



دوفصلنامه علمی فلسفه دین

سال نوزدهم - شماره دوم (پیاپی ۳۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: عباس مصلائی پور یزدی

سرمدیر: 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.

۲۶۶ 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 نام‌کتاب. 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..... معنویت دینی و معنای زندگی: نگاهی به چالش پوچی.....
وحید سهرابی فر* / ابوالقاسم فنائی
- ۲۳..... ارزیابی ایراد کانتوری پاتریک گریم به علم مطلق الهی با تکیه بر دیدگاه پلانتینگا و ملاصدرا.....
ملیحه آقائی / سید احمد فاضلی* / زهرا خزاعی
- ۴۹..... دین و اسطوره: تحلیل و نقد رهیافت دین‌شناختی سواح.....
رحیم دهقان
- ۶۷..... ارزیابی معنای زندگی از گذرگاه تأمل در ایمازهای ابوالعلاء معری.....
یداله رستمی* / سهام مخلص
- ۸۹..... بررسی استدلال‌های سوئینبرن در اثبات انسجام نظریه شخص مجرد.....
طیبه شاددل* / منصور ایمانیور
- ۱۱۱..... فیزیک کوانتوم و فاعلیت خدا.....
حمیدرضا شاکرین
- ۱۳۵..... چالش میان خودآینی و مرجعیت معرفتی در معرفت‌شناسی مدرن.....
رضا نقوی / محمد رضا اسدی*
- ۱۶۱..... کورسوی آزادی در دفاع از اصل امکان‌های بدیل.....
جواد دانش / توکل کوهی*
- ۱۷۷..... بازخوانی دیدگاه تامس نیگل درباره معنای زندگی با تکیه بر کارکرد زندگی.....
محمد مهدی ستوده / محمدرضا بیات*
- ۲۰۱..... معنای زندگی، عاشقانه‌ترین جهان ممکن و اختفای الهی.....
محمدجواد الهی اصل / عباس یزدانی*
- ۲۲۱..... بررسی اسناد نظریه تکامل برزخی به ابن‌سینا.....
سیده زهرا موسوی بایگی / سید محمد موسوی*
- ۲۳۹..... بررسی معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی از منظر علامه طباطبایی.....
حسین احمدی
- ۲۵۹..... برگه درخواست اشتراک.....



پژوهشنامه فلسفه دین

سال نوزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص. ۱-۲۲.
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/pr.2022.240880.1675)

معنویت دینی و معنای زندگی: نگاهی به چالش پوچی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۳۱

وحید سهرابی^۱

ابوالقاسم فنائی^۲

چکیده

معنویت دینی در جهان جدید با چالش‌های مختلفی مواجه است. یکی از این چالش‌ها مسئله معناداری یا پوچی زندگی است. در حالی که در جهان سنتی کمتر متفکری پیدا می‌شد که زندگی را تهی و پوچ بداند، امروزه شاهد نگاه‌های پوچ‌گرایانه مختلف به زندگی هستیم. این نگاه‌ها در تقابل با نگاه معنوی به زندگی هستند. در مقاله حاضر به چالشی می‌پردازیم که نگاه پوچ‌گرایانه به زندگی برای معنویت دینی و نگاه معنوی به زندگی ایجاد می‌کند. ابتدا رویکردهای مختلف به معنای زندگی - طبیعت‌گرایی، فراطبیعت‌گرایی، ناطبیعت‌گرایی و پوچی - را مرور می‌کنیم. سپس سه خوانش گوناگون از پوچی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. این خوانش‌ها بر اساس فقدان هدف، فقدان ارزش و آرزوهای دست‌نیافتنی صورت‌بندی شده است. راهکارهای مختلفی برای مقابله با پوچی ارائه می‌شود، از قبیل طغیان، ترک خواستن، بازسازی ارزش‌ها و مواجهه طنزانه با هستی. پیشنهاد مقاله حاضر در چند محور مطرح می‌شود: نخست آن که معنای زندگی را باید از جنس «روایت زندگی» بدانیم، و چنین رویکردی به معنای زندگی با رویکردهای صرفاً استدلالی به معنای زندگی تفاوت دارد. دوم این که داوری میان روایت‌های مختلف بر اساس عقلانیت نظری و عقلانیت عملی امکان‌پذیر است. سوم این که معنویت دینی با افزودن عناصری به نظام باورهای ما می‌تواند روایت ما از زندگی را معنادار سازد و ما را از چالش پوچی رها کند.

کلیدواژه‌ها

معنای زندگی، پوچی، معنویت دینی، روایت، عقلانیت

۱. استادیار گروه فلسفه دین، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

(vsohrabifar@gmail.com)

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران. (a.fanaei@gmail.com)



Religious Spirituality and the Meaning of Life: the Problem of Absurdity

Vahid Sohrabifar¹

Reception Date: 2021/04/26

Abolghasem Fanaei²

Acceptance Date: 2021/08/22

Abstract

Religious spirituality faces various challenges in the new world. One of these challenges is the question of meaningfulness or emptiness of life. While in the traditional world, few thinkers see life as empty and absurd, today there are many such views toward life that are in contrast to the spiritual view of it. This paper addresses the challenge that this view creates for religious spirituality and a spiritual view of life. We first review different approaches to the meaning of life –naturalism, supernaturalism, non-naturalism, and absurdism. We then consider three different readings of absurdity. These readings are formulated based on lack of purpose, lack of value, and unattainable aspirations. Various solutions have been proposed to deal with absurdity, such as rebellion, abandoning the aspirations, reconstruction of values, and ironic confrontation with existence. The proposal of the article is presented in several points: First, the meaning of life should be considered as "life narrative"; and such an approach to the meaning of life is different from purely argumentative approaches to the meaning of life. Second, it is possible to judge between different narratives based on theoretical and practical rationality. Third, religious spirituality, by adding elements to our belief system, can make our narrative of life meaningful and free us from the challenge of absurdity

Keywords

Meaning of Life, Absurdity, Religious Spirituality, Narrative, Rationality

1. Assistant Professor, Department of Philosophy of Religion, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (corresponding author) (vsohrabifar@gmail.com)

2. Assistant Professor, Department of Philosophy, Mofid University, Qom, Iran.
(a.fanaei@gmail.com)

۱. اشاره

انسان موجودی معناجو است و همواره در پی فهم معنای پدیده‌ها، رخدادها و کنش‌ها است. این جستجوگری در بخش‌های مختلف زندگی جریان دارد و علاوه بر اجزاء مختلف زندگی در مورد کلیت زندگی نیز مطرح می‌شود. از این رو، این پرسش همواره در میان انسان‌ها مطرح است که آیا زندگی معنایی دارد؟ این پرسش چنان مهم است که برخی از متفکران، مانند آلبر کامو، معتقدند که اساساً مهم‌ترین وظیفه فلسفه پاسخ دادن به این پرسش است که «آیا اساساً زندگی ارزش زیستن دارد؟». اگر فلسفه بتواند به این سؤال پاسخ دهد، آنگاه می‌تواند به پرسش‌های فلسفی دیگر نیز بپردازد (Camus 1979, 11). حال باید ببینیم زندگی معنا دار به چه معنا است و شرایط و مؤلفه‌های آن چیست. به عبارت دیگر، تحت چه شرایطی می‌توان زندگی را معنا دار و تحت چه شرایطی می‌توان آن را بی‌معنا و تهی ارزیابی کرد؟

این پرسش در فضای آموزه‌های دینی، خصوصاً بخش معنوی دین، پاسخی روشن پیدا می‌کند. از نظرگاه دینی، زندگی معنا دار است و معناداری آن در گرو هدفمندی آفرینش و ارزشمندی زندگی است. زندگی فعلی ما قطعه‌ای از زندگی جاودانه ماست. نحوه زیست ما در زندگی کنونی تعیین‌کننده وضعیت زندگی جاودان ما خواهد بود. همچنین در این نگاه، جهان به ظاهر مادی خود محدود نمی‌شود و ساحت‌های معنوی و فرامادی بخش مهم‌تر و ارزشمندتر هستی را تشکیل می‌دهد. رسالت معنویت دینی این است که تسهیلگر رشد انسان‌ها برای رسیدن به ساحت‌های معنوی هستی باشد و به آنها کمک کند تا استعدادهای معنوی خود را شکوفا کنند.

با این حال، معنویت دینی در مسئله معنای زندگی با چالش‌هایی مواجه است، چالش‌هایی که تصویر معنویت دینی و معنایی را که برای زندگی پیشنهاد می‌دهد مورد پرسش‌های جدی قرار می‌دهد. در این نوشته، در پی نگاهی به این چالش‌ها هستیم.

۲. «معنای زندگی» به چه معناست؟

در ترکیب معنای زندگی، دو واژه «معنا» و «زندگی» نقش ایفا می‌کنند. اگرچه برخی گمان کرده‌اند که معنا صرفاً در مورد الفاظ به کار می‌رود و زندگی اساساً از مقوله‌ای نیست که بتوان از معنای آن سخن گفت، برخی فیلسوفان معتقدند برای زندگی دست کم از سه گونه معنا می‌توان سخن گفت: (۱) هدف، (۲) ارزش، (۳) کارکرد (بیات ۱۳۹۰، ۵۴-۵۷). به عبارت دیگر، هر گاه سخن از معنای زندگی می‌رود، می‌توان آن را در قالب یکی از این

سه معنا مورد توجه قرار داد و البته هر کدام از معناهای فوق می‌تواند با تفاسیر مختلفی همراه شود.

از سوی دیگر، تعریفی که از واژه «زندگی» داریم نیز در پاسخ به این پرسش از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. برخی از پژوهشگران زندگی را به مجموع اعمالی که یک فرد در طول زندگی خود انجام می‌دهد، روابطی که با دیگران برقرار می‌کند، و وقایعی که از سر می‌گذراند معنا کرده‌اند، و سپس از این سخن گفته‌اند که در بحث از معنای زندگی آیا باید صرفاً بخش خاصی از این مجموعه را در نظر گرفت (جزء‌گرایی) یا تمام این مجموعه باید مد نظر باشد (کل‌گرایی) (بیات ۱۳۹۰، ۶۰-۶۱). اما به نظر می‌رسد فارغ از این که کدام یک از این دو نگاه مورد نظر باشد، بررسی حدود و ثغور معنای «زندگی» از اهمیت بیشتری برخوردار است. در نگاه بسیاری از فیلسوفان، زندگی در تعبیر «معنای زندگی» تنها به زندگی دنیایی اطلاق می‌شود و معنای زندگی امری است که در فاصله میان تولد تا مرگ باید خود را نمایان کند. این در حالی است که در برخی از آموزه‌های دینی، مرگ به معنای پایان زندگی نیست، بلکه به معنای استمرار زندگی و رفتن به ساحت حقیقی‌تری از زندگی است. درنگ در این نکته علاوه بر این که به ما کمک می‌کند مراد از تعبیر «معنای زندگی» را بهتر دریابیم، این نکته را نیز به ما یادآور می‌شود که مبانی نظری ما در باب هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی تأثیر سرنوشت‌سازی در دیدگاه ما درباره معنای زندگی دارد، و برای مثال، تصاویر مختلف از حیات انسان، به نظریات مختلف هم در باب این که آیا اصولاً زندگی معنادار هست یا نه، و هم در باب چگونگی معنای زندگی ختم می‌شود.

۳. دیدگاه‌های رایج در باب معناداری زندگی

پیش از آن که نگاه معنویت دینی به معنای زندگی را بررسی کنیم، مناسب است درنگی در مورد رویکردهای رایج در باب معنای زندگی داشته باشیم. این دیدگاه‌ها را می‌توان در یک نگاه به دو دسته نظریه‌های معناداری زندگی و نظریه بی‌معنایی زندگی تقسیم کرد. نظریه‌هایی که زندگی را معنادار می‌دانند به سه رویکرد طبیعت‌گرا، فراطبیعت‌گرا و ناطبیعت‌گرا تقسیم می‌شوند. از سوی دیگر نظریه بی‌معنایی زندگی را پوچ می‌شمارد و برای این پوچی تقریرهای مختلفی چون فقدان هدف، فقدان ارزش و آرزوهای دست‌نیافتنی را مطرح می‌کند.

۱-۳. طبیعت‌گرایی

نظریاتی که ذیل رویکرد طبیعت‌گرایانه قرار می‌گیرند زندگی را معنادار می‌دانند، اما عناصر لازم برای معناداری را در همین جهان مادی جستجو می‌کنند. از نگاه هواداران این رویکرد، اموری در همین جهان مادی وجود دارد که باعث می‌شود زندگی معنادار شود و برای معنادار شدن یا معنادار بودن زندگی لازم نیست در جایی فراتر از خود زندگی در جهان مادی به دنبال معنا بگردیم. در این نگاه، عواملی مانند زمینه‌سازی برای زندگی بهتر انسان‌ها، کمک برای بهتر شدن انسان‌ها، بها دادن به زیبایی‌ها و جذابیت‌های دنیوی همگی از عواملی هستند که می‌توانند معنای زندگی باشند (نک. Metz 2013, 163). این رویکرد به معنای زندگی در جهان معاصر از اقبال بسیاری برخوردار شده است. اینک بسیاری از متفکران در پی ارائه معنایی از زندگی هستند که صرفاً در چارچوب جهان مادی قابل یافتن باشد و برای معناداری زندگی، انسان‌ها را به ماوراء طبیعت ارجاع ندهد. نظریه‌های طرح‌شده از سوی هواداران این رویکرد را می‌توان ذیل دو دسته نظریه‌های آفاقی و نظریه‌های انفسی مورد مطالعه قرار داد (نک. بیات ۱۳۹۰، ۸۴-۱۱۷).

۲-۳. فراطبیعت‌گرایی

در این رویکرد، معنای زندگی در گرو وجود برخی امور فراطبیعی فرض می‌شود. به عبارت دیگر، برای این که زندگی بتواند معنادار باشد، نیازمند وجود اموری ماورائی - فراتر از امور مادی - تلقی می‌شود، اموری که در صورت وجود آنها می‌توان زندگی را معنادار دانست و اگر آنها را از عرصه زندگی خارج کنیم، زندگی تهی و بی‌معنا خواهد بود. رایج‌ترین نظریات در این فضا، عناصری چون وجود خداوند و/یا زندگی جاودانه را شرط لازم معناداری زندگی می‌دانند (Metz 2013, 79). بر این اساس، اگر زندگی محدود به این عالم مادی باشد و بشر از حیات جاودانه و ارتباط با خداوند محروم باشد، زندگی معنادار نخواهد بود.

۳-۳. ناطبیعت‌گرایی

در این رویکرد، معناداری زندگی نه در گرو امور ماورائی است، و نه در گرو امور مادی، بلکه در گرو وجود ارزش‌های اخلاقی است. هواداران این رویکرد بر این باورند که برخی ارزش‌های اخلاقی وجود دارد که می‌تواند زندگی انسان را معنادار سازد. به دیگر سخن، زندگی معنادار لزوماً متوقف بر وجود (و اعتقاد به) عالم ماوراء و زندگی جاودانه نیست. از سوی دیگر، ارزش‌های کاملاً مادی مانند ثروت، قدرت و شهرت نیز برای معناداری

زندگی کافی نیستند. در این رویکرد، پاره‌ای از ارزش‌های اخلاقی مانند ایثار، شفقت، و نوع‌دوستی زمینه‌ساز معناداری زندگی می‌شوند. این اصول اخلاقی ممکن است با منافع مادی در تنافی باشند، اما زندگی را معنادار می‌کنند.^۱

۳-۴. بی‌معنایی

در «پوچ‌گرایی»، زندگی هیچ هدف، ارزش و غایتی در ورای خود ندارد و جستجوی معنای زندگی کاری عبث و بی‌نتیجه خواهد بود. زندگی مجموعه‌ای به‌هم‌پیوسته نیست، بلکه از امور متشتت، پراکنده و بی‌ربطی تشکیل شده که هیچ نقطه اشتراکی در میان آنها نمی‌توان یافت. صورت‌بندی‌های مختلفی از پوچی زندگی ارائه شده که در این نوشته از برخی از آنها تحت عناوین «فقدان هدف»، «فقدان ارزش» و «آرزوهای دست‌نیافتنی» بحث خواهد شد. با فرض پوچی زندگی، پرسش مهم این است که در برابر پوچی زندگی چه باید کرد. در پاسخ به این پرسش، و برای مقابله با پوچی، راهکارهای مختلفی ارائه شده است. چنان که در ادامه اشاره خواهد شد، کسانی مانند نیچه پیشنهاد بر ساختن ارزش‌های جدید را مطرح می‌کنند؛ کسان دیگری مانند کامو طغیان علیه پوچی را پیشنهاد می‌کنند. برخی دیگر مانند نیگل معتقدند که اساساً رویکرد ما به زندگی باید تغییر کند و به جای مواجهه جدی و عقلانی با هستی، که به احساس پوچی منجر می‌شود، باید مواجهه‌ای طنزانه با هستی در پیش بگیریم. کسانی نیز ممکن است به این نتیجه برسند که اگر زندگی پوچ است، نیازی به استمرار آن نیست.

۴. دیدگاه معنویت دینی در باب معنای زندگی

در این میان، نگاه معنویت دینی به معنای زندگی چیست؟ پیش از پاسخ به این سؤال نخست مناسب است که نگاهی به مفهوم معنویت دینی داشته باشیم.

۴-۱. معنویت دینی چیست؟

معنویت دینی جنبه‌ای یا خوانشی از آموزه‌های دینی است که زمینه‌ساز رشد و تعالی معنوی انسان می‌شود. مراد از دین در این نوشته معنای عامی است که شامل ادیان ابراهیمی می‌شود، و معنویت دینی مورد بحث معنویت است که در چارچوب آموزه‌های دینی و اموری چون اعتقاد به خداوند، زندگی پس از مرگ، ارتباط ویژه میان زندگی دنیوی و اخروی، راهنمایی پیامبران الهی و... شکل می‌گیرد. نکته حائز اهمیت این است که اصطلاح معنویت دینی، که اصطلاحی نسبتاً جدید است، برای نشان دادن تمایز با معنویت

سکولار به کار می‌رود. در حالی که معنویت سکولار خود را ملتزم به چارچوب باورها، متون مقدس، مناسک و آیین هیچ دینی نمی‌داند، معنویت دینی خود را در درون یک سنت دینی خاص تعریف می‌کند و از چارچوب‌های اصلی آن تخطی نمی‌کند، هرچند نسبت به آموزه‌های معنوی ادیان دیگر و نیز بارقه‌ها و بصیرت‌های موجود در معنویت ادیان دیگر و نیز در معنویت سکولار گشوده است. در این معنویت، آموزه‌های دینی زمینه‌ساز شکل‌گیری یک نظام معرفتی و سیروسلوکی می‌شود که فرد معنوی در دل آن نظام می‌تواند به رشد معنوی و تعالی وجودی نائل شود.

