی-زبانی و پوزیتیویسم منطقی می‌نامند، پرسش از معنای زندگی را از دسته گزاره‌های مهم اما کارکردی می‌داند. این دسته از گزاره‌ها از نظر او گرچه قابل بیان زبانی نیستند، اما می‌توان آنها را مورد اشاره قرار داد. چنین گزاره‌هایی در برابر گزاره‌های بی‌معنا قرار دارند. به همین دلیل او باور دارد راه حل مسئله زندگی را در محو شدن این مسئله می‌توان دید: «به راستی چیزهایی هست که نمی‌توان آنها را در قالب کلمات درآورد، آنها خود را نشان می‌دهند و همان امر رازآلودند» (ویتگنشتاین ۱۳۹۴، ۱۲۸).

در جای دیگر، اگزیستانسیالیست‌ها این پرسش را برای فلسفه امری حیاتی دانسته و مطرح کردن آن را ضروری می‌پندارند. خداباوران این نحله، قائل به کشف معنا برای زندگی هستند، و ملحدان باور دارند که معناداری زندگی وابسته به انسان است و انسان جاعل معنا برای زندگی است، که این امر ریشه در نگرش‌های اومانستی و نیهلستی ایشان دارد. به همین دلیل، بحث جعل یا کشف معنای زندگی در کنار پرسش اصلی به یکی از مسائل مهم بدل شد. نگرش‌ها در زمینه معنای زندگی را منوط به سه دسته دانسته‌اند: فراطبیعت‌گرایان^۶ که غالباً ادعا دارند زندگی برای معنادار شدن نیازمند امر روحی است؛ طبیعت‌گرایان^۸ که این ادعا را انکار می‌کنند و باور دارند زندگی در غیاب خداوند و روح نیز معنادار است؛ و ناطبیعت‌گرایان^۹ که بر این باورند که محور پرسش از زندگی منوط به وجود انسانی است (Metz 2019, 2-6). از سوی دیگر، سه دانش فلسفه، اخلاق و روان‌شناسی غالباً به چنین پرسش‌هایی می‌پردازند. فلسفه بحث معنای زندگی را با هدف‌داری آن هماهنگ و مترادف می‌بیند؛ علم اخلاق معنای زندگی را با ارزشمندی آن همسو می‌داند؛ و روان‌شناسی نیز به کارکرد زندگی توجه ویژه دارد. با این وصف، به نظر می‌رسد «معنای زندگی» به مفهوم «هدف»، «ارزش»، و «کارکرد» زندگی است و نظریه‌های

معنای زندگی بر پایه و محور یکی از این سه مقوله سامان می‌یابند (بیات ۱۳۹۰، ۶۴). پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که با توجه به مؤلفه‌های بنیادین روش پدیدارشناسی هوسرل و تأکید بر آگاهی و نقش حیث التفاتی، آیا زندگی معنایی دارد یا نه؟ مسئله دیگر این که در صورت مثبت بودن پاسخ پرسش نخست، معنای زندگی کشف می‌شود یا جعل؟

از آنجا که روش پدیدارشناسی امروزه به شکل فراگیر در حوزه‌های گوناگون مانند علوم تجربی، بالینی و اجتماعی به کار گرفته می‌شود، با گذشت زمان از برداشت اولیه هوسرل از آن دور شده است، به گونه‌ای که در تقابل با هدف اصلی او قرار گرفته که پیراستن فلسفه از پیشفرض‌ها و نگرش‌های تجربی بود. برای مثال، پژوهشگران بسیاری مسئله معنای زندگی را با نگاه پدیدارشناسانه با مطالعه موردی روی افراد ویژه‌ای صورت داده‌اند، اما متأسفانه روش پدیدارشناسی را به گونه‌ای متفاوت و با منظوری مغایر با بنیان‌های اصیل هوسرلی به کار گرفته‌اند، که تحلیل و بررسی آنها از حوصله پژوهش ما بیرون است. بنابراین تلاش ما این است که بحث معنای زندگی را با توجه به مبانی بنیادین پدیدارشناسی هوسرلی همچون آگاهی، حیث التفاتی، اپوخه، فروکاست و سایر مؤلفه‌های مهم وی، در قالب پرسش‌های مطرح‌شده، مورد ژرف‌کاوی قرار دهیم.

۲. بنیان‌های نگرش پدیدارشناسانه

جرقه پدیدارشناسی در ذهن هوسرل آنجا زده شد که فهمید عمیق‌تر از ساختار عقل یا احساس، یا مقولات فاهمه کانتی، ساختار خود آگاهی است، آنچه او «حیث التفاتی» می‌نامید، یعنی شیوه‌ای که آگاهی بدان شیوه به انواع گوناگون اشیاء جهان «معطوف» است یا آن را بازنمایی می‌کند (اسمیت ۱۳۹۴، ۳۱). آگاهی مسئله‌ای گسترده است که هوسرل آن را بر حیث التفاتی مبتنی می‌کند. در واقع، پدیدارشناسی هوسرل، در تمام مراحل و گسترده‌گی خود، مبتنی بر یک نسبت است. این نسبت میان ابژه و سوژه یا به عبارت بهتر میان نوئسیس و نوئما یا به زبان ساده میان مُدرک و متعلق ادراک برقرار است. هوسرل این نسبت را «حیث التفاتی» می‌نامید.

۲-۱. حیث التفاتی آگاهی

«چیزی که تجاربم را به مالکیت من درمی‌آورد و باعث آن است تا اندیشه‌ام را به عنوان متعلقات درونی‌ام دریابم، بستر التفاتی تجربه‌ها است که زمینه استعلایی پدیدارشناسی را فراهم می‌آورد» (Merleau-ponty 1958, 70). تلاش هوسرل آن است که با محور

قرار دادن «خود» و «آگاهی» که همپسته‌های تفکیک‌ناپذیرند، به جای توجه صرف به اشیاء جهان (ماتریالیسم)، التفات به ذات اشیاء را بنشانند. این یعنی به جای تکیه بر تجربه‌های حسی از اشیاء و فروغلطیدن به تجربه‌باوری کلاسیک، باید بر تجارب التفاتی متمرکز شویم، یعنی تجربه‌ها آن گونه که در آگاهی تقویم می‌شوند. از این رو، هر شیء پیش‌روی آگاهی قرار می‌گیرد و آگاهی همواره آگاهی از یک چیز است. پس آگاهی خاصیت التفاتی به خود می‌گیرد. حیث التفاتی مشخصه آگاهی است، آن را به سوی ابژه‌ها جاری می‌کند. آگاهی به غیر از این راهی به سوی ابژه‌ها ندارد (Tymieniecka 2010, 209). آگاهی یک عنصر منفعل و صرفاً تأثیرپذیر نیست که در خود فروبسته باشد و فقط گیرنده یا منعکس‌کننده جهان بیرون و اشیاء درون آن باشد، بلکه عامل فعالی است که فاصله مطلوبی با جهان دارد و اشیاء را در درون خود نظم و نسق می‌دهد. آنچه هوسرل در باب التفات بیان کرده، در حقیقت یک فرایند پویا و پیش‌رونده است. به عبارت بهتر، جریان‌ی سازنده است که هم به خود و هم به آنچه در پیرامونش قرار دارد توجه می‌کند:

از این پس آگاهی و زیسته‌هایش در رابطه‌ای خنثی و ساکن قرار ندارند، بلکه ادراک به معنای وسیع کلمه فعالیت پویاست و زیسته‌های آگویی یا به تعبیر دیگر حوزه آگاهی استعلایی همان «حیات» و زندگی آگویی استعلایی است که خصلت اصلی آن جهت‌دار بودن و قصدی بودن [التفاتی بودن] است (رشیدیان ۱۳۸۴، ۲۴۸).

هوسرل تلاش می‌کند از فروافتادن در دام اشتباهات پیشینیان بگریزد. رویکرد پدیدارشناختی، بر خلاف نگرش تجربی به «من»، مشتمل بر اندیشیدن به یک ابژه است. ابژه نیز (متعلق ادراک) صرفاً میان عمل فکر کردن و آگویی مورد اندیشه قرار می‌گیرد (Husserl 1977, 126).

گرچه هوسرل از استادش برنتانو این آموزه را وام گرفته، با این حال از تفسیر او نیز گذر می‌کند. زیرا برنتانو برای اشیاء و ابژه‌ها مفهوم «پدیده‌های روانی» را به کار می‌گیرد و به نظر او تصورات هستند که در روان انسان جای دارند، ولی هوسرل در مقابل به جای به کار گرفتن اصطلاح «تصور» ترجیح می‌دهد از واژه «تجارب التفاتی» بهره بگیرد: «آنچه هوسرل از مفاهیم درونی برداشت کرده، ایده‌هایی هستند که هر کدام به عنوان یک مفهوم، تجربه‌ای جداگانه محسوب می‌شوند، تجربه‌ای که به شکل التفاتی به امری و رای خود باز می‌گردد» (Zahavi 2017, 84). بنابراین، التفاتی بودن آگاهی کاملاً یک فرایند پویا است که به جای تأثیر گرفتن از اشیاء، آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد، به گونه‌ای که مشرف بر جهان متعلق به خود می‌شود.

۲-۲. تجارب التفاتی و «من» استعلایی

قصیدیت یا التفاتی بودن از نظر هوسرل همچون روحی است که میان نوئیس و نوئما در جریان است و می‌توان آن را از هر جنبه‌ای مورد تحلیل قرار داد که در هر صورت یا تحلیلی نوئتیک است و یا نوئماتیک. به همین دلیل، فرایند معنابخشی، در واقع با سه امر ارتباط دارد: خود معنا، آنچه معنا به سویی راجع است، و عمل نسبت دادن معنا. نوئیس عملی است که معنا را می‌بخشد، و خود معنا نوئما است (Welton 1999, 88). آنچه از نظر هوسرل به معنا نسبت داده می‌شود ماده^{۱۰} در فرایند معنابخشی است، که آن را حالت نامیده است. از این رو نوئیس اندیشه و نوئما متعلق اندیشه است، و شکاف میان نوئیس و نوئما را فرایندی التفاتی پر می‌کند. در این میان، تجربه‌های التفاتی تجربه‌هایی به حساب می‌آیند که هوسرل از واژه زیسته‌ها یا تجربه‌های زنده برایشان استفاده می‌کند. نقش تجربه در پدیدارشناسی هوسرل غیرقابل انکار است. آگاهی به عنوان بنیان پدیدارشناسی امری تجربی است و به تبع آن مفهوم «استعلا»، که مهم‌ترین ویژگی پدیدارشناسی و فلسفه از نظر هوسرل است، ریشه در تجربه دارد. از نظر او، «من» (سوژه) به واسطه تجربه به ثبات می‌رسد، زیرا تجربه‌های گوناگون باعث تعالی «من» مورد نظر هوسرل هستند. تجربه برای این فیلسوف دو نوع است: «Erlebnis» و «Erfahrung». نوع نخست، ناظر بر تجربه‌های زنده فردی «من» است و باعث قوام آن می‌شود، و نوع دوم دلالت بر تجارب غیرفردی دارد، مانند تجربه‌های کلان علمی و تجربه‌های حسی که اموری کلی به حساب می‌آیند. بحث تجربه از آنجا برای هوسرل اهمیت می‌یابد که در حل بحران نقش بنیادین ایفا می‌کند و زیرساخت علم عالم زندگی را فراهم می‌سازد. حیطه اطلاق تجربه همان عالم زندگی است، و بحث ما در این پژوهش بر مدار این عالم می‌گردد. در واقع، حالاتی را که در آگاهی رخ می‌دهند نه می‌توان کاملاً منتسب به جهان واقع دانست، نه مطلقاً وابسته به ذهن، بلکه هم ریشه در ایده یا ایدوس دارند، و هم از واقعیت نشئت می‌گیرند. اما نقطه تلاقی آنها و جایی که در آن قوام می‌گیرند آگاهی است. البته هوسرل تقابل ابژه و سوژه را به گونه‌ای تدوین کرده که کفه ترازو به سوی ذهن سنگینی می‌کند. ذهن حامل زندگی روانی است، به همراه داشته‌های آن زندگی که مشتمل است بر جنبه‌های بدنی و غیر آن (Husserl 1989, 136).

التفاتی بودن آگاهی مستلزم تحویل^{۱۱} یا فروکاست است. فروکاست روشی است برای ریشه‌یابی شناخت و بر سه قسم است: پدیدارشناسانه، ماهوی، استعلایی. فروکاست (تحویل) یک نظریه یا ادعا نیست، یک روال (فرایند) است، چیزی نیست که هوسرل از

ما بخواهد باور کنیم، کاری است که می‌خواهد انجام دهیم (بل ۱۳۷۶، ۳۸۳). پیش‌زمینه تحویل در فرایند پدیدارشناختی تعلیق^{۱۲} است. تعلیق به معنای خودداری از صدور هر گونه حکم در باب هر چیزی است که بیرون از آگاهی قرار دارد. نخستین رکن بنیادینی که هوسرل در نظریه تجربه بنا کرده بحثی است که وی را فراتر از تجارب طبیعی می‌برد، که همان تجربه استعلایی است. این نوع از تجربه فرآورده «تعلیق» است. این که تجربه چگونه استعلایی می‌شود، هم کم‌سابقه و هم بحث‌برانگیز است، چرا که هوسرل با این نگرش از تجربی‌باوران سرشناسی مانند هیوم و لاک و بارکلی گذر می‌کند و نیز از تجربه در فلسفه استعلایی کانت فراتر می‌رود. استعلایی شدن تجربه در بحث «اگولوژی» هوسرل نمایان می‌شود. چنان که پیش‌تر آمد، نگرش طبیعی در فلسفه هوسرل نخستین امری است که باید به تعلیق درآید، یعنی خودداری کردن از بیان هر گونه حکمی که مبتنی بر روش‌های فیزیکی و پوزیتیویستی است. این یعنی هر نوع تجربه از جهان فیزیکی را به شکل موقت در پرانتز قرار دهیم. این آرمان بنیادین هوسرل است. در این فرایند آنچه باقی می‌ماند «خود» است که پس از اپوخه باقی می‌ماند. جهان در برابر آگاهی قرار دارد و پس از تعلیق به ابژه آگاهی تبدیل می‌شود. از این رو، تجارب حسی جای خود را به تجارب التفاتی می‌دهند. زمینه و بستر بروز تجارب التفاتی نیز «خود» و آگاهی است. سارتر، هم در کتاب هستی و نیستی و هم در رساله استعلای خود، این نگاه هوسرل به مفهوم استعلایی بودن آگو (خود) را مورد نقد قرار می‌دهد. زیرا به نظر او هوسرل در لابلای اپوخه جهان، خود را نیز فروکاسته است، در حالی که خود را نمی‌توان اپوخه کرد: «خود در آگاهی نه صوری است نه مادی، بلکه وجودی است خارجی، درون جهان، یعنی یک هستی واقع در جهان، همانند خودهای دیگر» (سارتر ۱۳۹۴، ۲۵). در واقع ایراد سارتر به هوسرل ریشه در نگرش اگزیستانسیالیستی او به بحث آگاهی دارد. از نظر سارتر، هوسرل وجود انسان را بدون جنبه‌های اگزیستانسیالیستش در نظر گرفته که باعث فرورفتن او در نگرش انتزاعی و ایدئالیستی به آن شده است.

هوسرل اگولوژی را بنیانی‌ترین علم دانسته که مقدم بر تأسیس هر علمی است و دروازه ورود به زیست-جهان (عالم زندگی) به حساب می‌آید. به همین دلیل، محتوای اگولوژی را «عالم» می‌داند، چرا که زندگی در کلیت خود مسئله‌ای آگاهانه است: «اگر جهان عینی واحد را راهنمای استعلایی خود بگیریم، ما را به سنتز ادراکات عینی ارجاع می‌دهد که وحدت تمام زندگی ما را در برمی‌گیرد ... نتیجه می‌شود که جهان یک مسئله من‌شناختی (اگولوژی) کلی است» (هوسرل ۱۳۸۴، ۹۸). او اگولوژی را در تأملات

دکارتی مقدم بر هر علمی می‌داند، و همانند دکارت پایه هر دانشی را بر «خرد» می‌پندارد و فلسفه را علمی بنیادین در نظر می‌گیرد که بر بنیان اگولوژی استوار است. هوسرل در آنجا که اگولوژی را دانشی «توصیفی استعلایی» می‌داند، از دکارت نیز گذر می‌کند. زیرا دکارت در فلسفه‌اش جایی برای مفهوم استعلایی باز نگذاشته بود. «خود» در اندیشه دکارت با هوسرل متفاوت است، زیرا دکارت نگاه هستی‌شناسانه دارد و هدفش دستیابی به وجود آن است، در حالی که هوسرل آگاهی خود را مبنا قرار می‌دهد. به همین دلیل، «می‌اندیشم» دکارت در هوسرل به «من اندیشه‌ای را می‌اندیشم» تبدیل می‌شود. باید یادآور شد که «توصیفی» و «استعلایی» بودن این علم بنیادین، نزد هوسرل، مبتنی بر پیشینی بودن اگولوژی است، چرا که «خود» پیش و بیش از هر امری برای او اهمیت دارد. چنین است که تجارب التفاتی زمینه استعلای خود را هموار می‌سازند. بنابراین، بستر پدیدارشناسی استعلایی و تشریح مفهوم استعلا نزد هوسرل را فراهم می‌آورد و پس از آن بنیان‌های ورود به عالم زندگی را تسهیل می‌کند. از مهم‌ترین ویژگی‌های دانش اگولوژی بداهت است، که به پدیدارشناسی استعلایی تسری می‌یابد.

۲-۳. قوام‌بخشی و درک معنا

آگاهی اساساً ماهیت‌بخش است. از آنجا که «من»، به واسطه تحویل پدیدارشناسانه از طریق شهود تجربی، ابژه‌ها را چونان امری تجربه‌شده دریافت می‌کند، آگاهی از درون، زمینه شهود ماهوی را فراهم می‌سازد که همراه با عمل آگاهی بر روی ابژه‌هاست. نباید فراموش کرد که همین فرایند زمینه‌ساز آن شد که هوسرل عمل، محتوا و خود آگاهی را از یکدیگر جدا کند. با این تفاسیر، عمل آگاهی در نهایت به محتوای شهود تجربی معنا می‌بخشد و در نتیجه این فرایند ابژه‌ها به «ایده» تبدیل می‌شوند. تبدیل شدن ابژه‌ها به ایده در آگاهی و تکیه بر جنبه ماهوی آنها پیامدی جز کسب یک ترکیب التفاتی ندارد: «ما به واسطه ادراک شیء در آگاهی به روش پدیدارشناسی سرشت شیء را در آگاهی خود می‌یابیم که محتوای آگاهی‌مان را تشکیل می‌دهد. این محتوا مبتنی بر ساختاری التفاتی است» (Husserl 1971, 326). تکیه هوسرل در پژوهش‌ها بر ماده، که مشتمل بر ویژگی‌های صوری شیء است، ما را به معنا رهنمون می‌شود. هوسرل تحت تأثیر فرگه مثال معروفی دارد که می‌گوید:

ناپلئون از یک سو «فاتح ینا» و از سوی دیگر «مغلوب واترلو» است. هر دو مفهوم به یک ابژه بازمی‌گردند، اما با جهات گوناگون. این تمایز مخصوصاً در مواردی آشکار می‌شود که معانی مختلف به یک عین واحد راجع‌اند و نیز معانی، تناقضی بالذات دارند (دایره مربع)

و بنابراین با مصداق مطابقت نمی‌کنند. هرچند مثل کلمه‌های من‌درآوردی به کلی بی‌معنا نیستند. (اسپیگلبرگ و شومان ۱۳۹۱، ۱۷۸).

بنابراین، طبق آموزه‌های هوسرل، یک ابژه واحد می‌تواند از ماده گوناگون برخوردار باشد. هدف هوسرل این است که به ما ثابت کند آگاهی گرچه راجع به ابژه است، اما با ابژه یکی و همان نیست. او با این ادعا در پی آن است که به آگاهی رنگ‌وبوی استعلایی بدهد. گرچه به تحلیل مفهوم استعلا نزد کانت پرداخته و ایدئالیسم دکارت را موشکافی می‌کند، از آنجا که سعی در بازتعریف منطقی امور واقع و نیز اندیشه دارد، استعلا را در امری وابسته به منطقی و در نهایت متافیزیکی می‌داند، به همین دلیل از امر استعلایی کانت که به نظر او بنیانی معرفت‌شناختی دارد گذر می‌کند. نهایتاً برداشت هوسرل از استعلایی نه کانتی است و نه هیومی و نه دکارتی.

به باور هایدگر، حقیقت پدیدارشناسی همان حقیقت استعلایی است «که هستی و ساختار هستی فراتر از هر موجود و هر ویژگی ممکن است که موجودات می‌توانند داشته باشند. هستی، استعلا محض و ناب است، و استعلا هستی دازاین، از آنجا که امکان و ضرورت بنیادین فردیت‌یافتگی^{۱۳} را در بر دارد، متفاوت است (Heidegger 1962, 62). برداشت هایدگر از استعلا مبتنی بر زمینه هرمنوتیکی و اگزیستانسیال هستی دازاین^{۱۴} است. چنان که گفته شد، از نظر هوسرل، ویژگی استعلایی منوط به دو خصیصه بنیادین است. نخست آن که آگاهی پیشین است و قبل از هر حکمی درباره امور و اشیاء متعلق خود وجود دارد. دوم آن که فراتر از هر حکمی است. بنابراین، نمی‌توانیم از آن گذر کنیم و فراتر برویم، که این ناظر بر خصلت غیرتحویلی آگاهی است، و قابل‌احاله به چیزی غیر از خود نیست. از سوی دیگر، پیشامحمولی است، بدین معنا که قوام هر حکمی به آن است و مبدأ هر داوری قرار می‌گیرد. گرچه هایدگر از استادش گذر می‌کند و زمینه‌های امر استعلایی را بر بنیانی فراسوی آگاهی محض استوار می‌سازد، در کتاب هستی و زمان می‌گوید: «این پژوهش صرفاً بر بنیادی ممکن گشته که ادموند هوسرل آن را پی‌ریزی کرده است، بنیادی که در [کتاب] پژوهش‌های منطقی، پدیدارشناسی [استعلایی] با تکیه بر آن مجال شکوفایی پیدا کرده است» (Heidegger 1962, 62).

ویژگی دیگر (و شاید واپسین و مهم‌ترین ویژگی) پدیدارشناسی استعلایی حرکت از سوژه فردی به سوی سوژه جمعی یا اینترسوبژکتیویته است. پژوهش‌های پدیدارشناختی هوسرل بر زمینه اینترسوبژکتیویته، تحلیلی است بر مفهوم استعلا، یعنی تحلیل کارکرد اینترسوبژکتیو استعلایی که هدفش چارچوب‌بندی روابط اینترسوبژکتیو بر پایه مفهوم

استعلایی است. بر اساس این نگرش، سوژه به سوی جهان پیرامون و آگاهی‌های دیگر رهنمون می‌شود (Bernet 2005, 361).

۳. بحران علم و مسئله معنای زندگی

هوسرل به دلیل دغدغه‌ای که برای رهایی فلسفه از پیشفرض‌ها داشت و نیز در پی تدوین پدیدارشناسی استعلایی بود، با توجه به کج‌تابی‌های انسان معاصر، آن را گرفتار در بحران می‌دید. اساس بحران بر پایه به‌کارگیری روش علوم طبیعی در مباحث خردگرایانه فلسفی بود. این امر هوسرل را به سمتی هدایت نمود که جامعه‌ای ایدئال را بر پایه خردگرایی تدوین کند. فلسفه هوسرل اساساً بر پایه خرد بنا می‌شود، و خردگرایی از نظر وی جزء لایتجزای پدیدارشناسی به حساب می‌آید.

۳-۱. بحران و زیست-جهان

از میان مناطق سه‌گانه مورد نظر هوسرل، یعنی آگاهی، فرهنگ و طبیعت، آنچه در دوران پایانی فلسفه‌اش پررنگ می‌شود، منطقه فرهنگ است. برای هوسرل، اینترسوبژکتیویته و «عالم زندگی» هر دو ماهیتاً از یک جنس هستند و هر دو از آگاهی نشئت می‌گیرند. بنابراین همانند آگاهی اموری پیشینی هستند که بر هر چیزی تقدم دارند. در نهایت هر دو بر جهان فیزیکی، شناخت، هستی و هر گونه حکم منطقی مقدم‌اند. در این مقطع «خود» (اگو) تعالی می‌یابد و تعالی اگو در سایه پدیدارشناسی استعلایی است. استعلا در اینجا به معنای فراروی از عالم نیست و به معنای معرفتی هم نیست، بلکه بدین معناست که از آگاهی فردی به آگاهی جمعی می‌رسیم (خاتمی ۱۳۹۷، ۴۵۱).

بنابراین هوسرل با طرح بحث عالم زندگی و بین‌الادهانیت، از منطقه آگاهی و طبیعت، به سوی منطقه فرهنگ حرکت می‌کند، و اگو را در حالت زیست اجتماعی میان آگوهای دیگر قرار می‌دهد. شناخت، به عنوان ابزار مهم اگو، نیازمند پس‌زمینه‌ای است که در جهان پیرامون زندگی روزمره^{۱۵} یا زیست-جهان یافت می‌شود: «تجربه برای اگو گوناگون است، گاهی بر پایه نگرش طبیعی و گاهی این امر به شکل فردی نمایان می‌شود. اگو در واقع خود را به شکل کلی در جهان پیرامون به تصویر می‌کشد (Husserl 1989, 189). تنها یک جهان وجود دارد که به معنای حقیقی هر چیزی را در بر می‌گیرد و آن هم عالم زندگی است. این عالم زندگی حاوی ساختاری پدیدارشناختی است، یعنی جهان بدان نحو که در زندگی هرروزه بر انسان پدیدار می‌شود و او آن را تجربه می‌کند: «در این رویکرد، بدان نحو اشیاء را می‌نگریم که به ما داده شده‌اند - در عمل شهود و تفکر ... و به

عنوان ماده و محتوای آگاهی التفاتی به یاری درک هرروزه از جهان می‌آیند» (Husserl 1999, 15). از آنجا که از نظر او آگاهی از جنس تجربه است، بنابراین امر استعلایی نیز در تجربه ریشه دارد و از تجربه جدا نیست. مجال دادن به اندیشه قاعدتاً به این معناست که باب تجربه را بر آگاهی بگشاییم و این نشان‌دهنده اصالت امر مطلق است که به واسطه تجربه در آگاهی به دست می‌آید (Tymieniecka 2007, 229). در این جهان تازه کشف‌شده، توجه «من» به ارزش‌ها، امور عملی و واقعیت‌های مکشوف جلب می‌شود. طبق مفهوم پدیدارشناسی استعلایی، هر سوژه فردی ریشه آگاهی را در اینترسوبژکتیویته می‌جوید و سپس به عالم مشترک میان سوژه‌ها راه می‌یابد و پس از آن اقتضا می‌کند که تجربه زنده داشته باشد. هوسرل در بند «۲۷» کتاب *ایده‌ها*، جهان را به شکل بی‌پایان در حال سیورورت می‌بیند، و «من» به عنوان ساکن آگاه جهان، در این دگرگونی بی‌تأثیر نیست. تأثیر من به واسطه آگاهی‌ام، در واقع از نوع تجربه زنده هرروزه است. باید بتوانم به نحو مطلوب تصویری منسجم از مشاهده همگانی و بیرونی خودم بسازم (Husserl 2001, 365).

چنین شرایطی باب امکان‌های تازه‌ای بر سوژه می‌گشاید و چارچوب آگاهی را به عنوان «تجربه زنده» «من» بر آن آشکار می‌کند. این جهان همواره حاضر و توی دستی^{۱۶} است. به همین دلیل، من جهان را در چنگ خود دارم و رویدادهای آن برایم *امور واقع*^{۱۷} محض نیستند. جهان به شکل بی‌واسطه برایم وجود دارد، که مشتمل بر کالاها، رویدادها، ارزش‌ها، روابط ساده و پیچیده است و به شکل جهانی عملی پدیدار می‌گردد. خود را محصور در این جهان می‌بینم و به شکل گسترده پیرامون^{۱۸} مرا فراگرفته است. هر گونه مفهوم، معنا و تجربه‌ای صرفاً در این جهان پیرامونی روی می‌دهد. به همین دلیل در بند ۲۸ *ایده‌ها* می‌گوید: «این جهان، جهانی است که من، خود را در آن می‌یابم و همزمان، جهان پیرامون من است» (Husserl 1980, 89). از این رو، سوژه (من) با ویژگی استعلایی، به تجربه زنده دیگر سوژه‌ها راه می‌یابد و آگاهی‌اش رنگ‌وبوی استعلایی می‌گیرد. در وجه ثانی، خود را در عالم زندگی می‌یابد و می‌فهمد که قوام آگاهی و تمامی شناخت‌های او به همین عالم زندگی است. تحولات فکری هوسرل دقیقاً یادآور شکاف در اندیشه ویتگنشتاین است. ویتگنشتاین نیز در *رساله*، با روش تحلیلی، نگرش‌های اخلاقی و فلسفی را دست‌کم مهم‌ل می‌دانست. اما در کتاب *پژوهش‌ها* و کتاب *درباره یقین*، تغییر نگرش می‌دهد و جنبه عینی وجود انسان را پررنگ‌تر نشان می‌دهد. برخورد یک فیلسوف با یک پرسش، مانند درمان یک بیماری است. درست همان گونه که یک درمان جامع برای

بیماری ذهنی خاص وجود ندارد، یک روش فلسفی خاص نیز وجود ندارد، بلکه روش‌های فلسفی گوناگون مانند درمان‌های گوناگون وجود دارند (Wittgenstein 1958, 49).

بنابراین ویتگنشتاین متأخر بازی‌های زبانی را مطرح می‌کند و هر رویدادی را داخل در یک گونه بازی جاری در زندگی هرروزه می‌بیند. هوسرل نیز در دوران متأخر اندیشه‌اش تلاش می‌کند هم از لحاظ مبانی و هم محتوایی، بر پایه تجربه زنده، عالم زندگی و جهان اینترسوبژکتیو را بنیان دانش فلسفی قرار دهد. این تغییر نگرش برای هوسرل ناشی از تشخیص بحرانی در تفاسیر فیزیکی جدید، تحت تأثر گالیله است. تفکری که به ریاضی‌سازی نظام نسبیت می‌پردازد، بیش از پیش، ریشه در اصول گالیله دارد. در این نوع تفکر ذات جهان واقع مبتنی بر ساختارهای سیستماتیک ریاضی است (Husserl 1970, 37-39). پیش از هوسرل، نظریه نسبیت و حتی مکانیک کوانتوم پی‌ریزی شده بود. آشنایی هوسرل با نظریات نیوتن، پلانک و انیشتین، باب تحلیل مبتنی بر اصول ریاضی از جهان را بر وی گشود. فیزیک دستاورد بزرگی محسوب می‌شد که بر شهود و بداهت مبتنی بود. اما هوسرل در دوره متأخر، شکافی عظیم میان تفاسیر فیزیکی و نظریه پدیدارشناسانه خود احساس کرد. به نظر او، «ما مسیر پیوند پدیدارشناسانه میان معرفت خود در فیزیک و تجربه شهودی‌مان از چیزهای موجود در زیست-جهان پیرامونی را گم کرده‌ایم» (اسمیت ۱۳۹۴، ۴۱۳). چنان که آوردیم، عالم زندگی ساحت تجربه‌های فردی و همگانی است و علم عالم زندگی یا دانشی که به تحلیل جهان اینترسوبژکتیو می‌پردازد را می‌توان از زاویه تجارب فردی و جمعی (فرهنگ و انسان‌محوری) نگریست. هر تجربه‌ای می‌تواند یا بر پایه «خود» و دانش «آگولوژی» استوار باشد، یا بر اساس «همدلی» و یا بر بنیان «همزیستی» که در نهایت به امر اخلاقی رهنمون می‌شود. سوژه فردی در سایه کسب چنین تجاربی به دنبال قوام معنا برای جهان زندگی خود است و از آنجا که باید از «خود» فردی به سوی آگاهی جمعی حرکت کند، معنای زندگی برایش امری ایدئالیستی و در نهایت استعلایی است. آنچه در این فرایند نقش بی‌بدیل ایفا می‌کند تجربه «همدلی» است.

۲-۳. افق‌های همدلی و معنای زندگی

حال باید پرسید چه چیزی هوسرل را به خروج از آگاهی در خود بسته دوران آغازین اندیشه‌اش ترغیب کرد؟ پاسخ به این برمی‌گردد که نظر هوسرل در باب حیث التفاتی و نگرش ایدئالیستی او به آگاهی چنین القا می‌کرد که آگاهی جدا از جهان و آگاهی‌های دیگر و کاملاً بی‌توجه به آنهاست. به همین دلیل، برخی از مفسران او را سولپسیسیست خواندند.

هوسرل برای گریز از این کج‌اندیشی نسبت به پدیدارشناسی استعلایی به بحثی دامن زد که طبق آن آگو پنجره ارتباط را به روی جهان بازمی‌گذارد، یعنی جنبه اجتماعی-فرهنگی آگو را پررنگ می‌کند. این امر مبتنی بر دو اصل بنیادین است: (۱) اصل همه اصول که شهود بی‌واسطه امور است و (۲) همدلی که مبتنی بر تجربه دیگران است. هوسرل با تعلیق واقعیات فیزیکی، گامی را به سوی شهود بی‌واسطه و درک ذوات در آگاهی برمی‌دارد، و در راستای تبیین تجربه همدلی تلاش بسیار می‌کند. او در تجربه همدلی دو امر بسیار مهم را از یکدیگر جدا کرد: کنش آگاهی و محتوای آگاهی. همان طور که در بحث حالت‌های تشکیل‌دهنده التفات که از مادهٔ آنات^{۱۹} برای تفکیکشان بهره گرفته بود، کنش همدلی را از محتوای آن جدا می‌سازد تا دریچه ارتباط میان ذهن را با افراد واقعی فراهم بیاورد: «دادهٔ عینی همدلی و تجربه همدلانه مربوط به آن نمی‌توانند به جریان یگانه‌ای از آگاهی یا به تعبیری به آگوی پدیدارشناختی واحدی تعلق داشته باشد» (مایول ۱۳۹۸، ۱۴۰). آنچه در همدلی داده می‌شود دیگر-آگو^{۲۰} است. به همین دلیل، دریچهٔ جهان به روی آگو باز می‌شود و آگو عملاً وارد شبکه‌ای از روابط می‌گردد. در اینجا زندگی فردی آگو افق نوینی می‌یابد. تاکنون آگو در یک افق و آن هم افق امکان آگاهی خودش سیر می‌کرد، اما به محض توجه به آگوهای دیگر، افق‌های نوینی بر او پدیدار می‌گردد که در نسبت با آگوی درونی او قرار دارند. بنابراین، باید شبکه‌ای از ادراکات و روابط عملی، ارزشی، تجاری، فرهنگی، سیاسی و امثال آن را در این افق‌ها تجربه کند. معنا یافتن زیست-جهان در گرو درک مناسب این افق بنیادین و ایفای نقشی مناسب در آن است. علت اهمیت دوران متأخر هوسرل توجه به جهان پیرامون و ارتباط بنیادین و گسترده با دیگران است، در این ارتباط «من» با «ما» مرتبط و مستلزم نیاز متقابل است (Mohanty 1976, 65). بنابراین، زیست-جهان یک افق فردی و ساختار یگانه را در بر نمی‌گیرد. اکنون به واسطهٔ تشخیص بحران ژرف و سرخوردگی فرهنگ اروپایی در دوران معاصر و اضمحلال معنا در این جهان روبه‌زوال، باید طرح عالم زندگی نوینی را به شکل عقلانی و با رعایت چارچوب منطقی درانداخت و در سایهٔ این تحول شگرف گامی مثبت برای معنا دادن به زندگی به پیش گذاشت.

نگریستن به جهان با این دریچه نوین به معنای لمس معنا و ارزش یافتن آن در حیات آگاهی است. هوسرل در خلال طرح «علم عالم زندگی» به بحث تجربهٔ زنده که محتوای این علم است می‌پردازد. تجربهٔ زنده بازتاب تجربیات موناهاست. مونا در تفاسیر هوسرل اموری هستند که از آگاهی و سوژه به علاوه کنش‌های التفاتی به دست

می‌آیند و بر خلاف موناذهای فلسفه لاینیتس که رو به یکدیگر در و پنجره نداشتند و بی‌ارتباط با جهان پیرامون بودند، موناذهای هوسرل رو به یکدیگر در و پنجره دارند و با جهانی که آنها را احاطه کرده در ارتباط‌اند. آنچه به طور اخص متعلق به من به مثابه آگو است، وجود انضمامی من به مثابه «موناذ» و سپس حوزه تشکیل‌شده به وسیله قصدیت متعلق به خود من است، و این حوزه همان طور که هر قصدیتی را در بر می‌گیرد قصدیت افاده‌کننده «دیگران» را نیز شامل می‌شود (هوسرل ۱۳۸۴، ۱۴۹). از نظر هوسرل نمی‌توان آگوی استعلایی را بدون عالم زندگی تصور کرد. هوسرل در کتاب بحران چنین مسائلی را با نگاه تاریخی-فرهنگی می‌نگرد. سوژه در میان اجتماع سوژه‌ها به شکل آزاد زندگی می‌کند و به عنوان یک موناذ در میان موناذهای بی‌نهایت مالک هستی خویش است. او از این امر تحت عنوان «حریم خصوصی» و «مال خود بودن» یاد می‌کند که معیار اصالت سوژه به حساب می‌آید. اصالت به عنوان یکی از معیارهای مهم در بحث معنای زندگی نقش بی‌بدیلی ایفا می‌کند که برای هوسرل در حفظ جنبه همگانی آگاهی و ثبات خصلت اینترسوبژکتیو «من» نمایان می‌شود. در خلال تحویل ایدتیک سوژه به امر اینترسوبژکتیو، می‌توان زمینه معناداری زندگی را در پدیدارشناسی هوسرل فراهم آورد. همدلی مفهوم بنیادینی است که سوژه به واسطه آن می‌تواند به جهان بین‌الذاتی راه یابد. فروکاست (تحویل) ایدتیک در دوران متأخر هوسرل مشتمل است بر گامی به سوی امر همگانی و به سوی ایدوس محض یا ماهیتی که می‌توان آن را بیرون از تجربه فردی به تصویر کشید (Cunningham 1976, 58). بنابراین، پدیدارشناسی استعلایی به یاری فروکاست ایدتیک از یک ماهیت فردی به سوی ماهیتی جمعی و همگانی حرکت می‌کند و افقی نوین بر آگاهی می‌گشاید. انسان در این افق نوین باید بدون شک و تردید و به دور از دلهره و با یقین کامل نسبت به خود و محیط پیرامون به زیستن پردازد. زیرا عالم زندگی افق همه افق‌هاست و هر افقی در بستر آن تداوم می‌یابد. از این رو، تزلزل در ساختار و معنای این افق باعث بی‌معنا شدن سایر افق‌ها خواهد بود. عالم زندگی نیز باید مانند آگاهی، پیشینی و بی‌نیاز از هر گونه پیشفرض باشد، زیرا متعلق سوژه است و در آن قوام می‌یابد. در این صورت است که معنای زندگی برایمان روشن‌تر می‌شود. زندگی در ارتباطات درست انسانی معنا می‌یابد. فرد انسانی، در خلال روابط گسترده، جاعل معنای زندگی خود است. روابط امور عملی هستند و امور عملی دست‌مایه‌های دانش اخلاقی به حساب می‌آیند. گاهی وقت‌ها کنش‌هایی با محوریت آگاهی صورت می‌پذیرد که فراتر از جنبه‌های مفهومی ما قرار دارند و از آن شکل محض آگاهی بیرون‌اند. این امر به جنبه زمانی و مکانی «خود»

برمی‌گردد که او را با دیگر آگوها همسان می‌سازد (Siles i Borràs 2010, 150). انسان نزد هوسرل در کنش‌های گوناگون خود و درک عقلانی روابط گریزناپذیرش در اجتماع به زندگی خود معنا می‌دهد. همدلی به عنوان یک امر پیشین به همزیستی می‌انجامد و درک همزیستی نیازمند تحلیل درست عقلانی است. هر انسانی این همزیستی را مانند امری تاریخی-اجتماعی و به عنوان یک فرهنگ بازمی‌یابد، و همزیستی جلوه عملی زندگی است. بنابراین، مسئله معنای زندگی زیرساختی اخلاقی دارد، یعنی حلقه مفقوده‌ای که به نظر هوسرل فقدان آن اروپا را به خشونت و آوارگی و توحش می‌کشاند.

اخلاق وجه عملی زندگی من به عنوان سوژه آگاه است و ناظر به روابط من با دیگران در ساحت عالم زندگی و همزیستی با آنها و مشارکت در حفظ انسان‌محوری و پیشگیری از فروافتادن آن در بحران است (Husserl 1970, 186). تنها در صورتی می‌توان به یک زیست-جهان مطلوب دست یافت که با درک حریم خصوصی زندگی به درکی درست از حریم همگانی عالم زندگی برسیم. عقلانیت بستر دست‌یابی به جامعه ایدئال است. در واقع، هوسرل جامعه معاصر اروپا را به عنوان جامعه هدف دچار زوال می‌بیند و بیش از هر زمان دیگری فقدان عقلانیت را چونان شکافی در پیکر آن تشخیص می‌دهد. همدلی و به تبع آن همزیستی و احساس هم‌سوژگی در عالم زندگی نیازمند درک علم عالم زندگی و دانش مرتبط با زیست-جهان خواهد بود و این امر میسر نیست مگر در سایه درک ارزش امر اخلاقی. از نظر هوسرل، امر اخلاقی در اساس به واسطه اراده «تقویم» می‌شود. از این رو تقویم یک ارزش اخلاقی مبتنی بر نحوه التفات شدن آن ارزش یا هنجار در عملکرد اراده است. بنابراین، می‌توان دریافت که ارزش‌ها از نظر او عینی هستند و برای هر کسی قابل دست‌یابی (اسمیت ۱۳۹۴، ۴۷۳). روابط اینترسوبژکتیو روابطی مبتنی بر اخلاق است و زوال اخلاق به معنای زوال زیست-جهان. بنابراین، معنا یافتن زیست-جهان به پشتوانه امر اخلاقی میسر است.

۴. نتیجه‌گیری

در پاسخ به این پرسش که آیا هوسرل زندگی را معنا دار می‌داند یا نه؟ باید یادآور شد که نقش زیست-جهان برای انسان، به عنوان موجود آگاه، امری مهم محسوب می‌شود. اگر پرسش از معنای زندگی برای هوسرل به نحو معین مطرح می‌شد و همانند فلاسفه اگزیستانسیالیست یا تحلیلی جایی در فلسفه خود به آن اختصاص می‌داد، قطعاً زندگی را مفهومی معنا دار می‌دانست و محور آن را آگاهی انسان و اومانیزم می‌پنداشت. زندگی آن

گونه که بر انسان پدیدار شده و شهود بی‌واسطه از آن دارد، حقیقتی استعلایی است. عالم زندگی با حضور اجتماع انسان‌ها به شکل ایدئال معنا می‌یابد. انسان به نحو فردی و به تنهایی نمی‌تواند زندگی مطلوبی داشته باشد. آگاهی محور درک این قابلیت‌ها است و با حصول این درک می‌توان کنش عقلانی مطلوب را در جامعه به انجام رساند. بنابراین، به روشنی می‌توان گفت، هوسرل زندگی را به عنوان یک امر ارزشمند با روشی عمل‌گرایانه و اخلاقی مورد کاوش قرار می‌دهد و پاسخ احتمالی او به مسئله معنای زندگی یک نگاه صرفاً اخلاقی و مبتنی بر فلسفه استعلایی است که یادآور نگرش ناطبیعت‌گرا است. سوژه آگاه که همان انسان در حالت ایدئال است، باید با رعایت خرد و اصول عقلانی «حریم خصوصی» خود را بشناسد و فاصله آگاهانه‌اش را از سایر سوژه‌ها درک کند. ارزش‌های اخلاقی عینی هستند و در برخی از صور آگاهی سوپراکتیو تقوم می‌یابند و در جهان بین‌الذنهانی زندگی روزمره ما جای می‌گیرند. یک جامعه ایدئال افق نوینی است که بر بستر عقلانیت بنا شود و آگاهی چارچوب آن را تشکیل دهد. سوژه‌ها باید بدانند که هر آگاهی یک افق است و به یک فرد تعلق دارد و آگاهی هر فرد داشته و سرمایه ویژه خود آن فرد است که در تملکش قرار دارد. بنابراین، مال خود بودن ویژگی بنیادین هر آگاهی است. از سوی دیگر، احکام اجتماعی نیز باید بر پایه حقایق انسانی تدوین شوند نه با تکیه بر روش و مبادی و اهداف علوم فیزیکی، زیرا انسان در جوامع مدرن، به واسطه پیشرفت فناوری ضربه مهلکی خورده است (به ویژه در اروپا) که او را از خود اصیلش دور ساخته و از خود بیگانه شده است، خودی که تملکش برای آگاهی امری پیشینی و مسجل است. با توجه به این مؤلفه‌ها می‌توان گفت که انسان جاعل معنای زندگی خود است.

کتاب‌نامه

- اسپیگلبرگ، هربرت، و کارل شومان. ۱۳۹۱. جنش پدیدارشناسی: درآمدی تاریخی. ترجمه مسعود علیا. ویراسته هومن پناهنده. تهران: مینوی خرد.
- اسمیت، دیوید وودراف. ۱۳۹۴. درآمدی بر هوسرل. ترجمه محمدتقی شاکری. تهران: حکمت.
- بل، دیوید. ۱۳۷۶. اندیشه‌های هوسرل. ترجمه فریدون فاخمی. تهران: مرکز.
- بیات، محمدرضا. ۱۳۹۰. دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- خاتمی، محمود. ۱۳۹۷. مدخل فلسفه هوسرل. تهران: علم.
- رشیدیان، عبدالکریم. ۱۳۸۴. هوسرل در متن آثارش. تهران: نی.
- سارتر، ژان پل. ۱۳۹۴. استعلای خود. ترجمه علیرضا فرجی. ایلام: ریسمان.
- مایول، ویکتور ویلارد. ۱۳۹۸. هوسرل. ترجمه سینا روئیایی. تهران: نگاه.

ویتگنشتاین، لودویگ. ۱۳۹۴. رساله منطقی-فلسفی. ترجمه سروش دباغ. تهران: هرمس.
هوسرل، ادموند. ۱۳۸۴. تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی. ترجمه عبدالکریم رشیدیان.
تهران: نی.

Bernet, Rudolf. 2005. *Edmund Husserl: Critical Assessment of Leading Philosophers*. London and New York: Routledge.

Cunningham, Suzanne. 1976. *Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl*. Springer Netherlands.

Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Blackwell.

Husserl, Edmund. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Translated by David Carr. Northwestern University Press.

Husserl, Edmund. 1971. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological philosophy*, Vol. 1. Translated by Ted. E. Klein. Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1977. *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*. Translated by John Scanlon. Martinus Nijhoff / the Hague.

Husserl, Edmund. 1989. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Vol. 2. Translated by Ted. E. Klein. Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1999. *The Idea of Phenomenology*. Translation and introduction by Lee Hardy. Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund. 2001. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Translated by Anthony J. Steinbock. Kluwer Academic Publishers.

Merleau-ponty, Maurice. 2002. *Phenomenology of Perception*. Translated by Colin Smith. Routledge.

Metz, Taddeus. 2019. *God, Soul and the Meaning of Life*. Cambridge University Press.

Mohanty, J. N. 1976. *Edmund Husserl's Theory of Meaning*. Martinus Nijhoff / the Hague.

- Siles i Borràs, Joaquim. 2010. *The Ethics of Husserl's Phenomenology: Responsibility and Ethical*. London: Continuum.
- Tymieniecka, Anna-Teresa. 2007. *Phenomenology of Life: From the Animal Soul to the Human Mind*. Springer.
- Tymieniecka, Anna-Teresa. 2010. *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*. Springer.
- Welton, Donn. 1999. *The Essential Husserl: Basic Writings in Transcendental Phenomenology*. Indiana University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe. Blackwell.
- Zahavi, Dan. 2017. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*. Oxford University Press.

یادداشت‌ها

1. intention
2. intentionality
3. idos
4. ideation
5. sinn
6. sinngeung
7. super-naturalist
8. naturalist
9. non-naturalist
10. matter
11. reduction
12. epoche
13. individuation
14. Dasein
15. Lebenswelt
16. vorhanden
17. sachenwelt
18. umwelt
19. moment matter
20. alter-ego

نگاهی انتقادی به معرفت‌شناسی فضیلت به روایت لیندا زاگزبسکی: چند ایراد اولیه

اکرم عسکرزاده مزرعه^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۴

چکیده

در قرائت لیندا زاگزبسکی از معرفت‌شناسی فضیلت عناصر بسیاری در کنار هم قرار گرفته‌اند. در این نظریه ترکیبی - اگر نگوییم التقاطی - زمینه برای طرح ایرادات بسیار است. در این مقاله، پس از ارائه تقریری بسیار مختصر از لبّ نظریه معرفت‌شناسی فضیلت زاگزبسکی، چهار ایراد درباره آن مطرح شده که از این قرارند: فضیلت و باور برآمده از مسیری که زاگزبسکی ترسیم می‌کند در همه موارد شرط لازم و کافی برای حصول معرفت نیست؛ تفکیک میان فضایل طبیعی و اکتسابی و نقش هر کدام از آنها در کسب معرفت در نظریه زاگزبسکی به روشنی تبیین نشده و قابل مناقشه است؛ جایگاه عامل و باورنده در نظریه زاگزبسکی به مثابه فاعل و دارنده شناخت، از منظر اعتمادگرایانه و طبیعی‌گرایانه محض قابل مناقشه است؛ از منظر علوم تجربی و همچنین فلسفه مبتنی بر آزمون، فضایل و ردایل و فهرست آنها به شکلی دیگر تبیین می‌شود؛ و نهایتاً این که جایگاه انگیزه کسب معرفت و همچنین رانه‌هایی که به حصول معرفت منجر می‌شوند قابل مناقشه است.

کلیدواژه‌ها

لیندا زاگزبسکی، معرفت‌شناسی فضیلت، طبیعی‌گرایی، اعتمادگرایی

۱. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.
(ak.askarzadeh@gmail.com)

Research Paper in *Philosophy of Religion Research*, vol. 19, no. 1, (serial 37),
Spring & Summer 2021, pp. 49–68

A Critical Review of Zagzebski's Theory of Virtue Epistemology: Some Preliminary Objections

Akram Askarzadeh Mazraeh¹

Reception Date: 2020/11/04

Acceptance Date: 2020/11/24

Abstract

Linda Zagzebski's reading of virtue epistemology is consisted of several elements. In her synthetic theory, if not eclectic, there are many defects. In this research, after providing a very short explanation of the core of the theory, four defects are introduced. The virtue and belief obtained throughout the path pictured by Zagzebski are not the required and adequate conditions to achieve knowledge; the difference between the natural and acquired virtue and their role in attaining virtue are not clearly elaborated and there is room for further debate; the position of agent and believer —as the possessor of knowledge— in her theory is questionable from mere naturalistic and reliabilistic viewpoint, and there is a different way of elaborating on virtues and vices from experimental sciences viewpoint and the test-based philosophy perspective. Eventually, the position of the motivation to attain knowledge and the impulses that lead to knowledge are questionable.

Keywords

Linda Zagzebski, Virtue Epistemology, Naturalism, Reliabilism

1. Associate Professor, Department of Philosophy, Mohaghegh Ardabili University, Ardabil, Iran. (ak.askarzadeh@gmail.com)

۱. مقدمه

پس از طرح مسائل گتیه، معرفت‌شناسی معاصر تحولات مهمی به خود دید و ایده‌های جدیدی در آن مطرح شد. معرفت‌شناسی فضیلت یکی از آنها است. این رویکرد جدید به منزله راه‌حلی برای داشتن باور صادق فارغ از ارائه قرینه مطرح و با اقبال نسبی مواجه شد. در این نوع از نظریه‌ها تلاش می‌شود فاعل شناسا به وسیله فضایل معرفتی به باور صادق هدایت شود، باور صادقی که ارزش معرفتی دارد و نیازمند توجه نیست. این رویکرد طیفی را در بر می‌گیرد که در آن می‌توان برخی از نظریه‌های اعتمادگرایانه مبتنی بر فضیلت،^۱ نظریه‌های مسئولیت‌گرایانه^۲ و نظریه‌های مبتنی بر منش^۳ را یافت. در نظریه‌های اعتمادگرا، قوا و فرایندهای شناختی اموری طبیعی محسوب می‌شوند، و در نظریه‌های مسئولیت‌گرا، فضایل منشی اکتسابی فضیلت معرفتی به حساب می‌آیند. آلون گلدمن،^۴ ارنست سوزا،^۵ جان گرکو^۶ و آلون پلانتنیگا^۷ در زمره اعتمادگرایان هستند، لورن کود،^۸ جیمز مونتمارکت^۹ و لیندا زاگزبسکی^{۱۰} جزء مسئولیت‌گراها. یکی از مشهورترین تقریرها و نظریه‌های معرفت‌شناسی فضیلت متعلق به زاگزبسکی است (Axtell 1997, xiv-xix). او نظریه‌های مبتنی بر فضیلت اعتمادگرا را گرفتار معضل ارزش می‌داند و می‌کوشد نظریه‌ای ارائه دهد که از هر دو نوع معضل‌های گتیه و ارزش مبرا باشد.

نظریه‌های معرفت‌شناختی مبتنی بر توجه قرون متمادی به کار گرفته شدند و پس از مشخص شدن ایرادهای آنها کنار نهاده شدند و ارزش معارف یقینی به دست آمده از آنها مورد شک و تردید قرار گرفت. در مقابل در عصر حاضر، بنا به رویه معمول، هر نظریه‌ای که مطرح می‌شود از همان آغاز مورد نقد قرار می‌گیرد تا نقایص و خطاهای آن آشکار شود. اما اقبال به برخی نظریه‌های معرفت‌شناختی در ایران (مثلاً معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، و در این اواخر، معرفت‌شناسی فضیلت) چنان بالاست که اغلب از نگاه انتقادی به آنها صرف‌نظر می‌شود. بنابراین نگاه انتقادی به معرفت‌شناسی فضیلت به قرائت زاگزبسکی، همانند آنچه در تراز جهانی انجام می‌گیرد، ضروری است. بر این اساس ایراداتی در نظریه مذکور تشخیص داده شده است که این مقاله در صدد بیان آنهاست. این ایرادات محصول چندین سال تأمل نگارنده روی تقریر زاگزبسکی از معرفت‌شناسی فضیلت است.

۲. تقریری مختصر از نظریه معرفت‌شناسی فضیلت زاگزبسکی: مؤلفه‌ها و ادعاهای اصلی آن

معرفت‌شناسی فضیلت رویکردی است ترکیبی، به طوری که برخی مولفه‌های آن به زمان یونان باستان بازمی‌گردد، برخی دیگر ریشه در فلسفه دوره مدرن دارد، و برخی دیگر امروزین هستند. اما به طور مشخص ارنست سوزا و لیندا زاگزبسکی برجسته‌ترین چهره‌های معرفت‌شناسی فضیلت به شمار می‌آیند. همچنین، اولین بار سوزا اصطلاح فضایل فکری یا عقلی^{۱۱} را در معرفت‌شناسی جدید به کار برده است. از منظر او، قوای طبیعی ثابت سازوکار توانایی تشکیل باور هستند. چنانچه این استعدادها فضیلت‌مند باشند، باور صادق تولید می‌کنند و باورنده با تأمل عقلانی باور به دست آمده از قوا و سازوکار فضیلت‌مند را ارزیابی معرفتی می‌کند (Sosa 1991, 225, 271). از آنجا که در نظریه سوزا، همانند اعتمادگرایان مشهوری همچون آلون گلدمن، فضایل از سنخ قوا و استعدادهای معرفتی طبیعی تلقی می‌شوند، جنبه اعتمادگرایانه رویکرد معرفتی او قابل توجه است.

اما در مقابل، زاگزبسکی معتقد است خصایص ذاتی و طبیعی باورنده - شامل قوا، روند و توانایی طبیعی باورسازی - فضیلت به شمار نمی‌آیند، و خصایص منشی اکتسابی باورنده که مؤدی به صدق باشند فضیلت معرفتی هستند. رویکرد زاگزبسکی مسئولیت‌گرایانه نامیده می‌شود.

اعتمادگرایان خصایص طبیعی مانند قوا، سازوکار و توانایی باورسازی را عنصر اصلی معرفت معرفتی می‌کنند، و مسئولیت‌گرایان خصایص منشی اکتسابی باورنده را چنین می‌پندارند. اعتمادگرایان قوام‌محور^{۱۲} هستند، و مسئولیت‌گرایان شخصیت‌محور^{۱۳}. اعتمادگرایان فضایل عقلانی - مانند بینایی، شنوایی، شهود، حافظه، استدلال، تجربه حسی - و مسئولیت‌گرایان فضایل اخلاقی و منشی - مانند سعه صدر، شجاعت، آزادفکری، تواضع و انصاف - را فضیلت فکری می‌دانند و فضایل عقلانی - مانند دقت، موشکافی، تیزبینی، روشنفکری، کنجکاوی - را نوعی از فضایل اخلاقی به شمار می‌آورند. از نظر زاگزبسکی، همانند همه معرفت‌شناسان برون‌گرا، نظریه‌های معرفت‌شناسی سه جزئی که معرفت را متشکل از سه جزء باور، صدق و مؤلفه سوم - در درون‌گرایی توجیه و در برون‌گرایی تضمین - می‌دانند دچار معضل گتیه هستند (Zagzebski 1994, 65-66)، و در مقابل نظریه‌های اعتمادگرایانه به سبب طبیعی و ذاتی دانستن فضایل

عقلانی دچار معضل ارزش‌اند. در رابطه علی و معلولی میان قوا و توانایی‌های طبیعی با باور، ارزش فضیلت علت به معلول سرایت نمی‌کند. به عبارتی از آنجا که باور فرآورده قوای باورنده است، نه جزئی از او، ارزش قوا و سازوکار طبیعی به باور منتقل نمی‌شود و باور ویژگی فضیلت را از سازوکار سازنده‌اش دریافت نمی‌کند (Zagzebski 2000, 113). برای در امان ماندن از معضل‌های گنیه و ارزش، زاگزبسکی به تألیف نظریه‌ای ترکیبی روی می‌آورد که با فضایل منشی و شخصیتی شکاف میان فضایل معرفتی و صدق را مرتفع سازد. مقصود او از فضایل معرفتی فضایل مبتنی بر عمل یا منش باورنده است. فضایل مبتنی بر عمل خود دو نوع هستند: (۱) فضایل اخلاقی، (۲) فضایل عقلانی. البته فضایل عقلانی گونه‌ای از فضایل اخلاقی‌اند و ذیل فضایل اخلاقی شکل می‌گیرند. فضایل منشی شروط لازم و کافی برای تحصیل معرفت هستند. فضایل فی‌نفسه ارزش محسوب می‌شوند (Zagzebski 1996, 68-84).

از منظر زاگزبسکی، فضایل عقلانی نخستین مؤلفه‌های هنجاری معرفت هستند و ارزش معرفتی باورها همان گونه با فضایل عقلانی مرتبط‌اند که درستی افعال با فضایل اخلاقی (زاگزبسکی ۱۳۹۶، ۱۶). در میان معرفت‌شناسان معاصر، رودریک چیزلم اولین کسی است که به ارتباط اعمال اخلاقی با معرفت اشاره می‌کند (Chisholm 1969, 4). فضایل عقلانی، هنجاری هستند، یعنی مانع انحراف باورنده از مسیر حقیقت‌یابی‌اند، همان گونه که فضایل اخلاقی مانع صدور اعمال خطا از سوی فاعل هستند. فضایل عقلانی مانع تحصیل باور کاذب از سوی باورنده‌اند. تحصیل فضیلت، اکتسابی و ارادی است، بنابراین باورنده در تحصیل و به‌کارگیری آن مسئول است. فضیلت کمال اکتسابی شخص به نحو پایدار، و ردیلت عیب و نقص اکتسابی فرد است. فضایل و ردایل در فرایندی معین در مدت زمانی خاص با اراده‌ی عامل تحصیل می‌شوند و به میزانی از ثبات در عامل می‌رسند که جزئی از منش او می‌شوند (زاگزبسکی ۱۳۹۶، ۱۹۶). فضیلت با عادت همراه است و به‌کارگیری آن مستلزم مهارت است، اما مهارت به کار بستن فضیلت متفاوت از مهارت به معنای دانستن است. همچنین فضیلت واجد مؤلفه‌ی انگیزشی است. انگیزش تمایل به داشتن انگیزه‌ای خاص، و انگیزه عاطفه‌ی محرک فاعل و هدایت‌کننده اوست. ویژگی دیگر فضیلت موفقیت‌آمیز بودن آن است. هر فضیلتی غایتی درونی و بیرونی دارد، و عامل زمانی واجد فضیلت است که با عمل به فضیلت به نحو اعتمادپذیری به غایت آن یا هدف انگیزشی فضیلت دست یابد. در نتیجه، فضیلت مزیتی اکتسابی و پایدار در شخص است که دربردارنده‌ی میل عاطفی خاص و نیز موفقیت درخور اعتماد

برای نیل به غایت فعل است (Zagzebski 2009, 81; 1996, 137). تبیین زاگزبسکی از فضیلت بیش از همه به ارسطو نزدیک است، با این تفاوت که بر خلاف ارسطو فضایل عقلانی و اخلاقی را دوگانه نمی‌انگارد و تبیین واحدی از فضایل عقلانی و اخلاقی ارائه می‌دهد. از منظر او، فضایل عقلانی گونه‌ای از فضایل اخلاقی و ویژگی‌های منشی هستند که باورنده را به غایت معرفتی می‌رسانند. فضایل عقلانی (با خاستگاه عشق به حقیقت) از طریق کنش‌های سازنده باور^{۱۴} (برانگیزاننده کنش‌ها عاطفه نهفته در هر یک از آن فضیلت‌ها است) باورنده را به نحو اعتمادپذیری به باور صادق می‌رسانند (زاگزبسکی ۱۳۹۲، ۱۳۹). تمایز فضایل عقلانی از اخلاقی در این است که غایت فضایل اخلاقی کسب کمال و غایت فضایل عقلانی نیل به حقیقت است (Zagzebski 2009, 81)، یعنی باور صادقی معرفت است که حاصل انگیزه‌ها و اعمال فرد فضیلتمند باشد (Baehr 2011, 35). دو جزء اصلی فضیلت عقلانی، مانند فضایل اخلاقی، انگیزه و موفقیت درخور اعتماد است. (۱) انگیزه: فضایل عقلانی برآمده از انگیزه‌ای کلی با عنوان میل به حقیقت هستند. هر فضیلت عقلانی، افزون بر انگیزه کلی، واجد انگیزه‌ای مخصوص به خود است. انگیزه میل به حقیقت باورنده را مسئولیت‌پذیر می‌کند و او برای نیل به حقیقت فضایل عقلانی را در خود ایجاد و پایدار می‌کند و در مواجهه با واقعیت فضیلت‌مندانانه رفتار می‌کند تا مقدمات تحصیل حقیقت را فراهم آورد (Zagzebski 1996, 176). (۲) موفقیت در رسیدن به هدف انگیزشی کلی فضیلت: داشتن انگیزه حقیقت و فضایل عقلانی از شروط لازم معرفت هستند، اما کافی نیستند. افزون بر اینها، لازم است باورنده مهارت به کار بستن فضایل عقلانی در تشکیل باور را در خویش پروراند تا با عمل مبتنی بر فضیلت به معرفت دست یازد. با آن که در اکثر موارد فضایل عقلانی باورنده را به نحو اعتمادپذیری به باور صادق می‌رسانند، اما برخی از افراد واجد انگیزه و فضایل عقلانی به سبب عدم توانایی در عمل به فضایل در فرایند باورسازی در تحصیل معرفت موفق نمی‌شوند.

بنابراین، زاگزبسکی مدعی است آدمی با تحصیل فضایل عقلانی به نحو اعتمادپذیری به باور صادق (معرفت) می‌رسد، و فضایل عقلانی را صورتی دیگر از فضایل اخلاقی یا به نوعی آن دسته از فضایل اخلاقی که در فعالیت شناختی^{۱۵} مؤثرند می‌داند (زاگزبسکی ۱۳۹۶، ۱۵، ۱۲۰). از آنجا که بخشی از ایراد بر دیدگاه وی به ماهیت فضایل معطوف است، لازم است دیدگاه او درباره فضایل را اندکی بکاویم. به زعم او، فضایل عقلانی متمایز از ویژگی‌های طبیعی شناختاری، مانند قوای طبیعی ادراکی و

روندهای طبیعی باورسازی هستند. فضایل متمایز از حالات احساسی،^{۱۶} قابلیت‌های طبیعی،^{۱۷} و مهارت‌ها^{۱۸} هستند. در فضایل دو مؤلفه انگیزشی و موفقیت وجود دارد. ویژگی‌های طبیعی - مانند قوا و روندها - استعداد و ظرفیت‌هایی هستند که در اختیار فرد قرار گرفته‌اند. آدمی برای داشتن آنها همان‌گونه تحسین می‌شود که برای داشتن زیبایی‌ها چهره تحسین می‌شود، یعنی اگر شخصی واجد ویژگی‌های طبیعی نباشد مورد مذمت قرار نمی‌گیرد. اما فضایل عقلانی ویژگی‌های اکتسابی هستند، که شخص با اختیار و اراده خویش آنها را تحصیل می‌کند و برای داشتن آنها مورد ستایش و برای نداشتن آنها مورد سرزنش قرار می‌گیرد. ویژگی‌های طبیعی و استعدادی رذیلت‌مناظر ندارند، اما فضایل رذیلت‌مناظر دارند (Zagzebski 1996, 105). آدمی در برابر فضایل عقلانی مسئول است، همان‌طور که در برابر ویژگی‌های اخلاقی مسئول است. فضایل عقلانی و اخلاقی از حیث ماهیت و شیوه اکتساب بسیار به هم شبیه هستند: هر دو از دو جزء انگیزه^{۱۹} و موفقیت^{۲۰} تشکیل شده‌اند و میان آنها روابط منطقی^{۲۱} و علی^{۲۲} برقرار است. در ارتباط منطقی تحقق مفهومی در گرو دیگری و مستلزم آن و به لحاظ وجودی متأخر از آن است؛ در ارتباط علی، مفهومی زمینه‌ساز مفهوم دیگر و مقدم بر آن است. برای مثال، فضیلت اخلاقی صداقت فضیلتی است که لازم می‌آورد فرد حقیقت را بگوید، اما نه به این معنا که در بیان هر آنچه باور دارد صادق باشد، بلکه بدین معنا که پروای حقیقت داشته باشد؛ فقط آنچه را که حقیقت می‌داند به زبان بیاورد، برای تحصیل حقیقت تلاش کند، از آن محافظت کند و آن را به شیوه‌ای به دیگران انتقال دهد که آنها نیز در داشتن آن موجه و مجاز باشند، و چنین کاری مستلزم آن است که او برخی فضایل عقلانی مانند حواس جمع بودن، تیزبینی، دقت‌نظر، موشکافی و... را داشته باشد، تا به بالاترین مرتبه فهم نائل آید. در نتیجه میان فضایل اخلاقی و عقلانی ارتباط منطقی وجود دارد. همچنین روابط علی میان فضایل اخلاقی و عقلانی فراوان هست. برای مثال حسد، غرور و پیش‌داوری مانع تحصیل فضایل عقلانی هستند، و شخص فاقد عزت نفس که نیازمند توجه دیگران است به همرنگی فکری با جماعت تن می‌دهد و... اینها نمونه‌هایی از رذایل عقلانی برآمده از رذایل اخلاقی هستند. در جانب فضایل نیز چنین رابطه‌ای حکم‌فرماست (Zagzebski 1996, 158-9).

۳. بیان ایرادات

۳-۱. ایراد ناظر به مؤلفه فضیلت

نظر زاگزبسکی در باب فضایل عقلانی از قبیل اکتسابی بودن، ارادی و اختیاری بودن و نوعی از فضایل اخلاقی بودن آنها در مقابل دیدگاه اعتمادگرایانی چون گلدمن، سوزا و گرکو است. ایشان قوای طبیعی بینایی، شنوایی و توانایی‌ها و روندهای شناختی طبیعی مانند درون‌نگری،^{۳۳} حافظه، قیاس، استقراء و... را فضیلت عقلانی به شمار می‌آورند (Sasa 1991, 271; Gerco 1992, 520). به نظر می‌رسد توجه و تمرکز بیش از اندازه زاگزبسکی بر فضایل منشی و تأثیر آنها در تشکیل باور سبب شده جایگاه و کارکرد قوا و توانایی‌های طبیعی در معرفت را تا حد زیادی نادیده بگیرد. این در حالی است که قوای طبیعی موتور محرک باور، و توانایی‌ها و روندها قابلیت‌های آدمی برای تبدیل ادراک به معرفت هستند، و فضیلت‌مندی قوا و روندها بسیار اهمیت دارد، به گونه‌ای که اگر خوب کار نکنند یا از کار بیفتند، هیچ باور صادقی نخواهیم داشت، حتی اگر واجد فضایل شخصیتی باشیم. می‌توان انسانی را تصور کرد که فاقد فضایل منشی است، ولی باورهای صادق بسیاری دارد. اما نمی‌توان انسانی را تصور کرد که قوای طبیعی‌اش خوب کار نمی‌کنند یا از کار افتاده‌اند، ولی باورهای صادق فراوانی دارد. برای مثال، کسی که نابینا است، مسلماً فاقد باورهای مشاهده‌ای است. اما انسان بینا، ولو حواس‌پرت، به مقدار زیادی باور صادق مشاهده‌ای دارد، به گونه‌ای که بر اساس آنها نیازهای مشاهده‌ای خود را برآورده می‌کند. گرکو در این باره می‌گوید، «گاهی معرفت در غیاب ویژگی‌های شخصیتی کسب می‌شود» (Gerco 1992, 296-7). گرکو ایده زگزبسکی مبنی بر لازم و کافی بودن فضایل منشی در هدایت به معرفت را نقد می‌کند. از منظر او، می‌توان فردی را در نظر گرفت که در غیاب فضایل منشی در قلمروهای گوناگون معرفتی درخور اعتماد عمل می‌کند و دچار خطا نمی‌شود. در نتیجه، فضایل شرط لازم و کافی برای تحصیل معرفت نیستند (Gerco 2000, 179-84). در پاسخ به نقد گرکو، زاگزبسکی اذعان می‌کند که قوای معرفتی و استعدادها در فرایند شناخت کارکرد دارند، اما از شروط لازم معرفت نیستند (Zagzebski 2012, 49). نمی‌توان در نظریه معرفت‌شناسی طبیعی‌گرایانه‌ای همچون نظریه زاگزبسکی از شروط لازم و کافی باور سخن گفت و به قوا، روندها و توانایی‌های طبیعی باورنده به منزله جزئی از اجزای نظریه معرفتی اشاره نکرد. اینها تجهیزات و سازوکارهایی هستند که باورسازی در نبود آنها امکان‌پذیر نیست. در حالی که

معرفت‌سازی بدون داشتن فضایل منشی تا حد زیادی امکان‌پذیر است. به زعم زاگزیسکی، فضایل رذیلت‌مقابل دارند، ولی استعدادهای طبیعی رذیلت‌مقابل ندارند، پس استعدادهای طبیعی از سنخ فضایل نیستند (Zagzebski 1999, 94). اما می‌توان مثال‌هایی مطرح کرد که نابسندگی دیدگاه زاگزیسکی را نشان دهند. دانشمندی را فرض کنید که هیچ فضیلت شخصیتی ندارد یا فضایل شخصیتی او به اندازه‌ای کم است که حتی همکاران علمی‌اش او را طرد می‌کنند، اما باورهای صادق بسیاری دارد به گونه‌ای که همان همکاران علمی وقتی می‌فهمند نظریه علمی X را دانشمند یادشده ارائه داده آن را تأیید می‌کنند، چون می‌دانند او نابغه است و از فرایندهای معتبر باورسازی استفاده می‌کند. دانشمند مورد نظر ما فاقد فضایل منشی است و واجد فضایل طبیعی است، نتیجه آن که بر خلاف نظر زاگزیسکی فضایل طبیعی در باورسازی نقش بسزایی دارند. بر خلاف نظر زاگزیسکی، اگر قوا، روندها و توانایی‌های طبیعی خوب باشند فضیلت هستند. چنانچه شخصی به خاطر ویژگی طبیعی خوب تحسین شود و شخص دیگری تحسین نشود، عمل تحسین نکردن در برابر تحسین کردن مقداری بار سرزنشی دارد. در این مورد نیز مثال دیگری می‌توان مطرح کرد. کلاس پانزده نفری از دانشجویان را در نظر بگیرید که دو نفر از ایشان دارای نبوغ هستند و به خوبی از عهده حل کردن تمرین‌های سخت استاد برمی‌آیند و استاد مدام آن دو نفر را تحسین می‌کند. در چنین وضعیتی سیزده نفر دیگر حس ضعف و ناتوانی خواهند کرد و همین سرزنش به حساب می‌آید. به عنوان مثالی دیگر، دو دانشمند همکار را در نظر بگیرید که یکی از آنها نابغه است و دیگری شخصی با قوای معمولی. دانشمند نابغه به خاطر دستاوردهایش مدام از سوی همکاران مورد تشویق قرار می‌گیرد و دانشمند دیگر نه. تشویق نشدن در جمعی که یکی دیگر در آن تشویق می‌شود به نوعی سرزنش است، ولو تلویحاً. نتیجه آن که داشتن قوا و توانایی‌های طبیعی خوب فضیلت به شمار می‌آید. البته ستایش و سرزنش مورد اشاره ما مربوط به قابلیت‌های طبیعی قوای شناختاری است.

سخن زاگزیسکی درباره فرایندهای اعتمادپذیر خاص به نوعی مؤید ادعای ماست. او می‌گوید در کنار فرایندهای عام، فرایندهای خاصی که از سوی نوابغ و افراد خاص به کار گرفته می‌شوند معتبرند. نام بردن از فرایندهای مورد استفاده نوابغ به منزله فرایند معتبر فضیلت‌مند در معرفت‌شناسی زاگزیسکی شاهدهی بر تأیید فضیلت بودن قوا و توانایی‌های طبیعی است.

از منظر او، وجه ممیز خصایص منشی از سایر ویژگی‌ها اکتسابی بودن آنهاست. فرد در اکتساب خصایص منشی اراده و تلاش به کار می‌آورد و در برابر آن مسئول است و داشتن آنها فضیلت است، اما ویژگی‌های طبیعی ذاتی‌اند و فضیلت نیستند (Zagzebski 1999, 94). این در حالی است که به نظر می‌رسد اکثر خصایص حتی برخی از خصایص منشی به صورت موروثی به انسان منتقل می‌شوند، به گونه‌ای که خصایص اخلاقی هر کودکی شبیه خانواده‌اش است، پیش از آن که تحت آموزش یا جبر محیطی قرار بگیرد.

البته بخشی از این ابهام از دشواری‌ای بنیادی‌تر ناشی می‌شود، یعنی دشواری تشخیص فضایل اکتسابی از فضایل طبیعی. معیار روشنی برای تفکیک این دو وجود ندارد. چه بسا فضیلتی که در شخصی طبیعی است، در دیگری اکتسابی باشد. در نتیجه، اساساً ممکن است تفکیک ماهوی میان این دو قسم فضیلت مورد مناقشه قرار بگیرد. زاگزبسکی تمایلات طبیعی‌گرایانه پررنگی دارد. طبیعی‌گرایی طبیعتاً به علوم تجربی توجه و دل‌بستگی دارد. روان‌شناسی تکاملی به مثابه یکی از علوم تجربی مرتبط با موضوع میل به این دارد که تفکیک میان دو قسم فضیلت طبیعی و اکتسابی را نامعتبر بداند.

روان‌شناسان تکاملی میان امور ذاتی و اکتسابی تمایز چندانی قائل نیستند و معتقدند انسان به اکتساب چیزی می‌پردازد که استعداد آن را دارد. حتی این سخن ارسطو نیز شاهدی بر این مدعا است که می‌گوید: هیچ موجود طبیعی ممکن نیست عادتی بر خلاف طبیعتش بیابد، مثلاً سنگ که بر حسب طبیعتش به پایین می‌گراید، هرگز ممکن نیست عادت کند که به بالا بگراید، هرچند هزار بار بکوشند عادتش دهند که به بالا بگراید. آتش نیز هرگز به سوی پایین نمی‌گراید و به هیچ موجود دیگری هم نمی‌توان عادت بر خلاف طبیعتش داد (ارسطو ۱۳۸۵، پاره ۱۱۰۳، ۵۳).

از منظر زاگزبسکی خصیصه ویژه فضیلت که آن را از سایر ویژگی‌ها متمایز می‌کند تحسین‌برانگیزی است و می‌توان فهرست مشترکی از فضایل تهیه کرد و به توافق عام درباره آنها رسید و حقیقت‌جویی یکی از فضایل ستایش‌شده عام است (Zagzebski 1996, 84-8). در فلسفه اخلاق به تغییر فهرست فضایل در طول زمان و بستر مکان توجه شده است. برای مثال، السدیر مک‌این‌تایر تحول تاریخی اندیشه فضیلت از هومر تا ارسطو و فضایل مسیحی تا فضایل فایده‌گرایانه و فضایل در دنیای امروز را ردگیری کرده است (Macintyre 1984, 14). از نگاه زاگزبسکی، بر اساس تغییر برخی فضایل در فرهنگ‌ها و جوامع نمی‌توان با شتاب‌زدگی نتیجه گرفت هسته مشترکی میان فضایل در جوامع و فرهنگ‌های مختلف وجود ندارد (Zagzebski 1996, 84-8) و فهرستی

ارسطویی از فضایل مشترک معرفی می‌کند. چنانچه همسو با زاگزبسکی ویژگی تحسین‌برانگیزی را وجه فضیلت‌مندی برشماریم، همچنان دو ایراد بر جا می‌ماند. ایراد اول این است: در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها و فرهنگ‌ها، حقیقت‌جویی و حقیقت‌یابی والاترین فضیلت به شمار نمی‌آید. خصوصاً با رشد تکنولوژی و رفاه در جوامع، آدمی به دنبال شناخت حقیقت صرفاً برای رسیدن به رفاه، ثروت، قدرت، سود و... است. نائل شدن به معرفت به سبب کارایی آن در رفاه، ثروت، قدرت و... تحسین شده است. در چنین جوامعی، اگر معرفت انسان را به رفاه، ثروت و... نرساند، تحسین نیز نخواهد شد. مثال جالب در این زمینه افزایش نسبت دانشجویان دختر به پسر در دانشگاه‌های ایران است. چون آموختن دانش،^{۲۴} که عبارت است از مجموعه معرفت،^{۲۵} بر خلاف سال‌های دور به کسب ثروت و رفاه منجر نمی‌شود، در نتیجه پسرها و مردها اقبال کمتری برای تحصیل در دانشگاه دارند. دیوید هیوم این امر را با تحلیل خصیصه حقیقت‌جویی انسان بیان می‌کند (Hume 2007, 287). آنچه هیوم در توصیف طبیعت سودنگر آدمی می‌گوید امروزه نمود و بروز بیشتری دارد. اگر از تعابیر ویتگنشتاینی وام بگیریم، باید بگوییم که فضایل و رذایل جنبهٔ زمینه‌گرایانه^{۲۶} پررنگی دارند و نمی‌توان فهرست فضایل و رذایل را به نحو مطلق تشکیل داد.

همین نکته ما را به ایرادی دیگر هدایت می‌کند. مطابق ایراد دوم، فهرست مشترک فضایل معرفی‌شده از سوی فلاسفه اخلاق، ارسطویی یا غربی هستند و مشتمل بر فضایل در همهٔ فرهنگ‌ها و جوامع نیستند. این مسئله در یک دههٔ اخیر مورد توجه دسته‌ای از فلاسفهٔ تحلیلی قرار گرفته که نتیجهٔ آن پیدایش *experimental philosophy* بوده است (Knobe 2017).

در معرفت‌شناسی مبتنی بر آزمون، به دلیل استفاده از مطالعات میدانی و توجه به علوم اجتماعی، تفاوت‌های فرهنگی در زمینهٔ معرفت برجستگی ویژه دارد، از جمله تفاوت در فهرست فضایل و رذایل. پس از انتشار مقاله مهم «بهنجاری و شهادهای معرفتی»^{۲۷} (Weinberg et al 2001)، معرفت‌شناسی مبتنی بر تجربه رشد چشمگیری یافت و دیگر نگاه پیشینی به چیستی فضایل و رذایل، از قسمی که نزد زاگزبسکی مشاهده می‌کنیم، جایگاه سابق را ندارد.

ایراد سوم درباره برداشت زاگزبسکی از ماهیت فضایل این است که به زعم او معرفت حالتی از باور است که برآمده از یک فضیلت عقلانی باشد و این رفتار معرفتی خوب فرد را به صدق برساند (Zagzebski 1996, 272). باثر در تفسیر سخن

زاگزبسکی می‌گوید برای تشکیل معرفت از طریق فضیلت‌مندی لازم نیست باورنده منش فضیلت‌مندانه در زندگی داشته باشد. اگر او بتواند بدون متصف شدن به فضایل آنها را برای تحصیل باور به کار گیرد کفایت می‌کند و باور به دست‌آمده از این روش معرفت به شمار می‌آید (Baehr 2005, 5). بر مبنای تفسیر بائر، فعالیت معرفت‌شناختی با استفاده از فضایل عقلانی صورت می‌گیرد بدون این که باورنده خوی فضیلت‌مندانه داشته باشد. برای باورمندی کافی است شخص یاد بگیرد چگونه فضایل را در تشکیل باور دخالت دهد. چنانچه تفسیر بائر را بپذیریم، بر خلاف مدعای زاگزبسکی نیاز نیست باورنده فضایل را تحصیل و در خویش جایگیر کند، همین که فضایل را تشخیص دهد و فن استفاده از آن را در فرایند باورسازی بداند، برای داشتن معرفت کافی است. ارائه فهم‌هایی از این قبیل از نظریه زاگزبسکی ناشی از وضوح ناکافی ماهیت فضیلت و کارایی آن در نظریه اوست.

ایراد دیگر در قلمرو فضایل این است که زاگزبسکی فضایل مؤدی به صدق را به طور کامل احصا نکرده و به مشکک بودن فضایل نپرداخته است. روشن است هر فضیلتی دارای مراتب متعدد است، اما چه مرتبه‌ای از فضایل برای مؤدی به صدق بودن کفایت می‌کند؟ با آن که مشکل بتوان درباره میزان فضیلت‌مندی مؤثر بر باورسازی سخن گفت، اما زاگزبسکی می‌توانست مشکک بودن فضایل عقلانی را در محتوای نظریه لحاظ کند. او فضایل عقلانی را از حیث مؤدی به صدق بودن در دو دسته قرار می‌دهد: (۱) فضایی که باورنده با داشتن آنها به احتمال زیاد به باور صادق می‌رسد، که اکثر فضایل عقلانی این گونه هستند، مانند احتیاط و پشتکار؛ (۲) فضایی که باورنده با داشتن آنها به احتمال کمی به باور صادق می‌رسد، مانند شجاعت، خودکنترلی، آزادفکری. همچنین امکان دارد فردی با اتصاف به فضایل دسته اول به باور صادق برسد و فردی دیگر با داشتن فضایل دسته اول به باور صادق نرسد. عدم موفقیت فرد دوم ناشی از سایر صفت‌های موجود در اوست (Zagzebski 1996, 177, 186).

بُن و اساس نظریه‌های معرفت‌شناسی ارائه شیوه‌ای قابل اطمینان برای تحصیل معرفت است. اگر باورنده با چندین شیوه معرفتی مواجه باشد، شیوه‌ای که با هزینه کمی به احتمال خیلی زیاد او را به هدف می‌رساند انتخاب می‌کند. زاگزبسکی مدعی معرفتی شیوه‌ای ایجابی و قابل اطمینان برای تحصیل معرفت است و از سوی دیگر اذعان می‌کند که پس از صرف وقت بسیار برای فضیلت‌مند شدن، همچنان محتمل است باورنده به سبب علل دیگر به هدف خویش نرسد. از نظر نگارنده معقول است چنین شیوه‌ای را کنار بگذاریم و انتخاب نکنیم، زیرا تحصیل فضیلت بسیار سخت و وقت‌گیر است و اگر قرار

باشد پس از صرف هزینه بسیار همچنان به باور نرسیم، بهتر است آن را کنار بگذاریم و روش دیگری اتخاذ کنیم.