هر نظام معنوی مبتنی بر سلسله‌ای از مبانی نظری یعنی اموری چون هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، ارزش‌شناسی و... است. معنویت دینی نیز از این قاعده مستثنا نیست. این خوانش از معنویت مبانی نظری خود را از آموزه‌های دینی دریافت می‌کند. بر همین اساس، معنویت دینی مبتنی بر پذیرش حیات پس از مرگ و زندگی اخروی است و انسان را موجودی دوساحتی می‌بیند، نه موجودی تک‌ساحتی. در این معنویت، امور اخروی و معنوی، یا به تعبیر دقیق‌تر جنبه اخروی و معنوی امور، بر امور دنیوی و مادی، یا به تعبیر دقیق‌تر جنبه دنیوی و مادی امور، تقدم دارند و با ارزش‌تر محسوب می‌شوند. از سوی دیگر، تکنیک‌های عملی این معنویت نیز وامدار مناسک دینی و ریاضت‌های شرعی است. مناسک دینی و ریاضت‌های شرعی در حقیقت ورزهای معنوی‌اند و یکی از غایات این مناسک و ریاضت‌ها رفع تعلق خاطر و دلبستگی به زرق و برق دنیا، نفی تشمت در ساحت آگاهی، و تمرکز بر حقیقت غایی عالم است.

۲-۴. دیدگاه معنویت دینی در باب معنای زندگی

از نگاه معنویت دینی، زندگی به روشنی معنا دار است. خدا که در کانون حیات دینی قرار دارد به هر سه معنا از معناهای زندگی به زندگی باورمندان به خود معنا می‌بخشد، همان گونه که خورشید که در کانون منظومه شمسی قرار دارد به زندگی ساکنان کره خاکی روشنی و گرمی می‌بخشد. دقیقاً به همین دلیل است که در متون دینی خورشید یکی از نمادهای معنوی یا یکی از آیات و نشانه‌های خداوند است. در این نگاه تمام جهان و به طور خاص زندگی بشر دارای «هدفی» الهی است که زندگی انسان را معنا دار می‌کند و به آن ارزش می‌بخشد. در این چارچوب، هدفمندی زندگی ارزش و کارکرد ویژه آن را به دنبال دارد. هدف از آفرینش بازگشت به سوی خدا یا «لقاء الله» است. در این رویکرد چرخه حیات و آفرینش سیروسلوکی است که از خدا آغاز می‌شود (قوس نزول یا حرکت از معنا به

ماده) و به او بازمی‌گردد (قوس صعود یا حرکت از ماده به معنا)، اما این بازگشت به معنای نیستی و عدم نیست، بلکه به معنای حرکتی صعودی است که تا بی‌نهایت ادامه دارد و پایانی برای آن متصور نیست.

در منظومه آموزه‌های دینی عناصر بسیاری وجود دارد که تصویری معنادار از زندگی ترسیم می‌کند. برای مثال، دین می‌کوشد تبیینی قانع‌کننده‌ای از منشأ هستی و آغاز جهان ارائه کند. از سوی دیگر، آموزه‌هایی مانند غلبه نهایی خیر بر شر، وجود خدایی مهربان که حافظ انسان‌ها است، زمینه‌سازی برای زیست اخلاقی، عدالت‌محوری، ارزش ذاتی انسان‌ها، زندگی جاودان و لطف و رحمت بی‌پایان الهی همگی از عواملی هستند که به معناداری زندگی بشر یاری می‌رسانند (نک. واکر ۱۳۸۲). در میان این آموزه‌ها، آموزه زندگی پس از مرگ نیز نقش مهمی در معنادار شدن زندگی بازی می‌کند، یعنی نفس استمرار زندگی پس از مرگ به زندگی پیش از مرگ معنا می‌بخشد و آن را از پوچی و بی‌معنایی می‌رهاند. چنان که پیداست، یکی از مهم‌ترین سرچشمه‌های احساس پوچی و بی‌معنایی در جهان مدرن ضعیف شدن ایمان به زندگی پس از مرگ است.

با توجه به رویکردهای مختلفی که در مورد نظریه‌های مطرح درباره معنای زندگی وجود دارد، دیدگاه معنویت دینی نسبت به معنای زندگی را می‌توان ذیل رویکرد فراطبیعت‌گرایانه مورد بررسی قرار داد. جایگاه خداوند به عنوان موجودی فراطبیعی و نیز زندگی پس از مرگ به عنوان عنصر اساسی در نگاه دینی، آن را ذیل نظریه‌های فراطبیعت‌گرایانه در بحث معنای زندگی قرار می‌دهد.

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌ها در این رویکرد هدف الهی برای زندگی است، که بر اساس آن زندگی انسان تنها در صورتی معنادار می‌شود که در برنامه الهی برای آفرینش هستی مشارکت کند. این دیدگاه در ادیان ابراهیمی بسیار رایج است و در میان فیلسوفان دین نیز بسیار مورد توجه بوده و آثار مختلفی در مورد آن نگاشته شده است. برای مثال، متز در مقاله‌ای خواندنی می‌کوشد این نظریه را طرح و نقد کند (متز ۱۳۸۲). همچنین لوی در مقاله خود این ایده را که تنها راه معناداری زندگی مشارکت در برنامه الهی است مورد انتقاد قرار می‌دهد (Levy 2015).

با این حال، این تنها صورت‌بندی رایج از نگاه دینی در نظریات معنای زندگی نیست. نظریات دیگری نیز وجود دارند که معنای زندگی را در گرو بهره‌مندی از حیات جاودان معرفی کرده‌اند (بیات ۱۳۹۰، ۱۷۶-۲۰۴). همچنین می‌توان خوانش‌های دینی دیگری از برخی از نظریات رایج سکولار در بحث معنای زندگی ارائه کرد، نظریاتی که

معنای زندگی را در گرو فرارفتن از محدودیت‌های زندگی مادی و ارتباط یافتن با ساحت ارزش‌های فرامادی معرفی می‌کنند (Nozick 1981)، یا نظریاتی که معنای زندگی را در گرو رسیدن به مقام عشق یا دغدغه‌مندی معرفی می‌کنند (Frankfurt 2002). با این همه، نکته مهم این است که حتی اگر این معیارها را به عنوان معیارهای کلی برای معناداری زندگی بپذیریم، به روشنی می‌توان دید و نشان داد که استیفای این معیارها در نگاه دینی به هستی سراسرتر از استیفای آنها در نگاه سکولار است.

۵. چالش معنویت دینی در باب معنای زندگی

امروزه معنویت دینی با پرسش‌های جدیدی مواجه است. این پرسش‌ها معنایی را که معنویت سنتی برای زندگی معنادار ترسیم می‌کردند با چالش‌های جدی مواجه می‌کند و از آنجا که معنویت دینی همچنان مهم‌ترین منبع برای معنادهی به زندگی است، لازم است که این چالش‌ها مورد بررسی قرار بگیرد و نسخه روزآمدی از معنویت دینی ارائه شود که پاسخگوی این پرسش‌ها باشد. مهم‌ترین چالشی که فراروی معنویت دینی قرار دارد، مسئله مهم «پوچی» است. در مرحله بعد می‌توان به رشد رویکردهای بدیلی اشاره کرد که معناداری زندگی را نه در نسبت با یک امر فراطبیعی، بلکه در همین چارچوب مادی و درون‌ماندگار تصویر می‌کنند.

۵-۱. پوچی

مهم‌ترین چالش معنویت دینی در مسئله معنای زندگی چالش بی‌معنایی و پوچی است. بر اساس این دیدگاه، زندگی از ارزش و هدف تهی است. به عبارت دیگر، هیچ امر وحدت‌بخشی در زندگی وجود ندارد که آن را معنادار سازد. نگاه پوچ‌گرایانه به زندگی را می‌توان در اندیشه‌های برخی افراد شناخته‌شده در جهان سنت نیز یافت. با این حال عواملی در جهان جدید دست به دست هم دادند تا این مسئله را به نحوی جدی‌تر به آستانه آگاهی انسان معاصر برسانند و آن را به دغدغه‌ای عمومی‌تر بدل کنند.^۲

مسئله پوچی را می‌توان با سه تقریر متفاوت مورد توجه قرار داد: پوچ بودن زندگی گاه بر اساس بی‌هدف بودن زندگی تقریر شده است؛ گاه بر پایه نبود ارزش در زندگی؛ و در نهایت در برخی دیدگاه‌ها نیز علت بی‌معنایی زندگی ساختار زندگی است که انسان‌ها را وارد زمینی برای بازی کرده است که اساساً برای باخت آنان طراحی شده است، به گونه‌ای که آدمیان هیچ گاه نخواهند توانست به آرزوها و آمال خودشان دست یابند.

پیش از بررسی این تقریرها، مناسب است درنگی در یک مسئله تعیین‌کننده داشته باشیم. یکی از عوامل مهم احساس پوچی و رسیدن به ایده پوچی از دست دادن ایمان دینی است. به عبارت دقیق‌تر، برخی از متفکران پوچی بر این باورند که هنگامی ما دچار احساس پوچی زندگی می‌شویم که امکان اعتقاد به خداوند را از دست داده باشیم. برای مثال، کامو اعتقاد به خدا را معقول نمی‌داند و در دوگانه عقل-خدا، عقل را انتخاب می‌کند. از این رو، وی معتقد است که با از دست دادن اعتقاد به خدا، معناداری زندگی را نیز از دست داده و دچار احساس پوچی شده است (Camus 1979, 37).

متز، یکی از نظریه‌پردازان معنای زندگی، این مسئله را این گونه صورت‌بندی می‌کند: ممکن است برخی رویکرد فراطبیعت‌گرایانه به معنای زندگی داشته باشند و وجود خداوند و زندگی جاودانه را شرط لازم معناداری زندگی بدانند، اما از آنجایی که این دو شرط از نظر آنها تأمین نمی‌شود، دچار پوچی شوند (Metz 2021, 4). با توجه به این نکته مهم، آنچه در ادامه در قالب تقریرهای مختلف پوچی ارائه می‌شود تا حد زیادی مربوط به فضایی است که در آن ایمان دینی از چارچوب محاسبات کنار رفته است.

۵-۱-۱. فقدان هدف

یکی از مهم‌ترین عوامل معنادهنده به زندگی هدف است، و چنان که پیش از این اشاره شد، یکی از مهم‌ترین ارکان نظریه معنای دینی زندگی این است که این جهان دارای هدف است، زیرا خداوند برای تحقق هدفی خاص آن را آفریده است.^۳ این هدف گاهی بندگی، گاهی تقرب الی الله، گاهی آزمایش انسان از سوی خداوند، و گاهی خروج از بطون به ظهور یا شناخت تفصیلی خداوند قلمداد شده است. با این حال، شاید بتوان همه این خوانش‌ها را ذیل عنوان «زمینه‌سازی برای کمال انسان» گرد آورد.

از نگاه برخی از فیلسوفان، وجه مشترک دیدگاه ادیان در مورد معنای زندگی این است که همگی آنها به امری به نام «خوش‌بینی کیهانی»^۴ فرامی‌خوانند. جان هیک معتقد است:

اگر تصور هر یک از ادیان از ماهیت عالم از بن و بنیاد درست باشد، ما می‌توانیم از این که پاره‌ای از این عالم هستیم، مشعوف، و به دلیل داشتن این وجود بشری شاد و شاکر باشیم. به عبارت دیگر، معنای زندگی این است که حتی در تاریک‌ترین لحظه‌های زندگی که آکنده از رنج و اندوه است، می‌توان در اوج توکل و اطمینان قلبی بود. (هیک ۱۳۸۲، ۲۵۲)

از نظر او خوش‌بینی کیهانی یک آموزه مهم دینی است که زمینه‌ساز معناداری زندگی می‌شود. با این حال او در شرح بیشتر دیدگاه خود دو شرط را مشخص می‌کند که صرفاً بر

اساس آن دو شرط می‌توان یک دین را دارای خوش‌بینی کیهانی دانست. این دو شرط عبارت‌اند از این که آموزه‌های آن دین، اولاً، حقیقت‌غایی را مهربان و رئوف معرفی کنند (بر اساس معنایی که بشر از مهربانی می‌فهمد)؛ ثانیاً، ساختار جهان را هماهنگ و همراه با این ویژگی خداوند معرفی کنند (هیک ۱۳۸۲، ۲۵۵).

بر این اساس، تصویر هدفمند و خوش‌بینانه از عالم ویژگی مشترکی است که در همه ادیان باید وجود داشته باشد تا جهان را به طور عام و زندگی انسان را به طور خاص معنادار تصویر کند. تصویر جهان‌هدفدار تصویر متداول و غالب در دوران سنت بود. با این حال، تغییرات و تحولاتی که در دوران مدرن رخ داد، از جمله پیدایش روش نوین علمی، که تبیین چگونگی پیدایش پدیده‌ها را جایگزین تبیین چرایی پیدایش آنها کرد، رشد حیرت‌انگیز علوم تجربی مدرن و نیز پیدایش نظریه‌های علمی، مانند نظریه فرگشت که پیدایش انواع موجودات زنده را محصول تصادف می‌دانست، این تصویر غالب را دچار دگرگونی‌های عمیقی ساخت.

۵-۱-۱-۱. پیشرفت‌های علمی

یکی از ویژگی‌های مهم جهان مدرن رشد چشمگیر علوم تجربی است، رشدی که بسیار پردامنه و بسیار سریع رخ داد و از این حیث در تاریخ بشر بی‌نظیر است. شاخه‌های مختلف علوم تجربی در چند قرن اخیر بسیاری از پرسش‌ها را پاسخ داده‌اند و بخش قابل‌توجهی از مجهولات را آشکار کرده‌اند. دانش‌هایی چون زیست‌شناسی، اخترشناسی، فیزیک، شیمی، پزشکی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی هر یک به یافته‌هایی رسیدند که با تصورات جهان پیشامدرن متفاوت بود. هر کدام از این یافته‌ها به تنهایی صرفاً یافته‌ای علمی محسوب می‌شدند که با آموزه‌های دینی تقابل چندانی نمی‌یافت، اما در نهایت هر کدام از آنها به مثابه قطعات یک پازل عمل کردند که با در کنار هم قرار گرفتنشان تصویر جدیدی از عالم را به نمایش گذاشتند.

برای مثال، نظریه فرگشت در ابتدا صرفاً یک نظریه زیست‌شناسانه در مورد منشأ انواع و نحوه‌تطور آنها بود، و حداکثر با نظریه خلقت دفعی انسان توسط خداوند، که در میان دینداران به عنوان تفسیر مسلط از قصه آفرینش در کتاب‌های آسمانی به رسمیت شناخته شده بود، ناسازگاری داشت. نظریه زمین‌مرکزی در مقابل نظریه خورشیدمرکزی نیز تنها یک نظریه کیهان‌شناسانه بود. فیزیک نیوتنی نیز ادعایی بیش از این نداشت که صرفاً در پی کشف قوانین حاکم بر حرکت اجسام است. بسیاری از نظریه‌پردازان این علوم

خودشان افراد متدینی بودند. با این حال یافته‌های آنان که هر کدام به تنهایی در حیطه‌ای خاص و محدوده‌ای مشخص به دست آمده بودند، اندک‌اندک به شکل‌گیری یک تصویر بدیل از جهان کمک کردند، تصویری که رقیب تصویر دینی از جهان بود و در مسائل مهم و بنیادین تفاوت‌های مهمی با تصویر دینی از جهان داشت. یکی از مهم‌ترین این تفاوت‌ها، تفاوت در هدفمند انگاشتن جهان است.

در حالی که در نگاه سنتی جهان یک منظومه کاملاً منظم است که به سوی هدفی خاص حرکت می‌کند، در نگاه جدید این ایده مورد تردید و سؤال جدی قرار می‌گیرد و شواهد تجربی متنوعی اقامه می‌شود که می‌توانند این نگاه سنتی را رد یا دست‌کم مورد تردید قرار دهند. برای مثال، امروزه یافته‌های کیهان‌شناسانه به ما می‌گوید که ابعاد جهان بسیار بسیار گسترده‌تر از چیزی است که پیش‌ترها تصور می‌شد، و نسبت ما و محل زیست ما، یعنی کره زمین، به کل هستی چیزی قریب به هیچ است و در گستره بسیار عظیم کیهان که لحظه‌به‌لحظه در حال گسترش بیشتر است ما همچون ذره‌ای گرد و غباریم و وزنی بیش از این نداریم. درک چنین وزنی در عالم، باور به این گزاره را در بوتۀ تردید می‌افکند که تمام هستی - با عرض و طول عظیمی که قابل تصور نیست - برای نفع انسان و به منظور زمینه‌سازی برای رشد و تکامل و تعالی انسان آفریده شده است.

همچنین، یافته‌های دیگری مانند نظریه فرگشت به ما نشان می‌دهد که زیست جهان موجودات زنده صرفاً بر اساس اصل بقای انطباق پیش می‌رود و هر موجودی که در زمان حال تناسب بیشتری با شرایط زیست‌محیطی داشته باشد باقی خواهد ماند. همچنین موجودات زنده متأثر از شرایط مختلف محیط زیست‌شان به طور آهسته و پیوسته در حال تغییر و دگرگونی هستند و این مسئله با مطالعه فسیل‌های مختلفی که مربوط به دوره‌های گوناگون حیات بر روی کره زمین است تأیید می‌شود. بر این اساس، حرکت چرخه حیات بر روی کره زمین به سوی هدف خاص و از پیش معینی نیست، بلکه در هر دوره‌ای صرفاً طبق تناسب ویژگی‌های موجودات با شرایط حاضر، موجودی زنده می‌ماند و موجودی از بین می‌رود. به عبارت دیگر، فرگشت نابیناست، بدین معنا که هیچ هدف از پیش تعریف‌شده‌ای ندارد و مسیر آن صرفاً بر اساس رخدادها و شرایط حاضر تعیین می‌شود.

بنابراین، بر اساس نگاه بدیل - که مبتنی بر تفسیری فلسفی و جهان‌شمول از یافته‌های علمی متنوع و پراکنده است - جهان هدفمند نیست. پیداست که هدفمند نبودن جهان ضربه بزرگی به نگاه دینی-معنوی وارد می‌کند و اساس تصویر دینی از جهان، و به تبع آن معنای زندگی مبتنی بر این تصویر، را زیر سؤال می‌برد. ممکن است نگاه دینی-

معنوی با بسیاری از یافته‌های جدید قابل جمع باشد، و بتوان با ارائه تفسیری جدید از آموزه‌های دینی بسیاری از چالش‌های نوین را برطرف کرد، اما به نظر می‌رسد غیرهدفمند بودن هستی امری است که اساس نگاه دینی-معنوی را زیر سؤال می‌برد، و نمی‌توان با هیچ تفسیر جدیدی آن را با آموزه‌های دینی سازگار ساخت (Stace 1976).

مسئله دیگری که به کمرنگ شدن هدفمندی جهان در فضای جدید منجر شد، رشد چشمگیر نظریات علمی و کشف روزافزون قوانین طبیعت بود. بر اثر این پیشرفت‌های علمی اصول بیانگر روابط علی و معلولی حاکم بر طبیعت کشف گردید و طبیعت صرفاً در قالب فرمول‌ها و الگوریتم‌ها تصویر شد. آگاهی گسترده از وجود چنین روابط علی موجب شد گرایش به جبرگرایی رشد کند و یافتن فضایی برای اختیار و اراده انسان، روزه‌روز دشوارتر شود. اگر پدیده‌های طبیعی صرفاً محصول علل پیشین خود هستند، آنگاه انسان و اراده و رفتار او نیز از این قاعده مستثنا نخواهد بود. در چنین شرایطی سخن گفتن از هدف زندگی - که مبتنی بر اختیار و اراده خدا و انسان است و انسان در زندگی خود باید در پی تحقق بخشیدن به آن باشد- امری آسان نخواهد بود.

۵-۱-۲. فقدان ارزش‌های عینی و جهان‌شمول

علاوه بر مسئله هدفمندی، یکی دیگر از عوامل مهمی که در پوچی و بی‌معنا شدن زندگی نقش دارد فقدان ارزش‌های عینی و جهان‌شمول است. این ارزش‌ها قوام‌بخش یک زندگی مطلوب و معنادار است، و لذا از میان رفتن آنها زمینه پوچی و بی‌معنایی زندگی را فراهم می‌آورد. برخی از متفکران از میان رفتن ارزش‌های عینی و جهان‌شمول، و در نتیجه بی‌معنایی زندگی، را به صورت‌های مختلف بیان کرده‌اند.

۵-۱-۲-۱. نسبیت ارزش‌ها

یکی از پرسش‌های مناقشه‌برانگیز در مورد ارزش‌ها این است که آیا ارزش‌ها ثابت و عینی‌اند یا نسبی و ذهنی. این پرسش در بسیاری از شاخه‌های فلسفه، مانند فلسفه ارزش، فلسفه کنش، فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق و فلسفه هنر مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. در حالی که تصور رایج حکایت از ثبات و عینیت برخی از ارزش‌ها دارد، گروهی از متفکران این دیدگاه را مطرح کرده‌اند که ارزش‌ها اموری قابل تغییر هستند که در دوره‌های مختلف دچار دگرگونی‌هایی می‌شوند.

نیچه یکی از فیلسوفانی است که در این زمینه ایده‌پردازی کرده است. از نظر او، در هر دوره‌ای از زندگی بشر، ارزش‌هایی بر جامعه بشری حاکم می‌شود. آنچه نظام‌های

ارزشی را می‌سازد قدرت است. قدرت، برای استمرار خود، به عوامل گوناگونی نیاز دارد از جمله نظام ارزشی مناسبی که بر اساس آن بتواند مشروعیت خود را توجیه کند. بر این اساس، در هر دوره‌ای از حیات بشر، ارزش‌هایی ترویج شده‌اند، ارزش‌هایی که به قدرت حاکم امکان می‌داده تا به بسط و تحکیم خود ادامه دهد. از نظر نیچه، ارزش‌ها زمانی متولد می‌شوند، رشد می‌کنند و گسترش می‌یابند و در زمانی نیز افول می‌کنند. این بسیار مهم است که بدانیم وقتی ارزش‌هایی در حال افول هستند زمان آن فرارسیده که ارزش‌های جدیدی را جایگزین کنیم، کاری که نیچه از آن به «ارزش‌گذاری مجدد تمام ارزش‌ها»^۵ تعبیر می‌کند (Nietzsche 1968).

نسبیت ارزش‌ها این تلقی را به انسان القا می‌کند که هیچ ارزش ثابت و متعالی‌ای وجود ندارد. آنچه در این دیدگاه ارزش خوانده می‌شود منزلتی ابزاری دارد و صرفاً تا زمانی که کارایی دارد به حیات خود ادامه خواهد داد و سپس جای خود را به ارزش‌های دیگری خواهد داد که چه بسا کاملاً در تضاد با ارزش‌های فعلی باشند. در این فضا، معنای زندگی دچار تهدیدی جدی می‌شود، تهدیدی از این جنس که گویا زندگی بر پایه اصولی ثابت و ارزشمند بنا نشده، زیرا اساساً هیچ ارزش ماندگاری در عالم وجود ندارد.

۵-۱-۲-۲. انسان‌محوری در باب ارزش

پوچ‌گرایی از نوع نگاه ما به جایگاه انسان در هستی شکل می‌گیرد. ما انسان‌ها معمولاً بر اساس درکی که از عقلانیت داریم در جهان زندگی می‌کنیم. این عقلانیت حاوی گزاره‌ها و اصولی است که بنیان زندگی ما را تشکیل می‌دهد و به ما می‌گوید چگونه و بر اساس چه ارزش‌ها و اصول و قواعدی باید زندگی کنیم، از چه اموری باید بپرهیزیم و در پی کسب چه اهداف و آرمان‌هایی باشیم. چه چیزهایی مهم و چه چیزهایی فاقد اهمیت‌اند، و چه چیزی آن قدر اهمیت دارد که ما زندگی‌مان را در راه آن صرف کنیم.

چارچوب عقلانیت امری بسیار ثابت و مسلّم فرض می‌شود که اساس زندگی ما بر آن مبتنی است. با این حال، کمی درنگ در مورد این چارچوب ممکن است ما را به این نتیجه برساند که اهمیت این چارچوب صرفاً از نظرگاهی بشری قابل دفاع است. به تعبیر نیگل، «اموری که برای ما مهم هستند، اگر ما به گونه دیگری بودیم، ممکن بود دیگر مهم نباشند» (Nagel 1971, 722). مثلاً، اگر از منظر بشری نگاه نکنیم، و از این چارچوب خارج شویم، چه اهمیتی دارد که نسل بشر منقرض بشود یا نشود؛ چه اهمیتی دارد که در

جهان صلح برقرار باشد یا نباشد؛ چه اهمیتی دارد که ما نسبت به بخش‌های مختلف کره زمین علم و احاطه پیدا کنیم یا نکنیم.

فرض کنید فردی تمام عمرش را در رشته زمین‌شناسی صرف این کرده که سنگ‌های مختلف را بازشناسی و طبقه‌بندی کند، و خواص آنها و گونه‌های آن را توضیح دهد. این فرد در درون چارچوب عقلانی بشری می‌تواند زندگی خود را معنادار قلمداد کند و از این که به دستاوردی مهم نائل شده و یافته‌هایی را کشف کرده که می‌تواند در بهبود زندگی بشر به کار آید، خوشحال و راضی باشد. اما اگر از این چارچوب بشری خارج شویم، و از نظرگاه موجودی دیگر، مثلاً فرشتگان، به این موضوع بنگریم، فعالیت این فرد چه اهمیت و ارزشی دارد؟ پاسخ احتمالاً «هیچ» خواهد بود. این مثال نشان می‌دهد که اموری که برای ما به عنوان انسان مهم‌اند صرفاً در جهان انسانی ما ارزشمند محسوب می‌شوند، اما خارج از این چهارچوب فاقد ارزش‌اند. اما آیا این بدین معنا است که ارزش‌های مورد بحث ذهنی و متغیرند، و هیچ ارزش عینی و مستقلی وجود ندارد؟

این انگاره هنگامی تقویت می‌شود که ایده برخی از متفکران مانند نیچه را در نظر بگیریم که طبیعت در ذات خود معطوف به خیر نیست (Nietzsche 1968, 7)، و این تنها قدرت است که پیش می‌تازد و همه چیز را با خود هماهنگ می‌کند. این نکته تا حدودی در بحث از فقدان هدف و این دیدگاه که جهان بدون آن که هدف خاصی داشته باشد صرفاً بر اساس تأثیر و تأثر نیروهای مختلف به پیش می‌رود، مورد اشاره قرار گرفت.

۵-۱-۳. آرزوهای دست‌نیافتنی

یکی دیگر از مباحثی که زمینه‌ساز نگاه پوچ‌گرایانه به زندگی بوده مسئله خواسته‌های دست‌نیافتنی انسان است. در این نگاه زندگی از این نظر پوچ شمرده می‌شود که همواره میان آنچه انسان‌ها می‌خواهند و آنچه در جهان رخ می‌دهد فاصله‌ای وجود دارد. به عبارت دیگر، جهان موجود همواره با جهان مطلوب انسان فاصله دارد و سرشت جهان نیز به نحوی است که این فاصله هیچ‌گاه طی نخواهد شد و جهان موجود هیچ‌گاه منطبق بر جهان مطلوب نخواهد شد. بر این اساس، گروهی به پوچی و بی‌معنایی این جهان معتقد شده‌اند. به قول کامو، پوچی از آنجایی آغاز می‌شود که جهان نسبت به خواسته‌های انسان سکوتی غیرمعقول در پیش می‌گیرد (Camus 1979, 31-2). این متفکران زندگی انسان را به نحوی تصویر می‌کنند که گویا انسان وارد یک بازی بزرگ و پیچیده شده است، بازی‌ای که به نحوی طراحی شده که انسان هیچ‌گاه بخت و امکان بُرد در آن را ندارد. اما اگر کسی پیشاپیش بداند که بخت بُرد در یک بازی را ندارد، ممکن است به این نتیجه

برسد که مشارکت در این بازی بیهوده است و بنابراین زندگی او معنایی نمی‌تواند داشته باشد. این مشکل به نحو دیگری در اندیشه‌های فیلسوفان دیگر هم مطرح شده است. برای مثال، شوپنهاور معتقد است زندگی چون آونگی است که میان رنج و ملال در حرکت است، زیرا انسان همواره در پی خواسته‌های خود در تقلاست، اگر در رسیدن به خواسته خود موفق نباشد دچار رنج خواهد شد، و اگر به خواسته خود برسد دچار ملال خواهد شد (Schopenhauer 1969, 312). در هر صورت، بشر در شرایطی قرار دارد که امکان سعادت و خوشبختی برای او فراهم نیست.

۶. در برابر پوچی چه کنیم؟

در مقابل صورت‌بندی‌های مختلفی که از پوچی زندگی ارائه شده، راه‌حلهایی نیز برای چالش پوچی مطرح شده است که ذکر عنوان آنها خالی از فایده نخواهد بود. برخی چون کامو معتقدند که اگرچه زندگی پوچ است - و پذیرش این پوچی که بر خلاف میل درونی ماست، کار بزرگی است - نباید در مقابل آن منفعل باشیم، بلکه باید در مقابل زندگی طغیان کنیم و بر خلاف جریان عادی زندگی حرکت کنیم و بکوشیم به خواسته‌های خود برسیم (یانگ ۱۳۹۶، ۳۶۶). در مقابل، متفکرانی مانند شوپنهاور - تحت تأثیر ادیان شرقی مانند بودیسم - معتقدند که رنج از آنجایی به وجود می‌آید که ما امری را طلب کنیم و به آن نرسیم و از آنجا که سرشت جهان چنان است که همواره این فاصله وجود دارد، راه‌حل‌هایی از رنج، و به تبع آن پوچی، این است که اساساً چیزی نخواهیم و خواستن را ترک کنیم (یانگ ۱۳۹۶، ۱۳۲).

از دیگر راه‌حلهایی که در این فضا مطرح شده پیشنهاد نیگل است. نیگل معتقد است که جهان از عقلانیت ما تبعیت نمی‌کند. بنابراین، جدیتی که ما در زندگی بدان نیاز داریم و اصولی که بر اساس آن زندگی را بنا می‌نهم صرفاً از یک نظرگاه بشری قابل طرح است، و این مسئله موجب پوچی زندگی می‌شود. با این همه، نباید پوچی را امری مذموم دانست. زندگی بشر با پوچی همراه است، همان‌گونه که معرفت بشری با شکاکیت همراه است. برای کاهش تبعات این پوچی می‌توان مواجهه‌ای طنازانه با هستی داشت. در این مواجهه، جدیتی که در مواجهه عقلانی وجود دارد کاهش پیدا می‌کند و وضعیت بشر قابل تحمل‌تر خواهد بود (Nagel 1971, 727).

پیشنهاد دیگر را می‌توان در آثار نیچه یافت. نیچه پس از اعلام این که خدا مرده است، که به یک معنا مستلزم مرگ تمام ارزش‌ها است، انسان را به برساختن ارزش‌های

جدید فرامی‌خواند. او معتقد است که جهان مدرن، به رغم ادعای خود دایر بر عبور از مسیحیت، تمام ارزش‌های مسیحی مانند شفقت، عدالت، پیشرفت و... را در قالب ادبیاتی غیردینی بازسازی کرده است. اما از نظر او امروزه بشر به پوچی این ارزش‌ها پی برده و نیاز به برساختن ارزش‌های جدید حس می‌شود. بنابراین، پیشنهاد او این است که از مرحله پوچ‌گرایی منفعل گذر کنیم و پوچ‌گرای فعال باشیم، یعنی از رهگذر اعمال اراده معطوف به قدرت و کسب قدرت ارزش‌های جدیدی را بنا نهیم (Nietzsche 1968). در کنار این پیشنهادهای ایجابی، ممکن است گروهی نیز به این نتیجه برسند که زندگی پوچ اساساً ارزش زیستن ندارد و استمرار آن ناموجه است.

۷. راه‌حل پیشنهادی

برای این که بتوانیم از معناداری زندگی دفاع کنیم، نخست باید در ماهیت معنا درنگ و تأمل کنیم. به نظر می‌رسد بر خلاف دیدگاه‌هایی که معناداری زندگی را در گرو استدلال و یا تحصیل شروط لازم و کافی برای معناداری تصور می‌کنند، برای یافتن معنای زندگی باید معنا را از سنخ «روایت» بدانیم. به عبارت دیگر، چنان که برخی از متفکران پیشنهاد کرده‌اند، معنای پدیده‌ها و اساساً درک ما از جهان در قالب روایت‌ها رخ می‌دهد (ابوت ۱۳۹۷، ۲۷، ۳۱، ۳۷)، و برای یافتن معنای هر پدیده‌ای باید آن را در دل یک روایت درک کنیم. به نظر می‌رسد معنای زندگی از این قاعده مستثنا نیست.

پذیرش این نکته راه جدیدی را در حل چالش پوچی و توضیح معنای زندگی پیش‌روی ما می‌گشاید. اگر اساس معناداری/بی‌معنایی را در گرو ارائه روایتی از زندگی بدانیم، آنگاه می‌توان بر اساس روایت‌های مختلف تقریرهای مختلفی از معناداری/بی‌معنایی زندگی ارائه کرد. از این نظر تفاوتی میان دیدگاه‌های معنادار و بی‌معنا وجود ندارد. آنچه زندگی را معنادار یا پوچ می‌کند قصه یا روایت شخص از زندگی خود و انسان‌های دیگر است.

اگر نگاهی به نظریات پوچ‌گرایانه داشته باشیم، خواهیم دید تمام آن دیدگاه‌ها بر اساس یک روایت خاص از زندگی حکم به پوچی کرده‌اند. برای مثال، هنگامی که استیس زندگی را پوچ می‌شمارد، دیدگاه او مبتنی بر روایتی از هستی است که در آن نمی‌توان جهان، و به تبع آن زندگی بشر، را هدفمند دانست. طبیعتاً هنگامی که زندگی هدفی نداشته باشد، معنایی نیز نخواهد داشت. با این حال، دیدگاه استیس صرفاً یک روایت است،

روایتی که می‌توان در کنار آن از روایت‌های دیگر سخن گفت، مثلاً از روایتی که در آن جهان به سوی هدف معینی در حال حرکت است.

از سوی دیگر نگاهی که در آن پوچی زندگی بر فقدان ارزش‌های عینی مبتنی شده است نیز مبتنی بر روایت است. این روایت دو تقریر متفاوت دارد: تقریر نیچه که مبتنی بر نسبی بودن ارزش‌ها و تبعیت آنها از قدرت است، و تقریر نیگل از انسان‌محور بودن ارزش‌ها. در مقابل روایت نیچه از نسبت ارزش‌ها می‌توان از روایتی سخن گفت که در آن تغییر ارزش‌ها نه به معنای برساختن ارزش‌های جدید در راستای کسب یا حفظ قدرت، بلکه به معنای درک جدید از ارزش‌ها است. به بیان دیگر، تغییر و تحولی که در ساحت ارزش‌ها رخ می‌دهد تغییر و تحولی معرفت‌شناختی است، نه تغییر و تحولی متافیزیکی و هستی‌شناسانه. مثلاً، انسان‌ها تا یکی دو قرن پیش برده‌داری را مذموم نمی‌دانستند، اما اینک عموم انسان‌ها به این درک رسیده‌اند که برده‌داری همواره مذموم و ناپسند است، نه این که تاکنون مذموم و ناپسند نبوده و از این به بعد چنین است. از سوی دیگر، می‌توان گفت که بر خلاف روایت نیگل، معنادار بودن زندگی انسان در گرو این نیست که چارچوب عقلانیت ما بر تمام هستی حاکم باشد، بلکه می‌توان در روایتی بدیل به سیطره عقلانیت بر زندگی انسانی اکتفا کرد و همان را برای معناداری زندگی بشر کافی دانست. به بیان دیگر، برای این که زندگی انسان برای خود او معنادار باشد، لازم نیست چنین زندگی‌ای برای موجودات دیگر، از جمله فرشتگان، نیز معنادار باشد، همان گونه که معناداری زندگی موجودات دیگر برای خود آن موجودات در گرو این نیست که زندگی آنها برای انسان و از دید انسان نیز معنادار باشد.