۲-۳. ایراد ناظر بر مؤلفه انگیزه

از منظر زاگزیسکی ایده ارسطو در تفکیک میان بخش عقلانی از بخش عاطفی نفس و دو جزئی دانستن نفس و به تبع آن تمایز میان فعالیت‌های شناختی از عملی یا فضایل عقلانی از اخلاقی ایراد دارد. به باور او، این نوع دودستگی میان فضایل و فعالیت‌های آدمی وجود ندارد. اغلب فضایل اخلاقی مانند فضایل عقلانی جنبه‌ای از فعالیت شناختی و ادراکی را در خود دارند و فضایل عقلانی آمیخته‌ای از احساس و اندیشه‌اند. برخی از فضایل اخلاقی بر حالات معرفتی مانند صداقت و بی‌طرفی نظارت می‌کنند و برخی از فضایل عقلانی ناظر بر حالات احساسی (عشق به حقیقت) هستند (Zagzebski 1996, 138-147). او میان احساس عشق به حقیقت و انگیزش برای فعالیت در راه دست‌یابی به معرفت صادق هم‌پوشانی می‌بیند. البته برهانی برای این مدعا اقامه نمی‌کند، اما می‌توان مدعایش را چنین صورت‌بندی کرد که معرفت یعنی باور صادق، و کسی که سودای رسیدن به حقیقت را در سر می‌پروراند، در راه تحصیل آن می‌کوشد و برای رسیدن به باور صادق فضایل عقلانی مانند آزادفکری، اعتدال، شجاعت عقلانی، موشکافی و... را در خود فراهم می‌آورد تا به معرفت دست یازد (جوادی‌پور و دیگران ۱۳۹۳، ۱۱۲). هر فضیلت عقلانی برآمده از انگیزه کلی عشق به حقیقت و انگیزه خاص خویش است. باورنده با تحصیل هر فضیلت عقلانی به انگیزه خاص فضیلت و به انگیزه معرفت نزدیک می‌شود (Zagzebski 1996, 176). در نتیجه فضایل عقلانی دارای یک میل عاطفی برآمده از عاطفه عشق به حقیقت هستند (Zagzebski 2009, 81). زاگزیسکی معرفت و تمامی افعال هدایت‌کننده به آن را ناشی از عاطفه و شوق به حقیقت می‌داند و باور دارد اگر باورنده عشق به حقیقت داشته باشد و افعال مؤدی به آن را انجام دهد به باور صادق نائل می‌شود. این یعنی اگر فردی میل به حقیقت نداشته باشد، به احتمال زیاد به باور صادق نمی‌رسد، چون افعال فضیلتی منتهی به آن را انجام نداده است. ایده زاگزیسکی درباره منشأ باورسازی یعنی عشق به حقیقت مبالغه‌آمیز است. می‌توان پذیرفت بخشی از معارف آدمی به خاطر عشق به حقیقت شکل گرفته است، اما برخی انسان‌ها با نیات شرورانه به باورهای صادق دست یافته‌اند. برای مثال، فرض کنید ترکیب‌کننده ژنوم ویروس کووید-۱۹ (مشروط بر این که این نظریه توطئه درست باشد که این ویروس یک آزمایشگاهی

است) با انگیزه نابودی بشر این ویروس را ساخته باشد و عملکرد آن را برای به خطر انداختن زندگی انسان‌ها طراحی کرده باشد. اگر او با چنین نیت شومی دست به کار شده باشد، مجموعه بسیار منسجم و صادقی از باورها درخصوص ویروس کووید-۱۹ نزد خویش فراهم آورده و با اعمال آنها در جهان زندگی دیگران را به خطر انداخته و دیگران نتوانسته‌اند تاکنون رخنه‌ای به آن وارد کنند. یا سازنده بمبی ساعتی را در نظر بگیرید که با انگیزه نابودی فرد یا افرادی بمبی را طراحی می‌کند و با نیت شر تعداد زیادی باور صادق به دست می‌آورد. در نتیجه برای داشتن باور صادق داشتن انگیزه حقیقت‌جویی ضروری نیست. انسان‌ها با انگیزه‌های شر و اقدام‌های شرورانه نیز واجد باورهای صادق هستند.

افزون بر ایراد یادشده، همیشه و همواره داشتن انگیزه حقیقت‌جویی و تحصیل فضایل مؤدی به صدق نیستند. بسیاری از انسان‌ها را می‌شناسیم که میل و علاقه شدید به معرفت‌اندوزی دارند و برای دستیابی به آن تلاش می‌کنند، ولی در نهایت ناکام می‌مانند و ناکامی ایشان ناشی از ضعف قوای شناختاری و عدم توانایی در به‌کارگیری فرایندهای شناختی است. بر خلاف نظر زاگزیسکی، تأثیر قوا و فرایندها در شناخت بیش از انگیزه و افعال است. در راستای تبیین عقیده خویش الگوی باورسازی را به الگوی افعال اخلاقی تشبیه می‌کنیم. بسیار اتفاق می‌افتد فاعل اخلاقی با نیت خوب فعل فضیلت‌مندانه کمک به دیگران یا محبت به دیگران را انجام می‌دهد، اما نتیجه خوبی برداشت نمی‌کند. چنانچه داشتن انگیزه خوب و انجام فضایل و عدم موفقیت محتمل باشد، ایده زاگزیسکی در باورسازی بر اساس الگوی «انگیزه + فضایل = معرفت» مورد تردید قرار می‌گیرد.

۳-۳. تأکید بیش از حد بر جنبه‌های احساسی-عاطفی

اشکال عمده نظریه زاگزیسکی حمل بیش از حد بار شناخت بر دوش عاطفه و احساس است. او ساختار شناخت را متشکل از دو عنصر انگیزه و فضیلت، و انگیزه را مؤلف از احساس، و فضیلت را مؤلف از دو جزء شناختی و احساسی می‌داند (Zagzebski, 1996, 143). در چنین ساختاری، احساس و عاطفه نقش پررنگ‌تری از عقلانیت دارد، این در حالی است که معرفت‌شناسان از دوران باستان تا معاصر نظریه‌های معرفت را برای تبدیل باور پنداری به باور معقول یا معرفت ارائه داده‌اند. معرفت‌شناسان سنتی، با ارائه برهان و سود جستن از روش قیاسی، باور را از حالت پنداری خارج و معقول می‌ساختند. پس از کانت، روش استقراء جایگزین شیوه قیاس شد و با روش استقراء شواهدی را برای معقول ساختن باور جمع‌آوری کردند. اما پس از طرح معرفت‌شناسی طبیعی‌شده، نگاه

معرفت‌شناسان معطوف به عوامل غیرمعرفتی مؤثر بر باور شد. در رویکرد یادشده کارکرد قوه عقل در فرایند معقولیت باور چندان مطمح نظر نیست، بلکه به سایر ویژگی‌های طبیعی آدمی که در معرفت‌سازی دخیل هستند پرداخته می‌شود. زاگزبسکی با عنصر عاطفه در پی معقول کردن باور پنداری است. انحراف او از مسیر معقول کردن باور پنداری ناشی از تکیه بیش از حدش بر کارکرد احساس در مقایسه با عقل در شناخت است. البته باز اگر از منظر فلسفه مبتنی بر آزمون، طبیعی‌گرایی و روان‌شناسی به موضوع بنگریم، شاید این ایراد دیگر وارد نباشد. چون از این منظرها قلمرو احساس و میل و عاطفه چنان وسیع است که بخش بزرگی از امور انسانی را به نحوی تحت پوشش خود قرار می‌دهد. فلسفه مبتنی بر آزمون برخاسته از فلسفه تحلیلی و طبیعی‌گرایی است، وگرنه در سایر نحله‌های فلسفی تا به این حد به ساحت عاطفه و احساس ارجح نهاده نمی‌شود.

۳-۴. ایراد ناظر بر اراده‌گروی

زاگزبسکی تلاش می‌کند ویژگی‌های خوب هر دو قسم نظریه‌های معرفت‌شناسی درون‌گرا و برون‌گرا را در نظریه خویش لحاظ کند. در این مسیر، ویژگی اراده‌گروی را از درون‌گرایی وام می‌گیرد. از سوی دیگر اراده‌گروی تبدیل به مبنایی مناقشه‌برانگیز در نظریه او شده و از سوی آلستون و پلانینگا مورد انتقاد قرار گرفته است. ذات نظریه‌های طبیعی‌گرایانه اراده‌گروی را برنمی‌تابد. زاگزبسکی برای رسیدن به مقصود خویش خصایص طبیعی و غیرارادی آدمی را از دایره فضایل خارج می‌کند و فقط خصایص منشی اکتسابی ارادی را فضیلت می‌داند. چنانچه بر عقیده خویش در باب ذاتی و ارثی بودن خصایص اعم از طبیعی و منشی همچنان پافشاری کنیم و بپذیریم که میزان تأثیر خصایص طبیعی در تشکیل باور بیش از آن است که زاگزبسکی آنها را نادیده بگیرد، ارادی بودن فضایل و به تبع آن اراده‌گرا بودن نظریه زاگزبسکی مورد تردید و انکار قرار می‌گیرد. اما اگر در بادی نظر ایده زاگزبسکی مبنی بر ارادی بودن باور را بپذیریم، با ایراد آلستون مواجه می‌شویم. از نظر آلستون، از میان چهار نوع کنترل ارادی^{۲۸} که به شرح زیرند فقط نوع چهارم مختص باورهاست: پایه،^{۲۹} بی‌واسطه غیرپایه،^{۳۰} درازمدت،^{۳۱} تأثیر ارادی باواسطه.^{۳۲} در این قسم، باورنده در دوره‌ای طولانی بر وضعیتی مربوط و مؤثر بر باور اثر می‌گذارد. چنین کنترلی آن قدر ضعیف است که نمی‌تواند به مسئولیت‌پذیری منتهی شود (Feldman 1999, 670-671). برای مثال، در الگوی فضیلت‌محورانه، باورنده در دوره‌ای طولانی به طور ارادی خصایص منشی مؤثر بر تشکیل باور را فضیلت‌مند می‌نماید.

از منظر آلتون، باور موجه از نگاه زاگزبسکی باوری است که باورنده برانگیخته شده تا به آن باور بیاورد و بر اساس انحصار تأثیر اراده بر باور به تأثیر ارادی باواسطه، انگیزه آن گونه که زاگزبسکی مدعی است در کسب باور نقشی ندارد و مباحث وی در باب نقش اراده در فرایند کسب باور ناموفق است (Alston 2000, 187). زاگزبسکی در پاسخ به آلتون می‌گوید در نظریه او باورنده برانگیخته نشده تا باور خاصی را کسب کند، بلکه به واسطه انگیزه حقیقت‌جویی برانگیخته می‌شود و اراده می‌کند فضایل عقلانی مؤثر بر تشکیل باور صادق را به کار گیرد (Zgzebski 2000, 211). صرف‌نظر از این که حق با آلتون است یا زاگزبسکی، در نظریه زاگزبسکی باور موجه اراده‌گروانه ایجاد و پذیرفته نمی‌شود. از نگاه او، باورنده برای داشتن باور صادق اراده می‌کند فضایل عقلانی مؤدی به صدق را تحصیل کند و آنها را در فرایند تشکیل باور به کار گیرد. اولاً، این نوع از اراده‌گروی، آن گونه که در درون‌گروی لحاظ می‌شود، مربوط به مقام پذیرش و توجیه باور نیست، ناظر بر مرتبه تشکیل باور است. پس با اراده‌گروی مستقیم درون‌گروانه تفاوت دارد. ثانیاً، همان‌طور که آلتون می‌گوید، اراده در باور از نوع تأثیر ارادی باواسطه است که در آن باورنده به طور ارادی در دوره‌ای طولانی فضایل عقلانی مؤثر بر فرایند تشکیل باور را تحصیل می‌کند و به کار می‌گیرد. این قسم از تأثیر ارادی آن قدر ضعیف است که به سختی بتوان آن را به منزله اراده‌گروی در باور پذیرفت. ثالثاً این که همیشه تأثیر ارادی باواسطه به باور صادق منتهی نمی‌شود. شایان ذکر است اراده تحصیل فضایل عقلانی برای مؤدی به صدق بودن، اراده داشتن فضایل است، نه اراده داشتن باور موجه. تمیز دادن اراده داشتن فضایل از اراده داشتن باور موجه اهمیت دارد. اراده در نظریه زاگزبسکی با فضایل ارتباط دارد، نه با باور. از سوی دیگر، بر خلاف نظر زاگزبسکی، اراده داشتن فضایل عقلانی و تحصیل و به کار گرفتن آنها در اغلب موارد منتهی به باور صادق نمی‌شود. بسیار محتمل است فردی واجد فضایل عقلانی باشد، اما به سبب خوب کار نکردن قوای شناختاری یا عدم استفاده از فرایند قابل اعتماد به باور صادق دست نیابد. به عبارتی، تحصیل فضایل عقلانی و به‌کارگیری آنها لزوماً منتهی به باور صادق نمی‌شود. برای مثال، دانشجویی را فرض کنید که برای رفتن به دانشگاه از خواب بیدار می‌شود و صبحانه می‌خورد و از خانه خارج می‌شود و سوار ماشین می‌شود و... اما در نهایت امری مانع می‌شود و به دانشگاه نمی‌رسد. دانشجوی یادشده انگیزه رفتن به دانشگاه را دارد و افعال منتهی به آن را انجام می‌دهد، ولی امری مانع می‌شود و به قصد خود نمی‌رسد. همین گونه است انگیزه داشتن باور صادق و تحصیل فضایل عقلانی، که لزوماً منتهی به باور

صادق نمی‌شوند. زیرا افزون بر آنها عوامل دیگری مانند داشتن قوای خوب شناختاری و انتخاب فرایند قابل اعتماد و... نیز در باورسازی دخیل‌اند. نتیجه آن که اراده منطوی در تحصیل فضایل چندان مؤثر بر فرایند باورسازی نیست و نمی‌توان به خاطر چنین اراده‌ای نظریه زاگزبسکی را در زمره نظریه‌های اراده‌گرا قرار داد.

۴. نتیجه‌گیری

زاگزبسکی تلاشی قابل توجه و درخشان برای جمع میان طبیعی‌گرایی، اعتمادگرایی و اخلاق فضیلت انجام می‌دهد. اما بیش از همه تبیین چستی فضیلت و میزان بسندگی آن در حصول معرفت دیدگاه او را با ایراد مواجه می‌کند. البته این ایرادها کل رویکرد او را زیر سؤال نمی‌برد، بلکه طرح آنها و موارد مشابه می‌تواند به ارائه تقریرهایی پالوده‌تر از معرفت‌شناسی فضیلت منجر شود. معرفت‌شناسی فضیلت به روایت زاگزبسکی به دلیل ریشه‌های عمیقی که در فلسفه سنتی دارد، هم می‌تواند برای فضای فلسفی کشوری مثل ایران جذاب باشد و هم در عین حال جذابیت بیش از حد آن می‌تواند باعث شود که چشمان خود را روی نقاب‌هایی که برشمردیم ببندیم.

عمده‌ترین مشکل نظریه زاگزبسکی التقاطی بودن آن است. او بر آن است که مؤلفه‌های خوب و مفید سایر نظریه‌های معرفت‌شناختی را وام بگیرد و بخش‌های نقدشده آن‌ها را فروگذارد تا نظریه‌ای عاری از نقص و عیب ارائه دهد. در حالی که ترکیب صحیح مؤلفه‌های مفید بسیار صعب و مشکل است، زیرا اولاً تشخیص مؤلفه‌های کاملاً درست کار پیچیده‌ای است و ثانیاً به کارگیری درست آنها در یک نظریه ترکیبی دقت زیادی نیاز دارد.

دیگر این که فضیلت‌های منشی معرفی شده از سوی زاگزبسکی چنان غربی است که کارآمدی جهانی نظریه او را به مخاطره انداخته است. کارآمدی نظریه فضیلت به روایت زاگزبسکی در کشورهایی مانند ایران، که مؤلفه‌های اخلاقی آنها برخاسته از فرهنگ یونان باستان و غرب نیست، مستلزم بومی‌سازی است. عام نبودن نظریه‌ای معرفتی در جهان امروز از معایب غیرقابل چشم‌پوشی است.

کتاب‌نامه

ارسطو. ۱۳۸۵. اخلاق نیکوماخس. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.

- جوادیپور، غلامحسین، و محسن جوادی. ۱۳۹۳. «چیستی فضایل عقلانی و نسبت‌سنجی آنها با فضایل اخلاقی»، نامه اخلاق ۲۳: ۹۷-۱۱۸.
- زاگزبسکی، لیندا. ۱۳۹۲. معرفت‌شناسی. ترجمه کاوه بهبهانی. تهران: نی.
- زاگزبسکی، لیندا. ۱۳۹۶. فضایل ذهن: تحقیقی در ماهیت فضیلت و مبانی اخلاقی معرفت. ترجمه امیرحسین خداپرست. تهران: کرگدن.
- Axtell, Guy. 1997. "Recent work on virtue epistemology." *American Philosophical Quarterly* 34(1): 1-26.
- Hume, David. 2007. *A Treaties of Human Nature*, Book 2. Edited by David and Mary Norton. Oxford University Press.
- Baehr, Jason. 2011. *The Inquiring Mind: on intellectual virtue and virtue epistemology*. Oxford University Press.
- Baehr, Jason. 2005. "Character in Epistemology," *Philosophical Studies* 128.
- Greco, John. 1992. "Virtue in Epistemology," pp. 287-315 in *The Oxford Handbook of Epistemology*, edited by Paul K. Moser. Oxford University Press.
- Greco, John. 2000. "Two kinds of intellectual virtue." *Philosophy and Phenomenological Research* 60(1): 179-184.
- Feldman, Richard. 1999. "Contextualism and skepticism." *Philosophical perspectives* 13: 91-114.
- Knobe, Joshua, and Shaun Nichols. 2017. "Experimental Philosophy," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/experimental-philosophy/>>.
- Weinberg, Jonathan M., Shaun Nichols, and Stephen Stich. 2001. "Normativity and epistemic intuitions." *Philosophical topics* 29(1/2): 429-460.
- Chisholm, Rodrick. 1969. *Perceiving: A Phillosophical Study*. Cornell University Press.
- Macintyer, Alasdair. 1984. *After Virtue*. University of Notre Dame Press.
- Sosa, E. 1991. *Knowledge in Perspective, Selected Essay in Epistemology*. Cambridge University Press.

- Zagzebski, Linda. 1994. "The inescapability of Gettier problems." *The Philosophical Quarterly* (1950-) 44, no. 174: 65-73.
- Zagzebski, Linda. 1996. *Virtue of the Mind: an inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. Cambridge University Press.
- Zagzebski, Linda. 1999. "What Is Knowledge?," in *Blackwell Guide to Epistemology*, edited by Ernest Sosa. Blackwell.
- Zagzebski, Linda. 2000. "From Reliabilism to Virtue Epistemology," in *Knowledge, Belief and Character: Readings in Virtue Epistemology*, edited by Guy Axtell. Oxford University Press.
- Zagzebski, Linda. 2000. "Responses," in *Philosophy and Phenomenological* 60(1): 207-219.
- Zagzebski, Linda. 2009. *On Epistemology: an inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. Cambridge University Press.
- Zagzebski, Linda. 2012. *Epistemic Authority: a theory of trust, authority and autonomy in belief*. Oxford University Press.

یادداشت‌ها

1. virtue reliabilism
2. virtue responsibilism
3. character-based virtue epistemology
4. Alvin Goldman
5. Ernest Sosa
6. John Gerco
7. Alvin Plantinga
8. Lorraine Code
9. James Montmarquet
10. Linda Zagzebski
11. intellectual virtue
12. faculty-based
13. character-based
14. belief-forming

15. cognitive activity
16. feeling states
17. natural capacities
18. skills
19. motivation
20. success
21. logical
22. causal
23. introspection
24. discipline
25. knowledge
26. contextualist
27. Normativity and Epistemic Intuitions
28. voluntary control
29. basic
30. nonbasic immediate
31. long rang
32. indirect voluntary influence

مسئله شر، خیر برتر، و اشکال اخلاقی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱

سید محسن اسلامی^۱

محمد سعیدی مهر^۲

چکیده

از جمله پاسخ‌های مهم به مسئله شر «تئودیه‌های خیر برتر» هستند. این تئودیه‌ها می‌کوشند خیر برتری بیابند که سازگاری وجود خدایی با اوصاف کمالی قدرت، معرفت و خوبی اخلاقی را توضیح دهند. پس از مرور کلیاتی درباره تئودیه‌ها و شروط توفیق آنها، به یکی از نقدهای اصلی به آن می‌پردازیم: اشکال اخلاقی. مطابق این اشکال، اصولاً تئودیه‌های خیر برتر ناقض اصلی اخلاقی هستند، مانند این اصل کانتی که همیشه باید با انسان‌ها به مثابه غایت فی‌نفسه و نه همچون وسیله صرف رفتار کرد، یا این که هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. در مقابل، می‌توان برای دفاع از تئودیه‌های خیر برتر استدلال کرد که آن اصول اخلاقی مورد استناد استثنایند. استدلال می‌شود که اگرچه این راه فرصتی برای دفاع از تئودیه‌های خیر برتر فراهم می‌کند، به تنهایی کافی نیست، و مدافع تئودیه‌ها باید توضیحی ارائه دهد که چگونه مثال‌های نقضی که وابسته به محدودیت‌های انسان هستند در مورد خدایی با اوصاف کمالی نیز ممکن است به کار آیند. با این حال، اولاً همچنان راه‌هایی پیش روی مدافع تئودیه‌های خیر برتر هست که شاید به پاسخی درخور منتهی شود. ثانیاً لازم است فراتر از این سیاق الهیاتی نیز به اهمیت تئودیه‌های خیر برتر توجه کرد، یعنی اهمیت دین‌شناسانه و اهمیت اخلاقی.

کلیدواژه‌ها

مسئله شر، تئودیه‌های خیر برتر، اخلاق کانتی، دین و اخلاق

۱. پژوهشگر پسادکتری گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

(s.eslami@modares.ac.ir)

۲. استاد گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(saeedi@modares.ac.ir)

Research Paper in *Philosophy of Religion Research*, vol. 19, no. 1, (serial 37),
Spring & Summer 2021, pp. 69–92

The Problem of Evil, Greater Good, and the Moral Objection

Seyyed Mohsen Eslami¹
Mohammad Saeedimehr²

Reception Date: 2020/12/19
Acceptance Date: 2021/03/01

Abstract

Greater Good Theodicies are among the main responses to the problem of evil. These theodicies look for a greater good that can explain the consistency of the existence of evils and the existence of the omnipotent, omniscient, perfectly good God. After reviewing some versions of this kind of theodicy and the conditions they aim to meet, a fundamental objection is discussed – the moral objection. According to the objection, the greater good theodicies *in principle* violate some moral principles, such as the Kantian principle of mere means or the Pauline principle. In response, the defender of the theodicies might argue that there are counter-examples to such moral principles. It is argued that although these counter-examples make room for a possible defense of the greater good theodicies, the mere fact that it might be at times morally permissible for human beings to violate those moral principles is not enough to claim that the same is true in the case of God. However, first, still there might be other ways for the defender to defend the greater good theodicies against the moral objections. Second, it is important to pay proper attention to the significance of greater good theodicies beyond the sphere of theology – that is, their importance to religious studies and their moral significance.

Keywords

The Problem of Evil, Greater Good Theodicies, Kantian Ethics, Religion and Morality

1. Postdoctoral Researcher, Philosophy Department, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (s.eslami@modares.ac.ir)

2. Professor, Philosophy Department, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (saeedi@modares.ac.ir)

۱. درآمد

جهان به گونه‌ای است که انتظار آن را نداریم. از سویی، در آن شروری می‌یابیم. از سوی دیگر، انتظار نداریم که اگر خداوندی با اوصاف مطلق باشد، چنان شروری را ببینیم. بدین ترتیب مسئله شر زاده می‌شود. این تصویر ساده‌شده به تقریرهای متفاوتی از این مسئله می‌انجامد. از سویی، صورت‌بندی مسئله به این بستگی دارد که نظریان به صرف وجود شر گزاف و بی‌وجه باشد یا توزیع و کثرت شر، یا انواع خاصی از آن. از سوی دیگر، جای سؤال است که با شر چگونه برخورد شود - چیزی که منطقی‌اً لازمه‌ای درباره وجود خدا (باور به خدا) به دنبال دارد، یا صرفاً شهادی در این باره فراهم می‌کند، یا شهادی قاطع فراهم می‌کند یا جز آن.^۱

از پاسخ‌های مهم و متداول به مسئله شر تئودیه‌هایی^۲ است که امروزه ذیل عنوان «تئودیه‌های خیر برتر» شناخته می‌شوند. در تئودیه‌های خیر برتر هدف این است که خیری بیابیم که شرور عالم (یا رواداری^۳ آن شرور از طرف خدا) زمینه‌ساز ضروری تحقق آن خیر برتر باشد.^۴ به بیانی خلاصه،

تئودیه‌های خیر برتر توضیح می‌دهند که خداوند به سبب خیرات برتری که شرور، یا روا داشتن آن شرور از سوی خداوند، برای آنها ضروری هستند، در تحقق یا روا داشتن وضعیت شر موجه است. (Langtry 1998, 1)

وقتی از تئودیه‌های خیر برتر بحث می‌کنیم منظورمان یک تئودیه مشخص نیست، بلکه این تعبیر عامی است که تئودیه‌های متعدد و متنوعی را در بر می‌گیرد که اجمالاً ساختار یکسانی دارند. از نمونه‌های مشهور این دسته تئودیه روح‌پروری^۵ جان هیک (1966) [2010, III and IV] است. به تعبیر هیک، در این تئودیه «به نحو ضمنی ... حکمی ارزش‌شناختی» به کار گرفته شده است، مبنی بر این که کسی که از پس مواجهه با وسوسه‌ها و غلبه بر آنها به خیر پرورش روح یا کسب فضایل می‌رسد «به معنایی غنی‌تر و ارزشمندتر خوب است» در مقایسه با کسی که از ابتدا فضیلت‌مند آفریده شده است (2010, 255) [1966].

اما دایره این دسته تئودیه‌ها بسیار گسترده است. برای مثال، اشاره به «دفاعیه مبتنی بر اختیار» هم در این گروه بیراه نیست. شاید به نظر بیاید که دفاعیه مبتنی بر اختیار صرفاً از جنبه متافیزیکی برخوردار است و به مقوله خیر برتر ربطی ندارد. اما به نظر می‌رسد که می‌توان و احتمالاً باید آن را در چارچوب تئودیه‌های خیر برتر فهمید. گویی

آنچه وجود شرور را توضیح می‌دهد و توجیه می‌کند وجود اختیار است، به نحوی که اختیار خیر برتری است که ارزش آن بر شرور می‌چربد. وگرنه، این سؤال پیش می‌آید که اگر هم وجود شرور به سبب وجود اختیار باشد، چرا جهان باید مشتمل بر انسان‌هایی با اراده آزاد باشد؟ به توضیح پلنتینگا،

دفاعیه اراده آزاد را می‌توان تلاشی دانست که نشان دهد شاید نوعی خیر کاملاً متفاوت در کار باشد که خدا نمی‌تواند جز با رواداری شر آن را ایجاد کند. آنها وضعیت خوبی هستند که مشتمل بر شر نیستند؛ آنها مستلزم وجود هیچ‌گونه شری نیستند؛ با این حال خدا نمی‌تواند بدون رواداری شر آنها را ایجاد کند. (Plantinga 1977, 29)

طبعاً پرورش این دفاعیه در گروهی بسط فهمی خاص از اراده آزاد و بحثی درباره قدرت خداست، با این حال مجدداً شاهد حکم ارزش‌شناختی مهمی هستیم که در واقع نقطه عزیمت دفاعیه است - اراده آزاد (یا وضعیتی شامل اراده آزاد) به عنوان خیری برتر. این است که دفاعیه اراده آزاد را نیز می‌توان در چارچوب تئودیه‌های خیر برتر فهمید. در عین حال، هر یک از مصادیق تئودیه‌های خیر برتر مسائل و مباحث خاص و منحصر به خود را نیز دارند. از این نکته نباید غفلت ورزید که برای دفاع از یک تئودیه خیر برتر لازم است هم به اشکالات عام راجع به ساختار کلی تئودیه‌های خیر برتر پاسخ بدهیم (مانند ملاحظات که در اینجا طرح خواهد شد) و هم به مسائل خاص هر تئودیه.

اگرچه توسل به خیری برتر برای مواجهه با مسئله شر پرطرفدار و رایج است، یگانه رویکرد به مسئله نیست. در واقع، تئودیه‌های خیر برتر به نوعی در دل رویکردی کلی‌تر قرار می‌گیرند، رویکردی که ابعاد اخلاقی مسئله شر را در نظر می‌گیرد.^۶ اما همه رویکردها به مسئله شر به ابعاد اخلاقی توجه نمی‌کنند، یا بر آن متمرکز نمی‌شوند.

برای مثال، استدلال‌ها به سود این که جهان فعلی بهترین جهان ممکن است راهکاری متافیزیکی برای مسئله شر فراهم می‌کنند (نک. Murray 2016). این دسته تئودیه‌ها، اگر موفق شوند، نیازی به جستجو و معرفی خیری برتر در این جهان ندارند. اما دشوار می‌توان در مواجهه با موارد مشخص و موردی شر چنین رویکردی را اتخاذ کرد. یکی از بسیار موارد هولناکی را که در خبرها می‌شنویم در نظر بگیرید، مثل مواردی که والدینی فرزندان خود را کشته‌اند یا حکومتی دست به نسل‌کشی زده است. شاید اگر استدلال‌هایی هم در دست داشته باشیم که جهان حاضر بهترین جهان ممکن است، همچنان بخواهیم در مواجهه با این قبیل موارد مشخص و موردی توضیحی ارائه کنیم که

چرا جلوگیری از این شر ممکن نبوده است. احتمالاً چنین حرکتی بحث‌هایی درباره ارزش‌ها و درست و نادرست را به دنبال دارد و پای مباحث اخلاقی را به مسئله باز می‌کند. شاید راهکارهایی معرفت‌شناختی نیز بی‌نیاز از معرفی خیر برتر کار خود را پیش ببرند، چنان که شاید در مورد تئودیه‌های برخاسته از خداباوری شکاکانه^۷ این طور باشد. شاید خدا دلایلی برای روا داشتن شر دارد و ما از آنها بی‌خبریم - و چنین نیست که ادعا کنیم اگر خدا چنان دلایلی می‌داشت ما از آنها مطلع می‌بودیم (نک. Dougherty 2016). اما در این موارد نیز چه بسا آنچه ما درباره آن نمی‌دانیم یا در شرایطی نیستیم که به باورهای خود در آن حوزه وزن یا اعتبار زیادی بدهیم ربطی به ملاحظات اخلاقی داشته باشند. برای مثال، شاید ملاحظات خداباوران شکاک در این جهت پرورده شود که خدا چه ارزشی را از روا داشتن شرور قصد کرده است یا چه وزنی برای ارزش‌های مختلف لحاظ کرده است که بتوان گفت مجموع وزنه امور ارزشمند سنگین‌تر از شرور است.

با این توضیح، جایگاه تئودیه‌های خیر برتر در مواجهه‌ها با مسئله شر روشن می‌شود: در مواجهه با مسئله شر کسانی در صدد پاسخ به قرائت‌هایی از مسئله شرند که بر پایه آن این مسئله در مجموع علیه (باور به) وجود خدا عمل می‌کند و کسانی معتقدند که چنین نیست. در این دسته اخیر، یعنی تئودیه‌ها به معنای موسع، کسانی به (۱) ملاحظات متافیزیکی متوسل می‌شوند، بعضی به (۲) ملاحظات معرفت‌شناختی، و دیگری به (۳) ملاحظات اخلاقی.^۸ تئودیه‌های خیر برتر یکی از مصادیق (۳) هستند. بدین ترتیب، تئودیه‌های خیر برتر نه فقط یگانه رویکرد به مسئله شر که یگانه رویکرد اخلاقی نیز نیستند.

طبعاً برای ارائه تئودیه خیر برتر کافی نیست که صرفاً امر ارزشمندی در جهان پیدا کنیم. مدافع تئودیه خیر برتر باید چند گام اصلی بردارد. نخست، لازم است خیری یافت شود - خیری که ممکن است از نظر دور مانده باشد یا ارزش آن کمتر از آنچه هست برآورده شده باشد.

دوم، لازم است که تحقق خیر مورد نظر به وجود (یا رواداری وجود) شرور مورد بحث وابسته و بین آنها ارتباط ضروری برقرار باشد. به عبارت دیگر، لازم است راه دیگری برای حصول آن خیر در کار نباشد و اگر شرور محقق نمی‌شدند، آن خیر هم حاصل نمی‌شد.

سوم، خیر مورد نظر باید «برتر» باشد، به این معنا که بر شرور مورد بحث غالب شود و بچربد. بیان دیگر ممکن است این باشد که نبود خیر مورد نظر موقعیتی را ایجاد

کند که شرش بیش از موقعیتی است که خیر مورد بحث به همراه شری که لازمه آن است محقق شود. در واقع، شاید چندان دشوار نباشد که برای تحقق هر شری توضیحی فراهم کنیم و نشان دهیم که وجود خیری به تحقق آن شر وابسته بوده است. اما مسئله این نیست که صرفاً «خیری» مربوط را شناسایی کنیم، بلکه هدف این تئودیسها یافتن نوعی «خیر برتر» است.

هر یک از این شروط زمینه نقد تئودیسهاست. منتقد می‌تواند استدلال کند که آنچه به عنوان خیر برتر معرفی شده است اساساً خیر نیست. مثلاً شاید کسانی به خیرهای ارائه شده در فضای الهیاتی (مثل نزدیکی به خدا یا بازگشت با اراده آزاد خود به سمت خدا) به دیده تردید بنگرند. اما ارزش اموری مثل روح پروری یا لااقل اراده آزاد کمتر محل تردید بوده است. اما دو گام بعدی نیز در معرض نقد هستند. منتقد می‌تواند استدلال کند که وجود شرور برای تحقق خیر مورد نظر ضروری نیست. برای مثال، پیشنهاد تئودیسه روح پروری این است که برای پرورش روح و کسب فضایل وجود شرور لازم هستند. اما منتقدان می‌گویند که مثلاً وجود همه موارد بالفعل شر برای تحقق روح پروری ضروری نیست. از طرف دیگر، شاید نقد به تئودیسه این باشد که خیر معرفی شده آن به واقع برتر نباشد و ارزش آن را نداشته باشد که جهان شامل این شرور باشد. برای مثال، آیا روح پروری گروهی از انسان‌ها ارزش آن را دارد که این همه موجودات (اعم از انسان و غیرانسان) در معرض شرور جهان قرار بگیرند؟

بخش عمده‌ای از ادبیات شکل‌گرفته در باب مسئله شر به همین اعتراض‌ها و پاسخ‌ها اختصاص یافته است. کسانی نمونه‌ای از تئودیسه خیر برتر ارائه کرده‌اند، منتقدانی اشکالاتی را مانند آنچه گذشت پیش کشیده‌اند، و مدافعان تئودیسه کوشیده‌اند به آن اشکالات پاسخ بدهند. اما افزون بر چنین مواردی، تئودیسها هدف نقدهایی اساسی‌تر هم قرار گرفته‌اند که از آن میان دسته‌ای از اشکالات سرشت اخلاقی دارند. در ادامه به بررسی برخی از این اشکالات که آن را اشکالات اخلاقی می‌نامیم خواهیم پرداخت.

۲. اشکالات اخلاقی

تئودیسهای خیر برتر ساختار مشترکی دارند. در این تئودیسها به نوعی پذیرفته می‌شود که شری رخ داده است، ولی در واقع خیر برتری در کار است که به سبب آن وجود شر مورد نظر (یا رواداری آن) توضیح داده می‌شود و، بنابراین، هیچ یک از صفات خداوند، به

ویژه خیر اخلاقی او، نقض نمی‌شود. راجع به این دسته تئودیه‌ها اشکال‌های اخلاقی مختلفی طرح می‌شود. برای مثال به سه مورد اشاره می‌کنیم:

نخست، اشکال شده است که چنین رویکردی به نحو دردرس‌سازی پیامدگرایانه است و اصول اخلاقی را نقض می‌کند. گویی در تئودیه‌های خیر برتر شکلی از «هدف وسیله را توجیه می‌کند» پذیرفته شده است. دوم، ممکن است استدلال شود که بر مبنای این تئودیه‌ها آنچه شر است عملاً شر محسوب نمی‌شود، چون به نوعی خیر منتهی شده است، و در نتیجه آنان که مرتکب شرور می‌شوند در حال افزایش خیرات هستند. حال آن که مسئله این است که شروری واقعی در کارند و تئودیه‌ها می‌خواهند سازگاری وجود خدا را با وجود شرور توضیح دهند، نه این که وجود شرور را انکار کنند. سوم، استدلال شده است که تئودیه‌ها به نحوی با مسئله شر مواجه می‌شوند که شهودهای اخلاقی متعارف را زیر سؤال می‌برند، چه شهودهای موردی (مثلاً درباره بد بودن فلان اتفاق مشخص) و چه شهودهای کلی درباره اصول اخلاقی (مثلاً درباره روایی اخلاقی انتقال مسئولیت)^۹. بدین ترتیب، گویی پذیرش تئودیه‌ها (یا کاری که مدافعان تئودیه‌ها می‌کنند) با پذیرش فهم متعارف از اخلاق و اصول اخلاقی سازگار نیست.^{۱۰}

در این مقاله از نخستین مورد بحث می‌کنیم. اشکال این است که تئودیه‌های خیر برتر ناقض اصلی اخلاقی خواهند بود و، بدین ترتیب، اعتبارشان زیر سؤال می‌رود. در این اشکال دیگر از سه گام اصلی تئودیه‌های خیر برتر (یافتن نمونه‌ای از خیر، توضیح ارتباط ضروری آن با شر، و برتر بودن آن از شر) بحث نمی‌شود. ادعا این است که حتی اگر بتوان این گام‌ها را با موفقیت پشت سر گذاشت، تئودیه‌های خیر برتر در مواجهه با مسئله شر برای دفاع از خدایی با اوصاف کمالی ناتوان هستند. این اشکال را می‌توان با استفاده از یکی از این سه اصل (یا احیاناً اصول مشابه) بیان کرد.

۲-۱. اصل وسیله صرف

کانت از امر مطلق سه صورت‌بندی به دست می‌دهد که در یکی از آنها رفتار همچون وسیله صرف^{۱۱} مفهوم محوری است. طبق این صورت‌بندی، باید با دیگران به مثابه غایت فی‌نفسه برخورد کرد، نه وسیله صرف. آنچه در پس این اصل است برخورد با انسان‌ها به مثابه انسان است. اگر انسانیت افراد نادیده گرفته شود و با آنها همچون وسیله‌ای صرف برای تحقق هدفی دیگر برخورد شود، این اصل نقض شده و عمل غیراخلاقی است. (نک. Kant [1875] 2002, AK 4, 428-429).

فارغ از جزئیات و تفاسیر این اصل، منتقد تئودیسه‌های خیر برتر می‌تواند با توسل به آن چنین استدلال کند: در همه تئودیسه‌های خیر برتر گفته می‌شود که خیر بزرگ‌تری (مثل روح‌پروری) در کار است که شرور عالم (مثل بیماری) را توضیح می‌دهد و توجیه می‌کند. اما در این تصویر انسان‌ها ابزار صرف هستند.^{۱۲} به عبارت دیگر، در بهترین حالت، این تئودیسه‌ها می‌گویند که خداوند از انسان‌ها به مثابه ابزار صرف استفاده کرده است تا به هدفی برسد. اما این کار غیراخلاقی است. تئودیسه‌های خیر برتر نمی‌توانند بدون نقض خیر اخلاقی خداکاری از پیش ببرند.

۲-۲. اصل پولین (هدف وسیله را توجیه نمی‌کند)

«هدف وسیله را توجیه می‌کند» را نمونه‌ای از اصول غیراخلاقی می‌دانند. بسته به این که اصل را چطور بفهمیم، می‌توان گفت طرفدار خاصی ندارد یا در بهترین حالت طرفداری از آن محدود به قائلان به نوع خاصی از پیامدگرایی است. به هر ترتیب، در بسیاری از نظام‌های اخلاقی اصلی در مقابل آن را می‌پذیرند، مثل اصل پولین. منظور از اصل پولین^{۱۳} این است که نباید برای حصول خیر مرتکب شر شد (Finnis 1983, 109). این ایده‌ای است که در عبارتی از پولس نهفته است: «و چرا نگوئیم، چنانکه بعضی بر ما افترا می‌زنند و گمان می‌برند که ما چنین می‌گوییم، بدی بکنیم تا نیکویی حاصل شود؟ که قصاص ایشان به انصاف است» (نامه به رومیان، ۳: ۸). مضمون اصلی این است که بعضی امور اخلاقاً ناروا هستند و سعی برای تحقق این یا آن هدف نمی‌تواند آن اعمال را توجیه کند. حال، طبق این اصل، منتقد تئودیسه ممکن است چنین بگوید: در همه تئودیسه‌های خیر اخلاقی گفته می‌شود که خیر بزرگ‌تری (مثل روح‌پروری) در کار است که شرور عالم (مثل بیماری) را توضیح می‌دهد و توجیه می‌کند. در این تصویر رفتاری نادرست (ایجاد بیماری یا رواداری بیماری) انجام شده و سپس حصول هدفی به عنوان توجیه ارائه شده است. حال آن که حصول نتیجه‌ای خیر، هر قدر هم برتر، نمی‌تواند آن شر را توجیه کند.

۲-۳. اصل آسیب

«آسیب»^{۱۴} نقش مهمی در اخلاق دارد. برای مثال، عموماً اعمالی که منجر به آسیب شوند اخلاقاً نادرست‌اند و اعمالی که از آسیب پیشگیری کنند مثبت ارزیابی می‌شوند. با این مقدمه، شاید بتوان نقد اخلاقی را بر حسب اصل آسیب نیز بیان کرد: اخلاقاً روا نیست که برای خیررسانی آسیبی (جدی) وارد کنیم (نک. Russell 2017, 92؛ درباره قید «جدی»

جلوتر بحث می‌شود). تئودیسسه‌های خیر برتر می‌گویند آسیب‌های (جدی) وارد شده بر افراد با خیری برتر توجیه می‌شود. اما، بنا بر اصل آسیب، چنین توجیهی کارآمد نیست. حال، با اتکا به اصل آسیب نیز می‌توان تئودیسسه‌های خیر برتر را به چالش کشید. تئودیسسه روح‌پروری هیک را در نظر بگیرید. پیشنهاد تئودیسسه این است که گرچه آدمیان در مسیر زندگی خود شروری را تجربه می‌کنند، پرورش روح نوعی خیر برتر است که بر آن شرور می‌چربد و به نحوی آنها را توجیه می‌کند. منتقد تئودیسسه، با تکیه بر اصل آسیب، این گونه مخالفت می‌کند: در اینجا به بهانه خیری برتر به فرد آسیب (جدی) وارد شده است. این وضعیت ناقض اصل آسیب است و بنابراین غیراخلاقی است. چنان که گذشت، این سه روایت از اشکال اخلاقی به اصل‌های اخلاقی متفاوتی تکیه می‌کنند، اما جهت کلی آنها واحد است. ضمن این که در این نقد مسئله این نیست که مثلاً آیا روح‌پروری خیر است، آیا تحقق آن به وجود شرور (یا رواداری شرور) وابسته است، و یا این که به اندازه کافی خیر بزرگی هست یا نه. بلکه این نقدها در سطحی دیگر طرح می‌شوند و به معنایی اساسی‌تر هستند.

۳. دفاع از تئودیسسه‌ها: نادرستی یا استثناپذیری اصول اخلاقی

یک راه برای دفاع از تئودیسسه‌های خیر برتر این است که اشکال طرح شده را بی‌اثر کنیم، از این طریق که نشان دهیم که اصول اخلاقی مورد استناد (یعنی اصل وسیله صرف، اصل پولین، و اصل آسیب) نادرست‌اند یا استثناپذیرند. منظور از نادرستی آن است که اساساً آن اصول محل طرح ندارند یا در مورد موضوع و فاعل بحث کاربردی ندارند. چنان که اصول اخلاقی در مورد حیوانات نادرست‌اند، چون اصول اخلاقی فقط در مورد فاعل اخلاقی اعمال می‌شود و می‌توان گفت که حیوانات فاعل اخلاقی محسوب نمی‌شوند، به این معنا که تکلیف اخلاقی ندارند و از حیث اخلاقی سرزنش/نکوهش نمی‌شوند. یا چنان که اصل «کمک به دیگران اخلاقاً نارواست» نادرست است. منظور از استثناپذیری آن است که اگرچه عموماً اصل مورد بحث باید رعایت شود و بر موضوع و فاعل مورد بحث اعمال می‌شود، ممکن است مواردی باشد که نقض آن توجیه اخلاقی داشته باشد. چنان که «کمک به دیگران خوب است» اصل درستی است، ولی ممکن است در مواردی کمک به دیگران خوب نباشد، برای مثال اگر بدانیم کمک به دیگران موجب بازماندن از وظیفه مهم‌تر دیگری می‌شود.

حال اگر اصول اخلاقی مذکور نادرست یا استثناپذیر باشند، آنگاه راه باز می‌شود که وضعیت مورد بحث در تئودیه‌ها (یعنی مثال‌های طرح‌شده به عنوان شر، که در آن خدا شر را روا داشته است) نیز اخلاقاً بی‌اشکال یا یکی از آن استثنای اصول اخلاقی باشد. به بیان دیگر، خدا باور می‌تواند بگوید که آنچه به عنوان شر طرح شده است باعث نمی‌شود که فعل غیراخلاقی به خداوند نسبت داده شود. در صورتی عمل غیراخلاقی است که اصلی اخلاقی نقض شده باشد. اما در این موارد ادعایی، اصل اخلاقی مورد نظر برقرار نیست یا استثناپذیر است و، بنابراین، هیچ اصل اخلاقی زیر پا گذاشته نشده است. آیا این دفاع از سوی خدا باور پذیرفتنی است؟

۳-۱. مثال نقض اصل وسیله صرف

ابتدا می‌توانیم درباره کلیت اصل ملاحظه‌ای را طرح کنیم. درباره اصل وسیله صرف ابهامی هست - این که از انسان به مثابه وسیله صرف برای چه هدفی استفاده شود؟ چه بسا ارزیابی به این بستگی داشته باشد که هدف مورد نظر خود فرد باشد یا جز او. یعنی، ممکن است گفته شود که اصولاً استفاده از افراد به مثابه وسیله صرف نادرست است، به هر هدفی که باشد (خوانش اول) یا شاید سخن این باشد که استفاده از فردی برای هدفی مربوط به خود او رواست، گرچه روا نباشد که از او به مثابه وسیله‌ای برای هدفی جز او استفاده کنیم (خوانش دوم).

در اینجا امکان بحث تفصیلی از این اصل و ارزیابی آن نیست. اما در نظر اول، ممکن است مواردی باشد که استفاده از فرد به عنوان وسیله صرف برای نجات خودش روا باشد. در واقع عموماً هم مثال‌هایی که برای زمینه‌سازی و حمایت از اصل وسیله صرف طرح می‌شود (مانند مثال‌های کانت برای دروغ‌گویی یا قرض گرفتن پول با نیت بازنگرداندن آن) درباره استفاده از فرد برای مقاصدی غیر از خودش هستند. مدافع تئودیه‌های خیر برتر می‌تواند بگوید که اصولاً اصل وسیله صرف وقتی که هدف مورد نظر راجع به خود فرد باشد نادرست است. در این صورت، خوانش اول از اصل وسیله صرف به چالش کشیده می‌شود. آنگاه، طبق ادعای مدافع تئودیه‌ها، خوانش اول از اصل وسیله صرف نادرست است و چالشی برای تئودیه‌های خیر برتر ایجاد نمی‌کند. (در بخش ۳-۴-الف به نکاتی درباره این دفاع اشاره می‌شود.) در عین حال، جا دارد توجه کنیم که این دفاع در صورتی موفق می‌شود که همه موارد ادعایی شر به نحوی باشند که

خیرِ مبتنی بر آنها برای خودِ فرد باشد. طبعاً این امر برای مدافع تئودیه‌های خیر برتر محدودیتی اساسی ایجاد می‌کند.

اما اگر خوانش دوم از اصل وسیله صرف نیز در همه موارد برقرار نباشد و مثال نقض داشته باشد، آنگاه وضع فرق می‌کند. بروس راسل (1992, 2017) مثال نقضی از پارفیت را راجع به اصل وسیله صرف در خوانش اول نقل می‌کند.^{۱۵} فردی خودگرا^{۱۶} را تصور کنید که کودکی در حال غرق شدن را نجات می‌دهد، اما این کار را صرفاً برای گرفتن مژدگانی از والدین کودک انجام می‌دهد. یعنی، خودگرا از کودک همچون وسیله صرف استفاده می‌کند. با این حال، به نظر پارفیت، نقض اصل وسیله صرف باعث نمی‌شود که عمل خودگرا نادرست باشد. بدین ترتیب، چنین نیست که در همه موارد نقض اصل وسیله صرف غیراخلاقی باشد.

در پاسخ، مدافع اصل وسیله صرف ممکن است این گونه از اصل دفاع کند: حتی در مثال مذکور، صحبتی از تأیید نحوه عمل خودگرا نشده است. ادعای پارفیت صرفاً راجع به خودِ فعل خودگراست.^{۱۷} بنابراین شاید مثال‌های مذکور نشان دهند که ممکن است در مواردی که اصل وسیله صرف نقض شده است همچنان خودِ فعل اخلاقاً نادرست نباشد، اما همچنان فاعلی که چنان عمل کرده است هدف نقد اخلاقی است. به عبارت دیگر، در این مثال تفکیکی لحاظ نشده است: ارزیابی عمل و ارزیابی عمل کردن. گویی در ارزیابی عمل کردن به دلایل فاعل یا اصطلاحاً نیت و انگیزه‌های او هم توجه داریم، حال آن که در ارزیابی عمل این موارد را کنار می‌گذاریم.^{۱۸} چنین تفکیکی از جمله شبیه است به تفاوت میان عمل مطابق وظیفه و عمل از سر وظیفه (Kant [1785] 2002, AK4, 398). در آنجا نیز گویی می‌توانیم هم عمل را به خودی خود در نظر بگیریم و هم با توجه به دلایل فاعل. به هر ترتیب، با این توضیح، می‌توان دید که نجات‌گریقی خودگرا که اصل وسیله صرف را نقض کرده است غیراخلاقی عمل می‌کند و به نوعی مورد نقد اخلاقی است، گرچه عمل او به خودی خود و مستقل از فاعل محل نقد نباشد.

باری، فارغ از این که مثال نجات‌گریقی موفق است یا نه، می‌توان مثال‌های نقض دیگری یافت که دچار این چالش نباشند. این حالت خاص از مسئله قطار^{۱۹} را در نظر بگیرید: قطاری در حال حرکت است و پنج فرد بیگانه روی ریل بسته شده‌اند. سارا روی پلی بالای ریل ایستاده است. اگر او شیئی بسیار بزرگ را روی ریل بیندازد، قطار متوقف می‌شود و کسی آسیب نمی‌بیند. حال، سارا هر چه جستجو می‌کند شیء مناسبی نمی‌یابد،

جز آن که می‌بیند شخصی بسیار درشت‌هیکل روی لبه پل ایستاده است. اگر سارا این فرد را هل بدهد و او روی ریل بیفتد، جان پنج نفر نجات پیدا می‌کند. در عین حال، خود فرد فقط آسیب جزئی می‌بیند. (ضمناً سارا نمی‌تواند خودش را جلوی قطار بیندازد، چون بسیار ریزجثه است و نمی‌تواند جلوی قطار را بگیرد.) در این وضعیت، اگر سارا آن فرد را روی ریل هل بدهد، با او همچون وسیله صرف برخورد کرده است. با این حال، ممکن است کسانی با این شهود همراه باشند که نه فقط عمل سارا نادرست نبوده است، بلکه عمل کردن او هم نادرست نبوده است. به بیان دیگر، این مثال با چالش مذکور درباره نجات غریق خودگرا مواجه نمی‌شود. فاعل اصل وسیله صرف را نقض کرده اما عمل و عمل کردن او اخلاقاً بی‌اشکال است.

البته شاید مثال بالا شهودهای مختلفی را برانگیزد و کسانی موافق نباشند که عمل سارا بی‌اشکال است. با این حال، اولاً، شاید بتوان مثال‌های دیگری را ساخت که وضعیت در آنها کمتر دراماتیک باشد و آنگاه کسان بیشتری با آن همراه شوند. («هل دادن» کسی «از روی پل» و «جلوی قطار» باعث می‌شود سخت بتوان باور کرد که فرد «آسیب جزئی» می‌بیند.) ثانیاً، این دست مثال‌ها لاقط نشان می‌دهند که بعید نیست اصل وسیله صرف مثال‌های نقضی داشته باشد. همین که اعتماد اولیه به این اصل تضعیف شود، راه برای خدا باور باز می‌شود که به این گزینه فکر کند که شاید موارد بحث‌انگیز در مسئله شر، اگرچه ناقض اصل وسیله صرف هستند، لزوماً غیراخلاقی نیستند، چون شاید در بعضی موارد نقض این اصل اخلاقاً بی‌اشکال باشد.

۲-۳. مثال نقض اصول پولین

به نظر می‌رسد که اگر هم اصل پولین درست باشد، چیز زیادی به ما نمی‌گوید. بر مبنای این اصل، چنین نیست که همواره هدف وسیله را توجیه کند. اما، از سوی دیگر، می‌دانیم که هدف به توجیه عمل مربوط است. برای مثال، اگر هدف از تنبیه تربیت باشد، تنبیه ممکن است روا باشد. در مقابل، اگر تنبیه صرفاً برای تفتن باشد، عمل نارواست. روایی یا ناروایی تنبیه به هدف بستگی دارد. پس این اصل سازگار است با این که گاهی عملی به سبب هدفی که دارد موجه باشد.

همچنین، متناسب با آنچه درباره اصل قبل گفته شد، روایی یا ناروایی عمل می‌تواند به نوع هدف مورد نظر مربوط باشد. به طور خاص، این مهم است که هدف

مربوط به خود فرد است یا نه. برای مثال، تنبیه کودک ممکن است روا باشد اگر به خاطر خود کودک باشد.

به هر ترتیب، در موضوع تئودیه‌های خیر برتر، مدافعان تئودیه می‌توانند ادعا کنند که در این مورد (این که چرا شروری ایجاد شده یا روا داشته شده‌اند) هدف مربوط است و هدف می‌تواند به توجیه عمل کمک کند. فارغ از اینکه بار استدلال به دوش کیست و دیالکتیک بحث به چه ترتیب خواهد بود، می‌توان پذیرفت که شاید صرفاً توسل به اصل پولین برای نقد اخلاقی تئودیه‌های خیر برتر کافی نباشد.

۳-۳. مثال نقض اصل آسیب

دو نکته در این اصل را باید توضیح داد. نخست، قید «جدی» برای این است که شاید آسیب جزئی اگر با خیرسانی همراه شود روا باشد. (درباره ابهام مفهوم «جدی» بعدتر بحث می‌شود). دوم، در بیان اجمالی این اصل روشن نشده است که آسیب و خیر برای چه کسی باشد. اجمالاً دو حالت را باید تفکیک کرد. یکی وقتی که به شخصی آسیبی بزنیم تا به آن شخص خیری برسانیم، دیگر وقتی که برای خیرسانی به شخصی به افراد دیگری آسیب بزنیم. برای مثال، تئودیه روح‌پروری را در نظر بگیرید. با نظر به این تئودیه، چرا وجود بیماری روا داشته شده است؟ تا زمینه روح‌پروری و کسب فضائل باشد. به عبارتی، آسیبی (بیماری) وارد شده است تا خیری (کسب فضائل) حاصل شود. این وضعیت دو شکل می‌تواند داشته باشد. یکی این که فرد با بیماری دشواری دست‌وپنجه نرم می‌کند تا خودش فضایی را کسب کند، دیگر این که نزدیکان شخصی به بیماری دشواری مبتلا می‌شوند تا شخص فضایی را کسب کند. به نظر می‌رسد اصل آسیب عملی را اخلاقاً منع می‌کند که آسیب به شخص ثالثی وارد شود.

حال آیا ممکن است که آسیب به شخص ثالث برای خیرسانی اخلاقاً روا باشد؟ به عنوان مثال نقضی برای اصل آسیب می‌توانیم مجدداً از مثال قطار استفاده کنیم که بالاتر ذکر شد. در این وضعیت سارا به آن فرد آسیب رسانده و این اصل را نقض کرده است، اما همچنان ممکن است عمل او نادرست نباشد.

البته این اشکال بجاست که سارا به آن فرد آسیب جزئی رسانده است، ولی اگر آسیب «جدی» بود آنگاه عمل نادرست می‌بود. اما مدافع اصل آسیب باید به این سؤال جواب دهد که منظور از آسیب «جدی» چیست. طبق یک پاسخ محتمل، جدی بودن تا حدی به این بستگی دارد که در مقابل آن چه چیزی قرار دارد. برای مثال، سوختگی ملایم

دست در ازای دریافت تنقلات آسیبی جدی است، اما در ازای خیری بزرگتر، مثل نجات از مرگ یا بازیابی سلامتی، شاید چندان جدی نباشد. اگر چنین باشد، آنگاه برای طرح استدلال اخلاقی علیه تئودیه‌های خیر برتر، کافی نیست که به اصل آسیب متوسل شویم، بلکه باید از وزن (یا مقدار) بدی آسیب‌مورد نظر در مقابل وزن (یا مقدار) خیری که پس از آن می‌آید بحث کنیم. به نوعی، گویی این اشکال دیگر اساسی نیست و عملاً ناظر به یکی از شروط تئودیه‌های خیر برتر است - این که خیر برتر معرفی شده به واقع برتر باشد و بر شورو بچربد.

همچنین، ممکن است جدی بودن آسیب با تعیین نوعی آستانه مشخص شود - مثلاً قطع عضوی اساسی همواره آسیبی جدی است، فارغ از این که چه خیری حاصل شود. در این صورت، نیازی به حساب و کتاب میزان خیر و شر نیست. اما دو ملاحظه علیه این راهکار هست. نخست، شهوداً در بعضی موارد آسیب جدی امری است که بسته به مورد تعیین می‌شود - امری که در یک جا آسیب جدی نیست، در دیگری آسیب جدی است. دوم، لازم است مشخص کنیم که مصادیق آسیب جدی کدام‌اند و آیا و چگونه شورو مصادق آسیب جدی هستند.

چه بسا بتوان در اینجا نیز مثالی یافت که فارغ از این مناقشات مثال نقضی برای اصل آسیب فراهم کند. این وضعیت را در نظر بگیرید: فردی بسیار درشت‌هیکل در دریچه غار گیر می‌کند، به نحوی که سرش رو به داخل غار است و بدنش بیرون مانده. پنج نفر دیگر درون غار هستند. آب در کف غار در حال بالا آمدن است. اگر اقدامی انجام نشود، هر شش نفر خفه می‌شوند و می‌میرند. حال اگر کسی که ناظر این وضعیت است از دینامیت استفاده کند و دهانه غار را منفجر کند (که به کشته شدن فرد بسیار درشت‌هیکل منتهی می‌شود)، آیا کار او نادرست است؟ مسئله این است که آن فرد در هر صورت می‌مُرد، اما استفاده از دینامیت ممکن است رنج بیشتری به او وارد کند. با این حال، اگر بر آن باشیم که استفاده از دینامیت برای نجات جان پنج نفری که در غار گیر افتاده‌اند روا (یا «الزامی») است، آنگاه با مثال نقضی برای اصل آسیب مواجه هستیم که در آن آسیب هم به اندازه کافی «جدی» است.^{۲۰}

۳-۴. ارزیابی دفاع

اشکال اخلاقی این بود که تئودیه‌های خیر برتر ناقض اصولی اخلاقی هستند. تا اینجا دو پاسخ برای دفاع از تئودیه‌ها طرح شده است: الف) اصول اخلاقی مذکور نادرست‌اند و ب) اصول اخلاقی مذکور استثناپذیرند. آیا این پاسخ‌ها کافی هستند؟

الف. اصول اخلاقی مذکور برقرار نیستند.

مدافع تئودیه‌های خیر برتر می‌تواند چنین استدلال کند: در موارد شر، از انسان‌ها به مثابه وسیله صرف استفاده شده است، اما هدف نیز خودشان هستند و بناست خیری برای خودشان حاصل شود. چنان که دیدیم، در هر سه اصل فوق، این مهم است که هدف مورد نظر چه نسبتی دارد با خود فردی که مورد استفاده یا در معرض آسیب قرار گرفته است. بدین ترتیب، این اصل که «آسیب به فرد با هدف خیررسانی به خود او نارواست» برقرار نیست.

البته این نشان نمی‌دهد که هر موردی از آسیب به فرد با هدف خیررسانی به او اخلاقاً روا باشد. اما چون موقعیت معرفتی و اخلاقی خدا در حد کمال است، این نگرانی نیست که خدا از انسان‌ها سوءاستفاده کند. بنابراین، شاید بتوان گفت که در مورد خدا، هر موردی از آسیب به فرد با هدف خیررسانی به او اخلاقاً رواست. همین نکته درباره دو اصل دیگر هم قابل بازسازی است.

اما این مقدار برای دفاع از تئودیه‌های خیر برتر کافی نیست. برای تکمیل این دفاع باید نشان داد که مدعیات دیگری هم درست هستند. برای نمونه به دو مورد اشاره می‌کنیم. اول، این که همه موارد شر به خیرهای برتری برای خود افراد مبتلا به شر منتهی می‌شوند. دفاع از این ادعا همیشه آسان نیست. برای مثال، فرض کنید بیماری یکی از شرور مورد بحث باشد و توجیه آن در فضایی باشد که فرد بر اثر بیماری کسب می‌کند. سؤال این است که آیا نوزادی که بیمار است و می‌میرد خودش نیز به این واسطه فرصتی برای کسب فضایل می‌یابد؟

دوم، این که قیم‌مآبی^{۲۱} در مورد ارتباط خدا با انسان اخلاقاً رواست. توضیح آن که، چنان که گذشت، گاهی تنبیه یا استفاده ابزاری از فرد به خاطر خود او اخلاقاً رواست، چنان که والدین این حق را دارند که با فرزندان خود چنین و چنان کنند. هر چه کودک کمتر توان تصمیم‌گیری و خودآیینی^{۲۲} داشته باشد، رفتار والدین کمتر موجب نگرانی اخلاقی است. با این حال، به مرور، وقتی کودک بزرگ‌تر می‌شود و می‌تواند تا حدی برای کارهای خود تصمیم بگیرد، والدین باید به او مجال بدهند. در غیر این صورت، شاید کار والدین مصداق قیم‌مآبی و اخلاقاً مردود دانسته شود.

اجمالاً منظور از قیم‌مآبی به معنای مداخله در اراده یا خودآیینی افراد است، چه از سوی افراد دیگر باشد یا از سوی دولت. وجه تفاوت قیم‌مآبی با زورگویی و سوءاستفاده این است که در قیم‌مآبی ملاحظات خیر و صلاح فرد هم دخیل‌اند. برای مثال، فرض کنید

مصرف سیگار غیرقانونی شود. این اقدام مداخله در ارادهٔ افرادی است که مایل به مصرف سیگار هستند. در عین حال، هدف از این قانون حفظ سلامت خود آن افراد است. بدین ترتیب، ممکن است این قانون قیّم‌مآبانه تلقی شود. از نکات مهم در ارزیابی اخلاقی قیّم‌مآبی آن است که افراد مورد بحث چه حد آگاهی و خودآیینی دارند. کودکان یا بیماران ناهشیار از حیث آگاهی و برخورداری از خودآیینی در وضعیتی هستند که اگر در ارادهٔ آنها مداخله انجام شود کمتر باعث نگرانی اخلاقی است، بر خلاف افراد بالغ و عاقل.

بدین ترتیب، ایده این است که ارادهٔ افراد باید محترم شمرده شود. لذا شاید حتی اگر بدانیم کسی دارد عملی اشتباه می‌کند که به خودش آسیب می‌رساند، لزوماً حق نداریم بر خلاف اراده‌اش او را به کاری وادار کنیم. به همین ترتیب، به نظر نمی‌رسد حق داشته باشیم با هدف خیررسانی به افراد ایشان را، برخلاف اراده‌شان، به کاری وادار کنیم.

حال، فرض کنید هر فردی که در معرض شری قرار می‌گیرد، آن شر زمینهٔ تحقق خیری برتر برای خود آن فرد است. همچنان این نگرانی بجاست: آیا فاعلی که قدرت آن را داشته باشد حق دارد برای خیررسانی به افراد با آنها هر طور که خواست، و خلاف ارادهٔ خود افراد، رفتار کند؟ بدین ترتیب، مجدداً به اصلی اخلاقی (یعنی منع قیّم‌مآبی) می‌رسیم. تئودیه‌های خیر برتر مادام که تکلیف خود را با این موضوع روشن نکرده باشند به نتیجهٔ دلخواهشان نمی‌رسند.

ب. اصول اخلاقی مذکور استثنای دارند

دیدیم که ممکن است اصول اخلاقی مذکور مثال نقض داشته باشند و همیشه برقرار نباشند. آیا این دفاع از تئودیه‌های خیر برتر کارآمد است؟ به نظر نمی‌رسد که چنین باشد. مشکل اینجاست که نمی‌توان بر اساس مثال‌های نقض وضعیت‌های متناظری در مورد خداوند ساخت.

نخستین مثال نقض نجات‌گریق خودگرا بود. اما دیدیم که این فرد غیراخلاقی عمل می‌کند، گرچه عملش غیراخلاقی نیست. چنین وضعیتی در مورد خداوند کمکی نمی‌کند. در این سیاق، هدف خداپاور این است که از خداوندی دفاع کند که کمال اخلاقی دارد و نه فقط اعمالش اخلاقی است، بلکه اخلاقی نیز عمل می‌کند. در مورد مثال قطار نیز وضع بهتر نیست. اگرچه در آن مورد عمل می‌توانست اخلاقی و قابل دفاع باشد، اما آنچه باعث می‌شود فرد بتواند اصل وسیلهٔ صرف را نقض کند و همچنان در معرض نقد اخلاقی نباشد محدودیت‌های اوست. اگر عمل سارا را از حیث اخلاقی نقد نمی‌کنیم، به این خاطر است که او گزینهٔ بهتری نداشته است. اگر او می‌توانست از خودش به عنوان

مانع قطار استفاده کند یا می‌توانست به سرعت به جایی دورتر برود و شیء بزرگی بیابد و به اینجا بیاورد، آنگاه نمی‌توانست کسی را هل بدهد، هرچند که آسیب وارده جزئی باشد. حال آن که در مورد خداوند نمی‌توان به چنین محدودیت‌هایی توسل جست.^{۲۳} به همین ترتیب، به نظر می‌رسد در مواردی که نقض اصل اخلاقی با قضاوت منفی اخلاقی همراه نشده است، توضیح مطلب در محدودیت‌های فاعل است. اگر فاعل آن نوع محدودیت‌ها را نداشته باشد، آنگاه اصول اخلاقی مذکور برقرارند. در این صورت، به نظر نمی‌رسد که تئودیه‌های خیر برتر بتوانند با یافتن مثال نقض برای اصل‌های اخلاقی خود را از اشکال اخلاقی حفظ کنند.

با این حال، بنا به روند بحث، راه‌هایی پیش روی مدافع تئودیه‌های خیر برتر هست تا پاسخی برای منتقد بیابند. نخست، این که توضیحی فراهم کند که چرا ممکن است در مورد خدا نیز چنین مثال‌های نقضی داشته باشیم. تا اینجا استدلال شد که صرف استثنای پذیری اصول اخلاقی مذکور کافی نیست که مدافع تئودیه‌های خیر برتر بتواند با استناد به آن اشکال اخلاقی را پاسخ بگوید. اما همچنان ممکن است راهی برای توضیح این مطلب باشد.

دوم، چه بسا مدافع تئودیه‌های خیر برتر بکوشد که توضیحی ارائه کند که اساساً چرا خدا در موقعیت بهتری برای نقض آن اصول اخلاقی است. برای مثال، ممکن است ادعا شود که اصول اخلاقی مذکور در سپهر انسانی مقبول و معقول‌اند و به این سبب اصول اخلاقی مقبولی‌اند که با انسان‌ها و محدودیت‌های مختلف آنها تناسب دارند. در مقابل، برای موجودی که قدرت، علم و خوبی اخلاقی را در حد کمال دارد، نقض این اصول هیچ عجیب نیست. نقض این اصول برای انسان‌ها از آن جهت غیر اخلاقی است که انسان‌ها در معرض انگیزه‌های نادرست (مثل کسب منفعت شخصی) و محدودیت‌های اساسی (مثل آگاه نبودن از همه ملاحظات مربوط یا وقایع آینده) هستند. اگر برای انسان‌هایی با این ضعف‌ها و محدودیت‌ها شاهد مثال‌های نقض اصول مذکور هستیم، لابد در مورد موجودی با اوصاف کمالی موارد بسیار بیشتری وجود دارد. هرچند این مدعیات ممکن است خام و ناپروورده به نظر برسند، چه بسا مدافعان تئودیه خیر برتر بتوانند با تقویت و پرورش آنها راه‌حل معقول بیابند.

به هر ترتیب، فارغ از این که چنین راه‌هایی موفق باشند یا نه، تا اینجا دو نکته اصلی درباره تئودیه‌های خیر برتر مطرح کردیم. نخست، افزون بر شروط سه‌گانه توفیق تئودیه‌های خیر برتر، مدافعان باید به اشکال (های) اخلاقی نیز پاسخ بگویند و برای آن

تدبیری بیندیشند. دوم، تا حدی که در این متن بحث شد، استثناپذیری اصول اخلاقی مذکور یا برقرار نبودن بعضی روایت‌های آنها باعث نمی‌شود که اشکال اخلاقی به تئودیسه‌های خیر برتر مرتفع شود.

پیش از رفتن به بحث بعد، لازم است اشکالی را طرح کنیم. مدافع تئودیسه‌های خیر برتر ممکن است چنین استدلال کند: منتقد پذیرفته است که شاید اصول اخلاقی استثناپذیر باشند، اما ادعا می‌کند که خدا فاقد محدودیت‌های مربوط است و بنابراین نقض این اصول از طرف خدا را نمی‌توان استثناهای آن اصول اخلاقی دانست. حال آن که خدا دارای محدودیت‌هایی است که توضیح می‌دهد چرا شرور را روا داشته است - چنان که در شروط توفیق تئودیسه‌های خیر برتر گفته شد، شرور برای تحقق خیری برتر لازم‌اند و تحقق خیرها بدون ایجاد یا رواداری شرور ممکن نیست. یا به بیانی که رایج‌تر است، لازم است شر قلیل برای خیر کثیر روا داشته شود، زیرا عدم انجام این کار خود شر بزرگ‌تری محسوب می‌شود.

منتقد تئودیسه‌های خیر برتر در این باره چه خواهد گفت؟ رواداری شر قلیل برای تحقق خیر کثیر را نمی‌توان محدودیتی دانست که نقض اصول اخلاقی را مجاز کند. در واقع، منتقد تئودیسه‌های خیر برتر دقیقاً همین ایده را هدف گرفته است: محاسبه اخلاقی نباید فقط به کمیت نفع و ضرر حاصل توجه کند، بلکه باید اصول اخلاقی (مثل نحوه تعامل با انسان‌ها نه فقط به مثابه وسیله صرف) را نیز در نظر بگیرد.

مثال‌های معمول علیه فایده‌گرایی کلاسیک را در نظر بگیرید: کشتن مردم بی‌گناه در جهت پیشرفت تحقیقات درمان سرطان یا کشتن یک نفر بی‌گناه برای نجات جان چندین نفر که به هر دلیل راه دیگری برای نجات جان آنها نیست (برای مثال نک. Foot 1967, 24). به نظر می‌رسد، در چارچوب شر قلیل و خیر کثیر، این قبیل اقدام‌ها مصداق «شر قلیل» (قتل یک نفر) باشد، ولی خیر کثیری به دنبال داشته باشد، یعنی نجات جان هزاران بیمار سرطانی در مثال اول یا نجات جان چندین نفر در مثال دوم. طبق اصولی که منتقد تئودیسه‌های برتر به آنها استناد کرده است، گرچه شاید بتوان تصدیق کرد که به معنایی محاسبه شر قلیل و خیر کثیر درست است، اما چنین عملی اخلاقاً روا نیست.^{۲۴}

۴. فایده‌های مستقل تئودیسه‌های خیر برتر

پیش از جمع‌بندی، جا دارد به اهمیت تئودیسه‌های خیر برتر در سیاقی فراتر از پاسخ به مسئله شر توجه کنیم. فرض کنید اساساً این تئودیسه‌ها از پس مسئله شر بر نیایند، به این

معنا که برای دفاع از سازگاری وجود شرور گزاف و وجود خدا با اوصاف کمالی قدرت، معرفت و خوبی اخلاقی ناکارآمد باشند. آیا این بدان معناست که باید آنها را کنار بگذاریم و دنبال تئودیه‌های خیر برتر جدید نگردیم؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است، چه این که تئودیه‌های خیر برتر فایده‌های مستقلی نیز دارند.

۱-۴. اهمیت دین‌شناسانه

همه سنت‌های دینی با مسئله شر مواجه بوده‌اند و بیش و کم به آن پرداخته‌اند. شاید بتوان گفت که مسئله شر برای ادیان مانند موقعیت‌های مرزی برای انسان‌هاست - اینجاست که خود واقعی آنها نمودار می‌شود:

پس، آنچه دینی درباره شر و رنج می‌گوید احتمالاً بیش از هر چیز دیگری نمودار آن است که معتقدات آن دین درباره سرشت و غایت وجود چیست. (Peterson 2010, 156)

با توجه به این که تئودیه‌های خیر برتر در چارچوب اخلاقی متداول هستند و عمدتاً به ارزش‌هایی نظر دارند که می‌تواند مستقل از باورهای الهیاتی پذیرفته شود، می‌توان در آنها ارزش‌هایی را یافت که به واقع مورد قبول ادیان هستند.

با این مقدمه، تئودیه‌های خیر برتر (الف) کمک می‌کنند که ارزش‌های واقعاً مقبول ادیان و همچنین سلسله‌مراتب آنها شناخته شوند. ضمن آن که (ب) در این تئودیه‌ها احتمال بیشتری هست که ارزش‌ها به نحوی و در ساختاری طرح شوند که امکان مشاهده شباهت‌ها و تفاوت‌های ادیان از این حیث فراهم باشد. بنابراین، در مجموع، (ج) محتمل است که توجه به تئودیه‌های خیر برتر به تقویت (یا زمینه‌سازی) گفتگوی ادیان کمک کند، چه این که مواردی که در ادیان مختلف به عنوان «خیر برتر» پیش نهاده می‌شود احتمالاً شباهت‌های زیادی دارند. (قسمت بعد این مطلب اخیر را روشن‌تر می‌کند.)

۲-۴. اهمیت اخلاقی

توجه به این نکته مهم است که خدا باور و خدا ناباور می‌توانند از تئودیه‌های خیر برتر بهره بگیرند. این تئودیه‌ها عمدتاً در چارچوب اخلاقی متداول پرورده می‌شوند و کمتر به مدعیات الهیاتی مورد مناقشه تکیه می‌کنند. از این حیث، وقتی به تئودیه‌های خیر برتر نگاه می‌کنیم، طرفین نزاع می‌توانند تا حد زیادی درباره آنها توافق کنند. برای مثال، مادام که خیر برتر معرفی شده وابسته به مدعیات الهیاتی نباشد، طرفین می‌توانند راجع به خیر بودن و مهم بودن آنها توافق کنند. سخت نیست تصدیق این که بعضی شرور می‌توانند زمینه نوعی روح پروری باشند و این که بعضی از شرور عالم به سبب وجود اراده آزاد است

(یا لااقل این که در صورتی می‌توانستیم بخواهیم که بعضی از شرور عالم نمی‌بودند که حاضر بودیم نبود اراده آزاد را هم بپذیریم). طبعاً خدا باور و خدا ناپاور راجع به میزان خیر بودن اموری مثل روح پروری و اراده آزاد، ضرورت وجود بعضی شرور برای تحقق آن، یا مقایسه نسبت این خیر در مقابل آن شرور می‌توانند بحث کنند. با این حال، این نقطه اشتراک خود ارزشمند است.

از سویی، این زمینه مشترک به تقویت چارچوب اخلاقی مشترک برای طرفین کمک می‌کند به پرورده‌تر شدن آن می‌انجامد. مادام که ادیان مختلف بکوشند در چنین ساختاری با مسئله شر مواجه شوند و منتقدان هم با پیش کشیدن ملاحظات اخلاقی تئودیه‌های خیر برتر را به چالش بکشند، عملاً بعضی ارزش‌ها و اصول اخلاقی نیز کاویده می‌شود که خود زمینه‌ساز زبان و چارچوبی مشترک برای خدا باوران و خدا ناپاوران است.

از سوی دیگر، توجه به این خیرات می‌تواند زمینه‌ساز تسکین یا معنابخشی به بعضی شرور باشد. مربوط به همین نکته، اساساً پروژه تئودیه‌های خیر برتر را می‌توان نوعی پروژه ارزش‌شناسی جهان فهمید. گویی هدف این است که ارزش‌های مغفول در جهان را بشناسیم، شامل این که شاید ارزشی از قلم افتاده یا قدر آن کمتر شناخت شده باشد. این کار درک بهتری از خیرها و شرور موجود در عالم فراهم می‌کند. ضمن این که همه این فعالیت‌ها در چارچوب ارزش‌شناسی است و زمینه‌ای است برای پروردن بهتر ابزارهای ارزش‌شناسی، مثل نحوه مقایسه ارزش‌های مختلف یا وزن‌دهی (سبک و سنگین کردن) خیر و شر در مقابل هم.

بدین ترتیب، اگرچه سیاق اصلی تئودیه‌های خیر برتر مسئله‌ای الهیاتی است، همچنان می‌توان برای آنها کارکردهای بیشتری نیز در نظر گرفت. بدین ترتیب، حتی اگر تئودیه‌های خیر برتر در نهایت پاسخ مناسبی برای مسئله شر نباشند، همچنان شایسته تحقیق و توجه هستند.

۵. جمع‌بندی

تئودیه‌های خیر برتر می‌کوشند (۱) خیری بیابند که (۲) وجود شرور (یا رواداری آنها) برای تحقق آنها ضروری باشد و (۳) خیریت آنها بر شرور بچربد. منتقدانی استدلال کرده‌اند که حتی اگر این تئودیه‌ها از پس این سه شرط بر آیند، پاسخ مناسبی برای مسئله شر فراهم نمی‌آورند. بلکه این تئودیه‌ها باید (۴) از توضیحی اخلاقی نیز دفاع کنند که چرا رواداری شرور برای حصول خیر برتر مجاز است. منتقدان این اشکال را با توسل به

اصول اخلاقی مختلفی طرح کرده‌اند. چنان که گذشت، یکی از راه‌های دفاع از تئودیه‌های خیر برتر تأکید بر برقرار نبودن یا استثناپذیری اصول اخلاقی مدنظر منتقد است. با این حال، حتی اگر اصول مذکور برقرار نباشند یا مثال نقض داشته باشند، دفاع از تئودیه‌های خیر برتر مستلزم تلاش‌های بیشتری است.

در پایان، اشاره‌ای مختصر به آنچه در سنت مسیحی تئودیه آخرتی^{۲۵} نامیده می‌شود بجاست. بنا بر این نوع تئودیه، اجمالاً، آنچه در حیات اخروی به انسان‌ها به عنوان پاداش الهی داده خواهد شد چنان ارزشمند و بزرگ است که بر رنج‌های ایشان در این جهان غالب خواهد بود - پاداش آن جهانی «برتر» از شرور این جهانی است.

دو نکته در این باره گفتنی است. نخست، این تئودیه نیز در معرض نقدهای اخلاقی است. برای مثال، برای توجیه همین نسبت هم توضیحی اخلاقی لازم است - چه زمان اخلاقاً رواست که بر کسی رنجی وارد کنیم و بعد از آن پاداشی به او بدهیم و رنج را جبران کنیم؟ دوم، این دسته تئودیه‌ها ضعفی اساسی در مقایسه با موارد دیگر تئودیه‌های خیر برتر دارند. خیر برتری که در اینجا طرح شده مبتنی بر حیات اخروی و بنابراین مفروضات و لوازمی الهیاتی است. در دیالکتیک بحث درباره مسئله شر، همیشه این حرکت پذیرفتنی نیست. در مقابل، یکی از مزیت‌های تئودیه‌های خیر برتر همین است که از خیراتی استفاده می‌کنند که ارزشمندی و اهمیت آنها مقبول‌تر است.

کتاب‌نامه

تراکاکیس، نیک. [۲۰۱۳] ۱۳۹۷. «ضدتئودیه»، ترجمه حامد هاشمی. در درباره شر: ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر. به سرپرستی نعیمه پورمحمدی. قم: کتاب‌طه.

Dougherty, Trent. 2016. "Skeptical Theism". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). Edited by Edward N. Zalta.

URL

<<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/skeptical-theism/>>.

Finnis, John. 1983. *Fundamentals of Ethics*. Washington D.C.: Georgetown University Press.

Foot, Philippa. 1967. "Abortion and the Doctrine of Double Effect". *Oxford Review*, 5: 28-41. Reprinted in Foot, Philippa. 2002. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

- Hanser, Matthew. 2005. "Permissibility and practical inference". *Ethics* 115(3), 443–470.
- Hick, John. [1966] 2010. *Evil and the God of Love*. London: Palgrave MacMillan.
- Kant, Imanuel; Schneewind, Jerombe. 2002. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. New Haven and London: Yale University Press.
- Langtry, Bruce. 1998. "Structures of greater good theodicies: The objection from alternative goods". *Sophia*, 37(2), 1–17.
- Maitzen, Stephen. 2009. "Ordinary Morality Implies Atheism". *European Journal for Philosophy of Religion*, 1 (2): 107 – 126.
- Maitzen, Stephen. 2017. "Perfection, Evil, and Morality". In *Ethics and the Problem of Evil*. Edited by James P. Sterba. Indiana: Indiana University Press.
- Murray, Michael J. and Sean Greenberg. 2016. "Leibniz on the Problem of Evil". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). Edited by Edward N. Zalta. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/leibniz-evil/>>.
- Parfit, Derek. 2011. *On What Matters*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Peterson, Michael L. 2010. "Religious Diversity, Evil, and a Variety of Theodicies". In *The Oxford Handbook of Religious Diversity*. Edited by Chad Meister. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. [1974] 2002. *God, Freedom, and Evil*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Russell, Bruce. 2017. "The Problem of Evil: Excessive Unnecessary Suffering". In *Ethics and the Problem of Evil*. Edited by James P. Sterba. Indiana: Indiana University Press.
- Simpson, Robert Mark. 2009. "Moral Antitheodicy: Prospects and Problems". *International Journal for Philosophy of Religion*, 65 (3): 153–169.
- Van Inwagen, Peter. 2008. *The Problem of Evil*. New York: Oxford University Press.

یادداشت‌ها

۱. متناظر با این تقریرها می‌توان از مسئله شر مبتنی بر شرور گزارف یا مبتنی بر کثرت شرور سخن گفت. همچنین، تفکیک میان مسئله منطقی شر و مسئله قرینه‌ای شر برخاسته از چنین ملاحظات است.
۲. از «تئودیه» در معنایی عام و معادل پاسخی خدا باورانه به مسئله شر استفاده می‌کنیم. بدین ترتیب، تفکیک تئودیه/دفاعیه نقشی در بحث ندارد. در ادبیات بحث، ادعای تئودیه‌ها قوی‌تر است و، به تعبیر و ناینواگن، تئودیه‌ها نه فقط در پی رفع اتهام «بی‌عدالتی» خدا نیستند، که می‌کوشند نشان دهند چرا و چگونه در موارد ادعایی شر خدا «عادلان» عمل کرده است (van Inwagen 2008, 6). در مقابل، منظور از دفاعیه توضیحی در مقابل مسئله شر است که می‌گوید چه‌بسا چنین و چنان ماجرابی در کار باشد و بدین ترتیب شرور موجه باشند. از قضا، و ناینواگن هم اشاره می‌کند که دفاعیه و تئودیه از حیث محتوا لزوماً تفاوتی ندارند (van Inwagen 2008, 7).
۳. در این متن «رواداری» معادل «روا داشتن» به کار رفته است و ربطی به «مدارا» یا «تساهل» (tolerance) ندارد.
۴. مدافع تئودیه لزوماً بر آن نیست که خدا شر را ایجاد کرده است یا شرور باید وجود داشته باشند تا خیر مورد نظر تحقق یابد. بلکه ممکن است بر آن باشد که خدا شر را ایجاد نکرده است یا ممکن بود که شر وجود نمی‌داشت، اما رواداری وجود شرور و امکان تحقق آنها برای تحقق خیر لازم است.
5. soul-making
۶. جا دارد که ادبیات فعلی مسئله شر به طور گسترده‌تر و منسجم‌تر و البته آگاهانه‌تر از مباحث مربوط در فلسفه اخلاق استفاده کند. در جای دیگر مستقلاً از این مطلب بحث کرده‌ایم.
7. sceptical theism
۸. هدف صرفاً تعیین جایگاه تقریبی تئودیه‌های خیر برتر است، نه ارائه دسته‌بندی واکنش‌ها به مسئله شر. اولین ضعف این توضیح آن است که تئودیه‌ها می‌توانند به ترکیبی از این ملاحظات متوسل شوند.
۹. برای مثال، سؤال این است که اگر کمک به نیازمند کار خوبی است چرا خدا این کار را نمی‌کند. پاسخ این است که خدا این کار را نمی‌کند تا ما انسان‌ها آن را انجام بدهیم. در چنین پاسخی، به نوعی گفته شده است که مسئولیت انجام کار از خدا به انسان (یا انسان‌هایی مشخص) انتقال داده شده است. در این صورت، باید توضیح داد که چه وقت انتقال مسئولیت اخلاقاً رواست (برای مثال، نک. Maitzen 2017, 149-151).
۱۰. برای مثال، مایتزن از این نوع سوم اشکال (و موارد مشابه) به تئودیه‌ها دفاع می‌کند (Maitzen 2009; 2017). سیمپسن سه شکل از اشکال اخلاقی را به بحث می‌گذارد که یکی از آنها همسو با خط اشکال بخش ۲-۱ است (Simpson 2009, 158-159) که ذیل شکل اول قرار می‌گیرد. هدف او بررسی تأثیر این اشکال‌ها بر سرنوشت نهایی تئودیه‌هاست. تراکاکیس از جمله از خط استدلال بخش ۲-۱ دفاع می‌کند (تراکاکیس [۲۰۱۳] ۱۳۹۷، ۵۲۵-۵۲۹). بخش دیگری از مقاله او نیز راجع به نوع دوم اشکال است که اینجا ذکر شد، این که تئودیه‌ها اساساً به نفی وجود شر منتهی می‌شوند. راسل (2017) اگرچه در نهایت تئودیه‌ها را بنا به ملاحظات معرفت‌شناختی ناموفق می‌داند، بر آن است که

اشکال اخلاقی به شکلی که در این مقاله بحث می‌شود ناموفق است، زیرا اصول اخلاقی مورد نظر مثال نقض دارند.

11. mere means

۱۲. این اصل در فضای کانتی و ناظر به انسان‌ها (موجودات عاقل) طرح و فهم شده است. اما می‌توان با جایگزینی «موجود حساس» (ذی‌شعور) یا «آگاه» همین نکته را به سایر حیوانات نیز تعمیم داد. نک. Parfit 2011, 1, 216.

۱۳. Pauline، به معنای مربوط به پولس قدیس (Paul).

14. harm

۱۵. مثال در این مسیر طرح شده است: پارفیت روایتی خام از اصل وسیله صرف را طرح می‌کند و سپس با مثال‌های نقض آن را بهبود می‌بخشد و در نهایت به اصل آسیب می‌رساند. نک. Parfit 2011, 1, ch.3, sec. 9.

۱۶. خودگرایی (egoism) دیدگاهی است که دو روایت روان‌شناختی و اخلاقی دارد. بنا به خودگرایی روان‌شناختی، افراد نمی‌توانند جز از برای نفع شخصی خود عمل کنند. در خودگرایی اخلاقی، کار درست و بایسته آن است که در جهت نفع شخصی باشد. این دیدگاه دست‌کم در شکل اولیه‌اش کمتر مدافع جدی داشته و دارد.

۱۷. در این متن «فعل» و «عمل» معادل یگدیگر به کار رفته‌اند.

۱۸. این تفکیک بین عمل (action) و عمل کردن (acting) و نسبت آنها می‌تواند جزئیات و پیچیدگی‌هایی را پیش بکشد که در اینجا مد نظر نیستند. نک. Hanser 2005. تفکیک مذکور یادآور تفکیک حسن فعلی / حسن فاعلی است.

19. Trolley problem

۲۰. این مثال را نیز بروس راسل (1972, 92) از فیلیپا فوت نقل می‌کند. در اصل، فوت در بحث از اصل اثر دوگانه (principle of double effect) و تفکیک پیش‌بینی کردن و قصد کردن این مثال را طرح کرده است.

21. Paternalism

22. Autonomy

۲۳. در اینجا صحبت از تفسیر قدرت مطلق خدا نیست، بلکه صرفاً محدودیت‌های جسمی (مانند آنچه در مثال‌های فرضی ذکر شده) مد نظر است.

۲۴. شاید گفته شود که همواره قبول شر قلیل برای خیر کثیر رواست، در عین حال دیدگاهی برای محاسبه خیر و شر ارائه شود که در آن مثال‌هایی مانند آنچه گذشت غیراخلاقی ارزیابی شوند. چنین تلاش‌هایی را باید مورد به مورد بررسی کرد. اما در سیاق جاری، باید سنجید که چگونه این امر می‌تواند به مدافع تئودیه‌های خیر برتر کمک کند.

25. afterlife theodicy

انسان متعالی و رابطه عقل و ایمان از منظر کرگور

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۰

متین السادات عربزاده^۱

ابوالقاسم فنائی^۲

چکیده

مسئله ایمان و سازگاری یا عدم سازگاری آن با عقل و همچنین توجیه باورهای دینی بر پایه عقلانیت از دیرباز به عنوان یکی از چالش برانگیزترین مسائل فلسفه دین محسوب شده است. فیلسوفان و اندیشمندان بسیاری به بررسی این موضوع غامض و نقد دیدگاه‌های یکدیگر پرداخته‌اند. سورن کرگور، متفکر برجسته دانمارکی، که به پدر اگزیستانسیالیسم معروف است، یکی از ایده‌پردازان مهم درباره رابطه ایمان و عقل است. او عقلانی کردن ایمان را امری متناقض می‌داند و قائل به تفکیک قلمرو ایمان از قلمرو عقل و همچنین تقدم ایمان بر عقل است. به عقیده او ایمان، حقیقتی انفسی و از جنس شور است، و عقل آفاقی‌اندیش هرگز قادر به درک حقایق انفسی نیست. این مقاله از پنج بخش تشکیل شده است. در بخش اول مبانی فکری-فلسفی کرگور را بررسی می‌کنیم. در بخش دوم نظریه کرگور در باب حقیقت ایمان، و در بخش سوم نظریه او در باب رابطه عقل و ایمان را شرح و بسط می‌دهیم. در بخش چهارم انسان سعادت‌مند و مظهر متعالی اگزیستانس را از منظر کرگور معرفی خواهیم کرد؛ و سرانجام در بخش پنجم به نتیجه‌گیری و جمع‌بندی نکات و نتایج به‌دست‌آمده خواهیم پرداخت.

کلیدواژه‌ها

کرگور، اگزیستانسیالیسم، عقل و ایمان، حقیقت انفسی، عقل آفاقی‌اندیش، شورمندی

۱. دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (matinsadat.arabzadeh@gmail.com)
۲. استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه، دانشکده فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران. (نویسنده مسئول) (a.fanaei@gmail.com)

Transcendent Human and the Relationship between Reason and Faith from Kierkegaard's Perspective

Matinossadat Arabzadeh¹
Abolghasem Fanaei²

Reception Date: 2021/01/22
Acceptance Date: 2021/04/09

Abstract

The issue of faith and its compatibility or incompatibility with reason as well as the justification of religious beliefs based on rationality has long been considered as one of the most challenging issues in the philosophy of religion. Many philosophers and thinkers have examined this ambiguous issue and criticized each other's views. Soren Kierkegaard, a prominent Danish religious thinker known as the father of existentialism, is one of the most important theorists of the relationship between faith and reason. He considers the rationalization of faith to be contradictory. He believes that the realm of faith is separate from the realm of reason, and that faith has primacy over reason. According to him, faith is a subjective truth and a kind of passion, and the reason that seeks for objective truths can never comprehend subjective truths. This article consists of five sections. In Section (1) we examine the intellectual and philosophical foundations of Kierkegaard's position. In Section (2) we describe Kierkegaard's theory of the nature of faith, and in Section (3) we explore his theory about the relationship between reason and faith. In Section (4) we will introduce the notion of blissful human and the transcendental manifestation of existence from Kierkegaard's point of view. Finally, in Section (5), we will conclude and summarize the obtained points and results.

Keywords

Kierkegaard, Existentialism, Reason and Faith, Subjective Truth, Objective Reasoning, Kierkegaard on Passion

1. Ph.D. Student in Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (matinsadat.arabzadeh@gmail.com)

2. Assistant Professor and Faculty Member, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, Mofid University, Qom, Iran. (Corresponding Author) (a.fanaei@gmail.com)

۱. مقدمه

کرکگور از متفکران برجسته قرن نوزدهم و پدر اگزیستانسیالیسم است. او در بسیاری از آثار خود به موضوع مهم و مناقشه‌برانگیز رابطه ایمان و عقلانیت پرداخته است. از منظر کرکگور، دو حوزه امور «انفسی» و امور «آفاقی» کاملاً از یکدیگر مجزا هستند، و عقل آفاقی‌اندیش اگر بخواهد با معیارهای آفاقی‌اش امر انفسی و متعلق آن یعنی «تجسد»^۱ را، که باطل‌نمای مطلق است بسنجد، بی‌شک به خطا می‌افتد. او در پی تحقیر یا تخریب عقل نیست، بلکه می‌کوشد مرزهای عقل را نشان دهد و تحدید کند. شارحان کرکگور درباره دیدگاه او در مورد عقل اختلاف نظر دارند، اما بر اساس یکی از تفسیرهای قابل اعتنا از دیدگاه او، مدعای او این است که عقل باید حد و حدود خود را بشناسد و از آن تجاوز نکند (Evans 1983, 233).

کرکگور به سود مدعای خود سه برهان اقامه می‌کند. این برهان‌ها مبتنی بر دیدگاه اگزیستانسی او، یعنی «تقدم وجودشناسی بر شناخت‌شناسی»، و «نقش مهم شورمندی و عواطف در معنا بخشیدن به زندگی انسان» است. وی می‌کوشد سهم ناچیز عقل را در ساحت ایمان، که مقوله‌ای انفسی است، به تصویر بکشد، و به نحوی موجه نشان دهد که ایمان فراتر از عقل است. از نظر او، مرتبه وجودی ایمان بسیار والاست و اساساً «ایمان یک شور است» (کرکگور ۱۳۹۳، ۹۴)، و همین شورمندی و رابطه شورمندانه داشتن با خداست که انسان را انسان کرده است.

بر خلاف دکارت، کرکگور در تعریف و تحلیل خود از سرشت انسان، او را صرفاً به موجود اندیشنده و دارای قوه ناطقه فرو نمی‌کاهد (Evans 1999, 468)، و به گفته خودش در ترس و لرز، «هرگز شراب مردافکن ایمان را به آب بی‌مزه عقلانیت هگلیان مبدل نمی‌کند»، و در بحث از وجود انسانی اولویت را با شورمندی هر چه تمام‌تر می‌داند (کرکگور ۱۳۹۳، ۱۶). به عقیده او، وجود انسانی برای تحقق بخشیدن به خود مرحله‌ای را طی می‌کند، مرحله‌ای که هر کدام از آنها را باید از راه انتخاب‌های آزادانه و شور و شوق‌های درونی یا «جهش»^۲ پشت سر گذاشت، و با تکیه بر تأمل و تعقل صرف نمی‌توان به وجود اصیل انسانی، یعنی بالاترین مرحله وجودی، دست پیدا کرد.

انسانی که کرکگور معرفی می‌کند باید با تولدی دوباره محقق شود. از این رو چنین موجودی دائماً در حرکت است، باید ساحت زندگی خود را انتخاب کند، و باید تصمیم بگیرد و شورمندانه اراده کند. اینجاست که کرکگور به تعریف سپهرهای سه‌گانه حیات

انسان می‌پردازد و شهسوار ایمان را مقیم وادی سوم یعنی ساحت ایمان معرفی می‌کند. ابراهیم (ع) قهرمان و مصداق درک‌ناشدنی کرکگور در سپهر ایمان است.

اندرسن می‌گوید دلیل این که کرکگور بیشتر توجهش معطوف به سپهر دینی است فقط این نیست که این سپهر، سپهر انتخابی خود اوست، بلکه به این دلیل نیز هست که به گمان کرکگور هیچ فیلسوف یا متکلمی پیش از او به درستی درنیافته است که مؤمن بودن و دیندار بودن به چه معناست (اندرسن ۱۳۹۷، ۱۱۵). از این رو کرکگور همواره در تلاش است تصویری از «مسیحی حقیقی شدن» در برابر «مسیحی کلیسایی بودن» ارائه دهد. به معنای دقیق‌تر، وی می‌کوشد تصویری از «رابطه تن به تن» مؤمن واقعی با خدا به عنوان یک آموزگار ترسیم کند. آنچه برای او مهم است توضیح چگونگی این رابطه است، نه چیستی آن. رابطه تن به تن با خدا رابطه‌ای است که فرد در ضمن آن ناگزیر است آزمون‌های مکرری را برای اثبات ادعای ایمانش از سر بگذراند.

انسان در سپهر ایمان موجود مضطرب است که تاروپودش با رنج‌ها و مخاطرات دائمی تنیده شده است. چنین شخصی حاضر است برای رسیدن به سعادت نامتناهی از تمام تعلقات خود دست بشوید، همان گونه که ابراهیم به عنوان یک انسان و نه به عنوان پیامبر خدا، علی‌رغم تناهی روح خود به حرکتی نامتناهی دست می‌زند، و فقط و فقط با تحمل چنین رنجی اسحاق را به دست می‌آورد. از نظر کرکگور، تولد حقیقی انسان تولدی است که با انتخاب زیستن در ساحت ایمان محقق می‌شود، زیستی که در گرو عبور از ساحت زیبایی‌شناسی و ساحت اخلاق است.

در این مقاله نخست به مبانی اصلی در اندیشه کرکگور می‌پردازیم. سپس حقیقت ایمان و رابطه آن با عقل در اندیشه او را تبیین می‌کنیم و در نهایت الگویی از انسان متعالی و مظهر اگزیستانس^۳ در نظر او ارائه می‌دهیم. مهم‌ترین عناصر تشکیل‌دهنده ایمان در نظر کرکگور عبارت‌اند از (۱) انفسی بودن حقیقت (کرکگور ۱۳۷۴، ۷۱ و ۷۵) و (۲) پارادوکسیکال بودن آن «باطل‌نمای خدا-بشر» یا «تجسد» (کرکگور ۱۳۹۳، ۸۲، ۸۳، ۹۸، ۹۹). کرکگور ایمان را مقوله‌ای «خردگریز» یا «فراعقلی» معرفی می‌کند (کرکگور ۱۳۹۳، ۸۱، ۵۸، ۵۴، ۶۱) و رابطه عقل و ایمان را با ارجاع به این دو مؤلفه توضیح می‌دهد. وی برای اثبات مدعایش سه برهان اقامه می‌کند که عبارت‌اند از (۱) برهان تقریب و تخمین، (۲) برهان تعویق، و (۳) برهان شورمندی. قدر مشترک این سه برهان عبارت است از این ادعا که استدلال آفاقی برای ایمان آوردن قابل اعتماد نیست.

کرکگور یا همان کلیماکوس^۴ کتاب تعلیقۀ غیرعلمی نهایی و پاره‌نوشته‌های فلسفی، در این دو اثر می‌کوشد نشان دهد که استدلال‌های آفاقی و منطقی دکارت و هگل به درد ایمان نمی‌خورد، و برای دستیابی به ایمان باید به دنبال نردبانی روحی و باطنی بود که روح را به سوی خدا سوق دهد. مقام ایمان با فخرفروشی‌های عقل‌پرستانه هگلی و برهان‌بازی‌های آفاقی دکارتی جور در نمی‌آید. البته خود کلیماکوس در رد عقل به عنوان مبنایی برای ایمان بر عقل تکیه می‌کند، یعنی بر ادعای خود مبنی بر خردگریزی ایمان اقامه برهان می‌کند. اقامه برهان و درک محدودیت عقل، خود عملی عقلانی است (نصرتی و رحیمی ۱۳۹۵، ۹۷).

به باور ایوانز، عمده مطالب کتاب پاره‌نوشته‌های فلسفی معطوف به اثبات باور دینی از راه ایمان است، و این خود نشان می‌دهد که کرکگور نه عقل‌ستیز است، نه با استدلال مخالف است (Evans 2006, 134-140). او همواره به دنبال استدلال‌هایی است که جا را برای ایمان باز کنند (Evans 1983, 141-149).

۲. مبانی فکری-فلسفی کرکگور

در این بخش برخی از مبانی فکری-فلسفی کرکگور را که در فهم دیدگاه او در باب حقیقت ایمان و رابطه عقل و ایمان مدخلیت دارد مرور می‌کنیم. این مبانی عبارت‌اند از (۱) معنای هستی در فلسفۀ اگزیستانس، (۲) وجودشناسی در فلسفۀ اگزیستانس، (۳) شناخت‌شناسی در فلسفۀ اگزیستانس، و (۴) سپهرهای سه‌گانه حیات انسان.

۲-۱. معنای هستی در فلسفۀ اگزیستانس

اگزیستانس به معنای «وجود خاص انسانی منفرد» محور اندیشه‌های کرکگور است. بدون قرار گرفتن در این فضای فکری، فهم نگاه او به موضوعات دیگر نه تنها دشوار، بلکه غیرممکن خواهد بود. توجه کرکگور به «فرد» او را به سرنوشت فرد و نجات او علاقمند کرده است. موضوع عقل و ایمان نیز از آن جهت مورد توجه او قرار گرفته که این دو مقوله معمولاً از ابزارهای نجات انسان محسوب می‌شوند. برای کرکگور نه عقل اصالت ذاتی دارد نه ایمان، بلکه آنچه اصالت دارد «وجود فرد» است؛ اشتیاق کرکگور برای دستیابی فرد به حقیقت است که او را به بررسی رابطه عقل و ایمان کشانده است (نصرتی و رحیمی ۱۳۹۵، ۲۱).

«فرد» انسان با انتخاب‌های سرنوشت‌سازی که «جهش» نام دارد به خود هویت و معنا می‌بخشد. به عقیده کرکگور «حتی اگر کسی خدا را اثبات کند باز برای پذیرش او لازم است جهش انجام دهد، جهش از اثبات به وجود» (Climacus 1985, 42). محرک و پشتوانه جهش‌های سرنوشت‌ساز در زندگی انسان شورمندی است، نه صرف تفکر عقلانی. از این رو کرکگور این شورمندی را «سیر باطنی» یا «انفسی بودن» می‌خواند (کرکگور ۱۳۷۴، ۶۹) و معتقد است برترین نوع شورمندی، که منشأ جهش ایمان از سپهر اخلاق به سپهر ایمان است، همان عشق و ایمان است که به خودی خود رخ نمی‌دهند، بلکه باید پرورانده شوند، و این خود فرد است که با استفاده از حق انتخاب و آزادی‌اش این شورمندی را در خود می‌پروراند. کرکگور در یادداشت‌های روزانه‌اش می‌نویسد: «حق انتخاب و آزادی هولناک‌ترین چیزی است که به انسان عطا شده است» (اندرسن ۱۳۹۷، ۶۱)، زیرا هرگز نمی‌توان از بار مسئولیت آن شانه خالی کرد. این جمله او در کتاب *این یا آن* نیز مؤید همین مطلب است: «یا این یا آن خبر از امکان وحشتناک‌ترین تضادها در عمل می‌دهد و جان مرا هر چه بیشتر سنگین می‌کند و به رنج و تعب می‌اندازد» (Kierkegaard 1944, 133). او همچنین انتخاب مهم یا این یا آن در زندگی را انتخاب میان خیر و شر نمی‌داند، بلکه «انتخاب میان خیر و شر توأمان، یا هیچ یک» بیان می‌کند (Kierkegaard 1944, 143).

۲-۲. وجودشناسی در فلسفه اگزیستانس

وجود در فلسفه اگزیستانس دو مؤلفه دارد: یکی «صیوررت» و دیگری «فردیت». صیوررت بدین معناست که، بر خلاف اشیاء که هویتی ایستا و از پیش متعین دارند، انسان هویتی سیال و نامتعین دارد و همواره در حال شدن است، یعنی با انتخاب‌های خود هویت خود را می‌سازد، و در این هویت‌سازی آزاد است (پورمحمدی ۱۳۹۰، ۲۶).

کرکگور درباره «فردیت» می‌گوید: «من به تنهایی مسئول جهان خود هستم» (استراتن ۱۳۷۸، ۴۴-۴۵). به عقیده او، انسان‌ها با انتخاب‌ها و گزینش‌های خود ارزش‌هایی را برمی‌گزینند و بر مبنای آنها زندگی می‌کنند. به این ترتیب هر فرد بر اثر انتخاب‌های خود هویتی خاص، یعنی نحوه خاصی از بودن، را برای خود می‌آفریند که با هویت و بودن فرد دیگر متفاوت است. جهان هر کس انعکاس چیزی است که فرد آن را اراده کرده است و خودش نیز در این مسیر ارادی ساخته می‌شود (Kierkegaard 1857, 130). بر این اساس می‌توان گفت که فلسفه اگزیستانس به معنای خاصی «فردگرا» است.

اندرسن در کتاب *فلسفه کرکگور* به نقل از او می‌گوید: «اگر قرار بود بر سنگ قبرم نوشته‌ای حک شود، می‌گفتم بنویسید: 'آن فرد'». یکی از وجوه اختلاف کرکگور با هگل نیز همین نکته است که در *فلسفه کرکگور* چیزی به نام انسان جمعی، یعنی هویت جمعی، در زندگی واقعی وجود ندارد؛ فقط افراد وجود دارند، و هویت جمعی مقوله‌ای اعتباری و پنداری است، در حالی که در *فلسفه هگل* «جمع» است که اصالت یعنی وجود حقیقی دارد، و فرد چیزی است که دورانش به سر رسیده است (اندرسن ۱۳۹۷، ۴۹).

۳-۲. شناخت‌شناسی در فلسفه اگزیستانس

در بحث از شناخت‌شناسی اگزیستانسیالیستی می‌توان گفت آنچه برای کرکگور اهمیت و اصالت دارد «علم حضوری» در برابر «علم حصولی» است. علم حضوری نوعی بودن است، بنابراین در این فلسفه وجودشناسی بر شناخت‌شناسی مقدم است. همچنین استنتاج امر حضوری از امر حصولی به تناقض می‌انجامد.

بر این مبنا می‌توان نتیجه گرفت که فلسفه جدید دارای تناقض است، زیرا دکارت، پدر فلسفه جدید، در وجودی که نسبت به آن علم حضوری داریم شک می‌کند، و سپس می‌کوشد با علم حصولی اثبات کند که مفهوم وجود بلامصدق نیست، بلکه مصداق دارد. به تعبیر دیگر، دکارت می‌کوشد از طریق وجود اندیشه به سود وجود اندیشنده استدلال کند، در حالی که وجود اندیشنده بر وجود اندیشه تقدم دارد و به علم حضوری معلوم است. در نتیجه، در فلسفه جدید، وجود انسان برای خود و نیز وجود متعالی خدا، که به علم حضوری معلوم‌اند، مورد غفلت و شک و تردید قرار می‌گیرد (Wahl 1949, 172-174).

فلسفه اگزیستانس می‌گوید انسان هم وجود دارد و هم فکر، اما فکر و وجودش از هم جدایند. بنابراین، این فلسفه از فکر به وجود نمی‌رسد. این ویژگی انسان است که حادث است؛ اگر انسان ازلی بود، یعنی وجود محض بود، فکر کردن و وجود داشتن برایش یکی بود، یعنی همچون خدا که فکر و وجود برایش یکی است، و فکر او وجود او است، انسان نیز وجود-فکر بود. اندیشیدن خدا به موجودات عین آفرینش آنهاست. اما انسان که حادث است، وجود و فکر برایش جدا است. چنین موجودی اگر تفکر کند، فقط به صورت علمی وجود یعنی به مفهوم وجود می‌رسد، نه به خود وجود (Climacus 1992, 330, 353).

فلسفه اگزیستانس پس از نفی شناخت «نظری» وجود، به اثبات شناخت «عملی» آن می‌پردازد. وجود انسان مقدم بر شناخت او است. انسان در وهله نخست، و پیش از هر چیز، «فاعل اندیشنده» نیست، بلکه «موجود» است. وجود وسیع‌تر از اندیشه است (پورمحمدی ۱۳۹۰، ۲۹-۳۰). بنابراین، به بیان مک کواری، به جای «می‌اندیشم، پس هستم»^۵ منقول از دکارت، باید گفت: «من هستم پس می‌اندیشم» (Macuarrie 1972, 125). بر خلاف فیلسوفان مدرن که از «شناخت نظری وجود» سخن می‌گویند، فیلسوفان اگزیستانسیالیست از نوعی شناخت به نام «شناخت عملی وجود» سخن می‌گویند (پورمحمدی ۱۳۹۰، ۳۱).

۲-۳-۱. چیستی حقیقت در فلسفه اگزیستانس

در فلسفه اگزیستانس هیچ نظام فکری، یعنی مجموعه‌ای از مفاهیم به هم پیوسته، به فرد ارائه نمی‌شود، زیرا فیلسوفان اگزیستانسیالیست بر این باورند که تا وقتی فرد به رشد خود ادامه می‌دهد، برای رشد بیشتر جا هست. در این فلسفه، حقیقت امری «انفسی» و لذا «فردی» است، نه امری «آفاقی» و «جمعی» یا «بین‌الذلهانی». حقیقت نوعی کار و کوشش و عمل است، نه نوعی نظریه علمی و عقلی کلاسیک و دانشگاهی. حقیقت آن چیزی است که فرد حاضر است آن را با دل و جان بپذیرد. حقیقت از سنخ عمل است، نه از سنخ معرفت، و لذا انفسی است، نه آفاقی (Evans 1983, 281).

در تفکر آفاقی یا نظری، حقیقت امری عینی و خارجی است، و اندیشه فاعل شناسا معطوف به بیرون از خود است، زیرا حقیقت بیرون از اوست، اما در تفکر انفسی، حقیقت بیرون از فرد نیست، بلکه درون اوست و به این حقیقت صرفاً از رهگذر سیر باطنی می‌توان رسید. از نظر کرکگور این توهم است که کسی گمان کند حقیقت یعنی این‌همانی فکر و عالم واقع (کرکگور ۱۳۷۴، ۷۱). حقیقت آن مسیری است که فرد برای تحقق بخشیدن به معنای خود و هویت خود انتخاب کرده است و تا زمانی که فرد از حیات بهره‌مند است این صیورورت برای معنا بخشیدن به خود و تعالی‌اش ادامه دارد. نهایت این مسیر در تحقق بخشیدن به خود، شورمندی است.

۲-۳-۲. چیستی احساسات در فلسفه اگزیستانس

از آنجا که در فلسفه اگزیستانس حقیقت انفسی است، و شناخت آن صرفاً از طریق معرفت حضوری و عمل، یعنی انتخاب، ممکن است، احساسات جایگاه مهمی در حیات فرد ایفا می‌کند. مک کواری معتقد است، طبق تفکر اگزیستانس، احساسات مهم‌ترین منبع

شناخت در انسان است. مقصود از احساسات در اینجا به خصوص احساسات اگزیستانسیالیستی است که در پرتو آن، یا به تعبیر دقیق‌تر، بر اثر آن، موقعیت کلی انسان در عالم آشکار می‌شود. احساسات اگزیستانسیالیستی یا ایجابی است یا سلبی. احساسات سلبی مثل اضطراب، ناامیدی، ترس، رنج و احساس گناه، و احساسات ایجابی مثل شادی، امید، تعلق و علاقه (Macuarrie 1972, 155-159).

طبق آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که حقیقت ایمان از نظر کرکگور متشکل از مؤلفه‌های زیر است: (۱) صیوروت و فردیت وجود انسان؛ (۲) تقدم وجودشناسی بر شناخت‌شناسی، یا به بیان دیگر، اصالت علم حضوری در برابر علم حصولی؛ (۳) حقیقت انفسی و سیر باطنی؛ و (۴) احساسات اگزیستانسیالیستی، به ویژه شورمندی (کرکگور ۱۳۹۳، ۱۸)، رنج و اضطراب دائمی (کرکگور ۱۳۹۳، ۱۰۷ و ۱۴۶).

۲-۴. سپهرهای سه‌گانه حیات انسان

یکی دیگر از مبانی مهم اندیشه‌های کرکگور تفکیک سه ساحت در زندگی انسان از یکدیگر است، تفکیکی که خود برخاسته از مبنای اگزیستانسیالیستی فلسفه اوست. کرکگور می‌گوید انسان‌ها از حیث چیزی که به آن عشق می‌ورزند به سه گروه قابل تقسیم‌اند: (۱) کسانی که به خود عشق می‌ورزند؛ (۲) کسانی که به دیگر انسان‌ها عشق می‌ورزند؛ و (۳) کسانی که به خدا عشق می‌ورزند. گروه نخست، عظمتشان از خودشان است؛ گروه دوم عظمتشان از ایثارشان است؛ اما گروه سوم، عظمتشان فراتر از همه است (Kierkegaard 1941, 46, 47). بنابراین، از نظر او سه نوع عشق داریم که هر یک از آنها محور و قبله فرد در سه سپهر ذوق (جمال‌خواهی)، سپهر اخلاق (دیگرخواهی) و سپهر دین/ایمان (خداخواهی یا خداپرستی) است و عظمت هر کس به اندازه عظمت چیزی است که به آن عشق می‌ورزد. به عقیده او «خدا عشق است و رنج‌ها در عشق فراموش می‌شود اگر ابراهیم‌گونه زیست و سپهر ایمان را برگزینید» (کرکگور ۱۳۹۳، ۲۸).

از منظر کرکگور، هویت شخصی هر انسانی، و تحقق بخشیدن به من اصیل در گرو انتخاب زیستن در هر یک از این سپهرهای سه‌گانه است. سیر و سلوک انسان همواره با «آزادی»، «اراده» و «انتخاب» همراه است. سه سپهری که کرکگور از آن سخن می‌گوید بر مبنای آزادی، اراده و انتخاب در زندگی فرد جاباز می‌کند.

۲-۴-۱. سپهر جمال خواهی یا ذوق

برخی از انسان‌ها آزادانه انتخاب می‌کنند که در سپهر ذوق یا جمال خواهی (استحسان) زندگی کنند. آن کس که ساکن این سپهر است حیاتش صرف ارضای امیال زودگذر می‌شود. چنین انسانی در لحظه زندگی می‌کند و به هیچ تعهدی پایبند نیست. از این روی، عالمان بی‌عمل و نظریه‌پردازان فارغ‌دل را نیز می‌توان واجد حیات ذوقی تلقی کرد. چنین کسانی در «حال» و بر اساس احساسات زودگذر زندگی می‌کنند، و هیچ دغدغه و رابطه‌ای با ازلیت و ابدیت ندارند. به قول ایوانز کسی که در سپهر ذوق زندگی می‌کند، «احساس‌گرا، بی‌مسئولیت و فاقد التزامی است که کلید حیات اخلاقی است» (ایوانز ۱۳۸۳، ۲۲۲).

۲-۴-۲. سپهر اخلاق

انسان‌ها اگر اراده کنند می‌توانند از سپهر ذوق فراتر بروند و ساکن سپهر اخلاق شوند. مشخصه سپهر اخلاق عمل به تکلیف اخلاقی است. این سپهر در مقایسه با سپهر ذوق از اصالت بیشتری برخوردار است. انسانی که در سپهر اخلاق زندگی می‌کند، همواره آسوده‌خاطر است، زیرا به تعهد و تکلیف اخلاقی خود در قبال دیگران عمل کرده است. برای ساکنان سپهر اخلاق، عقل و قواعد آن مهم است، ساکنان سپهر ذوق حیاتی فروتر از طور عقل دارند، و ساکنان سپهر ایمان حیاتی و رای طور عقل و احساس دارند.

۲-۴-۳. سپهر ایمان

مولفه سپهر ایمان بی‌قراری و اضطراب و اضطراب دائمی است. ساکن این سپهر در مخاطره‌ای همیشگی است و شهسوار ایمان در تنش دائمی باقی می‌ماند (کرکگور ۱۳۹۳، ۱۸). چنین فردی در آزمون ایمان ثبت‌نام کرده است. ورود فرد به سپهر اخلاق و سپهر ایمان نیازمند نوعی جهش است، و جهشی که به کمک آن فرد از سپهر اخلاق، که سپهر عقل است، گذر می‌کند و وارد سپهر ایمان می‌شود، «جهش ایمان» نام دارد. پلی وجود ندارد تا فرد را مرحله به مرحله پیش ببرد، بلکه با توجه به رشد اختیاری، انسانی ممکن است سالیان سال در یک سپهر متوقف شود. جهش از مرحله اخلاقی به مرحله دینی، جهش از معرفت عقلی به قلمرو ایمان است. به همین جهت کرکگور بر این باور است که برای ورود به وادی ایمان شخص ناگزیر است عقل و اخلاق را به حال تعلیق درآورد (کرکگور ۱۳۹۳، ۲۴). از نظر او این کاری است که ابراهیم (ع)، شهسوار ایمان، انجام داد. عنصر ذاتی در سپهر ایمان، قطع علاقه باطنی به امور متناهی و تعلق خاطری ستودنی به ممارست در رنج کشیدن است (دی کاپوتو، ۱۳۹۷، ۸۹).

با این که کرگور دیالکتیک هگلی یعنی تز، آنتی تز و سنتز را قبول ندارد، رابطه سپهرهای سه‌گانه را می‌توان نوعی رابطه دیالکتیکی دانست، بدین معنا که اگر سپهر ذوق را تز، و سپهر اخلاق را آنتی تز قلمداد کنیم، سپهر ایمان سنتز دو سپهر دیگر خواهد بود. هرچند نتیجه این دیالکتیک غیر از دیالکتیک هگلی است، یعنی در تحولی که با ورود به سپهر ایمان در فرد روی می‌دهد، محتوای هیچ یک از سپهرهای قبلی حذف نمی‌شود، بلکه عناصر آنها دگرگون و بر اساس الگوی جدیدی ترکیب می‌شود. این امر به معنای ادغام سپهرها در یکدیگر نیست، بلکه به معنای تغییر ماهیت آنها در گذر از سپهری به سپهر دیگر است (نصرتی و رحیمی ۱۳۹۵، ۲۵۹).

۳. نظریه ایمان کرگور

به عقیده کرگور دو نوع ایمان داریم: یکی «ایمان سقراطی» و دیگری «ایمان ابراهیمی». اولی ایمانی است که فرد برای کسب آن می‌کوشد وجود خدا را با ارجاع به پژوهش‌های آفاقی اثبات کند. کرگور در کتاب تعلیق غیرعلمی نهایی بر پاره‌نوشته‌های فلسفی پسوند سقراطی را به این ایمان می‌افزاید و آن را بی‌ارزش می‌داند. او در کتاب پاره‌نوشته‌های فلسفی حتی از این فراتر می‌رود و فردی را که از این راه به دنبال ایمان به خدا باشد مؤمن نمی‌داند (Evans 1998, 80).

۳-۱. حقیقت انفسی ایمان

کرگور معتقد است که ایمان اکثر مؤمنان ایمان سقراطی است، اما خود او دلپسته ایمان حقیقی و متعالی است. ایمان حقیقی ایمانی است که به دلیل فلسفی، علمی و تاریخی نیازی ندارد. این «ایمان با تحقیقات نظری پدید نمی‌آید» و محتاج برهان نیست، مگر وقتی رو به کاهش می‌نهد و شورمندی خود را از دست می‌دهد (کرگور ۱۳۷۴، ۶۷-۶۸).

۳-۲. حقیقت پارادوکسیکال ایمان

کرگور ایمان حقیقی را ایمان به خدایی می‌داند که همچون یک شخص/انسان، یعنی مسیح، در تاریخ تجسد یافته است. از همین روست که او ایمان را با تجسد عجین می‌داند و تجسد را قلب ایمان مسیحی و حد و مرز آن به شمار می‌آورد (Evans 2010, 207). کرگور می‌داند که این تجسد قابل اثبات عقلی و یقینی نیست، بلکه معمایی حل‌ناپذیر و پارادوکسیکال است که هرگونه تلاش برای فهم آفاقی آن به تناقض و تکذیب آن

می‌انجامد؛ زیرا نمی‌توان پذیرفت امری که در ذات خود نامتناهی است، متناهی و ابدی، موقتی و زمانمند شود (Evans 2010, 206–207). ایمان همواره با عقل در تنش است. به تعبیر دقیق‌تر، ایمان نامعقول و نامفهوم است، زیرا «این پیشفرض که خداوند در قالب انسان به عرصه وجود بیاید، به دنیا آید، بزرگ شود و غیره، قطعاً امری باطل‌نماست» (Kierkegaard 2009, 182).

۴. رابطه عقل و ایمان در اندیشه کرکگور

کرکگور بر اساس این دو ویژگی ایمان، یعنی (۱) انفسی بودن حقیقت، که متعلق ایمان است، و (۲) پارادوکسیکال بودن ایمان، می‌کوشد رابطه ایمان و عقل را توضیح دهد. وی از این دو پیشفرض نتایج زیر را استنتاج می‌کند.

۴-۱. ایمان عقل‌گریز است

شایسته عقل نیست که چیز دیگری را به جای ایمان عرضه کند یا ایمان را به چیزی دیگر فروبکاهد، عقل نمی‌تواند ایمان بیافریند، بلکه باید حد و حدود خودش را درک کند و پا را از گلیم خود درازتر نکند و بفهمد که چه چیزی را می‌تواند عرضه کند. عقل نباید با واداشتن مردم به هیچ دانستن چیزی، آنان را فریبکارانه از آن دور کند (کرکگور ۱۳۹۳، ۵۷، ۵۸). این عبارات بیانگر اعتقاد کرکگور به عقل‌گریزی ایمان است، ایمانی که یکی از مؤلفه‌هایش تناقض است، تناقضی از جنس آموزه «تجسد»، که از نظر کرکگور نامفهوم است، نه بی‌معنا و غیرقابل فهم، چراکه این دو با هم فرق فاحشی دارند. او در تعلیقه غیرعلمی نهایی تأکید می‌کند که عقل به نامفهوم بودن اعتقادی ندارد، اما عقل می‌پذیرد که مسائل غیرقابل فهمی هستند که از حوزه عقل خارج‌اند و باید آنها را به ایمان سپرد (Climacus 1992, 504).

۴-۲. تناقض متعلق ایمان

کرکگور تناقض موجود در ایمان را تناقض مطلق می‌داند، نه تناقض منطقی. تناقض مطلق یعنی تناقضی که نسبی نیست، و نسبی نبودن یعنی حد و حدود نداشتن. از نظر کرکگور، تناقض منطقی حد و حدود دارد و عقل توان کشف و مرتفع ساختن آن را دارد، اما تناقض مطلق تناقضی است که عقل توان کشف و مرتفع ساختن آن را ندارد، یعنی رازی غیرقابل درک است. راز غیرقابل درک نیز حد و مرز عقل را تعیین می‌کند و نشان می‌دهد چیزهایی وجود دارد که نمی‌توان درباره آنها اندیشید و آنها را شناخت. کرکگور آموزه تجسد یعنی

این که موجودی هم خدا باشد و هم بشر را مصداق چنین تناقضی می‌داند، تناقض مطلقی که فراتر از حد عقل است و کشف آن در حدود صلاحیت عقل نیست (Evans 1983, 217-224).

۳-۴. تناقض در کجاست؟

از نظر کرکگور امر «متناقض‌نما» یا «باطل‌نما» دو جنبه دارد: یکی معرفت‌شناختی و دیگری وجودشناختی. نخست این که چطور می‌شود چیزی را به عنوان حقیقت الهی و امری مطلق در نظر گرفت در حالی که با دلایل عقلی مخالف است. در اینجا تناقض امری نامعقول است و این وجه معرفت‌شناختی آن است. وجه دیگر تناقض، ممکن شدن امر ناممکن عقلی یا وقوع و تحقق امر نامحتمل است. این وجه وجودشناختی تناقض است. کرکگور در آثار مختلف خود با تعبیرهای متنوعی به تناقض اشاره می‌کند. برخی از این تعبیرها عبارت‌اند از «خدا-بشر»، «تجسد مسیح»، «تاریخی شدن امر ابدی»، و «لحظه» به وجود آمدن خدا» (Climacus 1992, 568).

والش در مقام توضیح ربط و نسبت ایمان با تناقض از نظر کرکگور می‌گوید: از دید کرکگور، محتوای ایمان تعلیم خدا یا مسیح نیست، موضوع ایمان حتی گزاره‌ای «درباره» باطل‌نما یا «درباره» مسیح متجسد نیست تا بتوان در فلسفه به آن پرداخت، بلکه محتوای ایمان خود معلم یعنی خدای انسان‌شده و مسیح متجسد است که تناقض مطلق است (Walsh 2009, 156). بنابراین، ایمان به خود معلم تعلق می‌گیرد، نه به گزاره‌ای درباره او. اما این معلم از یک سو باید خدا باشد تا بتواند شرایط ایمان آوردن را مهیا کند؛ از سوی دیگر، برای این که متعلم بتواند در موقعیت مناسبی برای ایمان آوردن و برقراری رابطه با معلم به عنوان الگو قرار بگیرد، معلم باید انسان باشد، و این به معنای تناقض در متعلق ایمان است.

حقیقت در عالم واقع نمی‌تواند متناقض باشد، بلکه در ارتباط با ما است که رنگ تناقض به خود می‌گیرد (کرکگور ۱۳۷۴، ۷۷). تناقض‌نمای خدا-بشر، دووجهی است؛ در این تناقض‌نما از یک سو امر ازلی زمانمند می‌شود (وجود عیسی مسیح)، و از سوی دیگر امر زمانمند ازلی می‌شود (انسانی که بر اثر ارتباط با خدا موجودی ازلی می‌شود). ازلی بودن و زمانمند بودن وصف وجود است، و به تفکر و تعقل ربطی ندارد (Climacus 1992, 568). یعنی در مقام تفکر و تعقل، موجود ازلی با موجود زمانمند قابل جمع نیست، و تناقض است. یک موجود یا ازلی است یا زمانمند، و نمی‌تواند هم ازلی باشد و

هم زمانمند، اما در مقام هستی و وجود تناقضی در کار نیست. به همین دلیل کرکگور بر این باور است که درک مسیحیت فقط از طریق دیالکتیک وجودی، یعنی جهش از سپهر عقل و اخلاق به سپهر ایمان، امکان‌پذیر است، نه از طریق دیالکتیک عقلی و فکری.

۴-۴. سیرورت وجودی و حل تناقض ایمان

از نظر کرکگور، راه درک مسیحیت دیالکتیک وجودی و سیرورت وجودی است. در دیالکتیک وجودی انسان وجود خود را تغییر می‌دهد و به سوی وجود ازلی پیش می‌رود. انسانی که در وجود خود تغییر می‌کند، تناقض ایمان، یعنی اختلاف وجودی بین خود و خدا، را از منظری دیگر می‌بیند. از این منظر، تناقض ایمان برای او محال نیست، در حالی که چنین تناقضی از منظر ملحدان و گناهکاران که دیالکتیک و سیرورت وجودی را از سر نگذرانده‌اند محال است (Evans 1983, 239). بنابراین، کرکگور نمی‌گوید هرگز نمی‌توان مسیحیت را درک کرد یا در مورد آن اندیشید، بلکه می‌گوید درک مسیحیت صرفاً از طریق تفکر وجودی ممکن است، زیرا مضمون و محتوای مسیحیت این است که وجودی سرمدی تجسد یافته و زمانمند شده است. بنابراین، درک مسیحیت در گرو درک وجود است و درک وجود نیز صرفاً از طریق سیرورت و دیالکتیک وجودی ممکن است (Climacus 1992, 568). به قول ایوانز، این که مسیحیت غیرقابل درک به نظر می‌رسد به خاطر این است که مضمون آن متناقض به نظر می‌رسد، اما این تناقض واقعی نیست، بلکه تناقض‌نماست، یعنی انسان گناهکار آن را تناقض می‌بیند. بنابراین، اگر فرد گناهکار تغییر کند، مسیحیت را متناقض و محال نخواهد دید (Evans 1983, 239).

ایوانز شالوده تفکر کرکگور در بحث از رابطه ایمان و عقل را از یک سو بر متناهی بودن عقل انسانی و محدودیت‌های آن استوار می‌داند، محدودیتی که از «گناه نخستین» سرچشمه می‌گیرد (Evans 1998, 86, 96). از سوی دیگر، کرکگور درباره «جایگاه ایمان» بر این باور است که هیچ مقوله‌ای فراتر، والاتر و عالی‌تر از ایمان نیست. وی بر اساس تقدیمی که برای وجودشناسی بر شناخت‌شناسی در فلسفه خود قائل است نتیجه می‌گیرد که انسانیت انسان در گرو شورمندی‌ها و عواطف و احساسات اگزیستانسیالیستی اوست و سهم عقل و اندیشه‌های استدلالی در این خصوص ناچیز است. با کنار هم نهادن این دو پیشفرض، یعنی محدودیت عقل از یک سو و ارزش ذاتی و والای ایمان از سوی دیگر، کرکگور به این نتیجه می‌رسد که ایمان مقوله‌ای فراعقلی یا خردگریز است، و تلاش عقل محدود برای فهم امری خردگریز و فراعقلی به تناقض منجر می‌شود.

بنابراین، به جای این که بکوشیم با عقل ناقص خود حقیقت را درک کنیم، باید بکوشیم دوباره متولد شویم. تولدی که کرکگور از آن سخن می‌گوید تغییر فرد گناهکار یا صیروت وجودی است که طی آن موجودی متناهی عزم نامتناهی می‌کند. بارزترین تجلی «تمثیل تولد» از منظر کرکگور ابراهیم است. آنچه ابراهیم را به شهسوار ایمان بدل می‌کند، همین زندگی پارادوکسیکال اوست. ابراهیم در آزمون ایمان، از نو متولد می‌شود. از نظر کرکگور، ابراهیم همان تشنه حقیقتی است که شور و اشتیاقش، حقیقت را مجبور می‌کند تا خود را برای ابراهیم مکشوف کند (Climacus 1992, 501).

به میزانی که خطر کنیم و اهل جهش ایمان باشیم، معنای ایمان را در خود محقق ساخته‌ایم. این جهش به صیروت مدام و اضطراب و اضطراب دائمی نیاز دارد. هنر ابراهیم درک محدودیت‌های عقل و اخلاق و عبور از آنها بود. او نه عقل را تحقیر کرد و نه از آن گریخت و نه با آن به ستیزه پرداخت. کار بزرگ ابراهیم این بود که به واسطه یقینی شورمندانه امر محال را انتخاب کرد. او با جرأتی فروتنانه، و با ایمان، توانست اسحاق را به دست آورد، همان طور که با ایمان توانست به ترک تعلقات متناهی دست زند و وارد عرصه نامتناهی شود. یکی از متعلقات ایمان، عشق است. انسان با عشقی که ثمره ایمان است می‌تواند دائماً در صیروت باشد و در راستای تعالی بخشیدن به خود و رسیدن به نامتناهی به سوی ایمان جهش کند؛ و فقط از این طریق می‌تواند از سپهر اخلاق به سپهر ایمان کوچ کند. تنها با تولد عاشقانه می‌توان به سپهر ایمان جست زد. به قول کرکگور، «چه کسی می‌کوشد بفهمد تولد یعنی چه؟ کسی که متولد شده یا کسی که متولد نشده؟ ایمان تولد دوباره است. بدیهی است که شخص قبل از تولد، از تولد چیزی نمی‌فهمد، ولی پس از آن دیگر تولد را متناقض نمی‌یابد» (Climacus 1992, 24-25). اینجاست که فرد می‌فهمد ایمان، «هدیه خدا است، هدیه‌ای که ابتدا روحانی است و سپس عقلانی می‌شود» (Climacus 1992, 501).

۴-۵. ایمان مقوله‌ای فراعقلی است

کرکگور ایمان را مقوله‌ای عقل‌گریز و فراعقلی می‌داند، و در عین حال برای اثبات ادعای خود براهینی اقامه می‌کند که به ادله کرکگور بر ضد استدلال آفاقی در قلمرو دین معروف است. این براهین عبارت‌اند از: (۱) برهان تقریب و تخمین، (۲) برهان تعویق، و (۳) برهان شورمندی^۱ (کرکگور ۱۳۷۴، ۷۰-۶۵).

۴-۱. برهان تقریب و تخمین

برهان تقریب و تخمین چنین است:

۱. دستیابی به حقیقت یا از طریق رویکرد آفاقی امکان‌پذیر است یا از طریق رویکرد انفسی.
۲. رویکرد آفاقی برای دستیابی به حقیقت دینی نامناسب است.
۳. بنابراین، برای دستیابی به حقیقت دینی ناگزیریم از رویکرد انفسی استفاده کنیم. کرکگور برای آن که اتکا به دلیل تاریخی برای رسیدن به ایمان را نفی کند، چنین استدلال می‌کند:
 ۱. تحقیق تاریخی صرفاً تقریب و تخمین است.
 ۲. تقریب و تخمین برای ایمان آوردن کافی نیست.
 ۳. بنابراین، تحقیق تاریخی برای ایمان آوردن کافی نیست.پژوهش‌های تاریخی به نتایج احتمالی می‌رسند، در حالی که برای ایمان نیازمند یقین هستیم. بنابراین، نمی‌توان ایمان را بر پژوهش‌های تاریخی بنا کرد. به گفته کرکگور، «بسیار روشن است که در پژوهش‌های تاریخی استوارترین نتایج به دست آمده تقریبی و تخمینی است، و تقریب و تخمین بسیار سست‌تر از آن است که بتوان سعادت خود را بر آن مبتنی ساخت (Kierkegaard 2009, 22).

۴-۲. برهان تعویق

برهان تعویق چنین است:

۱. انسان زمانی ایمان حقیقی دارد که به باور دینی‌اش متعهد باشد.
 ۲. انسان نمی‌تواند به باوری که مبتنی بر تحقیق تاریخی است ملتزم و متعهد باشد، زیرا نتیجه تحقیقات تاریخی یقینی نیست و احتمال تجدیدنظر در آن همواره وجود دارد.
 ۳. بنابراین، نمی‌توان ایمان را که مستلزم تعهد و قطعیت است بر نتایج متغیر پژوهش‌های تاریخی بنا کرد.
- از نظر کرکگور، فرد نمی‌تواند تصمیم‌گیری برای ایمان را به تعویق بیندازد، زیرا «هر لحظه‌ای که او بدون خدا سپری کند بر باد رفته است» (Kierkegaard 2009, 168). ایمان آن قدر با اهمیت است که لحظه‌ای تأخیر در آن روا نیست. ایمان با مسئله سعادت ابدی گره خورده است و از همین روست که نباید آن را به تعویق انداخت. اما روشن است

که کسی که ایمان خود را بر نتایج پژوهش‌های تاریخی بنا می‌کند، آن را به تعویق انداخته است.

۴-۵-۳. برهان شورمندی

تقریر برهان شورمندی به این صورت است:

۱. اساسی‌ترین و ارزشمندترین خصیصه ایمان، شورمندی بی حد و حصر است.

۲. استدلال آفاقی به شورمندی بی حد و حصر نمی‌انجامد.

۳. بنابراین، استدلال آفاقی به ایمان نمی‌انجامد.

کرکگور با تکیه بر این سه برهان می‌کوشد نشان دهد که نمی‌توان برای ایمان به استدلال آفاقی تکیه کرد، زیرا از نظر او استدلال آفاقی سه ویژگی دارد که این ویژگی‌ها با حقیقت ایمان ناسازگار است. این سه ویژگی عبارت‌اند از:

۱. استدلال آفاقی مقتضی تقریب و تخمین است؛

۲. استدلال آفاقی هیچگاه به پایان نمی‌رسد؛ و

۳. استدلال آفاقی با شورمندی بی حد و حصر قابل جمع نیست.

در دو استدلال نخست، کرکگور ایمان را فراتر از پژوهش‌های آفاقی می‌داند (Kierkegaard 2009, 19)، اما در استدلال سوم ایمان را در تقابل با پژوهش‌های آفاقی معرفی می‌کند و به سود مدعای خود دو دلیل اقامه می‌کند: یکی دلیل مبتنی بر مخاطره دائمی و دیگری دلیل مبتنی بر تحمل رنج. این دو دلیل را به ترتیب بررسی می‌کنیم (Kierkegaard 2009, 171).

۴-۵-۳-۱. مخاطره دائمی

به عقیده کرکگور انسان زمانی می‌تواند به بالاترین مرحله از شورمندی دست یابد که خطر کند. این امر به اندازه‌ای دارای اهمیت است که در نگاه او «ایمان بدون خطر کردن به وجود نمی‌آید» (Kierkegaard 2009, 171). به عبارت روشن‌تر، هر قدر امری از نظر آفاقی نامحتمل‌تر باشد، میزان خطر کردن بیشتر می‌شود و هر قدر میزان خطر کردن بیشتر شود، شدت شورمندی فزونی می‌یابد، و هر قدر شورمندی شدیدتر باشد، فرد به مرتبه بالاتر و برتری از ایمان دست یافته است. به گفته او، «هر چه خطر کردن بیشتر، ایمان بیشتر و هر چه اعتبار آفاقی بیشتر، سیر باطنی کمتر» (کرکگور ۱۳۷۴، ۷۸). پس وقتی یقین آفاقی در کار باشد، خطر کردن معنایی ندارد. همین مؤلفه، یعنی «خطر کردن» است که ابراهیم را به قهرمان بی‌بدیل ایمان بدل می‌کند. بنابراین، جهش ایمان مبتنی بر شک و تردید آفاقی و خطر کردن عقلانی است، اما وقتی شخص با شورمندی تمام تسلیم امر

نامتناهی می‌شود، نسبت به حقیقت یقین پیدا می‌کند. اما این یقین مبتنی بر استدلال آفاقی نیست، بلکه حاصل صیوروت وجودی است، یعنی «علم‌الیقین» نیست، بلکه «عین‌الیقین» است. بنابراین، ایمان یعنی زندگی در مخاطره دائمی.

۴-۵-۳-۲. تحمل رنج

کرکگور معتقد است: «رنج مایهٔ شرح صدر دیندار است، و چونان هنرمندی سنگ روح او را تراش می‌دهد. این رنج، رنجی ذاتی، ضروری و اجتناب‌ناپذیر است» (دی کاپوتو ۱۳۹۷، ۸۹). رنج مذهبی بالاترین سطح مصیبت انسان است، و انسان به صرف پا گذاشتن به عالم هستی دچار آن می‌شود. رنج نقطهٔ امید متفکر انفسی است. در نگاه کرکگور، شورمندی ارزشمندترین ویژگی در حیات دینی است. به عقیدهٔ او اگر امری به لحاظ آفاقی معقول باشد، تحمل درد و رنج برای کسب آن معنا ندارد. به بیان دیگر، هر قدر امری از نظر آفاقی نامحتمل‌تر باشد، هزینه و درد و رنج لازم برای کسب آن بیشتر خواهد شد. از همین روست که تلاش برای دستیابی به یقین آفاقی به این دلیل که هزینه حیات دینی را به حداقل می‌رساند، مطلوب نیست «و یقین و شورمندی با هم کنار نمی‌آیند» (Kierkegaard 2006, 26). آدامز بر این باور است که این دیدگاه کرکگور مستلزم دو اصل است: (۱) افزایش درجهٔ احتمال آفاقی باور دینی از هزینهٔ آن می‌کاهد؛ و (۲) ارزش حیات دینی با شورمندی و شورمندی با بهایش سنجیده می‌شود (آدامز ۱۳۸۱، ۷۳).

تعارض شورمندی با یقین آفاقی پرده از سرشت ایمان برمی‌دارد. یقین آفاقی، اگر در امکان حصول آن چون و چرا نکنیم، محصول پژوهش فارغ‌دلانه‌ای است که با استفاده از روش تحقیقی آفاقی انجام می‌گیرد. اما در روش آفاقی فرد باید از موضوع تحقیق فاصله بگیرد و نسبت به آن هیچ گونه تعلق خاطر، شور و شوق و یا نظر جانب‌دارانه‌ای نداشته باشد، در حالی که شورمندی و دلبستگی به عنوان خصیصهٔ ذاتی ایمان با بی‌طرفی و بی‌تفاوتی عاطفی و احساسی نسبت به موضوع ایمان ناسازگار است. وقتی پای سعادت ابدی فرد در میان است، و این سعادت صرفاً از طریق ایمان قابل حصول است، شناخت آفاقی و یقین آفاقی که با استفاده از روش آفاقی به دست می‌آید نوعی توهم و خودفریبی است.

۵. انسان متعالی و مظهر اگزیستانس

از نظر کرکگور، زیستن در سپهر ایمان، بالاترین و والاترین مرتبه حیات اگزیستانس است. با زیستن در این سپهر است که فرد درمی‌یابد که ذات او چیست، و از راه ارتباط با خدا به والاترین درجه ممکن فردیت نائل می‌آید. ورود به سپهر ایمان یعنی یافتن خود راستین خود. اگزیستانس به معنای حقیقی آن این است که هر کس خود راستین خود را برگزیند و این تنها با ورود به سپهر ایمان و حیات مؤمنانه رخ خواهد داد.

طبق مبنای اگزیستانسی کرکگور، وجود را باید زیست، و به عمل بدل کرد. این عنصر اساسی انفسی بودن ماست. کرکگور می‌گوید: مسیح تعلیم نمی‌دهد، او عمل می‌کند و پا به عرصه وجود می‌نهد. کرکگور رسالت خود را ارائه تعریفی نو از مسیحیت می‌داند و با اظهار شگفتی در یکی از مقالاتش می‌گوید: «همگان همان طور که از لحظه تولد شهروند دولت محسوب می‌شوند، عضو کلیسا نیز به حساب می‌آیند! حال آن که مسیحیت جهش به ایمان است» (Kierkegaard 2000, 437). طبق تعریف او، مسیحی بودن، تدین تحمیلی اربابان کلیسا یا دین تقلیدی و میراثی نیست، بلکه گزینشی آزادانه از میان گزینه‌های هستی است که از رهگذر جهش ایمانی فرد محقق می‌شود، و مبتنی بر اراده‌ای جسورانه و شورمندی بی حد و حصر فرد است. ایمان یعنی آغاز صیوروت و سلوکی برای مسیحی شدن. کرکگور می‌کوشد نشان دهد که انسان چگونه می‌تواند از طریق تصمیم‌گیری‌های آزادانه گام به گام به سوی سپهر اخلاق و از آنجا به سوی سپهر ایمان حرکت کند و این بدان معناست که حرکت و آزادی انتخاب ارتباط نزدیکی با هم دارند (Malantschuk 2003, 11). انسانی که مظهر متعالی اگزیستانس است با جهش ایمان متولد می‌شود، یعنی از قوه به فعلیت و از امکان به تحقق می‌رسد (Kierkegaard 1985, 73-75). کرکگور معتقد است که والاترین مرتبه تحقق بخشیدن فرد به ذات خود، پیوستن او به خداست (کاپلستون ۱۳۷۵، ۷: ۳۳۱، ۳۳۴). در این نظام فکری، اگزیستانس متشکل از دو بُعد متناهی و نامتناهی است. هنگامی که فرد در بُعد متناهی‌اش در نظر گرفته شود، از خدا جدا و با او بیگانه است؛ و آنگاه که در بُعد نامتناهی‌اش در نظر گرفته شود، نه خدا، بلکه جنبشی به سوی خداست؛ اما هنگامی که به خدا می‌پیوندد و این رابطه را با ایمان تصدیق می‌کند، همانی می‌شود که در حقیقت باید باشد، یعنی فرد در برابر خدا (کاپلستون ۱۳۵۷، ۷: ۳۳۴). اگزیستانس در عالی‌ترین حد، همان فرد رویاروی خداست، یعنی انسانی که ایمان دارد (کاپلستون ۱۳۷۵، ۷: ۳۳۸). کرکگور به اگزیستانس

از چشم‌انداز دینی می‌نگرد، زیرا دغدغه او تبیین نقش انتخاب، تصمیم‌گیری و عمل فرد در رستگاری است (کاپلستون ۱۳۷۵، ۷: ۴۴۰-۳۴۱).

کرکگور تعالی انسان را در گرو دو علت می‌داند: یکی جهش ایمانی، و دیگری فیض الهی. از یک سو، تنها با جهش ایمانی است که می‌توان به تکامل رسید و مظهر متعالی آگزیستانس شد و این جهش یعنی تسلیم محض در برابر اراده خدا. در جهش ایمانی، انسان نعلین حس و عقل را که در سپهر استحسان و اخلاق به پا دارد در کفش کن سپهر ایمان از پای در می‌آورد تا با خلوص تمام در وادی ایمن درآید. با این همه، خود جهش ایمانی امری خلاف عقل نیست، هرچند عقل نتواند اهمیت آن را اثبات کند. انسان‌ها با عقل فلسفی خدایی را اثبات می‌کنند که تنها در تصور آنان وجود دارد و تصویری از خودشان است. خدای واقعی را تنها زمانی می‌توان کشف کرد که او خود را نه در قالب مفهوم خدا بلکه به عنوان خدای حی و حاضر بر ما ظاهر سازد (نصرتی و رحیمی ۱۳۹۵، ۳۵۹). از سوی دیگر، برای ورود به عرصه ایمان اراده انسان کفایت نمی‌کند، بلکه فیض الهی نیز لازم است، و بدون فراخوان الهی، قدم گذاشتن در این وادی ممکن نیست. جهش ایمانی یاری الهی را می‌طلبد. فیض الهی کیفیت وجودی فرد را متحول می‌کند. به تعبیر ایوانز، حقیقت چیزی نیست که ما داشته باشیم، بلکه خدا باید خودش آن را به ما ببخشد. کسی که به محدودیت معرفت خویش اذعان کند، می‌تواند با ایمان به دعوت خدا لبیک بگوید. این ایمان به صرف اراده فرد پدید نمی‌آید، بلکه موهبتی الهی است که خداوند در مواجهه اول شخص به فرد انسان‌ها، نه نوع انسان، عطا می‌کند (Evans 1992, 139). در واقع باید گفت که فیض الهی، اراده فرد را به سوی ایمان و جهش ایمان هدایت می‌کند. فیض دعوت معلم است، و اراده لبیک متعلم، و در نظام فکری کرکگور، اراده فرع فیض است. از این رو، سیر انفسی به سوی ایمان از طریق لبیک گفتن به فیض الهی محقق می‌شود. «انسان نمی‌تواند با مطالعه کتاب یا با تحقیقات تاریخی خود را آماده دریافت مسیحیت کند، بلکه این کار با استغراق هر چه بیشتر در اعماق وجود انسانی ممکن است» (Kierkegaard 2009, 468).

۶. نتیجه‌گیری

دیدگاه کرکگور درباره رابطه عقل و ایمان مبتنی بر پیشفرض او درباره «انفسی بودن حقیقت» و «آموزه تجسد» است. وی می‌کوشد علیه استدلال آفاقی در قلمرو دین استدلال کند و نشان دهد که عقل و پژوهش آفاقی در حیطه ایمان کارایی ندارد. مفسران و

شارحان آثار کرکگور درباره دیدگاه او در مورد رابطه عقل و ایمان اختلاف نظر دارند: گروهی از شارحان وی دیدگاه‌های او را خردستیز و در تضاد با عقلانیت یافته‌اند؛ اما گروهی دیگر این دیدگاه‌ها را صرفاً خردگریز و فراعقلی قلمداد کرده‌اند.

کرکگور بر مبنای فلسفه اگزیستانس و تقدم وجودشناسی بر شناخت‌شناسی، حقیقت، انسان، اختیار، انتخاب، مسئولیت، و ایمان را تعریف می‌کند. از نظر او انسان با انتخاب سپهر زندگی خود به زندگی خود معنا می‌بخشد. ایمان تنها از راه خطر کردن و تحمل رنج میسر می‌شود. ایمان حقیقی متضمن شورمندی است، و لذا از راه استدلال آفاقی قابل تحصیل نیست.

در این مقاله پس از بیان مبانی فلسفی کرکگور و شرح و بسط نظریه او درباره حقیقت ایمان، و رابطه عقل و ایمان، دیدگاه او درباره انسان به عنوان مظهر متعالی وجود (اگزیستانس) ارائه شد، انسانی که تعالی او در گرو ارتباط وجودی او با خداست. از نظر کرکگور، حقیقت انفسی است، بدین معنا که از راه صیورورت وجودی و سیر و سلوک درونی می‌توان به حقیقت رسید، نه از راه استدلال آفاقی.

این که آیا با کنار نهادن عقل می‌توان مسیر سعادت را پیمود و آیا صرف شورمندی برای وصول به حقیقت کافی است، پرسشی است که شارحان و مفسران کرکگور در مورد آن اختلاف نظر دارند. درک درست اندیشه‌های کرکگور نیازمند فهم زبان و همدلی با دغدغه‌های عمیق دینی و انسانی اوست.

کتاب‌نامه

- استراترن، پل. ۱۳۷۸. *آشنایی با کیرکگارد*. ترجمه علی جوادزاده. تهران: مرکز. اکبری، رضا. ۱۳۸۶. *ایمان‌گروی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- اندرسن، سوزان لی. ۱۳۹۷. *فلسفه کرکگور*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
- ایوانز، سی. استیو. ۱۳۸۳. «کرکگور»، ترجمه ایرج احمدی، *مجله فلسفه و کلام اسلامی* ناقد ۳: ۲۱۹-۲۲۶.
- آدامز، رابرت مری هیو. ۱۳۸۱. «ادله کرکگور بر ضد استدلال آفاقی در دین»، در *سیری در سپهر جان، مقالات و مقولاتی در معنویت*. ترجمه مصطفی ملکیان. تهران: نگاه معاصر.
- پورمحمدی، نعیمه. ۱۳۹۰. *ایمان و اخلاق: رویکردی به الهیات کرکگور و اشاعره* متقدم. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- دی کاپوتو، جان. ۱۳۹۷. *چگونه کرکگور بخوانیم*. ترجمه صالح نجفی. تهران: نی.

- طلایی ماهانی، محسن. ۱۳۸۶. «بازسازی تفکر کرکگور در مقوله ایمان»، فصلنامه حکمت ۱: ۱۱۹-۱۳۶.
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۷۵. تاریخ فلسفه، ج. ۷، ترجمه داریوش آشوری. تهران: علمی و فرهنگی.
- کرکگور، سورن. ۱۳۷۴. «انفسی بودن حقیقت است»، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر ۳-۴: ۶۲-۸۱.
- کرکگور، سورن. ۱۳۹۳. ترس و لرز. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.
- مک کواری، جان. ۱۳۷۷. فلسفه وجودی. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- نصرتی، یحیی، و محسن رحیمی غازانی. ۱۳۹۵. عقل و ایمان از دیدگاه کرکگور. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- Alfred, George. 1967. *Existential Philosophers*. McGraw Hill Book Company.
- Climacus, Johannes. 1985. *Philosophical Fragments*. Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton University Press.
- Climacus, Johannes. 1992. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton University Press.
- Evans, C. Stephen. 1983. Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The Religious Philosophy of Johannes Climacus. Humanities Press International INC.
- Evans, C. Stephen. 1992. *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Indiana University Press.
- Evans, C. Stephen. 1998. *Faith beyond Reason*. Edinburgh: Edinburgh University press.
- Evans, C. Stephen. 1999. "Kierkegaard, Soren Aabye." in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, edited by Robert Audi. Cambridge University Press.
- Evans, C. Stephen. 2006. *Kierkegaard on Faith and the Self*. Baylor University Press.
- Evans, C. Stephen. 2010. "Faith and Reason in Kierkegaard's Concluding," in *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide*, edited by Rick Anthony Furtak. Cambridge University Press.
- Kierkegaard, Soren. 1833-1855. *Journals and Papers*.

- Kierkegaard, Soren. 1842. *Notes on Schelling's Berlin Lectures*.
- Kierkegaard, Soren. 1857. *The Point of View for My Work as an Author*.
- Kierkegaard, Soren. 1941. *Fear and Trembling and The Sickness unto Death*. Translated by Walter Lowrie. Princeton University Press.
- Kierkegaard, Soren. 1944. *Either/or*, Vol. II. Translated by Walter Lowrie and Humphery Milford. Oxford University Press.
- Kierkegaard, Soren. 2000. *The Essential Kierkegaard*. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton University Press.
- Kierkegaard, Soren. 2009. *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*. Edited and translated by Alastair Hannay. Cambridge University Press.
- Macuarrie, John. 1972. *Existentialism*. New York: World Publishing.
- Malantschuk, Gregor. 2003. *Kierkegaard's Concept of Existence*. Marquette University Press.
- Wahl, Jean. 1949. *Etudes Kierkegaardienes*. Paris: Vrin.
- Walsh, Sylvia. 2009. "Kierkegaard Thinking Christianly", in *An Existential Mode Christian Theology in Context*. Oxford University Press.

یادداشت‌ها

1. Incarnation
2. The leap

۳. تعبیر «مظهر اگزیستانس» در مقاله «بازسازی تفکر کرکگور در مقوله ایمان» (طلایی ماهانی ۱۳۸۶، ۱۳۲) به کار رفته است.
۴. «کلیماکوس»، به معنای نردبان، نامی است که کرکگور آن را از اثری یونانی مربوط به قرن ششم به نام نردبانی به بهشت اخذ کرده است. در قرن هفدهم نیز راهبی با این نام رساله‌ای در باب زهد و پارسایی نوشته است. دی کاپوتو (۱۳۹۷، ۲۵) بر آن است که کرکگور این نام را از آن راهب گرفته است. کلیماکوس به معنای کوهنورد هم به کار رفته است (اکبری ۱۳۸۶، ۲۵).
۵. معروف به قضیه «کوژیتو» (cogito ergo sum).
۶. در تلخیص و صورت‌بندی این براهین از مقاله «انفسی بودن حقیقت است» (ملکیان ۱۳۷۴، ۶۴-۶۶) و کتاب *ایمان‌گرایی* (اکبری ۱۳۸۶، ۲۸، ۳۱، ۳۹) استفاده کرده‌ایم.

تحلیل و نقد دلایل امکان شناخت ذات الهی و راه حصول آن از منظر فخر رازی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۷

امیرحسین منصوری نوری^۱

عین‌الله خادمی^۲

عبدالله صلواتی^۳

چکیده

پژوهش حاضر در پی تلاش برای پاسخ‌گویی به این پرسش است که «آیا در نظام اندیشه فخر رازی شناخت ذات حق امکان‌پذیر است یا خیر؟». روش تحقیق این جستار، تحلیلی-انتقادی است، بنابراین داده‌ها بر اساس یک سیر منطقی چیده شده و سپس تجزیه و تحلیل و در پایان نقد می‌شوند. اهم نتایج به دست آمده عبارت‌اند از فخر رازی پس از نفی امکان شناخت مفهومی و صورتمند از خدای متعال، با طرح مسئله امکان رؤیت، در پی نظام شناختی جدیدی است که با سیر بر اساس آن بتواند به معرفت ذات الهی نائل شود. در گام نخست او با روشی عقلانی، که تا حدی گرایش‌های عرفانی در آن دیده می‌شود، با دلایلی هشتگانه امکان شناخت ذات را اثبات می‌کند. هرچند نقدهایی بر دلایل او وجود دارد و گاهی برخی از دلایل با پیشداوری و به شکل ذوقی تحلیل می‌شود، اما در مجموع امکان شناخت از سوی فخر قابل پذیرش به نظر می‌رسد. شواهدی وجود دارد که فخر رازی در آثار متأخر خود روش عرفانی را ترجیح داده و در گام دوم طریق عرفانی را در پیش گرفته و پس از بیان دلایل راهکار چهار-مرحله‌ای طلب، تزکیه، مشاهده نیستی خود و فنا را برای وصول به ذات و معرفت نسبت به آن ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

معرفت ذات، شناخت صورتمند، تزکیه، فنا، فخر رازی

-
۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. (amirhoseindoa@gmail.com)
 ۲. استاد گروه فلسفه و کلام، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (e_khademi@ymail.com)
 ۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. (salavati2010@gmail.com)

Analysis and Critique of the Reasons for the Possibility of Knowing the Divine Essence and the Way to Achieve it from the Perspective of Fakhr Razi

AmirHosain MansouriNouri¹
Ainallah Khademi²
Abdollah Salavati³

Reception Date: 2020/12/25
Acceptance Date: 2021/04/16

Abstract

The present study seeks to answer the question "Is it possible to know the divine essence in the system of Fakhr-e-Razi thought?" Organized and the most important results are: Fakhr-e-Razi, after denying the possibility of conceptual and formal knowledge of the Almighty God, by raising the issue of the possibility of seeing, seeks a new cognitive system, according to which one can achieve the knowledge of the divine essence. In the first step, he proves the possibility of knowing the essence with eight reasons. Although there are criticisms of his reasons and some of which are analyzed with prejudice and subjectively, but in general, the possibility of knowing by Fakhr seems acceptable. There is evidence that Fakhr-e-Razi, in his later works, preferred the mystical method and in the second step, took the mystical method and after stating the eight reasons, offers the four stages of seeking, purifying, observing one's non-existence, and annihilation as solutions for attaining the essence and acquiring knowledge about it.

Keywords

Knowledge of Essence, Formal Knowledge, Purification, Annihilation, Fakhr Razi

-
1. Ph.D. student of Philosophy and Theology, faculty of Humanities, Teacher Training Shahid Rajaei University, Tehran, Iran. (amirhoseindoa@gmail.com)
 2. Professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Humanities, teacher training Shahid Rajaei University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (e_khademi@ymail.com)
 3. Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Humanities, Teacher Training Shahid Rajaei University, Tehran, Iran. (salavati2010@gmail.com)

۱. بیان مسئله

انسان بر اساس فطرت خود همواره به دنبال کمالی است که در آن هیچ گونه نقص و خللی وجود نداشته باشد. در ادبیات قرآنی از موجودی که کمال مطلق و عاری از هر گونه نقصی است با عنوان «حق» نام برده شده و هر چه غیر او باطل نام‌گذاری شده است (مطهری ۱۳۷۹، ۶: ۹۷۵). بر این اساس، حقیقت‌پژوهان برای شناخت هر چه بیشترِ کامل مطلق تلاش می‌کنند. آنچه متفکران آن را هستی و کمال مطلق می‌دانند، ذات حق تعالی است. بنابراین پاسخ به این سؤال اساسی که «آیا شناخت ذات حق امکان‌پذیر است یا خیر؟» جایگاه ویژه‌ای در سامان‌دهی حقیقت‌جویی انسان پیدا می‌کند. نگارندگان این پژوهش این سؤال را به عنوان سؤال اصلی قرار داده و با عرضه آن به آثار فخر رازی در پی پاسخ گفتن به آن هستند.

مسیری که نگارندگان برای پاسخ‌گویی به سؤال اصلی طی می‌کنند چنین است که ابتدا نشان داده می‌شود که فخر رازی پس از بیان عدم امکان شناخت ذات الهی با تلاش‌های عقلانی با استناد به امکان رؤیت خدای متعال راهی برای امکان شناخت ذات می‌گشاید. سپس دلایل فخر برای «امکان شناخت ذات الهی» با روش‌هایی که محدودیت عقل در آنها راه ندارد مورد توصیف، تحلیل و نقد قرار می‌گیرد. در مرحله بعد سعی می‌شود به سؤال «راه شناخت ذات از منظر فخر رازی چیست؟» پاسخ داده شود و پاسخ‌های او مورد تحلیل و نقد قرار گیرد. در نهایت، به پرسش «رابطه شناخت ذات با صفات از منظر فخر رازی چگونه است؟» نیز پاسخ داده خواهد شد. نکته دیگر این است که داده‌های این پژوهش از طریق مطالعات کتابخانه‌ای به دست آمده، با کدگذاری و چینش منطقی سامان یافته، سپس مورد تحلیل و نقد قرار خواهد گرفت. در ادامه به آثاری که مستقیم یا غیرمستقیم به این موضوع ارتباط دارند اشاره می‌کنیم.

۲. پیشینه پژوهش

یکی از متفکران و محققان در زمینه آثار فخر رازی، به نام علی‌اصغر دادبه، در کتاب خود به نام *فخر رازی*، به تطور فکری فخر رازی اشاره کرده و در حد گزارشی از آثار و سیر فکری فخر به شناخت ذات از منظر او پرداخته است. این کتاب گزارش‌گونه است و تحلیل و نقد را در دستور کار خود نداشته است. بنابراین تنها موضوع قابل برداشت از این کتاب این است که فخر در برخی از آثار به امکان شناخت ذات الهی متمایل شده و با رویکردی

نقلی و بر اساس رؤیت الهی امکان شناخت را در قیامت پذیرفته است (دادبه ۱۳۷۲، ۲۳۸).

متفکر دیگری که سعی کرده است تمامی آرای فخر را مورد بررسی قرار دهد، محمدصالح الزرکان است. او در کتاب خود، *فخرالدین الرازی و آراؤه الکلامیه و الفلسفیه*، ذیل عنوان «معرفه الذات الله الخاصه» به موضوع شناخت ذات پرداخته است. در این کتاب به سه نظریه امکان شناخت، عدم امکان شناخت و شناخت در قیامت اشاره شده و به این نکته تذکر داده شده است که فخر در سیر فکری خود به هر سه نظریه پرداخته و گاه به یکی از آنها متمایل شده است (الزرکان بی تا، ۲۰۱-۲۰۶).

کتاب دیگری که در زمینه شناخت ذات الهی مطالبی را ذکر کرده *رابطه ذات و صفات* اثر معروف علی احمدوند است. این کتاب در بحثی کوتاه رابطه وجود و ماهیت در مورد حق تعالی از منظر فخر رازی را بیان کرده و به مناسبت به شناخت ذات نیز اشاره کرده است. (احمدوند ۱۳۸۹، ۹۶). از آنجا که موضوع این کتاب موضوع رابطه صفات با ذات است، شناخت ذات در آن موضوعی فرعی بوده و به آن به طور کامل پرداخته نشده است.

به نظر می‌رسد مقالات مرتبط با آرای فخر در خصوص شناخت ذات الهی دو دسته هستند. دسته نخست مقالاتی که تنها به بیان گزارش‌گونه آرای فخر رازی پرداخته و در ضمن آن به سیر تطور فخر در مورد شناخت ذات اشاره‌ای بدون تحلیل و نقد دلایل آورده‌اند (دادبه ۱۳۶۵). دسته دوم مقالاتی که به شکل کلی به بررسی گفتمان امکان یا امتناع شناخت ذات الهی پرداخته و به نظر فخر رازی در مورد شناخت از طریق عقل اشاره کوتاهی کرده‌اند، اما به تحلیل و نقد نظر فخر رازی مبنی بر امکان شناخت ذات از طریق تزکیه نفس و رسیدن به فنای الهی نپرداخته‌اند (حسینی شاهرودی و رنجبرزاده ۱۳۹۷).

نتایج جستجو در پیشینه بحث نشان می‌دهد که بررسی و نقد شناخت ذات الهی به طور خاص، متمرکز و از منظر فخر رازی، مورد توجه پژوهش‌های پیشین نبوده است. پژوهش حاضر در نظر دارد به طور متمرکز سؤال از امکان شناخت ذات را به آثار فخر رازی عرضه کند و پاسخ روشنی بیابد. نکته حائز اهمیت در این پژوهش این است که فخر رازی متفکری است با نوسان فکری زیاد در یک مسئله و همین از جهت کار پژوهش را مشکل کرده و از جهت دیگر سبب تضارب آرا شده است، که این خود به روشن شدن مطلب کمک می‌کند. فخر گاهی خود را به سان یک فیلسوف در بحث نمایش می‌دهد و گاهی به سان یک متکلم، حتی می‌توان ادعا کرد که فخر در برخی مسائل در قامت یک عارف ظاهر می‌شود و با مبانی عرفانی به مسئله می‌پردازد (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۷، ۱۲).

نویسندگان در نظر دارند در این پژوهش به شکل مستقل به امکان شناخت ذات از منظر فخر رازی بپردازند و سیر تطورات فکری او را مورد تحلیل قرار دهند. این دو مسئله همان طور که پیش‌تر گفته شد، در تحقیقات پیشین وجود دارد، اما اولاً به شکل گزارشی است و کمتر از تحلیل و نقد برخوردار است، و ثانیاً سیر تطورات فکری فخر به شکل کلی و در همه مسائل مورد اشاره قرار گرفته است، نه به طور خاص در مسئله شناخت ذات و ارائه تحلیل متناسب با آن. پرداخت مستقل به این مسئله و تطورات فکری فخر در آن و بیان تحلیل و نقد در اصل مسئله و سیر اندیشه فخر، وجوه تمایز این پژوهش نسبت به پژوهش‌های مشابه را می‌سازد. اکنون پس از بیان پیشینه پژوهش، به بیان مقدمه‌ای می‌پردازیم که فخر آن را به عنوان زمینه بیان امکان شناخت ذات بیان می‌کند.^۱

۳. گذر از عدم امکان عقلی به امکان شناخت ذات الهی

فخر رازی در موضعی با ارائه دسته‌بندی از شناخت‌های بشری، برای بیان نظریه امکان شناخت ذات الهی زمینه‌سازی می‌کند. دسته‌بندی او به شرح زیر است:

الف. شناخت از طریق آثار و مخلوقات: مانند استدلال به واجب‌الوجود از راه شناخت ممکنات.

ب. شناخت به وسیله علم حضوری: شناخت الم و لذت.

ج. معرفت به محسوسات: مانند شناخت رنگ، بو و غیره (مخلوقات اعم از موجوداتی هستند که با حواس انسان درک می‌شوند، ولی محسوسات موجوداتی هستند که با حواس پنجگانه بشری درک می‌شوند).

پس از این تقسیم‌بندی در مورد معرفت‌های بشری، فخر می‌گوید: در مورد شناخت خدای متعال برای انسان، نوع اول قابل پذیرش است، اما آیا می‌توان معرفت نوع دوم و سوم را نیز در مورد حق تعالی اثبات کرد؟ او در اینجا با استناد به برخی علما دو شناخت اخیر را محال معرفی می‌کند و برای مبرهن ساختن این نظریه به محال بودن ادراک نامتناهی توسط موجود متناهی استدلال می‌کند^۲ (فخر رازی ۱۹۸۶، ۱: ۳۱۱). البته رازی این استدلال را در مورد صفات و افعال الهی نیز جاری می‌داند، به این معنا که چنانچه بپذیریم موجود متناهی نمی‌تواند به نامتناهی معرفت پیدا کند، صفات و افعال الهی نیز از آن جهت که نامتناهی هستند مورد شناخت واقع نخواهند شد (فخر رازی ۱۴۰۶، ۸). فخر از این مطلب استفاده می‌کند و می‌گوید، حال که معرفت صفات و افعال با وجود پیچیدگی کمتر محال است، معرفت ذات به طریق اولی محال خواهد بود (فخر رازی ۲۰۱۱، ۸۱). البته

این نظریه مختار فخر نیست و چنان که خواهد آمد او شناخت حضوری را با شرایطی ممکن می‌داند. او در نهایت می‌گوید برای عقل راهی برای نیل به معرفت ذات حق وجود ندارد (فخر رازی ۱۳۸۳، ۱۷). فخر رازی پس از نفی امکان شناخت با عقل، راه دیگری را می‌گشاید و می‌گوید از آنجا که دلایل نقلی رؤیت خدای متعال را برای مؤمنان و در قیامت اثبات می‌کند (فخر رازی ۱۴۲۰، ۱۷: ۲۴۰؛ فخر رازی ۱۹۹۰، ۵۷-۵۸)، رسیدن به شناخت حسی و حضوری نیز در مورد ذات الهی ممکن است و برای بشر مقامی بالاتر از این متصور نیست (فخر رازی ۱۹۸۶، ۱: ۳۱۱). این نکته در اینجا شایسته توجه است که رازی معنای رؤیت را کشف تام می‌داند (فخر رازی ۱۳۷۸، ۴۴۲). او از به کارگیری واژه کشف تام شناختی را مد نظر دارد که دیگر بالاتر از آن شناختی نخواهد بود. این مقام در واقع همان مفاد «اکتناه ذات» است. البته فخر بر این برداشت در آثار دیگر خود تصریح می‌کند و می‌گوید: «انّه جایز الرؤیه بحسب ذاته» (فخر رازی ۱۴۲۰، ۱۳: ۹۸؛ فخر رازی ۱۴۲۰، ۱۴: ۳۵۵). آنچه بیان آن در اینجا ضروری به نظر می‌رسد این است که فخر در این بیان از شناخت عقلانی گذر کرده و چنان که در آینده خواهد آمد با نظام معرفتی مبتنی بر فنا اکتناه ذات را می‌پذیرد.