در مورد آرزوهای دست‌نیافتنی نیز باید این نکته را در نظر گرفت که ما با روایت کامو مواجه هستیم. در این روایت، زندگی انسان منحصر در همین جهان مادی است که دارای ساختاری ویژه و ناقص است. در این ساختار شکافی پرنشدنی میان جهان مطلوب ما و جهان واقعی وجود دارد و این ساختار معیوب زمینه‌ساز پوچی و بی‌معنایی زندگی می‌شود. اما اگر مؤلفه تازه‌ای به این روایت اضافه کنیم، ممکن است زندگی را بی‌معنا نیابیم. مثلاً، اگر فردی معتقد باشد که زندگی ما دو یا چند بُعدی است، و صرفاً چیزی نیست که در این جهان مادی رخ می‌دهد، بلکه در جهان هستی عوامل دیگری نیز وجود دارند که می‌توانند این معادله را دگرگون کنند، ممکن است به نتیجه متفاوتی در باب معناداری زندگی برسد. فرض کنید فردی، مانند کانت و کیرکگور، معتقد باشد که خدایی هست که می‌تواند شکاف میان جهان مطلوب و جهان موجود را پر کند و آرزوهای

دست‌نیافتنی در این دنیا را در دنیایی دیگر برآورده کند. در این صورت زندگی معنادار خواهد شد.

به این ترتیب، اگر معنای زندگی را از سنخ روایت بدانیم، آنگاه معنویت دینی این قابلیت را خواهد داشت که با افزودن عناصری به روایت ما، زندگی را از ورطه پوچی خارج کند و زمینه‌ساز تجربه‌ای معنادار از زندگی باشد. آموزه‌هایی مانند اعتقاد به وجود خداوند دانا، مهربان و توانا در کنار اعتقاد به زندگی پس از مرگ می‌تواند مبنایی باشد برای روایتی معنادار از زندگی.

برخی از فیلسوفان معاصر به این مسئله توجه داشته‌اند. برای مثال، جان هیک بر اساس مبانی خود معتقد است که تجارب بشری، «تجربه به عنوان»^۶ است، نه تجربه محض، و این تجارب برای آن که معنادار شوند باید در قالب مفاهیم و تفاسیر خاص معنایی شوند. از نگاه او، آموزه‌های دینی مانند نرم‌افزارهایی عمل می‌کنند که باعث می‌شوند تجارب ما از جهان معنادار شوند. از نگاه او اعتقاد به خداوند مهربان و اطمینان و توکل قلبی به او باعث می‌شود انسان‌ها بتوانند در سخت‌ترین شرایط زندگی هم از عهده مشکلات برآیند و همچنان زندگی را معنادار بیابند. هیک برای آن که دیدگاه خود را بهتر بیان کند، از یک تمثیل استفاده می‌کند. او می‌گوید فرض کنید من وارد یک ساختمان عجیب و غریب شده‌ام و ناگهان خود را در اتاقی می‌یابم که در آن اعضای یک انجمن سری نظامی در حال گفتگو هستند. این افراد همگی مسلح‌اند و در حال برنامه‌ریزی برای یک کودتای نظامی خشونت‌آمیز هستند. در این حالت، ترس سراسر وجود مرا می‌گیرد، زیرا بر اثر تجربه این صحنه «به عنوان» یک رویداد واقعی، کشور را در آستانه یک آشوب و ناامنی بزرگ می‌یابم. با این حال، هنگامی که متوجه حضور گروهی از فیلم‌برداران و دیگر عوامل می‌شوم، در می‌یابم که ماجرا آن طور که من فکر می‌کردم نبوده و این تنها صحنه‌ای از یک فیلم است. در این حالت من آن صحنه را «به عنوان» چیزی متفاوت تجربه خواهم کرد (هیک ۱۳۸۲، ۲۵۰). از نگاه او، باورهای دینی نیز چنین عمل می‌کنند و اضافه شدن آنها به مجموعه باورهای ما، نگاه ما را به کلیت هستی و جایگاه انسان تغییر می‌دهد، و از این رهگذر «به عنوان»ی تجربه ما را تغییر می‌دهد.

نگاه جان هیک را می‌توان در قالب ادبیات بحث از روایت بازخوانی کرد. امروزه روایت‌های پوچ‌انگارانه از زندگی بیشتر مورد توجه است، اما آموزه‌های معنویت دینی می‌تواند روایت بدیلی از زندگی ارائه دهد که در آن زندگی نه تنها امری بی‌ارزش و بی‌هدف نیست، بلکه ارزشمندترین داشته هر انسان محسوب می‌شود، داشته‌ای که می‌تواند او را به

اهداف والای زندگی برساند و زمینه تعالی و شکوفایی او باشد. پرسش مهمی که در اینجا وجود دارد این است که چطور می‌توان میان روایت‌های مختلف داوری کرد و دست به انتخاب زد؟ به عبارت دیگر، حال که روایت‌های مختلفی از جهان ارائه می‌شود و گروهی آن را معنادار و گروهی بی‌معنا می‌بینند، آیا راهی وجود دارد که بتوان میان آنها به قضاوت نشست؟

از نگاه ما، روایت مقبول باید از دو شرط برخوردار باشد: (۱) صادق باشد و (۲) کارآمد باشد. شرط نخست مقتضای عقلانیت نظری و شرط دوم مقتضای عقلانیت عملی است. به نظر می‌رسد بر اساس این دو شرط می‌توان میان روایت‌های مختلف به داوری عقلانی نشست. عقلانیت در دو ساحت می‌تواند در این زمینه یاریگر باشد. سطح نخست جایی است که عقلانیت با بررسی شواهد و قرائن موجود، میزان راستی و حقیقت هر روایت را مورد بررسی قرار می‌دهد. این کارکرد شأن عقل نظری است. بر این اساس، روایتی مقبول است که شواهد بیشتر و قوی‌تری به سود آن در دست باشد و احتمال صدق آن از روایت‌های رقیب بیشتر باشد. اگر روایتی از زندگی ارائه شود که به روشنی با شواهد تجربی، فلسفی، تاریخی و غیره سازگار نباشد، قابل پذیرش نخواهد بود. از سوی دیگر، این چنین نیست که همواره بتوان بر اساس شواهد عینی در میان روایت‌های رقیب داوری کرد. در مواردی که بررسی شواهد و دلایل ما را به نتیجه روشنی نمی‌رساند، می‌توانیم بر اساس معیارهای عقلانیت عملی، مانند سودمندی و کارآمدی، میان روایت‌ها داوری کنیم. روایت‌هایی که ما را در رسیدن به اهداف یک زندگی ایدئال کمک کنند، نسبت به روایت‌هایی که در تضاد با چنین اهدافی باشند، مقبول‌تر خواهند بود. برای مثال، روایت‌هایی که زمینه زندگی اخلاقی، معنوی و - به طور مشخص در بحث ما - زندگی معنادار را فراهم می‌کنند، از آن رو که بر اساس ملاک عقلانیت عملی - سودمندی و کارآمدی در مقام عمل - برای ما مفید هستند، بر روایت‌های رقیب برتری دارند.

۸. نتیجه‌گیری

پرسش از معنای زندگی یکی از بنیادی‌ترین پرسش‌های انسان معاصر است. در کنار پاسخ‌های متداولی که از جهان سنت با ما همراه بوده است، امروزه شاهد پاسخ‌های جدیدتری به این پرسش هستیم که زندگی را لزوماً معنادار ترسیم نمی‌کنند، بلکه آن را پوچ می‌دانند. پوچی زندگی یکی از چالش‌های جدی در برابر معنویت دینی در جهان جدید است. در این مقاله پس از بحث از معنای «معنای زندگی» و اشاره به رویکردهای چهارگانه

به معنای زندگی (فراطبیعت‌گرایی، طبیعت‌گرایی، ناطبیعت‌گرایی و بی‌معنایی) به شرح و بسط دیدگاه پوچ‌گرایانه و تقریرهای مختلف پوچی پرداختیم. این تقریرها بر اساس اموری چون فقدان هدف، فقدان ارزش و آرزوهای دست‌نیافتنی در آثار فیلسوفان مختلف دیده می‌شوند.

در پایان برای مقابله با چالش پوچی، راهکارهای فیلسوفان مختلف، مانند طغیان در برابر زندگی، برساختن ارزش‌های جدید، اتخاذ رویکرد طنزانه در برابر هستی و انکار خواست مطرح شد. با این حال، به نظر می‌رسد که هیچ کدام از این راه‌حل‌ها کافی نیست. آنگاه راه‌حل دیگری پیشنهاد کردیم. در راه‌حل پیشنهادی این نکته مورد تأکید قرار گرفت که اساساً باید معنای زندگی را ذیل مقولهٔ روایت ببینیم، یعنی معناداری زندگی در گرو روایتی است که ما از زندگی داریم. در چنین چارچوبی، معنویت دینی می‌تواند با افزودن عواملی چون اعتقاد به خدا و زندگی پس از مرگ، روایت‌های پوچ‌گرایانه را به روایت‌هایی معنادار از زندگی بدل کند. پرسش دیگری که مورد بررسی قرار گرفت، ملاک داوری در میان روایت‌ها است. از نگاه نویسندگان چنین نیست که هر روایتی از هستی موجه باشد، روایت قابل پذیرش روایتی است که دو شرط صدق و کارآمدی را تأمین کند. این دو شرط به ترتیب از مقتضیات عقلانیت نظری و عقلانیت عملی‌اند و در پرتو آنها می‌توان روایت‌های گوناگون را با ترازوی عقلانیت توزین کرد و در میان آنها به داوری نشست.

کتاب‌نامه

- ابوت، اچ. پورتر. ۱۳۹۷. *سواد روایت*. ترجمه رؤیا پوراآذر و نیما اشرفی. تهران: اطراف.
 بیات، محمدرضا. ۱۳۹۰. *دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی*: قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
 متز، تدئوس. ۱۳۸۲. «آیا هدف خداوند می‌تواند سرچشمه معنای زندگی باشد؟». *نقد و نظر* ۸ (۱-۲): ۱۴۹-۱۸۳.
 واکر، لوئیس هاپ. ۱۳۸۲. «دین به زندگی معنا می‌بخشد». *نقد و نظر* ۸ (۱-۲): ۱۴۱-۱۴۸.
 هیک، جان. ۱۳۸۲. «معنای دینی زندگی». *نقد و نظر* ۸ (۳-۴): ۲۴۵-۲۶۸.
 یانگ، جولیان. ۱۳۹۶. *فلسفه قاره‌ای و معنای زندگی*. ترجمه بهنام خداپناه. تهران: حکمت.
 Camus, Albert. 1979. *The Myth of Sisyphus*. Translated by Justin O'Brien. Penguin Books.
 Frankfurt, Harry. 2002. *The Importance of What We Care about*. Cambridge: MIT Press.

- Levy, Neil. 2015. "Religion and the Meaning of Life," pp. 329-40, in *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*, edited by Graham Robert Oppy. New York: Routledge.
- Metz, Thaddeus, "The Meaning of Life," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), edited by Edward N. Zalta. <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/life-meaning/>>.
- Metz, Thaddeus. 2013. *Meaning in Life: An Analytic Study*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas. 1971. "The absurd." *The Journal of Philosophy* 68(20): 716-727.
- Nietzsche, Friedrich. 1968. *The Will to Power*. Translated by Walter Kaufman. New York: Vintage Books.
- Nozick, Robert. 1981. *Philosophical Explanation*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schopenhauer, Arthur. 1969. *The World as Will and Representation*. Translated by E. F. J. Payne. New York: Dover Publications.
- Stace, Walter T. 1967. *There Is Meaning in Absurdity. Man Against Darkness, and Other Essays*. Pittsburgh: University of Pittsburgh.

یادداشت‌ها

۱. برخی از متفکران مانند تادئوس متز معتقدند رویکرد ناطبیعت‌گرایانه به معنای زندگی نیز باید ذیل رویکرد طبیعت‌گرایانه بررسی شود. زیرا در رویکرد ناطبیعت‌گرایانه نیز صرفاً بر اساس امکانات مادی و زمینی حکم به معناداری زندگی می‌شود (نک. بیات ۱۳۹۰، ۸۲). با این حال در این مقاله برای نشان دادن تفاوت‌های این دو رویکرد هر کدام را به صورت مستقل بررسی کرده‌ایم.
۲. این اهمیت را می‌توان از حجم آثار و نوشته‌هایی که در حوزه ادبیات عمومی در مورد مسئله معنای زندگی و مشخصاً پوچی زندگی نوشته شده دریافت. آثار متفکرانی چون آلبر کامو (مانند *طغیان*، *افسانه سیزف*، *طاعون*) و نیز آثار نویسندگان دیگری مانند ساموئل بکت (*در انتظار گودو*) از بهترین نمونه‌های بازتاب اندیشه پوچی در ادبیات عمومی است.
۳. در قرآن کریم نیز آیات مختلفی می‌توان یافت که در آنها به این مسئله اشاره شده است. برای مثال، «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات ۵۶)؛ «مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى» (احقاف ۳).

4. cosmic optimism
5. revaluation of all values
6. narrative
7. experience as



پژوهشنامه فلسفه دین

سال نوزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص. ۲۳-۴۸.
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/prr.2022.240294.1657)

ارزیابی ایراد کانتوری پاتریک گریم به علم مطلق الهی با تکیه بر دیدگاه پلانستینگا و ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۳

ملیحه آقائی^۱

سید احمد فاضلی^۲

زهرآ خزاعی^۳

چکیده

استدلال کانتوری گریم از جمله براهینی است که در مباحث فلسفی اخیر ناسازگاری مفهوم علم مطلق را مورد هدف قرار داده است. گریم با استناد به اصل ریاضی کانتور و بر مبنای تعریف پذیرفته شده علم مطلق، یعنی علم به تمامی گزاره‌های صادق، وجود عالم مطلق را به دلیل عدم امکان وجود متعلق علم او، یعنی «مجموعه گزاره‌های صادق»، انکار می‌نماید. در این زمینه پاسخ‌های متعددی در دفاع از علم مطلق الهی از سوی متفکران مسیحی معاصر ارائه شده که یکی از مهم‌ترین آنها خودمتناقض دانستن این استدلال است که پلانستینگا آن را مطرح کرده است. سنت فلسفه اسلامی از جهت تبیین ماهیت علم مطلق با سنت الهیات مسیحی تفاوت مبنایی دارد. اما با توجه به ظرفیت حکمت متعالیه صدرایی، با استناد به مباحثی چون تعریف و ماهیت مجموع و همچنین شرایط تسلسل محال، می‌توان علاوه بر ابطال فرض استدلال گریم مبنی بر وجود حقایق بیشتری از مجموعه تمام حقایق، امکان علم عالم مطلق به سلسله نامتناهی از مجموعه حقایق را اثبات نمود.

کلیدواژه‌ها

علم مطلق، قضیه کانتور، پاتریک گریم، پلانستینگا، ملاصدرا

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم، قم، ایران. (maliheaghaei2007@gmail.com)
۲. استادیار گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) (ahmad.fazeli@gmail.com)
۳. استاد گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (z.khazaei@gmail.com)



Patrick Grim's Cantorian Argument against Divine Omniscience: A Critical Approach based on Plantinga and Mulla Sadra's Views

Malihe Aghaei¹

Reception Date: 2021/03/01

Seyed Ahmad Fazeli²

Acceptance Date: 2021/10/15

Zahra Khazaei³

Abstract

Patrick Grim has presented an argument against the compatibility of Divine Omniscience. Citing Cantor's Theorem and using the accepted definition of omniscience –knowledge of all true propositions– Grim denies the existence of an Omniscient due to the impossibility of a set that includes all true propositions. Grim's argument raised many answers by Christian philosophers. For example, Plantinga has objected to this argument by showing its self-contradictoriness. Although there are fundamental differences between Islamic and Christian theology in explaining the nature of omniscience, considering the capacity of Sadra's transcendent wisdom, by citing issues such as the definition and nature of collection as well as the conditions of impossible sequence, addition to refuting Grim's argument that there are more facts than the set of all facts, the possibility of the knowledge of Omniscient to an infinite series of sets of facts can be proved.

Keywords

Omniscience, Cantor's Theorem, Patrick Grim, Plantinga, Mulla Sadra

1. Ph.D. Student of Comparative Philosophy, University of Qom, Qom, Iran.
(maliheaghaei2007@gmail.com)

2. Assistant Professor at the Department of Ethics, Faculty of Theology and Islamic Studies,
University of Qom, Qom, Iran. (corresponding author) (ahmad.fazeli@gmail.com)

3. Professor at the Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic
Studies, University of Qom, Qom, Iran. (z.khazaei@gmail.com)

۱. مقدمه

مسئله علم مطلق الهی از مؤلفه‌های اصلی نظام الهیاتی ادیان ابراهیمی است. این باور که خداوند به تمامی حقایق داناست و هیچ چیز از دید او نهان نیست مبتنی بر اعتقاد به وجود کاملی است که هم در تفکر اسلامی و هم سایر ادیان همیشه وجود داشته است. کامل‌ترین موجود دارای علمی کامل و عالم به تمام حقایق و وقایع موجود است (Marrodes 1997, 236). آنچه در باب علم الهی در فلسفه دین در اغلب موارد مورد تأکید و بررسی قرار گرفته دامنه و حدود علم الهی است؛ این که چگونه می‌توان از اعتقاد به علم مطلق دفاع کرد و چه تصور معقولی از آن می‌توان صورت بست که با اصول پذیرفته‌شده دیگر تعارضی نداشته و منجر به محدود شدن علم مطلق نشود. از این رو تعاریف متعددی از علم مطلق از گذشته تا اکنون ارائه شده و بر مبنای آن از کمال این صفت الهی دفاع شده است.

بیشتر الهی‌دانانی که آموزه علم مطلق خداوند را می‌پذیرند معتقدند علم مطلق الهی تنها از سنخ معرفت گزاره‌ای یعنی «علم به اینکه...» است. مراد از معرفت گزاره‌ای معرفت به وقایع و حقایقی است که در قالب یک مرکب تام خبری بیان می‌شوند و قابلیت صدق و کذب دارند (Marrodes 1997, 236). در مباحث فلسفی اخیر نیز، بر مبنای تعریف رایج، استدلال‌هایی «ضدهستی‌شناختی» علیه علم مطلق الهی از جانب فیلسوفانی چون استفان دیویس (۱۹۸۳)، نورمن کرتزمن (۱۹۶۶)، آرتور پریر (۱۹۶۲) و پاتریک گریم (۱۹۸۵)، فیلسوف معاصر آمریکایی، مطرح شده است.