فخر در اینجا عدم امکان شناخت عقلی را اثبات می‌کند و امکان کشف تام در قیامت را با دلایل نقلی می‌پذیرد، اما ابتکار او این است که از رهگذر اثبات کشف تام در قیامت امکان شناخت را به طور کلی چه در قیامت و چه در دنیا اثبات می‌کند. نقدی که در این موضع بر فخر رازی وارد به نظر می‌رسد این است که او در ابتدا به پذیرش شناخت حسی نیز تمایل نشان می‌دهد. هرچند این شناخت طبق استدلال فخر، مبنی بر عدم امکان شناخت نامحدود توسط محدود، زمانی که محدودیت قابل نفی نیست، امکان وقوعی ندارد. البته می‌توان از فخر این گونه دفاع کرد که او رؤیت را به معنای رؤیت قلبی در نظر گرفته و شناخت حسی را نیز بر همین اساس تحلیل می‌کند، چنان که در جای دیگر خود به این مطلب اشاره دارد (فخر رازی ۱۴۲۰، ۱۷: ۲۴۰). البته با وجود پذیرش این احتمال نیز نقد عدم تصریح در این موضوع وارد به نظر می‌رسد. پس از بیان این مقدمه که مبتنی بر نفی شناخت عقلانی یا به تعبیری شناخت صورتمند توسط فخر رازی و تمایل به امکان شناخت ذات بود، به دلایل فخر برای اثبات امکان شناخت ذات الهی خواهیم پرداخت.

۴. توصیف، تحلیل و نقد دلایل فخر رازی بر امکان شناخت ذات الهی

در این بخش ابتدا به توصیف دلایل فخر مبنی بر امکان شناخت ذات الهی می‌پردازیم و سپس آنها را تحلیل و نقد خواهیم کرد.

۴-۱. دلیل کرامت حق تعالی

فخر رازی شناخت ذات، صفات و افعال خدای متعال را بالاترین کرامتی معرفی می‌کند که حق تعالی به بنده خود اعطا می‌نماید. حال عدم اعطای این کرامت به دو دلیل می‌تواند باشد: (۱) خدای متعال در صفاتی که سبب اعمال این کرامت در مورد انسان می‌شود نقصی دارد، مانند این که قادر نیست چنین کرامتی را در حق انسان روا دارد (فخر رازی ۱۴۲۰، ۲۱: ۴۳۵) یا نسبت به احسان به بندگان بخل می‌ورزد (فخر رازی ۱۴۰۷، ۴: ۲۲۶) و این نقص مانع اعطای کرامت به بندگان می‌شود؛ (۲) بنده او شایستگی دریافت این کرامت را ندارد (فخر رازی ۱۴۲۰، ۲۱: ۴۳۵).

دلیل اول باطل است. زیرا استناد عدم قدرت یا بخل یا هر نقص دیگری به خدای متعال مستلزم کفر است. دلیل دوم نیز در عمومیت باطل است، چرا که دست کم انبیای الهی این شایستگی را دارند (فخر رازی ۱۴۲۰، ۲۱: ۴۳۵) بنابراین فخر با استناد به علما که به نظر می‌رسد نظر مختار خود او نیز هست می‌گوید هیچ مانعی در بین نیست تا خدای متعال برخی از بندگان را به این شرافت نائل کند که در قلب ایشان علمی را بیافریند که ذات مخصوص حق تعالی را «من حیث هو هو» بشناسند (فخر رازی ۱۴۰۶، ۴۰).

تحلیل و نقد دلیل کرامت حق تعالی. این دلیل را می‌توان در قالب قیاس شکل اول بازسازی کرد. به این ترتیب که فخر می‌گوید: اعطای کرامت (آفرینش علم به ذات الهی در قلب انسانی که شایسته این علم باشد) از جانب خدای متعال کمالی از کمالات خدای متعال به حساب می‌آید؛ هر کمالی بر خدای متعال واجب است؛ بنابراین اعطای کرامت (آفرینش علم به ذات الهی) بر خدای متعال واجب است.

اما نقدی که در اینجا وجود دارد این است که ممکن است کسی که منکر امکان شناخت ذات الهی است بگوید این امر محال است و اصلاً امکان وقوعی ندارد. به همین دلیل قدرت اصلاً به آن تعلق نمی‌گیرد. البته فخر پاسخ این اشکال را در موارد متعددی داده است. رازی می‌گوید اشکال محال بودن شناخت به عدم تناهی حق تعالی و محدودیت شناخت بندگان برمی‌گردد، اما از میان بندگان کسانی که با تزکیه نفس و رسیدن به مقام فنا از این محدودیت‌ها گذر کرده‌اند می‌توانند به شرافت شناخت ذات نائل شوند (فخر رازی

۱۳۸۳، ۲۶). اما به نظر می‌رسد از آنجا که فخر در این دلیل در مقام دسته‌بندی است، نپرداختن به احتمال عدم امکان وقوعی برای شناخت ذات، نقص به دلیل او وارد می‌کند و از این جهت بیان او قابل نقد خواهد بود. نکته دیگری که در اینجا می‌توان مورد توجه قرار داد این است که فخر با دلیل منطقی امکان شناخت ذات را از کمال الهی نتیجه گرفته است، اما در پیوند این نتیجه و راهکار - که رسیدن به مقام فنا است - دلیل منطقی ارائه نمی‌کند. این موضوع علاوه بر آن که پذیرش منطقی مطلب را با چالش مواجه می‌کند، موهم این موضوع نیز هست که برای افرادی که این مسیر را طی می‌کنند، علم به ذات جبری و تکوینی است. با این بیان، علم به ذات در حد علم فطری فروکاسته خواهد شد. البته می‌توان در اینجا این دفاع را از رازی انجام داد که چنانچه او علم تکوینی را هدف‌گیری کرده باشد، می‌تواند بگوید پس از فنای عبد در حق تعالی شناخت حاصل شده است و اختیار در مقدمات رسیدن به این شناخت مؤثر است نه در حصول آن.

۲-۴. دلیل قبح امر به معرفت حق تعالی در صورت شناخت‌ناپذیری ذات الهی

دلیل دیگری که فخر ذکر می‌کند این است که چنانچه معرفت ذات الهی محال باشد، امر به تلاش برای شناخت و تفکر در ذات الهی که از سوی خدای متعال صورت گرفته است، امری قبیح خواهد بود. از آنجا که از طرفی صدور قبیح از حق تعالی محال است، و از طرف دیگر امر به شناخت ذات و تفکر در او واقع شده است، بنابراین شناخت ذات خدای متعال ممکن خواهد بود (فخر رازی ۱۴۲۰، ۲: ۳۲۹).

تحلیل و نقد دلیل قبح امر به معرفت حق تعالی در صورت شناخت‌ناپذیری ذات الهی. برای روشن شدن منظور فخر در ذکر این دلیل لازم است به نکات زیر توجه شود:

الف. رازی این گونه می‌اندیشد که واجب‌الوجود موجودی بسیط و غیرقابل قسمت است (فخر رازی ۱۹۸۶، ۲: ۲۸)، و علم به موجود بسیط نیز قسمت‌ناپذیر است (فخر رازی ۱۴۰۷، ۷: ۵۷)، بنابراین معنا ندارد که گفته شود تاحدی شناخت خدای متعال حاصل شده است (جوادی آملی ۱۳۸۰، ۲۷۵؛ رودگر، ۱۳۹۴). منظور از عبارت «تا حدی» در اینجا این است که گفته شود مثلاً شناخت در محدوده بشری صورت گرفته است یا شناخت مرتبه‌ای از ظهور حق مورد نظر است بدون آن که تجزیه و تکثیری در ذات الهی لازم آید.^۳

ب. در نظام اندیشه فخر شناخت صفات و افعال الهی (لوازم وجودی حق تعالی) بدون شناخت ذات امری محال است (فخر رازی ۱۴۲۰، ۲: ۳۲۱).

با توجه به این نکات می‌توان نتیجه گرفت هر گونه امر به شناخت خدای متعال یا تفکر درباره او اولاً امر به شناخت و تفکر در ذات است. نقدی که در اینجا به نظر می‌رسد، پراکندگی مؤلفه‌های این استدلال در آثار فخر است که سبب عدم صراحت در نظریات او به ویژه در مورد شناخت ذات الهی شده است. نقد دیگر این که ضمن امر به شناخت حق تعالی در منابع وحیانی، گزاره‌هایی نیز به نهی از تلاش برای این شناخت پرداخته‌اند که فخر در سامان‌دهی این استدلال به این روایات توجه نکرده است.

۳-۴. دلیل ضرورت شناخت ذات الهی

این بخش دسته‌ای از سخنان فخر رازی است که در آنها به تصریح یا به صورت غیرمستقیم به امکان، بلکه لزوم شناخت ذات می‌پردازد.

الف. فخر می‌گوید اشرف معلومات، ذات و صفات الهی است، بنابراین هر انسانی که دغدغه کسب معرفت دارد، لازم است شناخت ذات و صفات الهی را مطمح نظر خویش قرار دهد (فخر رازی ۱۴۲۰، ۲: ۳۲۳؛ فخر رازی ۱۴۲۹، ۹)، هرچند او رسیدن به معرفت صفات را ساده‌تر و نزدیک‌تر می‌داند (فخر رازی ۱۹۸۶، ۲۳).

ب. فخر برترین همت انسان و بالاترین جایگاه او در رسیدن به سعادت را معرفت ذات و صفات الهی معرفی می‌کند و به تحریص برای رسیدن به چنین جایگاهی می‌پردازد، نرسیدن به این معرفت را موجب عذاب دائم و خسارت مطلق می‌داند (فخر رازی ۱۴۲۰، ۱۹: ۹۶؛ فخر رازی ۱۴۰۷، ۱: ۳۹).

ج. فخر کمال انسان را در شناخت ذات حق معرفی می‌کند (فخر رازی ۱۴۲۰، ۱: ۳۹؛ فخر رازی ۱۴۰۷، ۸: ۱۰۳).

تحلیل و نقد ضرورت شناخت ذات الهی. این بخش را در واقع نمی‌توان به عنوان دلیل به حساب آورد، چرا که اغلب موارد ذکرشده تک‌گزاره‌هایی هستند که فخر به مناسبت‌های مختلف ذکر کرده و احیاناً در مقام بیان امکان یا عدم امکان شناخت ذات الهی نبوده است. به عبارت دیگر، رازی در این گزاره‌ها ذات حق تعالی را مطلوب و مقصود انسان معرفی کرده است، اما به کیفیت آن اشاره نکرده است. هرچند اگر بگوییم این جملات را رازی با دقت بر مفهوم آنها نسبت به امکان یا عدم امکان شناخت ذات به کار برده است، عبارات به‌کارگرفته‌شده نمایانگر اعتقاد، یا دست‌کم تمایل او نسبت به امکان شناخت ذات خواهند بود. نقدی که به فخر در این جملات وارد است همین

موضوع است که خواننده به روشنی نمی‌تواند نظر نهایی او را از میان این جملات استخراج کند.

۴-۴. دلیل توصیفات ایجاب صفات الهی

از موارد دیگری که اینجا می‌توان از آن برداشت کرد که فخر امکان شناخت ذات را می‌پذیرد این است که در مواردی خدای متعال را با صفات ایجابی توصیف می‌کند (فخر رازی بی‌تا، اسلاید ۳۷). او می‌گوید خدای متعال در ذات خود نور النور و مبدأ الظهور است (فخر رازی ۱۴۲۰، ۱۹: ۹۱). از توصیفات دیگر او این است که خدای متعال در ذات خود کامل و مکمل غیر خود است (فخر رازی ۱۴۲۰، ۲۱: ۴۲۱). در جای دیگر می‌گوید ذات الهی عالی‌ترین و شریف‌ترین موجود است (فخر رازی ۱۴۲۰، ۱۹: ۲۸). بنابراین می‌توان گفت فخر رازی معتقد است صفات سلبی خارج از ماهیت هستند و شناختی از حق تعالی به دست نمی‌دهند (فخر رازی ۱۴۰۷، ۲: ۹۷). از این جهت به کارگیری صفات ایجابی برای خدای متعال نشان از شناخت او یا به تعبیر فخر شناخت ماهیت او دارد.

تحلیل و نقد دلیل توصیفات ایجابی صفات الهی. این نکته در اینجا شایان توجه است که صفاتی که به آنها اشاره شد، مثل نور النور و مبدأ الظهور، قابل توجیه با الهیات سلبی به نظر نمی‌رسند. از همین جهت از میان صفاتی که رازی به صورت ایجابی آورده است به این صفات اشاره کردیم. در مقام نقد می‌توان گفت، همان طور که پیش‌تر نیز گفته شد، فخر رازی نوسان فکری زیادی در مسائل مختلف کلامی از خود نشان می‌دهد و در این مسئله نیز همین طور است. به عبارت دیگر، رازی بر الهیات سلبی تأکید می‌ورزد، اما در اینجا اسماء و صفاتی را در مورد خدای متعال به کار می‌برد که خارج از روش الهیات سلبی است و از آنجا که به کارگیری روش الهیات سلبی توسط فخر مبتنی بر شناخت ناپذیری حق تعالی و بیان ناپذیری صفات او است (سالاری راد و دیگران، ۱۳۹۴)، این تغییر موضع او در بیان صفات را می‌توان تغییر موضع نسبت به شناخت ذات الهی به حساب آورد. البته این رویکرد از نظر پژوهشی بسیار خوب است، اما اگر نظام فکری یک فرد با آن مشخص شود، می‌تواند یک اشکال به حساب آید.

۴-۵. دلیل برتری انسان کامل از ملائکه

موضوع دیگری که فخر مورد اشاره قرار می‌دهد مقایسه‌ای میان مقام انسان کامل و ملائکه الهی است. فخر رازی در اینجا تمایلی همراه با تردید از خود نشان می‌دهد مبنی بر این که

ملائکه الهی توان شناخت ذات الهی را دارند. فخر این سؤال را مطرح می‌کند که «آیا ملائکه توان شناخت ذات الهی را دارند یا خیر؟». اما در پاسخ آن توقف را بر اعلام نظر ترجیح می‌دهد (فخر رازی ۱۴۰۷، ۲: ۹۸). در اینجا اگر این تردید را در مقابل قطعیت عدم امکان شناخت بشری نشانه‌ای از تمایل فخر نسبت به امکان شناخت ذات الهی توسط ملائکه به حساب آوریم، می‌توانیم این استدلال را سامان‌دهی کنیم که چنانچه مقام انسان کامل از مقام ملائکه بالاتر باشد، به طریق اولی ذات الهی برای انسان کامل قابل شناسایی خواهد بود.

تحلیل و نقد دلیل برتری انسان کامل از ملائکه. چنان که گفته شد فخر در خصوص امکان شناخت ذات الهی توسط ملائکه اعلام نظر صریح نکرده است و همین موضوع از قوت استدلال می‌کاهد. عامل دیگری که این استدلال را تضعیف می‌کند نوسان فکری فخر در بیان مقام انسان کامل و مقایسه آن با ملائکه است. او در جایی مقام ملائک را به طور کلی از بشر بالاتر می‌داند (فخر رازی و دیگران ۱۳۸۶، ۱۰۲) و در این خصوص به تفصیل به بحث و استدلال پرداخته (فخر رازی ۱۴۲۰، ۲: ۴۲۹-۴۵۰) و در نهایت بیان می‌کند «مذهب اصحابنا و الشیعه: انّ الانبیاء افضل من الملائکه...» (فخر رازی ۱۹۸۶، ۲: ۱۷۷). در اینجا به کارگیری لفظ «اصحابنا» توسط فخر می‌تواند نشانگر نظریه مختار او در این خصوص باشد. چنانچه تمایل همراه با تردید او را در خصوص امکان شناخت و همچنین بالاتر بودن مقام انسان کامل از ملائکه حمل بر نظریه مختار او یا دست‌کم تمایل جدی او کنیم، این استدلال از قوت بیشتری برخوردار خواهد شد.

۶-۴. دلیل تحلیل واژه الله

دلیل دیگری که فخر رازی در اینجا بیان می‌کند مبتنی بر تحلیل واژه «الله» است. او این تحلیل واژگانی را به «ارباب اشارات و مجاهدات» مستند می‌کند و آن را تحلیل دقیقی به حساب می‌آورد. رازی می‌گوید: اسم «الله» به لحاظ واژه‌شناسی دارای دو «لام» است، یکی «لام تعریف» و دیگری «لام حرف اصلی»: این دو لام در هم ادغام شده و لام تعریف حذف شده و لام «الله» باقی مانده است. این تحلیل واژگانی تنبیهی به شمار می‌آید مبنی بر این که زمانی که فاعل شناسا به معرفت معروف حقیقی - که ذات الهی است - می‌رسد، معرفت ساقط، فانی و باطل گشته و معروف ازلی باقی می‌ماند (فخر رازی ۱۴۲۰، ۱: ۱۰۲).

تحلیل و نقد دلیل تحلیل واژه الله. همان طور که رازی در ابتدای این دلیل بیان کرد، این دلیل مبتنی بر یک بینش عرفانی است. اگر این بینش عرفانی را مبنای تحلیل قرار دهیم، می‌توانیم بگوییم که طبق این بیان، فنای معرفت در اینجا همان فنای عرفانی است، به این معنا که فاعل شناسا فانی گشته (حسینی تهرانی ۱۴۲۸: ۶۳) و معرفتی که قیام آن معرفت به فاعل شناسا بود نیز به تبع آن فانی خواهد شد، و در واقع در این مرتبه انانیت عارف باقی نمانده و معرفت او همان معرفت ذات حق از خودش است. چنان که بعد از اثبات امکان فنای حقیقی و امکان شناخت ذات با این روش، گفته‌اند: «ما هم با تو می‌خواهیم ترا بشناسیم! و با تو می‌خواهیم ترا ببینیم!» (حسینی تهرانی ۱۴۲۸: ۵۵-۵۶). البته فخر رازی نیز در تفسیر کلمه «لا اله الا الله» به این موضوع پرداخته و می‌گوید: بخش اول این جمله یعنی «لا اله» مبتنی بر پاکی اسرار است و بخش دوم «الا الله»، ظهور نور ذات الهی است (فخر رازی، ۱۴۰۶، ۱۵۰). او پاکی اسرار را همان فنای عرفانی معرفی می‌کند و ظهور نور ذات الهی را به معنای بقا به حساب می‌آورد.

نقدی که می‌توان بر این دلیل وارد دانست این است که این برداشت در واقع به گونه‌ای استنباط ذوقی به حساب می‌آید، چرا که موارد بسیاری می‌توان در زبان عربی یافت که ادغام لام تعریف و لام حرف اصلی در آنها رخ داده است. اگر این برداشت زبان‌شناختی استدلال محسوب شود، باید در سایر موارد نیز قابل تعمیم باشد. اما این تعمیم وجود ندارد. این استنباط ذوقی مبتنی بر داوری نسبت به شناخت ذات و رأی به امکان شناخت آن بوده و بر اساس این رأی این تحلیل وازه‌شناسی صورت گرفته است و به همین دلیل در موارد دیگری که این ادغام صورت گرفته این تعمیم روا نیست. از این رو این برداشت را به عنوان یک دلیل نمی‌توان به حساب آورد. با وجود این می‌توان این برداشت را مؤید یا شاهدهی برای استلال‌های قابل پذیرش به حساب آورد.

۴-۷. دلیل اسم علم بودن الله برای ذات

دلیل دیگری که فخر رازی برای امکان شناخت ذات مطرح می‌کند مبتنی بر یک نگرش تفسیری به اسم «الله» است. او بیان این دلیل را با یک سؤال آغاز می‌کند: «آیا الله می‌تواند برای ذات الهی اسم باشد یا خیر؟». در مقام پاسخ به این سؤال می‌گوید: چنانچه ذات قابل شناخت باشد، «الله» اسم آن ذات خواهد بود، و اگر ذات قابل شناخت نباشد (فخر رازی ۱۴۲۰، ۱: ۱۱۰)، «الله» اسم برای لوازم ذات مانند ازلی بودن، واجب‌الوجود بودن و... است. او در ادامه نظر مختار خود در این خصوص را با عبارت «هذا هو الاقرب

عندی» بیان کرده و می‌گوید: «الله» اسم علم برای ذات الهی است (فخر رازی ۱۴۲۰، ۵۹: ۱۹) و بر ذات مخصوص حق تعالی دلالت دارد (فخر رازی ۱۴۲۰، ۱: ۱۱۱). او این موضوع را با این عبارت که اسم علم «الله» فایده دیگری جز دلالت بر ذات مخصوص الهی ندارد مورد تأکید قرار می‌دهد (فخر رازی ۱۴۰۷، ۹: ۱۵۹).

تحلیل و نقد دلیل اسم علم بودن الله برای ذات. در این دلیل فخر دوگانه‌ای را سامان‌دهی می‌کند مبنی بر این که اگر ذات قابل شناسایی باشد «الله» اسم ذات خواهد بود، اگر ذات قابل شناسایی نباشد آنگاه «الله» اسم برای لوازم ذات الهی به حساب می‌آید. نقدی که در این موضع وارد به نظر می‌رسد این است که پذیرش احتمال دوم متوقف بر پذیرش امکان شناخت لوازم ذات است. رازی در بیان این دلیل به این موضوع هیچ اشاره‌ای نمی‌کند، در حالی که از آثار او این گونه برداشت می‌شود که او صفات الهی را به دلیل بساطت و عدم تناهی غیرقابل شناخت عقلانی می‌داند. چنان که او خود به این موضوع اشاره کرده و می‌گوید: از کنه صفات نیز مانند کنه ذات نمی‌توان خبری یافت (فخر رازی ۱۴۲۰، ۴: ۱۴۹). ضمن این که رازی در شبکه اصول شناختی خود به قاعده «عدم امکان شناخت صفت بدون شناخت ذات» (فخر رازی ۱۴۲۰، ۲: ۳۲۱) پایبند است. فخر در تحلیلی تفسیری از مقدم بودن «الله» بر سایر صفات در آیات قرآن می‌گوید: زمانی که اراده می‌کنیم اسماء و صفات دیگر غیر از «الله» را ذکر کنیم لازم است ابتدا «الله» را به عنوان اسم علم برای ذات الهی بیاوریم، تا مشخص شود که صفات ذکر شده صفت برای ذات مخصوص الهی هستند (فخر رازی ۱۴۲۰، ۱۹: ۵۹). از این منظر نیز فخر نمی‌بایست در مقابل احتمال دلالت «الله» بر لوازم ذات سکوت می‌کرد. البته می‌توان گفت به احتمال زیاد او با اختیار کردن «الله» به عنوان اسم علم برای ذات، در واقع احتمال دوم را مردود شمرده است. اما به هر صورت بیان این تحلیل‌ها به متقن شدن مطلب کمک می‌نماید.

نکته دیگری که ذیل این دلیل شایان توجه است، این است که چنانچه بپذیریم فخر رازی در عبارات مختلفی که از واژه «الله» استفاده کرده است به این نظریه خود که «الله» اسم علم برای ذات است توجه داشته است، تعداد قابل توجهی از گزاره‌های او را می‌توان در راستای اثبات امکان شناخت ذات الهی از منظر او تحلیل کرد. به طور مثال، او می‌گوید: جایز نیست که انسان جز بر «الله» تعالی توکل کند و این بالاترین درجه معرفت محسوب می‌شود (فخر رازی ۱۴۲۰، ۱۸: ۳۸۹). ملاحظه می‌شود که «الله» اگر اسم علم برای ذات باشد، توکل بر ذات تعلق می‌گیرد و این توکل نتیجه شناخت ذات است. در

جای دیگر رازی می‌گوید: اهل آخرت «الله» تعالی را ضرورتاً خواهند شناخت (فخر رازی ۱۴۲۰، ۲۱: ۳۷۸). مفهوم این جمله بر اساس این که «الله» اسم علم برای ذات حق تعالی باشد این است که ذات الهی ضرورتاً در آخرت شناخته خواهد شد. این برداشت از امکان شناخت ذات نیز بالاتر و عمیق‌تر است و آن را ضروری به حساب می‌آورد. در عبارتی دیگر فخر می‌گوید: معراج عارفان راستین معرفت «الله» تعالی و تسبیح و تحمید او است (فخر رازی ۱۴۲۰، ۱۷: ۲۱۷). فخر این معراج را ممکن می‌شمارد، بنابراین می‌توان این برداشت را کرد که شناخت ذات از منظر فخر امری ممکن است.

۴-۸. دلیل اشاره «هو» به ذات الهی

فخر رازی این دلیل را بر اساس نگرشی تفسیری به ضمیر «هو» بنیان می‌نهد. او می‌گوید: بنده تا زمانی که خدای متعال را با صفات او یاد می‌کند مستغرق در معرفت حق تعالی نشده است، اما زمانی که او را با لفظ «یا هو» یاد می‌کند و ذکر «یا هو» می‌گوید، از آنجا که این ذکر بر امری غیر از ذات دلالت نمی‌کند، سبب کنار نهادن هر چه غیر از ذات الهی است شده و در قلب ذاکر نور تام و کشف کامل رخ می‌دهد (فخر رازی ۱۴۲۰، ۱: ۱۳۷). فخر رازی در جای دیگر می‌گوید: لفظ «هو» انسان ذاکر را به سرچشمه رحمت، عزت و علو می‌رساند و این سرچشمه همان ذات حق تعالی است.

نقد و بررسی دلیل اشاره «هو» به ذات الهی. فخر در این دلیل صریح و روشن دلالت ضمیر «هو» بر ذات الهی را پذیرفته و تردیدی که در دلیل قبل در مورد دلالت «الله» بیان کرد اصلاً وجود ندارد. او در این دلیل رسیدن به ذات را بیان کرده و به نظر می‌رسد می‌توان وصول و رسیدن را شناخت الهی به شمار آورد. نقدی که در این دلیل به نظر وارد می‌رسد این است که فخر می‌گوید تا شخص به گفتن ذکر «یا هو» مشغول نشده به شناخت ذات دست نیافته است. اما چنان که پیش‌تر گفته شد از آنجا که «الله» اسم علم برای ذات است، ذکر «یا الله» نیز می‌تواند در این مقام باشد. البته شاید بتوان این گونه دفاع کرد که فخر در مقام بیان «هو» است و اثبات این ذکر نافی امر دیگری نیست، هرچند توجه به هر دو ذکر «یا الله» و «یا هو» بر دقت و اتقان نظر می‌افزود.

فخر رازی پس از آن که امکان شناخت ذات الهی را پذیرفت، به بیان طریقه رسیدن به این شناخت می‌پردازد.

۵. طریق رسیدن به شناخت ذات الهی

فخر رازی برای سامان‌دهی مسیر رسیدن به شناخت ذات الهی، به صورت مرحله‌ای این مسیر را ترسیم می‌کند: گام اول در این مسیر «طلب» وصول به ذات الهی است (فخر رازی ۱۴۰۶، ۵۶؛ ۱۳۸۳، ۳۱). از این گام می‌توان به حفظ و شکوفا کردن کمال‌طلبی فطری انسان تعبیر کرد (فخر رازی ۱۴۰۶، ۲۴). گام دومی که فخر رازی در این مسیر بیان می‌کند تزکیه و تصفیة نفس و مراقبت از آن است (فخر رازی ۱۴۰۶، ۵۶). گام سوم درک ناتوانی نفس از شناخت و ثنای حق تعالی است. در این مقام زبان حال انسان این است که: «لا احصی ثناءً علیک ...» (من توانایی ستایش و ثناگویی تو را ندارم)، چرا که نفس من محدود است و توان شناخت نامحدود را ندارد. گام چهارم فانی شدن از هر آنچه غیر ذات الهی است و بقا یافتن در ذات حق است. در این مقام زبان حال او «انت کما اثنت علی نفسک» (فخر رازی ۱۴۰۶، ۵۶) است. در معنای این جمله گفته شده است: «تنها ذات توست که قدرت دارد تو را چنان که هستی بستاید» (مطهری ۱۳۸۰، ۴: ۵۰۰). از آنجا که فاعل شناسا در این مرحله از لوازم امکانی گذر کرده و به آستان وجوب بالذات بار یافته است، در واقع شناخت او همان شناخت الهی است و دیگر محدودیت شناخت موجود ممکن در او راه ندارد. بنابراین ثنای او همان ثنای ذات الهی خواهد بود (فخر رازی ۱۴۰۷، ۱: ۵۲).

فخر رازی در توضیح این فرآیند شناختی می‌گوید: فاعل شناسا با این طلب شناخت و وصول و پرداختن به تزکیه نفس، مانند آینه‌ای می‌شود که معارف قدسی ملکوتی در آن متجلی و نمایان می‌شود. از این رهگذر به بالاترین معرفت که شناخت توحید حق تعالی به حسب ذات و صفات و افعال است دست می‌یابد (فخر رازی ۱۴۲۰، ۱۹: ۱۱۴). او جایگاه چنین معرفتی را قلب انسان معرفی می‌کند (فخر رازی ۱۴۲۹، ۷۰: ۴۱۳: ۱۸، ۱۴۲۰).

این نکته در اینجا قابل توجه است که از منظر فخر رازی با فنای فاعل شناسا تغییری در حقیقت عالم ایجاد نمی‌شود بلکه برای فاعل شناسا حقیقت عالم که فنا و هلاک محض نسبت به حق تعالی است آشکار می‌شود (فخر رازی ۱۴۰۷، ۱: ۳۸).

فخر در ادامه با مثالی مسیر رشد و وصول ارباب ریاضات و اصحاب مکاشفات را ترسیم کرده و می‌گوید، با شبیه‌سازی این مسیر رشد عرفانی به خورشید در عالم ماده - که به عنوان نورانی‌ترین شیء عالم ماده در نظر گرفته شده است - می‌توان گفت از ویژگی‌های

خورشید این است که در هنگام طلوع، نور تمامی اجسام نورانی غیر خود را باطل کرده و به آنان که نوری نداشتند نور می‌بخشد. به عبارت دیگر، خورشید با طلوع خود، ظلمت و تاریکی حقیقی و ازلی همه موجودات غیر از خود را آشکار می‌نماید (فخر رازی ۱۴۰۷، ۲۷۰: ۱).

در این میان کسانی که با تزکیه نفس قبل از آن که به صورت اضطراری تاریکی خود را درک کنند، به این شناخت از خود رسیده‌اند در برابر حق تعالی از عدم نیز کمتر هستند و در این حال در او فانی گشته و تنها نور ذات حق تعالی را می‌بینند و تنها نور اوست که خودنمایی می‌کند و سبب شناخت ذات الهی می‌شود (فخر رازی ۱۴۰۷، ۱: ۲۶۲).

۶. تحلیل و نقد نظریه فخر در راه رسیدن به شناخت ذات حق تعالی

فخر رازی در ابتدای مسیر شناخت ذات الهی طلب واقعی شخصی را که تصمیم به شناخت ذات الهی گرفته است مطرح می‌کند. او در جای دیگر فطرت کمال طلب انسان را سبب شوق به خدای متعال برمی‌شمرد (فخر رازی ۱۴۰۶، ۲۲). این شوق فطرت بنیان، در صورت حفظ و شکوفا شدن، طلب را در انسان برمی‌انگیزد و زمینه ادامه سیر را که مسیر تزکیه و مراقبت از نفس است آماده می‌کند. تزکیه را به دو بخش سلبی و ایجابی می‌توان تقسیم کرد. بخش سلبی در واقع برطرف کردن موانع معرفت در نفس است و بخش ایجابی ایجاد نمودن لوازم معرفت در نفس به شمار می‌رود (حسینی ۱۳۹۲). این تهذیب نفس سبب می‌شود شناخت درستی از نفس و فنای آن در مقابل ذات الهی حاصل شود، ادب عبودیت را دریابد (طباطبایی ۱۴۲۷، ۱: ۲۳) و خود را ناتوان از ثنای الهی به شمار آورد. پس از این نفس او در ذات الهی فانی می‌شود و ثنای ذات الهی را مشاهده می‌کند، چنان که گفته‌اند: عبارت «لا احصی» گزارشی است از فنای نفس و خروج از مشاهده نفس و پس از آن ارتقا یافتن به مشاهده ذات، که در اینجا ثناگوینده و ثناگفته شده ذات حق تعالی است (فیض کاشانی ۱۴۱۷، ۷: ۱۵۵؛ غزالی بی تا، ۱۲: ۷۷).

در تحلیل این روش فخر رازی می‌توان این احتمال را داد که او با دریافت نامه‌ای از ابن عربی - که او را از پرداختن صرف به علوم رسمی بازداشت و طریق وصول به حق تعالی را به او می‌نمایاند (ابن عربی ۱۳۶۷، ۲: ۳) - دستخوش تغییر نگرش شده و بر اساس نگرشی عرفانی و با نظام شناختی جدیدی این روش را سامان‌دهی می‌کند. ابن عربی علم به ذات الهی را مغایر با اثبات ذات حق معرفی کرده و رازی را به علم بالله ترغیب می‌کند و

علم به وجود الله (اثبات خدای متعال) را در طی مدارج انسانی در نظر فخر از کارآیی ساقط می‌کند (تفضلی ۱۳۵۳).

تقدم و تأخر زمانی نگارش کتب فخر رازی مشخص نیست، اما از آنجا که این نامه پانزده سال قبل از وفات فخر (۵۹۱ ق. (سید موسوی ۱۳۹۵)) به دست او می‌رسد و این گونه مطالب در کتب احتمالاً متأخر او با بسامد بیشتر و اطمینان بالاتر آمده است، احتمال تأثیر فخر از ابن عربی قوت بیشتری می‌گیرد.

به دلیل آن که رازی خود هیچ گاه به این تغییر نگرش اشاره نکرده است، نمی‌توان آن را با اطمینان به او نسبت داد. اما وجود شواهدی مانند نحوه برخورد فخر در کتب متأخر و نامه او، می‌تواند دو نگرش عمده نسبت به شناخت ذات به فخر رازی نسبت داد، که در نگرش ابتدایی او نگاهی کاملاً عقلانی دارد و شناخت ذات را رد می‌کند، اما در آثار متأخر خود روش عرفانی را ترجیح می‌دهد و امکان شناخت ذات را بر این اساس می‌پذیرد و برای رسیدن به این مقصود راهکار ارائه می‌دهد.

نقدی که در اینجا به نظر وارد می‌رسد این است که فخر معرفت را گاهی به نفس و گاهی به قلب نسبت داده است، اما مشخص نکرده که از منظر او این دو با هم متفاوت اند یا او مانند برخی متفکران دیگر قلب را دارای تجلیات و مراتب مختلف می‌داند، که یکی از مراتب آن نفس است (شاه‌آبادی ۱۳۸۶، ۳۵۴) و قلب از این منظر روزنه به بی‌نهایت دارد (تهرانی ۱۳۹۸، ۷۱). البته می‌توان این موضوع را نیز در نظر گرفت که فخر در اینجا در صدد تبیین و جداسازی مراتب وجودی انسان نبوده است، بنابراین به این تفکیک دقت نداشته است. در هر صورت به دلیل اهمیت ویژه مراتب وجودی انسان در تحلیل‌های معرفت‌شناختی مناسب بود که فخر در تحلیل خود به این موضوع اشاره می‌کرد.

۷. نتیجه‌گیری

فخر رازی در سیر اندیشه خود ابتدا با رویکردی عقلانی شناخت ذات الهی را محال می‌داند و سپس با اندیشه‌ای عرفانی امکان شناخت ذات را می‌پذیرد. به نظر نگارندگان فخر رازی در گذر از شناخت عقلانی، مفهومی و صورتمند از خدا به شناختی حضوری موفق عمل کرده و دلایل او به رغم نقدهایی مانند عدم تصریح، احیاناً پیشداوری‌های ذوقی و برخی تعارضات در مجموع می‌تواند امکان شناخت ذات الهی را اثبات کند. فخر رازی در ارائه راهکار وصول به ذات و شناخت نیز به نظر موفق عمل کرده و با وجود گرایش‌های فلسفی و کلامی قوی که در او وجود دارد، در این مسئله در قامت عارفی

تمام عیار ظاهر شده و ذات الهی را حق مطلق معرفی کرده و ماسوای او را باطل شمرد و وصول به ذات او را ممکن و بالاترین مدارج انسانی معرفی می‌کند. این تغییر رویکرد فخر رازی - از کلام و فلسفه به عرفان - به ویژه در خصوص شناخت ذات الهی، در تغییر بیان او از الهیات سلبی به بیان‌های ایجابی در مورد ذات حق تعالی نیز مشهود است.

کتاب‌نامه

- ابن عربی، محی‌الدین. ۱۳۶۷ ق. رسائل ابن عربی. بیروت: احیاء التراث العربی. احمدوند، معروف علی. ۱۳۸۹. رابطه ذات و صفات الهی. قم: بوستان کتاب.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین. ۱۳۷۶. هستی از منظر فلسفه و عرفان. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- بازیاری، محسن. ۱۳۹۶. مسأله رؤیت الهی از دیدگاه فخر رازی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی محمدحسین مهدوی کیا. مرکز پیام نور یزد.
- تبردار، علی اصغر، و عباس علی منصوری. ۱۳۹۶. خداشناسی امام فخر رازی با تأکید بر شرح اشارات و تنبیهات. کرمانشاه: دانشگاه رازی.
- تفضلی، تقی. ۱۳۵۳. «بررسی و تحقیق درباره نامه محی‌الدین بن عربی به امام فخر رازی»، مقالات و بررسی‌ها ۱۹-۲۰: ۱۴۶-۱۸۸.
- تهرانی، مجتبی. ۱۳۹۸. مناجات. تهران: مصابیح الهدی.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۰. تفسیر تسنیم. قم: اسرا.
- حسینی تهرانی، محمدحسین. ۱۴۲۸. توحید علمی و عینی. مشهد: علامه طباطبایی.
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی، و فرزانه رنجبرزاده. ۱۳۹۷. «نقد و بررسی گفت‌وگوهای امکان یا امتناع شناخت خدا»، آموزه‌های فلسفه اسلامی ۲۲: ۳۹-۶۴.
- حسینی، سیده سمیه. ۱۳۹۲. «تأثیر تهذیب نفس بر معرفت، از دیدگاه خواجه نصیر طوسی و فخر رازی»، سفیر نور ۲۵: ۱۱۳-۱۳۲.
- دادبه، اصغر. ۱۳۶۵. «آراء کلامی فخرالدین رازی»، معارف ۷: ۱۳۱-۱۹۴.
- دادبه، اصغر. ۱۳۷۲. فخر رازی. تهران: طرح نو.
- رودگر، محمدجواد. ۱۳۹۴. «معرفت شهودی به حق تعالی در عرفان و حیانی». ذهن ۶۴: ۵-۳۸.
- الزرکان، محمدصالح. بی تا. فخرالدین الرازی و آراؤه الکلامیه و الفلسفیه. بیروت: دارالفکر.
- سالاری راد، معصومه، رضا اکبری، محمدحسین مهدوی نژاد، و علی رضا اژدر. ۱۳۹۴. «تبیین رویکرد سلبی فخر رازی به زبان دینی با تأکید بر مبانی آن»، جستارهای فلسفه دین ۹: ۷۶-۵۷.

- سرداری اردکان، محمد. ۱۳۸۴. بررسی تطبیقی دیدگاه فخر رازی، خواجه نصیرالدین طوسی و ابن تمیمیه در مسأله رؤیت خداوند متعال، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمای احمد عابدی، دانشگاه الهیات و معارف اسلامی قم.
- سیدموسوی، سید حسین. ۱۳۹۵. «نامه ابن عربی به امام فخر رازی»، عرفان اسلامی ۵۰: ۱۲۷-۱۴۶.
- سیدی مقدم، سید حسین. ۱۳۹۶. طریق آیات آفاقی و انفسی در قرآن کریم برای شناخت خدا بر اساس برداشت فخر رازی، ملاحظه و علامه طباطبایی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی محمدرضا امامی‌نیا، دانشگاه معارف اسلامی، قم.
- شاه‌آبادی، محمدعلی. ۱۳۸۶. رشحات البحار. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شیرمحمدی، طیبه. ۱۳۹۶. بررسی امکان شناخت خدا از منظر قاضی عبدالجبار و فخر رازی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی سهراب حقیقت، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۲۷. تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- غزالی، محمد. بی تا. احیاء العلوم الدین. بیروت: دارالکتب العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۳۷۸. المحصل. قم: شریف رضی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۳۸۳. چهارده رساله. به تصحیح سید محمدباقر سبزواری. تهران: دانشگاه تهران.
- فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۳۸۶. استله نجم الدین الکتابی عن المعالم لفخرالدین الرازی مع تعالیق عزالدوله ابن کمونه. با تحقیق و مقدمه زابینه اشمیتیکه و رضا پورجوادی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۴۰۶ ق. النفس و الروح و شرح قواهما. تهران: افست.
- فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۴۰۶ ق. لوامع البینات شرح أسماء الله تعالی و الصفات. قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
- فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۴۰۷ ق. المطالب العالیه. بیروت: دارالکتب العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۴۲۰ ق. تفسیر مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۹۸۶. الأربعین فی أصول الدین. قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
- فخر رازی، محمد بن عمر. ۲۰۱۱. اساس التقدیس. قاهره: مکتبه الازهریه.
- فخر رازی، محمد بن عمر. بی تا. البراهین البهائیه. نسخه خطی موجود در کتابخانه دانشگاه فردوسی مشهد.
- فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۹۹۰. المسائل الخمسون فی علم الکلام. قاهره: دارالجلیل.
- فیض کاشانی، محسن. ۱۴۱۷ ق. محجه البیضاء. قم: جامعه مدرسین.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۹. مجموعه آثار. تهران: صدرا.

مهدوی نژاد، محمدحسین. ۱۳۸۷. *ایمان‌گرایی خردپیشه در اندیشه فخر رازی*. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

یادداشت‌ها

۱. در این موضوع تا آنجا که نگارندگان جستجو کرده‌اند، رساله دکتری نیافته‌اند، اما برخی از پایان‌نامه‌های کارشناسی ارشد تا حدی به این موضوع مرتبط هستند: شیرمحمدی ۱۳۹۶؛ بازیاری ۱۳۹۶؛ تبردار ۱۳۹۶؛ سیدی مقدم ۱۳۹۶؛ سرداری اردکان ۱۳۸۴.
۲. دلایل فخر مبنی بر عدم امکان شناخت ذات در مقاله مستقل دیگری مورد بررسی قرار گرفته است. در اینجا تنها به عنوان مقدمه ورود به بحث امکان شناخت ذات الهی به این مسئله می‌پردازیم.
۳. البته بایسته است به این نکته توجه شود که موجود بسیط در ظهور هم ظهور تام دارد اما مظاهر او می‌توانند مشکک باشند (آشتیانی ۱۳۷۶، ۷۹).

تبیین وجودی ملاصدرا از علم و نتایج آن در تبیین علم الهی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۸

مژگان فتاحی^۱

علی ارشدریاحی^۲

حمیدرضا شاکرین^۳

چکیده

ملاصدرا ضمن توجه به دیدگاه متقدمان در تعریف علم، بر اساس مبانی وجودشناسی خود، تعریفی وجودی از علم ارائه می‌دهد که نقطه عطفی در علم‌شناسی حکمت متعالیه است. در این تلقی، علم عبارت از وجود چیزی برای چیز دیگر است. این تعریف با لوازم آن سبب ارائه تبیین‌های خاصی از سوی ملاصدرا درباره علم الهی شده است، به نحوی که سهم بسزایی در شکل‌گیری هندسه معرفتی علم الهی دارد. اضلاع این هندسه عبارت‌اند از زائد نبودن علم الهی بر ذاتش، حضوری بودن علم الهی، نفی صور در علم الهی، علم خداوند به جزئیات مادی، معلوم بالذات بودن معلومات الهی، علم و عالم و معلوم بودن خداوند، علم خداوند به خود، و علم اجمالی خداوند به غیر در عین کشف تفصیلی. بر اساس برون‌داد این پژوهش، توجه به تبیین وجودشناسانه ملاصدرا از علم باعث می‌شود که درک نحوه شکل‌گیری دیدگاه او درباره علم الهی، تمایز و وجوه ابداعی آن با سایر دیدگاه‌ها ممکن و یا حداقل سهل‌الوصول‌تر گردد.

کلیدواژه‌ها

ملاصدرا، علم، وجود، علم الهی

-
۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، گرایش حکمت متعالیه، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (m66fattahi@yahoo.com)
 ۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول) (Arshad@ltr.ui.ac.ir)
 ۳. دانشیار گروه منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. (shakerinh@gmail.com)

Mulla Sadra's Existential Explanation of Knowledge and Its Results in Explaining the Divine Knowledge

Mozhgan Fatahi¹
Ali Arshad Riyahi²
Hamid Reza Shakerin³

Reception Date: 2021/04/04
Acceptance Date: 2021/05/29

Abstract

Paying attention to the early views on the definition of knowledge, Mulla Sadra offers an existential definition based on his existential foundations that are the turning point in the epistemology of transcendent wisdom. In this view, knowledge is a kind of existence of one thing for another. This definition and its consequence have led to a new explanation by Mulla Sadra about divine knowledge. This explanation has a terrific contribution to shaping the epistemological geometry of divine knowledge in Islamic philosophy. These are some of the angles of this geometry: non – redundancy of divine knowledge to God's essence; the intuitiveness of divine knowledge; the denial of any forms in divine knowledge; the acceptance of God's detailed knowledge of individuals; The immediacy of what God knows; the union of knowledge, knower and the known in God; God's knowledge of Himself, and the identification of His non-detailed knowledge of others with the detailed revealing of others. The study reveals that paying attention to Mulla Sadra's existential explanation of knowledge allows understanding the way of forming his theory, its innovative aspects, and its distinction from others in the field.

Keywords

Mulla Sadra, Knowledge, Existence, Divine Knowledge

1. Ph.D. Student of Islamic Philosophy, The Faculty of Theology and Ahl-al-Bayt, university of Isfahan, Isfahan, Iran. (m66fattahi@yahoo.com)

2. Professor of Islamic Philosophy, Faculty of Theology and Ahl-al-Bayt, University of Isfahan, Isfahan, Iran. (Corresponding Author) (Arshad@ltr.ui.ac.ir)

3. Associate Professor, Department of Understanding Religion, Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran. (shakerinh@gmail.com).

۱. مقدمه

مسئله علم یکی از پر دامنه‌ترین مباحث فلسفی و از جهات متعدد یک موضوع محوری و پایه‌ای برای سایر مباحث است. ماهیت علم از جمله مباحثی است که درباره آن اختلاف نظرهای قابل توجهی وجود دارد. تعریف علم در سه حکمت مشاء، اشراق و متعالیه دستخوش تغییرات قابل توجهی شده است. ملاصدرا ضمن بهره‌گیری از تبیین‌های مشائی و اشراقی از علم، در این حوزه نیز صاحب نوآوری‌های خاصی است. نوع نگرش به علم، در تبیین و تحلیل علم الهی (به عنوان یکی از مهم‌ترین صفات الهی) نقش مهمی دارد. به دلیل پیچیدگی مسئله علم و به تبع آن مسئله علم الهی، ابهام و جدال‌های فراوانی درباره چند و چون علم الهی در گرفته است. ملاصدرا در حقیقت علم و علم الهی صاحب نظریات بدیعی است و توانسته است گره‌های فراوانی را بگشاید.

دیدگاه وی درباره علم الهی، مورد توجه اندیشمندان مختلف بوده و از زوایای مختلفی به آن پرداخته شده است. با این حال، بر اساس تتبع صورت گرفته، پژوهشی یافت نشد که به تعریف وجودی ملاصدرا از علم توجه ویژه‌ای کرده باشد و از این رهگذر به تحلیل تبیین‌های ملاصدرا درباره علم الهی پرداخته باشد. در واقع ترسیم اضلاع مختلف هندسه علم صدرایی می‌تواند در یافتن الگوی روشی ملاصدرا در تبیین علم الهی اثر مهمی داشته باشد. اگرچه گزاره‌های متعدد دیدگاه ملاصدرا در لابه‌لای مطالب مختلف قابل اصطیاد است، اما نگرش مجموعه‌ای به اضلاع مختلف علم الهی تحلیل صحیح‌تری از آن ارائه می‌دهد. برای مثال، در مقاله «علم الهی از دیدگاه صدرالمتهلین»، ذاتی بودن، بساطت و ضرورت علم خداوند و مراتب علم الهی مطرح شده است (سعیدی مهر و لشکری ۱۳۸۹، ۳۱-۵۰)؛ در مقاله‌ای با عنوان «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی»، به تحلیل و مقایسه علم الهی از دیدگاه ابن‌سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی پرداخته شده و در خلال تبیین دیدگاه ملاصدرا، برخی از احکام علم الهی مطرح شده است (اکبریان و کمالی ۱۳۹۰، ۱۰۱-۱۳۶). در مقاله «دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتهلین درباره علم الهی»، تعریف علم، حضوری بودن علم خداوند و علم قبل از ایجاد مورد توجه قرار گرفته است (ذبیحی ۱۳۷۸، ۹۱-۱۱۵). اما چنان که اشاره شد، در پژوهش پیش رو تلاش شده با نگاهی مجموعه‌ای به موضوع علم الهی، با مبنا قرار دادن تعریف وجودی ملاصدرا از علم، به بازخوانی اضلاع سازنده نظریه نهایی وی درباره علم الهی یعنی «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» پرداخته شود و تأثیر نگاه وجودی ملاصدرا به علم را در پذیرش هر

یک از اضلاعی رصد کنیم که برخی توسط حکمای پیش از ملاصدرا مطرح شده و برخی نیز حاصل نوآوری‌های اوست. در واقع نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی به مثابه هندسه علم الهی از دیدگاه ملاصدرا است و فهم آن به درک صحیح هر یک از اضلاع این هندسه و ارتباط بین آن اضلاع منوط است. این نگاه مجموعه‌ای، با رویکرد مورد اشاره، برای فهمی همه‌جانبه از دیدگاه ملاصدرا در باب علم الهی برای یافتن نقاط قوت و ضعف و تفاوت دیدگاه وی با پیشینیانش ضروری به نظر می‌رسد. این موضوع در سایر پژوهش‌های پیرامون علم الهی مغفول مانده است. از این رو جنبه نوآوری در این پژوهش به تأثیر تبیین وجودی ملاصدرا از علم در تحلیل علم الهی بازمی‌گردد. در خلال این مطلب روشن می‌شود نه تنها در نوآوری‌های صدرایی در تبیین علم الهی، بلکه در دیدگاه‌های مشترک با سایر اندیشمندان نیز، او از مبانی وجودشناسانه خود عدول نکرده است. به تعبیر دیگر، نگاه وی تقلیدی و التقاطی نیست، بلکه ضمن بهره‌مندی از دیدگاه پیشینیان، نظر نهایی وی متناسب با مبانی حکمت متعالیه به ویژه اصل اصالت وجود و فروعات آن است.

۲. تعریف وجودی ملاصدرا از علم

فلاسفه اسلامی در باب حقیقت علم اختلاف نظر دارند. حتی گاهی یک فیلسوف در این باره در ابواب گوناگون فلسفه نظریات متفاوتی ابراز کرده است (عبودیت ۱۳۸۶، ۲: ۱۹). این تفاوت‌ها گاهی موجب سردرگمی شده و چپستی و حقیقت علم را در هاله‌ای از ابهام فروبرده است. ملاصدرا، با علم به این مشکل، نظریات متعدد درباره علم را گرد آورده و اشکالات هر یک را بررسی کرده است (نک. ملاصدرا ۱۹۸۱، ۳: ۲۸۴-۳۰۰؛ ۱۳۶۳، ۹۹-۱۰۱، ۱۰۸).

به طور کلی، در فلسفه اسلامی به مسئله علم از دو زاویه هستی‌شناسی علم و معرفت‌شناسی نگریسته می‌شود (حائری یزدی ۱۳۸۵، ۲۱۵). در رویکرد هستی‌شناختی، علم از جهت این که یک موجود و حقیقتی از حقایق عالم است، و در رویکرد معرفت‌شناسی علم از حیث حکایتگری و امکان حکایت صادق داشتن مورد توجه است (خسروپناه و پناهی آزاد ۱۳۸۹، ۶۸). آنچه ملاصدرا در باب معنای علم ارائه کرده است هر دو جنبه مذکور را پوشش می‌دهد. کنار هم گذاشتن این دو تعریف تصویر کاملی از علم در نگاه ملاصدرا به دست می‌دهد که بر اساس آن می‌توان از تأثیر وجودشناسی ملاصدرا در تبیین وی از علم الهی آگاهی یافت.

علم در بیانات مختلف ملاصدرا و به فراخور مباحث مختلف کاربردهای متعددی دارد. می‌توان هر کدام از توضیحات به‌دست‌آمده را تفسیری از علم نامید (خسروپناه و پناهی آزاد ۱۳۸۹، ۶۹). او سی لفظ را که مرادف با علم دانسته شده است بیان و به شرح و نقد آنها می‌پردازد (نک. ملاصدرا ۱۳۶۳، ۱۳۱-۱۴۲). معانی مورد قبول ملاصدرا به طور خلاصه عبارت است از تعریف علم به صورت ظهور (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۲۸۵؛ ۳: ۳۶، ۲۸۵-۲۸۶) و وجود. تعریفی که در این پژوهش مورد نظر است تعریف علم به وجود است، زیرا این تعریف حاصل فلسفه وجودی ملاصدرا و یکی از ابداعات وی شمرده می‌شود. با تحلیل علم الهی از دیدگاه وی روشن می‌گردد که این تعریف در تبیین و تحلیل علم الهی از سوی او تأثیر فراوانی داشته است. حاصل آن که دیدگاه ملاصدرا پیرامون علم الهی برگرفته از وجودشناسی خاص وی است، نه صرفاً جمع‌آوری و ترکیبی از نظریات پیشینیان وی.

یکی از انقسامات اصلی علم تقسیم آن به دو قسم حصولی و حضوری است. علم حضوری چهره وجودی علم و علم حصولی چهره ماهوی علم است. از این رو به نظر می‌رسد که تحلیل صحیح و دقیق این دو قسم علم در ارائه معنای جامع از علم و تأیید نگاه صدرايي درباره علم سودمند باشد. ملاصدرا در تعریف وجودی از علم، بدون آن که از تعریف علم به صورت عدول کند، علم را در سطح برتری می‌نشانند. تعریف علم به صورت اختصاص به یک قسم از علم، یعنی علم حصولی، دارد. پس این تعریف، تعریف کاملی برای علم نیست. او در تعریف ابداعی خود از علم به دنبال آن است که هم تعریفش از علم به طور جامع همه اقسام آن را شامل شود و هم این که با مبانی حکمت متعالیه به ویژه اصالت وجود و فروع آن همخوانی تام داشته باشد. حاصل تلاش او تعریف علم به شرح زیر است: علم عبارت از نوعی و قسمی از وجود چیزی برای چیز دیگر است که کمال آن محسوب می‌شود (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۴: ۲۹۱). پس علم همان وجود است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۳: ۲۹۱). این علم قید خاصی دارد و آن تجرد است. وی می‌نویسد: «علم عبارت است از وجود شیء مجرد، یعنی علم به وجودی که غواشی ماده از آن گرفته شده باشد، خواه این علم "لنفسه" باشد یا "لشیء آخر"» (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۳: ۲۸۶، ۲۹۲، ۳۵۴؛ نک. ملاصدرا ۱۳۶۱، ۲۲۱-۲۲۲). بنابراین ملاصدرا ضمن توجه به دیدگاه سلف درباره تعریف علم به کاستی‌های آنها تن نداده است. جمهور حکما علم را صورت حاصل از اشیاء نزد عقل دانسته‌اند و این تعریف بر صورت ذهنی منطبق است. اما با انتقال علم از سنخ ماهیت به سنخ وجود، علم چیزی جز همان هستی حاضر نزد نفس

نیست. زیرا صورت ذهنی نیز به تبع هستی نزد نفس حضور می‌یابد (جوادی آملی ۱۳۸۶ - الف، ۴/۴۱: ۱۷۷).

ملاصدرا تعریف ماهوی از علم را کافی نمی‌داند و از این رو تعریفی وجودی از علم ارائه می‌دهد. تعریف وجودی از علم نقطه شروع تفاوت در نگرش به علم و فتح بابی برای گره‌گشایی از برخی معضلات در حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است. این تعریف بی‌شک از فروعات اصول و مبانی خاص صدرایی به ویژه اصالت وجود ناشی شده است. بر مبنای اصالت وجود، آنچه متن واقع را پر کرده و همه کمالات واقعی به آن برمی‌گردد وجود است. همچنین بر مبنای اصل بساطت وجود، وجود بسیط است و مرکب از اجزای مختلف نیست. در نتیجه هر کمالی که به وجود بازگشت کند مربوط به جزء وجود نیست، بلکه عین و مساوق با آن است. همچنین وجود یک حقیقت مشکک و دارای مراتب است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۱۴-۱۵). پس همه کمالاتی که به وجود بازمی‌گردند و مساوق با آن‌اند دارای مراتب و مشکک هستند. از آنجا که علم به وجود بازگشت می‌کند، در همه مراتب وجود سریان دارد. برخی از مراتب علم (مانند مراتب وجود) در نهایت شدت و بعضی از مراتب آن در نهایت ضعف است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۲۴).

۳. آثار نگاه وجودی ملاصدرا به علم در تبیین و تحلیل علم الهی

نگاه وجودی ملاصدرا به علم شکل‌دهنده انگاره‌های مهمی در تبیین علم الهی است. بین هر یک از انگاره‌ها ارتباط محکمی وجود دارد که فهم آنها بدون درک صحیح وجودشناسی صدرایی (به ویژه تعریف وجودی ملاصدرا) ممکن نیست. ماحصل دیدگاه ملاصدرا درباره علم الهی نظریه خاص وی یعنی علم اجمالی خداوند در عین کشف تفصیلی است که به مثابه هندسه این نظریه دارای اضلاع زیر است:

۳-۱. زائد نبودن علم الهی بر ذات اقدس خدوند

برخی بر آن هستند که علم مجرد به ذاتش عین ذاتش نیست. استدلال آنان این است که معلومات عالم مغایر با حقیقت نفسش است و از این رو، بدون انضمام صفتی زائد، وجود ندارند، وگرنه باید ذاتش، از آن حیث که ذاتش است، مصداق صدق مفهوم عالم باشد. پس برای عالم به نفس بودن، ناگزیر باید امر دیگری غیر از نفس ذاتش که مصداق عالمیت و معلومیت برای آن است، وجود داشته باشد. ملاصدرا منشأ این مغالطه را خلط

بین وجود و ماهیت می‌داند. زیرا، گاهی مراد از لفظ ذات هویت شخصی است و گاهی مراد از آن ماهیت نوعی است. در حالی که علم در جوهر قائم به ذات خود عین وجودش است، نه این که اگر برای آن ماهیتی کلی فرض شود معنای آن ماهیت عین معنای علم خواهد بود. پس ذات مجرد به ذات خود و هویت خویش، مصداق صفت علم، بدون انضمام چیز دیگری به آن خواهد بود. لازمه صدق مفهومات متغایر بر چیزی، متغایر بودن جهات صدق نیست، و کثرت آنها اشکال و خدشه‌ای در وحدت ذاتی که موصوف به آنهاست وارد نمی‌کند، بلکه فقط موجب تغایر حیثیات می‌گردد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۱۷۰-۱۷۱). بنابراین منشأ خطای زائد بودن علم به ذات بر ذات، در نادیده گرفتن نقش وجود در تحقق علم و نگاهی ماهوی و مفهومی داشتن به علم است. از توفیقات ملاصدرا در نگرش وجودی به علم، حل معضل مذکور است.

۲-۳. حضوری بودن علم الهی

یکی از مهم‌ترین اقسام علم، چنان که گذشت، تقسیم آن به دو قسم «حصولی» و «حضوری» است. ملاصدرا در ابتدای رساله «تصور و تصدیق» علم را عبارت از حضور صورت‌های اشیاء در پیش ذهن دانا و شناسنده می‌داند. رابطه علم با معلوم به سان رابطه وجود با آن ماهیتی است که هستی را پذیرفته است. ملاصدرا با تشبیه رابطه علم و معلوم به وجود و ماهیت، با نگرش وجودشناسانه‌ای که به علم دارد، در صدد است نشان دهد که علم و معلوم در خارج دو چیز نیستند. صورت ادراکی هم علم خوانده می‌شود و هم معلوم بالذات است؛ بنابراین دو عنوان برای یک چیز است. همان طور که علم بنفسه معلوم است، غیرعلم (معلومات بالعرض) نیز به سبب علم (صورت‌های ادراکی) بنفسه معلوم هستند. بنابراین، همان طور که وجود با ماهیت (در ذات) یگانه و متحد است و مغایرت میان آنها تنها ذهنی و تحلیلی است، علم و معلوم نیز ذاتاً متحد و یگانه‌اند و مغایرت و دوگانگی میان آنها تنها با تحلیل ذهنی مشخص می‌شود. ملاصدرا درباره تفاوت میان علم حضوری و حصولی توضیح می‌دهد که گاهی شناسایی یک شیء واقعی به گونه‌ای است که هستی شناخت با هستی عینی شیء شناخته‌شده یکسان و یگانه است و این قسم از شناخت که حضوری است در علم مجردات به ذات خود و علم آنها به صفاتی که در ذاتشان قرار دارد و همچنین در علم آنها به افعال و مشخصات و حتی آگاهی آنها به گفت‌وشنوده‌های ذهنی خود به خوبی آشکار است. اما گاهی شناسایی اشیاء واقعی بدین گونه نیست، بلکه به نحوی است که هستی شناخت با هستی شیء شناخته‌شده دو واحد

متفاوت از هستی مطلق‌اند و با یکدیگر در وجود یگانگی ندارند؛ یکی هستی عینی و دیگری هستی علمی است، و این مانند دانش ما به اشیاء عینی است، زیرا هستی این اشیاء خارج از هستی ما و خارج از هستی قوای ادراکی است که در وجودمان نهفته است. به این دانش «علم حصولی» یا «انفعالی» گفته می‌شود و قابل تقسیم به تصور و تصدیق است (ملاصدرا ۱۳۷۱، ۳۰۷). بنابراین هر گاه علم از سنخ وجود باشد، لزوماً معلومی که به آن علم تعلق می‌گیرد نیز دارای وجود است؛ هرچند مراتب وجودی دارای شدت و ضعف فراوانی است، به طوری که برخی از مراتب ضعیف وجود ممکن است عدمی به نظر آیند. جزئیات بیشتر پیرامون این مطلب با بررسی نظریه تشکیک وجودی روشن‌تر می‌شود.

علم خداوند به ذاتش علم حضوری است و در آن علم و عالم و معلوم یک واقعیت‌اند. معیار علم حضوری حضور ذات‌شیء، یعنی حضور وجود خارجی خاص آن، نزد عالم است. با توجه به مطلب مذکور، یک سؤال جدی مطرح می‌شود و آن این است که در علم پیشین خداوند به اشیاء چنین نیست، زیرا واقعیت اشیاء از وجود خداوند متأخر است و ممکن نیست در مرتبه ذات او یافت شود. با وجود این، حضوری بودن علم الهی در این مرتبه آیا منتفی است؟ ملاصدرا تصریح می‌کند که تسمیه علم الهی به صور اشیاء قبل از وجود آنها از باب مسامحه و تشبیه است، زیرا علم الهی به ذاتش و به غیر ذاتش علم حضوری است (ملاصدرا بی‌تا، ۳۶۴). در حقیقت مناط این حکم ملاصدرا، که علم پیشین ذاتی خداوند به اشیاء حضوری است، تشکیک در وجود است. علم حضوری عین معلوم و علم حصولی مغایر معلوم است (نک. عبودیت ۱۳۸۶، ۲: ۳۲۹-۳۳۱).

ملاصدرا معتقد است:

علم نوع و گونه‌ای از وجود و بلکه عین آن است، پس میزان علم میزان وجود است. هر چه برای خودش پدید می‌آید، برای خودش معلوم است و هر چه به واسطه چیز دیگری پدید می‌آید، برای آن دیگری معلوم است، و به ذات خود عالم نیست. بنابراین در حقیقت، علم به چیزی عبارت است از حضور ذاتش نزد عالم، و آن تمام‌ترین در بخش علم به شیء است، نه به واسطه حصول صورتی که آن صورت، غیر ذات شیء معلوم است، زیرا هیچ علاقه‌ای بین عالم و بین ذاتی که غیر صورت علمی است، نیست. پس هر کس قائل باشد که علم به غیر، منحصر در ارتسام صورتی از آن است و بس، خطا کرده و تمام‌ترین دو بخش علم (یعنی علم حضوری) را انکار کرده است. (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۱۶۳)

چنان که در تعریف علم گذشت، چهره ماهوی علم بیانگر علم حصولی و چهره وجودی علم دربردارنده علم حضوری است. جمهور حکما علم را صورت حاصل از اشیاء نزد

عقل دانسته‌اند و این تعریف بر صورت ذهنی منطبق است. اما با انتقال علم از سنخ ماهیت به سنخ وجود، علم چیزی جز همان هستی حاضر نزد نفس نیست. بنابراین در نگرش وجودی به علم، وجود عالم به میزان منزه بودن از محدودیت‌های وجودی با حقیقت معلومات روبرو است. با این تفسیر روشن است که درباره ذات الهی که منزه از هر گونه محدودیت است و احاطه وجودی بر کل هستی دارد، هیچ گونه بُعدی بین وجود الهی و سایر موجودات در هیچ یک از ساحت‌های وجودی وجود ندارد، بنابراین علم الهی در تمام مراتب به نحو حضوری به موجودات تعلق می‌گیرد.

۳-۳. نفی صور در علم الهی

حضوری دانستن علم الهی به معنای نفی صور در علم الهی است. مشائیان، شیخ اشراق و افلاطون قائل به وجود صور برای خداوند شده‌اند. ملاصدرا دیدگاه‌های آنها را مطرح و مورد نقد قرار داده است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱۸۰-۱۸۱، ۲۲۷-۲۳۷). او معتقد است که هر دو امری که در میان آنها علاقه ذاتیه و ارتباط وجودی متحقق باشد، یکی به دیگری عالم خواهد بود، مگر آن که مانعی منع نماید، زیرا این علاقه مستلزم حصول و انکشاف یکی از آن دو برای دیگری است. این علاقه در علم حضوری، میان نفس ذات معلوم به حسب وجود عینی او و ذات عالم متحقق می‌گردد، و در علم حصولی میان صورت اشیاء و نفس عالم واقع می‌شود. در معلوم به علم حضوری که معلوم بالذات نفس امر عینی است و علاقه وجودی میان آن عین و میان عالم متحقق است، سبب تمام بودن علم حضوری است. کسی که علم را منحصر به صور می‌داند دچار خطا شده است و قسم کامل‌تر علم را انکار نموده است (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۸۲-۸۳). بر این اساس او معتقد است:

علم خداوند متعال به ذات خود و به این اعتباراتی که صفات اویند، نیازی به صورت زائد بر ذات شریفش ندارد، و همچنین علمش به این معانی که اسماء حق و مظاهر اسماء هستند و مظاهر آن، نیازی به صورت زائد بر ذات ندارد و آنها عبارت از ماهیات و هویات اشیاء هستند که نیازی به جعل و تأثیر ندارند، چون تابع و پیرو وجودند، بلکه آنجا مطلقاً جعل و تأثیر و فعل و انفعال، و قبول و حلول نیست، و گرنه خداوند متعال در برخی از کمالاتش نیاز به آنچه از او صادر و ظاهر گردیده پیدا می‌نمود، در حالی که از هر چه جز خود بی‌نیاز و غنی است. (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۲۶۸)

تحلیل تأثیر ارتباط نگاه وجودی به علم، با نفی صور از ذات الهی، متناسب با همان مطلبی است که در حضوری بودن علم الهی گذشت. توضیح آن که وقتی علم الهی در تمام

مراتب از نوع علم حضوری است، روشن است که وجود صور منتفی است. علم از سنخ وجود است، لذا بنا بر احاطه وجودی خداوند بر موجودات، علم او نیز از هر گونه واسطه‌گری بی‌نیاز خواهد بود. نیاز به صور جایی است که علم از سنخ ماهیت باشد، نه از سنخ وجود.

نکته مهمی که باید در این موضع به آن توجه کرد این است که در مکتب مشاء و اشراق اگرچه قول به حضوری بودن علم در برخی مراتب علم الهی مطرح شده است، اما علم پیشین مغایر متصل خداوند به اشیاء که فلاسفه مشائی به آن قائل‌اند، از نوع علم حصولی زائد بر ذات (ارتسامی یا انطباعی) است، که در آن علم و عالم و معلوم سه واقعیت مغایرنند. ملاصدرا علم پیشین ذاتی بالتفصیل خداوند به اشیاء را از نوع حضوری می‌داند (ملاصدرا بی‌تا، ۳۶۴). در حالی که در علم پیشین خداوند به اشیاء، ذات شیء نزد خداوند حضور ندارد، زیرا واقعیت اشیاء از وجود خداوند متأخر است و ممکن نیست در مرتبه ذات او یافت شوند. در حقیقت، مناط این حکم ملاصدرا، که علم پیشین ذاتی خداوند به اشیاء نیز حضوری است، تشکیک در وجود است (عبودیت ۱۳۸۶، ۲: ۳۲۹). بنابراین، در نگاه وجودی به علم، درمی‌یابیم که چون ذات الهی، وجود برتر جمعی همه اشیاء است، تمام حقایق موجودات نزد وی چه پیش از ایجاد و چه پس از ایجاد حاضر است. وجود علمی اشیاء در ذات الهی عین وجود عینی آنهاست و از این رو، علم خداوند به آنها پیش از ایجاد نیز از نوع حضوری است.

۴-۳. علم به جزئیات مادی

ملاصدرا در اسفار تصریح می‌کند که سخن درست درباره علم خداوند به جزئیات مادی برای هیچ کس میسر نشده و تنها اوست که توانسته تبیینی صحیح از آن ارائه دهد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۲۳۳). وی علم خداوند به جزئیات را حاصل علم حضوری خداوند به تمام هستی می‌داند و در این باره چنین استدلال می‌کند:

شرط حصول علم به جزئیات، علم حضوری است. اگر علم خداوند به اشیاء، حاصل ارتسام صور در ذات باشد، لازم می‌آید که خداوند به جزئیات علم نداشته باشد، و آن جزئیات به اعتبار وجود عینی نزد او منکشف نباشند. اما نفی شهود عینی از خداوند ناشی از نهایت نادانی است، زیرا تمام موجودات کلی و جزئی ناشی از فیض اوست، و او مبدأ همه موجودات عقلی و حسی و ذهنی و خارجی است. در حقیقت، فیضان اشیاء منفک از انکشاف آنها نزد مفیض نمی‌تواند باشد. (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۰۵-۱۰۶)

احتمالاً نفی‌کنندگان علم خداوند به جزئیات از جمله کسانی هستند که علم حضوری خداوند به کل هستی را نتوانسته‌اند درک کنند و همین انکار موجب انکار علم خداوند به جزئیات مادی شده است.

نکته مهمی که باید به آن توجه نمود این است که چنان که پیش از این بیان شد، ملاصدرا علم را به «حضور معلوم مجرد نزد مجرد» تعریف می‌کند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۳: ۲۹، ۲۹۷). پس امور مادی هرگز معلوم عالم مجرد نیستند. علامه طباطبایی در حاشیه اسفار با اشاره به این مطلب می‌نویسد: ملاصدرا در جایی دیگر اذعان می‌کند که طبایع محرکه با این که مادی‌اند به نحوی دارای ادراک و به غایات خویش عالم‌اند. اگر این برهان تمام باشد، باید مادی بودن معلوم بالذات و عالم نیز پذیرفته شود (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۲۵۰-۲۶۰). به نظر می‌رسد با توجه به نگرش وجودی ملاصدرا به علم، راه‌حل این تعارض را باید در مراتب وجود و محدودیت‌های آن جستجو کرد. خداوند در مرتبه ذات به همه موجودات اعم از مادی و مجرد علم دارد، زیرا اگر چنین نباشد، نمی‌تواند منشأ ایجاد آنها باشد، اما در مرتبه فعل، موجودات مادی به لحاظ محدودیت وجودی خود که حاصل آمیختگی با امور مادی و عدمی است، از مرتبه تجرد دور می‌شود. لذا محدودیت از جانب امور مادی است، نه از جانب ذات الهی، چنان که مرحوم سبزواری می‌گوید: اگرچه ماده به خودی خود هویتی مادی است، برای مبادی و مجردات، مجرد است. لذا ماده از آن جهت که برای مبادی خود مجرد است، معلوم بالذات است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۲۵۹-۲۶۰). به همین دلیل ملاصدرا معتقد است که اگرچه وجود تمامش عین علم است، اما از آنجا که وجود جسمانی آمیخته به اعدام است، لذا علم آن هم آمیخته با جهل است، ولی هیچ جسمی بدون مقوم و برپادارنده روحانی که به وسیله آن وحدت اتصالی آن حفظ گردد، وجود ندارد. پس هر جسمی دارای صورتی ادراکی است که یا به ذات او قائم است، یا وابسته به امر مفارق روحانی است. از این رو، به هر چیزی که دارای گونه‌ای از وجود مجرد باشد، علم تعلق می‌گیرد. مراتب علم در ظهور و آشکاری به مقدار مراتب تجرد از ماده جسمانی است (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۲۶۱-۲۶۲).

برخی از محققان به دلیل آن که ملاصدرا ملاک حصول علم را تجرد می‌داند، این دیدگاه را در تضاد با وجود علم در جمادات می‌دانند. اما این مطلب هم با مبانی صدرا سنخیت ندارد و هم با تصریحات مختلف او که علم را در تمام هستی ساری و جاری می‌داند در تناقض است. علم‌شناسی ملاصدرا مبتنی بر وجودشناسی خاص وی است. وی علم را از سنخ وجود دانسته و ساحت آن را فوق ماهیت می‌داند. پس علم همان وجود

است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۲۹۱). نکته قابل توجه در باب دیدگاه ملاصدرا درباره علم این است که وی ملاک علم را مجرد از ماده می‌داند. زیرا به عقیده او یگانه مانع علم و ادراک در باب وجود، ماده و لوازم آن است که همیشه موجب تفرق و پراکندگی و غیبت است، زیرا اجزاء مادی نسبت به اجزاء دیگر بیگانه هستند و همه از یکدیگر پنهان و محتجب هستند و لذا هر جا که این مانع اساسی وجود نداشته باشد و موجودات از ماده و لوازم آن مجرد باشند، حضور و شهود و در نتیجه علم و ادراک نیز حضور دارد و هر چه مجرد از ماده بیشتر باشد، حضور و ادراک نیز بیشتر و قوی‌تر است. مثل ماده، مثل پرده و حجاب است که هر چه بیشتر کنار زده شود کشف و رؤیت هم بیشتر و بهتر می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۲۴۴).

ملاصدرا معتقد است که ماده، چون در بستر زمان واقع است، وجود جمعی ندارد و با عدم آمیخته است و صورت حضوری برای خود ندارد. بنابراین از خود غایب است و چون حضور چیزی برای چیز دیگر فرع حضور او برای خودش است، پس ماده از دیگری هم غایب است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۱۵۰). با وجود این دیدگاه وی پیرامون علم، این شبهه به وجود می‌آید که پس علم در تمام موجودات قابل تحقق نیست. در جمع میان دو نظریه (یعنی لزوم مجرد علم و عالم از یک سو و تصریح به وجود شعور در همه موجودات) باید گفت که علم همان وجود است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۳: ۲۹۱)؛ علم عبارت از نوعی و قسمی از وجود چیزی برای چیز دیگر است که کمال آن نیز محسوب می‌شود (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۴: ۲۹۱). تمام موجودات اعم از حیوانات، گیاهان و جمادات به حسب بهره‌ای که از وجود دارند، دارای علم و شعور به ذات خویش‌اند که در آن شهود حق تعالی نیز منطوقی است؛ زیرا وجود عین نور و ظهور است و وجود با صفات کمالیه وجود از جمله علم متحد است، جز این که مراتب پایین وجود با اعدام و ملکات و استعدادات آمیخته است، از این رو نورانیت آنها ضعیف گشته است. از این رو شعور گیاه ضعیف‌تر از شعور حیوان است (ملاصدرا ۱۳۷۵، ۱۳۷-۱۳۸).

بنا بر دیدگاه ملاصدرا، مدار علم و جهل بر استواری و شدت وجود و ضعف آن است. بنابراین هر چه وجود از حیث تحصیل قوی‌تر و از جهت فعلیت شدیدتر و به لحاظ هویت کامل‌تر باشد، از جهت انکشاف قوی‌تر و از حیث ظهور شدیدتر و احاطه و جمعش نسبت به اشیاء بیشتر است، و هر چه ضعیف‌تر و ناتمام‌تر باشد، پنهانی و ظلمتش بیشتر و حصولش کمتر و ظهورش ناتمام‌تر است. اما فقدان ادراک در اجسام طبیعی مربوط به وقتی است که ذات اجسام طبیعی با قطع نظر از مبادی نفسی و عقلی و مقومات باطنی و

پنهان آنها ملاحظه شود، چراکه این موجودات ذاتاً متعلق به این عالم نیستند. در سلسله مراتب وجود برای هر سافل و پایینی جز به موجود عالی و بالاتر قوامی نیست، و اگر عالی نباشد، سافل نابود خواهد شد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۱۵۴-۱۵۵).

ملاصدرا تفکیک موجودات مادی در زمان حال، گذشته و آینده را در علم الهی به موجودات برنمی‌تابد، زیرا اشیاء زمانی و حوادث مادی نسبت به خداوند متعال که از زمان و مکان منزّه است، از جهت حصول نزد او مساوی‌اند و در ساحت الهی گذشته، حال و آینده متصور نیست. چون اینها نسبت‌هایی هستند که حرکات و متغیرات و اجسام و امور مکانی به آن موصوف می‌شوند. پس باید همه موجودات نسبت به خداوند متعال فعلیت صرف و حضور محض باشند، نه زمانی و نه مکانی، زیرا زمان و مکان نسبت به خداوند متعال به منزله «آن» و نقطه‌اند. در واقع علم الهی محیط بر کل هستی است و این علم نسبت به همه یکسان است (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۲۸). اشکال شده است که بنابراین لازم می‌آید که برای خداوند علمی باشد که متغیر نگردد، و آن علم به امور متقدم بر زمان و دهر است؛ و علمی باشد که متغیر شود، و آن علم به امور مادی زوال‌پذیر است. در حالی که تغییر در علم خداوند به هیچ وجه صحیح نیست. ملاصدرا این اشکال را وارد نمی‌داند. زیرا این اشیا بر حسب ذات خود و قیاس کردن بعضی با بعضی دیگر متغیرند، اما نسبت به موجوداتی که در مراتب بالاتر از آنها هستند در یک درجه‌اند (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۰۶-۱۰۷).

بنا بر تعریف وجودی از علم، علم و وجود یک چیزند، جز آن که وجود وقتی ضعیف و به گونه‌ای شود که آمیخته با عدم و همراه با نقایص و نارسایی‌ها باشد، مانند اجسام وضعی و عوارض مادی آنها، آن وجود از نظر عالم پوشیده و محجوب می‌گردد. همان طور که این اجسام و عوارض آنها برخی از برخی دیگر پوشیده است، و هر بخشی از آنها از بخش دیگر به دلیل عدم وجود جمعی و عدم علم حضوری پنهان و غایب است. زیرا حضور وجودی نزد وجودی، فرع بر حضورش در نفس خودش است. پس اجسام دارای وجود علمی نیستند، از این روی بر آنها نام علم و معلوم، و بر موضوعاتشان نام عالم اطلاق نمی‌گردد، با این که نام وجود بر آنها اطلاق می‌شود. او علت این اطلاق و حصر را این می‌داند که نام وجود فراگیری‌اش نسبت به اشیاء از نام علم و غیر علم، که از صفات کمال است، گسترده‌تر است. اگرچه تمام آنها از احوال وجود و موجودند (از آن حیث که موجودند) (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۱۵۰). در واقع طبق نظریه نهایی صدرا، که متناسب با نگاه وجودی او به علم است، علم همتای وجود است و حقیقت تشکیکی

است. موجود مادی، اگرچه در اثر قرار گرفتن در حجاب ضعیف است، اما هم علم است، هم عالم و هم معلوم. از این رو، تمام آفرینش به خداوند آگاهی دارد و تسبیح‌گوی حق است (جوادی‌آملی ۱۳۷۲، ۹۴). بنابراین در دیدگاه ملاصدرا علم ذاتاً دارای تشکیک است، زیرا حقیقت علم به حقیقت وجود بازمی‌گردد و مراتب آن از پایین‌ترین سطح به عالی‌ترین سطح در صعود است.

۳-۵. معلوم بالذات بودن معلومات الهی

وقتی گفته می‌شود که علم عبارت از صورت حاصل از شیء نزد ادراک‌کننده است، مراد از معلوم امری است که بیرون از قوه ادراک‌کننده است. اما وقتی گفته می‌شود که علم عبارت است از حضور وجود امری برای ادراک‌کننده، مراد از آن علمی است که نفس معلوم است، نه چیزی غیر آن. ملاصدرا معتقد است که در هر یک از دو قسم یادشده، معلوم حقیقی و مکشوف بالذات عبارت از صورتی است که وجودش وجود نوری ادراکی خالص و رها از پرده و پوشش‌های مادی بوده، با اعدام ترکیب نشده باشد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۱۵۱-۱۵۲). بنابراین، اگر علم در عالمی حاصل حضور معلوم باشد، آن معلوم بالذات است. چنان که اثبات شد، علم خداوند به همه اشیا علم حضوری است. از سوی دیگر، علم عین وجود است، پس معلوم بالعرض نیز نهایتاً به معلوم بالذات برمی‌گردد. ملاصدرا با نگرش وجودی به علم اثبات می‌کند که علم با تمام شعبه‌ها و اقسامش از سنخ وجود است، یعنی همانند وجود، مفهوم است و نه ماهیت (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۴: ۲۹۱). مفهوم علم و وجود در مصداق واحدند. این به این دلیل است که مدرک و معلوم بالذات نه ماهیت و مفهوم محقق به وجود خارجی و نه حتی ماهیت و مفهوم محقق به وجود ذهنی است، بلکه در همه موارد حصولی و حضوری و همه مراتب حسی و خیالی و عقلی، خود وجود است که ماهیت و مفهوم مختص به خود را بالعرض در ظرف ذهن آشکار می‌کند (خسروپناه و پناهی‌آذر ۱۳۸۹، ۳۲۲).

اتحاد با عالم و علم، و عدم ابتلا به خطا دو ویژگی مهم و سرنوشت‌ساز معلوم بالذات است. هر یک از این دو ویژگی کارکرد مهم و جدی در دو حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی علم دارد (خسروپناه و پناهی‌آذر ۱۳۸۹، ۳۲۳). بنابراین، پذیرش معلوم بالذات بودن علم الهی نقش مهمی در فهم و پذیرش دو مؤلفه علم الهی یعنی علم، عالم و معلوم بودن خداوند و خطاناپذیری علم الهی دارد. این دو مؤلفه را می‌توان از آثار حضوری بودن علم الهی نیز دانست. با خطاناپذیری علم الهی مخالفت خاصی نشده

است، اگرچه چرایی این خطاناپذیری موضوع مهمی است که در پاسخ به برخی چالش‌ها درباره علم الهی می‌تواند مؤثر باشد. اما اتحاد عالم و معلوم از موضوعات اختلافی است که ملاصدرا به اثبات آن پرداخته و از اضلاع مهم هندسه علم الهی نزد اوست. از این رو در عنوان بعدی به آن می‌پردازیم.

۳-۶. علم و عالم و معلوم بودن خداوند

ملاصدرا دشوارترین امر در علم الهی را اثبات این مطلب می‌داند که وجود عقل عین تمامی معقولات باشد، بدون آن که در آن تکثر و تغییر روی دهد. استدلال وی برای اثبات اتحاد مذکور آن است که خداوند متعال بالاترین و بسیط‌ترین مرتبه عقل است و هر بسیط حقیقی عین تمامی اشیاء است. خداوند از هر گونه کثرتی دور است. او ذات خود را ادراک می‌نماید، پس او به اعتبار آن که ادراک می‌نماید و ادراک می‌شود، هم عالم است و هم معلوم (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۲۶۷). اگر علم از سنخ صورت و ماهیت دانسته شود، علم ذاتی خداوند به اشیاء فقط شامل ماهیات آنها می‌شود، نه وجوداتشان. در حالی که بنا بر مدعای ملاصدرا علم از سنخ وجود است، لذا با مرتبه وجود عالم متحد می‌شود. حاصل این انطباق جز اتحاد علم، عالم و معلوم نیست. تمام موجودات و معلومات در تمام مراتب وجودی، شأنی از شؤون خداوند هستند و از این رو وجود معلومات جدای از وجود حق تعالی نیست. این تفسیر از اتحاد علم، عالم و معلوم جز با تلقی وجودی از علم، یعنی عینیت علم و وجود، ممکن نیست.

۳-۷. اثبات علم خداوند به ذاتش

اساس استدلال‌های ملاصدرا درباره اثبات علم خداوند به ذاتش ناشی از نگرش وجودشناسانه وی به علم است. علم از جمله کمالات وجودی است. با توجه به نگرش وجودشناسانه به علم، هر چه مرتبه وجود عالی‌تر باشد، به تناسب آن، موجود دارای مرتبه عالی‌تری از علم خواهد بود. خداوند دارای عالی‌ترین مرتبه وجود است، پس ناگزیر دارای بالاترین درجه علم یعنی علم مطلق است، چنان که وجود مطلقش از قید هر اطلاق و محدودیتی منزّه است. به طور خلاصه این استدلال‌ها به شرح ذیل است:

۱. هر چه به حکم عقل کمال وجود من حیث هو وجود باشد، بدون تخصص به امری (از قبیل تجسم، ترکیب و تکثیر)، ثبوتش برای خداوند واجب خواهد بود، زیرا آن کمال وجود من حیث هو وجود است و موجب تجسم و یا ترکب نمی‌شود، تا برای واجب‌الوجود ممتنع باشد. هیچ امر وجودی به امکان خاص بر او صدق نمی‌کند، زیرا

در ذات او جهت امکانی نیست. پس باید آن امر وجودی برای خداوند متعال حصولش واجب باشد (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۸۸-۸۹).

۲. ملاصدرا ملاک علم را تجرد از ماده می‌داند، زیرا به عقیده او یگانه مانع علم و ادراک در باب وجود، ماده و لوازم آن است که همیشه موجب تفرق و پراکندگی و غیبت است، زیرا اجزاء مادی نسبت به اجزاء دیگر بیگانه و همه از یکدیگر پنهان و محتجب‌اند و لذا هر جا که این مانع اساسی وجود نداشته باشد و موجودات از ماده و لوازم آن مجرد باشند، حضور و شهود و در نتیجه علم و ادراک نیز حضور دارد و هر چه تجرد از ماده بیشتر باشد، حضور و ادراک نیز بیشتر و قوی‌تر است (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۲۴۴). هر چه مرتبه وجود عالم بالاتر باشد، از تجرد بیشتری برخوردار است و می‌تواند پذیرای حضور مراتب بیشتری از وجود نزد خود باشد، پس خداوند که در بالاترین مرتبه وجود و شدیدترین درجه حضور است، از بالاترین مرتبه علم (علم مطلق) برخوردار است، زیرا وجودش از همه شوائب عدم و نقصان منزّه است (ملاصدرا ۱۳۸۷، ۴۵؛ ۱۹۸۱، ۶: ۲۴).

۳. اگر معلول از صفت علم به ذات خود برخوردار باشد، وجود آن در علت اولی و واجب است، زیرا معلول، وجود و همه صفات کمالی‌اش را از علت گرفته است. بنابراین خداوند که خالق همه موجودات و صفات کمالی آنهاست، قطعاً دارای علم است و از آنجا که وجودش تام و تمام و فوق کمال است، علیم و علام است (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۴۳۰). ملاصدرا در مواضع متعدد به تناظر مرتبه وجودی با مرتبه علمی تأکید می‌کند. از جمله می‌نویسد: «علم حق تعالی به ذات خود هیچ نسبتی با علوم غیر او به ذات خودشان ندارد، چنان که هیچ نسبتی بین وجود او و وجودات اشیاء نیست؛ و همان طور که وجود ممکنات در وجود او مستهلک گشته است، همین طور علوم ممکنات در علم او به ذات خودش درنوردیده شده‌اند» (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۱۷۵).

۳-۸. اثبات علم خداوند به غیر در مرتبه ذات و در مرتبه فعل

محور استدلال‌های ملاصدرا در اثبات علم الهی به غیر نیز که شامل دو مرتبه ذات (علم پیش از ایجاد) و مرتبه فعل (علم پس از ایجاد) است، رابطه وجودی خداوند با مخلوقاتش است. بر این اساس وی معتقد است ذات خداوند از جهت وجودش، که عین ذاتش است، علت است برای آنچه به ترتیب بعد از ذات است، و مجعولات او که صادر از او هستند عبارت از گونه‌ها و انحاء وجودات عینی‌اند. بنابراین علم واجب‌تعالی به ذات

خود که عبارت از نفس ذاتش است، اقتضای علم واجبی را به آن وجوداتی دارد که ناگزیر باید عین آن وجودات باشد، پس مجعولات او به عینه معلومات و علوم تفصیلی وی هستند. ملاصدرا به این اعتبار که آن موجودات از لوازم علم خداوند به ذات خودند، آنها را علم خداوند می‌نامد. او البته اصطلاح صدور اشیاء از خداوند را نیز خوب می‌داند. وی در تبیین این مطلب به تفاوت مهمی اشاره می‌کند: تمام ماهیات ممکن مباین با حقیقت واجب‌تعالی هستند، اما وجود آنها از لمعات و تابش‌های ذات خداوندند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۲۳۰-۲۳۱).

علم الهی به موجودات در مرتبه فعل (بعد از ایجاد) مورد توافق همه حکماست. اما علم الهی به موجودات در مرتبه ذات (پیش از ایجاد) مورد اختلاف است و درباره آن چالش‌های مختلفی وجود دارد. اما ملاصدرا به مدد وجودشناسی خویش، به خوبی از عهده تبیین آن برآمده است. وی دلیل وجود مرتبه مذکور از علم الهی را در پیوند وجودی خداوند و سایر موجودات می‌داند. علم خداوند متعال به ذاتش عبارت از نفس وجودش است، و اعیان یعنی موجودات خارجی به وجود ذات او موجودند. بنابراین آنها نیز به یک تعقل یعنی تعقل ذات معقول‌اند، یعنی با وجود کثرتشان به یک تعقل موجودند، همچنان که با کثرتشان به یک وجود موجودند، برای این که در آنجا تعقل و وجود یکی است. بنابراین علم خداوند سبحان به تمام اشیاء در مرتبه ذاتش پیش از وجود مخلوقات ثابت می‌شود. ملاصدرا معتقد است این مرتبه از علم الهی، سبب وجود موجودات ممکن در خارج است، زیرا علم او به ذات خودش، عبارت از وجود ذاتش است، و این وجود به عینه، علم به اشیاء است و همان به عینه، سبب وجود آنها در خارج است، یعنی وجود آنها عبارت از صور عقلی است. پس خداوند نخست آنها را پیش از ایجادشان به یک وجود تعقل می‌کند؛ و بار دوم پس از ایجادشان آنها را تعقل می‌نماید. پس آنها را به یک تعقل چه سابق و چه لاحق تعقل می‌کند، و به یک مشاهده آنها را در ازل یکی و پس از ازل متکثر مشاهده می‌کند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۲۸۳-۲۸۴). بنا بر آنچه گذشت، اگر علم از سنخ ماهیت بود، با توجه به تباین ماهوی ممکنات با وجود خداوند متعال، تحلیل وقوع علم الهی به ممکنات با موانع جدی همراه بود. اما تبیین وجودی از علم، با محذوری روبرو نیست، زیرا با توجه به حقیقت تشکیکی وجود، وجود از پایین‌ترین مرتبه آن تا عالی‌ترین درجه آن، یک حقیقت واحد است و تفاوت آنها تنها در شدت و ضعف وجود است. بنابراین چون وجود مصدر علم است، با توجه به ارتباط وجودی محکمی که بین ذات اقدس خداوند با تمام مراتب امکانی هست، مانعی برای علم او به آنها وجود ندارد.

۹-۳. اثبات علم اجمالی در عین کشف تفصیلی

ماحصل تمام آنچه تاکنون گفته شد، نظریه بدیع و خاص ملاصدرا در مسئله علم الهی یعنی انگاره «علم اجمالی خداوند در عین کشف تفصیلی» است. رهیافت فلسفه وجودی ملاصدرا و تحلیل وجودشناسانه وی از علم سبب طرح این دیدگاه بدیع شد و توانست بسیاری از گره‌های معرفتی در عرصه علم الهی را حل کند (البته تفصیل آن فرصتی دیگر می‌طلبد).

ملاصدرا در اثبات علم تفصیلی خداوند به «قاعده بسیط الحقیقه» استناد کرده است. خلاصه این قاعده این است که خداوند متعال چون بسیط من جمیع الجهات است و همه کمالات را به نحو صرافت داراست، آنچه کمال در عالم فرض شود، باید او به نحو اعلی و اتم آن را واجد باشد و در مرتبه ذات به همه اشیاء علم داشته باشد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۲۷۰، ۲۷۱؛ لاهیجی ۱۳۸۶، ۴۱۵). توضیح آن که هر چه وجودی بسیط‌تر باشد، هم کامل‌تر است و هم وجود برتر ماهیات بیشتری است، یعنی جمعی‌تر است. خداوند که بسیط‌ترین حقیقت است، وجود برتر همه ماهیات است. حقیقت علم به غیر، همان وجود برتر ماهیت شیء است، نه ماهیت ذهنی آن. پس وجود خداوند، که علت همه اشیاء و متقدم بر همه آنهاست، در عین بساطت و اجمال، علم به همه اشیاء و خصوصیات آنهاست، یعنی علم پیشین اجمالی بالتفصیل به همه آنهاست (عبودیت ۱۳۸۶، ۲: ۳۲۲). اگر مرتبه‌ای از کمال وجودی فرض شود که در آن به نحو اعلا و اتم نباشد و ذات او آن را فاقد باشد، باید ذاتش مصداق سلب آن کمال واقع شود، در این صورت ترکیب شیء از وجدان و فقدان لازم می‌آید که حاکی از نقص وجودی و محدودیت ذات است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۲: ۳۶۸-۳۶۹؛ لاهیجی ۱۳۸۶، ۴۱۶).

نظریه علم اجمالی خداوند در عین کشف تفصیلی حاصل انگاره‌های متعددی است که در این پژوهش به آنها پرداخته شد. با توجه به نقش نگرش وجودی ملاصدرا به علم در شکل‌گیری یا تبیین هر یک از مؤلفه‌های مذکور، باید گفت نظریه خاص ملاصدرا در علم الهی بدون توجه به مبانی وجودشناسانه خاص فلسفه صدرا، و در نهایت تعریف وجودی وی از علم، ممکن نیست. علم خداوند متناسب با مرتبه بسیط و وجود مطلق اوست و بر کل هستی احاطه قیومی دارد. عدم پذیرش علم تفصیلی خداوند به موجودات از سوی پیشینیان ملاصدرا به دلیل غلبه نگاه ماهوی به علم و لزوم وجود صور و واسطه‌ها بوده است. اما با نگاه وجودی به علم و با توجه به اصالت وجود و حقیقت تشکیکی آن، هر چه مراتب وجود متعالی‌تر باشد، دایره معلومات نیز متناسب با مرتبه وجودی گسترده‌تر

می‌شود. در عالی‌ترین سطح وجود، یعنی مرتبه ذات الهی، این گستردگی به نهایت‌اعلای خود می‌رسد، از این رو هیچ معلومی در مقام ذات و مقام فعل الهی غایب نیست. با دقت نظر در تمام موارد گفته‌شده، یعنی زائد نبودن علم الهی بر ذاتش، حضوری بودن علم الهی، نفی صور در علم الهی، علم خداوند به جزئیات مادی، معلوم بالذات بودن معلومات الهی و علم، عالم و معلوم بودن خداوند، روشن می‌گردد که ملاصدرا با نگاه وجودی به علم توانسته است هم برخی از نظرات پیشینیانش را منطبق بر این نگاه تبیین و اثبات نماید و هم توانسته از این رهگذر موارد جدید و نوآوری‌های خود را ارائه کند که نهایتاً ماحصل آن در نظریه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» نمایش داده شده است.

۴. نتیجه‌گیری

ملاصدرا بر مبنای نظام وجودشناسی خویش، ضمن توجه به تعریف علم از سوی پیشینیانش، تعریفی وجودشناسانه از علم ارائه می‌دهد که محور اساسی آن اصالت وجود و نتایج متفرع بر آن (از جمله تشکیک وجود) است. بر اساس نتایج حاصل از این پژوهش، تأثیر نگاه وجودی ملاصدرا بر هر یک از اضلاع هندسه علم الهی مختار وی به این شرح است:

- زائد نبودن علم الهی بر ذاتش: منشأ خطای زائد بودن علم به ذات بر ذات، در نادیده گرفتن نقش وجود در تحقق علم و نگاهی ماهوی و مفهومی داشتن به علم است.
- حضوری بودن علم الهی: چهره ماهوی علم بیانگر علم حصولی و چهره وجودی علم دربردارنده علم حضوری است. با انتقال علم از سنخ ماهیت به سنخ وجود، علم چیزی جز همان هستی حاضر نزد نفس نیست. بنابراین در نگرش وجودی به علم، وجود عالم به میزان منزّه بودن از محدودیت‌های وجودی با حقیقت معلومات روبروست.
- نفی صور در علم الهی: وقتی علم الهی در تمام مراتب از نوع علم حضوری است، روشن است که وجود صور منتفی است. علم از سنخ وجود است، بنا بر احاطه وجودی خداوند به موجودات، علم او نیز از هر گونه واسطه‌گری بی‌نیاز است. نیاز به صور جایی است که علم از سنخ ماهیت باشد، نه از سنخ وجود.
- علم خداوند به جزئیات مادی: علم به دلیل وجودی بودنش ذاتاً دارای تشکیک است. از این رو مراتب علم در پایین‌ترین سطح وجود به سوی عالی‌ترین سطح در صعود

است. بنابراین، تمام مراتب وجود اعم از مادی و غیرمادی، معلوم و عالم واقع می‌شوند.

- معلوم بالذات بودن معلومات الهی: ملاصدرا با نگرش وجودی به علم اثبات کرد که علم با تمام شعبه‌ها و اقسامش از سنخ وجود است. اگر علم در عالمی حاصل حضور معلوم باشد، آن معلوم بالذات است. علم خداوند به همه اشیا علم حضوری است. از سوی دیگر علم عین وجود است، پس معلوم بالعرض نیز نهایتاً به معلوم بالذات برمی‌گردد.
- علم، عالم و معلوم بودن خداوند: اگر علم از سنخ صورت و ماهیت دانسته شود، علم ذاتی خداوند به اشیا فقط شامل ماهیات آنها می‌شود، نه وجوداتشان. در حالی که بنا بر مدعای ملاصدرا علم از سنخ وجود است، لذا با مرتبه وجود عالم متحد می‌شود. حاصل این انطباق جز اتحاد علم، عالم و معلوم نیست. تمام موجودات و معلومات در تمام مراتب وجودی، شأنی از شؤن خداوند هستند و از این رو وجود معلومات جدای از وجود حق تعالی نیست.
- علم خداوند به خود: علم از جمله کمالات وجودی است. با توجه به نگرش وجودشناسانه به علم، هر چه مرتبه وجود عالی‌تر باشد، به تناسب آن، موجود دارای مرتبه عالی‌تری از علم خواهد بود. خداوند دارای عالی‌ترین مرتبه وجود است، پس ناگزیر دارای بالاترین درجه علم یعنی علم مطلق است.
- علم خداوند به غیر: اگر علم از سنخ ماهیت بود، با توجه به تباین ماهوی ممکنات با وجود خداوند متعال، تحلیل وقوع علم الهی به ممکنات با موانع جدی همراه بود. اما با تبیین وجودی از علم، چون وجود مصدر علم است، با توجه به ارتباط وجودی محکمی که بین ذات اقدس خداوند با تمام مراتب امکانی وجود دارد، مانعی برای علم او به آنها وجود ندارد.
- علم اجمالی خداوند در عین کشف تفصیلی: این دیدگاه حاصل انگاره‌های متعددی است که ذکر شد، با توجه به نقش نگرش وجودی ملاصدرا به علم در شکل‌گیری یا تبیین هر یک از مؤلفه‌های مذکور، باید گفت نظریه خاص ملاصدرا در علم الهی بدون توجه به مبانی وجودشناسانه خاص فلسفه صدرا، و در نهایت تعریف وجودی وی از علم، ممکن نیست. علم خداوند متناسب با مرتبه بسیط و وجود مطلق اوست که بر کل هستی احاطه قیومی دارد. عدم پذیرش علم تفصیلی خداوند به موجودات از سوی پیشینیان ملاصدرا، به دلیل غلبه نگاه ماهوی به علم و لزوم وجود صور و واسطه‌ها

بوده است. اما با نگاه وجودی به علم و با توجه به اصالت وجود و حقیقت تشکیکی آن، هر چه مراتب وجود متعالی تر باشد، دایره معلومات نیز متناسب با مرتبه وجودی گسترده تر می شود. در عالی ترین سطح وجود، یعنی مرتبه ذات الهی این گستردگی به نهایت اعلائی خود می رسد، از این رو هیچ معلومی در مقام ذات و مقام فعل الهی غایب نیست.

با تمام پژوهش های ارزنده ای که پیرامون دیدگاه ملاصدرا درباره علم الهی صورت گرفته است، به نظر می رسد عدم توجه به تبیین وجودشناسانه او از علم حلقه مفقوده ای باشد که بدون آن درک نحوه شکل گیری دیدگاه ملاصدرا پیرامون علم الهی، چرایی آن و تمایز و وجوه ابداعی آن با سایر دیدگاه ها به درستی سنجیده نشود.

کتاب نامه

اکبریان، رضا، و محمدمهدی کمالی. ۱۳۹۰. «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی». معرفت فلسفی ۳۲.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۲. شرح حکمت متعالی. تهران: الزهرا (س).

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶-الف. ریحیق مختوم. محقق حمید یارسانیا. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶-ب. سرچشمه اندیشه، ج. ۳. محقق عباس رحیمیان. قم: اسراء.

حائری یزدی، مهدی. ۱۳۶۱. کاوش های عقل نظری. تهران: امیرکبیر.

حائری یزدی، مهدی. ۱۳۸۵. فلسفه تحلیلی و نظریه شناخت در فلسفه اسلامی. جمع آوری عبدالله نصری. تهران: علم.

حجازی، سید محمد. ۱۳۷۳. «وجود و علم در فلسفه صدرالمتألهین». معرفت ۱۰.

خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد. ۱۳۸۹. هستی شناسی معرفت. تهران: امیرکبیر.

ذبیحی، محمد. ۱۳۷۸. «دیدگاه ابن سینا و صدرالمتألهین درباره علم الهی». پژوهش های فلسفی-کلامی ۲.

زنوزی، ملاعبدالله. ۱۳۶۱. اللمعات الالهیه. تحقیق سید جلال الدین آشتیانی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

سعیدی مهر، محمد و کبری لشکری. ۱۳۸۹. «علم الهی از دیدگاه صدرالمتألهین». اندیشه نوین دینی ۲۲.

عبودیت، عبدالرسول. ۱۳۸۶. درآمدی به نظام حکمت صدرائی، ج ۲. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت) و مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- لاهیجی، ملا محمدجعفر. ۱۳۸۶. شرح رساله المشاعر ملاصدرا. تصحیح و تحقیق از استاد سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۵۴. مبدأ و معاد. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۰. الشواهد الربوبیه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۱. العرشیه. تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی. تهران: مولی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۳. مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۷۱. تصور و تصدیق. قم: بیدار.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۷. المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه. تصحیح سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۹۸۱. الحکمه المتعالیه فی الاسفار الأربعة. بیروت: دارالإحیاء التراث العربیه.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. بی‌تا. تعلیقہ بر حکمہ الاشراف. چاپ سنگی.

آیا استدلال از طریق تنظیم ظریف خدا باورانه است؟

محمد ابراهیم مقصودی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۰۳

چکیده

استدلال بر وجود خدا از طریق توسل به تنظیم ظریف کیهان، تنظیم‌شدگی ظریف جهان را به منظور شکل‌گیری حیات انسانی، شاهدهی بر وجود خداوند تلقی می‌کند. بر خلاف باور رایج، استدلال تنظیم‌ظریف، در صورت‌بندی مرسوم، نه موفق است و نه خدا باورانه. استدلال خواهی کرد که (۱) اگر تنظیم‌شدگی ظریف جهان بیشتر از حد مورد نیاز باشد، این حقیقتی نخواهد بود که خدا باور مایل به استفاده از آن برای حجت آوردن له وجود خداوند باشد. (۲) از دید خدا باور دو اشکال به استدلال تنظیم‌ظریف وارد است: نخست، اشکال «زیاده‌روی»، که بیان می‌دارد این استدلال رویدادهای نامحتمل دیگری را نیز شاهدهی بر وجود خدا تلقی می‌کند، که خدا باور از آنها چنین تفسیری ندارد. دوم، اشکال «شلیک‌به‌خود»، که بیان می‌دارد استدلال تنظیم‌ظریف نقض‌غرض خدا باور است. سوم، در استدلال تنظیم‌ظریف فرض شده است که به وقوع پیوستن رویدادی نامحتمل نیازمند تبیینی متفاوت نسبت به تبیین وقوع رویدادهای محتمل است، که پیشفرض نادرستی است و به اعتراض «خدای رخنه‌ها» دچار می‌شود. خدا باور نیز مستقلاً این تمایز را نمی‌پذیرد. بنابراین، استدلال تنظیم‌ظریف مبتنی بر مفروضاتی است که با خدا باوری، در معنای متعارف، سازگار نیست.

کلیدواژه‌ها

استدلال طراحی، تنظیم ظریف، خدا باوری، خدای رخنه‌ها

۱. دانشجوی دکتری فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران.
(memaghsodi@yahoo.com)

Is The Fine-Tuning Argument Theistic?

Mohammad Ebrahim Maqsudi¹

Reception Date: 2021/06/02

Acceptance Date: 2021/08/25

Abstract

I intend to show that the fine-tuning argument is not a theistic one, and is therefore not desirable for the theist. I will argue that (1) if the fine-tuning of the cosmos exceeds that which is required for the existence of human beings, it would not be helpful to the believer to prove the existence of God. (2) From the theist's point of view, there are two objections to the fine-tuning argument: first, the extravagance objection, which states that this argument also includes other improbable events as evidence for the existence of God, though the theist does not mean that. Second, the backfire objection, which states that the advocate of fine-tuning reasoning defeats her/his purpose. Third, the fine-tuning argument assumes that the occurrence of an unlikely event requires a different explanation than the occurrence of probable events, and this is a false presupposition, which leads to the "God of the gaps" objection. The theist independently does not accept this distinction; she/he believes that the explanation of both probable and improbable events equally requires assuming the existence of God. So, since the fine-tuning argument is based on assumptions that are inconsistent with theism, the theist should not find it worrisome that the fine-tuning argument is not a successful one.

Keywords

Argument from Design, Fine-Tuning, Theism, God of the Gaps

1. Ph.D. Student, Department of Philosophy of Science, Sharif University of Technology, Tehran, Iran. (memaghsodi@yahoo.com)

۱. مقدمه

استدلال بر وجود خدا از طریق توسل به تنظیم ظریف^۱ کیهان (از این پس به اختصار استدلال تنظیم ظریف) جدیدترین نوع از برهان طراحی است^۲، که گاه به عنوان بهترین استدلال حال حاضر به نفع خدا باوری شناخته می‌شود. دست کم از زمان آکویناس برهان‌های طراحی شناخته شده بودند، و حقایق گوناگونی را به عنوان شاهی بر وجود خداوند مبنا قرار می‌دادند. جدیدترین نسخه، یعنی استدلال تنظیم ظریف، تنظیم‌شدگی ظریف ثوابت فیزیکی بنیادی، شرایط اولیه کیهان، و قوانین بنیادی در لحظه آغاز را از آن جهت که منجر به شکل‌گیری حیات مبتنی بر کربن، به طور خاص حیات انسانی، شده‌اند، شاهی بر وجود خداوند تلقی می‌کند.^۳ مبنای این استدلال یک دستاورد علمی است، و از این جهت جایگاهی ویژه در مطالعات علم و الهیات (و دین) دارد، و در وهله نخست به نظر می‌رسد که اگر موفق باشد، نمونه‌ای پُراهمیت از دلالت‌های الهیاتی فیزیک جدید است. استدلال خواهم کرد که بر خلاف باور رایج استدلال تنظیم ظریف، در صورت‌بندی مرسوم، نه موفق است و نه خدا باورانه. برای نیل به این مقصود و برای شروع، استدلال تنظیم ظریف را چنین صورت‌بندی می‌کنم:^۴

(الف) شرایط مرزی، قوانین فیزیک، و مقادیر ثوابت بنیادی موجود در قوانین به نحوی، و تا اندازه‌ای، ظریف تنظیم شده هستند که جهان حاوی حیات مبتنی بر کربن (و/یا حیات هوشمند، و/یا حیات انسانی) گردد، نه بسیار ظریف‌تر از حد نیاز و نه بسیار کمتر از آن.

(ب) جهانی با چنین ویژگی‌هایی نامحتمل است.

(پ) جهان واقع حاوی حیات مبتنی بر کربن (و حیات هوشمند، و حیات انسانی) است.

(ت) به وقوع پیوستن رویدادی نامحتمل نیازمند تبیینی متفاوت نسبت به تبیین وقوع رویدادهای محتمل است.

(ث) به وقوع پیوستن جهانی حاوی انسان همان چیزی است که خداوند (از ابتدا) اراده کرده بوده است.

(ج) پس بهترین تبیین برای وقوع جهان حاوی انسان، به عنوان یک رویداد نامحتمل، این است که خداوند آن را آفریده و چنین ظریف تنظیم کرده باشد.

(چ) پس (با احتمال چشم‌گیری) خدا وجود دارد.

استدلال خواهیم کردم که (۱) صدق مقدمه (الف) بر اساس شواهد علمی موجود دانسته نیست، لذا حقیقتی نیست که خدا باور بخواند آن را شاهی بر وجود خداوند تلقی کند. (۲) یک فرمول بندی مناسب، و لذا توجیهی برای صدق مقدمه (ب) در دست نیست و حتی اگر باشد، همچنان استدلال تنظیم ظریف مبتنی بر آن با دو اشکال روبه‌رو است که سبب می‌شود مطلوب خدا باور نباشد: آنها را اشکال «زیاده‌روی» و اشکال «شلیک به خود» نامیده‌ام. نهایتاً، (۳) مقدمه (ت) پذیرفتنی نیست، و خدا باور نیز مستقلاً آن را انکار می‌کند. بدین ترتیب نشان داده می‌شود که استدلال تنظیم ظریف با شکست مواجه می‌شود و در عین حال اساساً یک استدلال خدا باورانه، در معنای متعارف و مورد توافق عام، نیست، لذا مطلوب خدا باور هم نیست. بنابراین، شکست این استدلال بی‌ارتباط با خدا باوری است و به منزله شکست خدا باوری، حتی در این مورد خاص، نیست.

۲. آیا تنظیم ظریف شاهی تجربی بر وجود خداوند است؟

فرضیه تنظیم ظریف بیان می‌دارد که اگر نسبت الکترون‌ها به پروتون‌ها در جهان، نرخ انبساط کیهان، چگالی جرم جهان، ثابت کیهان‌شناختی، نسبت شدت نیروی الکترومغناطیسی به نیروی گرانشی و مواردی از این دست با ظرافتی زیاد تنظیم نشده بودند، حیات انسانی به وجود نمی‌آمد و جهان به آشوب محض یا یکنواختی کسالت‌بار فرومی‌افتاد.^۶ بنابراین ممکن بود جهان آن قدر ظریف تنظیم نشده باشد که انسانی به وجود بیاید، اما چه چیزی مشخص می‌کند که جهان بیش از اندازه نیز ظریف تنظیم نشده است؟ ریس متذکر شده است که اگر تنظیم‌شدگی ظریف (برای هر منظوری، از جمله به جهت پدیدار شدن حیات انسانی) بخواهد یک حقیقت علمی باشد، باید ابطال‌پذیر باشد، و «حتی ممکن است ابطال شود: ابطال خواهد شد، اگر بفهمیم که جهان ما ظریف‌تر از آن تنظیم شده است که وجود ما مستلزم آن است» (Rees 2003, 218). کالینز نیز بر اهمیت ابطال‌پذیر بودن فرضیه تنظیم ظریف تأکید می‌کند (Collins 2016, 148-9).^۷ حتی اگر ابطال‌پذیری را به عنوان شرط لازم علمی بودن یک فرضیه نپذیریم، ابطال‌ناپذیر بودن فرضیه تنظیم ظریف معضلی پیش روی مدافع استدلال تنظیم ظریف محسوب خواهد شد، زیرا در این صورت مقدمه (الف)، به عنوان حقیقتی علمی، توجیه‌نشده باقی می‌ماند. به بیان دیگر، اگر مدافع استدلال تنظیم ظریف معتقد باشد که فرضیه تنظیم ظریف، علی‌رغم ابطال‌ناپذیری، همچنان یک فرضیه علمی مقبول است، باید توجیهی برای این ارائه کند که چرا موجه هستیم شواهد تجربی موجود را چنین تفسیر کنیم که جهان به نحو

ظریفی تنظیم شده است، در حالی که هیچ داده تجربی نمی‌تواند به خلاف آن دلالت کند. تا زمانی که مدافع استدلال تنظیم ظریف چنین توجیهی ارائه نکند، استدلال او ناکارآمد خواهد بود، زیرا تفسیر او از شواهد تجربی موجود، مبنی بر این که آنها ظریف تنظیم شدگی دارند، و نتیجتاً صدق مقدمه (الف) مشکوک خواهد بود.

علاوه بر این، بیش از اندازه نبودن ظریف تنظیم شدگی برای مدافع استدلال تنظیم ظریف و خدا باور، اگر اساساً بخواهد چنین مسیر استدلالی را در پیش گیرد، حائز اهمیت است: به وجود آمدن انسان، به عنوان یک شاهد تجربی، در این استدلال باید نقشی کلیدی داشته باشد،^۷ زیرا انسان است که دین بر او عرضه شده و اوست که خدا را می‌جوید. مدافع استدلال تنظیم ظریف انسان را موجودی خاص قلمداد می‌کند که به وجود آمدن او در این جهان نتیجه طراحی خالقی با علم و قدرت مطلق بوده است.^۸ آنچه مطلوب مدافع استدلال تنظیم ظریف است و شاهدی له مدعای او تلقی می‌گردد، این است که جهان به اندازه‌ای ظریف تنظیم شده باشد که انسان به وجود بیاید، نه بیشتر و نه کمتر. اگر ظریف تنظیم شدگی جهان بیشتر از حد مورد نیاز برای به وجود آمدن انسان باشد، مشخص نیست که چطور بر مبنای آنچه از عالم تجربه می‌کنیم (و نه بر مبنای متون دینی) انسان را باید واجد شرایط ویژه‌ای در عالم دانست.^۹ ظریف تنظیم شدگی بیش از اندازه به این معناست که رویدادها و جزئیات دیگری نیز (دست کم) به همان اندازه اهمیت دارند، و روشن نیست که برای خدا باور چه اهمیتی باید داشته باشند.^{۱۰} مثلاً مشخص نیست این که جهان به اندازه‌ای ظریف تنظیم شده است که سیاره مشتری چهار قمر بزرگ دارد، یا این که فاصله ماه و خورشید از زمین تقریباً با نسبت قطر آنها برابر است و سبب می‌شود امکان خسوف کامل فراهم آید (Weinberg 2015, 83)، چه اهمیتی برای خدا باور دارد. در پاسخ به این اعتراض مدافع استدلال تنظیم ظریف یا باید همه چنین جزئیات ظاهراً بی‌ربطی را واجد اهمیت خدا باورانه بداند و یا باید قائل باشد که مثلاً در مورد اقمار مشتری ظرافت تنظیم شدگی نه بیشتر، بلکه تقریباً به همان میزانی است که مورد نیاز به وجود آمدن انسان است. پاسخ دوم پذیرفتنی است، اما پاسخ اول پذیرفتنی نیست، زیرا با شهود و فهم متعارف از عقاید خدا باورانه همخوانی ندارد: خدا باور همه جزئیات عالم را ناشی از تدبیر الهی و ساخته شده به دست او می‌داند؛ اما در مقام احتجاج^{۱۱} برای وجود خدا، مثلاً، به چهار قمر بزرگ داشتن مشتری متوسل نمی‌شود، زیرا در این صورت اگر مشتری پنج قمر بزرگ می‌داشت، دیگر شاهدی بر وجود خداوند نمی‌بود یا هر چیزی به یک اندازه شاهدی بر وجود خداوند تلقی می‌شد، چه چهار قمر بزرگ داشتن مشتری،

چه پنج قمر بزرگ داشتن آن و چه شکافته شدن رود نیل. بنابراین، اگر از جهت به کارگیری در استدلال بر وجود خدا، ظریف تنظیم شدگی بخواهد مطلوب مدافع استدلال تنظیم ظریف و خدا باور باشد، اگر اساساً او بخواهد چنین استدلال کند، باید به اندازه‌ای باشد که جهان حاوی حیات انسانی باشد، نه بیشتر، زیرا در غیر این صورت تصویر علمی از جهان، از نظر توصیف جایگاه انسان، با تصویر الهیاتی از جهان مناسبتی نخواهد داشت، لذا نمی‌توان اولی را تأیید دومی تلقی کرد.

آیا شواهد علمی موجود نشان می‌دهند که ظریف تنظیم شدگی بیش از اندازه نیست؟ روشن نیست که چنین باشد. فرض کنید برای این که جهان حاوی حیات هوشمند باشد مقدار ثابت بنیادی C باید جایی در بازه $I=(v-\delta_1, v+\delta_2)$ باشد، که در آن v مقدار اندازه‌گیری شده C ، و δ_1 و δ_2 اعداد حقیقی هستند. طول بازه I معیاری از میزان ظرافت تنظیم شدگی C است. هر قدر δ_1 و δ_2 کوچک‌تر باشند، ظرافت در تنظیم شدگی بیشتر است. هیچ کدام از نظریات فیزیکی کنونی ما مقادیر δ_1 و δ_2 را کاملاً معین نمی‌کنند؛ کیهان‌شناسی فیزیکی کنونی به نحوی غیرقابل مناقشه برای ما مشخص نکرده است که شرایط به وجود آمدن حیات انسانی چیست.^{۱۲} تنها چیزی که ما می‌دانیم، اگر اساساً همین را هم بدانیم،^{۱۳} این است که اگر مقدار ثابت بنیادی از چیزی که اکنون هست متفاوت می‌بود، حیات مبتنی بر کربن به وجود نمی‌آمد. علاوه بر این، شواهدی وجود دارد که ما را موجه می‌کند که به کذب مقدمه (الف) باور داشته باشیم، یا دست‌کم به صدق آن مشکوک باشیم: هارنیک و دیگران (2006) نمونه‌ای ارائه کرده‌اند از جهانی با ثوابت بنیادی بسیار متفاوت که همچنان قابلیت شکل‌گیری حیات در آن وجود دارد. همچنین لوئب (2014) نشان داده است که نوعی از حیات مقدماتی می‌توانسته در جهان اولیه شکل بگیرد.^{۱۴} اگر ادعای آنها درست باشد، می‌تواند نشان دهد که ظریف تنظیم شدگی بیشتر از حدی است که مورد نیاز شکل‌گیری حیات باشد. بنابراین مقدمه (الف) حقیقتی نیست که خدا باور بخواهد آن را شاهدهی بر وجود خداوند قلمداد کند؛ اگر چنین شاهدهی بخواهد مطلوب خدا باور باشد، دست‌کم باید شاهدهی له این باشد که ظریف تنظیم شدگی بیش از اندازه نیست. با این حال، برای پیش‌برد بحث و برای این که مدافع استدلال تنظیم ظریف را در بهترین وضعیت ممکن قرار دهیم، بیایید فرض کنیم که می‌توان مقدمه (الف) را با عبارت زیر جایگزین کرد:^{۱۵}

(آ) شرایط مرزی، قوانین فیزیک و مقادیر ثابت بنیادی موجود در قوانین نمی‌توانند خیلی از چیزی که اکنون هستند متفاوت باشند، اگر جهان حاوی حیات مبتنی بر کربن (و/یا حیات هوشمند، و/یا حیات انسانی) باشد.

و صورت‌بندی حاصل (از استدلال تنظیم‌ظریف) همچنان همان کارآمدی صورت‌بندی پیشین را دارد. چنان که آمد، (آ) مطلوب خدا باور نیست.

۳. آیا نامحتمل بودن راهی به سوی خداوند می‌گشاید؟

کولیوان و دیگران استدلال کرده‌اند که هیچ بیان دقیقی از مقدمه (ب)، مبتنی بر نظریه احتمال، وجود ندارد. مانند قبل، فرض کنید برای این که جهان حاوی حیات هوشمند باشد مقدار ثابت بنیادی C باید جایی در بازه $I=(v-\delta_1, v+\delta_2)$ باشد. هر اندازه‌ای^{۱۶} را که ملاک محاسبه احتمال قرار دهیم، احتمال این که C از میان همه مقادیر ممکن، یعنی از میان تمام مقادیر حقیقی، در بازه I واقع شود، صفر است. به عنوان مثالی از اندازه‌ای خاص و محاسبه احتمال بر مبنای آن، احتمال مذکور را طول بازه I تقسیم بر طول کل خط حقیقی در نظر بگیرید. به وضوح حاصل تقسیم مقداری محدود به مقداری نامحدود صفر است (Colyvan *et al* 2005, 327). در واقع، طول I هر قدر که باشد احتمال مذکور همچنان صفر است! بنابراین، جهان مورد نظر ما نامحتمل نیست، بلکه ناممکن است. لذا مقدمه (ب) کاذب است، در غیر این صورت صدق توأمان مقدمات (ب) و (پ) یک تناقض است. در هر دو صورت استدلال از کار می‌افتد.^{۱۷}

کولیوان و دیگران به تفصیل راه‌حل‌های ممکن برای این معضل را مورد بحث قرار می‌دهند و نتیجه می‌گیرند که هیچ کدام از آنها برای مدافع استدلال تنظیم‌ظریف نجات‌بخش نیست: ممکن است مدافع استدلال تنظیم‌ظریف بپذیرد که احتمال مذکور صفر است، اما آن را به عنوان عدم امکان تعبیر نکند. کولیوان و دیگران استدلال می‌کنند که به هر حال او باید به نحوی نشان دهد که جهان ما از جهان‌های دیگر نامحتمل‌تر است، که این مستلزم آن است که استدلال کند برخی احتمال‌های صفر از برخی احتمال‌های صفر دیگر کوچک‌ترند! این به وضوح بی‌معناست. آنها همچنین بحث می‌کنند که توسل به خود نظریات فیزیکی برای مقید ساختن مقادیر ممکن C ، به جهت یافتن بازه‌ای از مقادیر مجاز C که به اندازه کافی بزرگ باشد که طول I در برابر آن خیلی کوچک باشد و در عین حال به اندازه کافی کوچک باشد تا احتمال مورد نظر صفر نشود، راهبرد موفقی برای

مدافع استدلال تنظیم‌ظریف نیست، زیرا مشخص نیست که چطور بدون دچار شدن به مصادره‌به‌مطلوب قابل اجرا است (Colyvan et al 2005, 328-331).

بنابراین به نظر می‌رسد که نمی‌توان مقدمه (ب) را در چارچوب نظریه احتمال به نحوی صورت‌بندی کرد که صادق دانسته شود. با این حال، علی‌الاصول دو راه ممکن برای رهایی از این مشکل قابل تصور است: اولاً می‌توان پرسید که اصلاً چه لزومی برای انجام این کار وجود دارد؟ نظریه احتمال با چالش‌های تفسیری و معماهای منطقی روبه‌رو است.^{۱۸} کولیوان و دیگران می‌پذیرند که ناتوانی ما در به دست دادن یک بیان مناسب از مقدمه (ب)، در چارچوب نظریه احتمال، اساساً به خود نظریه احتمال و چالش‌های پیش روی آن بازمی‌گردد (Colyvan et al 2005, 327, 333). با توجه به این مطلب، چرا اصلاً باید بخواهیم مقدمه (ب) را دقت ببخشیم؟ به نظر می‌رسد که بتوان به نحوی شهودی و با توسل به فهم‌متعارف مقدمه (ب) را پذیرفت و به دست دادن هر گونه بیان دقیق و توجیه مبتنی بر نظریه احتمال از آن را به زمانی موکول کرد که راه‌حلی مناسب برای چالش‌هایی که این نظریه با آنها روبه‌رو است یافت شود. ثانیاً همچنان رویکردهایی به احتمالات متصورند که به کمک آنها می‌توان مقدمه (ب) را دقت بخشید: کولیوان و دیگران بحث می‌کنند که بهره‌گیری از رویکرد بیزگرایانه نیز به افزایش احتمال مذکور به بیش از صفر کمکی نخواهد کرد (Colyvan et al 2005, 328)؛ اما این نظر آنان مخالفانی دارد. بارنس (2017)، رابرتس (2012)، و مونتون (2006) مدعی هستند که نسخه ذهنی بیزگرایانه‌ای از استدلال تنظیم‌ظریف ارائه کرده‌اند که دچار مشکل مذکور نیست. بررسی دقیق‌تر و قضاوت در مورد موفقیت یا عدم موفقیت رویکرد بیزگرایانه به استدلال تنظیم‌ظریف خارج از بحث این مقاله است، لذا من در اینجا به جهت قرار دادن مدافع استدلال تنظیم‌ظریف در بهترین وضعیت خود، نگرش خوش‌بینانه به رویکرد بیزگرایانه را برمی‌گزینم و فرض می‌کنم که چنین رویکردی می‌تواند راهگشا باشد.

اکنون ادعا این است: چه بخواهیم موقتاً به دست دادن بیانی دقیق از مقدمه (ب) را به تعویق بیندازیم، و چه خوش‌بینانه بپذیریم که رویکرد بیزگرایانه راهگشا خواهد بود، یعنی اگر به هر ترتیب موجه باشیم که باور کنیم احتمال مورد نظر ناصفر و ناچیز است، استدلال تنظیم‌ظریف مطلوب خدا باور نیست، زیرا چنان که در ادامه استدلال خواهیم کرد، ناچیز بودن احتمال طرح‌شده در مقدمه (ب) استدلال تنظیم‌ظریف را با دو اشکال روبه‌رو می‌کند، که سبب می‌شود مطلوب خدا باور نباشد.

۳-۱. اشکال زیاده‌روی

آنتونی هاپکینز، هنرپیشه‌ی اهل ولز، پس از پذیرش ایفای نقش در یک فیلم اقتباسی قصد می‌کند رمان آن را بخرد، اما موفق به یافتن کتاب نمی‌شود. تا این که به طور اتفاقی نسخه‌ی دست‌دوم و رهاشده‌ای از آن را در مترو می‌یابد. مدتی بعد او با نویسنده‌ی کتاب ملاقات می‌کند و او را از این اتفاق مطلع می‌کند. نویسنده نیز او را از گم شدن نسخه‌ای از کتاب که او شخصاً برخی اشکالات چاپی را در آن متذکر شده است، توسط یکی از دوستانش در مترو، باخبر می‌کند. سرانجام مشخص می‌شود نسخه‌ای که هاپکینز یافته همان نسخه‌ی خاص بوده است (Hand 2014, 1). چنین اتفاقات نادری بنا به شهود و فهم‌متعارف ما نامحتمل هستند، اما در واقع فراوان رخ می‌دهند. رویدادهای نامحتمل فراوانی وجود دارند که شهوداً و در نبود بیانی دقیق و احتمالاتی از مقدمه (ب) یا با در پیش گرفتن یک رویکرد ذهنی به احتمالات، همان قدر نامحتمل‌اند که به وجود آمدن جهانی حاوی حیات انسانی نامحتمل است. چنان که در بخش قبل آمد، شاهد تجربی به اندازه‌ی کافی قدرتمندی برای تأیید (الف) در اختیار نداریم و (آ) نیز به اندازه‌ی کافی قوی نیست تا چنین رویدادهای ناخواسته‌ای را از دامنه‌ی بحث کنار بگذارد. بنابراین، علی‌الاصول مانعی وجود ندارد که نتوان استدلالی مشابه استدلال تنظیم‌ظریف را برای هر کدام از چنین رویدادهایی ترتیب داد و مدافع استدلال تنظیم‌ظریف ناچار است معتبر بودن تمام چنین استدلال‌هایی را بپذیرد. لذا بی‌شمار اتفاق نادر وجود خواهد داشت که می‌توان آنها را شاهدی بر وجود خدا تلقی کرد، اما این چیزی نیست که خدا باور بخواهد. چنان که آمد، خدا باور همه‌ی رویدادهای عالم را ناشی از تدبیر الهی و همه‌ی جزئیات را ساخته‌شده به دست او می‌داند، اما در مقام احتجاج برای وجود خدا همه‌ی چنین رویدادهای به یک اندازه نامحتملی را به یکسان شهادتی بر وجود خداوند تلقی نمی‌کند. خدا باور اتفاق عجیبی که برای هاپکینز رخ داد را، بر خلاف شکافتن رود نیل، حجتی بر وجود خدا نمی‌داند، زیرا اساساً به لحاظ دینی اهمیتی نداشت اگر آن کتاب به دست هاپکینز نمی‌رسید. این اشکال وارد به استدلال تنظیم‌ظریف را اشکال «زیاده‌روی» می‌نامم.

ممکن است اعتراض شود که مدافع استدلال تنظیم‌ظریف هر رویداد نامحتملی را مطلوب نمی‌داند، بلکه رویدادهای نامحتمل خاصی را دست‌مایه‌ی استدلالش قرار می‌دهد، چنان که دمبسکی چنین می‌کند.^{۱۹} او معیار دقیقی برای تشخیص رویدادهای طراحی‌شده از رویدادهای طراحی‌نشده ارائه کرده که آن را معیار پیچیدگی-تشخیص‌یافتگی^{۲۰} می‌نامد (Dembski 1998; 1999). از دید او طراح هوشمند از خود رد و امضایی بر جا

می‌گذارد. طبق این معیار حضور توأمان سه چیز است که ما را مطمئن می‌سازد ردی از طراح را یافته‌ایم: امکانی بودن،^{۲۱} پیچیدگی و تشخیص. امکانی بودن نشان می‌دهد که آن رویداد نتیجه فرایندی خودکار نیست. پیچیدگی نشان می‌دهد که آن رویداد به سادگی با توسل به شانس تبیین‌شدنی نیست. نهایتاً تشخیص نشان می‌دهد که آن رویداد الگویی را به نمایش می‌گذارد که مشخصه طراح است. امکانی بودن به منزله آن است که رویداد مورد بررسی نتیجه قوانین طبیعی نیست. اما بهترین قوانین علمی ما قوانینی احتمالاتی هستند. بنابراین امکانی بودن به زحمت در عمل محتوایی بیش از احتمالی بودن خواهد داشت. در خصوص پیچیدگی، دمبسکی خود تصریح دارد که توصیفی احتمالاتی از آن دارد. پیچیدگی چیزی نیست جز نامحتمل بودن (یعنی حالت خاصی از احتمالی بودن). بنابراین، دمبسکی نامحتمل بودن را شرط لازم برای طراحی‌شدگی می‌داند. همچنین او تاکید می‌کند که نامحتمل بودن شرط کافی نیست. شرط کافی با افزودن تشخیص‌یافتگی حاصل می‌شود، که عبارت است از مطابقت داشتن رویدادها با الگویی که مستقلاً داده‌شده است. مقصود از الگو در اینجا توصیفی است که به نحوی یکتا به رویداد معینی منتسب می‌شود. چنان که از این تعریف برمی‌آید، تشخیص‌یافتگی نوعی رابطه است که میان رویدادی و الگویی برقرار می‌شود، اگر آن رویداد مستلزم رخ دادن چیزی باشد که الگو توصیفگر آن است و همچنین آن الگو از رویداد جدایی‌پذیر باشد، یا به بیانی دیگر تک‌منظوره^{۲۲} نباشد. همچنین لازم نیست که الگو پیشاپیش داده‌شده باشد (نک. Dembski 1999, 25-31; 1998, 136, 151-3).

آیا معیار دمبسکی مورد هاپکینز را از زمره رویدادهای طراحی‌شده خارج می‌کند؟ مورد هاپکینز شرط تشخیص‌یافتگی را برآورده می‌کند، زیرا به سادگی می‌توان در رویدادهای منجر به یافت شدن کتاب توسط هاپکینز الگویی را تشخیص داد که توصیفگر آن باشد، در حالی که این الگو مستقل از آن رویدادها است و کتاب نیز نهایتاً توسط هاپکینز یافت شده است، لذا رویدادها مستلزم همان چیزی هستند که الگو توصیفگر آن است. مورد هاپکینز درست مشابه همان رویدادهای تشخیص‌یافته‌ای است که دمبسکی خود مثال می‌زند، یعنی مورد کمان‌دار^{۲۳} (Dembski 1999, 28) و مورد شهاب شومیکر-لوی^{۲۴} (Dembski 1999, 36). با این حال، شهوداً مایلیم آن را موردی تصادفی تلقی کنیم، همان طور که دمبسکی مایل است مورد شهاب شومیکر-لوی را تصادفی بداند. پاسخ دمبسکی این است که چنین رویدادهایی طراحی‌شده نیستند، نه به این دلیل که شرط

تشخص یافتگی را برآورده نمی‌کنند، بلکه به این دلیل که شرط نامحتمل بودن را برآورده نمی‌کنند (Dembski 1999, 36-37). او نقل قولی از مارتین گاردنر^{۲۵} می‌آورد:

تعداد رویدادهایی که در ماه، یا حتی در هفته، برای شما رخ می‌دهد، آن قدر بزرگ است که احتمال ملاحظه کردن یک همبستگی شگفت‌انگیز نسبتاً بالاست، به خصوص اگر گوش‌به‌زنگ باشید. (Dembski 1999, 37)

بنابراین، در مورد هاپکینز، از نظر دمبسکی این شرط تشخیص یافتگی نیست که برآورده نشده است، بلکه شرط نامحتمل بودن است که برآورده نمی‌شود. اما آیا در مورد هاپکینز واقعاً شرط نامحتمل بودن برآورده نمی‌شود؟ اکنون به معضلی بازمی‌گردیم که از همان ابتدا با آن روبه‌رو بودیم. در نبود روش ریاضی دقیقی برای محاسبه احتمال مورد نظر، پاسخ دادن به این پرسش امکان‌پذیر نیست. ممکن است مورد هاپکینز رویداد نامحتملی نباشد، اما در نبود روش مورد توافقی برای محاسبه چطور می‌توان به نحوی موجه چنین باوری داشت؟ به وجود آمدن حیات در جهان ما ممکن است واقعاً نامحتمل باشد، اما اگر نتوانیم محاسبه احتمالاتی معتبری برای نشان دادن آن ارائه کنیم، چطور می‌توان به نحوی موجه چنین باوری داشت؟ چنان که آمد، یک راه آن است که شهوداً بپذیریم که احتمال به وجود آمدن حیات ناچیز است، ولو محاسبات احتمالاتی مبنای آن، از نظر ریاضی، دقیق نباشند. اما در این صورت باید بپذیریم که شهوداً احتمال یافت شدن کتاب توسط هاپکینز نیز ناچیز است. اگر احتمال یافت شدن کتاب توسط هاپکینز را ناچیز ندانیم، برای من روشن نیست که در نبود روش ریاضی بی‌ابهامی برای محاسبه احتمال‌های مرتبط، چطور می‌توان بدون دچار شدن به مصادره‌به‌مطلوب، احتمال به وجود آمدن حیات در جهان ما را ناچیز دانست. در اینجا است که اشکال زیاده‌روی خود را نمایان می‌کند. دلیل دیگری نیز وجود دارد که خدا باور نباید بخواهد که از مقدمه (ب) استدلالی به نفع وجود خدا ترتیب دهد.

۳-۲. اشکال شلیک‌به‌خود

هالورسون استدلال کرده است که اگر استدلال تنظیم‌ظریف موفق باشد، یعنی نشان دهد که واقع شدن جهان نامحتمل ما مؤید وجود خداست، آنگاه همین واقعیت که جهان ما نامحتمل است، مؤید عدم وجود خداوند خواهد بود. زیرا اگر ما مجازیم باور داشته باشیم که خداوند قصد خلق جهان ما را داشته است، مجاز خواهیم بود که باور داشته باشیم که او قوانینی را آفریده که به وقوع پیوستن جهان ما را محتمل کنند، در غیر این صورت این نوعی نقض غرض خواهد بود. چرا خداوند باید بخواهد ما را بیافریند، اما احتمال آفرینش

ما را ناچیز قرار دهد؟ (Halvorson 2018). مستقل از آن که استدلال هالورسون درست باشد یا نه، نتیجه او مقبول به نظر می‌رسد: استدلال تنظیم‌ظریف نتیجه عکس می‌دهد، زیرا آن خدایی که می‌خواهد ما را بیافریند، احتمال به وجود آمدن ما را بسیار ناچیز قرار داده است. این اشکال را اشکال «شلیک‌به‌خود»^{۲۶} می‌نامم. خدا باور به خود شلیک نمی‌کند: او احتمالات و امکانات پیشنهاد شده در علم کنونی را لزوماً احتمالات و امکانات پیش روی خداوند نمی‌داند، که کوچک بودن بعضی از آنها را نقض‌غرض او بداند. علاوه بر این، حتی اگر بپذیرد که خداوند خواسته است تا احتمال به وقوع پیوستن جهان ما ناچیز باشد، این پذیرش به ضرر او تمام نخواهد شد، زیرا چنان که پیش‌تر گفته شد، او بر خلاف مدافع استدلال تنظیم‌ظریف معتقد نیست که رخ دادن این رویداد نامحتمل حجتی بر وجود خداوند است. مدافع استدلال تنظیم‌ظریف از نامحتمل بودن جهان ما نتیجه می‌گیرد که خدا وجود دارد و از وجود خدا نتیجه می‌گیرد که واقع شدن جهان ما باید محتمل باشد! اما خدا باور چنین مسیر استدلالی را طی نمی‌کند.

یک پاسخ احتمالی به اشکال «شلیک‌به‌خود» آن است که بگوییم مدافع استدلال تنظیم‌ظریف در واقع بیان می‌کند که اگر بپذیریم خدا وجود دارد، آنچه به خودی خود نامحتمل است، یا نامحتمل دانسته می‌شود، دیگر نامحتمل نیست، یا نامحتمل دانسته نمی‌شود. این پاسخ از شلیک‌به‌خود جلوگیری نمی‌کند، بلکه صرفاً محل اصابت گلوله را تغییر می‌دهد. اگر مفروض استدلال تنظیم‌ظریف آن است که نامحتمل بودن جهان ما ادعایی علمی و قابل‌اتکا است و شواهد تجربی مؤید تنظیم‌ظریف نیز شواهدی علمی و قابل‌اتکا هستند، چطور ممکن است نتیجه آن باشد که چنین شواهدی در نهایت قابل‌اتکا نیستند؟ اگر شواهد مذکور چندان قابل‌اتکا نیستند، چرا اصلاً باید بخواهیم چنین استدلالی را ترتیب دهیم؟ اجازه دهید این مطلب را با جزئیات بیشتری مورد بحث قرار دهیم: فرض کنیم بهترین نظریات علمی ما نشان داده‌اند که به وجود آمدن جهان ما نامحتمل است. مدافع استدلال تنظیم‌ظریف به وقوع پیوستن چنین جهان نامحتملی را نیازمند تبیین می‌داند و از آنجا که چنین تبیینی را در خود نظریات علمی نمی‌یابد (به یاد آورید که آنها خود وقوع چنین رویدادی را نامحتمل دانسته‌اند)، به دنبال تبیینی از نوعی دیگر می‌گردد. او درمی‌یابد که اگر خداوند وجود داشته باشد، احتمال وقوع جهان ما افزایش می‌یابد، و حتی بیش از این، محتمل می‌شود. اما این ادعا به چه معناست؟ دو امکان موجود است: نخست، مقدمه (ب) یک یافته علمی اشتباه است، یا بهترین نظریات علمی ما دچار اشتباه یا نقصی هستند که به خطا سبب می‌شوند احتمال وقوع جهان ما ناچیز به نظر بیاید، در

حالی که واقعاً ناچیز نیست و برای فهمیدن این مطلب کافی است تصویر الهیاتی یا علمی- الهیاتی از جهان را مد نظر قرار دهیم. دوم، مقصود از «احتمال» در عبارت «احتمال وقوع جهان ما ناچیز است»، متفاوت است از معنای آن در عبارت «با فرض وجود خدا، احتمال وقوع جهان ما قابل اعتنا است».

در حالت نخست، اگر ثمره استدلال تنظیم ظریف این باشد که یکی از مفروضاتش خطاست، به وضوح شلیک به خود رخ داده است. اگر ثمره آن این باشد که بهترین نظریات علمی ما ناقص هستند، با توجه به این که مدافع استدلال تنظیم ظریف از ابتدا قصد داشت با توسل به علم، به عنوان نقطه‌ای قابل اتکا، استدلالی له وجود خداوند ترتیب دهد، باز هم شلیک به خود رخ داده است. بنابراین، تنها راه پیش روی مدافع استدلال تنظیم ظریف آن است که بپذیرد این استدلال در واقع استدلالی له «خدای رخنه‌ها» است، چرا که او در واقع یک یافته علمی را دال بر وجود خدا نمی‌داند، بلکه از نقص بهترین نظریات علمی ما و موفقیت احتمالی تصویری الهیاتی یا علمی- الهیاتی از جهان در تبیین این مورد استفاده می‌کند تا شاهدی برای وجود خدا دست‌وپا کند. در این صورت مدافع استدلال تنظیم ظریف با دو اشکال روبه‌رو است: اولاً، به اعتراض «خدای رخنه‌ها» دچار شده است،^{۲۷} و تا زمانی که پاسخی درخور به این اعتراض ارائه ندهد، موضع او غیرقابل دفاع است.^{۲۸} ثانیاً، استدلال تنظیم ظریف دیگر استدلالی خدا باورانه نخواهد بود؛ به دلیل این مطلب در بخش بعد خواهم پرداخت.

در حالت دوم، مقصود مدافع استدلال تنظیم ظریف از این که «با فرض وجود خدا، احتمال وقوع جهان ما قابل اعتنا است» در واقع این نیست که احتمال به همان معنایی که پیش‌تر با توسل به نظریات علمی آن را محاسبه کرده بود، افزایش می‌یابد. اما پس مقصودش چیست؟ من معنای خوش‌تعریف دیگری برای چنین احتمالی نمی‌شناسم. به نظر تنها چاره این است که ادعای او را صرفاً این اظهار بدانیم که آنچه پیش‌تر نیازمند تبیین بود، با فرض وجود خدا تبیین شده است. اما این تغییر دادن صورت مسئله است، نه حل کردن آن. عجیب بودن به وقوع پیوستن جهانی نامحتمل چیزی است که مدافع استدلال تنظیم ظریف از آن استفاده می‌کند تا تقاضای تبیین خواهی‌اش را موجه کند. این «عجیب بودن» اساساً در چارچوب مفروضات نظریات علمی شکل گرفته است. وقوع جهان ما در کیهان‌شناسی فیزیکی یک پدیده نامحتمل و عجیب است؛ در خارج از این چارچوب مشخص نیست که معضلی که با آن روبه‌رو بودیم چیست. فرض کردن وجود خدا به معنای تغییر چارچوب و رفتن به چارچوبی است که در آن باید مفهوم «احتمال» را از ابتدا

بازتعبیر و چالشی که با آن روبه‌رو بودیم را بازشناسی کنیم. حتی اگر خداوند جهان ما را آفریده باشد، در چارچوب کیهان‌شناسی فیزیکی هنوز به وقوع پیوستن جهان نامحتمل ما عجیب و نیازمند تبیین است، پس تنها چاره آن است که علت وقوع حیات انسانی را رخنه‌ای در کیهان‌شناسی فیزیکی تلقی کنیم. بنابراین مدافع استدلال تنظیم‌ظریف یا در ارائه تبیینی برای کاهش اعجاب ما و لذا در به ثمر رساندن استدلالش ناموفق بوده است، یا دوباره نتیجه استدلال او غیرقابل اتکا بودن یا عدم کفایت بهترین نظریات ماست، که (به ترتیب) شلیک‌به‌خود یا استدلال له «خدای رخنه‌ها» است.

به عنوان نتیجه‌گیری، استدلال تنظیم‌ظریف دست‌کم با دو اشکال روبه‌رو است که سبب می‌شود مطلوب خدا باور نباشد: اشکال زیاده‌روی و اشکال شلیک‌به‌خود. با این حال، دوباره به جهت پیش‌برد بحث و قرار دادن مدافع استدلال تنظیم‌ظریف در بهترین وضعیت، اجازه دهید فرض کنیم که مقدمه (ب) صادق است، و مدافع استدلال تنظیم‌ظریف به نحوی توانسته خدا باور را قانع کند تا در این مرحله با او هم‌دل شود.

۴. آیا نامحتمل تبیین نشده است؟

در استدلال تنظیم‌ظریف فرض شده است که به وقوع پیوستن رویدادی نامحتمل نیازمند تبیینی متفاوت نسبت به تبیین وقوع رویدادهای محتمل است، چرا که اگر چنین نبود اصلاً به در کار آوردن صریح خداوند به عنوان طراح نیازی نبود، چنان که در تبیین‌های علمی مرسوم چنین نمی‌کنیم. اما لزومی ندارد که رویدادهای محتمل و نامحتمل به وقوع پیوسته از لحاظ تبیینی متفاوت باشند. به طور خاص، می‌توان رویدادی مشخص را به دو نحو مختلف بیان کرد، که در بیانی محتمل و در بیانی دیگری نامحتمل باشد.

چنان که آمد، نظریه احتمال با چالش‌های تفسیری و معماهای منطقی شناخته‌شده‌ای روبه‌رو است. یکی از این موارد شناخته‌شده تناقض‌نمای شراب/آب است.^{۲۹} فرض کنید ترکیبی از شراب و آب داریم که تنها چیزی که از آن می‌دانیم این است که یکی از آن دو حداکثر چهل برابر دیگری است. بنابراین،

$$\frac{1}{40} \leq \frac{\text{wine}}{\text{water}} \leq 40$$

اکنون می‌توان پرسید که احتمال این رویداد که مقدار شراب کمتر از دو برابر مقدار آب باشد چقدر است؟ این احتمال در حدود ۵ درصد است، یعنی نامحتمل است:

$$P\left(\frac{\text{wine}}{\text{water}} \leq 2\right) = \frac{2 - \frac{1}{40}}{40 - \frac{1}{40}} = 0.05$$

همچنین می‌توان پرسید که احتمال این رویداد که نسبت آب بیش از نصف شراب باشد چقدر است؟ این احتمال در حدود ۹۸ درصد است، یعنی بسیار محتمل است:

$$P\left(\frac{\text{water}}{\text{wine}} \geq \frac{1}{2}\right) = \frac{40 - 1/2}{40 - 1/40} = 0.98$$

اما دو رویداد مذکور در واقع یکسان هستند. به عبارت دیگر، $\frac{\text{water}}{\text{wine}} \geq \frac{1}{2}$ و $\frac{\text{wine}}{\text{water}} \leq 2$ دو بیان مختلف از یک رویداد واحد هستند، که محاسبات فوق دو عدد بسیار متفاوت به احتمال وقوع آن نسبت می‌دهند. نکته این است که عدد احتمال تحت تبدیلات تعریف شده بر متغیرهای تصادفی ناوردانمی‌ماند.^{۳۰} این مطلب حاوی درس بزرگی برای ماست: صرف کوچک بودن یا بزرگ بودن عدد احتمال نسبت داده شده به رویدادی نمی‌تواند ملاک نیاز یا عدم نیاز به تبیین به وقوع پیوسته پیش از به وقوع پیوستن آن، به تنهایی نمی‌تواند ما را بر آن دارد که قائل باشیم تبیینی که به دنبال آن هستیم نمی‌تواند از همان نوع تبیین‌هایی باشد که برای رویدادهای محتمل به وقوع پیوسته به کار می‌گیریم، چراکه رویداد واحد نامحتمل تحت تبدیلی مناسب روی متغیر تصادفی مربوطه می‌تواند رویدادی محتمل قلمداد شود. بنابراین، صرف این که بدانیم واقع شدن جهان حاوی حیات انسانی رویدادی نامحتمل است، کافی نیست تا آن را نیازمند تبیینی از نوعی بدانیم که متفاوت است از تبیین رویدادهای محتمل به وقوع پیوسته. به بیان دیگر، حتی اگر مقدمه (ب) را صادق بدانیم، به این معنا نخواهد بود که با چیزی مواجه شده‌ایم که نیازمند تبیین جدیدی است و به این معنا نیز نخواهد بود که تبیین‌های علمی مرسوم علی‌الاصول از پس توضیح آن بر نمی‌آیند.

کوپرسکی و کالینز نیز به مورد مشابهی اشاره می‌کنند،^{۳۱} اما معتقدند که همواره تنها یک متغیر مرجح، لذا تنها یک مقدار احتمال واقعی، وجود خواهد داشت، و بنابراین معضلی مانند آنچه در مورد شراب/آب پیش آمد در جهان واقع اجتناب‌پذیر است (Koperski 2005, 315-7; Collins 2009, 236). هالورسون مخالف است. به عقیده او چنین متغیری در دست نیست و ممکن است علی‌الاصول هم موجود نباشد (Halvorson 2018, 131-2). به هر ترتیب، نتیجه این مناقشه در بحث این مقاله اهمیتی ندارد. حتی اگر چنین متغیر مرجحی وجود داشته باشد، انتظار بر این است که باید

تبیین علمی از نوع مرسوم در مورد برگزیده بودن آن وجود داشته باشد. چنین متغیری در صورت وجود مرجح خواهد بود، از این نظر که شواهدی تجربی له برگزیده بودن آن وجود خواهد داشت. بنابراین بنا به انتظار، تبیین مرجح بودن آن یک تبیین کاملاً طبیعت‌گرایانه و از جنس تبیین‌های متداول علمی خواهد بود، نه تبیین الهیاتی. به بیان دیگر، نمی‌توان اظهار داشت که چنین متغیری مرجح باشد صرفاً از آن جهت که خداوند آن را برگزیده است.

خدا باور نیز از جهتی دیگر تمایز میان رویدادهای محتمل و نامحتمل به وقوع پیوسته از لحاظ تبیین‌خواهی و نوع تبیین را نمی‌پذیرد. آنچه مدافع استدلال تنظیم‌ظریف در پی آن است به نحوی همان خدای رخنه‌هاست. او نیز به گمان خود رخنه و نقصی را در تبیین علمی یافته است - این که رویدادی که طبق نظریات علمی احتمال وقوع آن ناچیز دانسته شده به نحو غیرمنتظره‌ای به وقوع پیوسته است - و سعی می‌کند تا آن رخنه را به وسیله تبیین الهیاتی پر کند. خدا باور چنین چیزی را نمی‌خواهد، یا نباید بخواهد: او معتقد نیست که رد پای خدا را تنها می‌توان در جایی یافت که علم حضور نداشته باشد. از دید او علم قدرت و تدبیر الهی را آشکار می‌کند، نه آن که آن را بپوشاند و لاجرم تنها در رخنه‌های تصویر علمی یافتن ردی از خداوند ممکن باشد. از این نظر خدا باور نمی‌پذیرد که تفاوت میان رویدادهای محتمل و نامحتمل در آن باشد که تنها تبیین دومی مستلزم وجود خداوند باشد، یا تبیین دومی با فرض وجود خداوند احتمال وجود خدا را بالاتر برد. ممکن است اعتراض شود که اگر نشان داده شود که رخنه و نقصی در تصویر علمی ابداً برطرف‌شدنی نیست، این ممکن است به نفع خدا باوری قلمداد شود. من باور ندارم که چنین باشد، یعنی نمی‌پذیرم که وجود رخنه‌های پرنشدنی در تصویر علمی به نفع خدا باوری خواهد بود؛ اما در اینجا قصد پرداختن به این مطلب را ندارم. برای منظور فعلی این مقاله تنها کافی است توجه کنیم که رخنه و نقص مورد بحث ما نقصی برطرف‌شدنی است. این نقص یا متوجه معضلات تفسیری و معماهای منطقی نظریه احتمال است و یا متوجه محاسبه احتمالات در چارچوب بهترین نظریات علمی کنونی. می‌توان فرمول‌بندی‌ای از نظریه احتمال و/یا چارچوبی برای محاسبه احتمال رویدادی بر مبنای نظریه را متصور شد که دچار چنین معضلاتی نباشد. در چنین فرمول‌بندی و/یا چارچوبی، کوچکی یا بزرگی مقدار احتمال، مثلاً با توسل به بافتی که احتمالات در آن محاسبه می‌شوند، معنای دقیق‌تری خواهند یافت و تبیینی یک‌دست برای هر دوی آنها امکان‌پذیر است. همچنین نه تنها کاملاً قابل‌تصور است که نقص‌های نظریه‌های امروزی

سرانجام برطرف گردند، بلکه در واقع تاکنون نیز چنین بوده است. برای نمونه، واینبرگ نمونه‌هایی ارائه کرده است از ظریف‌تنظیم‌شدگی‌هایی در نظریهٔ بطلمیوسی که سرانجام در نظریهٔ کوپرنیکی تبیینی علمی از نوع مرسوم یافته‌اند (Weinberg 2015, 149–51, 255). بنابراین تاریخ علم مؤید آن است که امید به برطرف شدن رخنه‌ها با پیشرفت علم پذیرفتنی است. بنابراین تمایزگذاری میان رویدادهای محتمل و نامحتمل به‌وقوع‌پیوسته از نظر نیازمندی به تبیین و نوع تبیین صرفاً با نظر کردن به کوچکی یا بزرگی عدد احتمال محاسبه‌شده امکان‌پذیر نیست.^{۳۲}

در مجموع، استدلال تنظیم‌ظریف مبتنی بر مفروضاتی است که با خدا باوری، در معنای متعارف و مورد توافق عام، سازگار نیست. بنابراین، چنین استدلالی مطلوب خدا باور نیست و ناموفق بودن آن نیز به منزلهٔ عدم موفقیت خدا باوری نیست. و اینواگن همدلانه با نویسن و به نقل از او (البته قریب به مضمون) می‌نویسد:

من چون به جهان می‌نگرم و طراحی را می‌بینم به خدا باور ندارم، بلکه به جهان می‌نگرم و طراحی را می‌بینم، چون به خدا باور دارم. (van Inwagen 2003, 348)

قدردانی. بر خود واجب می‌دانم از جناب آقای دکتر روزبه زارع بابت ارائهٔ انتقادات سازنده نهایت تشکر و قدردانی را به عمل آورم. همچنین از داوران (ناشناس) محترم مجلهٔ پژوهشنامهٔ فلسفهٔ دین، بابت دقت نظر و ارائهٔ نقدها و پیشنهادهای مفید بسیار سپاسگزارم.

کتاب‌نامه

- زارع، روزبه، و فرح رامین. ۱۳۹۵. «طراحی هوشمند: طرح و بررسی دیدگاه الیوت سوپر». پژوهشنامهٔ فلسفهٔ دین (نامهٔ حکمت) ۲۸: ۱۲۳–۱۴۸.
- گیلیز، دانلد. ۱۳۸۶. نظریه‌های فلسفی احتمال. ترجمهٔ محمدرضا مشکانی. مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف.
- محمدی، قاسم، فرح رامین. ۱۳۹۹. «برهان تنظیم‌ظریف و چالش 'اندازه'». فلسفهٔ علم ۱۰(۲): ۲۵۱–۲۷۲.

Adams, F. C., and E. Grohs. 2017. "Stellar Helium Burning in Other Universes: a Solution to the Triple Alpha Fine-Tuning Problem." *Astroparticle Physics* 87: 40–54.

Barnes, L. 2012. "The Fine-Tuning of the Universe for Intelligent Life." *Publications of the Astronomical Society of Australia* 29(4): 529–64.

- Barnes, L. A. 2017. "Fine-Tuning in the Context of Bayesian Theory Testing." *Euro. Jnl. Phil. Sci.* 8: 253–269.
- Carroll, Sean. 2005. "Why (Almost All) Cosmologists Are Atheists." *Faith and Philosophy* 22(5): 622–635.
- Collins, R. 2009. "The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tuning of the Universe." pp. 202–81, In *The Blackwell Companion to Natural Theology*, edited by W. L. Craig and J. P. Moreland. Blackwell.
- Collins, R. 2016. "The Fine-tuning for Scientific Discovery." pp. 141–168, in *God and Cosmology*, edited by Robert Stewart. Fortress Press.
- Colyvan, M., J. L. Garfield, and G. Priest. 2005. "Problems with the Argument From Fine Tuning." *Synthese* 145: 325–338.
- Deakin, Michael. 2006. "The Wine/Water Paradox: Background, Provenance and Proposed Resolutions." *The Australian Mathematical Society Gazette* 33: 200–205.
- Dembski, William A. 1998. *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities*. Cambridge University Press.
- Dembski, William A. 1999. "The Third Mode of Explanation: Detecting Evidence of Intelligent Design in the Sciences." In *Science and Evidence for Design in the Universe*, Wethersfield Institute Proceedings. San Francisco: Ignatius Press.
- Halvorson, Hans. 2018. "A Theological Critique of the Fine-Tuning Argument." pp. 122–135, In *Knowledge, Belief, and God: New Insights in Religious Epistemology*, edited by Matthew A. Benton, John Hawthorne, and Dani Rabinowitz. Oxford University Press.
- Hand, David J. 2014. *The Improbability Principle: Why Coincidences, Miracles and Rare Events Happen Every Day*. Scientific American.
- Harnik, Roni, Graham D. Kribs, and Gilad Perez. 2006. "A universe without Weak Interactions." *Physical Review D* 74(3): 035006.
- Koperski, J. (2005). "Should We Care about Fine-Tuning?" *The British Journal for the Philosophy of Science* 56(2): 303–19.

- Loeb, Abraham. 2014. "The Habitable Epoch of the Early Universe." *International Journal of Astrobiology* 13(4): 337–339.
- McGrew, Timothy, Lydia McGrew, and Eric Vestrup. 2001. "Probabilities and the Fine-Tuning Argument: a Sceptical View." *Mind* 110, no. 440: 1027–1038.
- Monton, Bradley. 2006. "God, Fine-Tuning, and the Problem of Old Evidence." *The British journal for the philosophy of science* 57(2): 405–424.
- Priest, Graham. 1981. "The Argument from Design." *Australasian Journal of Philosophy* 59: 422–31.
- Priest, Graham. 2000. *Logic: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Rees, Martin. 2003. "Other Universes: A Scientific Perspective." In *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, edited by Neil A. Manson. Routledge.
- Roberts, John T. 2012. "Fine-Tuning and the Infrared Bull's-Eye." *Philosophical Studies* 160(2): 287–303.
- Smolin, Lee. 2001. *Three Roads to Quantum Gravity*. Basic Books.
- Stenger, V. 2004. "Is the Universe Fine-Tuned for Us?" pp. 172–84, in *Why Intelligent Design Fails: A Scientific Critique of the New Creationism*, edited by M. Young and T. Edis. Rutgers University Press.
- van Inwagen, Peter. 2003. "The Compatibility of Darwinism and Design." In *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, edited by Neil A. Manson. Routledge.
- Weinberg, Steven. 1993. *Dreams of a Final Theory*. Vintage Books.
- Weinberg, Steven. 1999. "A Designer Universe?" *The New York Review of Books* 46 (21 October 1999): 46–8.
- Weinberg, Steven. 2015. *To Explain the World: The Discovery of Modern Science*. Harper Collins Publishers.

یادداشت‌ها

1. Fine-tuning

۲. Argument from Design. به اختصار، تقریری از برهان طراحی این است که بهترین تبیین برای طرح نمایان جهانی آن است که جهان طراحی دارد.

۳. در یک بیان دقیق‌تر، باید ظریف‌تنظیم‌شدگی سه مورد را از هم متمایز کرد: ظریف‌تنظیم‌شدگی ثوابت فیزیکی بنیادی، ظریف‌تنظیم‌شدگی شرایط اولیه کیهان و ظریف‌تنظیم‌شدگی قوانین بنیادی. برای دیدن توضیح بیشتری در خصوص این سه نسخه نک. Halvorson 2018; Collins 2009, 211, 213, 220. با این حال برای مقاصد من در این مقاله لحاظ کردن این تفکیک ضروری نیست، لذا آن را نادیده گرفته‌ام و در بدنه اصلی استدلال تنظیم‌ظریف از هر سه نوع ظریف‌تنظیم‌شدگی یاد کرده‌ام. همچنین انواع دیگری از استدلال تنظیم‌ظریف نیز متصور است. برای مثال، کالینز گونه جدیدی از استدلال تنظیم‌ظریف را معرفی کرده که آن را «تنظیم‌ظریف به جهت اکتشاف‌پذیری» (the fine-tuning for discoverability) می‌نامد (این نکته را مدیون یکی از داوران این مقاله هستم). مختصراً، این استدلال بیان می‌دارد که ثوابت فیزیکی بنیادی، شرایط اولیه کیهان و قوانین بنیادی به نحوی ظریف‌تنظیم‌شده هستند که جهان اکتشاف‌پذیر باشد و اکتشاف‌پذیری جهان دلالتگر بر وجود خداوند است (Collins 2016). بازه ظرافت تنظیم به جهت اکتشاف‌پذیری، زیربازه‌ای از بازه ظرافت تنظیم به جهت به وجود آمدن حیات انسانی است. لذا علی‌رغم این که کالینز مزایایی را برای این گونه جدید برمی‌شمارد، از معضلاتی که در این مقاله طرح خواهد شد، مصون نیست. بنابراین، من در این مقاله تنها بر صورت‌بندی رایج استدلال تنظیم‌ظریف متمرکز می‌شوم. در عین حال، مسلم می‌انگارم که بسیاری از نسخه‌های دیگر، از جمله نسخه کالینز، با معضلات مشابهی روبه‌رو هستند.

۴. این صورت‌بندی را همخوان با نسخه‌های احتمالی این استدلال که در آثار زیر آمده‌اند ذکر کرده‌ام: Collins 2009, 207; Monton 2006, 406-407; Priest 1981, 423, 425.

۵. برای دیدن توضیحات بیشتر در مورد ظریف‌تنظیم‌شدگی‌های عالم نک. Barnes 2012.

۶. در اینجا مقصود از «ابطال‌پذیری» این است که علی‌الاصول بتوان داده‌هایی تجربی یافت که فرضیه تنظیم‌ظریف را رد کنند. توجه کنید که برای منظور این مقاله نیازی به ارائه تعریف دقیق و کاملی از ابطال‌پذیری نیست. ارائه چنین تعریفی می‌تواند چالشی در فلسفه علم تلقی گردد. اما در اختیار نداشتن تعریف فلسفی دقیقی از مفهوم به معنای آن نیست که به کار بردن آن مفهوم ناموجه است. یکی از داوران این مقاله متذکر شدند که ابطال‌ناپذیری مانع مهمی برای استدلال تنظیم‌ظریف نیست، زیرا اولاً ابطال‌پذیری تصویر کاملی از آزمون‌پذیری به دست نمی‌دهد، ثانیاً ابطال‌ناپذیری به منزله عدم‌اعتبار معرفتی نیست. برای توضیح بیشتر این مطلب نک. زارع و رامین ۱۳۹۴. اما اولاً در اینجا لازم نیست که ابطال‌پذیری تصویر کاملی از آزمون‌پذیری ارائه دهد، تا ابطال‌ناپذیری فرضیه تنظیم‌ظریف مشکل‌ساز باشد، همین قدر که علی‌الاصول نتوان داده‌ای تجربی یافت که ناقض فرضیه تنظیم‌ظریف باشد، این فرضیه با معضلی روبه‌رو است. ثانیاً به یاد آورید که قرار است فرضیه تنظیم‌ظریف حقیقتی علمی باشد.

اعتراض این نیست که این فرضیه ارزش معرفتی ندارد، بلکه پرسش این است که «چطور می‌تواند حقیقتی علمی و ابطال‌ناپذیر باشد؟»

۷. یکی از داوران این مقاله متذکر شده است که این در واقع بیانی است از چالش آن‌تروپیک و اعتراض گزینش سودار شواهد، که پاسخ درخوری دریافت کرده است. برای مرور این مطلب نک. Collins 2009, 276-277. مقصود از انسان در اینجا «انسان به عنوان کشف‌کننده و ناظر تنظیم‌ظریف» نیست. بنابراین، این عبارت نیز بیانی از چالش آن‌تروپیک نیست. در اینجا، مقصود از انسان، از منظر مدافع استدلال تنظیم‌ظریف، موجودی است که احتمال پیدایش آن در جهان ناچیز در نظر گرفته می‌شود، یعنی مصداقی از پیچیدگی تشخیص‌یافته، نه انسان به منزله ناظر. تأکید بر اهمیت انسان لزوماً به معنای طرح چالش آن‌تروپیک نیست. انسان، به عنوان موجودی پیچیده و تشخیص‌یافته، در استدلال تنظیم‌ظریف جایگاه ویژه‌ای دارد و این همان چیزی است که در اینجا بر آن تأکید شده است، البته از منظر مدافع این استدلال، نه از منظر خدا باور.

۸. برای دیدن بحث بیشتر در مورد اهمیت انسان در این استدلال، نک. Collins 2009, sec.5.2.

۹. یکی از داوران این مقاله متذکر شده‌اند که ممکن است «آگاهی» در این خصوص راهگشا باشد. این پیشنهاد جذابی است و پژوهشی مستقل می‌طلبد. به هر ترتیب، هنوز از ماهیت آگاهی چیز زیادی نمی‌دانیم.

۱۰. کارول نکته مشابهی را در اعتراض به استدلال تنظیم‌ظریف طرح می‌کند (Carroll 2005, 633). او ظریف‌تنظیم‌شدگی عالم را بیش از اندازه می‌داند، از آن جهت که جزئیاتی وجود دارند که به حیات انسان مربوط نمی‌شوند. کالینز به این اعتراض پاسخ می‌دهد (Collins 2016, 154-6). چنان که آمد، او گونه جدیدی از استدلال تنظیم‌ظریف را معرفی کرده است و یکی از مزایایی که برای آن برمی‌شمارد این است که دچار آن معضلی نیست که کارول اظهار داشت. استدلال او این است که جزئیاتی که به وجود حیات انسانی بی‌ربط هستند، در واقع برای اکتشاف‌پذیری عالم با ظرافت تنظیم شده‌اند. با این حال، او نشان نداده است که برای این منظور جدید، ظریف‌تنظیم‌شدگی بیش از اندازه نیست. او نشان نداده است که مثلاً ثوابت بنیادی به نحوی ظریف‌تنظیم‌شده هستند که جهان اکتشاف‌پذیر باشد، نه بیشتر و نه کمتر. علاوه بر این، اعتراض من ناظر به بی‌ارتباطی بسیاری از جزئیات ظریف‌تنظیم‌شده با آن چیزی است که خدا باور، به جهت احتجاج، مد نظر دارد. راهکار کالینز در مقابله با اعتراضی که در این مقاله آمد، کارآمد نیست، زیرا او صرفاً بازه ظرافت را باریک‌تر کرده است و همچنان هیچ توجهی به اهمیت خدا باورانه رویدادهای واقع در این بازه باریک‌شده ندارد.

۱۱. در اینجا مقصودم از «حجت» تصمیم‌ساز است، نه لزوماً یقین‌آور.

۱۲. این یکی از دلایلی است که ناظر به آن واینبرگ استدلال تنظیم‌ظریف را نمی‌پذیرد (Weinberg 1999, 220-2; 1993).

۱۳. کارول معتقد است که دانش فیزیکی، به نحوی غیرقابل مناقشه، برای ما روشن نکرده است که اگر مقدار ثابت‌های بنیادی از چیزی که هست متفاوت می‌بود، جهان چگونه می‌بود (Carroll 2005, 3-632). علاوه بر این، آدامز و گروهش نشان داده‌اند که اگر چندین ثابت بنیادی را به طور همزمان

تغییر دهیم، امکان این وجود خواهد داشت که کربن از طریقی غیر از طریق شناخته شده کنونی به وجود آید (Adams & Grohs, 2016). اگر حق با آنها باشد، مشاهده ظریف تنظیم‌شدگی اشاره شده در مقدمه (الف) فقط بخشی از حقیقت است، نه همه آن. اگرچه ممکن است تغییر ثابتی بنیادی باعث تغییر چهره جهان نسبت به وضع کنونی گردد، اما همچنان ممکن است تغییر دسته‌ای از ثوابت بنیادی به طور همزمان چنین اثری نداشته باشد.

۱۴. البته الزامی نیست که چنین نوعی از حیات به حیات کنونی و انسانی تکامل یابد، اما الزامی هم نیست که چنین نشود.

۱۵. عموماً از ابتدا مقدمه مربوطه را به صورت (آ) صورت‌بندی می‌کنند. چنان که آمد، این صورت‌بندی از این مقدمه با دو اشکال روبه‌رو است: اولاً مشخص نیست که چطور و تا چه حد ادعایی علمی و صادق است؛ ثانیاً مشخص نیست که مطلوب خدا باور باشد.

16. Measure

۱۷. اعتراض مشابهی توسط مک‌گرو و دیگران ارائه شده است (McGrew et al 2001, 1032). بارنس اعتراض مک‌گرو و دیگران و اعتراض کالیوان و دیگران را نهایتاً متوجه عدم وجود یک تابع احتمال هنجارپذیر می‌داند (Barnes 2017, 254). کوپرسکی معتقد است که با به‌کارگیری امکانات نظریه اندازه می‌توان بر مشکلی که مک‌گرو و دیگران طرح کرده‌اند فائق آمد (Koperski 2005). هالورسون مخالف است. به عقیده او هیچ اندازه‌ای وجود ندارد که مقدار احتمال محاسبه شده بر مبنای آن صفر نباشد (Halvorson 2018, 124). کولیوان و دیگران خود اشاره کرده‌اند که اندازه‌هایی وجود دارند که حاصل محاسبه احتمال بر مبنای آنها صفر نشود، اما هیچ راهی وجود ندارد که بدون دچار شدن به مصادره به مطلوب بتوان یکی از آنها را برگزید (Colyvan et al 2005, 336). همچنین برای دیدن مروری بر این مسئله به زبان فارسی می‌توانید بنگرید به محمدی و رامین (۱۳۹۹). نویسندگان در این مقاله راهکاری نیز برای معضل مذکور ارائه کرده‌اند. آنها استدلال می‌کنند که برقراری اصل موضوعه شمارا-جمع‌پذیری (countable additivity) برای سازگار بودن محاسبات احتمالی ضروری نیست. حتی اگر بپذیریم که چنین باشد، مشکل صرفاً عدم اطمینان از سازگاری حساب احتمالی نیست، بلکه ممکن است تحت شرایطی، فقدان شمارا-جمع‌پذیری به عدم توانایی در محاسبه احتمال‌ها بینجامد. گرچه معضل هنجارناپذیری مشکلی عام است، که گاهی (مثلاً در فیزیک) با ترفندهایی دور زده می‌شود، اما هیچ تضمینی نیست که چنین ترفندهایی همیشه کارآمد باشند. معضل هنجارناپذیری فراتر از عدم تضمین سازگاری است، بدون هنجارپذیری گاهی به نحو اجتناب‌ناپذیری انتگرال‌ها واگرا و محاسبه ناممکن می‌شود.