استدلال‌های ضدهستی‌شناختی براهینی قیاسی هستند که با استفاده از مبانی متافیزیکی، منطقی و ریاضی، استدلال‌هایی علیه وجود خداوند ارائه می‌دهند (Maydole 2012, 367). بر خلاف برهان‌های هستی‌شناختی که با این مقدمه شروع می‌شوند که «خداوند برخوردار از همه کمال است» و به این نتیجه ختم می‌شوند که «خداوند وجود دارد»، استدلال‌های ضدهستی‌شناختی با این مقدمه شروع می‌شوند که «خداوند برخوردار از تمام کمال است» و به این نتیجه می‌رسند که «خداوند وجود ندارد». بنابراین، این براهین دقیقاً معکوس استدلال سنتی آنسلمی عمل می‌کنند. بر اساس برهان وجودی آنسلم، خداوند نمی‌تواند صرفاً مفهومی خیالی باشد، زیرا تعریف او به عنوان کامل‌ترین موجود قابل تصور منطقاً دلالت بر وجود او دارد چون وجود داشتن نیز نوعی از کمال محسوب می‌شود (Logan 2009, 33). اما براهین ضدهستی‌شناختی ادعا می‌کنند که

خداوند باید صرفاً مفهومی خیالی باشد، زیرا تعریف او به عنوان کامل‌ترین موجود قابل تصور منطقاً دلالت بر عدم وجود او دارد. پس بر مبنای این براهین چنین وجودی نه تنها وجود ندارد، بلکه نمی‌تواند وجود داشته باشد (هرچند می‌تواند صرفاً قابل تصور باشد). برخی از براهین ضدهستی‌شناختی، که براهین ناممکن نیز نامیده می‌شوند، یک صفت خاص را مورد هدف قرار می‌دهند و تلاش می‌کنند نشان دهند که آن مفهوم خاص به لحاظ منطقی و فی‌نفسه ناسازگار است؛ برخی دیگر جمعی از صفات را مورد حمله قرار می‌دهند و ناسازگاری میان آنها را نشان می‌دهند (Grim 2007, 199).

پارادوکس معروف سنگ^۲ و استدلال هیوم علیه وجود ذوات ضروری^۳ از جمله براهین ضدهستی‌شناختی هستند که ناظر به یک صفت خاص‌اند. ایراد شاخص‌های نمایه‌ای ذاتی^۴، پارادوکس دروغگو^۵ و همچنین استدلال کانتوری گریم از جمله استدلال‌هایی هستند که مشخصاً در ارتباط با صفت علم خداوند مطرح شده‌اند. مقاله حاضر ناظر به استدلال کانتوری گریم علیه علم مطلق خداوند است.

این استدلال برگرفته از نظریه مجموعه‌های کانتور است که جرج کانتور (۱۸۴۵ - ۱۹۱۸)، ریاضیدان برجسته آلمانی، آن را مطرح کرده است. کانتور در این نظریه، که امروزه به نظریه‌ای پایه در ریاضیات تبدیل شده، ایده تناظر یک‌به‌یک میان اعضای دو مجموعه را بیان، و ضمن تعریف مفهوم بی‌نهایت، ثابت می‌کند که مجموعه اعداد حقیقی بزرگ‌تر از مجموعه اعداد طبیعی است. گریم، با استناد به اصل ریاضی کانتور، وجود عالم مطلق را به دلیل عدم امکان وجود متعلق علم او یعنی «مجموعه گزاره‌های صادق» انکار می‌کند.

به منظور فهم بهتر استدلال گریم، ابتدا به نحو اختصار در باب اقسام علم که یک عالم مطلق در کامل‌ترین سطح برخوردار از آن است و تعاریف ناظر به علم مطلق الهی که در سنت فلسفه دین غربی مورد پذیرش است توضیحاتی ارائه می‌شود. سپس، ضمن بیان نظریه مجموعه کانتور، به بیان و ارزیابی استدلال گریم در این باب می‌پردازیم. در این راستا، با توجه به وسعت بحث‌های صورت گرفته، از سنت الهیات مسیحی تنها به یکی از مهم‌ترین نقدهای متافیزیکی به استدلال کانتوری گریم با تکیه بر نظر پلانینگا بسنده می‌کنیم. سپس با استفاده از حکمت متعالیه صدرایی، به عنوان نماینده فلسفه اسلامی، به نقد و بیان ایرادات دیدگاه گریم خواهیم پرداخت. در این قسمت بیان خواهیم کرد که بسیاری از ایرادهای وارد شده بر علم مطلق الهی در الهیات مسیحی به سبب حصولی پنداشتن ماهیت علم الهی است. این در حالی است که با تفسیر حضوری از علم حق تعالی و نفی هر گونه دوگانگی میان عالم و معلوم، بسیاری از ایرادهای ناظر به علم حصولی

خداوند، از جمله ایراد کانتوری گریم، دیگر مطرح نخواهد شد. با این حال با توجه به ظرفیت حکمت متعالیه در ارائه پاسخ به پرسش‌های جدید، می‌توان همچنان با ابتنا بر تعریف الهیات مسیحی از علم مطلق الهی نیز پاسخ ملاصدرا به این ایراد را از میان آرای فلسفی‌اش استنباط کرد، که در انتهای مقاله به این مهم خواهیم پرداخت.

۲. اقسام و تعریف علم الهی

بر مبنای تقسیم‌بندی معرفت‌شناسان، معرفت به سه گونه است: معرفت از راه آشنایی^۶ که حاصل تجربه مستقیم اشیاء یا متعلقات افکار و احساسات است؛ معرفت از راه مهارت^۷ که آن را «دانستن چگونگی»^۸ نیز می‌نامند؛ و معرفت گزاره‌ای^۹ که متعلق آن گزاره‌ها است (پویمن ۱۳۸۷، ۷۶-۷۴). اکثر فیلسوفان دین علم الهی را علم به حقایق و وقایع و از جنس علم گزاره‌ای می‌دانند و غالباً معرفت مهارتی را بر نمی‌تابند، به این دلیل که معرفت مهارتی نوعی توانایی است (Carr 1979, 395) که در حوزه قدرت مطلق قرار می‌گیرد و قابل تحویل به معرفت حقیقی نیست. گرچه برخی همچون مایکل مارتین معتقدند که «عالم مطلق باید علم به چگونگی (و نه فقط علم به این‌که) را در بالاترین سطح ممکن داشته باشد» (Martin 1990, 287). از این رو بیشتر تعاریف ارائه‌شده از علم مطلق الهی ناظر به علم گزاره‌ای است و در این رابطه تعریف زیر مبنا قرار می‌گیرد:

عالم مطلق، موجودی است که به صدق هر قضیه صادق و به کذب هر قضیه کاذب علم دارد. (Craig 2006, 72)

این تعریفی است که نه تنها به صورت گسترده توسط بسیاری از الهی‌دانان و همچنین موحدین استفاده می‌شود، بلکه به اجماع مورد تأیید سنت کلاسیک در فلسفه دین است (Hughes 1995, 64). به همین دلیل منتقدانی همچون برنتونو (۱۹۷۹)، گریم و رودریک چیزم (۱۹۷۶) نیز به کرات از این تعریف استفاده کرده‌اند.

مطابق این تعریف، خداوند تمام آنچه را که علم به آن امکان‌پذیر است می‌داند و به تمام حقایق موجود و تمام آنچه در گذشته و آینده است آگاهی دارد. همچنین خداوند گزاره‌هایی را که ضرورتاً و یا حتی به نحو امکانی صادق‌اند می‌داند. برای مثال، خداوند می‌داند که «ضرورتاً هیچ انسانی مثلث نیست»، یا می‌داند که «به نحو امکانی کمترین تعداد سفر را در تعطیلات امسال خواهیم داشت». علاوه بر این، بسیاری معتقدان به این تعریف، قائل‌اند خداوند به همه گزاره‌های ذهنی که بعضاً تحقق خارجی نیافته‌اند نیز معرفت دارد، مانند این جمله که «اگر آمریکا وارد جنگ جهانی دوم نمی‌شد، آلمان پیروز

می‌شد» (Borland 2006). پس اگر بخواهیم در قالبی دقیق‌تر این تعریف را بیان کنیم، باید بگوییم:

(د) B عالم مطلق است، اگر و تنها اگر، در مورد هر گزاره P، اگر این گزاره صادق باشد، B آن را بداند، و اگر کاذب باشد، B به آن باور نداشته باشد. (Wierenga 1989, 64)

طبق تعریف (د)، می‌توان گفت علم مطلق یک امر همه یا هیچ است، یعنی حتی اگر یک مورد گزاره صادق جزئی هم وجود داشته باشد که B از آن آگاه نباشد، B را نمی‌توان عالم مطلق دانست (Lembke 2012, 78).

پاتریک گریم نیز در استدلالش علیه وجود عالم مطلق، همین تعریف رایج را مبنای قرار داده و وجود خداوند را انکار کرده است. به تبع نظریه مجموعه‌های کانتور، او استدلال می‌کند که هیچ مجموعه‌ای متشکل از تمام گزاره‌های صادق وجود ندارد، پس عالم مطلق که مجموعه تمام صادق‌ها را می‌داند نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد. گریم در واقع، از طریق نفی علم مطلق، وجود خداوند را به عنوان عالم مطلق رد می‌کند. او استدلال خویش را در دو مرحله بیان می‌کند که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۳. استدلال کانتوری گریم علیه علم مطلق الهی

با توجه به ابتدای استدلال گریم بر نظریه مجموعه کانتور، در سرآغاز بحث لازم است بیان کنیم نظریه مجموعه‌ها شاخه‌ای از ریاضیات است که مجموعه‌ها و ویژگی‌های آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد. در این نظریه، تنها مجموعه‌هایی بررسی می‌شوند که اعضای آنها نیز مجموعه باشند و مجموعه‌های نامتناهی موضوع اصلی مطالعه نظریه مجموعه‌ها هستند. در ریاضیات محض، نظریه طبیعی مجموعه‌ها^۱ اولین پیشرفت و گسترش در نظریه مجموعه‌ها است که بعدها به صورت دقیق‌تر در قالب نظریه اصل موضوعی مجموعه‌ها^۱ بیان گردید. پس مطالعه مجموعه‌ها به صورتی طبیعی تحت عنوان نظریه طبیعی مجموعه‌ها بیان می‌شود و این همان نظریه‌ای است که در اواخر قرن نوزدهم توسط گئورگ کانتور مطرح گردید. از آن جایی که هر موضوع ریاضیاتی می‌تواند تحت مجموعه لحاظ و هر نظریه ریاضیاتی در حساب محمولات منطقیاً می‌تواند از اصول موضوعه نظریه مجموعه‌ها استنباط گردد، این نظریه به بنیان استاندارد ریاضیات تبدیل شده است.

نظریه مجموعه کانتور بر مبنای دو مفهوم «مجموعه» و «تناظر یک‌به‌یک» به بیان روابط میان مجموعه‌های نامتناهی می‌پردازد. تناظر یک‌به‌یک بیانگر این است که در مقابل هر عضو یک مجموعه عضو دیگری به صورت جفت بتواند قرار گیرد (Moare

56, 1991). از آنجا که شمارش تمام اعضای مجموعه‌های نامتناهی غیرممکن است و روش تناظر نیازی به شمارش و یا آگاهی از تعداد اعضای مجموعه‌ها ندارد، پس برای ارزیابی اندازه مجموعه‌ها می‌توان به خوبی از آن استفاده کرد (Guillen 1983, 43).

طبق نظر کانتور، دو مجموعه A و B در صورتی هم‌اندازه و با کاردینال^{۱۲} یکسان هستند که متناظر با یکدیگر باشند، یعنی اعضای مجموعه A را بتوان در تناظر یک‌به‌یک با اعضای مجموعه B قرار داد. او عدد بی‌نهایت جدیدی که غالباً ترامتناهی^{۱۳} نامیده می‌شود معرفی و آن را به عنوان عدد اصلی (کاردینال) N تعریف کرد. او برای نمایش عدد اصلی N علامت \aleph_0 را به کار برد و عنوان کرد هر مجموعه‌ای که بتواند در تناظر یک‌به‌یک با N قرار بگیرد عدد اصلی آن نیز \aleph_0 است. برای مثال، اعداد صحیح نمونه‌ای از این مجموعه‌ها هستند که می‌توان آنها را در تناظر یک‌به‌یک با اعداد طبیعی قرار داد. کانتور در ادامه دریافت که مجموعه‌های نامتناهی‌ای هستند که کاردینال آنها \aleph_0 نیست. نمونه این مجموعه‌ها مجموعه اعداد حقیقی است که او عدد اصلی این مجموعه را \aleph_1 نامید. به همین صورت اعداد اصلی بزرگ‌تری نیز هستند که به صورت زنجیره‌ای بی‌انتهای از اعداد ترامتناهی به دنبال آن خواهند آمد. از این رو کانتور به این نتیجه رسید که بزرگ‌ترین عدد اصلی وجود ندارد. همچنین او معتقد شد مجموعه تمام زیرمجموعه‌های هر مجموعه (مجموعه توانی) دارای عدد اصلی‌ای است که از عدد اصلی خود آن مجموعه بزرگ‌تر است، یعنی نمی‌توان همه زیرمجموعه‌های یک مجموعه را در تناظر یک‌به‌یک با اعضای مجموعه اصلی قرار داد. بنابراین هر مجموعه‌ای باید از لحاظ کاردینال کوچک‌تر از مجموعه توانی خودش باشد (Stewart 2017, 285-6).

بر اساس این مبنای ریاضیاتی، پاتریک گریم نیز نتیجه‌گیری متافیزیکی خود را مبنی بر ناممکن بودن وجود عالم مطلق ترتیب می‌دهد. او چنین استدلال می‌کند:

۱. عالم مطلق باید موجودی همه‌دان باشد.
۲. یک موجود همه‌دان باید به مجموعه تمام گزاره‌های صادق علم داشته باشد.
۳. بر اساس نظریه کانتور مجموعه تمام گزاره‌های صادق وجود ندارد.

نتیجه: وجود عالم مطلق ناممکن است. (Grim 1988, 356)

در واقع استدلال کانتوری گریم در دو مرحله ارائه می‌شود: نخست به صورت برهان خلف، که می‌گوید فرض کنید مجموعه T مشتمل بر تمام گزاره‌های صادق وجود دارد ($t_1, t_2, \dots, t_3, \dots$). اکنون با توجه به نظریه بسیار پذیرفته‌شده مجموعه توانی کانتور، هر مجموعه‌ای زیرمجموعه‌های بیشتری از اعضای خود مجموعه دارد. برای مثال، مجموعه خودکارهای

روی میز شامل سه عضو (A, B, C) را در نظر بگیرید. هر یک از این اعضا یک مجموعه واحد (تک‌عضوی) را شکل می‌دهند: (A) ، (B) ، (C) . همچنین سه زیرمجموعه دوتایی نیز وجود دارد: (A, B) ، (A, C) ، (B, C) . علاوه بر این، مجموعه تهی (\emptyset) و کل مجموعه (A, B, C) را نیز داریم. مشاهده می‌شود که اگرچه مجموعه خودکارهای روی میز تنها سه عضو دارد، اما حداقل دارای هشت زیرمجموعه است که این هشت زیرمجموعه مجموعه توانی مجموعه مورد نظر را تشکیل می‌دهند. به طور کلی، با تعبیر نظریه مجموعه‌ها، یک مجموعه توانی $\mathcal{P}(S)$ مجموعه زیرمجموعه‌های مجموعه S است، که در مثال ما \mathcal{P} (مجموعه خودکارهای روی میز) هشت عضو دارد. آنچه نظریه کانتور نشان می‌دهد این است که هر مجموعه‌ای (اعم از تهی^۴، متناهی یا نامتناهی) دارای زیرمجموعه‌هایی بیشتر از تعداد اعضای خودش است. بنابراین به ازاء هر مجموعه، $\mathcal{P}(S)$ در اندازه (کاردینالیته) بزرگ‌تر از خود S است.

بدین ترتیب، با توجه به نظریه کانتور، نتیجه می‌شود که $\mathcal{P}(T)$ بزرگ‌تر از خود T است، یعنی دارای اعضای بیشتری است. چنان که گریم می‌گوید، «هر عضوی از این مجموعه توانی متناظر با یک حقیقت است» (Grim 1984, 207). برای مثال، در مورد هر عضو $\mathcal{P}(T)$ معلوم خواهد بود که آیا یک حقیقت خاص مثلاً T_1 متعلق به آن است یا خیر. بنابراین «حداقل به اندازه اعضای مجموعه توانی، حقیقت وجود خواهد داشت» (Grim 1984, 207). اما قرار است که T تمام حقایق را شامل شود. بر همین اساس، و بر پایه آنچه گریم استدلال می‌کند، از آنجا که به روشنی حقایقی بیش از تمام حقایق نمی‌تواند وجود داشته باشد، از قضیه کانتور نتیجه می‌شود که بر خلاف فرض اولیه در واقع چیزی به عنوان T وجود ندارد. گریم پس از آن که حکم می‌کند به این که هیچ مجموعه‌ای متشکل از تمام حقایق نمی‌تواند وجود داشته باشد، به مرحله دوم استدلالش می‌رود: «زمانی یک موجود را عالم مطلق می‌دانیم که آنچه او می‌داند مجموعه‌ای از تمام حقایق را تشکیل دهد؛ اما هیچ مجموعه‌ای از تمام حقایق وجود ندارد، بنابراین هیچ عالم مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد» (Grim 1988, 356).

۴. پاسخ به ایراد کانتوری گریم

پاسخ‌های متعددی در رد استدلال کانتوری گریم می‌توان ارائه کرد که مهم‌ترین پاسخ‌های ریاضیاتی موارد زیر است:

۱. وجود مجموعه توانی برای هر مجموعه را انکار کنیم (Aczel 1978, 55; Myhill 1973, 206).

۲. علم مطلق را بازتعریف کنیم (Bringsjord 1989, 186).

۳. منطق غیرکلاسیک (جدید) را بدون اصل امتناع اجتماع و ارتفاع تناقض بپذیریم.

۴. از تئوری مجموعه دیگری به غیر از نظریه مجموعه‌ای که استدلال گریم متأثر از آن است استفاده کنیم (Simmons 1993, 25; Maydole 2012, 367; Mar 1993, 429).

با توجه به این که طرح و بررسی پاسخ‌های ریاضیاتی ارائه‌شده مستقیماً در ارتباط با هدف این تحقیق در ارزیابی پاسخ‌های فلسفی داده‌شده به ایراد کانتوری گریم نیست، صرفاً به ذکر مهم‌ترین راهکارهای متافیزیکی ارائه‌شده از سوی متفکران غربی بسنده می‌کنیم که این پاسخ‌ها به قرار زیرند:

۱. این استدلال را یک استدلال خودارجاع^{۱۵} یا خودمتناقض تلقی کنیم (Abbruzzese 1997; Plantinga 1992).

۲. این استدلال را به صورت پارادوکس مغالطه‌ای دروغگو نشان دهیم (Simmons 1993, 24).

۳. علم مطلق را به جای علم به مجموعه‌ای از حقایق به صورت نسبتاً مبهم به علم به مجموع یا کثرت حقایق تعریف کنیم (Nagasawa 2008).

از میان پاسخ‌های متافیزیکی به ایراد کانتوری گریم نیز، به دلیل وسعت بحث‌های صورت گرفته، تنها به پاسخ اول که از اهمیت بیشتری برخوردار است در این مجال خواهیم پرداخت.

۱-۴. ناسازگاری خودارجاع

از زمان طرح ایراد کانتوری گریم، متفکران غربی پاسخ‌های متعددی به آن داده‌اند که یکی از مهم‌ترین آنها ایراد خودمتناقض بودن استدلال کانتوری گریم است. این ایراد را ابتدا پلانتینگا مطرح کرد و سپس دیگران آن را شرح و بسط دادند.

پلانتینگا، فیلسوف برجسته آمریکایی، در مقاله مشترک خود با گریم، ضمن بیان این دو دلیل، استدلال کانتوری گریم را به این صورت نقد می‌کند:

۱. هیچ تلازم منطقی میان علم مطلق به تمام حقایق و وجود مجموعه‌ای متشکل از تمام حقایق وجود ندارد.

۲. گزاره «هیچ مجموعه‌ای از تمام گزاره‌های صادق وجود ندارد» یک گزاره خودمتناقض است.

در توضیح دلیل اول، پلانتینگا بیان می‌کند که این گونه نیست که مفهوم «تمام حقایق» لزوماً متضمن وجود مجموعه‌ای از تمام حقایق باشد، بلکه حتی ممکن است چنین مجموعه‌ای اصلاً وجود نداشته باشد. با این حال حقایقی از این قبیل وجود دارند: هر گزاره‌ای یا صادق است یا کاذب. وجود چنین گزاره‌های صادقی مستلزم وجود مجموعه‌ای از تمام گزاره‌های صادق نیست. بنابراین حتی اگر فرض گریم مبنی بر نبود مجموعه تمام گزاره‌های صادق را بپذیریم، عدم وجود این مجموعه به موجود همه‌دان که دانای به تمام حقایق است خدشه‌ای وارد نمی‌کند (Plantinga and Grim 1993, 267-8).

پلانتینگا در واقع در پی بیان این مطلب است که گرچه تعریف (د) از علم مطلق علم به تمام صادق‌ها (گزاره‌های صادق) را شامل می‌شود، اما این صادق‌ها لزوماً نیازمند جایگیری در ساختار «مجموعه» نیستند (Lembke 2012b, 218). همچنین از نظر او، پذیرش استدلال گریم منفی قابل ملاحظه‌ای به بار می‌آورد. بر اساس نظریه کانتور، که گریم از آن برای تأیید این نتیجه‌گیری که مجموعه تمام حقایق وجود ندارد استفاده می‌کند، می‌توان با استدلالی موازی اعلام کرد که هیچ مجموعه جهانی یا مرجع یا مجموعه‌ای از مجموعه‌ها یا مجموعه گزاره‌ها نیز وجود نخواهد داشت. و اگر مطابق دیدگاه گریم، کمیت نماها وجود مجموعه‌ها را به لحاظ معنایی پیشفرض خود دارند، نه تنها مجموعه‌های برخوردار از تمام گزاره‌های صادق وجود ندارند، بلکه هیچ مجموعه‌ای متشکل از تمام گزاره‌ها نیز وجود نخواهد داشت (Grim and planting 1992, 269,)، در حالی که این نتیجه بسیار دور از باور است.

در توضیح بیشتر دیدگاه پلانتینگا، به این گزاره‌ها توجه کنید:

۱. همه چیزهای موجود وجود دارند؛
 ۲. همه گزاره‌های صادق صادق هستند؛
 ۳. همه گزاره‌های کاذب صادق‌اند؛
 ۴. هیچ چیز وجود ندارد؛
 ۵. هیچ گزاره‌ای هم صادق و هم کاذب نیست؛
- می‌توان به راحتی ارزش صدق این گزاره‌ها را دریافت، یعنی می‌توان گفت گزاره‌های (۱) و (۲) گزاره‌های توتولوژی و صادق‌اند؛ گزاره (۳) یک تناقض و ضرورتاً کاذب است؛ گزاره (۴) هرچند ممکن است برخی ظرافت‌های متافیزیکی داشته باشد، ولی کاذب است؛ گزاره

آخر نیز یکی از اصول عدم تناقض و لذا صادق است (Lembke 2012, 91). بدین ترتیب، اگر چنین است که «هیچ مجموعه‌ای از تمام صادق‌ها وجود ندارد»، هیچ مجموعه کلی یا مجموعه‌ای از مجموعه‌ها و مجموعه گزاره‌ها نیز وجود نخواهد داشت. پس نتیجه کلی استدلال گریم نیز صحیح نخواهد بود. به عبارت دیگر، اگر استدلال گریم صحیح باشد، نتیجه می‌شود که خود این نتیجه صادق نیست (زیرا فاقد ارزش صدق است) بنابراین استدلال گریم کاملاً نادرست است.

هرچند گریم در پاسخ به پلانتینگا می‌پذیرد که نتیجه‌گیری ابتدایی او از استدلال کانتوری (مبنی بر عدم وجود تمام صادق‌ها و در نتیجه عالم مطلق) نمی‌تواند به صورت کلی ارائه شود، اما همچنان قائل است می‌توان از این استدلال «به صورت موردی» به عنوان یک «بمب منطقی» علیه هر حکم جزئی درباره علم مطلق استفاده کرد (Grim 2000, 152). به عبارت دیگر، اگر کسی بر وجود علم عالم مطلق حکم کرد، می‌توان از استدلال کانتوری برای نشان دادن ناسازگاری آن مدعی جزئی استفاده کرد.

هرچند گریم در اثر جدیدتر خود، که آن را با همکاری نیکلاس رشر با عنوان «نظریه پلنوم»^{۱۶} منتشر کرده است، از این استدلال عقب‌نشینی کرده و اعتراف می‌کند که نظریه کانتور نه تنها ناسازگاری منطقی بلکه هیچ دلیلی مبنی بر ناممکن بودن کلیت تمام صادق‌ها و کلیت تمام امور ارائه نمی‌دهد (Grim and Resher 2008, 423)، اما در کمال تعجب به نظر می‌رسد همچنان به این باور است که هیچ مجموعه‌ای از تمام حقایق وجود ندارد، زیرا فرض چنین چیزی با توجه به «منطق مقدماتی»، «به نحو موجه کاذب و نادرست است»^{۱۷} (Grim 2013, 6, 9).

ملاحظه می‌شود که ایراد خودمتناقض بودن استدلال گریم نتیجه تفسیر مجموعه‌ای او از «تمام گزاره‌های صادق» به عنوان متعلق علم الهی است. اگر این فرض گریم را بپذیریم که «هیچ مجموعه‌ای از تمام صادق‌ها وجود ندارند»، بر مبنای دیدگاه او، خود این نتیجه را نیز می‌توان در قالب یک مجموعه کلی ملاحظه کرد، و بنابراین خودش نیز فاقد ارزش و نامعتبر خواهد بود.

۲-۴. بررسی پاسخ پلانتینگا

آنچه در پاسخ انتقادی پلانتینگا به ایراد گریم قابل ملاحظه است وجود تناقضی است که در پی نتیجه‌گیری کلی گریم به دست می‌آید. در واقع مبنای ایراد اصلی پلانتینگا حکمی است که در نتیجه‌گیری گریم ناظر به خود است، یعنی حالتی که مدعی جمله شامل خود

آن جمله نیز می‌شود و موجب نقض آن و ایجاد پارادوکسی خودارجاع می‌شود. بر اساس تناقض خودارجاع، اگر ادعای جمله حاوی تناقض را بپذیریم، بر اساس همان ادعا ناگزیر به رد آن می‌شویم و اگر ادعای جمله را نپذیریم ناچار به پذیرش آن ادعا هستیم. برای مثال، این گزاره که «تمام احکام کلی کاذب هستند»، از آنجا که خودش نیز یک حکم کلی است، اگر آن را درست فرض کنیم باید آن را نادرست بدانیم، و اگر آن را نادرست فرض کنیم، در واقع حکم به درستی آن داده‌ایم. بر اساس نظر پلانتینگا، مشابه این حالت در استدلال گریم نیز قابل مشاهده است. اگر ادعای او را مبنی بر این که مجموعه تمام گزاره‌های صادق وجود ندارند بپذیریم، پذیرش آن مستلزم نفی بسیاری از مجموعه‌های کلی و به تبع آن نفی خود ادعای گریم به عنوان یک حکم کلی است.

اما به نظر می‌رسد پلانتینگا در ایراد خودمتناقض بودن استدلال گریم به تفاوت میان احکام هستی‌شناختی و احکام منطقی توجه کافی نداشته است. در احکام منطقی، حکم درباره احکام است و قضایا، به تبع اتصاف احکامشان، به آن حکم متصف می‌شوند؛ اما در احکام مابعدالطبیعی حکم درباره هستی و امور واقعی است. برای مثال، یک تقریر منطقی از اصل عدم تناقض «عدم امکان اجتماع ایجاب و سلب» در موضوع واحد، از جهت واحد و در زمان واحد است. اما از لحاظ هستی‌شناختی، بودن و نبودن همزمان یک چیز در «شیء» از یک جهت از مصادیق تناقض محسوب می‌شود.

به نظر می‌رسد مقصود گریم از عدم وجود مجموعه تمام گزاره‌های صادق، وجود خارجی و بالفعل چنین مجموعه‌ای و رد امکان وجود مابازای عینی آن است، در حالی که پلانتینگا بدون توجه به تفاوت میان گزاره‌هایی که ناظر به واقعیت خارجی موضوع هستند و گزاره‌هایی که در آنها وجود ذهنی و منطقی موضوع مورد نظر است، پذیرش حکم کلی گریم یعنی این که «هیچ مجموعه‌ای از تمام گزاره‌های صادق وجود ندارد» را مستلزم نفی مجموعه‌های کلی دیگر مانند «هر گزاره‌ای یا صادق است یا کاذب» می‌داند و با یکسان پنداشتن احکام این قضایا، خود نتیجه‌گیری گریم را نیز مشمول ادعای اصلی استدلال او، خودارجاع و نادرست در نظر می‌گیرد. این در حالی است که به دلیل تفاوت این قضایا نمی‌توان حکم یکی را به دیگری سرایت داد.

در رویکردی جایگزین می‌توان نادرستی استدلال گریم را با بیان تفاوت میان اعتبار و حقیقت اثبات کرد. اگر مقصود گریم از عدم وجود مجموعه تمام گزاره‌های صادق را وجود متعین و خارجی آن در نظر بگیریم، با توجه به این که از کنار هم قرار گرفتن اجزای این مجموعه کلی، یعنی «گزاره‌های صادق»، هیئت و امر جدیدی محقق نمی‌شود، پس

اساساً وجود چنین مجموعه‌ای یک وجود اعتباری و غیرحقیقی است که در قالب یک کل اعتبار و فرض شده است. به عبارت دیگر، «مجموعه» چیزی جز یک ترکیب اعتباری و یک کل غیرحقیقی نیست و زمانی که برای مثال لفظ «مجموعه کلی» را وضع می‌کنیم تا تمام مجموعه‌های با ویژگی‌های مشخص را تحت آن قرار دهیم، هرچند ممکن است وصفی وجود داشته باشد که از تمام اجزای آن مجموعه کلی حکایت کند، اما فرض اجتماع آنها تحت آن مجموعه امری قراردادی و غیرحقیقی است. حال با فرض چنین مجموعه‌ای، حتی اگر تناقض و امر محالی را معتقد شویم، وجود این تناقض ناقض اصل امتناع تناقض نیست، زیرا تناقض باطل تناقض در ظرف حقیقت است، نه تناقضی که در قالب اعتبار به دست آید (جهان فکر و اشکوری ۱۳۹۶، ۱۸۰). بدین ترتیب انتساب این تناقض به تعریف علم مطلق و حکم به وجود ناسازگاری درونی آن ناشی از عدم درک صحیح اصل مذکور و حقیقت صدق و کذب و لوازم آن است.

۵. ارزیابی استدلال گریم از منظر حکمت متعالیه صدرا

همان گونه که پیش از این بیان شد، در الهیات مسیحی معاصر، علم خداوند از مقوله باور تلقی می‌شود، به صورتی که نسبت دادن باور به خداوند کاربردی مأنوس و رایج دارد و بی‌شک این امر متأثر از تعریف معرفت‌شناختی رایج در قرن بیستم از معرفت یعنی «باور صادق موجه» است (Alston 1991, 43). بر مبنای این تعریف، خداوند به هر آنچه می‌داند باور نیز دارد.

اما در فلسفه اسلامی، تقسیم‌بندی مورد پذیرش اکثر حکما در باب علم از زمان ابن‌سینا تاکنون، تقسیم آن به دو قسم علم حضوری و حصولی است (ابن‌سینا ۱۳۶۰، ۱۱۷؛ سبزواری بی‌تا، ۱۸۵؛ زنوزی ۱۳۸۰، ۳۲؛ آشتیانی ۱۳۷۷، ۲۷۷؛ جوادی آملی ۱۳۷۴، ۷۹). در علم حضوری، حقیقت و هویت عینی معلوم، مستقیماً و بی‌واسطه نزد مدرک واقع می‌شود، و در علم حصولی شناختشی خارجی به واسطه صورت یا مفهوم ذهنی آن ایجاد می‌شود و از آن جهت که این نوع علم لوازمی چون خطاپذیری و انفعالی بودن را در پی دارد که مستلزم نقصان در علم واجب است، ملاصدرا علم خداوند را علمی حضوری دانسته و علم به توسط صور و یا بر وجه کلی را از ساحت الهی نفی می‌کند (ملاصدرا ۱۴۲۲، ۳۸۸). ملاصدرا بیان می‌کند که علم حضوری در عمق معلوم نافذ و ساری می‌شود، پس معرفتی کامل و تمام به دست می‌دهد، و از آنجا که خداوند برخوردار از تمام کمالات وجودی و کامل بالذات است، علم او نیز برترین نوع علم و کامل‌ترین آن

است. بر همین اساس علم حضوری تنها زینده ساحت متعالی او است (ملاصدرا بی تا، ۳۶۴).

ملاحظه می شود که در مورد ماهیت علم الهی میان کلام مسیحی و فلسفه اسلامی تفاوت مبنایی وجود دارد. در حالی که الهیات معاصر غربی علم مطلق الهی را گزاره‌ای و به نحو حصولی و با واسطه تلقی می کند، حکمت صدرایی علم حصولی را کاملاً از ساحت علم الهی نفی و علم واجب تعالی را حضوری معرفی می کند. بر این اساس می توان به دو صورت به ایراد کانتوری گریم پاسخ گفت: (۱) پاسخ صدرایی بر اساس مبنای خاص حکمت متعالیه؛ (۲) پاسخ صدرایی با فرض مبنای الهیات مسیحی در تعریف علم مطلق الهی.

در ابتدا ممکن است تصور شود که با وجود این اختلاف مبنایی، ارائه دیدگاه خاص حکمت متعالیه در باب علم مطلق الهی و پاسخ‌دهی ایرادات جدید بر اساس این مکتب فلسفی چندان کارآمد نیست. اما با توجه به اهمیت بحث علم الهی و لزوم دفاع از حقایق صفات خداوند، و این که گاهی ایرادهای وارد شده بر بحث‌های الهیاتی نتیجه اتخاذ مبنای اعتقادی ناصحیح و یا ناکافی هستند، ارائه مبنای صحیح بدیل و در پی آن پاسخ‌دهی معتبر به انتقادات ضروری می نماید. در واقع هدف نشان دادن نقاط قوت نظام فکری حکمت متعالیه در زمینه مورد بحث است، به صورتی که با اتخاذ این مبنای اساساً مجالی برای اشکالات بعدی از سوی منتقدان باقی نمی ماند.

در عین حال، با توجه به ظرفیت غنی حکمت متعالیه در حل مسائل جدید اعتقادی، می توان با قبول مبنای استدلال گریم، به نقد بنایی دیدگاه وی نیز مبادرت ورزید. از همین رو در ادامه ابتدا به نگاه خاص ملاصدرا در باب نحوه علم الهی به حقایق و مخلوقات می پردازیم و سپس با فرض مبنای الهیاتی گریم، پاسخ صدرالمثالیه را در این باب ارائه خواهیم کرد.

۱-۵. پاسخ ملاصدرا بر مبنای نظام فکری حکمت متعالیه

آنچه واضح است بسیاری از ایرادهایی که در الهیات مسیحی بر علم مطلق الهی وارد شده به سبب نگاه گزاره‌ای به ماهیت علم الهی و حصولی پنداشتن آن است. بر اساس تعریف کلام مسیحی، که علم مطلق علم به تمام گزاره‌های صادق است، ایراد گریم بر عدم وجود مجموعه‌ای از تمام گزاره‌های صادق وارد است، در حالی که از نگاه فلسفه صدرایی، علم الهی نیازمند حصول باور و ادراک وقایع در قالب گزاره‌ای نیست، بلکه همان گونه که

وجود مطلق خداوند در تمام مراتب عالم ساری و جاری است، علم الهی نیز تمام اجزای عالم را پر کرده است (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۲۶۲).