۱۸. برای دیدن مواردی از این معماهای منطقی بنگرید به گیلیز ۱۳۸۶، ۵۲-۶۸.

۱۹. در موشکافی این مورد مدیون مکاتبه خصوصی با آقای دکتر روزه زارع و همچنین یادداشت‌های یکی از داوران این مقاله هستم.

20. complexity-specification criterion

21. contingency

22. ad hoc
23. archer
24. Shoemaker-Levy comet
25. Martin Gardner
26. backfire

۲۷. به طور خلاصه، این اعتراض بیان می‌دارد که توسل به خداوند برای تبیین پدیده‌هایی که تبیین علمی از نوع متداول برای آنها وجود ندارد دچار اشکال است، زیرا اگر چنین تبیینی بخواهد به اندازه تبیین‌های علمی متداول پذیرفتنی باشد، باید نشان داده شود که امکان به دست دادن تبیینی علمی از نوع متداول برای پدیده مورد نظر وجود ندارد و تنها تبیین، یا بهترین تبیین موجود، تبیینی است که به وجود خدا متوسل شود. این چالش دشواری است، زیرا عموماً انتظار بر این است که با پیشرفت علم پدیده‌هایی که پیش‌تر تبیین علمی از نوع متداول برای آنها شناخته شده نبود، نهایتاً در علم تبیین گردند.

۲۸. استنجر و (بر خلاف باور کالینز [2009, 224]، پیش از استنجر) اسمولین استدلال تنظیم‌ظریف را نسخه‌ای از استدلال خدای رخنه‌ها می‌دانند (8-197, 2001, Smolin; 182, 2004, Stenger). کالینز (5-224, 2009) تلاش کرده است دفاعیه‌ای ارائه کند. استدلالی که در بخش بعد له وارد بودن این اعتراض آورده‌ام را می‌توان به منزله پاسخی به کالینز دانست. با این حال، باور ندارم که اساساً نمی‌توان دفاعیه‌ای از مفهوم خدای رخنه‌ها ارائه کرد.

۲۹. نک. گیلیز ۱۳۸۶، ۵۳. اعداد مربوطه را نسبت به تقریر متداول این تناقض‌نما تغییر داده‌ام تا نتیجه مورد نظرم واضح‌تر شود.

۳۰. برای توضیح بیشتر این مطلب و دیدن بحثی خوب در باب راه‌حلی برای تناقض‌نمای شراب/آب، نک. Deakin 2006. عموماً چنین تناقض‌نماهایی نشانه ضعف رویکرد منطقی به احتمالات و لزوم به‌کارگیری رویکردهای دیگری همچون رویکرد ذهنی (subjective) به احتمالات تلقی می‌شوند. باید توجه شود که من در اینجا به جنبه تناقض‌آمیز بودن این مسئله نظر ندارم، لذا به‌کارگیری رویکرد بی‌زگرایانه ذهنی، پاسخی به اشکالی که طرح کرده‌ام نیست. چه در رویکرد منطقی و چه در رویکرد ذهنی عدد احتمال تحت تبدیلات تعریف‌شده بر متغیرهای تصادفی ناوردا نمی‌ماند.

۳۱. آنها به جای تناقض‌نمای شراب/آب به تناقض‌نمای برتراند (Bertrand) اشاره می‌کنند. ماهیت هر دو تناقض‌نما یکسان است، اما من اولی را برای طرح این مسئله مناسب‌تر یافته‌ام.

۳۲. با این حال، حتی اگر صدق مقدمه (ت) را چشم‌پسته بپذیریم، می‌توان پرسید که آیا بهترین تبیین برای ظریف‌تنظیم‌شدگی این است که خداوند جهان را آفریده است؟ پرست به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد و معتقد است که این مطلب جنبه مغالطه‌آمیز استدلال تنظیم‌ظریف را آشکار می‌کند (Priest 2000, 87-90; 1981, 428-30).

درباره چگونگی علم خداوند به شرطی‌های خلاف واقع آزادی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۵

فریدالدین سبط^۱

ابراهیم آزادگان^۲

مهدی اصفهانی^۳

اعظم قاسمی^۴

چکیده

در پاسخ به مسئله ناسازگاری میان مشیت مطلق الهی و آزادی مخلوقات، مولینیزم نظریه علم میانی را مطرح می‌کند، نظریه‌ای که با فرض علم خداوند به شرطی‌های خلاف واقع آزادی ادعا می‌کند که می‌توان بدون حذف یکی از طرفین (مشیت یا آزادی) مسئله فوق را حل نمود. بدین نحو که خداوند با علم به این شرطی‌ها و بالفعل کردن مقدم آنها می‌داند که مخلوقات، آزادانه چه فعلی را محقق خواهند کرد. لذا بدین طریق هم آزادی مخلوقات حفظ می‌گردد و هم مشیت خداوند که عبارت است از علم پیشین و کنترل او بر افعال مخلوقات. نوشته پیش رو سعی دارد نشان دهد از آنجا که عدم تغییرپذیری خداوند یکی از مفروضات اصلی مولینیزم است، لذا این دیدگاه نمی‌تواند صفت اراده را به خداوند نسبت دهد، زیرا صفت اراده برای مولینیزم امری است دوسویه که مستلزم حرکت از امکان به سمت فعلیت است و این امر معنایی جز پذیرش تغییر در ذات الهی ندارد. در پایان استدلال خواهیم کرد که چون معلومات شرطی نیازمند بالفعل شدن توسط اراده الهی هستند، در نتیجه طرح شرطی‌های خلاف واقع در داخل علم الهی طرحی ناموفق است و بحث پیرامون صدق آن کمک شایانی در حل مسئله فوق نمی‌کند.

کلیدواژه‌ها

مشیت، مولینیزم، علم میانی، شرطی‌های خلاف واقع آزادی، اراده الهی، تغییرناپذیری

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

(f.sebt@ihcs.ac.ir)

۲. دانشیار گروه فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران (نویسنده مسئول). (azadegan@sharif.ir)

۳. استادیار گروه فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

(m.esfahani@ihcs.ac.ir)

۴. استادیار گروه فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

(azam_ghasemi@yahoo.com)

On God's Knowledge of Counterfactuals of Freedom

Farid al-Din Sebt¹
Ebrahim Azadegan²
Mahdi Esfahani³
Azam Ghasemi⁴

Reception Date: 2021/06/28
Acceptance Date: 2021/11/06

Abstract

To answer the problem of incompatibility between divine providence and creaturely freedom, Molinism suggests the theory of middle knowledge, a theory that claims by assuming God's knowledge of counterfactuals of freedom, we can resolve the problem without giving up neither divine providence nor creaturely freedom. Through His knowledge of the conditionals and actualizing their antecedents, He knows what creatures will freely do. In this way, God's foreknowledge and sovereignty can be compatible with creatures' freedom. The present paper attempts to show that there is a sort of incoherency in Molinism. For, while Molinism presupposes divine immutability thesis, it attributes a will to God that requires moving from possibility to actuality in divine nature. We argue that because counterfactuals of freedom need to be actualized by divine will, claiming God's knowledge of counterfactuals of freedom leads to a rejection of divine immutability thesis which makes Molinism incoherent. We conclude that the proposed objection to the theory of God's middle knowledge of counterfactuals of freedom is a crucial objection regardless of the success of its proponents in answering the objections concerning the truth-makers of such counterfactuals.

Keywords

Divine Providence, Molinism, Middle Knowledge, Counterfactuals of Freedom, Divine Will, Immutability

1. Ph.D. Candidate, Department of Philosophy of Religion, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran. (f.sebt@ihcs.ac.ir)

2. Associate Professor, Department of Philosophy of Science, Sharif University of Technology, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (azadegan@sharif.ir)

3. Assistant Professor, Department of Philosophy of Religion, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran. (m.esfahani@ihcs.ac.ir)

4. Assistant Professor, Department of Philosophy of Religion, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran. (azam_ghasemi@yahoo.com)

۱. مقدمه

در سنت مسیحی همواره این باور مطرح بوده است که خداوند دارای مشیت مطلق^۱ است، بدین معنا که او عالم و تمام موجودات آن را به سمت اهداف خیرخواهانه‌ای که مقدر داشته است هدایت می‌کند و بدین طریق مطلقیت (عظمت) و عشق خود به مخلوقات را اظهار می‌کند. این مفهوم خود متضمن دو مفهوم حاکمیت خداوند^۲ و علم پیشین خداوند^۳ است. حاکمیت خداوند بدین معناست که او بر همهٔ امور کنترل (اشرافی) مطلق دارد و وقوع هر رویدادی تحت اراده و اجازه اوست و اوست که نحوه وقوع رویدادها را تعیین می‌کند. علم پیشین خداوند بدین معناست که خداوند به هر آنچه رخ خواهد داد، حتی افعال آزادانه مخلوقات، علمی جامع و خطاناپذیر دارد، و این علم خود مبتنی بر حاکمیت خداوند است، زیرا او به سبب تصمیمی که برای نحوه وقوع رویدادها می‌گیرد، به وقوع آنها علم پیشین دارد و اگر تصمیم او هیچ تأثیری در علم پیشین او نداشته باشد، آنگاه مفهوم کنترل (حاکمیت) خداوند بر جهان، بی‌معنا خواهد بود (Flint 1998, 11-13).

مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌گردد رابطهٔ میان آزادی مخلوقات و این دو مؤلفهٔ مذکور یعنی حاکمیت و علم پیشین خداوند است. طبق دیدگاه آزادی‌محور^۴، آنچه ما انجام می‌دهیم متعلق به ماست و هیچ امری جز خود ما نمی‌تواند علت نهایی فعل ما باشد (Flint 1998, 23-32; Kane 2007, 5-7)، لذا اگر ما انسان‌ها آزاد باشیم، چگونه خداوند می‌تواند بر افعال ما کنترل داشته باشد؟ در نتیجه چگونه می‌تواند بر افعال آزادانه ما علم پیشین داشته باشد؟ زیرا یا باید علم او به افعال ما، به سبب علم او به وضعیتی باشد که ما در آن قرار داریم و آن وضعیت است که فعل ما را تعیین می‌کند یا باید به سبب اراده‌اش باشد که به طور علی سبب می‌شود ما در وضعیت‌های مشخص به نحو مشخصی عمل کنیم؛ این دو حالت طبق دیدگاه آزادی‌محور با آزادی فعل ما تعارض دارد (Flint 1998, 35).

در مواجهه با این مسئله، با سه رویکرد روبرو خواهیم بود: (۱) نفی دیدگاه آزادی‌محور؛ (۲) نفی دیدگاه مشیت مطلق به معنای سنتی؛ (۳) دیدگاه سازگارگرایانه.^۵ در دیدگاه نخست، برای حفظ مشیت مطلق خداوند در مواجهه با این مسئله، آزادی مخلوقات به معنای مذکور (آزادی‌محور) نفی و دیدگاهی جبرگرایانه اتخاذ می‌شود.^۶ دیدگاه دوم بر این استوار است که خداوند نمی‌تواند بر افعال آزادانه مخلوقات علم پیشین و کنترل مطلق

داشته باشد و بدین منظور خداوند فاقد مشیت مطلق به معنای سنتی است.^۷ دو دیدگاه نخست را از آنجا که بر عدم سازگاری میان مشیت مطلق الهی به معنای سنتی و آزادی مخلوقات تأکید دارند، دیدگاه ناسازگارگر^۸ می‌نامند. اما دیدگاه سوم بر سازگاری دو مؤلفه مذکور تأکید دارد و مدافعان این دیدگاه را می‌توان به دو رویکرد علم پیشین صرف^۹ و علم پیشین موسّع^{۱۰} تقسیم نمود (Hunt 2001, 66-67).

دسته نخست معتقدند که اعتقاد به «علم پیشین صرف» کافی است و برای حل مسئله مذکور نیازی به ارائه تبیینی برای چگونگی علم خداوند به ممکنات استقبالی نیست و با مناقشه در مقدمات استدلال‌های مخالفان می‌توان از علم پیشین الهی دفاع نمود. مهم‌ترین نماینده این رویکرد در دوران معاصر، دیوید هانت^{۱۱} است که در مقاله خود با نام «علم پیشین صرف»، این رویکرد در باب چگونگی علم پیشین خداوند را دیدگاهی ندانم‌گرا^{۱۲} تلقی می‌کند و آن را این گونه توضیح می‌دهد:

اصلاً اطمینان ندارم که خداوند چگونه به آینده علم دارد و قصد ندارم از دیدگاه مشخصی درباره این موضوع [چگونگی علم خداوند به آینده] دفاع کنم. بنابراین موضع رسمی من درباره فرایند علم پیشین الهی، [موضعی] ندانم‌گرا خواهد بود. آنچه من در این فصل متعهد به دفاع از آن هستم این دیدگاه است که خداوند صرفاً به آینده علم دارد (پرسش از چگونگی علم او به آن را گشوده باقی می‌گذارم). (Hunt 2001, 67)

دسته دوم معتقدند برای این که بتوان از علم پیشین الهی دفاع نمود باید تبیینی از نحوه علم خداوند به ممکنات استقبالی ارائه داد که این امر مستلزم بسط دادن نظریه علم پیشین الهی است که مهم‌ترین نماینده آن عبارت است از مولینیزم؛ دیدگاهی میانی که در سده شانزدهم توسط لوئیس مولینا^{۱۳} الهی‌دان و فیلسوفی یسوعی بنیان گذاشته شد و توسط افرادی همچون تامس فلینت^{۱۴} و ویلیام لن کریگ^{۱۵} در قرن بیستم مجدداً احیاء گردید.^{۱۶} این دیدگاه برای حل مسئله مذکور سعی در جمع میان این دو مؤلفه، یعنی آزادی مخلوقات و مشیت خداوند، دارد و معتقد است که می‌توان مسئله را بدون ترک یکی از این دو مؤلفه حل نمود و راه‌حل برون‌رفت این معضل را طرح علم میانی^{۱۷} خداوند می‌داند، علمی که معلومات آن گزاره‌های ممکن بالمعنی الاخص^{۱۸} صادق و مستقل از اراده خداوند (پیشا-ارادی) هستند، که عبارت‌اند از شرطی‌های خلاف واقع آزادی، که به لحاظ منطقی میان دو مرتبه دیگر، یعنی علم طبیعی^{۱۹} و علم آزاد الهی^{۲۰} قرار دارد.

در این مقاله قصد داریم ابتدا به شرح این مراتب و سپس نسبت علم میانی با سایر مراتب و نقش آن در حل معضل مذکور بپردازیم و بنگریم که این نظریه تا چه حد می‌تواند

در حل مسئله مشیت خداوند و آزادی مخلوقات راهگشا باشد. در ادامه به مسئله صدق شرطی‌های خلاف واقع آزادی خواهیم پرداخت و با طرح ایرادهای وارده نشان خواهیم داد از آنجا که این شرطی‌ها فاقد صادق‌ساز هستند، لذا حکم به وجود آنها مشکل‌آفرین است. در آخر استدلال خواهیم کرد حتی با پذیرش وجود چنین شرطی‌هایی مولینیزم نمی‌تواند نظریه‌ای موفق باشد، زیرا پذیرش این شرطی‌ها مستلزم به‌کارگیری فهمی از اراده است که با یکی از اصلی‌ترین مفروضات مولینیزم یعنی تغییرناپذیری خداوند در تعارض است. در نتیجه فرض شرطی‌های خلاف واقع آزادی در علم الهی و بحث درباره صدق آنها نقش چندانی در حل مسئله مشیت و آزادی ایفا نخواهد کرد.^{۲۱}

۲. علم یقینی خداوند به ممکنات استقبالی

مولینا برای حل مسئله مذکور بحث را با دو پرسش متمایز آغاز می‌کند که آنها را از توماس آکویناس وام گرفته است:

- (۱) چگونه خداوند به نحو یقینی به ممکنات استقبالی علم دارد؟
- (۲) چگونه علم پیشین الهی با امکان آن معلومات (آنچه از طریق علم پیشین دانسته می‌شود) سازگار است؟

او معتقد است که فهم و پاسخ به پرسش دوم مستلزم فهمی صحیح و روشن از معیارهای پاسخ به پرسش نخست است. به عبارت دیگر، با تبیین چگونگی علم یقینی خداوند می‌توان پی برد این علم چگونه با امکان موجود در معلومات سازگار است (Molina 1988, Disputation 47: sec. 1). اما پاسخ به پرسش نخست مستلزم این است که ابتدا بنگریم که منظور از واژه «امکان» در اصطلاح «ممکنات استقبالی» چیست و چه نوع امکانی شرط آزادانه بودن افعال مخلوقات است؟ و سپس به تحلیل علم خداوند و مراتب آن پردازیم و نشان دهیم که اساساً ماهیت علم خداوند و معلومات آن چیست و خداوند به چه اموری می‌تواند علم داشته باشد.

مولینا دو معنا برای «امکان» بیان می‌کند و معتقد است هنگامی می‌توانیم از آزادی سخن بگوییم که افعال ما مخلوقات واجد هر دو معنا باشد. معنای نخست از امکان بدین قرار است که وقتی موضوع یک گزاره را تحلیل می‌کنیم، موضوع به تنهایی درباره محمول سخنی نمی‌گوید و نسبت به آن لااقتضاء است. برای مثال، در گزاره «سقراط نشسته است»، موضوع (سقراط) درباره نشستن یا ایستادن او ادعایی نمی‌کند، به عبارت دیگر

نشستن برای سقراط «ذاتی» نیست. او سعی دارد با ارائه این معنا از امکان، جبر حاصل از رابطه ماهیت موضوع با محمول را نفی کند:

اگر بر ماهیات گزاره‌ها تأمل کنیم، موضوع درباره محمول سخنی بیش از متضاد محمول نمی‌گوید. برای مثال «سقراط نشسته است»، گزاره‌ای امکانی است، زیرا «سقراط» ادعایی درباره نشستن یا ایستادن سقراط نمی‌کند... (Molina 1988, Disputation 47: sec. 2)

معنای دوم از امکان بیان می‌دارد که فعل ما ممکن تلقی می‌شود هنگامی که معلول علل بیرونی نباشد. برای مثال، فعل نشستن یا ایستادن برای سقراط هنگامی ممکن تلقی می‌شود که معلول علتی بیرونی نباشد، بلکه علت آن خود سقراط باشد. او با بیان این معنا از امکان قصد دارد ضرورت جبری^{۲۲} از ناحیه علل بیرونی را منتفی سازد:

یک وضع امور استقبالی، ممکن نامیده می‌شود اگر نه تنها ضرورتی را که منشأ آن در ماهیات گزاره‌ها است منتفی سازد، بلکه ضرورت جبری و بیرونی که از ترکیب علل نتیجه می‌شود را نیز منتفی سازد. (Molina 1988, Disputation 47: sec. 2)

او بیان می‌کند وقتی در باب آزادی از «امکان» صحبت می‌کنیم منظور معنای دوم است (Molina 1988, Disputation 47: sec. 2)، زیرا به نظر می‌رسد که صرف امکان به معنای نخست نمی‌تواند تضمینی برای آزادی باشد و بسیاری از معلول‌های ضروری از جانب علل بیرونی دارای امکان به معنای نخست هستند، اما کاملاً متعین‌اند و جایی برای آزادی به معنای عدم تعیین در انتخاب باز نمی‌گذارند. همچنین باید ذکر کرد اتخاذ این معنای دوم از امکان به عنوان پیش‌شرط آزادی به روشنی نشان می‌دهد که او به دیدگاه آزادی‌محور قائل است، دیدگاهی که طبق آن فعل آزادانه ما مخلوقات معلول خود ماست نه معلول ضروری علل بیرونی که از کنترل ما خارج‌اند.

۳. مراتب علم خداوند

همان طور که در مقدمه ذکر کردیم، علم پیشین خداوند به ممکنات استقبالی تابع حاکمیت اوست، بنابراین این علم پسا-ارادی بوده و در جهت‌دهی اراده او نمی‌تواند نقشی داشته باشد.^{۲۳} اما از طرفی اراده او نمی‌تواند در یک وضعیت جهل کامل صورت پذیرد، زیرا نیازمند علمی است که آن را جهت‌دهی کند، لذا باید اراده خداوند مبتنی بر علمی دیگر باشد که از پیش بر او مکشوف است، یعنی مبتنی بر علمی پیشا-ارادی^{۲۴} باشد (Flint 1998, 37).

۳-۱. علم طبیعی خداوند

این علم پیشا-ارادی چگونه علمی است و متعلقات آن باید چه اموری باشد؟ از آنجا که این علم پیشا-ارادی و مستقل از اراده خداوند است، شامل معلوماتی است که صدق آنها مستقل از اراده خداوند است، لذا باید شامل حقایق ضروری باشد، زیرا صدق این حقایق مستقل از اراده خداوند است و در هر جهان ممکن صادق‌اند. از طرفی علم به حقایق ضروری مستلزم علم به حقایق (موجهه) ممکن^{۲۵} خواهد بود، زیرا وجه امکانی این گزاره‌ها همواره برای آنها وجود خواهد داشت و برای آنها ضروری است (Flint 1998, 38). برای مثال، در گزاره «اگر پیتز در زمان t در وضعیت رشوه قرار گیرد، ممکن است آن را بپذیرد»، این «وجه امکانی» برای آن ضروری است و در هر جهان ممکن، حتی جهانی که در آن پیتز رشوه را نپذیرد، این گزاره همچنان گزاره‌ای صادق خواهد بود. لذا صدق این دست گزاره‌ها نیز مستقل از اراده خداوند است و متعلق به علم پیشا-ارادی خداوند خواهد بود.

خداوند در این مرحله از علم خود می‌داند که هر دو حالت ممکن است که پیتز در وضعیت رشوه قرار گیرد و آن را بپذیرد و یا این که او در وضعیت رشوه قرار گیرد و آن را نپذیرد. اما نکته قابل توجه این است که او نمی‌داند که اگر پیتز در وضعیت مذکور قرار گیرد، کدام فعل را در واقع انجام خواهد داد، بلکه فقط می‌داند که هر دو حالت ممکن است. این بخش از علم، علم طبیعی خداوند نامیده می‌شود، زیرا این علم برخاسته از ذات خداوند است و دلیل دیگر این است که خداوند در این بخش از علم خود، به ماهیات (طبیعت) اشیاء علم دارد، زیرا (این وجه امکانی یا ضروری) متعلق به ماهیات معلومات است (Molina 1988, Disputation 52: sec. 9).^{۲۶} به طور خلاصه، می‌توان گفت که علم طبیعی عبارت است از علم خداوند به قضایای موجهه و او به واسطه این علم به همه جهان‌های ممکن علم دارد.^{۲۷}

۳-۲. علم آزاد خداوند

همان طور که قبلاً ذکر کردیم، بخشی از علم خداوند مربوط به آینده است، در این بخش، خدا به همه گزاره‌های حتمی درباره آینده، حتی افعال آزادانه ما علم دارد که ممکنات استقبالی بالفعل^{۲۸} نامیده می‌شوند. برای مثال، خدا می‌داند که پیتز فردا ساعت ۱۴:۵۱ در موقعیت رشوه قرار می‌گیرد و آن را خواهد پذیرفت. ذکر کردیم که این بخش از علم خداوند تابع قدرت خداوند است، زیرا اگر قدرت او در علم پیشین او هیچ تأثیری نداشته

باشد، به معنای عدم حاکمیت و کنترل خداوند بر جهان است. لذا این بخش از علم خداوند را که مبتنی بر اراده اوست، علم پسا-ارادی^{۲۹} خداوند می‌نامند. اما به عقیده مولینا علم پسا-ارادی خداوند فقط به علم پیشین او منحصر نمی‌شود، بلکه علم او به افعال خودش را نیز در بر می‌گیرد.^{۳۰} او این دو علم خداوند به ممکنات استقبالی و افعال ارادی خویش را علم آزاد الهی می‌نامد (Molina 1988, Disputation 52: sec. 9, 13). تا اینجا می‌توان به لحاظ منطقی و تبیینی سه مرحله برای فرایند مشیت الهی متصور شد که عبارت‌اند از علم طبیعی، فعل ارادی و علم آزاد.

۳-۳. علم میانی خداوند

شاید تصور شود که با اثبات جایگاه علم پیشین الهی در علم آزاد الهی، یعنی مبتنی بودن علم پیشین الهی بر اراده خداوند و پسا-ارادی تلقی کردن آن، می‌توان به پرسش نخست در باب چگونگی علم یقینی خداوند به آینده (ممکنات استقبالی) پاسخ داد. زیرا از آنجا که خداوند قادر مطلق است می‌تواند اراده او وقوع یا عدم وقوع معلومات آینده را تضمین کند. اما به نظر می‌رسد این ادعا در مورد پرسش دوم (پرسش از چگونگی سازگاری علم پیشین الهی با امکان آن معلومات)، نه تنها آن را بی‌پاسخ رها می‌کند، بلکه با امکان به مثابه پیش شرط آزادی افعال مخلوقات ناسازگار است. زیرا اگر علم پیشین الهی را صرفاً مبتنی و تابع اراده خداوند بدانیم، بدین معناست که امور آینده را خداوند تعیین بخشیده و آینده صرفاً معلول اراده خداوند است و دیگر جایی برای امکان و آزادی مخلوقات در تحقق امور آینده باقی نمی‌گذارد. لذا علم پیشین الهی باید تا حدی مستقل از اراده الهی باشد تا بتواند جایی برای آزادی مخلوقات باز کند. به عبارت دیگر، خداوند نمی‌تواند علت تامه افعال آزادانه ما باشد و از طرفی هم باید اراده او بر عالم حکم فرما باشد، وگرنه با خدایی منفعل و ناتوان روبرو خواهیم بود. این که چگونه علم پیشین هم تا حدی مبتنی بر اراده خداوند باشد و هم تا حدی مستقل از آن، خود نیازمند تبیین است.

تبیینی که مولینیزم برای این امر ارائه می‌دهد نظریه‌ای است به نام علم میانی. علم میانی مرحله‌ای از علم خداوند میان علم طبیعی و علم آزاد است که معلومات آن حقایقی پیشا-ارادی و مستقل از اراده خداوندند و عبارت‌اند از شرطی‌هایی درباره افعال آزادانه مخلوقات ممکن در تمامی شرایط ممکن که تالی آنها بیانگر افعال آزادانه آن مخلوقات است. خداوند با علم میانی خود بدین شرطی‌ها می‌داند که اگر وضعیت (مقدم شرطی) «الف» را تحقق بخشد، فعل (تالی) «ب»، به نحو آزادانه توسط عامل (مخلوق) تحقق

بخشیده می‌شود. به عبارت دیگر خداوند در این مرحله از علم خود می‌داند که تمام مخلوقات ممکن در تمام شرایط ممکن، حتی موجودات و شرایطی که هیچ‌گاه تحقق بخشیده نخواهند شد، چه فعلی را انجام خواهند داد (Molina 1988, Disputation 2). اگر به الیزابت توسط استاد او کمک‌هزینه مطالعاتی پیشنهاد شود، او آزادانه خواهد پذیرفت» می‌داند که اگر این وضعیت را (پیشنهاد کمک‌هزینه مطالعاتی به الیزابت توسط استاد او) فعلیت بخشد، الیزابت کمک‌هزینه را آزادانه خواهد پذیرفت.

مدافعان علم میانی این معلومات شرطی درباره افعال مخلوقات آزاد را شرطی‌های خلاف واقع آزادی می‌نامند،^{۳۱} زیرا خداوند قبل از تحقق عالم واقع بدین شرطی‌ها علم دارد. لذا تمام شرطی‌ها، چه آنهایی که مقدمشان در این عالم کاذب است و چه آنهایی که هم مقدم و هم تالی‌شان در این عالم صادق است، در گذشته و پیش از وقوعشان شرطی‌های خلاف واقع محسوب می‌شوند (see. Laing 2018, chap. 2).

۳-۱. تبیین نقش علم میانی در حل مسئله مشیت و آزادی

خداوند به واسطه علم میانی به شرطی‌های خلاف واقع آزادی که صادق هستند علم دارد و با این علم خود می‌داند که کدام جهان‌های ممکن قابل تحقق^{۳۲} هستند و کدام قابل تحقق نیستند، به عبارتی جهان‌های ممکنی که همه شرطی‌های خلاف واقع آزادی موجود در آنها صادق باشند، جهان ممکن قابل تحقق خواهند بود، و جهان‌های ممکنی که این‌گونه نباشند، قابل تحقق نخواهند بود، و لذا خداوند نمی‌تواند این نوع جهان‌ها را فعلیت بخشد. او با علم به شرطی‌های خلاف واقع آزادی صادق و فعلیت بخشیدن به یکی از جهان‌های ممکنی که این شرطی‌ها در آنها صادق هستند، به افعال آزادانه ما انسان‌ها علم دارد، که این علم حاصل از اراده و علم میانی او را علم آزاد الهی می‌نامند که پیش‌تر درباره آن توضیح داده شد (Flint 1998, 51-59).

به روشنی می‌توان از فرضیات فوق این نتیجه را گرفت که چون صدق متعلق این علم، یعنی شرطی‌های خلاف واقع آزادی، مستقل از اراده خداوند است، لذا فرد مولینیسست معتقد است با طرح علم میانی می‌توان همچنان آزادی مخلوقات را حفظ کرد و علم خداوند به افعال آزادانه خدشه‌ای بر آزادی افعال بشری وارد نکند. همچنین از آنجا که خداوند با علم به شرطی‌های صادق، جهان ممکنی را فعلیت می‌بخشد که این شرطی‌ها در آن صادق هستند و این امر مستلزم فعلیت یافتن افعال آزادانه مخلوقات است، همچنان می‌توان حاکمیت (کنترل) خداوند بر جهان و افعال آزادانه بشر را حفظ کرد. البته این

کنترل افعال آزادانه مخلوقات کنترلی علی (تامه) و تعیین بخش نیست، بلکه کنترلی است که از طریق فعلیت بخشیدن اعمال می‌شود. همان طور که ذکر شد، خداوند به سبب علم آزاد الهی که خود مبتنی بر علم میانی است، بر تمام امور، به ویژه افعال آزادانه مخلوقات، علم دارد که این امر می‌تواند علم پیشین خداوند به آینده و در نتیجه مشیت او را حفظ کند. لذا یک فرد مولینیسست معتقد است که با طرح علم میانی می‌توان معضل میان اراده آزاد مخلوقات و مشیت الهی را حل کرد و میان آن دو هماهنگی برقرار ساخت.

بنابراین می‌توان از منظر مولینیزم به لحاظ منطقی و تبیینی چهار مرحله برای فرایند مشیت الهی متصور شد که عبارت‌اند از علم طبیعی، علم میانی، فعل ارادی و علم آزاد الهی.

۲-۳-۳. استدلال برای علم میانی

همان طور که دیدیم گرچه مولینیزم با ارائه نظریه علم میانی نشان می‌دهد که چگونه علم پیشین به آینده (که بخشی از علم آزاد را تشکیل می‌دهد) می‌تواند تا حدی مستقل و تا حدی تابع اراده الهی باشد، اما برای این که چگونه می‌توان از علم طبیعی و علم پیشین به علم میانی دست یافت نیاز به استدلال جداگانه‌ای هست. در ادامه نشان خواهیم داد که چگونه می‌توان با پذیرش مبانی مولینیزم به علم میانی دست یافت، البته این امر به معنای تأیید دیدگاه مذکور نیست.

همان گونه که بیان شد، علم پیشین الهی به افعال آینده، علم به گزاره‌های حملی-فعلی است و نه شرطی^{۳۳}. برای مثال، در این مرحله خداوند می‌داند که پیتر فردا ساعت ۱:۳۰ پیشنهاد کمک‌هزینه مطالعاتی را از استاد خود خواهد پذیرفت. این بدین معناست که خداوند می‌داند که پیتر فردا در وضعیت پیشنهاد کمک‌هزینه مطالعاتی از جانب استاد خود قرار می‌گیرد و آن را می‌پذیرد. یعنی این گزاره از دو بخش تشکیل شده است، «در وضعیت پیشنهاد کمک‌هزینه مطالعاتی قرار گرفتن پیتر از جانب استاد خود» و «پذیرفتن آن پیشنهاد». اگر قرار باشد خداوند همچنان حاکمیت خود را حفظ کند، دست‌کم باید یکی از این دو مؤلفه تابع اراده او باشد و او تعیین‌بخش آن باشد، به عبارت دیگر خداوند باید دست‌کم علت نهایی یکی از آن دو مؤلفه باشد. زیرا اگر خداوند دست‌کم علت نهایی یکی از این دو مؤلفه نباشد و صرفاً علتی ناقصه برای آنها باشد، آنگاه خداوند فاقد نقشی تعیین‌کننده و در نتیجه فاقد کنترل و حاکمیت بر افعال آینده مخلوقات خواهد بود. از طرفی او نمی‌تواند تعیین‌بخش هر دو مؤلفه (وضعیت پیشنهاد کمک‌هزینه و پذیرش آن)

باشد، زیرا دیگر جایی برای آزادی مخلوقات باقی نمی‌ماند و همه امور صرفاً نتیجه اراده الهی خواهد بود.

پرسشی که اکنون مطرح می‌شود این است که خداوند باید تعیین‌بخش کدام یک از دو مؤلفه مذکور باشد؟ خداوند نمی‌تواند تعیین‌بخش مؤلفه دوم یعنی پذیرش پیشنهاد توسط پیتر باشد، زیرا دیگر آزادی برای پیتر معنا نخواهد داشت؛ در این صورت این خداوند است که پیشنهاد کمک‌هزینه مطالعاتی را می‌پذیرد، نه پیتر. لذا برای حفظ حاکمیت خداوند باید گفت که خداوند باید تعیین‌بخش مؤلفه نخست یعنی قرار گرفتن پیتر در وضعیت پیشنهاد مذکور باشد.

ذکر کردیم فرض مولینیزم این است که خداوند به گزاره حملی-فعلی مطرح شده - پیتر فردا در وضعیت پیشنهاد کمک‌هزینه مطالعاتی از جانب استاد خود قرار می‌گیرد و آن را می‌پذیرد- به نحو یقینی علم پیشین دارد و تمام تلاش این است که چگونگی این علم تبیین شود. از طرفی ذکر کردیم که این علم باید پسا-آزادی باشد، اما نه به نحو تام و تمام، بلکه اراده خداوند باید صرفاً تعیین‌بخش یکی از مؤلفه‌ها یعنی مؤلفه «قرار گرفتن پیتر در وضعیت پیشنهاد کمک‌هزینه» باشد. نتیجه این است که خدا با تعیین بخشیدن مؤلفه اول، یعنی قرار دادن پیتر در وضعیت پیشنهاد کمک‌هزینه از جانب استاد خود، می‌داند که او آن پیشنهاد را خواهد پذیرفت. اما او در پذیرفتن پیتر نقشی ندارد و صرفاً با قرار دادن او در وضعیت پیشنهاد، به پذیرش آن علم دارد. این سخن مستلزم آن است که خداوند قبل از تعیین بخشیدن مؤلفه نخست به این شرطی علم داشته باشد که «اگر پیتر در وضعیت پیشنهاد کمک‌هزینه مطالعاتی قرار گیرد، آن را خواهد پذیرفت»، که با تعیین بخشیدن مؤلفه اول (قرار دادن پیتر در وضعیت پیشنهاد) می‌داند که پیتر پیشنهاد را خواهد پذیرفت. لذا خداوند به شرطی مذکور مستقل از اراده خود علم دارد. به عبارت دیگر، صدق این گزاره شرطی، پیشا-آزادی است و این همان علم میانی خداوند است.

۴. مسئله صدق شرطی‌های خلاف واقع آزادی

نخستین چالشی که مولینیزم با آن مواجه است چالشی است درباره چگونگی صدق این گزاره‌ها، و این مسئله با این پرسش مطرح می‌شود که چه کسی یا چه چیزی این شرطی‌ها را صادق می‌سازد؟ آیا خداوند می‌تواند علت صدق این شرطی‌ها باشد؟ در پاسخ باید گفت خیر، زیرا همان طور که بیان گردید، صدق این شرطی‌ها پیشا-آزادی و مستقل از اراده خداوند است، و اگر اراده خداوند علت صدق این شرطی‌ها باشد دیگر نمی‌توانیم این

شرطی‌ها را شرطی‌های آزادی بنامیم. لذا اگر خداوند علت صدق این گزاره‌ها نباشد، آیا ممکن است ما عامل‌ها به واسطه فعلی که در جهان بالفعل انجام می‌دهیم، علت صدق این گزاره‌ها باشیم؟ می‌توان دست‌کم سه دلیل برای پاسخ منفی بدین پرسش ذکر کرد:

۱. تقدم معلول بر علت: از آنجا که افعال معلول عوامل هستند و همواره علت بر معلول خود مقدم است، اگر ادعا کنیم که مخلوقات هستند که این شرطی‌ها را صادق می‌سازند، به معنای تقدم معلول بر علت خواهد بود، زیرا این شرطی‌ها (معلول) قبل از خلق و فعلیت یافتن مخلوقات (علل) صادق خواهند بود و این امری است محال.

۲. نقض استقلال شرطی‌ها از اراده خداوند: مطابق با دیدگاه مولینیزم شرطی‌های خلاف واقع آزادی مستقل از اراده خداوند هستند، اما وجود ما مخلوقات (عوامل) معلول اراده الهی است. لذا ما مخلوقات نمی‌توانیم علت صدق این شرطی‌ها باشیم، زیرا ما معلول اراده خداوند هستیم و اگر این شرطی‌ها معلول ما باشند بدین معنا خواهد بود که آنها نیز معلول اراده الهی هستند و این ادعا با فرض مذکور یعنی پیشا-آزادی بودن شرطی‌ها تعارض خواهد داشت.

۳. افرادی که هیچ‌گاه بالفعل نخواهند شد: همان‌طور که گفتیم خداوند به همه شرطی‌های صادق به نحو پیشا-آزادی علم دارد. لیکن برخی از این شرطی‌ها به افرادی ارجاع دارند که هیچ‌گاه خلق (بالفعل) نخواهند شد. یا برخی از این شرطی‌ها به افراد بالفعلی ارجاع دارند که هیچ‌گاه آن شرطی‌ها برای آنها تحقق نخواهند یافت، بدین معنا که آن افراد هیچ‌گاه در وضعیت ذکر شده در شرطی‌ها قرار نخواهند گرفت. برای مثال، با وجود صدق این شرطی که «اگر من در زمان t در وضعیت x قرار گیرم، فعل y را انجام خواهم داد»، این امکان وجود دارد که من هیچ‌گاه در زمان t در وضعیت x قرار نگیرم، لذا نمی‌توان ادعا کرد که علت صدق این شرطی‌ها ما مخلوقات هستیم (Flint 1998, 123-125).

تاکنون نشان داده شد که نه خداوند می‌تواند علت صدق این گزاره‌ها باشد و نه عامل‌های مختار. هسکر معتقد است که چون این گزاره‌ها فاقد مسبب صدق^{۳۴} هستند، در نتیجه نمی‌توان به وجود چنین شرطی‌های صادقی قائل بود (Hasker 1989, 48, 52). طبق عقیده بیسینگر^{۳۵}، مدافعان مولینیزم در پاسخ استدلال خواهند کرد که فقدان علت صدق نمی‌تواند منجر به نفی وجود چنین گزاره‌هایی شود، زیرا این شرطی‌ها صرفاً صادق‌اند بدون این که نیازی به علت صدق داشته باشند و در پاسخ به این پرسش که چه کسی مسئول صدق این شرطی‌ها در جهان بالفعل است، باید گفته شود که «هیچ‌کس

مسئول نیست» (Basinger 1984, 300). این ادعا نیز به عقیده هسکر منجر به سلب آزادی از عامل مختار می‌شود که نتیجه‌ای جز نفی وجود چنین شرطی‌هایی نخواهد داشت: «اگر او (عامل) مسئول صدق شرطی نباشد، دشوار خواهد بود که بفهمیم چگونه او می‌تواند مسئول پذیرش پیشنهاد [مطرح شده از جانب استاد باشد]، نتیجه‌ای که کاملاً بر خلاف میل مدافعان علم میانی است (Hasker 1986, 552; 1989, 49). علاوه بر این می‌توان این دلیل را نیز ذکر کرد که «صرفاً صادق بودن یک گزاره بدون هیچ علتی» به معنای ضروری بودن آن است و دیگر جایی برای امکان و در نتیجه برای آزادی باقی نمی‌گذارد، در صورتی که شرطی‌های خلاف واقع آزادی گزاره‌هایی ممکن هستند و بدیهی است که امر ممکن نیازمند علت است و اگر بدون هیچ علتی صادق باشد، مستلزم ترجیح بلامرجح است که امری محال است، زیرا گزاره ممکن نسبت به صادق و کذب لااقتضاء است و نیازمند علت یا صادق‌ساز است.

۵. مسئله تغییرناپذیری خداوند

حال فرض کنید مسئله صدق شرطی‌های خلاف واقع آزادی را کنار بگذاریم. به نظر می‌رسد حتی با پذیرش وجود چنین شرطی‌های صادقی نمی‌توان به صحت نظریه مولینیزم حکم کرد، زیرا همچنان با مشکلی اصلی‌تر در باب ماهیت اراده خداوند روبرو هستیم. از سویی طبق دیدگاه مولینیزم خداوند موجودی غیرزمانمند و تغییرناپذیر است^{۳۶} (Molina 1988, Intodution; Disputation 52: sec. 8; Flint 1998, 36-37) و از سوی دیگر پذیرش علم خداوند به شرطی‌های آزادی صادق مستلزم پذیرش تغییر در ذات او است، به این دلیل که طبق ادعای مولینیزم خداوند در مرتبه علم میانی به شرطی‌های آزادی علم دارد و در مرتبه اراده به برخی از این شرطی‌ها فعلیت می‌بخشد و از آن علم آزاد الهی که علم به گزاره‌های حملی-فعلی (ممکنات استقبالی بالفعل) است حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، خداوند قبل از مرحله اراده به گزاره‌های حملی در باب افعال آزادانه علم نداشته است و با بالفعل کردن شرطی‌های آزادی به گزاره‌های حملی-فعلی علم پیدا کرده است. لذا در مرتبه‌ای خداوند فاقد علم به ممکنات استقبالی بالفعل بوده و در مرحله‌ای به آنها علم پیدا کرده است، که این به معنای تغییر در ذات اوست.

شاید فردی مدعی شود تغییر در علم صرفاً یک حالت شناختی است، چرا باید مستلزم تغییر در ذات یک موجود شود؟ برای مثال، این که من اکنون علم دارم که ممکن است فردا باران بیارد و فردا به عدم باران علم پیدا خواهم کرد، این تغییر در علم چگونه

به ذات من ربط پیدا می‌کند؟ لذا پذیرش تغییر در علم خداوند چگونه می‌تواند با آموزه تغییرناپذیری تعارض داشته باشد؟^{۳۷} در پاسخ می‌توان گفت طبق ادعای مولینیزم علم مطلق یک صفت ذاتی برای خداوند است و علم مطلق در این رویکرد بدین معناست که او بر همه حقایق، به ویژه افعال آزادانه مخلوقات در آینده (ممکنات استقبالی بالفعل)، علم دارد (Flint 1998, 38, 149). لذا نمی‌توان جهان ممکن را تصور کرد که حتی لحظه‌ای در آن خداوند فاقد علم به ممکنات استقبالی بالفعل باشد. به عبارت دیگر، در این دیدگاه، همچون سایر دیدگاه‌های خداآوری سنتی، علم به ممکنات استقبالی بالفعل برای خداوند ذاتی تلقی می‌شود. لذا اگر در وهله‌ای خداوند فاقد علم به این ممکنات استقبالی باشد، به معنای جهل در ذات اوست و اگر این جهل تبدیل به علم گردد، مستلزم تغییر در ذات او خواهد بود.^{۳۸}

مستقل از این ادعای مولینیزم، یعنی ذاتی بودن علم برای خداوند، همچنان می‌توان استدلال کرد که تغییر در علم خداوند مستلزم نفی آموزه تغییرناپذیری است و همچنان مولینیزم نمی‌تواند به این آموزه وفادار باشد. اما دلیل آن چیست؟ برای پاسخ به این پرسش ابتدا باید به تقسیم‌بندی صفات از دو جنبه مختلف به «درونی»^{۳۹} و «بیرونی»^{۴۰} و «ذاتی»^{۴۱} و عرضی^{۴۲} توجه کنیم.

برای مثال، میز تحریری را فرض کنید با جنسی از چوب، ارتفاع یک متر، وزن ۵۰ کیلوگرم و با ظاهری مستطیلی شکل و رنگی قهوه‌ای. این ویژگی‌ها صفات درونی آن میز تلقی می‌شوند، زیرا این صفات مختص به خود آن میز هستند، مستقل از رابطه‌ای که با سایر اشیاء دارد و از نسبت آن با اشیاء خارجی حاصل نمی‌شوند. همچنین با تغییر نسبت آن میز با سایر اشیاء تغییری در آن صفات رخ نمی‌دهد. به عبارت دیگر، این صفات درونی فردیت آن میز را تشکیل می‌دهند و سبب می‌شوند آن میز از سایر میزهای دیگر و سایر اشیاء دیگر متمایز شود (Allen 2016, sec. 2; Leftow 2014, sec. 1).

اما آن میز صفات دیگری دارد که آن را صفات بیرونی آن میز می‌نامند، زیرا صرفاً محصول نسبت آن با اشیاء خارجی است. برای مثال، آن میز سی سانتی‌متر از دیوار فاصله دارد و یا شخصی پشت آن نشسته است و یا کتابی روی آن قرار دارد. با تغییر در این صفات، تغییری در میز حاصل نمی‌شود و میز همچنان فردیت و صفات درونی خود که مستقل از نسبت با سایر اشیاء است را حفظ می‌کند و همچنان همان میز چوبی مستطیل‌شکل قهوه‌ای‌رنگ با ارتفاع یک متر و... است (Allen 2016, sec. 2; Leftow 2014, sec. 1).

از تقسیم‌بندی فوق می‌توان پی برد برخی از صفات درونی صفات ذاتی محسوب می‌شوند، زیرا با از دست دادن آنها وجود شیء از بین می‌رود (یا دست‌کم آن شیء ماهیت خود را از دست خواهد داد). برای مثال، اگر یک تکه طلا بخواهد به عنوان طلا وجود داشته باشد نمی‌تواند این ویژگی خود را که اتم‌های آن دارای عدد اتمی ۷۹ است از دست بدهد، و در هیچ جهان ممکن نمی‌تواند فاقد این ویژگی باشد، اما با تغییر در سایر صفات درونی همچون شکل، اندازه یا وزن همچنان به عنوان طلا موجود خواهد بود. لذا سایر صفات درونی که با تغییر در آنها تغییری در هویت و وجود شیء حاصل نمی‌شود و تمامی صفات بیرونی، صفات عرضی یک شیء تلقی می‌شوند (see Allen 2016, sec. 2).

نکته حائز اهمیت این است که علم برای موجودات دست‌کم یک صفت درونی تلقی می‌شود (see Azadegan 2020, 3)، زیرا یک امر ذهنی و درونی است و با تغییر در آن تغییر در ذهن ما صورت می‌گیرد (Leftow 2014, sec. 1). گرچه علم ما می‌تواند راجع به امور بیرون از ما باشد و جهان خارج می‌تواند در شناخت ما تأثیرگذار باشد، این دلیلی بر آن نخواهد بود که علم را صفتی بیرونی تلقی کنیم، زیرا همان طور که گفته شد علم ما به اشیاء خارجی محصول قوای شناختی ماست و شناخت فرایندی است که در درون ما شکل می‌گیرد و تغییر در آن موجب تغییر در ماست، در حالی که صفات بیرونی هیچ تغییری را در ما حاصل نمی‌کنند. مضاف بر این که علم می‌تواند وجه تمایز ما با سایر افراد باشد و یک فرق من با انسانی دیگر این است که من به اموری علم دارم که او فاقد آن است، یا بلعکس. لذا می‌توان گفت با تغییر علم به عنوان یک صفت درونی ما دستخوش تغییری درونی می‌شویم.

حال با توجه به آموزه تغییرناپذیری، به معنایی که الهیات سنتی و مولینیزم می‌پذیرد، آموزه‌ای که بیان می‌دارد «هیچ نوع تغییر درونی در خداوند امکان‌پذیر نیست» (Azadegan 2020, 5; Leftow 2014, sec. 1)، حتی مستقل از ذاتی بودن علم برای خداوند، تغییر در علم به عنوان یک صفت درونی مستلزم تغییر در خداوند و نفی آموزه تغییرناپذیری به معنای مذکور خواهد بود.

شاید در پاسخ به نقد فوق بیان شود که اساساً تغییری در علم خداوند امکان‌پذیر نیست که مستلزم تغییرپذیری خداوند باشد، زیرا طبق اعتقاد مولینیزم این تقدم و تأخرها در مرتبه علم الهی زمانمند نیست، بلکه منطقی است (Craig 2001, 121; Flint 1998, 37)، به عبارت دیگر، تمام این مراحل به طور یکباره و هم‌بودگی^{۴۳} برای خداوند برقرار است (Molina 1988, Disputation 52: sec. 18)، و خداوند به یکباره هم

به شرطی‌های آزادی علم دارد و هم به گزاره‌های استقبالی بالفعل. به عقیده نگارنده، مادامی که این تقدم و تأخر به واسطه اراده الهی نباشد می‌توان آن را منطقی تلقی کرد، که مستلزم تغییر در علم خداوند نیست. برای مثال، می‌توان این نوع تقدم و تأخر را برای نسبت میان علم طبیعی و علم میانی قائل شد، زیرا هر دو مرتبه مستقل از اراده الهی هستند و می‌توانند هم‌بودگی غیرزمانمند برای خداوند داشته باشند، یعنی خداوند به یکباره به هر دو علم داشته باشد. اما درباره تقدم و تأخر علم میانی و علم آزاد که تقدم و تأخر آنها به واسطه اراده است نمی‌توان چنین ادعایی کرد، زیرا تلقی‌ای که این دیدگاه از اراده دارد بدین معناست که اراده امری دوسویه است، یعنی یک سوی آن امکان (شرطی‌های خلاف واقع آزادی) و سوی دیگر آن فعلیت (گزاره‌های فعلی) است. لذا پذیرش اراده بدین معنا برای خداوند به معنای پذیرش تغییر در علم او خواهد بود، زیرا اراده مستلزم حرکت از امکان به سمت فعلیت است. اگر در پاسخ گفته شود اراده بدین معنا مستلزم تغییر نیست و خداوند یکباره هم به امر ممکن و هم بالفعل علم دارد، این ادعا بدین معناست که خدا هیچ گاه تجربه‌ای از عدم علم به امور بالفعل ندارد، زیرا در کنار علم به امر ممکن، امر بالفعل نیز برای او معلوم است، پس دیگر نقش اراده در این فرایند بی‌معناست، زیرا در این تلقی خداوند می‌تواند بدون به‌کارگیری اراده هم به امر ممکن علم داشته باشد و هم به امر بالفعل. این نتیجه با دیدگاه مولینیزم که برای اراده نقشی محوری در مشیت الهی و علم الهی قائل است و آن را از صفات ذاتی خداوند می‌داند، تعارض دارد. همچنین بی‌تأثیر بودن اراده خداوند در مشیت او به معنای تنزل بخشیدن جایگاه خداوند نسبت به جایگاه مخلوق است، زیرا اراده مخلوق در تحقق امور تأثیرگذار است، در حالی که ادعای فوق منجر به بی‌تأثیری اراده خداوند می‌گردد، یعنی خداوند قابلیت دارد که نمی‌تواند از آن استفاده کند و به واسطه آن نقشی تأثیرگذار داشته باشد، لذا این امر به معنای نقص در ذات اوست که با فرض مولینیزم مبنی بر کامل بودن خداوند تعارض دارد.

همچنین ادعای هم‌بودگی علم میانی و علم آزاد به معنای جمع نقیضین است، زیرا در مرتبه علم میانی خداوند فاقد علم به ممکنات بالفعل است و در مرتبه علم آزاد به ممکنات بالفعل علم دارد. لذا هم‌بودگی علم میانی و علم آزاد در ذات الهی به معنای این است که خداوند به نحو هم‌بود هم فاقد علم و هم دارای علم به ممکنات استقبالی بالفعل باشد. این ادعا معنایی جز پذیرش جمع نقیضین نخواهد داشت که امری است محال. لذا اراده به معنایی که در این دیدگاه فرض می‌گردد (حرکت از امکان به سمت فعلیت) مستلزم تغییر خواهد بود.

۵-۱. مسئله غیرزمانمند بودن خداوند

با توجه به این که مولینیزم نمی‌تواند به آموزه تغییرناپذیری وفادار باشد، این خود موجب نفی یکی دیگر از مفروضات اصلی این دیدگاه می‌شود، یعنی غیرزمانمند بودن خداوند، که در ابتدای این بخش بدان اشاره شد. غیرزمانمند بودن خداوند بدین معناست که «همه چیز برای خداوند به یکباره حاضر است»^{۴۴}، اما نه حاضر به معنایی که توسط گذشته و آینده محدود شده است، بلکه به معنایی نامتناهی. لذا توالی رویدادها در این حضور منتفی است و برای خداوند گذشته و آینده یا قبل و بعدی مطرح نیست (Stump 2019, 22-23). اما نشان دادیم از آنجا که اراده در این دیدگاه مستلزم حرکت از امکان به سمت فعلیت است و مستلزم تغییر، لذا برای خداوند قبل و بعدی بر اساس اراده‌اش مطرح است، قبل از اراده کردن و پس از اراده کردن. پیش از اراده کردن به ممکنات شرطی علم دارد و فاقد علم به ممکنات بالفعل است و پس از اراده به ممکنات بالفعل عالم می‌گردد. لذا با فرض قبل و بعد برای اراده خداوند، خداوند موجودی در زمان خواهد بود که با فرض ابتدایی مولینیزم تناقض دارد.

۵-۲. تدقیق ادعای علم خداوند به جهان‌های ممکن

به نظر می‌رسد اگر امکان را به معنایی درک کنیم که در مولینیزم به کار می‌رود، یعنی آن را در کنار مفهوم فعلیت (به معنای تحقق امری که محقق نبوده است) به کار ببریم، آنگاه ادعای وجود جهان ممکن در علم خدایی که تغییرناپذیر است ادعایی بی‌معنا خواهد بود. زیرا جهان‌های ممکن نیازمند فعلیت یافتن به واسطه اراده الهی هستند و این ادعا بدین معناست که خداوند ابتدا پیش از اراده به جهان بالفعل علم نداشته و پس از اراده بدان عالم گردیده است و این یعنی تغییر در علم الهی. شاید در پاسخ بیان شود که پیش از اراده هم جهان‌های ممکن در علم خداوند وجود داشته‌اند و هم جهان بالفعل، لذا ادعای جهان ممکن در علم خداوند منجر به تغییر در علم او نمی‌شود. در نقد این پاسخ باید ذکر گردد که این ادعا نمی‌تواند قابل قبول باشد، به این دلیل که اگر جهانی پیش از اراده خداوند برای او بالفعل باشد مستلزم بی‌تأثیر بودن اراده اوست و این امر با الگوی مولینیزم که در آن اراده الهی امکان را فعلیت می‌بخشد در تعارض است.

بنابراین فرض خدایی تغییرناپذیر مستلزم این باور است که اساساً جهان ممکن برای خداوند وجود ندارد و خداوند به همه جهان‌های ممکن به نحو یکسان و علی‌السویه علم دارد و هیچ فرقی میان این جهان‌ها به لحاظ نحوه وجودی نیست. برای مثال، این که

«پیتر در وضعیت پیشنهاد کمک‌هزینه آن را می‌پذیرد» و «پیتر در وضعیت پیشنهاد کمک‌هزینه آن را نمی‌پذیرد» برای خداوند یکسان‌اند. البته ممکن نبودن این جهان‌ها برای خداوند به معنای بالفعل بودن آنها برای او نخواهد بود. زیرا اگر بگوییم این جهان‌ها برای خداوند بالفعل‌اند دو حالت را پیش رو خواهیم داشت: (۱) این جهان‌ها به واسطه اراده خداوند بالفعل گشته‌اند، یا (۲) این جهان‌ها پیش از اراده خداوند بالفعل بوده‌اند. حالت نخست مستلزم تغییر در ذات الهی است، به دلایلی که قبلاً ذکر گردید، و حالت دوم به معنای بی‌فایده بودن اراده خداوند است، و ذکر کردیم این امر نمی‌تواند با مفروضات مولینیزم سازگار باشد. لذا با فرض خدایی تغییرناپذیر، اساساً اطلاق دو مفهوم امکان و فعلیت درباره علم خداوند صحیح نیست و این تقسیم‌بندی در ذات او جایی ندارد. به تبع، اطلاق مفهوم جهان ممکن قابل تحقق و غیرقابل تحقق (که مولینیزم برای شرطی‌های صادق و غیر صادق به کار می‌برد) بر علم او نیز اشتباه خواهد بود، و در نتیجه صرفاً می‌توان گفت خداوند به نحو یکسان به تمام جهان‌ها علم دارد و برای او تمایزی میان آنها نیست.

۳-۵. تدقیق ادعای علم خداوند به شرطی‌های خلاف واقع آزادی

نتیجه‌ای که از بحث فوق حاصل می‌گردد این است که انتساب علم به گزاره‌های شرطی (به معنایی که مولینا تلقی می‌کند) به خدایی تغییرناپذیر مستلزم تناقض است. زیرا علم به گزاره‌های شرطی علم به امکانات است و نشان دادیم که همه جهان‌های ممکن برای خداوند تغییرناپذیر علی‌السویه هستند و هیچ معلوم امکانی برای او قابل تصور نیست. بنابراین حتی اگر بپذیریم که شرطی‌های آزادی صادقی وجود دارند، همچنان نمی‌توان آنها را به علم خداوند نسبت داد. به عبارتی، هیچ گزاره شرطی برای خداوند وجود ندارد. در نتیجه طرح پرسش از چگونگی علم خداوند به شرطی‌های خلاف واقع و صدق آنها نمی‌تواند چندان در حل مسئله سازگاری مشیت و آزادی مخلوقات راهگشا باشد.

۴-۵. نفی مولینیزم

در آخر باید گفت باور به تغییرناپذیری خداوند مستلزم عدم استناد صفت اراده (به معنای مفروض در مولینیزم) به خداوند است، لذا اگر بخواهیم صفت تغییرناپذیری را برای خداوند حفظ نماییم باید تعریفی از اراده ارائه کنیم که بر اساس دوگانه امکان و فعلیت فهم نگردد و فهمی از علم خداوند داشته باشیم که در آن معلوم به معنای امکان و بالفعل جایی نداشته باشد، زیرا در عبارات فوق نشان دادیم که درک صفات خداوند بر مبنای این

مفاهیم با چه مشکلاتی روبرو خواهد بود و ما را با خدایی تغییرپذیر مواجه خواهد ساخت. لذا مولینیزم با دو راه مواجه است یا باید برای حفظ تغییرناپذیری خداوند از ادعای محوری خود یعنی علم خداوند به شرطی‌های خلاف واقع آزادی که نیازمند بالفعل شدن به واسطه اراده است دست بکشد. این سخن به معنای نفی علم میانی خداوند یعنی نفی خود مولینیزم است، زیرا اساس ادعای مولینیزم بر علم میانی خداوند به شرطی‌های خلاف واقع آزادی استوار است. یا باید از تغییرناپذیری خداوند که یکی از اصلی‌ترین مفروضات خود است صرف‌نظر کند. لذا در هر دو حالت مولینیزم به دلیل عدم انسجام درونی محکوم به شکست است و امکان ارائه راه‌حلی برای خروج از این بحران چندان قابل‌تصور نیست.

۶. نتیجه‌گیری

همان‌طور که ملاحظه شد، مولینیزم در مواجهه با مسئله مشیت الهی و آزادی مخلوقات سعی دارد بدون حذف یکی از طرفین این مسئله را حل نماید. لذا برای حل این مسئله، علم میانی خداوند به شرطی‌های خلاف واقع آزادی را مطرح می‌کند که با بالفعل شدن مقدم این شرطی‌ها توسط خداوند تالی آنها نیز توسط مخلوقات آزاد بالفعل می‌گردد. بنابراین مولینیزم معتقد است بدین طریق هم مشیت (حاکمیت و علم پیشین) خداوند می‌تواند حفظ شود و هم آزادی مخلوقات. اما رایج‌ترین چالشی که این دیدگاه با آن مواجه است مسئله صدق این شرطی‌هاست. طبق این مسئله خداوند نمی‌تواند علت صدق شرطی‌ها باشد، زیرا این به معنای نفی آزادی مخلوقات است. اما از طرفی مخلوقات نیز نمی‌توانند صادق‌ساز این شرطی‌ها باشند، زیرا این ادعا مستلزم تقدم معلول بر علت است. لذا منتقدان ادعا می‌کنند از آنجا که شرطی‌های خلاف واقع فاقد صدق‌ساز هستند نمی‌تواند چنین شرطی‌هایی وجود داشته باشد. لیکن ما در این مقاله سعی کردیم نشان دهیم صرف‌نظر از مسئله صدق می‌توان نقد بنیادی‌تری به مولینیزم وارد نمود که مبانی مفروض مولینیزم را نشانه می‌رود، مفروضاتی همچون تغییرناپذیری خداوند و غیرزمانمند بودن خداوند. زیرا مولینیزم معنایی از اراده را برای خداوند فرض می‌گیرد که بر اساس دوگانه امکان و فعلیت فهم می‌شود و مستلزم نفی آموزه تغییرناپذیری خداوند است، و چون گزاره‌های شرطی نیازمند بالفعل شدن به واسطه اراده و مستلزم تغییر هستند، هیچ جایی در علم خداوند نخواهند داشت و این به معنای نفی مولینیزم است. در نتیجه بحث بر سر مسئله صدق این شرطی‌ها خیلی نمی‌تواند مثمر ثمر باشد و مسئله‌ای ثانویه خواهد بود.

کتابنامه

- Allen, Sophie. 2016. "Properties." in *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (IEP).
- Azadegan, Ebrahim. 2020. "On the incompatibility of God's knowledge of particulars and the doctrine of divine immutability: towards a reform in Islamic theology." *Religious Studies*: 1-18.
- Basinger, David. 1984. "Divine omniscience and human freedom: A middle knowledge perspective." *Faith and Philosophy* 1(3): 291-302.
- Craig, William Lane. 2001. "The Middle Knowledge view." Pp. 119-161, in *Divine Foreknowledge: Four Views*, edited by James K. Beilby and Paul R. Eddy. InterVarsity Press.
- Flint, Thomas P. 1998. *Divine providence: The Molinist account*. Cornell University Press.
- Hasker, William. 1986. "A refutation of middle knowledge." *Nous* 20(4): 545-557.
- Hasker, William. 1989. *God, time, and knowledge*. Cornell University Press.
- Hasker, William. 1995. "Middle knowledge: A refutation revisited." *Faith and Philosophy* 12(2): 223-236.
- Hunt, David. 2001. "The simple foreknowledge view." Pp. 65-103, in *Divine Foreknowledge: Four Views*, edited by James K Beilby and Paul R Eddy. InterVarsity Press.
- Kane, Robert. 2007. "Libertarianism." Pp. 5-43, in *Four views on free will*, by John Martin Fischer, Robert Kane, Derk Pereboom, Manuel Vargas. Wiley-Blackwell.
- Molina, Luis de. 1988. *On Divine Foreknowledge: Part IV of the Concordia*. Translated by Alfred J. Freddoso. Cornell University Press.
- Laing, John D. 2005. "Middle knowledge." in *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (IEP).

- Laing, John D. 2018. *Middle Knowledge: Human Freedom in Divine Sovereignty*. Kregel Academic.
- Leftow, Brian. 2014. "Immutability." in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Pawl, Timothy. 2009. "Divine immutability." In *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (IEP).
- Stump, Eleonore. 2019. "The Openness of God: Eternity and Free Will," Pp. 21–37, in *Philosophical Essays Against Open Theism*, edited by Benjamin H. Arbour. Routledge.
- Vicens, Leigh C. 2014. "Theological Determinism." In *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (IEP).
- Vicens, Leigh C. and Simon Kittle. 2019. *God and Human Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

یادداشت‌ها

1. omni-providence
2. sovereignty
3. foreknowledge
4. Libertarianism
5. Divine compatibilism
۶. این رویکرد تعیین‌گرایی الهیاتی (Theological Determinism) نامیده می‌شود و بر این باور است که اراده خداوند همه امور حتی افعال آزادانه مخلوقات را تعیین بخشیده است. برای مطالعه بیشتر، نک. Vicens 2014, sec3.
۷. این رویکرد اشاره دارد به دیدگاه خداپاوری گشوده (open theism) یا دیدگاه گشوده (open view) که اصلی‌ترین چهره‌های آن ویلیام هسکر، گریگ بوید (Gregory Boyd) و جان سندرز (John Sanders) هستند. این دیدگاه بر این عقیده است که خداوند نمی‌تواند بر همه ممکنات استقبالی علمی جامع و خطاناپذیر داشته باشد (Vicens & Kittle 2019, 26–28).
8. Divine incompatibilism
9. simple foreknowledge
10. augmented foreknowledge
11. David Hunt
12. agnostic
13. Luis de Molina

14. Thomas Flint

15. William Lane Craig

۱۶. دیدگاه موسع صرفاً شامل مولینیزم نمی‌شود، بلکه دیدگاه‌هایی را که سعی دارند با توسل به غیرزمانمند بودن خداوند تبیینی برای چگونگی علم پیشین او به ممکنات ارائه دهند نیز در بر می‌گیرد. افرادی همچون آگوستین، بوئتیوس، آکوئیناس و استامپ (Eleonore Stump) از چهره‌های شاخص این دیدگاه هستند (Hunt 2001, 66-67).

17. middle knowledge

18. contingent

19. natural knowledge

20. free knowledge

۲۱. پیش از این در آثار فارسی در سال ۱۳۹۳ مقاله‌ای با عنوان بررسی دیدگاه ویلیام هاسکر درباره «علم میانی» خداوند با تکیه بر آرای توماس فلینت نوشته زهرا کاراندیش و عبدالرسول کشفی در مجله جستارهای فلسفه دین نزدیک به موضوع اثر حاضر منتشر شده است. این مقاله ابتدا به توصیف استدلال‌های فلینت و هاسکر و در پایان، با اتکا بر استدلال فلینت، به رد نقدهای هاسکر و دفاع از دیدگاه مولینیزم پرداخته است. بر خلاف اثر مذکور، ما در این مقاله با نشان دادن تناقض در مدعیات مولینیزم به نفی این دیدگاه رأی خواهیم داد. همچنین بر خلاف رویکرد موجود (چه در اثر فوق و چه در آثار لاتین) ما در بحث پیرامون مسئله صدق شرطی‌های خلاف واقع توقف نخواهیم کرد، بلکه از این مسئله فراتر می‌رویم و نشان خواهیم داد از آنجا که طرح شرطی‌های خلاف واقع در داخل علم الهی موجب عدم انسجام در مولینیزم است، اساساً وجود این شرطی‌ها در علم الهی منتفی است، در نتیجه معنادار بودن بحث پیرامون صدق آنها محل تردید است.

22. fatalistic

۲۳. مولینیزم میان دو گونه ممکن استقبالی تمایز می‌گذارد: (۱) ممکن استقبالی بالفعل یا مطلق که مربوط است به گزاره‌های حمله درباره آینده و (۲) ممکن استقبالی شرطی که مربوط است به شرطی‌های خلاف واقع. منظور از علم پیشین در اینجا علم پیشین به ممکنات استقبالی بالفعل است که علمی پسا-ارادی است (see Molina 1988, Disputation 52).

24. prevolitional

25. possible

۲۶. برای مشاهده سایر استدلال‌ها، نک. Laing 2005, sec. 2; 2018, chap. 2.

۲۷. مولینا و فلینت از اصطلاح «موجهه» استفاده نمی‌کنند، بلکه صرفاً با عنوان «این ویژگی» یا «این واقعیت» از این خصیصه یاد می‌کنند و برداشت نگارنده از سخنان ایشان عبارت است از اشاره به موجهات.

28. actual future contingents

29. postvolitional

۳۰. نک. Molina 1988, Disputation 52: secs. 11-12.

۳۱. مولینا صراحتاً از واژه شرطی‌های خلاف واقع نام نبرده است، بلکه آنها را شرطی‌های استقبالی می‌نامد. اما به روشنی توصیفات وی از این گزاره‌ها بر شرطی‌های خلاف واقع دلالت دارد.

32. feasible worlds

33. conditional future contingent

۳۴. هسکر در مسئله صدق شرطی‌ها از اصطلاح bring about استفاده می‌کند که بار معنایی ضعیف‌تری نسبت به cause دارد (Hasker 1995, 229).

35. David Basinger

۳۶. با رجوع به نظر فلینت درباره مسئله دعا در کتاب مشیت الهی: تبیینی مولینیستی به روشنی می‌توان پی برد که او با اتکا بر آرای مولینا معنای قوی (strong) از تغییرناپذیری را برای خداوند در نظر می‌گیرد. این معنا از تغییرناپذیری هیچ تغییری در خداوند را امکان‌پذیر نمی‌داند. نک. Pawl 2009, sec. 2.

۳۷. این تصور که علم تغییر می‌کند اما ذات تغییر نمی‌کند می‌تواند مبتنی بر الگوی مشایی از رابطه علم و ذات باشد که بیان می‌دارد علم یک کیف نفسانی است و از مقومات ذات نیست. اما دو نکته در اینجا قابل ذکر است: (۱) این مدل از رابطه میان علم و ذات تنها مدل ممکن نیست، بلکه مدل‌های دیگری نیز همچون دیدگاه‌های کانتی موجود است که علم و ذات را مستقل از یکدیگر نمی‌داند. بنابراین نگاه «من» با علم من و با هوشیاری خودآگاه من نسبت به اشیاء پدیدار شده بر من تعریف می‌شود. (۲) حتی اگر این نگاه کانتی را نپذیریم و اطلاق یک نوع رابطه استقلالی میان علم و ذات برای انسان را قبول کنیم، به دلیلی که در ادامه خواهد آمد، اطلاق چنین استقلالی بر خدای دیدگاه سنتی نادرست است.

۳۸. البته علم مطلق برای رویکردی همچون «خداباوری گشوده» نیز صفتی ذاتی تلقی می‌گردد، یعنی هیچ گاه خداوند نمی‌تواند عالم مطلق نباشد. اما از آنجا که طبق این دیدگاه خداوند نمی‌تواند به افعال آزادانه ما در آینده (ممکنات استقبالی) علم پیشین داشته باشد، علم به ممکنات استقبالی از صفات ذاتی خداوند به حساب نمی‌آید و بر خلاف خداباوری کلاسیک، با تغییر در علم خداوند و دست یافتن بدین حقایق هیچ تغییر ذاتی در خداوند رخ نخواهد داد و خداوند همچنان عالم مطلق محسوب می‌گردد.

39. intrinsic

40. extrinsic

41. essential

42. accidental

43. simultaneously

44. all at once

گشایش معمای ایده «خداباوری شهودی» و وجود پرشمار خداناباوران: پژوهشی در علوم شناختی دین

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۵

نعیمه پورمحمدی^۱

میثم فصیحی رامندی^۲

چکیده

در میان دانشمندان علوم شناختی دین، شماری پس از انجام یا بررسی آزمایش‌ها بر آن‌اند که همه انسان‌ها «خداباور شهودی» و «دین‌دار طبیعی» هستند. از دید این متفکران، سه قوه اساسی در درون ما شامل «قوه ذهن‌مندانگاری»، «قوه عاملیت‌باوری» و «قوه غایت‌باوری» در نتیجه تکامل جزو ساختار شناختی‌مان قرار گرفته است. این دانشمندان داشتن همین سه قوه و باورهای پیداشده از آنها را دین‌داری طبیعی می‌نامند و بر این اساس همه ما انسان‌ها را دین‌داران طبیعی یا خداباوران شهودی یا باورمند زاده‌شده می‌خوانند. بنابراین ساختار شناختی همه ما انسان‌ها به هنگام تولد به گونه‌ای است که زمینه دین‌داری را در وجودمان فراهم می‌سازد. یکی از اشکالاتی که در نگاه اول به این نظریه وارد می‌شود این است که اگر واقعاً خداباوری شهودی است، پس چرا شمار زیادی از انسان‌ها خدااناباورند. در این مقاله بنا داریم به تبیین نظریه خداباوری شهودی در علوم شناختی دین بپردازیم و سپس در برابر اشکال وجود پرشمار خدااناباوران از آن دفاع کنیم. پاسخ ما به صورت خلاصه چنین است که خدااناباوری انواع گوناگونی دارد: «خدااناباوری شناختی»، «خدااناباوری انگیزشی»، «خدااناباوری فرهنگی» و «خدااناباوری تحلیلی». با این تقسیم‌بندی، خداباوری و خدااناباوری در همه دسته‌ها جز دسته اول قابل جمع است. به عبارت دیگر، با این تحلیل برآمده از علوم شناختی دین، همان شمار زیاد خدااناباوران را می‌توان خداباور شهودی دانست، گرچه خود التفات یا قبول نداشته باشند. از این رو به رغم شمار فراوان و روبه‌افزایش خدااناباوران، می‌توان همچنان از نظریه خداباوری شهودی در علوم شناختی دین دفاع کرد.

کلیدواژه‌ها

علوم شناختی دین، خداباوری شهودی، دین‌داری طبیعی، خداباوری فطری، خدااناباوری

۱. استادیار گروه فلسفه دین، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
(naemepoormohammadi@yahoo.com)

۲. دانشجوی دکتری رشته فلسفه دین، دانشگاه تهران، پردیس فارابی، قم، ایران.
(fasihiramandi@gmail.com)

The Paradox of the Idea of Intuitive Theism and the Fact of Numerous Atheists; A Research in the Cognitive Sciences of Religion

Naeimeh Pourmohammadi¹
Meisam FasihiRamandi²

Reception Date: 2021/03/03
Acceptance Date: 2021/09/06

Abstract

In the cognitive science of religion, some, after conducting or examining experiments, believe that all human beings are "intuitive theists" or "Born Believers" and believe in "natural Religion." According to these thinkers, our three basic cognitive mechanisms, i.e. Theory of Mind (TOM), Hyperactive Agency Detection Device (HADD), and Teleological Bias (TB), have been emerged and sustained as a result of evolution. Therefore, the cognitive structure of all of us human beings at birth is such that it provides the basis for religiosity. One of the challenges to this theory at first glance is that if theism is intuitive, then why do so many people believe in atheism? In this paper, we intend to explain the theory of intuitive theism in the cognitive sciences of religion and then defend it against the many forms of atheism. We answer that there are many types of atheism: "cognitive atheism," "motivational atheism," "cultural atheism," and "analytical atheism." Theism and atheism can coincide in all these categories except the first. In other words, with this analysis of the cognitive sciences of religion, the same large number of atheists can be considered intuitive theists, even if they do not pay attention or accept. Thus, despite the increasing number of atheists, intuitive theism as a theory in the cognitive sciences of religion can still be defended.

Keywords

Cognitive Sciences of Religion, Intuitive Theism, Natural Religion , Instinctive Theism, Atheism

-
1. Assistant Professor at University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (Corresponding Author) (naemepoormohammadi@yahoo.com)
 2. Ph.D. Candidate at University of Tehran, College of Farabi, Qom, Iran. (fasihiramandi@gmail.com)

۱. مقدمه

علوم شناختی دین یکی از رشته‌های جدیدی است که به دنبال یافتن مبناهای شناختی ما انسان‌ها برای باورها، عواطف و اعمال دینی‌مان است؛ به دنبال این است که دریابد چگونه باورها، عواطف و اعمال دینی ما در ذهنمان بازنمایی و پردازش می‌شود. چنان که پیداست، مسئله مهم علوم شناختی دین بررسی و پیگیری نحوه ایجاد و گسترش باور دینی در انسان‌هاست. به ادعای پاره‌ای از دانشمندان علوم شناختی، همچون استوارت گاثری^۱، پاسکال بویر^۲، جاستین برت^۳، دِورا کِلْمِن^۴، پل بلوم^۵، جِس برینگ^۶، س. آتران^۷، م. ایوانز^۸ و س. پینکر^۹، باور دینی در انسان‌ها به شکل طبیعی و شهودی وجود دارد. آنها برای ادعای خود دلایلی دارند. از جمله این که سه «قوه ذهن‌انگاری»، «قوه عاملیت‌باوری» و «قوه غایت‌انگاری» را در ذهن ما انسان‌ها شناسایی می‌کنند و به این سه قوه استناد می‌کنند تا نشان دهند که همه ما انسان‌ها دارای باورهای پایه‌ای دینی هستیم؛ گویی به صورت خدا باور شهودی از مادر زاده می‌شویم. اما چالش مهمی که این طرفداران خدا باوری شهودی با آن مواجه می‌شوند این است که ادعای خدا باوری شهودی چطور می‌تواند با وجود پرشمار خدا ناباوران قابل جمع باشد؟ در این مقاله، موضوع کار ما این است که اول به تبیین ادعای خدا باوری شهودی از سوی دانشمندان علوم شناختی پردازیم و سپس نشان دهیم چگونه ادعای خدا باوری شهودی با فراوانی ناباوری به خدا قابل جمع است. به عبارت دیگر، قصد داریم از ایده خدا باوری شهودی در برابر چالش شمار زیاد خدا ناباوران دفاع کنیم.

البته چنین نیست که همه دانشمندان علوم شناختی که نام و آثارشان در این مقاله می‌آید خود الزاماً خدا باور باشند. در واقع چنین نیست که همه طرفداران خدا باوری شهودی به صورت یکدست از ایده خدا باوری شهودی در سطح شناختی به ایده وجود خدا در سطح هستی‌شناختی برسند. در میان این دانشمندان، در دسته اول افرادی همچون جاستین برت (Barrett 2007b, 57-72) جا دارند که معتقدند با این کشف تازه علوم شناختی دین، یعنی کشف قوای خدا شناختی در ذهن انسان‌ها، می‌توانیم به وجود خدا در خارج نیز برسیم و این نشانه و قرینه برآمده از علوم شناختی برای اثبات وجود خدا کافی است. در دسته دوم، دانشمندانی همچون پاسکال بویر (Boyer 2001, 300)، ریچارد دوکینز (Dawkins 2006, 184) و دنیل دنت (Dennett 2006, 120) ادعا می‌کنند همین که ما توانسته‌ایم به تبیین طبیعی قوای ذهنی خدا شناختی در ذهن انسان‌ها برسیم، به

خوبی برای ما روشن می‌کند که خدایی در خارج نیست؛ چرا که این فرایندهای تکاملی به روشنی نشان می‌دهد که هر چه هست زیر سر تطبیق تکاملی یا محصول جانبی تکامل است و آن بیرون هیچ چیزی وجود ندارد. و البته زبان پاره‌ای از دانشمندان در این دسته، همچون دوکینز و دنت به حدی ناپاکیزه است که ادعا می‌کنند که وجود خدا توهم یا فریب مغز ماست. دسته سومی نیز در کار است. این دسته همچون توماس لاوسون (Lawson 2015) معتقدند این یافته‌ها در علوم شناختی دین هیچ اثری در تأیید یا رد خدا نمی‌تواند داشته باشد، چرا که اصولاً مأموریت علوم شناختی تبیین چگونگی‌ها و فرایندهاست، نه چرایی‌ها و بود و نبوده‌ها. رسالت علوم شناختی با تبیین پیدایش باورها، عواطف یا اعمال انسان‌ها آغاز می‌شود و در همانجا خاتمه می‌یابد و کاری به وجود یا عدم وجود منشأ خارجی آنها ندارد. به عبارت دیگر، این دسته از دانشمندان با سرسختی مایل‌اند از مرز میان یافته‌های علوم شناختی و باورهای متافیزیکی به نیکی محافظت کنند.

۲. ایده خدا باوری شهودی: قوای شناختی دینی

پل بلوم یکی از دانشمندان علوم شناختی دین از دستاورد زبان‌شناسی شناختی استفاده می‌کند تا بگوید قوه دینی همچون قوه زبانی به هنگام تولد در ساختار شناختی ما وجود دارد و بعدها با رشد اجتماعی فعال می‌شود. توانایی سخن گفتن به مثابه یک سخت‌افزار در ساختار شناختی نوزاد موجود است و به این ترتیب مایه و پایه یادگیری زبان در مغز خود انسان از ابتدا وجود دارد. عصب‌شناسان با تکیه بر پاره‌ای از آزمایش‌ها بخشی از مغز ما را که حاوی بنیادهای زبانی است مشخص کرده‌اند که در صورت آسیب دیدن آن بخش، فرد توانایی سخن گفتن یا خواندن و نوشتن را از دست می‌دهد یا در آن توانایی‌ها دچار اختلال می‌شود. از همین روست که همه زبان‌ها ساختار کلی مشابهی دارند. همه زبان‌ها از کلمات و جملات، اصول واج‌شناسی و ساختار نحوی تشکیل شده‌اند و همه انسان‌ها این ساختار زبانی را به شکل آماده در مغز خود دارند. تفاوت زبان‌ها در این است که هر کودک با توجه به محیطی که در آن قرار می‌گیرد شروع به سخن گفتن به زبان خاصی می‌کند. این تنوع زبانی از طریق ارتباط اجتماعی همچون نرم‌افزاری بر روی آن سخت‌افزار ساختار زبانی مشترک سوار و اجرا می‌شود. کودک فقط در جزئیات زبان است که به آموزش و تکرار و تمرین و اجتماعی شدن در محیط نیاز دارد. حال این مثال زبان چه کمکی به بحث ما می‌کند؟

پل بلوم بر آن است که دین در ذهن ما فرایندی همچون زبان را طی می‌کند. گویی بخشی از مغز ما با قوایی که دارد توانایی دین دار شدن را به ما می‌بخشد. مغز ما بر اثر تکامل واجد قوایی شده است که آنها بنیادهای دین داری ما را تشکیل می‌دهند. این بنیادهای دینی بر اثر قرار گرفتن در محیط دینی خاصی به باورهای دینی خاصی تبدیل می‌شود. قوه باور به «دوگانگی ذهن و بدن» و «عاملیت فراطبیعی» و «غایت باوری» در ذهن همه ما به منزله میراث تکاملی وجود دارد. این ظرفیت بعدها در محیط فرهنگی تبدیل به باورهای دینی خاصی همچون باور به خدا، باور به روح کلی جهانی، باور به روح نیاکان، باور به فرشتگان، باور به عاملیت خدا، باور به عاملیت روح نیاکان و باور به هدفمندی جهان خلقت می‌شود (Bloom 2007, 147). از همین روست که جیمز کلارک و جاستین برت در اثر مشترکی این طور نتیجه گرفته‌اند که ظرفیتی طبیعی در ذهن همه ما وجود دارد که می‌توان آن را «قوای دینی» نام گذاشت. این قوا می‌تواند باورهای پیچیده دینی را ایجاد کند. این قوا لزوماً به معنای باورهای دینی در یک دین خاص نیست بلکه پایه و مبنایی برای فعال شدن یک دین خاص در درون ما می‌شود (Clark & Barrett 2011, 652-656). در ادامه مقاله به معرفی این سه قوه طبیعی در ذهن ما، که قوای دینی نام گرفته‌اند، می‌پردازیم.