ملاصدرا بر اساس سه مبنای «عین‌الربط بودن معلول»، «وجودانگاری علم» و قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» در فلسفه خویش به چگونگی علم خداوند به جزئیات پاسخ می‌دهد. او با اعتقاد به عدم استقلال وجودی معلولات و عین‌الربط خواندن آنها نسبت به حق تعالی (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۴۹) بیان می‌کند که جزئیات به هر اندازه بهره از وجود داشته باشند، به علت هستی خویش تعلق دارند و نزد او حضور ذاتی دارند (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۴۴). از سوی دیگر، از آنجا که ملاصدرا علم را از سنخ وجود و امری فرامقولی می‌داند که وجودش عین ماهیتش است، احکام وجود را بر آن حمل می‌کند و علم را نیز یک حقیقت وجودی سریانی می‌داند که به اوصاف وجود مانند تشکیک نیز متصف می‌گردد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۱۱۷). از آنجا که ملاک و مقصد علم «این‌همانی» و «انکشاف» است (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۹۶)، پس علم حقیقی به یک شیء با حضور نفس آن شیء پدید می‌آید (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۲۹۸)، و اگر دوئیت و غیریتی میان عالم و معلوم وجود داشته و معلوم چیزی بیرون از ذات عالم باشد، علم و انکشاف از واقع حاصل نخواهد شد. از همین رو، به دلیل برخورداری خداوند از کامل‌ترین صفات، باید علم او به مخلوقات نیز از بالاترین مرتبه حضور و انکشاف برخوردار باشد (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۰۹، ۱۲۱). لذا خداوند به تمامی موجودات امکانی با هر مرتبه‌ای از وجود به علم حضوری اشراقی علم دارد و این حضور تمامی کائنات را در بر می‌گیرد.

همچنین، از نگاه ملاصدرا، ساختار اصلی علم تفصیلی بعدالایجاد خداوند به اشیاء بر قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» استوار است. بر اساس این قاعده، واجب‌الوجود که از هر نحوی از ترکیب منزّه و در نهایت بساطت است، نامحدود است و وجود بی‌نهایت و نامحدود جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۲۴۰). از این رو تنها وجود حق وجودی حقیقی است، و ممکنات به سبب آن که تماماً حاکی از هستی مطلق هستند به نحو اعتباری و مجازی موجود تلقی می‌شوند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۲: ۱۸۶)، به این معنا که ممکنات بنفسه و بدون سریان وجود منبسط بر آنها معدوم ذاتی‌اند، اما با تجلی و ظهور حق از وجود ظلی برخوردار می‌شوند. لذا کثرتی در حقیقت وجود در کار نیست، بلکه کثرات در ظهورات و نمودهای وجود واقع می‌شوند. ظهورات وجود دارای مراتب شدید و ضعیف‌اند و این شدت و ضعف‌ها به بساطت حق خدشه‌ای وارد نمی‌سازد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۶۹؛ ملاصدرا ۱۹۸۱، ۲: ۳۴۷، ۳۵۳).

اساس این توضیحات، در ارتباط با چگونگی علم خداوند به جزئیات از دیدگاه صدرا، می‌توان چنین گفت که چون هیچ ممکن از جمله امور جزئی و مادی از ذات مستقلی در برابر ذات خداوند برخوردار نیست و دوئیتی میان آنها و خداوند وجود ندارد، به نحو کمالی بعینه نزد خداوند حاضر هستند و خداوند به آنها علم حضوری دارد. بدین ترتیب هر گونه کسب و حصول معرفت به مخلوقات از ساحت الهی نفی می‌شود و علم مطلق الهی تماماً از سنخ حضور تفسیر خواهد شد. به همین دلیل ایرادهای ناظر به علم حصولی خداوند از جمله ایراد کانتوری گریم نیز مطرح نخواهد شد.

۲-۵. پاسخ ملاصدرا با مبنای الهیاتی مسیحی

بر اساس ظرفیت حکمت متعالیه در ارائه پاسخ مناسب به سؤالات جدید الهیاتی، می‌توان حتی با قبول فرض الهیات معاصر غربی در حصولی دانستن علم مطلق الهی نیز به ایراد کانتوری گریم پاسخ مناسبی داد. بیان شد که گریم، بر مبنای تعریف الهی دانان مسیحی از علم مطلق، علم خداوند به تمام گزاره‌های صادق را در قالب نظریه مجموعه‌های کانتور به بحث می‌گذارد و می‌گوید چون همواره تعداد زیرمجموعه‌های یک مجموعه از اعضای خود آن مجموعه بیشتر است، پس نمی‌توان به مجموعه‌ای متشکل از تمام گزاره‌های صادق دست یافت. در نتیجه عالم به این مجموعه نیز وجود نخواهد داشت. برای پاسخ به این دیدگاه ابتدا لازم است در باب تعریف و ماهیت عدد و چستی مجموع و شرایط تسلسل در فلسفه اسلامی خصوصاً حکمت متعالیه ملاحظاتی بیان شود.

۲-۵-۱. تعریف عدد

فیلسوفان اسلامی پیش از ملاصدرا غالباً مفاهیم ریاضی همچون عدد، خط، سطح و غیره را از قسم معقولات اولی یا ماهوی که مستقیماً صورت امر خارج از ذهن است قلمداد می‌کردند و آنها را حاصل تجرید و تعمیم ذهن می‌دانستند. ذهن پس از ملاحظه اشیای خارجی، اعداد و یا مفاهیم سطح و خط را از آنها انتزاع می‌کند. بنابراین فیلسوفان اسلامی در باب نحوه وجود عدد غالباً آن را عرض خارجی برای معدود می‌دانستند و قائل به وجود خارجی آن بودند. برای مثال، ابن‌سینا در شفا برهانی در اثبات عرضیت عدد ارائه کرده و می‌گوید همان گونه که واحد در عالم خارج امری قائم به نفس نیست، پس آنچه وجودش بر واحد مترتب است یعنی عدد نیز در خارج امری مستقل نیست و به وجود معدودات خویش موجود است (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۱۲۶).

ملاصدرا در دوره ابتدایی فلسفی خویش، در تعلیقات خود بر شفا، بر این برهان صحه می‌گذارد و در مقام توضیح می‌گوید «عدد معنایی جز مرکب از آحاد ندارد و مرکب از امور وجودی (عدد) غیرممکن است که امری عدمی باشد» (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۱: ۵۰۲). بر اساس این تفسیر، عدد چیزی جز کثرت نیست و از آنجا که کثرت از اجتماع آحاد تشکیل یافته، عدد نیز مرکب از آحاد است، و چون کثرت در خارج محقق است، عدد نیز وجود خارجی دارد. در اینجا باید توجه کرد که در فلسفه اسلامی فهم «عدد» مبتنی بر ادراک «وحدت» و «کثرت» است. هر یک از موجودات خارجی دارای وحدت شخصی هستند و هنگامی که بیشتر از یکی از آنها را لحاظ کنیم متصف به کثرت می‌گردند. از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، عدد که کم منفصل است از تکرار شدن واحد پدید می‌آید (علامه طباطبایی ۱۳۸۸، ۱۸۷).

۵-۲-۲. تعریف مجموع

در آثار فیلسوفان مسلمان بحث مستقلی به ماهیت مجموع و نحوه وجود آن اختصاص داده نشده، بلکه ضمن مباحثی چون چیستی عدد و نیز براهین ابطال تسلسل به نحوه وجود مجموع نیز پرداخته شده است. از میان تعاریف مختلفی که برای مجموع ذکر شده است، این تعریف آن مراد ما در این مقاله است: «اجتماعی که با کنار هم قرار گرفتن اجزاء، چیزی غیر از اجتماع پدید نمی‌آید، مانند مجموع ده انسان» (ابن سینا ۱۳۸۳، ۲۴). مجموع اجتماعی است که میان اعضای آن ترکیب حقیقی صورت نگرفته است تا مستلزم پیدایش هیئت جدید و یا شیء جدیدی باشد.

ملاصدرا در باب نحوه وجود مجموع دیدگاه‌های متفاوتی اتخاذ می‌کند. گاهی برای مجموع وجود حقیقی قائل است و معتقد است عدد برخوردار از وجودی ضعیف و ناقص است، پس وحدت عدد عین کثرتش است (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۱: ۵۰۴). او در تعلیقه خود بر شفا بیان می‌کند که معروض عدد مجموع است، از آن حیث که مجموع است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۱: ۵۰۴). برای مثال، مجموع متشکل از ده انسان دارای وحدتی مجزا از هر یک از انسان‌های حاضر در این مجموعه است و همین وجود متعلق به مجموعه انسان‌ها معروض عدد ده قرار می‌گیرد (سعیدی‌مهر و خادم‌زاده ۱۳۸۹، ۴۷). اما گاهی ملاصدرا به وجود اعتباری مجموع قائل می‌شود و از وحدت اعتباری مجموع به منظور اثبات وجود اعتباری مجموع بهره می‌گیرد. وی چنین توضیح می‌دهد که معنای تحقق خارجی عدد آن است که وحدت‌های کثیر در عالم خارج وجود دارند، اما این طور

نیست که عدد در عالم خارج امری جدا و متمایز از آحاد باشد، بلکه اعداد عین آحادند. بنابراین عدد امری ذهنی است، هرچند می‌توان برای احکام مربوط به آن مصداقی را در خارج از لحاظ وجود آحاد کثیر ذکر کرد (ملاصدرا ۱۴۱۰، ۲: ۱۶۲-۱۶۱). در نهایت، ملاصدرا در کتاب *شواهد الربوبیه* می‌گوید همان گونه که عقل مثلاً برای مجموع متشکل از ده انسان وجودی را اعتبار می‌کند، وحدتی را نیز برای این مجموع انتزاع می‌کند (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۶۵).

۵-۲-۳. تسلسل

تسلسل در معنای عام به دنبال هم آمدن اموری زنجیره‌وار است، چه میان آنها رابطه علی وجود داشته باشد و چه نداشته باشد، و خواه حلقه‌های این زنجیره متناهی باشند و خواه نباشند. اما در اصطلاح فلسفی، این مفهوم منحصر به اجتماعی است که از یک یا دو طرف نامتناهی باشد (مصباح یزدی ۱۳۸۶، ۷۹). بنابراین تسلسل تنها در باب امور غیرمتناهی به کار می‌رود.

فلاسفه مسلمان تسلسل را به دو قسم تسلسل محال و غیرمحال تقسیم کرده و شرایط سه‌گانه‌ای را برای معرفی تسلسل محال ذکر کرده‌اند. این شرایط از این قرارند: (۱) فعلیت تمام اجزای مجموعه نامتناهی، (۲) موجود بودن تمام اجزای مجموعه، (۳) وجود ترتب حقیقی میان اجزای مجموعه (شیرازی ۱۳۶۵، ۱۷۷؛ میرداماد ۱۳۷۴، ۲۲۷؛ طباطبایی ۱۳۸۸: ۲، ۳۰). در صورت فقدان یکی از شرایط مذکور، تسلسل محال نخواهد بود. برای مثال، در نگاه فیلسوفان مسلمان، مجموعه اعداد نامتناهی به دلیل عدم فعلیت تمام اعداد، مجموعه نامتناهی حوادث زمانی به دلیل عدم اجتماع تمام اجزا در وجود، و مجموعه نفوس ناطقه به دلیل عدم وجود ترتب حقیقی میانشان، مجموعه‌های نامتناهی غیرمحال هستند.

اکنون پس از بیان این مقدمات می‌توان به پاسخ حکمت صدرایی به اشکال مورد بحث پرداخت.

ملاصدرا هنگامی که در جایگاه شارح دیدگاه ابن‌سینا و بر ممشای نظر غالب حکما در باب عرضیت خارجی عدد قرار دارد، با تأیید وجود خارجی عدد به تبیین این دیدگاه و پاسخ به سؤالات وارده در این زمینه می‌پردازد. اما او در مقام فیلسوف متعالیه و بر مبنای دیدگاه خاص فلسفی خویش، بر اساس مساوقت وجود و وحدت، موجودی را که دارای وحدت حقیقی نیست برخوردار از وجود حقیقی نیز نمی‌داند. از نظر ملاصدرا، مجموع که

معروض عدد است، گرچه وجود مجزایی از وجود آحاد خویش ندارد، اما این وحدت صرف اعتبار عقل است و از وحدت حقیقی برخوردار نیست، یعنی همان گونه که عقل برای مجموع ده انسان وجودی را اعتبار می‌کند وحدتی را نیز برای آن لحاظ می‌کند (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۶۵). پس مجموع دارای وجود حقیقی نیست، هرچند «ممکن است در خارج برای احکام متعلق به آنها مصداق و مطابقی از جهت وجود آحاد کثیر یافت شود» (ملاصدرا ۱۴۱۰، ۲: ۱۶۲).

ملاصدرا در *اسفار* در پاسخ به ایراد مستشکل مبنی بر وجود خارجی مجموع که وجود بی‌نهایت مجموع را به دنبال خواهد داشت بیان می‌کند که با اعتقاد به اعتباری بودن مجموع دیگر چنین نقدی وارد نخواهد بود و این طور نیست که از اعتبار مجموع دو شیء مجموع دیگری که سه جزء دارد لازم آید، چرا که در این فرض مجموع دوم تکرار اجزای مجموع اول است و تا زمانی که در اجزای ماهیت افزایشی پدید نیاید مجموع مستقلی به وجود نخواهد آمد. او ادامه می‌دهد همان گونه که واحد موجود است، اما وصف وحدت برخوردار از وجودی مستقل نسبت به ذات واحد نیست، کلیت یک مجموعه نیز وجودی مجزا از وجود اجزاء ندارد (ملاصدرا ۱۴۱۰، ۲: ۱۶۱-۱۶۰).

این دیدگاه ملاصدرا را می‌توان به مجموعه‌های توانی که در واقع مجموعه زیرمجموعه‌های یک مجموعه هستند نیز تسری داد. هرچند در یک مجموعه توانی عضوهایی ممکن است تعریف شوند که در ظاهر داخل مجموعه نباشند، اما در واقع امر جدیدی را معرفی نمی‌کنند تا بگوییم حقیقت دیگری نیز در کار بوده است. به عبارت دیگر، یک مجموعه توانی هرگز قادر به معرفی عضوی متمایز از مجموعه نیست، چرا که در این مجموعه با تعدادی از مجموعه‌ها روبرو هستیم که تمام حقایق موجود در آنها در مجموعه اصلی ذکر شده است. در باب مجموعه تمام گزاره‌های صادق، که به قول گریم متناظر با آنها مجموعه تمام حقایق نیز وجود دارد، نیز می‌توان گفت در صورتی که فرض کنیم تمام حقایق در یک مجموعه جمع شوند، حقایق جدید و مستقل دیگری نمی‌تواند در قالب مجموعه دیگری ارائه شود و هر آنچه عرضه می‌شود به نوعی تکرار اعضای مجموعه تمام حقایق خواهد بود. پس استدلال گریم مبنی بر وجود حقایق بیشتری از مجموعه تمام حقایق مخدوش است.

در ثانی حتی اگر بپذیریم که کاردینال مجموعه توانی هر مجموعه بزرگ‌تر از کاردینال خود مجموعه است، و تعداد بیشتری از اعضای یک مجموعه در مجموعه توانی آن موجود است و در نتیجه بزرگ‌ترین مجموعه با بیشترین کاردینالیتی وجود ندارد، باز

هم دلیلی مبنی بر نبود سلسله بی‌نهایت کاردینال‌ها وجود ندارد. به عبارت دیگر، با وجود آن که یک کاردینال نهایی برای تمام حقایق وجود ندارد، اما بی‌نهایت مجموعه با کاردینال خاص را می‌توان فرض کرد که گرچه آنها را نمی‌توان در یک مجموعه مرجع جای داد، اما این امر خدشه‌ای به حقیقت آن بی‌نهایت مجموعه نخواهد زد. پس در پاسخ به این استدلال گریم که «زمانی یک موجود را عالم مطلق می‌دانیم که آنچه او می‌داند مجموعه‌ای از تمام حقایق را تشکیل دهد» (Grim 1988, 356) باید گفت علم به تمام حقایق منافاتی با عدم جایگیری حقایق در یک مجموعه کلی ندارد، بلکه می‌توان سلسله‌ای نامتناهی از مجموعه حقایق را فرض کرد که عالم مطلق بدان آگاه است.

تسلسل موجود میان مجموعه حقایق نیز محالی را موجب نخواهد شد، چرا که این مجموعه‌ها شروط تسلسل محال را که پیش از این ذکر گردید دارا نیستند. از آنجا که حوادث زمانی اموری تدریجی‌الوقوع هستند، گزاره‌های صادق حاکی از آنها نیز تدریجی هستند و همگی با هم موجود نمی‌شوند. بنابراین شرط فعلیت تمام اجزا در این حالت ساقط است و وجود تسلسل در این مجموعه محالی را در پی نخواهد داشت. با محال نبودن تداوم و تسلسل مجموعه‌های صادق، به علم عالم مطلق به تمام مجموعه‌ها، که بر مبنای پیشفرض گریم باید آگاه به تمام حقایق گزاره‌ای باشد، نیز خدشه‌ای وارد نمی‌شود. خداوند به خاطر برخورداری از علم بی‌نهایت می‌تواند به بی‌نهایت گزاره صادق نیز عالم باشد.

در اینجا ممکن است ایراد وارد شود که پیشفرض در این پاسخ زمانمند انگاشتن خداوند و علم تدریجی او به حقایق گزاره‌ای است، در حالی که خداوند فرا-زمان است و تمام حقایق بعینه و در آن برای او حاضرند. اما باید خاطر نشان کرد که بر اساس مبنای الهیاتی مسیحیت، علم خداوند علمی گزاره‌ای و از قسم علم حصولی است و بر مبنای چنین فرضی، علم خداوند نیز ناگزیر از اقتضائات زمانی خواهد بود. این در حالی است که بر اساس دیدگاه اصلی و نهایی ملاصدرا، تمامی عالم تجلی و تشآن ذات حق تعالی است و به دلیل عدم وجود دوئیت و استقلال میان معلومات الهی و خداوند، تمامی حقایق و وقایع در ساحت الهی حضور دارند و غیری در کار نیست تا عدم امکان یا عدم وجود آگاهی به آنها مطرح شود.