۱-۲. قوه ذهن‌انگاری

دبورا کلمن با استفاده از دستاوردهای روان‌شناسی شناختی می‌گوید کودکان دارای قوه‌ای هستند که به «نظریه ذهن‌انگاری»^۱ مشهور است. این قوه دستگاه شناختی مجزایی در ذهن کودک برای نسبت دادن ذهن به دیگر انسان‌ها و حیوانات است. کودک برای ارتباط با اشخاص همچون دیگر انسان‌ها یا حیوان‌ها نیاز دارد که آنها را دارای ذهن بداند و آنها را چیزهایی متفاوت از اشیاء به حساب آورد. در غیر این صورت، کودک توانایی ارتباط با اشخاص را از دست می‌دهد. او برای آن که اشخاص را واجد ذهنی همچون ذهن خود با اعتقادات، عواطف، اراده و آگاهی بیابد لازم است میان آنها به عنوان اشخاص دارای ذهن و اشیاء همچون سنگ و دیوار فرق بگذارد. اگر نه، شیوه برخورد کودک با اشخاص همچون شیوه ارتباط او با سنگ و دیوار خواهد شد. کلمن از این که ما مشاهده می‌کنیم که کودکان به راحتی قادر هستند میان اشیاء و اشخاص فرق بگذارند، نتیجه می‌گیرد که گویا کودکان به شکل طبیعی دوگانه‌گرا به دنیا آمده‌اند و به دو عنصر ذهن و بدن یا روح و جسم به طور جداگانه باور دارند. کودک می‌داند که بعضی از موجودات همچون سنگ و دیوار و

فنجان و صندلی و درخت و دریا اشیای مادی و فیزیکی هستند، جسم خالی‌اند و روح یا ذهن ندارند. همین‌طور کودک می‌داند که پاره‌ای از موجودات همچون انسان‌های دیگر یا حیوانات اشخاص‌اند و می‌داند که هنگام مواجهه با آنها با یک شخص دارای ذهن همچون خودش روبروست. بنابراین کودک کاملاً قادر است که به دیگر اشخاص ویژگی‌های ذهنی همچون اراده و آگاهی و عواطف و اعمال را نسبت دهد. این قوه تمایز قائل شدن میان شیء و شخص را قوه ذهن‌انگاری می‌گویند (Kelemen 2004, 296).

برای توضیح بیشتر این قوه می‌توان به آزمایش‌های روان‌شناسی شناختی اشاره کرد. بنا بر یافته‌های روان‌شناسی شناختی، کودکان پیش‌دبستانی باور دارند که مغز که بُعد جسمی و فیزیکی انسان است فقط مسئول انجام پاره‌ای از کارهای ذهنی ما همچون حل مسائل ریاضی است. ولی مغز مادی ما برای فعالیت‌هایی مانند تظاهر به کانگورو بودن، دوست داشتن برادر خود، یا تصمیم به مسواک زدن شبانه کافی نیست. اگر از کودکان پرسیم، می‌بینیم آنها باور دارند که انسان‌ها این کارها را نه با مغز خود، بلکه با ذهن خود انجام می‌دهند. بنابراین به نظر می‌رسد که کودکان می‌دانند که انسان‌ها قادرند به این دسته از فعالیت‌های ذهنی خود حتی پس از از بین رفتن مغز فیزیکی و بدن جسمی ادامه دهند.

در اینجا از آزمایش‌های متعدد و متنوع جس برینگ و دی. اف. بورکلاند که از متخصصان شناخت اجتماعی هستند نمونه‌ای می‌آوریم. این محققان در آزمایشی داستانی را برای کودکان در سنین مختلف درباره موشی تعریف می‌کنند که گربه‌ای او را شکار می‌کند. وقتی از کودک سؤال می‌کنند که آیا موش مرده قادر است همچنان پس از مرگ به امور بدنی یا مغزی خود ادامه دهد، کودکان پاسخ منفی می‌دهند. مثلاً کودکان قبول ندارند که آن موش هنوز می‌تواند گرسنه و تشنه باشد یا از جا بجهد تا پنیری بدزد و بخورد. اما وقتی از کودکان درباره ادامه فعالیت ذهنی و روانی موش پس از مرگ سؤال می‌کنند، کودکان پاسخ مثبت می‌دهند. کودکان به صراحت اعلام می‌کنند که موش همچنان قادر است بچه‌موش خود را دوست داشته باشد و در آرزوی خوردن یک تکه پنیر باشد (Bering 2006, 453-62; Bering & Bjorklund 2004, 217-33).

از نظر کلمن این آگاهی نسبت به وجود بُعد روحی و ذهنی و امکان بقای آن بدون بدن فیزیکی آگاهی‌ای نیست که کودکان آن را از کسی آموخته باشند. این آگاهی موهبت طبیعت تکاملی مغز انسان‌هاست. مغز انسان بر اثر تکامل این آگاهی را پیدا کرده است که میان روح و جسم تمایز بگذارد و وجود هر دو را بدون دیگری تصور کند. چرا که فقط در این صورت امکان ارتباط با جهان اطراف خود و اشخاص دیگر و تعامل و همکاری برای

بقا را می‌یافته است (Kelemen 2004, 297). اینجاست که دستاورد یکی دیگر از علوم شناختی به نام انسان‌شناسی شناختی به کار می‌آید. استوارث گاثری، متخصص انسان‌شناسی شناختی، می‌گوید آن دسته از اجداد ما که قوه ذهن‌انگاری داشته‌اند به دلیل توانایی ارتباط و همکاری توانسته‌اند از خطرات به کمک یکدیگر فرار کنند و با همکاری با هم غذای کافی به دست آورند و همین توانایی باعث بقای آنها شده است و ما انسان‌ها که اکنون باقی مانده‌ایم، از نسل همان افراد با قوه ذهن‌انگاری هستیم (Guthrie 1993).

پل بلوم نیز با کلمن هم‌نظر است که ما انسان‌ها از کودکی به شکل طبیعی دوگانه‌انگار هستیم و به دو عامل ذهن و بدن یا روح و جسم باور داریم. از همین روست که قادر هستیم پاره‌ای از موجودات را بدون بدن و جسم تصور کنیم که می‌تواند در ادیان مختلف تجلی‌هایی همچون وجود خدایی پیدا کند که روح مطلق است و بدن ندارد یا شامل ارواح نیاکان یا روح کلی جهان یا فرشتگان و ملائکه شود. کودکان می‌توانند تصور کنند که خدایی که دیده و شنیده نمی‌شود و کاملاً نامحسوس است، به دعاهای ما گوش می‌دهد و در جهان معجزه می‌کند و عدالت و رحمت دارد. پل بلوم ادامه می‌دهد که غایب بودن محسوس خدا مشکل خاصی برای فهم کودکان از خدا پیش نمی‌آورد، چون تحقیقات در مورد دوستان خیالی کودکان نشان می‌دهد که کودکان به راحتی و بسیار عادی با دوستان خیالی خود ارتباط برقرار می‌کنند و وجود و شخصیتی را از آنها برای خود بازسازی می‌کنند. کودکان غالباً همراهان فراطبیعی‌ای دارند که با آنها رابطه اجتماعی برقرار می‌کنند. همراهان کودکان نامرئی‌اند، گاهی در آسمان و روی ستاره‌ها زندگی می‌کنند و آرزوها یا همه چیزهایی را که کودکان بر زبان می‌آورند یا حتی در دل نگه می‌دارند، می‌شنوند و می‌دانند (Bloom 2007, 149).

جاستین برت نیز به همراه دیگر دانشمندان علوم شناختی از توانایی کودکان در نسبت دادن علم نامحدود و خطاناپذیر به خدا که روح مطلق است پرده برمی‌دارد. وقتی موجودی روح مطلق باشد از نظر کودک می‌تواند علم بی‌انتهایی داشته باشد. این موجود روحانی شامل خدا و ارواح درگذشتگان و فرشتگان است. کودک به موجودی که روح مطلق است و جسم و بدنی ندارد علم نامحدودی نسبت می‌دهد و موانع شناختی فیزیکی و بدنی را برای او در نظر نمی‌گیرد (Barrett 2007a, 776-7).

۲-۲. قوه عاملیت باوری

جاستین برت از «قوه فوق حساس تشخیص عاملیت»^{۱۱} (HADD) نام می‌برد. ما انسان‌ها دارای این آمادگی ذهنی هستیم که فوراً به هر چیزی نوعی اراده و عمل نسبت دهیم. این قوه در وجود ما بسیار فعال و به تعبیر دانشمندان علوم شناختی فوق حساس است (Barrett 2007a, 775). استوارت گاثری، انسان‌شناس شناختی، می‌کوشد به ریشه‌های تکاملی پیدایش این قوه فوق حساس تشخیص عاملیت در ذهن انسان دست پیدا کند. از نظر او این سوگیری شناختی در ذهن انسان به این دلیل ایجاد شده که این قوه مستقیماً در بقای انسان نقش داشته است. انسان‌هایی که واجد این ویژگی بوده‌اند و عاملیت را به هر چیزی نسبت می‌داده‌اند بهتر می‌توانسته‌اند از خطراتی که جان آنها را تهدید می‌کرده فرار کنند و بنابراین زنده بمانند. بنابراین رفته‌رفته این ویژگی به شکل یک سوگیری شناختی در ذهن تمام انسان‌ها پیدا شده است، زیرا ما انسان‌ها که اکنون روی کره خاکی زندگی می‌کنیم از نسل آن انسان‌هایی هستیم که با اسناد عاملیت به هر چیزی که امکان وجود خطر جانی برای آنها داشته فرار کرده و توانسته‌اند زادوولد کنند. دسته‌ای از انسان‌ها که این قوه در ذهنشان فعال نبوده است، رفته‌رفته از بین رفته‌اند. در نتیجه، اکنون همه ما انسان‌ها این قوه را در ذهن خود داریم. گاثری می‌گوید گونه انسان فقط در صورتی می‌توانسته به بقای خود ادامه دهد و تا این اندازه تکثیر شود و کل کره زمین را بگیرد که هر خش‌خشی پشت یک بوته را حیوان درنده‌ای فرض می‌کرده که قصد جان او را کرده و توانسته به موقع فرار کند. اگر انسان‌هایی که نسب ما به آنها می‌رسد صرفاً گمان می‌کردند که این صداها از باد است و خطری وجود ندارد، قطعاً نمی‌توانستند تا این اندازه بقا و تکثیر پیدا کنند. از این روست که این ویژگی اجداد ما از راه توالد و توارث به همه فرزندان‌شان منتقل شده و اکنون ما انسان‌هایی که اینجا روی زمین هستیم، همگی همین ویژگی را داریم (Guthrie 1993).

پل بلوم در ادامه و برای توضیح بیشتر فرایند روان‌شناسی اجتماعی این قوه در وجود انسان، از آزمایش هایدلر و زیمل استفاده می‌کند. در آزمایش هایدلر و زیمل فیلم ساده‌ای ساخته می‌شود که در آن شکل‌های هندسی همچون دایره‌ها، مربع‌ها و مثلث‌ها حرکت می‌کنند. وقتی این فیلم برای کودک یا بزرگسال نمایش داده می‌شود، همه به طور غریزی داستانی برای این اشکال هندسی تعریف می‌کنند که در آن هر یک از اشکال هندسی شخصیت‌هایی دارند و کارهایی را انجام می‌دهند و باورها و عواطفی دارند. بعضی از اشکال قلدرند، بعضی قربانی‌اند، و بعضی قهرمان. (Heider & Simmel)

(1944). همین طور در کارتن‌ها و انیمیشن‌ها و قصه‌هایی که به اشیاء جان می‌دهند و باورها و عواطف و اعمالی را به اشیاء نسبت می‌دهند، انتساب عاملیت همیشه برقرار است. پل بلوم از این آزمایش استفاده می‌کند تا بگوید انسان به دلیل قوه HADD که در ذهنش فعال است آماده است که عاملیت را به هر چیزی نسبت دهد. به باور بلوم ما این را در زندگی روزمره هم می‌بینیم، وقتی انسان‌ها همواره فهرستی از اشیاء دارند که معتقدند از آنها «کاری سر می‌زند»: هواپیما، اتومبیل، کیف، زنگ، دوچرخه، قایق، بطری، ساختمان، شهر، ابر، لباس، زلزله، آتش‌سوزی، مه، غذا، زباله، کلاه، طوفان، حشرات، قفل، برگ، ماه، کوه، کاغذ، قلم، گیاهان، ظروف سفالی، باران، خورشید، رودخانه‌ها، سنگ‌ها، آذیرها، شمشیرها، ابزار، اسباب‌بازی، قطار، درخت، آتشفشان، آب و باد (Bloom 2007, 149-150). از نظر دانشمندان علوم شناختی، چون برت، گاثری، بلوم و کلمن، این قوه تشخیص عاملیت، که از کودکی در ذهن انسان فعال است، او را برای پذیرش اسناد عاملیت به خدا و ملائکه و روح مردگان و جز آن آماده می‌سازد.

۲-۳. قوه غایت باوری، نظم‌انگاری و خلقت باوری

دبورا کلمن از سوگیری شناختی مهم دیگری در کودکان سخن می‌گوید که باعث می‌شود همه چیز را غایت‌مند و نظم‌یافته فرض کنند. کودکان این هدفمندی و غایت‌مندی را نه تنها به اشیاء مصنوعی و ساخته‌شده در اطراف خود، بلکه به امور طبیعی خواه زنده و خواه غیرزنده در جهان گسترش می‌دهند. کلمن نتیجه آزمایشی را ذکر می‌کند که در آن کودکان در پاسخ به این سؤال که «چرا صخره‌ها نوک‌تیز و ناصاف‌اند؟»، همچون بزرگسالان تبیین علمی زمین‌شناسی و فیزیکی ارائه نمی‌دهند، بلکه آن را به شکل غایی تبیین می‌کنند و پاسخ می‌دهند: «برای این که حیوانات روی صخره‌ها ننشینند و خانه نسازند» یا «برای این که حیوانات وقتی پشتشان خارش دارد، خود را با مالش به صخره‌ها بخاراند». کلمن آزمایش دیگری را نیز برای نمونه ذکر می‌کند که در آن از کودکان درباره تبیین وجود شیر می‌پرسند و کودکان پاسخ می‌دهند: «شیر برای این است که به باغ وحش برود». یا از کودکان درباره تبیین وجود ابر می‌پرسند و کودکان پاسخ می‌دهند: «ابر برای این است که از آن باران بیارد». از نظر کودک باریدن باران کاری است که ابر «انجام می‌دهد». از نظر کودکان همه چیز برای کاری ساخته شده است و هر چیزی به دلیل کاری که باید انجام دهد است که اینجا در جهان ما قرار گرفته است. درست در جایی که بزرگسالان بیشتر طرفدار توضیح و تبیین‌های علمی هستند، کودکان طرفدار توضیح و تبیین‌های غایی‌اند و مایل‌اند باور داشته

باشند که همه چیز از روی قصد ساخته شده است. از این روست که دبوراکلمن کودکان را دارای نوعی شهود «غایت‌شناسی غیرنظام‌مند»^{۱۲} می‌انگارد که از نظر او تعبیر مناسبی از خداباوری است (Kelemen 2004, 298).

جاستین برت نیز در ادامه با اشاره به تحقیقاتی که روی کودکان انجام شده است به این نتیجه می‌رسد که کودکان سوگیری شناختی شدیدی دارند که جهان را دارای طراحی هدفمند بدانند. به گفته برت با وجود این که کودک هنوز آموزش دینی ندیده است، به چیزی مثل طراح جهان یا خالق جهان یا وجود هدف یا غایت برای جهان فکر می‌کند. نکته مهم در اینجا این است که کودکان حاضر نیستند وجود کوه‌ها و دریاها و جنگل‌ها را به نبوغ و هوش انسانی اسناد دهند و حتماً یک عامل فراطبیعی را به عنوان طراح و ناظم جهان فرض می‌کنند. به بیان برت، کاملاً به نظر می‌رسد که کودکان خدا را می‌شناسند و او را با شکل فراطبیعی فرض می‌کنند (Barrett 2007a, 776-7). کلمن برای تأیید سخن برت آزمایشی را ذکر می‌کند که در آن وقتی از کودکان سؤال می‌کنند که «به نظر شما اولین خرس چگونه سر از قطب درآورد؟» آنها پاسخ‌های خلقت‌گرایانه در آستین دارند. مثلاً می‌گویند: «خدا خرس را در قطب آفرید» یا «شخصی خرس را در آنجا قرار داد». عجیب است که نظریه تکامل و انتخاب طبیعی به هیچ وجه نظریه‌ای نیست که کودکان به آن فکر کنند یا به آن تمایل داشته باشند. کلمن در ادامه آزمایشی از ژان پیاژه نیز برای تأیید وجود قوه غایت‌باوری در کودک می‌آورد که در آن وقتی از کودک می‌پرسند که «به نظر شما چگونه موجودات طبیعی به وجود می‌آیند؟»، کودکان اغلب خدا را دلیل پیدایش موجودات طبیعی می‌دانند. از نظر پیاژه کودک قادر به تفکر انتزاعی نیست و هنگامی که از خدا سخن می‌گوید منظورش شخصی است که همچون پدر و مادر خودش بر جهان مسلط است (Kelemen 2004, 299).

تا اینجا از سه قوه شناختی دینی سخن گفتیم. در نتیجه وجود این سه قوه ذهن‌انگاری، قوه تشخیص عاملیت و قوه غایت‌مندانگاری است که دانشمندان علوم شناختی بر آن هستند که انسان از بدو تولد بدون این که آموزش دینی دریافت کند، سوگیری‌های شناختی‌ای در ذهن خود دارد که می‌تواند پایه و مبنایی برای دین‌داری او در آینده باشد. باورهای مبنایی دینی همچون باور به خدای روح مطلق، باور به حیات پیش از تولد انسان، باور به حیات پس از مرگ انسان، باور به عاملیت خدا در جهان و باور به نظم‌یافتگی و خلقت‌یافتگی جهان گویا در ساختار ذهنی انسان از بدو تولد وجود دارند و همه انسان‌ها به همراه این باورها متولد می‌شوند. از این روست که این دسته از دانشمندان علوم شناختی

انسان را «خداباور شهودی»، یا «دین‌دار طبیعی»، یا «باورمند زاده‌شده» یا طرفدار نوعی «غایت‌شناسی غیرنظام‌مند» خوانده‌اند.

۳. معمای وجود پرشمار خدااناپاوران

در برابر ادعای خداباوری شهودی از سوی دانشمندان علوم شناختی دین یک اشکال با جدیت رخ می‌نماید و آن این که اگر ادعای خداباوری شهودی حق است، چرا همه انسان‌ها خداباور نیستند؟ به راستی، اگر باور به خدا به شکل طبیعی و شهودی در انسان‌ها به وجود آمده است، چرا تعداد زیادی از انسان‌ها خود را خدااناپاور می‌دانند و وجود پرشمار این افراد که شاید از صدها میلیون نفر فراتر رود چگونه توجیه می‌شود؟ اگر وجود میلیاردها خداباور حاکی از روند طبیعی ایجاد باور دینی در انسان است، آیا حضور جماعت پرشمار خدااناپاور خدشه‌ای بر این تبیین وارد نمی‌کند؟ به هر حال، وجود پرشمار خدااناپوران معمای جالب و عجیبی پیش روی تبیین خداباوری شهودی از سوی دانشمندان علوم شناختی دین می‌گذارد.

آنچه برای حل این معما به فکر ما رسیده این است که شاید بتوانیم از الگوهای متنوع خداباوری بهره بگیریم. برای این کار لازم است آن الگوها را وارونه کنیم و در نتیجه الگوهای خدااناپاوری را استخراج کنیم. همه یا اکثر انسان‌ها، با توجه به قوای ذهنی خداشناسانه‌ای که دارند، سوگیری شناختی کافی برای پذیرش خداباوری دارند و ممکن است عوامل دیگری نیز در کار باشد که آن سوگیری‌ها یا قوای ذهنی خداشناسانه یا شهودهای دینی را تقویت کند. این عوامل ممکن است «شناختی»، «انگیزشی»، «فرهنگی» یا «تحلیلی» باشد. به همین ترتیب، همین دسته از عوامل، قدرت آن را دارند که آن سوگیری‌های ذهنی خداشناسانه را در انسان‌ها تضعیف کنند یا از کار بیندازند. بنابراین، نقشه راه برای حل این معما این است که ما با تحلیل این عوامل چهارگانه، ابتدا به الگوهای متنوع خداباوری و سپس الگوهای متناظر با آن در خدااناپاوری دست پیدا می‌کنیم.

در الگوهای خداباوری، الگوی اول همان «خداباوری شهودی» است که شخص صرفاً با قوای ذهنی خداشناسانه‌ای که دارد به سوی باور به خدا پیش می‌رود. الگوی دوم «خداباوری انگیزشی» است که علاوه بر نیروی شهودی که از آغاز وجود دارد، انگیزه لازم برای تعهد به خداباوری نیز در شخص ایجاد می‌شود. الگوی سوم «خداباوری فرهنگی» است که در آن شخص ضمن داشتن سوگیری شناختی خدااورانه، پیشرانهای فرهنگی

خاصی را نیز دریافت کرده باشد. نهایتاً الگوی چهارم «خداباوری تحلیلی» است که شخص به همراه تعصب شناختی خدایاورانه، دلایل و براهین کافی فلسفی یا تجربی نیز برای خدایاوری یافته باشد و بر اساس آنها به خدا باور داشته باشد (Norenzayan & Gervais 2012, 20-22).

بر این اساس، اکنون نوبت آن است که دقیقاً متناظر با این الگوهای چهارگانه خدایاوری، به چهار الگوی خدایاوری دست پیدا کنیم: الگوی اول «خدایاوری شناختی» است که در خصوص دسته‌ای از افراد است که احیاناً فاقد قوای ذهنی خدانشناسانه‌اند یا آن‌ها در مغزشان درست عمل نمی‌کند و از این جهت نمی‌توانند به خدا باور داشته باشند. الگوی دوم «خدایاوری انگیزشی» است که شخص به رغم داشتن قوای ذهنی خدایاورانه، انگیزه کافی برای باور به خدا ندارد. الگوی سوم «خدایاوری فرهنگی» است که شخص، با وجود آن که شهود خدایاوری را در مغز خود دارد، این استعداد از سوی فرهنگش به خاموشی می‌گراید و پاداش داده نمی‌شود یا تشویق نمی‌گردد. نهایتاً دسته چهارم «خدایاوری تحلیلی» است که شخص، با وجود داشتن شهود خدایاورانه، تلاش کرده است با استدلال و تجربه بر آن غلبه کند و آن را به منزله تعصب و سوگیری نابجا و فریبکارانه از وجود خود پاک سازد.

ما تلاش کرده‌ایم از مطالعات آرا نورنزیان (2012) و ویل گرویاس (2012)، که پژوهش‌هایی در خصوص خدایاوری در علوم شناختی داشته‌اند، برای حل معمایی که پیش روی ایده خدایاوری شهودی طرح کردیم، استفاده کنیم و به آن پاسخ دهیم.

۴. الگوهای خدایاوری

۴-۱. الگوی اول خدایاوری: «کورذهنی»

افرادی همچون مبتلایان به اوتیسم یا دیگر اختلالات شناختی، فاقد آن قوه ذهن‌انگاری‌ای هستند که پیش‌تر در خدایاوری شهودی از آن سخن گفتیم. آنها در موارد متعددی توانایی این که شخص و شیء را از هم جدا بینگارند ندارند و از درک این که انسان‌های دیگر یا حیوانات حالات ذهنی همچون خود آنها دارند عاجزند. به همین ترتیب، برای این دسته از افراد شناخت شهودی نسبت به این که خدا به عنوان یک شخص با ذهنی مجزا وجود دارد یا روح و ملائکه و موجودات فراطبیعی شخص‌واری وجود دارند که همچون ما انسان‌ها حالات ذهنی دارند و می‌توان با آنها ارتباط برقرار کرد ممکن نیست. بر این اساس، خدایاوری شناختی محصول فقدان قوه ذهن‌انگاری است که نقش محوری در تلقی

مفهوم خدا در انسان دارد. مطالعات عصب‌شناختی جدید در حوزه دعا نشان داده است که شبکه عصبی مغزی در هنگام برخی از انواع دعا که به صورت شخصی انجام می‌شود در همان بخش‌هایی فعال می‌شود که در هنگام رابطه با دیگر انسان‌ها در هنگام برقراری ارتباط اجتماعی فعال می‌شود. به همین دلیل، کسانی که دچار نقص در بخش برقراری ارتباط اجتماعی هستند، مانند بیماران مبتلا به اوتیسم، احتمالاً در دریافت مفهوم خدا و ارتباط با او دچار مشکل‌اند. همچنین این افراد دارای اختلال شناختی شاید هرگز نتوانند تصور کنند که ذهن انسانی جدا از بدن اوست؛ یا شخصی می‌تواند بدون بدن هم به زندگی ذهنی خود ادامه دهد؛ یا خدا و دیگر موجودات فراطبیعی بدون این که بدن داشته باشند دارای حیات ذهنی‌اند؛ یا انسان‌ها پس از مرگ حیات جاودانه دارند؛ یا موجودی شخص‌وار جهان را برای غایتی خلق کرده باشد. زیرا برای تمام این تصورها به توانایی تصور شخص‌وارگی و وجود حالات ذهنی در دیگران نیاز دارند، در حالی که فاقد این توانایی‌اند (Stark, 2012, 24; Norenzayan & Gervais 2012, 123; Gervais 2012, 498).

از اینجا به روشنی معلوم می‌شود که چرا به رغم ادعای خدا باوری شهودی در همگان، همچنان پاره‌ای از انسان‌ها به دلیل ساختار متفاوت مغزی از دسته خدا باوری شهودی خارج می‌شوند و به دسته «خدا ناباوری شهودی» یا «خدا ناباوری شناختی» یا آنچه اصطلاحاً «خدا ناباوری کور ذهن»^{۱۳} نامیده شده است تعلق می‌گیرند.

۲-۴ الگوی دوم خدا ناباوری: «خدا نامهم‌انگاری»

در این قسم، قضیه از این قرار است که بر اساس بررسی انگیزش‌هایی که انسان‌ها را به خدا باوری می‌رساند، می‌توانیم به یکی از الگوهای خدا ناباوری برسیم. در صورت نبود انگیزه‌های خدا باوری، انسان‌ها به سادگی خدا ناباور می‌شوند. حال انگیزه‌های خدا باوری کدام‌اند؟ اولاً دین به انسان وعده جاودانگی می‌دهد و برای انسان‌ها در برابر مرگ پناهگاه می‌سازد. دین وعده خدایی را می‌دهد که حافظ و نگهبان انسان در برابر خطرات این دنیا و به ویژه مرگ است. ثانیاً دین در برابر اتفاقات ناگوار زندگی، رنج‌ها، فقدان‌ها، عدم کنترل بر زندگی، این امنیت روانی را می‌دهد که همه این مسائل تهدیدهای کوچکی بیش نیستند که اگر انسان به خدا پناه ببرد، کنترل و ثبات و معنای زندگی‌اش را در پس این حوادث به خوبی بازخواهد یافت. ثالثاً دین در برابر انزوای اجتماعی از انسان محافظت می‌کند. اوقاتی در زندگی انسان وجود دارد که انسان به شدت احساس تنهایی و بی‌کسی

می‌کند و حضور دیگران، تازه اگر دیگرانی در کنار انسان باشند، این خلأ را پر نمی‌کند. دین می‌تواند با این انگیزه که خدای شخص‌وار و ارواحی وجود دارند که می‌توانند همیشه بدون این که او را ترک کنند، در کنارش بمانند و با او ارتباط شفقت‌آمیز و تسلا بخش برقرار کنند، انسان را نسبت به پذیرش خود ترغیب و امیدوار کند. بنابراین، یکی از فرضیه‌های مطرح و مهم در گرایش به دین، معنابخشی باور دینی به هنگام مواجهه با رنج‌ها و نیز ایجاد امنیت روانی در مواجهه با تهدیدهای اگزستانسیالیستی است. مرگ‌آگاهی، رنج، درک عدم قطعیت‌های زندگی و عدم کنترل انسان بر زندگی‌اش از جمله این تهدیدهاست. دین است که با جاودانگی، معنابخشی، کنترل اخلاقی و همبستگی اجتماعی پاسخی برای این تهدیدها فراهم می‌کند.

اما از آن سو ممکن است کسانی باشند که به رغم آن که قوای شناختی دینی آنها به طور طبیعی عمل می‌کند و در دریافت مفهوم خدا یا ارتباط با او مشکلی ندارند، اما به دلیل این که انگیزه‌ای برای خداباوری ندارند، خدا به تدریج نه از ذهن آنها، که از زندگی عملی آنها حذف می‌شود. این نوع از خداانا باوری، «خداانا باوری انگیزشی» یا «خدا نامهم‌انگاری» نام دارد. به عبارت دیگر، کسانی که هیچ یک از انگیزه‌های گفته شده را ندارند، باور به خدا به هیچ وجه برایشان مهم نیست (Norenzayan & Gervais 2012, 24). مطالعاتی در این زمینه نشان داده است که مثلاً تمایل به دین‌داری در میان نیوزلندی‌ها بلافاصله پس از زلزله شدید افزایش پیدا کرده و این افزایش صرفاً در میان شهروندانی بوده که زندگی‌شان مستقیماً تحت تأثیر زلزله قرار گرفته است. دین‌داری در جوامعی که فقر، مرگ‌ومیر بالای نوزادان، طول عمر کوتاه، نابرابری اقتصادی، خدمات دولتی ناکافی یا غیرقابل اعتماد و شبکه‌های حمایتی اجتماعی ضعیف وجود دارد، بالاست. برعکس، وقتی شرایط اجتماعی از نظر امنیت، حمایت و رفاه بهتر می‌شود، دین‌داری رو به زوال می‌گذارد. طبیعی است که مردم در کشورهای مرفه انگیزه کمتری دارند که وقتی خیر و سعادت دم دست خودشان است، دست خود را برای طلب خیر به سوی آسمان دراز کنند. در جوامعی که امید به زندگی پایین‌تر، شکاف طبقاتی بالاتر و تأمین اجتماعی کمتر است، باورهای دینی شدیدتر است. اما در جامعه‌ای که شرایط اجتماعی بهبود یافته است، باورهای دینی کم‌رنگ‌تری خواهیم یافت. برای مثال، در کشورهای اروپای شمالی و اسکاندیناوی گرایش به دین و حضور در مراسم دینی بسیار کم است (Gray 2010, 10). نکته مهم این است که کم‌رنگ شدن گرایش به باور دینی در چنین جوامعی به معنای آن نیست که مردم باورهای پایه دینی را از دست داده‌اند یا قوای ذهنی خداشناسانه ندارند یا اصطلاحاً خدا باور

شهودی نیستند، بلکه به معنای این است که مسئله خدا برایشان کم‌اهمیت است. این نوع ناباوری به معنای انکار خدا یا باور به عدم خدا نیست، بلکه به معنای عدم باور به خداست. به عبارت دیگر، اگر همین افراد در شرایطی غیر از این قرار گیرند ممکن است باورهای دینی‌شان بروز پیدا کند. از این جهت این نوع از خداناباوری به درستی با خداباوری شهودی قابل جمع است، یعنی شخص در عین این که خداباور شهودی است، همزمان «خداناباور انگیزشی» یا «خدانامهم‌انگار» است. در اینجا اهمیتی ندارد که شخص به این موضوع که در عین خداناباوری، خداباور شهودی محسوب می‌شود، اذعان نداشته باشد یا آن را قبول نکند. مسئله از سنخ تحلیل شناختی است.

۳-۴. الگوی سوم خداناباوری: «خداسخت‌باوری»

در این قسمت نیز می‌توان بر اساس الگوی سوم خداباوری، که خداباوری فرهنگی است، الگوی سوم خداناباوری را که «خداناباوری فرهنگی» یا «خداسخت‌باوری» نامیده شده است بر ساخت. در اینجا لازم است دو سوگیری طبیعی در زندگی اجتماعی انسان‌ها را بشناسیم که یکی «سوگیری هم‌رنگی با جماعت» و دیگری «سوگیری منزلت اجتماعی» نام دارد. انسان‌ها به شکل طبیعی تمایل دارند از رفتار عرفی دیگران تقلید کنند و همین‌طور به شکل طبیعی تمایل دارند که در اجتماع منزلت و اعتبار داشته باشند. در هر جامعه‌ای باورهایی تبلیغ می‌شود و مردم ترجیحاً از عقاید و رفتارهای تبلیغ شده تقلید می‌کنند؛ عقایدی که گمان می‌کنند هنجار مشترک میان آنهاست، به ویژه این که اعضای معتبر آن جامعه همان اعمال و رفتارها را به نمایش بگذارند. همه افراد جامعه حتی کودکان خردسال علاقه دارند که از ستاره‌های فرهنگی که منزلت اجتماعی بالایی دارند تقلید کنند. اصولاً صدای اعمال بلندتر از صدای کلمات است و این راز تبلیغات است. در چنین صورتی، باور دینی اگر در جامعه‌ای زیاد دیده و یافته شود، مردم به دلیل سوگیری هم‌گرایی و پیروی که دارند، از باورها و آیین‌های دینی تقلید می‌کنند. به همین ترتیب، در صورتی که جامعه‌ای دینی باشد، منزلت اجتماعی افراد دین‌دار امری تثبیت شده خواهد بود. آنها دائماً پاداش دین‌دار بودن خود را از سوی جامعه دریافت می‌کنند و بنابراین بر شمار دین‌داران افزوده می‌شود.

علاوه بر این دو عامل فرهنگی، عنصر فرهنگی قوی سومی نیز در کار است و آن این که انسان‌ها در اجتماع به نظم و انتظامی همچون نظارت پلیس نیاز دارند که مراقب اعمال آنها باشد. انسان‌ها همواره به این عوامل تسهیل‌کننده همکاری نیاز دارند که آنها را

به همکاری با هم تشویق کند تا بتوانند به گروه‌های ناشناس و غریبه اعتماد کنند و اجتماع خود را گسترش دهند. نهادهای سکولار مانند پلیس، دادگاه و دولت می‌توانند چنین نقشی را ایفا کنند، اما در بسیاری از جوامع باور به خداست که این نقش را به خوبی ایفا می‌کند. در یک جامعه دینی، باور انسان‌ها به این که خدا و موجودات روحانی ناظر و مراقب تک‌تک اعمال ما هستند و بر اعمال ما کنترل دارند به گونه‌ای که سرنوشت اکنون و آینده ما را، البته بر اساس اعمال خودمان، می‌توانند در اختیار بگیرند، می‌تواند به آنها کمک کند که تعامل بیشتری با هم داشته باشند، به یکدیگر اعتماد کنند، همدیگر را تهدید به حساب نیاورند، از خودخواهی بپرهیزند و بیشتر دیگرخواه باشند.

اکنون با آنچه از الگوی خداباوری فرهنگی می‌دانیم، می‌توانیم به الگوی «خداانا باوری فرهنگی» نزدیک شویم. مفهوم خداانا باوری فرهنگی به خدانامهم‌انگاری بسیار نزدیک است. اگر در خداانا باوری انگیزشی که به شکل خدانامهم‌انگاری خود را نشان می‌دهد انگیزه فردی برای گرایش به دین وجود ندارد، در خداانا باوری فرهنگی انگیزه اجتماعی است که منتفی شده است. به عبارت دیگر، در خداانا باوری فرهنگی جامعه آن طور که باید از باور دینی حمایت نمی‌کند و انسان‌ها در جامعه پاداش و تشویق لازم برای پیدا کردن باور دینی یا حضور در مناسک دینی را دریافت نمی‌کنند و به همین سبب باور دینی در آنها کمتر فعال می‌شود (Norenzayan & Gervais 2012, 25). پیش‌تر نیز گفتیم که پایه‌های باور دینی مانند زبان است که به طور طبیعی در ذهن انسان وجود دارد. محیط و اجتماع است که کمک می‌کند آن پایه‌ها به مرور فعال شود. میزان فعال شدن قوه دینی و نهادینه شدن باور دینی به تشویق جامعه بسیار وابسته است. برای مثال، اگر دین‌دار بودن در جامعه به کسب اعتبار اجتماعی کمک کند، افراد به شکل طبیعی به سمت باور دینی یا تظاهر به آن گرایش بیشتری پیدا می‌کنند. در غیر این صورت، این باورهای دینی در سطح همان باورهای پایه باقی می‌ماند. همه عناصر فرهنگی مثل آداب و رسوم بر اساس تقلید بنا می‌شود و در یک جامعه منتشر می‌گردد و دین نیز از این قاعده مستثنا نیست. اگر در یک جامعه تشویق لازم و اعتباربخشی برای گرایش به باور دینی وجود نداشته باشد دین و باور دینی در آن جامعه نحیف خواهد شد (Harris 2006, 512).

به همین ترتیب، کسانی که در جوامعی زندگی می‌کنند که آیین‌های فرهنگی سکولاری برای همگرایی در اختیار دارند یا در جوامعی زندگی می‌کنند که پلیس و نهادهای نظارتی به خوبی از عهده حفظ امنیت و نظم زندگی مردم برمی‌آید، سخت‌تر به دین راه می‌دهند. بنابراین، حفظ باور دینی در جامعه‌ای که برای یک فرد هزینه‌بردار باشد یا حتی

در ازای آن تنبیه شود یا هیچ امتیازی نگیرد و بلکه از سوی اجتماع پیشتیبانی نشود، بسیار سخت است. هم فرهنگ دین‌دار مسیحی در ایالات متحده یا بریتانیا را با همین شیوه می‌توان تحلیل و فهم کرد و هم بی‌اعتقادی به خدا در بسیاری از مناطق جهان غرب را. این که شخص کمربندی از کتاب مقدس به دور منطقه جغرافیایی و فرهنگی‌اش بسته شده باشد یا با فرهنگ خدای ژئوس و شیوا بزرگ شده باشد یا در فرهنگ سکولار رشد یافته باشد، برای بروز و ظهور باور دینی و شکل و نوع آن بسیار اهمیت دارد. از این رو، در جایی که باور دینی و عمل به مناسک دینی نقش کمی در فرهنگ انسان‌ها دارد، احتمال نهفته ماندن باورهای شهودی دینی در آنها وجود دارد. اما نکته اینجاست که می‌توان همچنان آنها را خداباور شهودی و در عین حال خداناباور فرهنگی در شمار آورد.

۴-۴. الگوی چهارم خداناباوری: «خداناباوری تحلیلی»

الگوی چهارم خداباوری که می‌توان از روی آن الگوی چهارم خداناباوری را ساخت، الگوی خداناباوری تحلیلی است. همه ما فیلسوفان یا دانشمندانی را می‌شناسیم که با استدلال‌های عقلی یا تجربی خدا را اثبات می‌کنند و به آن باور دارند. اما در برابر، کسانی هستند که با غلبه بر میل طبیعی و باور شهودی‌شان خداناباور می‌شوند. اینها کسانی هستند که به رغم داشتن شهود خداباوری و قوای ذهنی خداشناسانه، این قوا را با اراده خود تعلیق، سرکوب، لغو یا مسدود کرده‌اند. اگر آن گونه که اکثر یافته‌های اخیر علوم شناختی دین نشان می‌دهد، باور به خدا با سوگیری‌های شهودی تأیید می‌شود، پس یکی از انواع خداناباوری از طریق فرایند تحلیلی غلبه بر این شهود درونی ممکن می‌شود. این نوع از خداناباوری که با استدلال و تحلیل همراه است به «خداناباوری تحلیلی» یا «خداناباوری غلبه بر شهود» موسوم است (Norenzayan & Gervais 2012, 25).

به نظر می‌رسد این نوع از خداناباوری شامل بخش کوچکی از خداناباوران است. زیرا، بر خلاف سه نوع پیشین، که نوعاً همراه با عدم باور به خدا بود، این دسته همراه با باور به عدم خداست و نیازمند تفکر و داشتن استدلال علیه خداست. معمولاً فقط دسته‌ای از دانشمندان و فیلسوفان‌اند که دانش کافی برای غور در وجود خدا را دارند. ضمناً مفهوم خدا از منظر فیلسوفان بیشتر تحلیلی و انتزاعی است، حال آن که از نگاه مردم عادی چنین مفهومی سخت‌یاب و دیرفهم است. مردم عادی بیشتر مفهومی انسان‌وار از خدا دارند. بنابراین از میان تعداد پرشمار خداناباوران دسته بسیار کمی از آنها هستند که به خداناباوران تحلیلی موسوم‌اند و برای باورشان به عدم خدا دلیل ارائه می‌کنند. این دسته

نیز با این که بر عدم خدا اصرار می‌ورزند، به لحاظ شهودی و طبیعی همچنان واجد همان باورهای پایه دینی هستند. در کنار این دسته می‌توان از شک‌گرایان یا ندانم‌گرایان هم نام برد که هر چه باشد، در عین این که در مقام نظرورزی موضع شکاکیت یا ندانم‌گرایی را برگزیده‌اند، از نظر شهودی و طبیعی خداباورند.

۵. نتیجه‌گیری

از آنچه در بخش نخست مقاله گفته شد می‌توان این گونه نتیجه گرفت که انسان‌ها به شکل طبیعی اگر به حال خود واگذاشته شوند بدون هیچ تلاش شناختی به سمت باورهای پایه دینی گرایش پیدا می‌کنند. مفهوم این سخن آن است که اگر کسی بخواهد خداانا باور شود و بر باور دینی خود که به شکل طبیعی در او ایجاد شده است غلبه کند و آن باورها را انکار کند، نیازمند یک فعالیت شناختی مثل استدلال یا تفکر و مانند آن است. اما با وجود این که تعداد بسیار کمی از آدم‌ها هستند که فیلسوفانه خدا را رد می‌کنند یا ندانم‌گرا یا شکاک‌اند، ما شاهد شمار بسیار زیاد خداانا باوران هستیم. اینجا به نظر می‌رسد معمایی رخ می‌نماید که نیاز به حل کردن دارد. اگر ایده خداباوری شهودی بنا بر ادعای دانشمندان علوم شناختی دین درست باشد، چرا تعداد خداانا باوران در جهان این اندازه زیاد است؟ مگر همه خداانا باوران قدرت غلبه بر شهودها یا سوگیری‌های خداباورانه خود را دارند؟ مگر همه می‌توانند اراده‌ای سخت همچون یک فیلسوف داشته باشند؟

در این مقاله برای گشوده شدن راز این معما توضیح دادیم که به طور خلاصه، همان طور که باور دینی عوامل متعددی دارد، با پیروی از الگوهای باورمندی می‌توان به الگوهای متنوع ناباوری دینی نیز رسید. به عبارت دیگر، خداانا باوری یک پدیده واحد که محصول یک فرایند واحد باشد نیست، بلکه انواع مختلفی دارد که هر یک مختصات خود را دارد. خداانا باوری شناختی از درک و دریافت مفاهیم دینی و باور به آنها عاجز است، خداانا باوری فرهنگی و انگیزشی نسبت به دین بی‌اعتناست و خداانا باوری تحلیلی باور دینی را رد می‌کند. بنا بر آنچه گفته شد، سه نوع از خداانا باوری یعنی هر سه دسته خداانا باوری انگیزشی، فرهنگی و تحلیلی، با خداباوری شهودی و طبیعی قابل جمع‌اند و تنها دسته نخست یا همان خداانا باوری شناختی است که با خداباوری شهودی یا شناختی قابل جمع نیست. بر این اساس، ادعای طبیعی بودن خداباوری از سوی دانشمندان علوم شناختی دین نقض نمی‌شود و همچنان می‌توان از شهودی بودن خداباوری دفاع کرد. کلام آخر این که، طبق ادعای این مقاله، اغلب خداباوران تاریخ را می‌توان (بنا بر اولاً تحلیل ایده خداباوری

شهودی و ثانیاً تحلیل مطالعات خدا‌ناباوری در علوم شناختی دین) خدا‌باور شهودی به حساب آورد، بدون آن که خود بپذیرند یا حتی خبر داشته باشند. تنها دسته کمی از اشخاص دارای اختلال شناختی هستند که می‌توان آنها را حقیقتاً خدا‌ناباور واقعی به حساب آورد.

کتاب‌نامه

- Barrett, Justin. 2007a. "Cognitive science of religion: What is it and why is it?," *Religion Compass* 1: 768–786.
- Barrett, Justin. 2007b. "Is the spell really broken? Bio-psychological explanations of religion and theistic belief." *Theology and Science* 5(1): 57–72
- Bering, Jesse. 2006. "The folk psychology of souls." *Behavioral and Brain Sciences* 29: 453–462.
- Bering, Jesse, and D. F. Bjorklund. 2004. "The natural emergence of reasoning about the afterlife as a developmental regularity." *Developmental Psychology* 40: 217–33.
- Boyer, Pascal. 2001. *Religion explained: the evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.
- Bloom, Paul. 2007. "Religion is natural." *Developmental Science* 10: 147–151.
- Clark, Kelly, and Justin Barrett. 2011. "Reidian religious epistemology and the cognitive science of religion." *Journal of the American Academy of Religion* 79: 639–675.
- Dawkins, Richard. 2006. *The God Delusion*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Dennett, Daniel. 2006. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Viking.
- Gervais, W. M. 2012. "Religious cognition," in *Religion, personality, and social behavior*, edited by V. Saroglou. Psychology Press.
- Gray, K., and D. M. Wegner. 2010. "Blaming god for our pain: human suffering and the divine mind." *Personality and Social Psychology Review* 14(1): 7–16.

- Guthrie, Stewart. 1993. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Harris, P. L., and M. A. Koenig. 2006. "Trust in testimony: how children learn about science and religion." *Child Dev* 77(3): 505–24.
- Heider, F., and M. Simmel. 1944. "An experimental study of apparent behavior." *American Journal of Psychology* 57: 243–59.
- Kelemen, Deborah. 2004. "Are Children 'Intuitive Theists'?" *Psychological Science* 15: 295–301.
- Lawson, E. Thomas. 2015. "Cognitive Science of Religion: Perspectives on the Science and Religion Dialogue at the Breaking New Ground," in *The Science and Religion Dialogue Conference* at the University of Texas at Austin, April 10.
- Norenzayan, Ara, and Will M. Gervais. 2012. "The origins of religious disbelief." *Trends in cognitive science* 17: 20–25.
- Stark, R. 2002. "Physiology and faith: addressing the 'universal' gender difference in religious commitment." *Journal for the Scientific Study of Religion* 41: 495 – 507.

یادداشت‌ها

1. Stewart Guthrie
2. Pascal Boyer
3. Justin L. Barrett
4. Deborah Kelemen
5. Paul Bloom
6. Jess Bering
7. S. Atran
8. M. Evans
9. S. Pinker
10. Theory of Mind (TOM)
11. Hyperactive Agency Detection Device (HADD)
12. promiscuous teleological intuition
13. blind mind atheism

موجه بودن باور متداول به خداوند بر اساس معرفت‌شناسی مبتنی بر شنیده‌های اطمینان‌یافته

حمیدرضا آیت‌اللهی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۵

چکیده

چالش‌های معرفت‌شناسانه بسیاری حول توجیه باور به خداوند در سه قرن گذشته وجود داشته است، به گونه‌ای که برخی همچون پلنتینگا صرف تضمین را به جای توجیه استدلالی در این زمینه مطرح کردند و باور به وجود خداوند را باوری پایه نشان دادند. اما میلیون‌ها انسان، بدون توجه به این چالش‌ها، باور به وجود خداوند را بدون آن که ایمان‌گرا باشند برای خودشان موجه می‌دانند. این توجیه از کجا ناشی می‌شود؟ آیا توجیه آنها از لحاظ معرفت‌شناختی قابل تبیین است؟ در این مقاله در نظر است ضمن تبیین جریان‌های جدید معرفت‌شناسی اجتماعی و «گواهی»، اهمیت معرفت‌شناسی مبتنی بر شنیده‌های اطمینان‌یافته نشان داده شود، سپس استدلال گردد که شنیده‌های اطمینان‌یافته ما درباره وجود خداوند و صفات او، که به پیامبران منتهی می‌شود و آن نیز به اقرار خداوند و تبیین او از خودش مبتنی است، می‌تواند بهترین توجیه برای باورهای ما باشد. در نهایت به این سؤال پاسخ داده شود که چگونه گواهی خداوند بر وجود و صفاتش که از طریق پیامبران به ما رسیده است می‌تواند یکی از بهترین توجیه‌های معرفتی برای باور به وجود و صفات خداوند باشد؟ و این نوع معرفت‌شناسی دینی چه مزایایی نسبت به قرینه‌گرایی یا صورت‌های گوناگون برهان‌آوری بر وجود خداوند و صفات او می‌تواند داشته باشد؟

کلیدواژه‌ها

معرفت‌شناسی اجتماعی، گواهی، باور مبتنی بر شنیده‌های اطمینان‌یافته، توجیه باور به خداوند

۱. استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران (hamidayat@gmail.com)

Justifiability of Ordinary Belief in God through Epistemology Based on Trusted Hearings

Hamidreza Ayatollahy¹

Reception Date: 2021/07/16

Acceptance Date: 2021/10/07

Abstract

There have been many epistemological challenges about the justification of belief in God over the past three centuries, so that some, such as Plantinga, have merely proposed warranted belief rather than justifying an argument in this regard and showed the belief in God's existence as a basic belief. But millions of people, regardless of these challenges, believe in God's existence as justified for themselves without being a fideist. Where does this justification come from? Can their justification be explained epistemologically? In this paper, while explaining the new currents of social epistemology and "testimony", the importance of epistemology based on trusted hearings is shown and then it is argued that our trusted hearings about the existence of God and his attributes and those of the prophets, and that it is based on God's confession and his explanation of himself, can be the best justification for our beliefs. Finally, the question of how God's testimony to his existence and attributes, which has come to us through the prophets, can be one of the best epistemological justifications for believing in the existence and attributes of God? And what advantages can this type of religious epistemology have over evidentialism or various forms of arguing for the existence of God and his attributes?

Keywords

Social Epistemology, Testimony, Belief Based on Trusted Hearings, Justification of Belief in God

1. Professor of Philosophy Department, University of Allameh Tabatabaai, Tehran, Iran (hamidayat@gmail.com)

۱. مقدمه

سنت معرفت‌شناسی دوران مدرن فقط باور صادق موجه را معتبر می‌دانسته است، باوری که توسط فرد توجیه خود را به دست آورده باشد. آیا اغلب معرفت‌های ما از این راه به دست می‌آید؟ چگونه مشارکت دیگران را در کسب معرفت می‌توان مورد بررسی قرار داد؟ معرفت اجتماعی و یا گواهی و یا معرفت مبتنی بر شنیده‌های اطمینان‌یافته چگونه می‌تواند نقش فعالی در معارف ما مخصوصاً معرفت‌های دینی ما داشته باشند؟ پس از بررسی پاسخ این پرسش‌ها باید بررسی کرد که آیا می‌توان در توجیه باورهای ما به وجود و صفات خداوند به جای سنت قرینه‌گرایی، که غالباً بر مبنای قرینه‌گرایی مبتنی بوده است، از روش معرفت‌های متداول و فراگیرمان مبتنی بر شنیده‌ها استفاده کرد؟ چگونه گواهی خداوند بر وجود و صفاتش که از طریق گواهی بسیاری افراد و آنها نیز از پیامبران به ما رسیده است می‌تواند یکی از بهترین توجیه‌های معرفتی برای باور به وجود و صفات خداوند باشد؟ این نوع معرفت‌شناسی دینی چه مزایایی می‌تواند نسبت به قرینه‌گرایی و یا صورت‌های گوناگون موجه ساختن باور به وجود خداوند و صفات او داشته باشد؟

۲. معرفت‌شناسی و باور صادق موجه

به طور سنتی گفته می‌شد که «باور صادق موجه» تنها ملاک تشخیص معرفت درست به یک گزاره است؛ گزاره‌هایی که نتوانند از سه آزمون باور بودن، صادق بودن (حکایتگری از واقعیت) و توجیه درست داشتن برآیند گزاره‌هایی در حد معرفت نیستند و در نتیجه معرفت درست را نمی‌توان به آنها نسبت داد. تا این که «گتیه» با مقاله‌ای مختصر این ملاک را زیر سؤال برد، چرا که نشان داد گزاره‌هایی می‌توانند این ملاک را داشته باشند ولی در زمره معرفت نباشند. با این شکاف کوچک رفته‌رفته هر یک از عناصر معرفت مورد بررسی قرار گرفت و دیده شد باید اصلاحی در آنها صورت پذیرد. چه در باور بودن چه در مطابق واقع بودن و چه در توجیه داشتن، باید تکمله‌هایی را در نظر گرفت تا آنچه شهوداً گزاره صادق است بتواند معیارهای صدق را تأمین کند.

اما مردم، به جای تحلیل معرفت‌ها و ارزیابی آنها از حیث ملاک‌های سه‌گانه فوق، راه‌های دیگری را می‌روند. آنها فهمیده‌اند که ناخودآگاه انبوهی از معرفت‌ها را برای خود می‌سازند و همواره آنها را با دیگر معرفت‌گران به اشتراک می‌گذارند و زندگی معرفتی بدون دغدغه‌ای دارند که هر گاه با موارد نادرست آن مواجه شوند، اگر بخواهند می‌توانند نسبت

به اصلاح آن اقدام کنند. همان گونه که مردم به طور طبیعی و به صورت معمول بدون آن که درس منطق بخوانند منطقی سخن می گویند و بی منطقی یک کلام را به راحتی متوجه می شوند، به همان صورت نیز هر روزه بر معارف خود می افزایند بدون آن که باور بودن، صادق بودن و موجه بودن آنها را لحاظ کرده باشند. مردم درمی یابند که بسیاری از آنها محدوده توانایی خودشان بدون آن که منتظر یک معرفت شناس بمانند یا حتی یکی از آنها را دیده باشند همواره در زندگی معرفت های درستی را توشه کرده اند. آنان دیده اند بسیاری از قیل و قال کنندگان معرفت حقیقی چنان سردرگم هستند که گویا در زندگی تنها به معارفی محدود دست پیدا کرده اند.

در اینجا در نظر داریم راهی غیر از مسیر سنتی معرفت شناسی را بیماییم که به این واقعیت های معرفتی نزدیک تر باشد. بیاییم روش استقرایی را دنبال کنیم. مردم اغلب معرفت های روزانه شان را درست می دانند و برخی را قابل بررسی برای درستی و نادرستی. ببینیم به طور استقرایی آنها کدام یک از معرفت های خودشان و حتی دیگران را درست می دانند. آنها تجربه های روزانه دارند که آن تجربه ها را درست می دانند. حال باید دید این اطمینانی که آنها به این نوع معرفت ها به دست آورده اند برای آنها از کجا آمده است؟ مردم برای آن که معرفتی جدید و درست کسب کنند چه اقداماتی انجام می دهند؟ چگونه می فهمند که برخی معرفت های آنها نادرست بوده است؟ چگونه برای اصلاح معرفت های نادرستشان اقدام می کنند؟ مردم معرفت های درست بسیاری در زمینه های شغلی، روابط اجتماعی، برنامه ریزی فردی، برنامه های بهداشتی، برآوردن نیازهای مختلفشان، مسائل سیاسی و حتی آشپزی دارند. اینها چگونه به دست آمده است؟ حتی فیلسوفان میرز معرفت شناسی نیز بسیاری از این سنخ معرفت های صائبشان را بدون توجه به ملاک های معرفت شناسی سنتی در دوران مدرن به دست می آورند و ناخودآگاه راه های دیگری را برای کسب معرفت های درست جدید می پیمایند.

نگاهی فرامعرفت شناختی به آنچه در سنت معرفت شناسی غربی در دوران مدرن مطرح شده است نشان می دهد که این معرفت شناسی به گونه ای خاص دنبال شده است و یک بستر خاص و محدود میدان نزاع های معرفت شناسانه بوده است. موزر می گوید:

شاید فرهنگ هایی بر فردیت متمرکز شوند، از این جهت که تنها فرد می تواند ادله جدید را با دقت بررسی نماید (خواه آن ادله از گواهی دیگران باشد خواه از تجربه مستقیم) و تصمیم بگیرد کدام یک را بپذیرد و کدام یک را نه. برخی از منتقدان در سنت فلسفی

مغرب‌زمین، آنان را به تأکید بیش از اندازه بر فردیت به عنوان تنها موجودِ دارنده علم متهم نموده‌اند. (موزر و دیگران ۱۳۸۵، ۲۱)

معرفت‌شناسی مدرن غربی که از محدوده تنگ معرفت ما به عالم خارج در دکارت به محدوده دیگری همچون معرفت‌های تجربی سوق پیدا کرد همچنان بسیاری از جنبه‌های معرفت را نادیده می‌انگاشت. با گسترش معرفت‌شناسی، دامنه بررسی آن به سایر حوزه‌ها نیز کشیده شد و مسائلی مثل تجربه دینی و تجربه زیبایی‌شناختی در بستر وسیع‌تری مورد بررسی قرار گرفت. همچنین منابع معرفت نیز از دایره تنگ عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی و فطری‌گرایی بیرون آمد و مواردی مثل حافظه و گواهی نیز مورد واکاوی قرار گرفت. اما آنچه در همه این موارد مشاهده می‌شود این است که معرفت از دیدگاه «یک» معرفت‌گر مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. اندیشمندانی که به نحوی منتقد مدرنیته غربی بودند، اعم از پسامدرن‌گرایان و دیگر فرهنگ‌های غیرغربی، تلاش‌های غربی را به قول موزر در محدوده فردگرایی می‌دانستند. برخی اندیشمندان پسامدرن به وجه اجتماعی معرفت توجه نمودند و جامعه‌شناسان معرفت از این طریق قوت گرفتند. آنها معتقد بودند به جای تجزیه و تحلیل شخص‌گرایانه از معرفت، در ملاک‌های باور صادق موجه، راه دیگری را نیز می‌توان پیمود، یعنی راه جدیدی که قبلاً فیلسوفان علم آن را نیز آزموده‌اند. می‌دانیم فیلسوفان علم برای تمیز گزاره علمی روش‌های تحلیلی بسیاری را به کار برده‌اند تا به تحلیل منطقی و مصداقی «مشاهده» و «نظریه» بپردازند. اما توماس کوهن به جای این روش از منظری تاریخی و اجتماعی گزاره‌های علمی را مورد سنجش قرار داد. در روش تاریخی او به جای آن که منطقی یک گزاره را به عنوان علمی بشناسیم، به آنچه در تاریخ غلبه نظریه‌های علمی یکی پس از دیگری بود پرداخت. او انواع نظریه‌هایی را که علمی قلمداد شده‌اند در نظر گرفت تا با تحلیل آنچه در تاریخ علم اتفاق افتاده است بتواند سازوکار برآمدن نظریه علمی و علمی بودن یک نظریه را نشان دهد.

این انتقادات باعث شد که برخی از آنان معرفت را یک برساخت اجتماعی بدانند و تلاش‌های فردگرایانه برای توجیه معرفت را چندان برنتابند، زیرا معرفت هر فرد مستقل از معرفت دیگر افراد نیست و بسیاری معرفت‌های ما در تعامل با دیگر معرفت‌گران شکل می‌گیرند. اما راه جامعه‌شناسان معرفت همچون جنبه‌های دیگر پسامدرنیسم به نسبی‌گرایی می‌انجامید، که نه تنها خلاف شهود ما بود، بلکه با اشکالات معرفتی دیگری مواجه می‌شد. البته بسیاری از جامعه‌شناسان معرفت به دنبال رسیدن به معرفت‌های حقیقی از بستر اجتماعی نبوده‌اند، بلکه معرفت‌های جدیدی که پدیده‌های اجتماعی

برمی‌سازند، همچون «گفتمان» و مناسبات آن را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌اند. پدیده‌هایی همچون گفتمان پدیده‌هایی اجتماعی هستند که مدعی نیستند به وسیله آنها به معرفت حقیقی دست پیدا می‌کنیم.

به همین جهت برخی معرفت‌شناسان که توجه نمودند جامعه و مجموعه‌ای از افراد می‌توانند به ما کمک کنند تا به یک معرفت موجه برسیم راه خود را از جامعه‌شناسان معرفت جدا کردند و شاخه‌ای را به عنوان «معرفت‌شناسی اجتماعی» در مقابل «معرفت‌شناسی اجتماعی شده» به وجود آوردند. موزر تأکید می‌کند:

ممکن است فرهنگ‌های گوناگون با مسائل فلسفی معرفت برخوردارهای متفاوتی داشته باشند. برای مثال، شاید برخی از فرهنگ‌ها با اهمیت دادن به جایگاه مراجع علمی، دینی، اندیشمندان، رهبران سیاسی و نظامی یا سایر آشنایان به عنوان منابع معرفت بر هويت اجتماعی معرفت تأکید کنند. (موزر و دیگران ۱۳۸۵، ۲۱)

واضح است این گونه تأکید بر هويت اجتماعی معرفت لزوماً نوع رویکرد برساخت‌گرایان نیست. از اوایل قرن بیست و یکم، رفته‌رفته معرفت‌شناسان اجتماعی، همچون آلون گلدمن، معرفت‌شناسی‌ها را به معرفت‌شناسی اجتماعی و معرفت‌شناسی فردی تقسیم کردند. گلدمن فرایندهای متعارف جهان معمول و مورد تأیید عامه مردم را فرایند اعتمادپذیر معرفی می‌کند. فرایند اعتمادپذیر فرایندی تنها وابسته به شخص فاعل شناسا و حالات درونی و فردی او نیست. بر این اساس، معرفت‌شناسان اجتماعی را می‌توان چنین توصیف کرد: «معرفت‌شناسان اجتماعی کسانی بودند که به واقعیت‌های اجتماعی، سیاسی و علمی به مثابه یک مسئله معرفتی نگریستند، نه مسئله‌ای بی‌ربط و حاشیه‌ای» (پیکانی و صادق‌پور ۱۳۹۹، ۴۶). موزر این تحول را چنین توصیف می‌کند:

... در پی توجیه برآمدن، اغلب ما را به بیرون از خودمان، یعنی به عرصه‌های فیزیکی و اجتماعی جهان سوق می‌دهد. اگر قرار باشد که از نظر معرفت‌شناسی پاسخگو باشیم، گاهی می‌بایست به دیگران اعتماد نمود. قابلیت اعتماد، وابستگی اجتماعی ناشی از جایگاه خاصی است که شخص معتمد در اختیار دارد. این جایگاه خاص، صور و اشکال متعددی دارد: تخصص فنی مبتنی بر اطلاعات نظری و خاص (مثل تخصص در علم فیزیک)، تخصص عملی (مثل تخصص در لوله‌کشی یا کشاورزی) و مهارت‌های ادراکی طبیعی، توجیه یک زیست‌شناس سلولی برای این باورش که ابزار مورد استفاده او قابل اعتمادند، ... وابسته است. ... وابستگی اجتماعی معرفت در دیگر بافت‌های معمولی‌تر، واضح و آشکار است. (موزر و دیگران، ۱۳۸۵، ۲۱۷-۲۱۹)

به این ترتیب نظریهٔ اعتمادگرایی بسط پیدا کرد. هرچند اعتمادگرایی صرفاً در محدودهٔ معرفت‌شناسی اجتماعی مطرح نشد، اعتماد به گفتهٔ دیگران برای کسب معرفت راهی برای معرفت‌شناسی اجتماعی پیش پا گذاشت: «این فهم و درک که تخصص مربوطه با معتمد بودن از نظر معرفتی حوزه‌ای نسبی، موجب توجه دوباره به تأثیرات فرهنگی و اجتماعی روی مسئله توجیه شده است» (موزر و دیگران ۱۳۸۵، ۲۱۹).

با بسط دیدگاه معرفت اجتماعی، مفهومی به نام «گواهی» (testimony) در معرفت‌شناسی مطرح شد. از نظر گلدمن باورهای حاصل از گواهی دیگران مانند باورهای ادراکی، معتبر هستند. شخص گواه، مانند هر فاعل شناسای دیگری باور خود را از طریق فرایند معتبر به دست آورده است. پذیرندهٔ گواه به دلایل توجیهی گواه آگاهی ندارد، ولی به اعتبار فرایندهای متعارف جامعهٔ گواه آگاهی دارد و گواهی گواه را با توجه به آگاهی از اعتبار فرایند مورد استفاده گواه می‌پذیرد. پذیرش گواهی دیگران از مؤلفه‌های نظریه‌های فضیلت‌گرایانه است. گواه فاعل شناسای فضیلت‌مند قابل اعتماد است و باور صادق است. گلدمن معرفت مبتنی بر گواهی را چنین توصیف می‌کند:

نوعی از معرفت اجتماعی بسیار رایج است. فرد به دنبال تعیین ارزش صدق گزاره p با نظر خواستن از دیگران است. او ممکن است سؤال خود را به یکی از افراد قابل اعتماد خود ارجاع دهد و یا با مکتوبات چاپی یا با منابع برخط درستی آن را واریسی کند. پس از دریافت پاسخ به ارزیابی آنها بپردازد تا به قضاوتی دربارهٔ صحت گزاره مورد بحث برسد، از این موضوع معمولاً به عنوان باور «مبتنی بر گواهی» نام برده می‌شود. آگاهی‌دهنده مزبور می‌تواند یک نفر باشد. اما با درخواست گواهی از یک نفر دیگر به محدودهٔ معرفت‌شناسی اجتماعی منتقل می‌شود. (Goldman 2021)

سؤال اصلی این است: در چه شرایطی شنونده در اعتماد به گفته‌ای که توسط یک غریبه مطرح شده است، یا توسط شخص مورد مشورت یا هر گوینده‌ای ارائه شده است، موجه است؟ دیوید هیوم استدلال می‌کرد که ما به طور کلی حق داریم به آنچه دیگران به ما می‌گویند اعتماد کنیم؛ اما این استحقاق تنها به خاطر استحسان آنچه قبلاً از دیگران آموخته‌ایم به وجود می‌آید. هر یک از ما می‌توانیم موقعیت‌هایی را به یاد بیاوریم که بر اساس آنها چیزهایی به ما گفته شده که نمی‌توانیم خود شخصاً با فاهمهٔ خود آنها را تأیید کنیم. اما بعدها مشخص شده است که مطلب درستی بوده است. این خاطرهٔ قابل اعتماد از گذشته به ما تضمین می‌دهد که گواهی به طور کلی قابل اعتماد است. همان طور که جیمز ون کلیو این دیدگاه را چنین مدون می‌کند: «گواهی به ما باور موجه می‌دهد ... نه به

این دلیل که با نور خودش می‌درخشد، بلکه به این دلیل که اغلب به اندازه کافی توسط روشنایی‌های دیگر ما درست آشکار شده است. (Van Cleve 2006, 69)

این نوع دیدگاه «تقلیل‌گرایی» در گواهی نامیده می‌شود، زیرا نیروی توجیهی گواهی را به نیروهای ترکیبی ادراک، حافظه و استنتاج استقرایی تقلیل می‌دهد. به عبارت دقیق‌تر، این دیدگاه معمولاً تقلیل‌گرایی فراگیر نامیده می‌شود، زیرا استدلال می‌کند که شنوندگان گواهی در باور به مصادیق خاص گواهی به قابلیت اطمینان عمومی گواهی موجه هستند.

اما تقلیل‌گرایی فراگیر زیر سؤال رفته است. کودی استدلال می‌کند که ارجاع معرفت‌گران معمولی به بنیاد مشاهده‌ای چنان تنگ و محدود است که به ما اجازه نمی‌دهد یک قابلیت اطمینان فراگیر گواهی را از آن نتیجه بگیریم. او می‌نویسد:

به نظر می‌رسد نامعقول است پیشنهاد کنیم ما شخصاً هر چیزی در مجموعه‌ای از فعالیت‌ها را آن گونه که تقلیل‌گرایی ایجاب می‌کند انجام دهیم. بسیاری از ما هرگز به دنیا آمدن یک نوزاد را ندیده‌ایم، همچنین بسیاری از ما گردش خون را آزمایش نکرده‌ایم، همچنین جغرافیای واقعی جهان را ندیده‌ایم... آن گونه که [وجه مشاهده‌تی] تقلیل‌گرایی لازم می‌داند. (Coady 1992, 82)

گلدمن می‌گوید یک جایگزین برای تقلیل‌گرایی فراگیر، تقلیل‌گرایی محلی است (Fricker 1994). تقلیل‌گرایی محلی نیاز ندارد تا شنوندگان در باور به قابلیت اطمینان عمومی گواهی موجه باشند، بلکه تنها شنوندگان را ملزم می‌کند که در اعتماد به قابلیت اطمینان گویندگان خاصی که گواهی فعلی‌شان در مورد یک موضوع خاص مورد بحث است موجه باشند. این الزام راحت‌تر از تقلیل‌گرایی فراگیر راضی‌کننده است. تقلیل‌گرایی محلی ممکن است هنوز هم بیش از حد قوی باشد. اگر من در فرودگاه یا ایستگاه قطار باشم و از اعلام عمومی بشنوم که دروازه خروجی آماده قبول مسافران است، آیا من در باور به این گواهی تنها در صورتی که شواهد قبلی از قابلیت اطمینان عمومی گوینده داشته باشم موجه هستم؟ به طور معمول چنین شواهدی را از گوینده اعلام عمومی در اختیار ندارم. اما مطمئناً در اعتماد به چنین اعلام‌هایی موجه هستم (Goldman 2021).

گلدمن (2021) اضافه می‌کند که با توجه به این مشکلات برای هر دو نوع تقلیل‌گرایی، برخی از معرفت‌شناسان (Coady, 1992; Burge 1993; Foley 1994;) به ضد-تقلیل‌گرایی در گواهی تمایل پیدا کرده‌اند. ضد-تقلیل‌گرایی می‌گوید گواهی خودش یک منبع اساسی برای موجه شدن یا قرینه‌ای برای آن است. مهم

نیست که شنونده چقدر شواهد مثبتی در مورد قابل اطمینان بودن و صادق بودن یک گوینده یا مجموعه‌ای از گویندگان در دست داشته باشد، او می‌تواند به طور پیشفرض یا در بادی امر، حکمی درباره باورمند شدن به آنچه گوینده می‌گوید داشته باشد. بدین ترتیب تایلر بورگی می‌گوید، یک نفر محقق است درست بودن سخنی را که به عنوان امر درستی به او گفته شده است و آن را سخن معقولی می‌یابد بپذیرد مگر آن که دلایل قوی‌تری داشته باشد که آن را نپذیرد (Burge 1993, 457).

با پیش کشیدن گواهی و معرفت‌شناسی اجتماعی مسیر ارزشمندی برای معرفت‌شناسی باز می‌شود. بیایید معرفت‌های روزمره‌مان را بررسی کنیم.

۳. معرفت‌شناسی مبتنی بر شنیده‌ها

اغلب معرفت‌های روزانه ما از سنخ معرفت به گزاره‌های زیر است:

سعید امروز سرکارش حاضر شد.

بازارهای میوه و تره‌بار شهرداری میوه‌هایی ارزان‌تر از مغازه‌ها می‌فروشند.

شیراز بهترین بیمارستان‌ها را برای معالجه امراض کبدی دارد.

درست است که این گزاره‌ها برای ما باورهای صادقی می‌سازند، ولی توجیه آنها از کجا می‌آید؟ وقتی از فردی که این گزاره‌ها را بیان می‌کند می‌پرسیم «تو چرا این باور را درست می‌دانی؟»، یا عامیانه‌تر «از کجا می‌دانی چنین است؟» در جواب می‌گوید «شنیده‌ام». اگر با او مواجه کنیم که «اگر کسی حرفی را بزند از کجا معلوم درست است؟» در جواب می‌گوید «از افراد مطمئن شنیده‌ام»، یا «تعداد زیادی این حرف را می‌زنند» یا مثلاً «پزشکان متخصص این موضوع را گفته‌اند». پس یکی از مهم‌ترین ملاک‌هایی که می‌تواند توجیه‌کننده یک باور باشد اتکا به شنیده‌های اطمینان‌یافته است.

اما آنچه اهمیت دارد این است که ما اغلب باورها و معرفت‌هایمان را با اتکا بر شنیده‌های اطمینان‌یافته صادق می‌دانیم. این معرفت‌ها از سنخ معرفت‌های اجتماعی هستند که نمی‌توانند آزمون‌های معرفت فردی را بگذرانند، بلکه با ملاکی متفاوت از معرفت‌شناسی‌های مربوط به سنت دوران مدرن معرفت‌زا هستند. این مجموعه باورها همچون ریاضی نیستند که یک به یک اثبات شده باشند، گرچه حتی بسیاری از باورهای مردم درباره گزاره‌های ریاضی هم بر اساس شنیده‌ها است.

اتکا به گفته دیگران توجیه‌گر بیشترین بخش معرفت‌های ماست. اغلب آنچه باور داریم و طبق آن عمل می‌کنیم توجیه خود را از گفته دیگران به دست می‌آورد. حتی بسیاری

از واقعیت‌های علمی را معمولاً بر اساس شنیده‌های اطمینان‌یافته باور داریم. لذا «شنیده‌ها» یا «گواهی»، بنا بر اصطلاح معرفت‌شناسان اجتماعی، بنیاد توجیه بسیاری از باورهای ماست. زندگی روزمره خود را نیز با این شنیده‌ها تنظیم می‌کنیم. در این گونه موارد استنتاج از باورهای پایه آن گونه که در معرفت‌شناسی مرسوم به آن تکیه شده است جای چندانی ندارد.

۴. توجیه معرفت‌های دینی بر اساس اتکا به شنیده‌ها

حال بیابید از طریق معرفت‌شناسی اجتماعی و به طور خاص «گواهی»، معرفت‌های دینی را بررسی کنیم، یا آن گونه که ما تعبیر کردیم از طریق شنیده‌های اطمینان‌یافته معرفت دینی را ارزیابی کنیم. در دوران مدرن، بی‌نه‌گرایی/قرینه‌گرایی (evidentialism) روش معمول برای توجیه باورهای دینی به حساب می‌آمده و نقش اصلی در توجیه معرفت‌های بنیادین دینی را برهان‌های اثبات وجود خداوند ایفا می‌کرده‌اند که معمولاً از منابع تجربه یا عقل استفاده می‌کنند. گرچه تلاش‌های فکری متنوع و بسیاری طی سه قرن در این زمینه شد، ولی این برهان‌ها در معرض چالش‌های عمده‌ای قرار گرفتند. در قرن بیستم افرادی همچون پلنتینگا و والترستورف که پیشفرض بی‌نه‌گرایی را مبنای گروهی یافتند سعی کردند با دور زدن مبنای گروهی راهی دیگر برای توجیه باور به وجود خداوند و برخی آموزه‌های بنیادین دینی ارائه کنند. آنها معرفت‌شناسی سنتی را برای توجیه باور دینی ناقص می‌دانستند و با طرح معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و شرط تضمین، باور ما به وجود خداوند را تضمین‌شده قلمداد کردند و در نتیجه باور به وجود خداوند را باوری پایه نشان دادند که نیازی ندارد راه بی‌نه‌گرایی را بپیماید.

اکنون در نظر داریم با معرفت‌شناسی اجتماعی که مبتنی بر گواهی است، باور متداول مردم به وجود خداوند را موجه نشان دهیم. همان گونه که گفتیم اغلب معرفت‌های ما از طریق شنیده‌ها به دست می‌آید. معرفت‌های دینی نیز از این قاعده مستثنا نیستند. خواه این شنیده‌ها بر اساس گواهی افراد صاحب‌نظر در آن باره باشد و خواه از طریق معرفت اجتماعی که قبلاً توضیح داده شد و خواه از طریق شنیده‌های اطمینان‌یافته که ما در این مقاله توضیح دادیم. معرفت‌های دینی بسیاری وجود دارد که مهم‌ترین منبع شناخت آنها شنیده‌ها یا گفته‌ی دیگران است. این شنیده‌ها وقتی توجیه لازم را به دست می‌دهند که نشان دهند شرایط اطمینان‌بخش برای صحت ادعاهای گوینده را داشته باشند. مثلاً اگر گوینده نیز مطلب را از شخص دیگری شنیده باشد و صداقت آن گوینده نیز برای

ما محرز باشد تا بتوانیم به آن اتکا کنیم. این همان شرایط متعددی است که اغلب عالمان هر دین برای نشان دادن صحت ادعاهایشان رعایت می‌کنند.

یکی از بنیادین‌ترین باورهای ادیان توحیدی وجود خداوند و صفات او و نحوه ارتباطش با این عالم و نحوه حضور او در زندگی انسان‌ها و وظیفه ما نسبت به او یا ارتباط بشر با اوست. اندیشمندان دینی راه‌های متعددی را برای موجه ساختن این گونه باور به وجود خداوند و صفات او پیموده‌اند.

با توجه به مقدمات ذکرشده، می‌خواهیم بگوییم یکی از مهم‌ترین دلایل موجه شدن باور به وجود خداوند و ویژگی‌های او ابتدائاً اقرار خداوند به وجودش و صفاتش و بیان او از نحوه ارتباط او با انسان‌ها و وظیفه انسان‌ها در قبال اوست. همان گونه که یکی از بهترین دلایل برای این که بفهمیم «چرا حمید اصفهان را دیده است»، اقرار خود او به سفر به اصفهان است؛ به همین صورت اگر خداوند به گونه‌ای به ما خبر دهد که او وجود دارد و دارای برخی صفات است می‌تواند بهترین دلیل برای وجود خداوند باشد.

بدیهی است که این گواهی خداوند برای کسانی که به نحوی آن را دریافته‌اند موجه می‌گردد. پس پیامبران در موجه بودن باور به وجود خداوند به این طریق کاملاً موجه هستند. حال افراد دیگری که بنا بر گواهی پیامبران توجیه لازم را برای باور به وجود خداوند پیدا می‌کنند نیز موجه هستند، چرا که نه تنها یک پیامبر که پیامبران بسیاری بر آن گواهی داده‌اند و افراد پس از آنها نیز بر اساس یک معرفت اجتماعی که مبتنی بر گواهی بسیاری از مردمان مخصوصاً عالمان دینی است توجیه لازم را به دست می‌آورند (همان گونه که در باور به وقایع تاریخی موجه هستند).

بدیهی است برای اطمینان از این که پیامبران بازگوکننده پیام الهی هستند باید روش‌هایی وجود داشته باشد که مهم‌ترین آنها اعتماد به راستگویی آنان است. معجزات پیامبران صرفاً برای آن است که علامتی باشد که پیامبران با خداوند قادر مطلق ارتباط دارند و مطالبی که می‌گویند ناشی از القاء الهی است، و در نتیجه پیامی از جانب خداوند است که خود را این گونه معرفی می‌کند. این نشانه از سنخ دلیل نیست که ارزیابی عقلی دلیل را بخواهد، بلکه صرفاً نشانه‌ای است بر این که پیامبران به نحوی توانسته‌اند با خداوند ارتباط بگیرند، همانند انواع نشانه‌هایی که در اعتماد به گفته دیگران در «گواهی» یا اعتمادگرایی وجود دارد.

یکی دیگر از عوامل تقویت موجه شدن باور به گفته پیامبران این است که عقل خیر و پیام آنها را نامأنوس نمی‌بیند. تقویت‌کننده دیگر گواهی آنان این است که آیات و

نشانه‌هایی همچون هماهنگی اجزای عالم بر وجود چنین خدایی دیده می‌شود که برخی از آنها را پیامبران متذکر می‌شوند. همچنین تمایل شدیدی در انسان‌ها وجود دارد که بخشی از زندگی‌شان را به پرستش موجودی بگذرانند و بسیاری از آنها متعلق‌های گوناگونی برای آن فرض می‌کنند. این امر نشان می‌دهد بشر به طور طبیعی پرستش طلب است و به طور کلی به رابطه با موجودی مقدس تمایل دارد. تنها کار خداوند آن است که به آنان بگوید که من هستم و چون ویژگی‌های خاصی را دارم و موجود دیگری نیز نمی‌تواند این صفات را داشته باشد پس پرستش باید به جای دیگر موجودات سوی من جهت‌دهی شود.

پس اگر کسی بپرسد چه توجیهی برای باور به وجود خداوند دارید، در جواب می‌گوییم چون خداوند خود بر وجود خود و ویژگی‌های خود از طریق پیامبرانش شهادت داده است و اقرار به آنها نموده است، و ما از طریق شنیده‌های اطمینان‌یافته به این معرفت رسیده‌ایم.

۵. ارزیابی روش‌های دیگر موجه ساختن باور به خداوند و کسب معرفت درست از او

بیاید باور به خداوند را ارزیابی کنیم. برای موجه ساختن این باور برخی روش استدلالی از طریق باورهای پایه را پیموده‌اند. آیا اگر از روش‌های تجربی بتوان وجود خداوند را به اثبات رساند، این روش‌ها می‌تواند معرفت مناسب و مستوفایی از خداوند بدهد؟ می‌خواهیم نشان دهیم که معرفت تجربی برای رسیدن به معرفت مؤثر از خداوند و رابطه‌ساز با او محدود و کم‌توان برای رسیدن به مقصود خواهد بود.

اگر خود خداوند بخواهد وجود و حضور همه‌جایی خود را برای انسان نشان دهد، مسیر پدیدارهای تجربی را برای امر غیرپدیداری همچون ذات خود چندان راهگشا نخواهد دانست. ماهیت وجود خداوند به گونه‌ای نیست که معرفت به او از راه معرفت‌های ریاضی یا تجربی یا تاریخی یا جغرافیایی به راحتی قابل دسترس باشد. اگر خداوند را موجودی بدانیم که نسبت او به ما مثل نسبت‌های دیگر بین اشیاء نباشد و مثلاً مثل نسبت ما و صور خیالی ما باشد، او چگونه می‌تواند وجود خود را به انسان نشان دهد و به او بگوید من هستم. اگر ما خود را آدم‌های خیالی در ذهن یک فرد تصور کنیم که تمامی ابزارهای تجربی مثل عالم خودمان را داشته باشیم، چگونه می‌توانیم اثبات کنیم که ما در هر لحظه وابسته به موجود دیگری هستیم که ما را در خیال خود ساخته است؟ نوع

موجودیتِ خداوند به گونه‌ای نیست که از طرق معمول تجربه‌های عالم خیال بتوان به آن رسید. برای آن که آدم‌های موجود در خیال را متوجه کنیم که شخصی دیگر (خیال‌ورز) آنها را در خیال خود به وجود آورده است راه‌های تجربی ناشی از روابط تجربی در ذهن آن خیال‌ورز ناکارآمد هستند. چگونه آن خیال‌ورز می‌تواند به انسان (خیالی) به گونه‌ای متذکر شود که تو در خیال دیگری هستی و در لحظه‌لحظه وجودت به او وابسته‌ای و او بر همه آنچه با خیال خود ساخته است همواره علم دارد؟ او چگونه می‌تواند با روشی برخاسته از قواعد تجربی عالم خیال (که فرض می‌کنیم مثل عالم تجربی غیرخیالی است) به برخی انسان‌ها بفهماند که او، یعنی خیال‌ورز، وجود دارد؟ یقیناً این خیال‌ورز نمی‌تواند خود را برای آنها که در حصار خیال هستند مکشوف کند. یکی از بهترین راه‌ها آن است که به این افراد القا کند که بدانند او هست و همه عالم خیال با تدبیر او در حال تحول است و او علم کامل به تمامی موجودات دارد. این افراد نیز به دیگر انسان‌ها می‌فهماند که چنین خیال‌ورز بزرگ‌مرتبه‌ای وجود دارد که دارای صفاتی است. حال اگر نه یک بار و نه دو بار بلکه بارها و بارها انسان‌های خیالی را متوجه وجود خود کرده باشد و آن انسان‌ها یکی پس از دیگری به این واقعیت آگاهی یافته باشند و به آنها دستور داده شده باشد که این واقعیت را به دیگران نیز بازگو کنند، در آن صورت مجموعه انسان‌ها از این طریق به وجود خیال‌ورز، آن گونه که هست، معرفت پیدا می‌کنند. در نتیجه، در باور به وجود آن خیال‌ورز موجه خواهند بود. بدیهی است کسانی (از افراد در عالم خیال) باید این خبر را به دیگران برسانند که به لحاظ معرفت‌شناختی شرایط یک گواهی معتبر را داشته باشند. آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که بهترین توجیه آن انسان‌ها در باور به آن خیال‌ورز و صفات او و نحوه ارتباط او با انسان‌های خیالی معرفت اجتماعی بسیاری از انسان‌های خیالی است که از گواهی پیامبران و آن نیز از گواهی خود خیال‌ورز به دست آمده است.

حال بیایید روش‌های پیشین مرسوم برای موجه ساختن باور به خداوند را که به طور سنتی جریان داشته ارزیابی کنیم تا مزیت روش اتکا بر شنیده‌ها را بر آنها نشان دهیم.

۵-۱. روش استدلال بر وجود خداوند از طریق باورهای پایه تجربی

استدلال از طریق باورهای پایه حسی و تجربی برای کسب معرفت کافی از خداوند دچار مشکلاتی از این قرار است:

۱. همان گونه که قبلاً گفته شد، ماهیت خداوند همانند سایر موجودات تجربی نیست که بتواند بر اساس قوانین تجربی واقعیت تجربی دیگری را به اثبات

برسانند. خداوند بنا به تعریف و اعتقاد باورمندان به او نمی‌تواند امری تجربی باشد که بتواند در معرض حواس ما قرار گیرد. از طرف دیگر برای استدلال تجربی بر وجود خداوند باید از مناسبات تجربی بین موجودات عالم تجربه استمداد گرفت، در حالی که نسبت بین خداوند و موجودات بنا به تعریف از سنخ نسبت‌هایی نیست که بین امور تجربی برقرار است. همان‌گونه که گفته شد، اگر نسبت بین خداوند و عالم تجربه را نسبت بین یک خیال‌ورز و صور خیالی او بدانیم، هیچ‌گاه نمی‌توان از مناسبات بین موجودات خیالی به خیال‌ورز دست یافت. لذا این‌گونه معرفت به خداوند معرفت مستوفایی از خداوند را نخواهد داد.

۲. تاریخ چالش‌های برهان‌های اثبات وجود خداوند نشان می‌دهد که روش‌های تجربی حداکثر توانی که دارند اثبات شعوری فوق عالم طبیعت است. به قول کانت، این‌گونه برهان‌ها که در اصطلاح برهان نظم یا اتقان صنع نامیده می‌شود فقط وجود ناظمی فراتر از عالم طبیعت را نشان می‌دهد و نمی‌تواند اثبات کند که او خالق عالم است، قیوم است، بر هر چیز تواناست، همه چیز را می‌داند، علت مبقیه عالم است و همواره حاضر است. پس معرفت ناشی از این‌گونه ابتدائی بر باورهای پایه تجربی معرفت ناقصی از خداوند در اختیار ما قرار خواهد داد.

۲-۵. ارزیابی معرفت‌یابی به خداوند از طریق عقلی

عقل که فراتر از عالم تجربه را هم می‌تواند مورد واکاوی قرار دهد می‌تواند توان بیشتری نسبت به تجربه داشته باشد. ابزار عقلی و استفاده از عقل که قواعد آن بر ذات آن خیال‌ورز نیز جاری است می‌تواند ابزاری باشد که ما را از عالم حس و تجربه فراتر ببرد و درک بهتری از موجودی مثل خیال‌ورز ارائه کند. به همین جهت برای اثبات وجود خداوند، روش‌های عقلی می‌تواند به خوبی اثبات‌گر باشد. فیلسوفان اسلامی همچون ابن‌سینا به خوبی این موضوع را فهمیده بودند، لذا برای اثبات وجود خداوند برهان عقلی وجوب و امکان را به کار برده‌اند. آنان به خوبی فهمیده بودند راه‌های تجربی مثل استدلال حدوث که در کلام مطرح می‌شود در این زمینه چقدر قاصر است.

معمولاً امکان و وجوب به عنوان برهان اثبات وجود خداوند فهم شده است، در حالی که دغدغه فیلسوفان اسلامی در این اندیشه‌ورزی فلسفی نشان دادن ویژگی‌های خداوند و ارائه معرفتی کافی از خداوند یعنی صفات و ویژگی‌های او نیز هست.

اما این مسیر نیز مشکلاتی دارد. از آنجا که روش عقلی برای معرفت الوهی از روشی همچون امکان و وجوب برای کسی قابل دسترس است که مدت‌ها فلسفه‌ورزی کرده باشد و توانسته باشد مفاهیم عقلی محض را با ممارست به دست آورده باشد، این مسیر برای اغلب مردم که نه چنین توانمندی را دارند و نه چنین فرصتی، دستاورد چندانی نخواهد داشت. پس راه معرفت به خداوند و موجه ساختن باور به خداوند مبتنی بر باورهای پایه عقلی نمی‌تواند برای بسیاری از مردم که خیل عظیم باورمندان را تشکیل می‌دهند که نیاز به معرفت و ارتباط با خداوند دارند راهگشا باشد.

۳-۵. ارزیابی معرفت‌شناسی شهودی برای شناخت خداوند

راه دیگری که برای حصول معرفت به خداوند وجود دارد راه شهود است، یعنی معرفت از طریق تجربه دینی یا عرفانی یا سیر و سلوک. در مسیر معرفت شهودی آنچه مسلم است فراتر رفتن از تعلقات مادی است، ولی بقیه راه چگونه باید طی شود تا واقعاً آنچه به دست می‌آید مواجهه حضوری با خود خداوند باشد، نه کشف و شهودی از امور غیرمادی دیگر؟ برای پاسخ به این سؤال و نشان دادن راه سیر و سلوک، عقل که با این مسیر بیگانه است نمی‌تواند مساعدتی داشته باشد، از تجربه هم که گذر شده است، یکی از راه‌ها این است که کسانی که این مسیر را رفته‌اند به ما نشان دهند چگونه این مسیر را پیموده‌اند. به این جهت راه‌های شهودی دو عنصر مهم دارند: یکی ممارست و دیگری راه‌بلد.

اما این مسیر هم مشکلات خاص خودش را دارد:

۱. افراد زیادی هستند که ادعا می‌کنند راه‌بلد هستند. هر یک هم سیر و سلوک متفاوتی ارائه می‌کنند. انسان مبتدی ابزاری ندارد که تشخیص دهد کدام یک راه بهتری ارائه می‌کنند. هر کدام که ادعا کند که به مقام وصال رسیده است از خداوند تعریفی می‌کند که با تعریف دیگری متفاوت است. برخی مواقع بین آنچه بسیاری از آنها ادعا می‌کنند که رسیده‌اند تضادهای روشن و واضحی وجود دارد.
۲. این نوع مواجهه حتی اگر به شهود خداوند برسد فقط به درد خواص می‌خورد. این خدا دیگر با بقیه مردم، که این نوشتار به توجیه باور آنها به خداوند و صفات او می‌اندیشد، سروکاری نخواهد داشت.
۳. شهود عرفانی یا تجربه دینی منظری زیبا برای مشاهده‌گر فراهم می‌کند و او در لذت این شهود دل‌باخته می‌شود. اما این نوع خدا به درد تماشا می‌خورد نه هر لحظه با او بودن. این نوع معرفت، در کارهای روزمره اغلب باورمندان، خداوند را دخالت

نمی‌دهد. انسان که هم نیازهای مادی دارد و هم نیازهای معنوی نمی‌تواند از برآوردن نیازهای مادی خود دست بکشد، چرا که بقای او به برآوردن آن نیازهاست. حال معرفت شهودی چگونه می‌تواند در عین توجه به برآوردن نیازهای معنوی‌مان خود را در همان زندگی مادی به ما نشان دهد؟

۶. شناخت خداوند از راه تبیین‌هایی که او از خود کرده است

داستان فیلسوفی در تاریکی که مولوی بیان می‌کند اغلب برای آن به کار می‌رود تا نشان دهد که در تاریکی هر کس که با وجهی از فیلسوف آشنا می‌شود آن را براساس آن وجه تعریف می‌کند. برخی آن را چون بادبزن می‌بینند برخی چون تخت و برخی چون ستون و غیره. گرچه همه از یک موجود حکایت می‌کنند، ولی هر یک مواجهه‌ای متفاوت با آن داشته و در نتیجه تبیین افراد از فیلسوفین مغایر هم دیده می‌شود. اما به ندرت به بخش مهم‌تری از داستان توجه شده است و از آن غفلت شده است. افرادی که عجله داشتند تا هر چه زودتر در تاریکی فیلسوف را بشناسند چنین واکنش‌های متفاوتی داشتند. اما در آن میان فردی عاقل که می‌دانست در تاریکی نمی‌تواند برداشت درستی از فیلسوف داشته باشد، به سراغ فیلسوف می‌رود و از او می‌خواهد که فیلسوف را برای او توصیف کند. در زمانی که دیگرانی مشغول لمس فیلسوف در تاریکی بودند او مدت‌ها وقت گذاشت و توصیف و تبیین فیلسوف را از کسی که همواره با آن در تاریکی و روشنی بوده پرسیده است. در نتیجه بهترین توصیف را توانسته از فیلسوف به دست آورد. این داستان نشان می‌دهد مواجهه‌های فردی با چیزی نمی‌تواند تصویری روشن از فیلسوف به جویندگان بدهد. افراد به این سادگی‌ها نمی‌توانند مبتنی بر یافته‌های پیشین خود استنباط درستی از فیلسوف داشته باشند. ولی شنیدن سخنان فیلسوف واقعیت فیلسوف را همان گونه که هست نشان می‌دهد، یعنی معرفت از راه شنیده‌های اطمینان‌یافته بهترین و درست‌ترین معرفت را حاصل کرده است.

برای شناخت خداوند، به جای چنگ زدن به روش‌های تجربی، عقلی و شهودی، می‌توان از خود خداوند پرسید که تو کیستی؟ اگر او خود را توصیف کند به مراتب شناخت بهتری نسبت به روش‌های متکثر دیگر می‌توان از او به دست آورد. از آنجا که انسان بر خلاف دیگر موجودات قدرت درک خداوند به عنوان خالق جهان و قادر مطلق و همه‌جا-حاضر و غیره را دارد، بر خداوند است که به طریقی خود را به بشر بشناساند. چون بشر تنها موجودی است که می‌تواند با آگاهی و اختیار خود با خداوند رابطه برقرار سازد و وابستگی خود را به خداوند می‌تواند بفهمد و مناسباتش را با خود و جهان و دیگر

انسان‌ها در پرتو تعلقی که همه به خداوند دارند درک کند، بر خداوند است که راهی به او نشان دهد تا مسئولیت انسان را نسبت به خودش به او متذکر گردد. به نظر می‌رسد خداوند ساده‌ترین راه را که توصیف خود برای بشر است بر راه‌های دیگر برتری داده و از طریق انسان‌هایی در قامت پیامبر این معرفت را برای او میسر کرده است.

بدین ترتیب بهترین راه برای معرفت‌یابی به خداوند در مقابل او نشستن و توصیف او را از زبان خود او گوش کردن است. این نوع شناخت خداوند از بسیاری مشکلات پیش‌گفته برکنار است و مزایای متعددی نسبت به راه‌های قبلی دارد:

۱. خود خداوند یقیناً توصیف واقعی‌تری از خودش نسبت به سایر توصیف‌ها دارد. خداوندی که می‌گوید «من این گونه هستم» از خداوندی که «انسان‌ها آن را آن گونه می‌یابند» واقعی‌تر است.

۲. شناخت خداوند از طریق توصیف‌هایی که خود کرده است راهی است که فقط مختص خواص نیست، بلکه هر کس متناسب با خود می‌تواند به این شناخت نائل آید. این خداوند برای همه انسان‌ها خواهد بود، نه فیلسوفان، دانشمندان و عرفا. هر انسانی متناسب با ظرفیت وجودی خودش از شناخت خداوند محروم نمی‌ماند. این خدا خدای جهانیان خواهد بود.

۳. وقتی انسان توانست وابستگی خود را نسبت به خداوند بفهمد باید بتواند مناسبات خود را با او به دست آورد. درک ربوبیت خداوند برای انسان الزاماتی را به وجود می‌آورد که وظیفه‌اش را نسبت به او بشناسد. حال این که این الزامات چیستند و انسان چگونه می‌تواند وظیفه خود را در مقابل او به انجام رساند مسئله‌ای نیست که به این سادگی‌ها از راه‌های تجربی، عقلی و شهودی به دست آید. اما توصیف خداوند از خودش و تبیین وظایف انسان نسبت به او به خوبی می‌تواند مسئولیت و نقش ما را نسبت به خداوند نشان دهد.

۴. این گونه شناخت خداوند به اصطلاح می‌تواند شناختی در کف واقعیت‌های مادی و معنوی آن گونه که انسان‌ها در تمامی لحظات زندگی‌شان با آن درگیر هستند فراهم سازد. این نوع شناخت از خداوند می‌تواند ما را نسبت به آن چیزهایی که عقل انسان یا تجربه او یا حالات معنوی او به آنها اشاره دارند مطمئن سازد. شناخت خداوند از طریق توصیف‌های خود او می‌تواند انسان را قادر سازد که بفهمد راه‌های تجربی و عقلی و شهودی هر سه ما را به یک مقصود می‌رساند.

۵. این نوع شناخت از خداوند با بستر معرفتی که بیشتر باورهای ما را موجه می‌کند سازگارتر است. همان گونه که گفته شد با بررسی مجموعه باورهایی که داریم درمی‌یابیم که اغلب باورهای ما مبتنی بر «شنیده‌ها» است. همان گونه که ابتدا گفته شد، شبکه اصلی باورهای ما را اتکا به قول دیگران تشکیل می‌دهد. شناخت خداوند از طریق اتکا به توصیف‌های او از خود از مسیر طبیعی غالب باورهای ما می‌گذرد و این مسیر روشن‌تر، آسان‌تر، فراگیرتر، دسترس‌پذیرتر، طبیعی‌تر، مطمئن‌تر و عملی‌تر شناخت خداوند را در اختیار ما می‌گذارد.

۶. خیل عظیم باورمندان به خداوند و معاد عملاً بر اساس شنیده‌های اطمینان‌یافته‌ای که از دیگران به دست آورده‌اند باورمند شده‌اند.

در مجموع باید گفت راه اتکا به گفته انبیا و امامان و اولیا بهترین و طبیعی‌ترین راه برای معرفت به خداوند و معاد و موجه شدن باور ما به آن است. پس در معرفت‌شناسی دینی بهترین راه کسب معرفت از راه اتکا به شنیده‌هاست.

۷. چندوجه‌سازی و معرفت دینی

موزر یک شیوه مهم برای توجیه و معرفت را شیوه‌ای بیان می‌کند که موسوم است به «چندوجه‌سازی». این شیوه بیان می‌کند باورهایی که اعتبار آنها بر تعداد بیشتری از روش‌های مجزا و مستقل مبتنی است عموماً قابل اعتمادترند (یا احتمالاً صادق‌ترند) تا باورهایی که اعتبار آنها بر روش واحدی مبتنی است.

این مفهوم از «چندوجه‌سازی» در علم و عقل متعارف یافت می‌شود. بر اساس این روش، اگر ما به کمک روش‌های مختلف به نتیجه واحدی برسیم، آن وقت به موازات آن احتمال آن که این تلاقی اتفاقی باشد کمتر و حتی شاید از نظر عقلی بی‌اهمیت باشد. (موزر و دیگران ۱۳۸۵، ۲۱۹)

در زمینه گواهی، چندوجه‌سازی از میان رشته‌های گوناگون و دیدگاه‌هایی به وجود می‌آید که با درخواست متخصصانه از افراد مختلف صورت می‌گیرد. حال اگر معرفت به وجود و صفات خداوند را متکی بر شنیده‌های اطمینان‌یافته از جانب خداوند بدانیم، می‌توانیم روش‌های دیگر را که نشانه‌ای بر وجود خداوند هستند از باب «چندوجه‌سازی» به کار ببریم و اطمینان افزون‌تری به موجه بودن باورمان به وجود و صفات خداوند پیدا کنیم. نهایتاً باور به وجود خداوند و صفات او می‌تواند از این حیث موجه باشد که معرفت اجتماعی حاصل از گواهی علمای دینی این توجیه را برای باور ما به وجود آورده

است و آن گواهی‌ها نیز با اطمینان یافتن از شنیده‌های منتهی به گفتار پیامبران و آن نیز گواهی خود خداوند بر وجود و صفاتش بهترین توجیه برای باور به اوست. اما نشانه‌های دیگر همچون آیات الهی و درک عرفانی و دلایل عقلی و تمایل فطری بشر همه می‌توانند از باب چندوجه‌سازی اطمینان افزون‌تری را از وجود و صفات خداوند به ما بدهند و در نتیجه هر یک از این راه‌ها توجیه مستحکم‌تری را نسبت به گزاره «خداوند وجود دارد و دارای مجموعه‌ای از صفات است و رابطه‌ای با ما دارد و ما نیز باید نسبت به او وظایفی را انجام دهیم» به وجود می‌آورد.

۸. نتیجه‌گیری

اگر در معرفت‌شناسی دینی مسیر فردگرایانه سنت معرفت‌شناسی تا قبل از قرن بیست‌ویکم را دنبال نکنیم، می‌توانیم با معرفت‌شناسی اجتماعی و از طریق معرفت از طریق گواهی به توجیه باورهایمان به خداوند و برخی دیگر از معارف دینی دست پیدا کنیم، بدون آن که در چالش‌های بی‌نگرایی دوران مدرن که مبتنی بر استنباط از باورهای پایه است گرفتار بیاییم. شنیده‌های ما درباره وجود خداوند و صفات او که برای ما از طرق مختلف اطمینان به آن شنیده‌ها حاصل شده است و به پیامبران منتهی می‌شود و آن نیز به اقرار خداوند و تبیین او از خودش مبتنی است می‌تواند بهترین توجیه برای باورهای ما به او باشد.

کتاب‌نامه

- پیکانی، جلال، و میثم صادق‌پور. ۱۳۹۹. «معرفت‌شناسی اجتماعی و عینیت علم». پژوهش‌های معرفت‌شناختی ۹(۲): ۴۵-۶۹.
- موزر، پل، تروت، و مولدر. ۱۳۸۵. درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر. ترجمه رحمت‌الله رضایی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- Burge, Tyler. 1993. "Content Preservation." *Philosophical Review* 102(4): 457-488.
- Coady, C. A. J. 1992. *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon Press.
- Foley, Richard. 1994. "Egoism in Epistemology," pp. 53-73, in *Socializing Epistemology: The Social Dimensions of Knowledge*, edited by Frederick F. Schmitt. Rowman & Littlefield Publishers.

- Fricke, Elizabeth. 1994. "Against Gullibility," pp. 125–161, in *Knowing from Words*, edited by Bimal Krishna Matilal and Arindam Chakrabarti. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Goldman, Alvin, and Cailin O'Connor. 2021. "Social Epistemology." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/epistemology-social/>.
- Lackey, Jennifer. 2008. *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Van Cleve, James. 2006. "Reid on the Credit of Human Testimony," pp. 50–70, in *The Epistemology of Testimony*, edited by Jennifer Lackey and Ernest Sosa. Oxford University Press.

رویکرد زیستی-تکاملی در مواجهه با ادیان: بررسی دیدگاه دیوید ویلسون

هاله عبدالهی راد^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۷

چکیده

یکی از صفات مهم و متمایزکننده انسان نسبت به پستانداران نخستین، به لحاظ زیستی-تکاملی، فرهنگ است که نهادهای سیاسی و اجتماعی، سنت‌های دینی و اخلاقی را در بر می‌گیرد. بنا بر مطالعات زیستی-ژنتیکی، ادیان به عنوان یک فرهنگ جهان‌شمول از میزان ارث‌پذیری بالایی برخوردارند، به طوری که خصیصهٔ دین‌داری از نسل میان‌سال به نسل جوان‌تر به ارث می‌رسد. دیوید ویلسون زیست‌شناس آمریکایی، دین را یک «تطابق چندسطحی» و محصول تکامل فرهنگی می‌داند که در جهت مشارکت و ایجاد همبستگی بین گروه‌ها شکل گرفته و آنچه باعث بقای ادیان در طول تاریخ و تنوع و تکثر آن در فرهنگ‌های مختلف بوده کارکرد تکاملی آنها در جهت همبستگی گروه‌های دینی بر مبنای واقع‌گرایی عملی است. در نظر ویلسون، بحث از واقع‌نمایی حقیقی و صدق گزاره‌های دینی هیچ وجهی ندارد و آنچه اهمیت دارد تنها جنبهٔ مفید بودن گزاره‌هاست. این نوع تبیین از علل پدید آمدن و بقای ادیان در طول تاریخ بشری به لحاظ معرفت‌شناختی چالش‌های فراوانی را پدید می‌آورد که به خصوص در ادیان گزاره‌محور و منتسب به وحی الهی قابل توجه است. در این نوشتار آرای ویلسون به تفصیل بیان می‌شود و مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد و بحث خواهد شد که شکل‌گیری معرفت دینی در یک دین‌دار باورمند تنها با نگاه کارکردگرایانهٔ منفعت‌محور و با تکیه بر تبیین‌های تکاملی قابل تبیین نیست و نباید از نقش سایر مؤلفه‌های معرفتی-دینی، عقلی و احساسی غفلت کرد.

کلیدواژه‌ها

ویلسون، نظریهٔ تکامل، تکامل فرهنگی، کارکردگرایی، سیستم‌های متحدکننده

۱. دانش‌آموختهٔ دکتری فلسفه دین، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.
(halehabdullahiraad@yahoo.com)

The Bio–Evolutionary Approach to Religions: A Study of David Wilson's Perspective

Haleh Abdullahi Rad¹

Reception Date: 2021/05/23

Acceptance Date: 2021/10/09

Abstract

Biologically, one of the most important and distinguishing features of human beings compared to early mammals is culture, which includes political and social institutions, religious and moral traditions. According to bio–genetic studies, religions as a universal culture have a high degree of heritability; Thus, the characteristic of religiosity is inherited from the middle–aged generation by the younger generation. David Wilson, an American biologist, sees religion as a "multilevel adaptation" and product of cultural evolution, shaped by participation and solidarity between groups, and what has led to the survival of religions throughout history and their diversity in different cultures. The direction of solidarity of religious groups is based on practical realism. In Wilson's view, there is no point in arguing for the true reality of religious propositions, and what matters only is the usefulness of the propositions. This kind of explanation of the causes of the emergence and survival of religions throughout human history, epistemologically poses many challenges that are particularly significant in propositional religions and attributed to divine revelation. In this article, Wilson's views are expressed in detail and criticized, and it will be argued that the formation of religious knowledge in a believer can not be explained only by a utilitarian–oriented view based on evolutionary explanations and the role of other epistemological, religious, rational, and emotional components should not be ignored.

Keywords

Wilson, Evolutionary Theory, Cultural Evolution, Functionalism, Unifying Systems

1. Ph.D. Graduate of Philosophy of Religion, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran. (halehabdullahiraad@yahoo.com)

۱. مقدمه

از نظر بسیاری از متفکران، نظریه تکامل زیستی بنیادی‌ترین مسئله علمی طی ۲۰۰ سال گذشته بوده است. از آن زمان تاکنون تکامل‌دانان اطلاعات و دانش بسیاری در حیطه‌های مختلف زیست‌شناسی تکاملی به دست آورده‌اند. همچنین آنان علاوه بر تبیین نحوه تکوین ارگانیسم‌ها در جهان موجودات زنده، در صدد توجیه و تبیین چگونگی پیدایش مفاهیم موجود در فرهنگ انسانی نیز برآمده‌اند.

از نظر تعدادی از تکامل‌پژوهان تمام پدیده‌ها و مفاهیم مؤثر در زیست اجتماعی انسان‌ها، از جمله فرهنگ و دین و سیاست و اخلاق، را می‌توان با رویکردهای تکاملی توضیح داد. یکی از نظریات تأثیرگذار در حوزه تکامل دین و اخلاق متعلق به دیوید ویلسون، زیست‌شناس و تکامل‌دان آمریکایی، است. ویلسون یکی از مدافعان برجسته نظریه «انتخاب گروه» در فرایند تکامل زیستی است. ویلسون در سال ۱۹۷۵ در رشته زیست‌شناسی تکاملی از دانشگاه ایالتی میشیگان درجه دکتری خود را دریافت کرد. او در میان هم‌قطارانش به طرفداری متعصبانه از نظریه انتخاب گروه معروف بود. در این دوره بیشتر زیست‌شناسان تکاملی طرفدار ژن خودخواه بودند و معتقد بودند که اهداف انتخاب طبیعی منحصر به سطح ژن‌ها است. ویلسون تقریر جدیدی از انتخاب گروه را با عنوان «انتخاب چندگانه» مطرح کرد و نظریات خود پیرامون تبیین تکاملی دین، اخلاق و فرهنگ در جامعه بشری را بر اساس آن تقریر بنا نهاد. طبق نظر ویلسون، بهترین توجیه در مورد پیدایش ادیان را می‌توان ابرارگانیسم‌هایی دانست که برای موفقیت در رقابت با یکدیگر به سازش می‌رسند.

در این نوشتار ابتدا به طور خلاصه نحوه عملکرد کلی فرایند تکامل مورد مذاقه قرار می‌گیرد. در ادامه، با تمرکز بر استراتژی انتخاب گروه، به صورت مفصل مباحث دیوید ویلسون درباره نحوه به وجود آمدن و تکامل پدیده دین‌داری بررسی می‌شود و مورد نقد و بحث قرار می‌گیرد.

۲. نظریه تکامل زیستی

در سال ۱۸۵۹ تفسیری جدید از تنوع و گوناگونی عالم جانداران توسط چارلز داروین در کتاب منشاء گونه‌ها بیان گردید. داروین نظریه خود را بر انتخاب طبیعی و نیای مشترک استوار ساخت و تنوع موجودات و ویژگی مهم و بنیادین تطابق زیستی در آنها را با تکیه بر

مفهوم «انتخاب طبیعی» توضیح داد. کتاب منشاء گونه‌ها دربرگیرنده اسناد و مدارک داروین در اثبات تکامل موجودات زنده است. تکامل زیستی یا ارگانیک^۱ تغییری است که در ویژگی‌های گروهی از ارگانیسم‌ها طی نسل‌های متمادی حاصل می‌شود. رشد^۲ یک ارگانیسم واحد را نمی‌توان تکامل نامید، زیرا تکامل در گروهی از ارگانیسم‌ها روی می‌دهد که جمعیت نامیده می‌شود و دستخوش تغییرات نسلی می‌گردد. افراد درون یک جمعیت قادرند با یکدیگر زاد و ولد داشته باشند. اگر تغییرات متفاوت در جمعیت‌های متعدد رخ دهد، ممکن است جمعیت‌ها به بخش‌های کوچک‌تر و فرعی‌تر تقسیم شوند. از این رو جمعیت‌های مختلف و متفاوت گاه از یک جمعیت مشترک اجدادی مشتق می‌شوند. تغییراتی در جمعیت‌ها که مورد توجه تکامل زیستی واقع می‌شوند آنهایی هستند که از طریق مواد وراثتی از نسلی به نسل بعد منتقل می‌شوند (Futuyama 2005, 2-3).

فرآیند تکامل را می‌توان به عنوان یک فرایند دو-مرحله‌ای در نظر گرفت: نخست، تغییر وراثتی ناشی از جهش ژنی؛ سپس، انتخابی که با افزایش فراوانی صفات مفید و از بین رفتن صفات کمتر مفید یا مضر در طول نسل‌ها اتفاق می‌افتد. صفات ناشی از جهش به طور یکسان از نسلی به نسل دیگر منتقل نمی‌شوند. برخی تکرار بیشتری دارند و فراوانی‌شان بیشتر می‌شود، زیرا توانایی موجود زنده را برای بقا یا تکثیر و تولیدمثل بیشتر افزایش می‌دهند (Ayala 2007, 53).

۲-۱. انتخاب گروه

نظریه تکامل داروین بر دو مبنای اصلی استوار بوده است: یکی انتخاب طبیعی و دیگری نیای مشترک. بر اساس نیای مشترک تمام گونه‌ها از ابتدا تاکنون از اشکال اولیه حیات سرچشمه گرفته‌اند. انتخاب طبیعی تفاوت توانایی افراد در بقا و تولیدمثل در یک جمعیت است. تفاوت در بقا و تولیدمثل میان ژن‌ها، جمعیت‌ها و گونه‌ها متفاوت است، از این رو سطوح انتخاب متفاوتی پدید می‌آید. این انتخاب‌ها در سطح ژن، فرد و گروه است. فرایند تکامل علاوه بر دخالت و تأثیر در سطح ژن، سازوکاری در جهت انتخاب گروه نیز دارد، بدین ترتیب که ممکن است صفتی که احتمالاً برای فرد مضر است به دلیل نفع عمومی‌اش برای گروه انتخاب شود و گسترش یابد. در دهه ۱۹۶۰ و این ادواردز^۳ زیست‌شناسی که در حیطه بوم‌شناسی تحقیق می‌کرد ادعا کرد که وجود سازوکارهای مؤثر خاصی در برخی جانوران اجتماعی آنها را قادر می‌سازد تا مانع بهره‌کشی بیش از اندازه از زیستگاه‌های خود شوند و در این راستا این جانوران توانایی تولیدمثلی خود را محدود

می‌کنند. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسید برخی حیوانات به صورت داوطلبانه پذیرفته باشند که در جهت حفظ منافع جمعیت زاد و ولد کمتری داشته باشند. ادواردز برای نمونه به چرخ‌ریسک انگلیسی^۴ اشاره کرد که نوع ماده آن به طور متوسط سیزده تخم می‌گذارد، اما تحت شرایط سخت محیطی این تعداد را به ۹ تا ۱۰ تخم کاهش می‌دهد. او نتیجه گرفت که چنین رفتارهای خود-محدودکننده‌ای^۵ که به لحاظ تکنیکی نوع‌دوستی نامیده می‌شود، بی‌شک به نفع تمام موجوداتی خواهد بود که بخشی از یک اجتماع را تشکیل می‌دهند. نظریه واین ادواردز به عنوان نظریه انتخاب گروه شناخته شد (Wakelits & Antweiler 2004, 175).

در واقع آنچه باعث شد زیست‌شناسان دست به دامن انتخاب گروه شوند وجود فداکاری و ازخودگذشتگی در برخی گونه‌های اجتماعی در طبیعت بود. منظور از ایثار و فداکاری در طبیعت هر نوع خصوصیت یا رفتاری است که برای موجود زنده دارای هزینه است، چون «تناسب داروینی»^۶ را کاهش می‌دهد، اما به سود سایر افراد گونه است. فرد نوع‌دوست منابع غذایی خود را با سایر افراد گونه سهیم می‌شود و حتی ممکن است خود را برای نجات جان دیگری به مخاطره بیندازد. به نظر می‌رسد برخی افراد گونه داوطلبانه پذیرفته‌اند که در جهت حفظ منافع گروه فداکاری کنند. گروهی از تکامل‌دانان به این نتیجه رسیدند که فرآیند تکامل علاوه بر دخالت و تأثیر در سطح ژن، سازوکاری در جهت انتخاب گروه نیز دارد، بدین ترتیب که ممکن است صفتی که احتمالاً برای فرد مضر است به دلیل نفع عمومی‌اش برای گروه انتخاب شود و گسترش یابد. با این رویکرد، ارزش‌ها و فضیلت‌ها و تمام تفکرات محافظه‌کارانه همچون وطن‌پرستی، دین‌داری، پاک‌دامنی در صنف ارزش‌های جمعی‌ای قرار می‌گیرند که در جهت حفظ و تفوق گروه برای بقای گونه در جهت فرایند تکامل تجویز می‌گردد (Ayala & Celacondea 2004, 174-5).

۳. رویکرد تکاملی ویلسون به مفهوم دین و پدیده دین‌داری

همان‌طور که اشاره شد، بسیاری از تکامل‌پژوهان بر این باورند که تمام پدیده‌ها و مفاهیم مؤثر در زیست اجتماعی انسان‌ها از جمله فرهنگ و دین و سیاست و اخلاق را می‌توان با رویکردهای تکاملی توضیح داد. در این زمینه دانشمندان نظریات متنوعی ارائه کرده‌اند که گاه این نظریات در تقابل با یکدیگر بوده‌اند. برخی مدل‌های شناختی دین‌داری^۷ را موهبتی زیستی قلمداد می‌کنند، که از طریق داده‌های فرهنگی نسل به نسل بین افراد گونه انسان

منتقل می‌شود. مطالعات زیستی-ژنتیکی نشان داده‌اند که دین‌داری میزان ارث‌پذیری بالایی دارد، به شکلی که خصیصه دین‌داری از نسل میانسال به نسل جوان‌تر به ارث می‌رسد. انسان‌ها در واقع ویژگی‌های دین‌داری را نمی‌آموزند، بلکه طی یک فرایند از قبل تثبیت شده واجد خصیصه دین‌داری می‌شوند. این ویژگی یکی از «دستاوردهای جانبی تکامل»^۸ زیستی به شمار می‌رود. دیوید ویلسون مفهومی ارگانیسمی از «گروه‌های دینی»^۹ در اجتماع انسانی را به عنوان یک فرضیه علمی جدی مطرح کرد. او بر این باور است که مطالعات و پژوهش‌ها در مورد ادیان بدون ورود نظریه تکامل زیستی کور و بی‌ارزش است (Wilson & Wilson 2007)

در نظریه ویلسون بیان می‌شود که ژن‌ها علاوه بر این که قادرند به نفع خود عمل کنند همچنین می‌توانند آنچه را به نفعشان است به اشتراک بگذارند. از این رو دین پدیده‌ای است که طی انتخاب در سطوح چندگانه توسعه می‌یابد. او در کتاب مشهور خود با عنوان کلیسای جامع داروین: تکامل، دین و ماهیت اجتماع (Wilson 2002) بیان می‌کند که دین در واقع یک «تطابق چندسطحی»^{۱۰} است: نتیجه تکامل فرهنگی، که طی یک فرایند «انتخاب چندسطحی»^{۱۱} در جهت مشارکت و ایجاد همبستگی بین گروه‌ها شکل گرفته است، گروه‌هایی که سرنوشت مشترکشان آنها را تحت مفهوم دین‌داری دور هم جمع کرده است. ویلسون بر این باور است که پژوهش‌های دینی بدون لحاظ کردن نظریه‌های زیستی عقیم هستند و تکامل دین و ظهور پدیده دین‌داری بر سه اصل بنیادین استوار است:

نخست، تکامل انسان امری فراتر از ژن‌هاست (Wilson 2002, 11).

دوم، دین یک سازش در سطح گروه است که میزان مشارکت و همیاری در گروه را افزایش می‌دهد. در واقع نظریه تکامل توضیح می‌دهد که گروه‌های اجتماعی چگونه قادرند همچون افراد با بخش‌های مختلف خود در هماهنگی و تعامل باشند. بدین ترتیب ویژگی‌های دین به منظور تلفیق کارکردی رفتارهای افرادی که آنها را به اشتراک می‌گذارند تکامل می‌یابد. ادیان به شکل ابرارگانیسم‌ها تکامل می‌یابند و رفتار افراد دین‌دار فقط می‌تواند به عنوان بخشی از این کل‌ها به طور منسجم شکل بگیرد (Bulbulia & Frean, 2009, 179).

سوم، چشم‌اندازهای دینی همبستگی بین افراد یک گروه را از طریق «واقع‌گرایی عملی»^{۱۲} افزایش می‌دهند. بین «واقع‌گرایی حقیقی»^{۱۳} و «واقع‌گرایی عملی تمایز وجود دارد. مطابق نظر ویلسون، ادیان تنها «سیستم‌های متحدکننده»^{۱۴} انسان‌ها در گروه‌های

تطابق یافته نیستند، بلکه در این راستا همانند سازمان‌های سیاسی، تجاری و نظامی، تیم‌های ورزشی، گروه‌های خانوادگی و سنت‌های فکری غیردینی، به عنوان یک سیستم متحدکننده عمل می‌کنند (Wilson 2002, 220).

برای درک نظریه ویلسون لازم است ابتدا در مورد رویکرد تکاملی انتخاب گروه و نحوه به کارگیری مفهوم جدید آن از سوی ویلسون اشاره شود. همچنین تعبیر ویلسون از فرهنگ و نقش انتقال فرهنگی در موضوع دین‌داری از مباحث بنیادین نظریه اوست.

۳-۱. ویلسون و انتخاب گروه چندسطحی

ویلسون مفهوم جدیدی از انتخاب گروه تکاملی را پیشنهاد کرد که بیانگر انتخاب در سطوح چندگانه طی فرایند تکامل بود. نظریه ویلسون را می‌توان پاسخی به منتقدان انتخاب گروه در نظر گرفت. به عقیده او، «انتخاب گروه چندسطحی»^{۱۵} استراتژی پایدارتری را نسبت به نظریه انتخاب در سطح ژن دنبال می‌کند:

شاید بیش از هر گونه دیگر ما انسان‌ها در محیطی زندگی می‌کنیم که ساخته دست خود ماست. انتخاب گروه نیرویی قوی است از آن جهت که ما آن را ساخته‌ایم. از نظر فنی، تکامل انسان یک فرایند بازخورد شده بین صفاتی است که پارامترهای انتخاب چندسطحی را تغییر می‌دهند و صفاتی که در نتیجه تغییر تکامل می‌یابند. (Wilson 2002, 223)

ویلسون استدلال می‌کند چنانچه ژن‌ها به عنوان عامل طراحی ارگانیسم‌ها در طول نسل‌ها منتقل شوند، افراد و گروه‌ها برای آن ژن‌ها نقش ناقل را ایفا می‌کنند، از این رو این افراد و گروه‌ها هستند که به عنوان عرصه‌ای برای عملکرد ژن‌ها قرار می‌گیرند. در واقع ژن‌ها خودشان می‌توانند تحت تأثیر انتخاب قرار گیرند، نه به خاطر تأثیراتشان در طراحی ساختمان حامل‌هایشان، بلکه به جهت تأثیر آنها بر عملکرد DNA که روی آن مستقرند. به نظر می‌رسد انتخاب چندسطحی در نظریه ویلسون به معنای یک انتخاب در یک گروه با مشخصات ویژه است، گروهی که ارتباط دائمی و همیشگی با یکدیگر ندارند، بلکه تعامل آنها با همدیگر به جهت یک تقدیر مشترک است که طی تأثیر متقابلی که افراد گروه بر هم دارند شکل گرفته است. این انتخاب گروه است که راهکارهایی را از لحاظ فرهنگی و با هدف از بین بردن فردگرایی‌های خودخواهانه درون گروه رشد می‌دهد. این راهکارها دربرگیرنده سیستم‌هایی برای نظارت داخلی،^{۱۶} سرزنش^{۱۷} یا انتقاد، تنبیه^{۱۸} و تبعید^{۱۹} هستند. به نظر ویلسون، «کنترل اجتماعی» بیش از نوع دوستی فداکارانه معضلات زندگی اجتماعی را در سطح فردی حل می‌کند. در بررسی رقابت بین گروه‌ها جلوه‌های بی‌رحمی

بیشتر آشکار می‌شود. انتخاب گروه نزاع‌ها را از بین نمی‌برد، بلکه آنها را در سلسله‌مراتب زیستی از میان افراد درون گروه‌ها به میان گروه‌های درون یک جمعیت بزرگ‌تر ارتقا می‌دهد. بنابراین خشونت داخلی با انتخاب در سطح گروه‌ها محدود می‌گردد، یعنی خشونت درون‌گروهی با انتخاب در سطح گروه‌ها محدود می‌شود و گروه باقی می‌ماند (Wilson 2002, 10).

۲-۲. انتقال فرهنگی: تکامل فرهنگی در نظریه ویلسون

ویلسون «انتقال فرهنگی»^{۲۰} را کلید درک پویایی تکاملی گروه‌های انسانی معرفی می‌کند. فرزندان شبیه والدین خود هستند، زیرا با آنها دارای ژن‌های مشترک‌اند. در عین حال فرزندان برخی چیزها را از والدین خود می‌آموزند، بنابراین «ساختاری انطباقی»^{۲۱} اغلب از ژنوم به محیط صادر می‌شود. انتقال اجتماعی مجرای اطلاعاتی مهمی را برای تکثیر صفات انطباقی فراهم می‌آورد:

اندیشیدن پیرامون وراثت‌پذیری به صورت همستگی بین والدین و فرزندان، با هر مکانیزمی که ایجاد شده باشد، حائز اهمیت است. این معنا ما را قادر می‌سازد تا در محاسباتمان پیرامون تکامل انسان فراتر از ژن‌ها پیش رویم. (Wilson 2002, 7)

ویلسون معتقد است ذهن انسان به طور ژنتیکی برای «انعطاف‌پذیری تکاملی»^{۲۲} طراحی شده است. چنین موقعیتی برای ذهن انسان کسب بسیاری از مهارت‌ها و ظرفیت‌ها را برای آن تضمین می‌کند. انعطاف‌پذیری تبار انسان را قادر می‌سازد تا زیستگاه‌های زمینی را به تصرف خود درآورد، بدون این که هیچ کدام از آن زیستگاه‌ها در ژن‌ها پیش‌بینی شده باشد. بنابراین انعطاف‌پذیری قفل پویایی انتخاب گروه را بدون توسل به زمینه‌های ژنتیکی به راحتی باز می‌کند. در خوانش ویلسون از نحوه عملکرد تکامل فرهنگی، انتقال فرهنگی تکامل گروه‌های مؤثر را بدون نیاز به سازش ژنتیکی برای انجام عملکردهای مختلف ممکن می‌سازد. از طریق انتقال فرهنگی قادر خواهیم بود منابع تکاملی برای تکامل ابرارگانسیم انسان را بشناسیم (Bulbulia & Freaan 2009, 177).

۳-۳. نگاه کارکردگرایانه ویلسون به دین

طبق نظر ویلسون، واژه دین از کلمه لاتین religio مشتق شده است که به معنای متصل کردن یا متحد کردن است. از کلمات مرتبط دیگری که خارج از چارچوب دین مورد استعمال‌اند می‌توان به واژه relegate به معنای اتصال بهم و واژه ligature به معنای شریان‌بند اشاره کرد. او بر این باور است که تعریف دین بر اساس عوامل فراطبیعی

محدود و سطحی است، زیرا تعاریف سنتی از دین کارکردگرایی در دین را نادیده می‌گیرند:

حتی اگر مشخص شود عوامل فراطبیعی معیار تعریف دین قرار گرفته است، ما همچنان نیازمند دانستن نحوه عملکرد خدایان و جانشینان آنها در سیستم‌های متحدکننده خواهیم بود. به جای تلاش در جهت استفاده از تعریفی که دین را از دیگر سیستم‌های اجتماعی جدا می‌کند، نیازمند درک اشتراکات تمام سیستم‌های متحدکننده هستیم. (Wilson 2002, 222)

ویلسون دین را یکی از هزاران مورد سیستم‌های متحدکننده موجود در طبیعت می‌داند. نظریه مربوط به این سیستم‌ها، که جوامع انسانی را به عنوان گروه‌های تطابق‌یافته توضیح می‌دهد، همان نظریه‌ای است که قادر است «کلنی‌های حشرات اجتماعی»^{۲۳} و حتی منشأ حیات را به عنوان گروه‌های منفردی از «مولکول‌های تعاملی»^{۲۴} (دارای برهمکنش) توضیح دهد که در نتیجه انتخاب گروه تکامل یافته‌اند (Wilson 2002, 223).

ویلسون بر این باور است که به منظور درک سیر تکاملی صفات دینی باید نیروهای تکاملی فعال در گروه‌های دینی را مورد مذاقه قرار داد. سازش‌های دینی همان تطابقات در سطح گروه هستند. از آنجا که یک گروه متشکل از اعضایی است که صفاتی را که بر نحوه روابط اعضا با یکدیگر دلالت می‌کنند به اشتراک می‌گذارند، ادیان نیز تکامل یافتند تا ویژگی‌هایی را که به انسجام گروه کمک می‌کنند حفظ نمایند و ارتقا دهند. بنابراین دین یک سازش در سطح گروه است که میزان مشارکت افراد گروه را افزایش می‌دهد. مشارکت در طبیعت بسیار به چشم می‌خورد. ژن‌ها با یکدیگر همکاری می‌کنند تا کروموزوم‌ها را بسازند که کروموزوم‌ها نیز در جهت ساخت سلول با هم ترکیب می‌شوند. سلول‌ها در بافت‌ها همکاری می‌کنند تا اندام‌ها را تشکیل دهند و اندام‌ها کل بدن را تشکیل می‌دهند. مشارکت در تمام سطوح سلسله‌مراتب حیات وجود دارد و نظریه تکامل از طریق انتخاب طبیعی یک نظریه کامیابی از طریق رقابت است. ویلسون باورهای دینی را ابزاری عالی برای ایجاد انگیزه نوع‌دوستی در نظر می‌گیرد، اما این باورها را برای پیشگیری از سقوط اجتماعی کافی نمی‌داند، بنابراین جامعه دین‌دار به برپایی نهادهای قانون‌گذاری خاص نیازمند است:

یک نظام باور هر قدر هم توانمند باشد احتمالاً به تنهایی برای برگرداندن یک گروه به سمت تشکیل یک ارگانیسم اجتماعی کافی نیست. یک سازمان اجتماعی نیز باید اجراکننده هنجارها باشد ... همه واحدهای تطابقی از جمله ارگانیسم‌های فردی در جهت

ممانعت از وقوع «تخریب از درون»^{۲۵} نیازمند مکانیسم‌های خاص هستند. (Wilson 2002, 105)

ویلسون اصطلاح تخریب از درون را در توضیح برخی نیروهای مخالف و معاند درون گروهی به کار می‌برد که اتحاد و همکاری گروه را تهدید می‌کنند. او از این نیروها با عنوان تخریب‌کننده‌های داخلی نام می‌برد و بیان می‌کند که اینها آسیب‌رساننده‌ترین دشمنان گروه هستند و اغلب در گروه‌هایی شکل می‌گیرند که ضعیف هستند و امکان مهاجرت از گروه به سادگی امکان‌پذیر است. ترک‌کنندگان گروه تنبیه نمی‌شوند و در جریان مشارکت در معضلاتی که برای گروه رخ می‌دهد عده‌ای از همکاری با هم گروهی‌های خود روی گردانی می‌کنند و تکامل گروه را تضعیف می‌کنند (Wilson 2002, 10).

۳-۱. واقع‌گرایی عملی و واقع‌گرایی حقیقی

ویلسون چشم‌اندازهای دینی را توسعه‌دهنده همبستگی به واسطه خصلت «واقع‌گرایی عملی» می‌داند. این بخش از نظریه ویلسون با تمایز نهادن بین آنچه او واقع‌گرایی حقیقی می‌نامد با واقع‌گرایی عملی مشخص می‌شود. واقع‌گرایی حقیقی به باورهایی برمی‌گردد که فارغ از ارزش عملی‌شان جهان را به دقت و با جزئیات توصیف می‌کنند. اما واقع‌گرایی عملی به اعتقاداتی برمی‌گردد که فارغ از این که بر مبنای حقیقت واقع شده‌اند یا نه، مفید هستند. بر مبنای تقریر تکاملی ویلسون به نظر می‌رسد انسان‌ها گزاره‌های مفید را تأیید خواهند کرد بدون این که در پی اثبات صدق چنین گزاره‌هایی برآیند. در نتیجه جایی که منفعت دین‌داری بیش از هزینه آن باشد پدیده انتخاب طبیعی از آن حمایت خواهد کرد و به همین دلیل است که صدق یک گزاره اعتقادی اغلب اوقات تابع نحوه استفاده از آن گزاره است. بنابراین ادیان بر اساس صدق و صحت تکامل نمی‌یابند، بلکه تکامل آنها در جهت حفظ هماهنگی و تعادل است و دقیقاً به همین علت است که این سؤال که آیا خداوند وجود دارد یا نه، به زعم برخی متفکران، هنوز پاسخ منطقی و قانع‌کننده ندارد. باورهای دینی می‌توانند صادق یا کاذب باشند، اما اعتقاد یا عدم اعتقاد به آنها انسان را از اثرات تکاملی آنها بی‌نیاز نمی‌کند (Wilson 2002, 41). ویلسون می‌نویسد:

بسیاری از باورهای دینی در توصیف دقیق و جزء‌به‌جزء دنیای واقعی کاذب هستند. این امر ما را مجبور می‌کند تا دو شق از واقع‌گرایی را از هم تمییز دهیم: یکی واقع‌گرایی حقیقی، بر اساس تطابقات جزء‌به‌جزء، و یکی واقع‌گرایی عملی بر اساس تطابق رفتاری. یک مورخ خداناباور که بهره‌مند از حیات حقیقی عیسی مسیح بوده اما زندگی خودش در سایه

باورهایش آشفته بوده، حقیقتاً به واقعیت پیوسته در حالی که عملاً از واقعیت جدا افتاده است. (Wilson 2002, 228)

در استدلال‌هایی با مبنای مشابه تکاملی در اغلب موارد این گزاره‌های مفید هستند که انتخاب می‌شوند، فارغ از این که این گزاره‌ها صادق‌اند یا کاذب، حقیقی‌اند یا تخیلی. بنابراین باوری صادق است که نقش تکاملی پایدارتری داشته باشد. ویلسون می‌نویسد: موقعیت‌های بسیار بسیار زیاد دیگری وجود دارد که در آنها سازش‌هایی به منظور تحریف حقیقت روی می‌دهد. حتی انبوه اعتقادات موهوم نیز می‌توانند عملکردهای تطابقی لحاظ شوند تا زمانی که محرک رفتارهایی باشند که در جهان واقع رفتارهای تطابقی محسوب می‌گردند. (Wilson 2002, 41)

آنچه در حیات زیستی انسان‌ها مهم و تأثیرگذار است نه صدق و کذب باورهای دینی، بلکه نحوه مواجهه با آثار تکاملی این باورها در جوامع انسانی است:

... ممکن است ما انتظار سیستم‌های اخلاقی‌ای را داشته باشیم که به ایجاد انگیزه‌های عاطفی قوی، ارتباط‌بخشی شادی با صدق، ترس با کذب، عصبانیت با عصیان اختصاص دارند. ممکن است انتظار داشته باشیم داستان‌ها، موسیقی و شعائر دینی حداقل به اندازه مباحث منطقی در سازمان‌دهی رفتار گروه‌ها اهمیت داشته باشند. عوامل ماوراءطبیعی و رویدادهایی که هرگز اتفاق نیفتاده‌اند می‌توانند طرح‌هایی برای عمل فراهم کنند که در شفافیت و تحریک قدرت از محاسبات واقعی دنیای طبیعی بسیار پیشی بگیرد. (Wilson 2002, 43)

با توصیفات فوق از نظر ویلسون دین پدیده‌ای مفید در سیر تکاملی گونه انسان به شمار می‌رود. از این رو بر خلاف نظر «ملحدان جدید»،^{۲۶} او دین‌داران را به جهت باورهایشان (هرچند موهوم و تخیلی) دست‌کم نمی‌گیرد و مؤاخذه نمی‌کند: «دین در اغلب موارد به عنوان نوعی حماقت به تصویر کشیده می‌شود، اما در واقع این مشاهده‌گر است که گرفتار حماقت است» (Wilson 2002, 217).

ویلسون، بر خلاف نظر نکوهش‌کنندگان دین‌داری و سایر تکامل‌گرایان ملحد، معتقد است افرادی که دین‌داری را محکوم می‌کنند در واقع از منافع بی‌نظیر آن غافل‌اند و آنها را درک نمی‌کنند، چرا که دین در واقع نوعی علم است که دارای هدف متفاوتی است. او تا جایی پیش می‌رود که به صراحت اعلام می‌کند که یک سیستم دین‌داری تخیلی و موهومی می‌تواند بیش از یک سیستم اعتقادی حقیقی محرک باشد (Wilson 2002, 99).

برای مثال، می‌توان سربازی را در نظر گرفت که قصد دارد از میدان جنگ بگریزد و البته تنبیه هم نشود. فرار این تک سرباز احتمالاً هیچ تأثیری در برد و باخت لشکرش نخواهد داشت، اما اگر برای تصمیم‌گیری‌های او معیار منطقی قائل شویم و به این معیارها عمومیت دهیم، تمام سربازهای حاضر در لشکر ممکن است بر اساس همان معیارهای مشابه به فکر فرار از میدان باشند. اگر چنین اتفاقی بیفتد، احتمال دارد اجتماع نظامی که از سربازان تشکیل شده درگیر یک نوع عقل‌گرایی مخرب اجتماعی شود. در این صورت شکست لشکر حتمی است. اما در صورتی که سربازان دارای باورهای دینی باشند قادر به درک مشکل متفاوتی می‌گردند، بدین معنا که در گروه دینی سربازان به دنبال یافتن باورمندانی هستند که دارای ذهنیت مشابه با آنها هستند. در این معامله اگر قرار است دیگران بهایی بپردازند (از دست دادن جانشان)، سرباز هم همان بها را می‌پردازد. این یعنی هماهنگی بین اعضای یک گروه که دارای باورهای مشابه دینی هستند. در نتیجه دین‌داری باعث استقرار معاملات بهینه در حیطة تکاملی است (Bulbulia & Freaan, 2009, 186).

از این رو بارزترین تفاوت ویلسون با ملحدان جدید در نوع نگاه آنها به مسائل مرتبط با دین است. هر آنچه را ملحدان جدید در مورد دین مضر و شر می‌پندارند ویلسون به شرط مفید بودن می‌پذیرد و به عنوان یک راهکار علمی ارائه می‌دهد. ویلسون در کتاب کلیسای جامع داروین از مثال‌های تاریخی و مردم‌نگارانه بسیاری در جهت نمایاندن قدرت گروه‌های دینی استفاده می‌کند.^{۲۷} آنچه در تمام مثال‌های او نمود دارد توجه به کارکرد باورهای دینی در ساخت اجتماع بشری و نحوه عملکرد تکاملی گروه‌های دینی است. او به واقع‌گرایی حقیقی گزاره‌های دینی اهمیتی نمی‌دهد، چرا که معتقد است باورهایی هرچند تخیلی و فاقد استناد عقلی و منطقی اگر در برابر عقل‌گرایی مخرب ایستادگی کنند و به بقای گروه یاری رسانند، قابل پذیرش و عمل هستند.

آنچه بیان شد تنها یک بررسی اجمالی از نظریات مفصل دیوید ویلسون به عنوان تکامل‌دانی بود که تبیین متفاوتی از منشأ زیستی رفتارهای اخلاقی و باورهای دینی بر اساس فرایندهای زیستی-تکاملی ارائه داده است.

۴. بررسی نظریه ویلسون

پس از چاپ کتاب ویلسون در سال ۲۰۰۲ افرادی به آن اعتراض کردند، زیست‌شناسانی که انتخاب گروه یا تکامل فرهنگی را استراژی تکاملی پایداری ارزیابی نمی‌کردند و افراد

دیگری که از زوایای مختلف نظریه ویلسون را به چالش کشیده‌اند.^{۲۸}

۱-۴. مخالفان نظریه انتخاب گروه و پاسخ ویلسون

ویلسون انتخاب گروه در گونه انسان را یک نیروی قدرتمند می‌داند، چرا که انسان آن را قوی ساخته است، از آنجا که تکامل انسان به اصطلاح یک فرایند بازخوردی است، بین صفاتی که پارامترهای «انتخاب چندسطحی» را تغییر می‌دهند و صفاتی که در نتیجه تغییر تکامل می‌یابند (Wilson 2002, 224). این در حالی است که برخی تکامل‌دانان انتخاب گروه را در نحوه توجیه رفتارهای اخلاقی و نوع‌دوستانه یک راهکار پایدار تکاملی نمی‌دانند و معتقدند هرچند الگوهای مفید رفتاری در خصوص قبایل یا گروه‌های اجتماعی انسانی از طریق انتخاب طبیعی گزینش می‌شود، اما انتخاب گروه مبتنی بر «رفتارهای نوع‌دوستانه» به طور کلی یک «راهبرد تکاملی پایدار» نیست، بدین معنا که نمی‌توان با استفاده از راهبردهای متفاوت و جایگزین از آن پیش افتاد. بنابراین هرچند راهکار اعضای نوع‌دوست گروه در حفظ «سلامت جمعی» و در نتیجه حصول اطمینان از «کارایی زیستی» افراد گروه بسیار مؤثر است، اما به لحاظ تکاملی پایدار نیست. اگر فردی که تمایل به همکاری ندارد در گروه پدید آید، موقعیت بی‌نظیری خواهد داشت، چرا که تمامی مزایای زیستی را به صورت گروهی دریافت خواهد کرد، در حالی که همزمان هیچ یک از منافع خود را تلف نخواهد کرد. اگر سایر اعضا به طور نوع‌دوستانه تصمیم به محدودسازی زاد و ولد خود بگیرند، ممکن است این موجود انتخاب دیگری داشته باشد و تا آنجا که ممکن است دست به زاد و ولد بزند و از تمامی فرصت‌های مناسب بهره‌مند گردد. چنین راهبرد خودخواهانه‌ای در درازمدت موجب تسلط افراد خودخواه بر کل گروه خواهد شد که به معنای پایان کار گروه به عنوان مجموعه‌ای از افراد همیار و نوع‌دوست است. برای حل این معضل در گروه تنها یک راهکار وجود دارد و آن تنبیه و اخراج افراد خودخواه از گروه است، که البته چنین راهکاری در مورد گروه‌های غیرانسانی قابل تصور نیست. هیچ راهی برای این که یک کندوی عسل یا گروهی از موریانه‌ها بتوانند افراد خودخواه را شناسایی و از گروه اخراج کنند متصور نیست (Ayala & Cela-Conde, 2004, 175).

مخالفان انتخاب گروه تناسب زیستی بین جمعیت‌ها را میانگین تناسب آنها در کل گروه محاسبه می‌کنند، در حالی که ویلسون این ادعا را قبول ندارد و آن را «مغالطه حد وسط»^{۲۹} می‌نامد (Sober & Wilson 1998). ویلسون بر این باور است که اگر در یک

جمعیت اقدام خودخواهانه باعث افزایش تناسب فرد بشود، اما موجب کاهش تناسب در گروه شود، انتظار می‌رود با گذشت زمان فراوانی آن صفت خودخواهانه کاهش یابد. افراد در گروه‌هایی که دارای میزان کمتری ژن خودخواه هستند نسبت به افراد خودخواهی که به تنهایی عمل می‌کنند کارایی بهتری دارند. ویلسون بر این باور است که وقتی یک ویژگی فردی رفتاری غیراجتماعی باشد که تناسب هر یک از افراد را به تنهایی تغییر دهد نیازی نیست که ما آن را ذیل گروه لحاظ کنیم. اما هنگامی که یک صفت در واقع یک رفتار اجتماعی است تناسب یک فرد با لحاظ صفت خود و صفات افرادی که با آنها در گروه تعامل دارد تعیین می‌شود. این افراد گروه را تشکیل می‌دهند که باید شناسایی شوند تا تناسب‌هایی که نتیجه نهایی تکامل را تعیین می‌کنند محاسبه شود. مغالطه حد وسط یا همان در نظر گرفتن میانگین تناسب در گروه به دلیل تعریفی که ارائه می‌دهد در واقع انتخاب گروه را بر اساس تعریف خاص خود رد می‌کند. از این رو ویلسون معتقد است اگر نوع دوستی را یک طرز کار تکاملی در جهت نفع عمومی لحاظ کنیم لایه دیگری از سازش تکاملی ظاهر می‌شود که مبین «ویژگی‌های کارکردی گروه‌ها» است. در صورتی که تمرکز یک تکامل‌دان تنها محدود به روابط بین فردی در گروه باشد، ویژگی‌های کارکردی گروه مغفول واقع می‌شود (Wilson 2002, 15).

۲-۴. ادیان و محدودیت‌های تکاملی

به نظر می‌رسد سرعت تغییرات درون ادیان به خصوص در ویژگی‌های سنتی آنها بسیار کند است. نگاه اجمالی به ادیان مطرح دنیا نشان می‌دهد که خدا، کتاب مقدس و قدیسان آن ادیان طی قرن‌های متمادی ثابت مانده است. این ادیان در برخی از ویژگی‌های اصلی خود به طرز شگفت‌انگیزی در مقابل تغییرات تکاملی مقاومت می‌کنند. این امر در واقع می‌تواند بیانگر نوعی «حفاظت محلی»^{۳۰} در برابر تغییرات درون‌دینی باشد. اگر فرضیه تکاملی ویلسون درست باشد، انتظار می‌رود تغییرات دینی توسط کارکردهایی نظیر تقاضای ساخت اجتماع که دین برای دستیابی به نتیجه آن کارکردها انتخاب می‌شود مورد ممانعت واقع شود و یا ممکن است روش‌هایی که انسان به وسیله آن همبستگی دینی ایجاد می‌کند محدود شود و نتایج همبستگی دینی نیز اندک باشد.

وقتی منابع حیاتی محدود باشند، به طوری که همه گروه‌ها نتوانند همزمان با هم باقی بمانند، رقابت بین گروه‌های نوع‌دوست تبدیل به خصومت می‌شود. هیچ تضمینی برای اقدامات اخلاقی و ایثارگرانه گروه پیروز در رقابت برای حیات نسبت به اعضای خود

گروه و دیگر گروه‌های رقیب وجود ندارد. از طرفی یکی از شکل‌های نوع‌دوستی خطرناک در گروه‌های دینی بروز نوعی خشونت فداکارانه به نام دین و به نمایندگی از خدا یا میهن است که بر اساس پیش‌بینی مدل ویلسون می‌تواند منجر به انتخاب طبیعی قدرتمند گروه‌های بدگمان، عصبی و بدخواه شود و سبب انزوا و انقراض سایر گروه‌های کوچک‌تر و ضعیف‌تر گردد (Bulbulia & Freaan 2009, 183).

از این رو افراد گروه‌های متعصبی که به نمایندگی از دین دست به کشتار افراد می‌زنند دقیقاً بر خلاف اهداف تکاملی فعالیت می‌کنند. نمونه بارز این گروه‌های خشونت‌طلب را می‌توان در فرقه‌های دینی متعصب و جزم‌اندیش که از گذشته‌های دور تاکنون وجود داشته‌اند ملاحظه کرد. از این رو چنانچه منافع گروه‌های دینی در تضاد با یکدیگر واقع شود همین باورمندی و سیستم‌های دین‌داری باعث کشمکش بین گروه‌ها در سطوح مختلف می‌شود و موجب درگیری و خونریزی خواهد شد و چه بسا اهداف تکاملی گروه هیچ‌گاه محقق نشود و دین‌داری کارکرد خود را کاملاً از دست بدهد.

۳۴. نگاه ویلسون به دین: واقع‌گرایی عملی یا ناواقع‌گرایی الهیاتی

بر اساس دیدگاه واقع‌گرایانه میان ذهن و خارج از ذهن تفاوت ماهوی وجود دارد و در بیرون از ذهن واقعیاتی موجود است که بود و نبود انسان تأثیری در نحوه بود آن واقعیات ندارد. واقع‌گرایی بر این اصل استوار است که گزاره‌های خبری مستقل از نظام‌های فکری انسانی یا مستقل از علم و اعتقادات انسان‌ها نسبت به صدق و کذب آن گزاره‌ها وجود دارند، به نحوی که یا صادق‌اند یا کاذب، و این صدق و کذب هیچ وابستگی به وجود انسان ندارد. یک واقع‌گرا در حیطه الهیاتی بر این باور است که گزاره «خدا وجود دارد» همیشه صادق است، فارغ از این که انسان‌ها خدا را موجود بدانند یا ندانند یا افراد مؤمن و معتقدی وجود داشته باشند یا نه. ناواقع‌گرایی اما واقعیت مستقل از ذهن را انکار می‌کند و باورهای انسانی در خصوص واقعیات مختلف را وابسته به نحوه زیست فرهنگی یعنی شیوه زندگی و نظام فکری انسان قلمداد می‌کند (تالیافرو ۱۳۸۳، ۸۳-۸۴).

در ناواقع‌گرایی الهیاتی در مواجهه با متون و گزاره‌های دینی آنچه اهمیت دارد نحوه استعمال اصطلاحات دینی در زیست دین‌دارانه است. بنابراین لازم نیست در پی یافتن معنای تحت‌اللفظی اصطلاحات دینی باشیم، مهم این است که تشخیص دهیم این اصطلاحات قادرند چه نقشی در جهت بهبود زیست انسانی ما ایفا کنند. نظریه تکاملی ویلسون پیرامون واقع‌گرایی عملی را می‌توان تقریری زیستی-تکاملی از ناواقع‌گرایی

الهیاتی قلمداد کرد، چون هدف آن توجه مطلق به کارکرد مؤثر گزاره‌های دینی در حیات طبیعی بشر و در سیر تکاملی گونه انسان تعریف می‌شود. این در حالی است که وجه مشترک دین‌داران (حداقل در ادیان ابراهیمی) در نحوه تلقی آنها از حقیقت متعالی است. خداوند ادیان توحیدی خدای وحی و ایمان، خدای عشق و مهربانی و فرزاندگی است، و متون مقدس و آموزه‌های دینی نقشی فراتر از کارکرد تکاملی در زیست مؤمنانه ایفا می‌کنند. پرسش درباره معنا و غایت هستی و هدف از آفرینش انسان در حیطه سؤالاتی است که دین‌دار پاسخ آنها را در لابلای متون مقدس و زندگی قدیسان دنبال می‌کند. ایمان به متون مقدس اعتقاد به واقع‌نمایی گزاره‌ها و حقایق دینی و باور به جاری بودن لحظه به لحظه «مشیت الهی» در جهان خلقت از جمله چالش‌های پیش روی روایت تکاملی ویلسون از دین هستند. مشیت مفهومی است که تنها در یک خوانش خداپاورانه یافت می‌شود و به معنای آن است که خداوند نسبت به مخلوقاتش دوراندیش است و تمام عالم تحت سیطره قدرت اوست. خداپاوری در ادیان ابراهیمی اصرار دارد خداوندی که خالق انسان‌هاست آنان را بعد از خلق به حال خود رها نکرده است. در تقریر سنتی از مشیت الهی تصویری که از خداوند ارائه می‌شود، خدای عالم مطلق است که کنترل کاملی بر جهان دارد، او بر تاریخ جهان مسلط است و علم کاملش به تمام جزئیات عالم تعلق می‌گیرد. حوادث عالم مطابق اراده او پیش می‌رود و هر فعل و انفعالی که از مخلوقات سر می‌زند در جهت رسیدن به غایتی است که خداوند برای آن معین کرده است (Flint 2010, 329, 330). با این وصف چگونه می‌توان دین‌دار باورمند به مشیت الهی را قانع کرد که باور او تنها یک راهکار تکاملی در جهت بهبود وضعیت زیستی او در گونه است و هیچ وجهی از صدق و کذب برای آن باور متصور نیست؟

بنابراین با توجه به این که وجه مشترک بحث ویلسون در حیطه دین و نظریات ناواقع‌گرایانه در دین در اهمیت دادن به وجه کارکردی دین است، همان نقدهایی که بر ناواقع‌گرایی دینی وارد است بر رویکرد تکاملی ویلسون نیز می‌توان وارد کرد. واقع‌گرایی عملی ویلسون را می‌توان تقریر تکاملی با رویکرد طبیعت‌گرایانه از ناواقع‌گرایی الهیاتی امثال کیوپیت^{۳۱} قلمداد کرد که دین را عاملی در جهت نظم‌بخشی به اجتماع انسانی می‌داند. این در حالی است که اگر ادعای نظام‌های دینی را ارائه پاسخ‌های معرفت‌بخش در خصوص نحوه شکل‌گیری جهان و طبیعت و موجودات بدانیم، دیگر مجاز نیستیم تمام این گزاره‌ها را به ضرب‌المثل‌های دینی مفید تقلیل دهیم، بلکه موظفیم شأن معرفت‌بخشی واقع‌گرایانه حقیقی این گزاره‌ها را بپذیریم.

۴-۴. کارکردگرایی دینی در نگاه دین‌داران

واژه کارکرد دارای معانی مختلفی در حوزه‌های گوناگون علمی است. کارکرد در ادیان بیشتر در قالب انتظار بشر از دین، گستره دین و نقش دین در سعادت فردی و اجتماعی بشر مورد بحث قرار می‌گیرد. یکی از مهم‌ترین دستاوردهای دین در نگاه متفکران سنتی را می‌توان در کارکرد اجتماعی دین دانست. علامه طباطبایی به عنوان مفسر و متکلم یک سنت دینی ابراهیمی، در تفسیر آیه ۲۱۳ سوره بقره،^{۳۲} تفسیری کارکردی از دین ارائه می‌دهد. او معتقد است توجه انسان به زندگی اجتماعی و لزوم رعایت عدل از جمله دلایلی است که انسان به سوی دین کشیده می‌شود. زیست اجتماعی انسان و رعایت عدل معلول ضروری قانونی است که در جهان طبیعت وجود دارد و بنا بر آن قانون انسان باید هر چه در طریق کمال او مؤثر است به خدمت گیرد و هر طور که می‌تواند از عالم طبیعت در جهت منافع خود بهره ببرد. انسان در این مسیر با افرادی روبرو می‌شود که آنها نیز دقیقاً بنا بر همین اصل می‌خواهند طبیعت را به نفع خود مصادره کنند و از مواهب آن بهره‌مند شوند. این خواسته مشترک سبب می‌شود انسان‌ها در جهت زندگی اجتماعی مشترک با هم توافق کنند و به تفاهم برسند. در این صورت دوام زندگی فردی انسان‌ها در گرو پذیرش قوانین و هنجارهای خاص اخلاقی از جمله عدالت و مساوات خواهد بود. این بدان معناست که انسان‌ها برای غلبه بر مشکلات و اختلافات فی‌مابین‌شان مجبورند به قوانین خاص مربوط به زندگی اجتماعی گردن نهند. انسان‌ها بر حسب اضطرار، مدنی و متمایل به زندگی اجتماعی هستند، اما همین زیست اجتماعی خود مایه اختلاف و تزاخم است و این اختلاف بود که بعثت انبیاء و فرستادن کتب آسمانی را موجب گردید (طباطبایی ۱۳۸۳، ۲: ۱۸۹)

علامه بیان می‌کند از آنجا که گرایش به عدل ذاتی انسان نیست او نیازمند دین الهی و انبیاء الهی است تا در زندگی اجتماعی خویش اخلاق را بیاموزد و عدالت را بپذیرد و اجرا نماید. خداوند از طریق بعثت انبیا و تشریح دین و نزول کتب آسمانی نوع بشر را به سوی کمال و سعادت دنیوی و اخروی هدایت می‌نماید (طباطبایی ۱۳۸۳، ۲: ۱۹۵). می‌توانیم بپذیریم به جهت منافع جامعه انسانی است که انسان‌ها به سوی دین گرایش می‌یابند و نظام‌های اخلاقی را وضع و به آنها عمل می‌کنند. با این رویکرد رسالت انبیاء الهی نیز در راستای تحکیم ساختار اجتماع انسانی قابل توجیه است. با توجه به مباحث علامه طباطبایی در خصوص سایر مفاهیم اخلاقی نیز می‌توان بیان کرد که هدف انبیاء و رسل الهی برقراری کامل نظام اخلاقی در جوامع و هدایت انسان به سوی فضایل اخلاقی

و گذار او از یک موجود حیوانی به موجودی انسانی و در بالاترین مرتبه موجودی الهی بوده است. بنابراین نگاه کارکردگرایانه به دین در سطح عمومی اجتماع انسانی تناقضی با حقیقت دین از نگاه سنتی ندارد و در این مورد می‌توان با نگاه ویلسون به دین همسو بود. می‌توان پذیرفت که تشکیل گروه‌های دینی موفق یا به قول ویلسون «سیستم‌های متحدکننده» در جهت بقای زیست انسانی و تکثیر نسل انسان‌ها یکی از راهکارهای موفق دین‌داری است. اما آنچه مسلم است توجه به کارکرد دین در جهت اتحاد و همبستگی گروه دین‌داران به معنای نفی واقع‌نمایی حقایق و گزاره‌های دینی در میان جمعیت دین‌دار نیست. از نظر جامعه دین‌داران گزاره «خدا وجود دارد» صادق است. هرچند اعتقاد به این گزاره به عنوان یک شعار دینی همچنین قادر است موجب اتحاد و همبستگی گروه دین‌دار بشود و این همدلی و اتحاد در اجرای جمعی اعمال عبادی و مناسک دینی نمود می‌یابد. از این رو در سنت‌های دینی وجه کارکردی دین به خصوص در ایجاد همبستگی بین گروه‌های دین‌دار در جهت رفع موانع زیستی یک حقیقت غیرقابل انکار است که در کتب مقدس از جمله قرآن به آن اشاره شده است. اما بر خلاف نظریه واقع‌گرایی عملی ویلسون، این کارکرد در طول واقع‌گرایی حقیقی است. بنابراین در نگاه دین‌داران واقع‌نمایی گزاره‌های اعتقادی دینی جزء لاینفک دین‌داری است، هرچند این گزاره‌ها در همه حال دارای کارکرد زیستی نباشند، مانند باور به گزاره‌های مرتبط با مشیت الهی و اراده و علم مطلق خداوند که حتی اگر هیچ کارکرد زیستی هم نداشته باشند اما مورد پذیرش مؤمنان هستند.

۵. نتیجه‌گیری

ویلسون در نظریه خود در خصوص نحوه پدید آمدن دین در جوامع انسانی بر مبنای روش طبیعت‌گرایانه مرسوم در زیست‌شناسی تکاملی بحث می‌کند. او به تشریح جنبه‌های معرفتی و فراطبیعی دین نمی‌پردازد، زیرا این مباحث را نوعی واقع‌گرایی حقیقی فاقد نتایج کاربردی زیستی می‌داند. ویلسون بر این باور است که هر نوع اعتقاد دینی در میان باورمندان که در جهت اهداف تکاملی گونه انسان مفید باشد تحت مقوله واقع‌گرایی عملی قرار می‌گیرد و به عنوان یک حقیقت تجربی باید پذیرفته شود، حتی اگر آن باور یا عقیده به لحاظ معرفتی فاقد ارزش و امری موهومی، خیالی یا اسطوره‌ای باشد. بنابراین از نتایج مهم فرضیه ویلسون در مورد واقع‌گرایی عملی این است که معرفت دینی گزاره‌ای یا همان واقع‌گرایی حقیقی فاقد کارکرد مؤثر در زندگی طبیعی انسان‌ها است. اما آنچه باید

مورد مطالعه و تبیین دقیق‌تری قرار گیرد نقش معرفت دینی در جای‌جای تاریخ فهم بشری است، حتی اگر هیچ نتیجه کارکردی عملی در فرایند تکاملی گونه انسان ایفا نکند. ویلسون نقش مهم دین‌داری در سایر جنبه‌های حیات معنوی انسان را نادیده می‌گیرد. ممکن است فرد دین‌دار به حقیقت و صدق یک گزاره اخلاقی-دینی کاملاً باور داشته باشد (واقع‌گرایی حقیقی) و خود را ملزم به رعایت حکم دینی بداند بدون این که آن باور نه تنها هیچ نقشی در افزایش تناسب گونه ایفا نکند بلکه حتی موجب کاهش زاد و ولد گردد، مانند باور به حکم اخلاقی «زنا نکنید» یا «ارتباط جنسی خارج از حکم دین حرام است». همچنین برخی باورهای دینی پیرامون جهاد و شهادت هرچند در جهت عکس اهداف تکاملی است، اما باورمندان معتقد به متون مقدس بدون در نظر گرفتن سود و زیان تکاملی تنها در صدد عمل به حکم دینی هستند. به نظر می‌رسد همان طور که واقع‌گرایی عملی در دین‌داری منجر به ناواقع‌گرایی الهیاتی می‌شود و همیشه در جهت اهداف زیستی گروه دین‌دار عمل نمی‌کند، اعتقاد به حقیقت‌نمایی گزاره‌های دینی نیز منافاتی با سود بردن از کارکردهای تکاملی دین ندارد. بنابراین می‌توان هم یک دین‌دار واقع‌گرای حقیقی بود و هم در جهت رشد کارکردهای اجتماعی-تکاملی دین گام برداشت و از منافع و مزایای دین‌داری در جهت اهداف زیستی گونه انسان بهره‌مند شد.

کتاب‌نامه

- طباطبایی. محمدحسین. ۱۳۸۳. *تفسیر المیزان*. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- کیویت. دان. ۱۳۸۹. *دریای ایمان*. ترجمه حسن کامشاد. تهران: طرح نو.
- Atran, Scott. 2002. *In gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. Oxford University Press.
- Ayala, Francisco J. 2007. *Darwin's Gift: To Science and Religion*. United Kingdom: National Academies Press.
- Ayala, Francisco J., and Camilo Cela-Conde. 2004. "Evolution of Morality," pp. 171-190, in *Handbook of Evolution: The Evolution of Human Societies and Cultures*, edited by Christoph Antweiler, Franz M. Wuketits. Germany: Wiley-VCH.

- Boyer, Pascal. 2004. "Religion, evolution, and cognition," pp. 430–433, in *In gods we trust: The evolutionary landscape of religion*, edited by Scott Atran. Oxford University Press.
- Bulbulia, Joseph, and Marcus Frean. 2009. "Religion as superorganism: On David Sloan Wilson, Darwin's cathedral (2002)," in *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*, edited by Michael Stausberg. New York: Routledge.
- Flint, Thomas P. 2010. "Providence," pp. 329–336, in *A Companion to Philosophy of Religion*, edited by Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn. Blackwell.
- Futuyma, Douglas J. 2005. *Evolution*. Sinauer Associates.
- Haught, John F. 2008. *God and the new atheism: a critical response to Dawkins, Harris, and Hitchens*. Westminster John Knox Press.
- Sober, Elliott, and David Sloan Wilson. 1998. *Unto others: the evolution and psychology of unselfish behavior*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sosis, Richard. 2003. "Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society—By David Sloan Wilson." *Evolution and Human Behavior* 2(24): 137–143.
- Wilson, David Sloan, and Edward O. Wilson. 2007. "Rethinking the theoretical foundation of sociobiology." *The Quarterly review of biology* 82(4): 327–348.
- Wilson, David Sloan. 2002. *Darwin's cathedral: evolution, religion, and the nature of society*. The University of Chicago Press.
- Wilson, Edward Osborne. 1975. *Sociobiology: The new synthesis*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University.
- Wilson, Edward Osborne. 1978. *On human nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wuketits, Franz M., and Christoph Antweiler (eds.). 2004. *Handbook of Evolution: The Evolution of Human Societies and Cultures*. Germany: Wiley-VCH.

یادداشت‌ها

1. Biological/Organic evolution
2. development
3. Wynne-Edwards (1962, 1963)
4. English tit
5. self-limited behavior
6. Darwinian fitness
7. religiousness
8. evolutionary by-products of development
9. organismic concept of religious groups
10. multi-level-adaptation
11. multi-level-selection
12. Practical realism
13. factual realism
14. unifying system
15. multi-level-selection
16. systems of internal monitoring
17. censure
18. punishment
19. exile
20. cultural transmission
21. adaptive structure
22. developmental flexibility
23. social insect colonies
24. interacting molecules
25. subversion from within

۲۶. منظور از الحاد جدید نظریه زیست‌شناسان ملحدی همچون دنت و داوکینز و هریس است که بعد از واقع ۱۱ سپتامبر به مثابه نوعی جنبش فکری در غرب شکل گرفت که دین را عامل بدبختی و رشد تروریسم معرفی می‌کند و راه نجات بشر از شر را در گرو نفی دین و نابودی دین‌داری می‌داند. این گروه معتقدند چون ایمان دینی قابلیت بررسی و تبیین توسط علم را دارا نیست پس نامعقول است و باید کنار گذاشته شود. برای مطالعه بیشتر در این خصوص، نک. Haight 2008.

۲۷. از میان سیستم‌های دینی ویلسون از برخی نام می‌برد: کالوینیسیم در فصل ۳؛ سیستم‌های معبد آبی بالین‌ها (Balinese water temple) در صفحات ۱۲۶-۱۳۳؛ یهودیت در صفحات ۱۳۳-۱۴۷؛ کلیسای مسیحی نخستین در صفحات ۱۴۷-۱۵۷.

۲۸. جهت مطالعه بیشتر نظریات مخالفان ویلسون، نک. Atran 2002؛ Boyer 2004؛ Sosis 2003.

29. averaging fallacy

30. localized conservation

۳۱. کیوپیت بر این عقیده است که این باور دینی که «خدا آفریننده آسمان‌ها و زمین است» بیش از آن که در جهت اثبات خدای خالق باشد در جهت تصمیم بر نحوه زیستن بر مبنای ارزش‌های متعالی است و مهم‌ترین هدف دین نظم‌بخشی به زیست انسانی است: «... با این حال هنوز وظیفه دین است که مفاهیم و ارزش‌های زندگی ما را نظم بخشد، نظمی که به زندگی فردی و اجتماعی ما وزن اخلاقی بدهد و آن را غایتمند گرداند. جامعه بشری به نظمی اینچنین نیاز خواهد داشت تا در زندگی اخلاقی میان وابستگی به دنیا یا وارستگی از آن، میان پیگیری فضیلت‌های اجتماعی کارآمد از یک سو و روگردانی از دنیا و آزادی درونی از سوی دیگر تعادل برقرار کند» (کیوپیت ۱۳۸۹، ۴۵).

۳۲. «مردم قبل از بعثت انبیا همه یک امت بودند، خداوند به خاطر اختلافی که در میان آنان پدید آمد، انبیا را به بشارت و انداز برگزید و با آنان کتاب را بحق نازل فرمود تا طبق آن در میان مردم و در آنچه اختلاف کرده‌اند حکم کنند. این بار در خود دین و کتاب اختلاف کردند و این اختلاف پدید نیامد مگر از ناحیه کسانی که اهل آن بودند و انگیزه‌شان در اختلاف حسادت و طغیان بود. در این هنگام بود که خدا کسانی را که ایمان آوردند در مسائل مورد اختلاف به سوی حق رهنمون شد و خدا هر که را بخواهد به سوی صراط مستقیم هدایت می‌کند» (بقره: ۲۱۳).

درخواست اشتراک
دوفصلنامه علمی
پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)

الف) اطلاعات فردی:	
نام خانوادگی:	نام:
رتبه علمی (اختیاری):	محل فعالیت:
ب) اطلاعات مربوط به مؤسسات و کتابخانه‌ها:	
نام مؤسسه/کتابخانه:	وابسته به:
ج) نشانی (برای ارسال مجله):	
آدرس:	
کدپستی:	تلفن:
تلفن همراه:	نمابر:
پست الکترونیک:	شماره اشتراک (در صورت داشتن اشتراک سابق):
اشتراک از شماره:	تا شماره:

بهای اشتراک سالانه (دو شماره با احتساب هزینه ارسال با پست پیشتاز):
افراد: ۱۰۰۰۰۰۰۰ ریال مؤسسات: ۱۴۰۰۰۰۰۰ ریال

• اساتید و دانشجویان از تخفیف ۳۰٪ برخوردارند.

علاقه‌مندان می‌توانند بهای اشتراک سالانه را که شامل هزینه‌های جاری نیز می‌شود، به حساب ۰۲۴۳۱۲۲۸۵۶ نزد بانک تجارت، شعبه علامه طباطبایی (کد ۰۲۴۳۰)، واریز و اصل فیش را به همراه برگ درخواست اشتراک به نشانی زیر ارسال کنند. (لطفاً روی فیش، عنوان پژوهشنامه فلسفه دین ذکر شود).

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق علیه السلام، معاونت پژوهشی دانشگاه، مدیریت توزیع و امور مشترکین: اداره توزیع و فروش
تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۵۱۲ نمابر: ۸۸۰۹۴۹۱۵
آدرس سامانه مجله:

<http://prj.journals.isu.ac.ir>

Contents

Attention in Simone Weil's Thought	1
<i>Zahra Qasemzadeh / Seyyed Mostafa Mousavi Azam* / Ehsan Momtahan</i>	
The Phenomenological Meaning of Life in Husserl's Thought	29
<i>Alireza Faraji</i>	
A Critical Review of Zagzebski's Theory of Virtue Epistemology: Some Preliminary	49
<i>Akram Askarzadeh Mazraeh</i>	
The Problem of Evil, Greater Good, and the Moral Objection	69
<i>Seyyed Mohsen Eslami / Mohammad Saeedimehr*</i>	
Transcendent Human and the Relationship between Reason and Faith from Kierkegaard's Perspective	93
<i>Matinossadat Arabzadeh / Abolghasem Fanaei*</i>	
Analysis and Critique of the Reasons for the Possibility of Knowing the Divine Essence and the Way to Achieve it from the Perspective of Fakhri Razi	117
<i>AmirHosain MansouriNouri / Ainallah Khademi* / Abdollah Salavati</i>	
Mulla Sadra's Existential Explanation of Knowledge and Its Results in Explaining the Divine Knowledge	137
<i>Mozhgan Fatahi / Ali Arshad Riyahi* / Hamid Reza Shakerin</i>	
Is The Fine-Tuning Argument Theistic?	159
<i>Mohammad Ebrahim Maqsudi</i>	
On God's Knowledge of Counterfactuals of Freedom	183
<i>Farid al-Din Sebt / Ebrahim Azadegan* / Mahdi Esfahani / Azam Ghasemi</i>	
The Paradox of the Idea of Intuitive Theism and the Fact of Numerous Atheists; A Research in the Cognitive Sciences of Religion	207
<i>Naeimeh Pourmohammadi* / Meisam FasihiRamandi</i>	
Justifiability of Ordinary Belief in God through Epistemology Based on Trusted Hearings	227
<i>Hamidreza Ayatollahy</i>	
The Bio-Evolutionary Approach to Religions: A Study of David Wilson's Perspective	247
<i>Haleh Abdullahi Rad</i>	
Subscription Form	269

In the name of Allah the compassionate the merciful

PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion
Vol. 19, No. 1, (Serial 37), Spring & Summer 2021

Publisher: Imam Sadiq (p.b.u.h) University

Director: Abass Mosalaei Pour Yazdi

Editor in Chief: Reza Akbari

Literary Editor: Mohammad Ebrahim Baset

Editor of English Abstracts: Mohsen Feyzbakhsh

Editorial Board:

Gholamhosein Ebrahimi Dinani (professor)

Reza Akbari (professor)

Ahmad Pakatchi (associate professor)

Mohsen Javadi (professor)

Najafqoli Habibi (associate professor)

Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi (professor)

Mohammad Sa'idi Mehr (professor)

Ahad Faramarz Qaramaleki (professor)

Reza Mohammadzadeh (associate professor)

Zia Movahhed (professor)

Abdollah Nasri (professor)

Hosein Hooshangi (associate professor)

276 Pages / 600000 IRR

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriat Bridge,
Shahid Chamran Exp.way Tehran, Islamic Republic of Iran

Scientific & Editorial Affairs:

Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology
Tel: 88094001-5 (396) Fax: 88385820 E-mail: PRRJ@isu.ac.ir

<http://prj.journals.isu.ac.ir>

Management of Technical and Printing: Management of Production and
Publication of Scientific Works

Tel: 88084001-5 (528), Fax: 88094915, E-mail: mag@isu.ac.ir

Management of Sales and Distribution: Sales and Distribution Office

Tel: 88084001-5 (512), Fax: 88094915