۶. نتیجه‌گیری

با ملاحظه استدلال کانتوری گریم روشن شد اهتمام گریم برای نشان دادن ناسازگاری مفهوم علم مطلق بی‌نتیجه است و استدلال او از استحکام لازم برخوردار نیست. در این زمینه ایرادهای بسیاری بر مبنای الهیات معاصر مسیحی وارد شده است که یکی از مشهورترین آنها خودمتناقض بودن استدلال گریم است، که نتیجه تفسیر مجموعه‌ای او از «تمام گزاره‌های صادق» به عنوان متعلق علم الهی است. این ایراد را برخی الهی‌دانان غربی از جمله پلانینگا با اشاره به این مطلب بیان کرده‌اند که اگر بپذیریم که هیچ مجموعه‌ای از تمام صادق‌ها وجود ندارند، بر اساس باور گریم خود این نتیجه را نیز می‌توان در قالب یک مجموعه کلی ملاحظه کرد، که در نتیجه فاقد ارزش خواهد بود و استدلال گریم نامعتبر می‌شود. البته خلط احکام هستی‌شناختی با احکام منطقی اشکالی است که در نقد پلانینگا وارد است. همچنین با توجه به ظرفیت حکمت صدرا در پاسخ به پرسش‌های جدید می‌توان هم بر اساس مبانی خاص متعالیه و هم بر اساس مبانی پذیرفته‌شده گریم پاسخ‌های معتبری ارائه کرد. طبق مباحث مربوط به چیستی مجموعه می‌توان نسبت به ایراد کانتوری گریم چنین استنباط کرد که اگر تمام حقایق را در قالب یک مجموعه کلی تصور کنیم، دیگر حقایق جدید و مستقلی برگرفته از آن حقایق نمی‌تواند در مجموعه جدیدی ارائه شود و هر آنچه عرضه می‌شود به نوعی تکرار اعضای مجموعه تمام حقایق خواهد بود. پس استدلال گریم مبنی بر وجود حقایق بیشتری از مجموعه تمام حقایق مخدوش است. با این حال اگر بپذیریم که یک مجموعه مرجع متشکل از تمام حقایق وجود ندارد، می‌توان سلسله‌ای نامتناهی از مجموعه حقایق را فرض کرد که عالم مطلق بدان آگاه است.

کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۶۰. *دانشنامه علائی*. تهران: فارابی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۸۳. *الاشارات و التنبيهات*. همراه شرح خواجه نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی. قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۸۵. *الهیات من کتاب الشفا*. تحقیق آیه الله حسن زاده آملی. قم: موسسه بوستان کتاب.
- آشتیانی، میرزا مهدی. ۱۳۷۷. *اساس التوحید*. تهران: امیرکبیر.
- پویمن، لوئیس پی. ۱۳۸۷. *معرفت‌شناسی: مقدمه‌ای بر نظریه شناخت*. ترجمه و تحقیق رضا محمدزاده. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۴. شناخت‌شناسی در قرآن. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- جهان فکر، مصطفی، و محمد فنائی اشکوری. ۱۳۹۶. «بررسی پارادوکس‌هایی در نقض اصل امتناع تناقض». معرفت فلسفی ۳: ۱۸۴-۱۶۱.
- زنوزی، آقا علی مدرس. ۱۳۸۰. بدایع الحکم. تهران: الزهراء.
- سبزواری، هادی بن مهدی. بی‌تا. منظومه حکمت، قم: مصطفوی.
- سعیدی مهر، محمد، و وحید خادم زاده. ۱۳۸۹. «مسئله وجود مجموع و فیلسوفان مسلمان با تکیه بر آرای ابن سینا و ملاصدرا». متافیزیک ۷ و ۸: ۶۲-۴۳.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. ۱۴۱۰ ق. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقليه الاربعه، ج. ۲. بیروت: دار الحیاه التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. ۱۴۲۲ ق. شرح هدایه الاثیریہ. تصحیح مصطفی فولادکار. بیروت: موسسه التاریخ العربی.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). محمد بن ابراهیم. ۱۳۵۴. المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۰. الشواهد الربوبیه. تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۳. مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: نشر موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۵. رساله سه اصل. به اهتمام سید حسین نصر. تهران: مولی.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۲. شرح و تعلیق صدرالمتألهین بر الهیات شفا. تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. بی‌تا. الحاشیه علی الهیات الشفا. قم: بیدار.
- طباطبایی، محمد حسین. ۱۳۸۸. نهایه الحکمه. تصحیح عباسعلی زارعی سبزواری. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۸۶. آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- میرداماد، محمدباقر. ۱۳۷۴. القبسات. به اهتمام مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- هیوم، دیوید. ۱۳۸۸. گفت‌وگوهایی در باب دین طبیعی. ترجمه حمید اسکندری. تهران: علم.
- Abbruzzese, John E. 1997. "The Coherence of Omniscience: A Defense". *International Journal for Philosophy of Religion* 41 (1):25-34.

- Aczel, P. 1978. "The Type Theoretic Interpretation of Constructive Set Theory." pp. 55–66, in *Logic Colloquium 77*, edited by A. MacIntyre et al. Amsterdam: North-Holland.
- Borland, Tully. 2006. "Omniscience and Divine Foreknowledge" in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Bradley Dowden and James Feiser (eds.). <http://www.iep.utm.edu/o/omnisci.htm>
- Bringsjord, Selmer. 1989. "Grim on Logic and Omniscience," *Analysis* 49: 186–9.
- Craig, William lane. 2006. "Theistic Critiques of Atheism," in *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge University Press.
- Craig, William lane. 2009. "The Kalam Cosmological Argument," in *The Blackwell Companion to Natural Theology*. London: The Macmillan Press.
- Mar, G. 1993. "Why Cantorian Arguments against the Existence of God Do Not Work." *International Philosophical Quarterly* 33: 429–42.
- Carr, David. 1979. "The Logic of Knowing How and Ability." *Mind* 88 (351): 394–409.
- Guillen, Michael. 1983. *Bridges to Infinity: The Human Side of Mathematics*. Los Angeles: Tarcher.
- Hughes, Gerard J. 1995. *The Nature of God*. London and New York: Routledge.
- Kretzmann, Norman. 1966. "Omniscience and immutability." *Journal of Philosophy* 63 (14):409–421
- Mavrodes George I. 1997. "omniscience," in *A Companion to Philosophy of Religion*, edited by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro. Blackwell Publisherers.
- Martin, Michael. 1990. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple UP.
- Maydole, R. E. 2012. "On Grim's Cantorian Anti-Ontological Argument." pp. 367–78, in *Ontological Proofs Today*, edited by M. Szatkowski. Frankfurt: Ontos Verlag.

- Myhill, J. 1973. "Some Properties of Intuitionistic Zermelo–Fraenkel Set Theory." pp. 206–31, in *Cambridge Summer School in Mathematical Logic*. Berlin: Springer.
- Nagasawa, Yujin. 2008. "A New Defense of Anselmian Theism." *The Philosophical Quarterly* 58(233): 577 – 596.
- Grim, Patrick. 1984. "There is No Set of All Truths." *Analysis* 44 (4): 206–208.
- Grim, Patrick. 1986. "On Sets and Worlds: A Reply to Menzel." *Analysis* 46 (4): 186–191.
- Grim, Patrick. 1988. "Logic and Limits of Knowledge and Truth." *Noûs* 22 (3): 341–367.
- Grim, Patrick, and Alvin Plantinga. 1993. "Citations of: Truth Omniscience and Cantorian Arguments: An Exchange." *Philosophical Studies* 71 (3): 267–306.
- Grim, Patrick. 2000. "The Being that Knew Too Much." *International Journal for Philosophy of Religion* 47: 141–54.
- Grim, Patrick. 2007. "Impossibility Arguments." In *The Cambridge Companion to Atheism*, edited by Michael Martin. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grim, Patrick, and Nicholas Resher. 2008. "Plenum Theory," *Noûs* 42 (3): 422–439.
- Grim, Patrick. 2013. "Problems with Omniscience." Accessible on Grim's personal website: <http://www.pgrim.org/articles/omniscience9.pdf>
- Lembke, Martin. 2012. "Grim, Omniscience, and Cantor's Theorem." *International Journal for Philosophy* 17 (2): 211–223.
- Simmons, Keith. 1993. "On an Argument Against Omniscience." *Noûs* 27 (1): 22–33.
- Stewart, Ian 2017. *Infinity: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.

یادداشت‌ها

۱. دکتر پاتریک گریم استاد برجسته فلسفه و فیلسوف مطرح آمریکایی است. او در زمینه سؤالات معرفتی در فلسفه دین و در مباحثی چون فلسفه علم، فلسفه منطق و فلسفه محاسبات و نیز مدل‌سازی عامل‌بنیان آثاری منتشر کرده است. ایشان در حال حاضر سردبیر فصلنامه فلسفی ذهن و ادراک و مؤسس و سرپرست ۲۵ جلد کتاب «سالنامه فیلسوف» (The Philosopher's Annual) است که گلچینی از بهترین مقالات فلسفی منتشره در هر سال است. او در کتب فلسفی خود در حوزه چالش‌های مربوط به معرفت گزاره‌ای و مهارتی ناظر به علم مطلق الهی فعال بوده و استدلال‌هایی علیه علم الهی مطرح کرده که مواردی از آنها ابداعی خود اوست و بخشی بازتقریر استدلال‌هایی است که دیگران مطرح کرده‌اند. ایراد کانتوری گریم از جمله استدلال‌های شناخته‌شده علیه علم مطلق الهی در حوزه معرفت گزاره‌ای است که در این جستار بدان خواهیم پرداخت.

۲. مشهورترین تقریر از دسته پارادوکس‌های قدرت مطلق به پارادوکس سنگ مشهور است که با این پرسش مطرح می‌شود که آیا خداوند می‌تواند سنگ بزرگی را خلق کند که خود نتواند آن را بلند کند؟ اگر بگوییم قدرت خلق چنین سنگی را دارد، در این صورت اگر چنین سنگی وجود داشته باشد که خداوند نتواند آن را بلند کند پس وی قادر مطلق نیست؛ و اگر بگوییم نمی‌تواند چنین سنگی بیافریند، پس قادر مطلق بودن خداوند منتفی می‌شود (Mavrodes 1996, 470).

۳. هیوم با این باور که وجود هیچ موجودی (از جمله خدا) را نمی‌توان اثبات کرد چنین استدلال می‌کند: «هیچ چیزی را نمی‌توان شک‌زدایانه اثبات کرد مگر آنچه خلاف آن مستلزم تناقض باشد. هیچ چیزی که به نحو متمایز قابل تصور باشد مستلزم تناقض نیست. هر آنچه وجودش را تصور می‌کنیم عدم آن را نیز می‌توانیم تصور کنیم. بنابراین هیچ موجودی که عدمش مستلزم تناقض باشد وجود ندارد. در نتیجه هیچ موجودی که وجودش را بتوان شک‌زدایانه اثبات نمود وجود ندارد» (هیوم ۱۳۸۸، ۱۲۴-۱۲۳).

۴. این اشکال بیان می‌کند که برخی از قضایا مستلزم ضمیر اول شخص «من» هستند و بدون این ضمیر قابل بیان نیستند. این قضایا بیان‌کننده حقایقی‌اند که شخص درباره خود می‌داند و علم به آنها منطقیاً برای هیچ کس حتی خداوند امکان‌پذیر نیست. بدین ترتیب این گزاره‌ها متعلق علم الهی نبوده و خداوند عالم به تمام حقایق نمی‌باشد (Kretzman 1966, 420-421).

۵. پارادوکس دروغگو ایراد دیگری است که بر امکان وجود عالم مطلق مطرح می‌شود. طبق این نظریه، هر قضیه‌ای که واقع را آن گونه که هست نشان دهد، صادق و در غیر این صورت کاذب است. حال اگر صدق قضیه به مطابقت آن با واقع باشد، می‌توان دو قضیه را فرض کرد که هر یک حکایتگر دیگری است و قضیه اول حاکی از صدق قضیه دوم و قضیه دوم نیز حاکی از کذب قضیه اول باشد. پس صدق هر یک از این دو قضیه مستلزم کذب آن خواهد بود. گریم در کتاب جهان ناقص از این ایراد معرفت‌شناسانه در باب علم الهی استفاده و وجود عالم مطلق را رد کرده است (Grim 1991, 8).

6. knowledge by acquaintance

7. competence knowledge

8. know-how

9. propositional knowledge

10. naive set theory

11. axiomatic set theory

۱۲. واژه «کاردینالیته» در مورد مجموعه‌های نامتناهی معادل «تعداد اعضا» در مورد مجموعه‌های متناهی است. عدد اصلی یا عدد کاردینال (Cardinal number) مفهوم و معیاری است که برای نشان دادن اندازه مجموعه‌ها، و به ویژه، برای مقایسه بزرگی آنها در کنار یکدیگر به کار می‌رود.

13. transfinite

۱۴. برای بدست آوردن زیر مجموعه‌های یک مجموعه، تعداد اعضا را می‌بایست به توان دو رساند. از آنجایی که مجموعه تهی عضوی ندارد پس حاصل به توان ۲ رساندن صفر، یک را نتیجه می‌دهد. پس مجموعه تهی زیرمجموعه بیشتری از اعضای خود دارد.

15. self- reference

16. Plenum theory

۱۷. لازم به ذکر است که این مقاله تاکنون منتشر نشده و در سایت شخصی پاتریک گریم موجود است، اما حاوی ارجاعات به مقاله منتشر شده «نظریه پلنوم» است که این مطلب بیانگر تألیف آن پس از مقاله مذکور است.



پژوهشنامه فلسفه دین

سال نوزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص. ۴۹-۶۶.
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/pr.2022.240723.1672)

دین و اسطوره: تحلیل و نقد رهیافت دین‌شناختی سواح

رحیم دهقان^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۵

چکیده

این پژوهش در پی تبیین و بررسی رهیافت دین‌شناختی فراس السواح (ز. ۱۹۴۱ م) است. این جامعه‌شناس و دین‌پژوه سوری‌تبار با اتخاذ روش پدیدارشناسی، از مدخل اساطیر آغازین به مطالعه و شناخت دین پرداخته است. سؤال اساسی این است که رهیافت دین‌شناختی وی با چه چالش‌های نظری مواجه است؟ بررسی‌های این پژوهش که با روش تحلیلی و استنادی انجام شده، نشان می‌دهد که تمرکز بر رویکرد تاریخی و اسطوره‌ای، نظریه دین‌شناختی وی را با پاره‌ای از نقدها مواجه ساخته است. دنیوی ساختن بنیان اعتقادات و خاستگاه‌های سنت‌های دینی، تن دادن به تأویل‌گرایی در عین نادیده انگاشتن ضوابط تأویل، تقلیل وحی به تجربه دینی، هموار ساختن راه برای قرائت‌های مختلف از دین، اتخاذ رهیافت ناواقع‌گرایانه نسبت به وجود برخی وقایع و شخصیت‌های مقدس در تاریخ ادیان، و ارائه تفسیری مبهم از فطرت توحیدی انسان از جمله این نقدها است.

کلیدواژه‌ها

اسطوره، دین، معنویت، شریعت، رویکرد تاریخی، سواح

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.
(R_dehghan@sbu.ac.ir)



Religion and Myth: A Critical View on al-Sawah's Approach to Religion

Rahim Dehghan¹

Reception Date: 2021/04/04

Acceptance Date: 2021/10/06

Abstract

This research pursues the explanation of the approach of Firas al-Sawah (born 1941), the Syrian sociologist and theologian toward religion. Adopting the phenomenological method, he has studied and understood religion from a mythological point of view. In this article, we will show that his theory has many deficiencies coming from his focusing on the historical and mythological point of view: secularizing the foundations of the religious beliefs and origins of religious traditions, relying on unregulated interpretation, reducing revelation to religious experience, paving the way for diverse readings of religion, giving a mythical explanation of sacred events and figures in the history of religions, presenting a vague interpretation of the monotheistic nature (Fitrah) of human beings. Having an analytical method and citing excerpts from his works, we will explain these disadvantages in his theory.

Keywords

Myth, Religion, Spirituality, Shari'a, Historical Approach, al-Sawah

1. Assistant professor, Department of Religious Studies, Faculty of Religions and Theology, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (R_dehghan@sbu.ac.ir)

۱. مقدمه

امروزه نوعی سکولاریسم پنهان را در جهان اسلام و به خصوص در جهان عرب می‌توان مشاهده نمود که از درون در حال نقب زدن به دین اسلام و تهی نمودن بنیان‌ها و درون‌مایه‌های دین اسلام است. به تعبیر خدوری، «اصل غیردینی کردن و روند استحاله نهادهای موجود از اسلامی به غیردینی، بدون این که لزوماً در قالب جدایی دین و دولت قرار گیرد، بدون وقفه در جهان اسلام در حال پیشرفت است» (خدوری ۱۳۶۶، ۲۷۷). برخی از نواندیشان عرب خواسته یا ناخواسته در جهت تقویت این جریان عمل نموده و ایده‌پردازی کرده‌اند. از بین این جریان چند تن تأثیرگذاری بیشتری دارند که از میان آنها می‌توان اندیشمندانی چون محمد شحرور (۱۹۳۸-۲۰۱۹)، عزیز العظمه (۱۹۴۷-)، و صادق جلال العظم (۱۹۳۴-۲۰۱۶) را نام برد. فراس السواح، مردم‌شناس، جامعه‌شناس و دین‌پژوه سوری‌تبار از جمله افراد این جریان است. او در سال ۱۹۴۱ در شهر حمص سوریه متولد شد و به خصوص در دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ میلادی و پس از آن از مشهورترین نویسندگان عرب محسوب می‌شود (Sami Moubayed 2006, 501). او با روش پدیدارشناسی و مطالعات تطبیقی (السواح ۲۰۱۶-ب، ۱۷) سیر دین‌دار شدن انسان به همراه مقایسه آموزه‌های ادیان و مباحث دین‌شناسی را در آثار خود مورد تحلیل قرار داده است. سواح البته روزنامه‌نگار است و برخی از مهم‌ترین افکار بحث‌انگیز خود را در رسانه‌ها بیان کرده و به رغم موضع‌گیری او در باب حجاب اسلامی، و نیز مواضع او در رابطه با سنت نبوی و شریعت اسلامی، نظراتش در این رابطه را به صورت مشخص در آثار مکتوب وی نمی‌توان یافت. دغدغه او، مطابق آنچه خود اظهار داشته، فهم نصوص مقدس بر اساس روح زمان معاصر و مقتضیات امروزی است (السواح ۲۰۱۶-ب، ۱۹). سواح در اتخاذ آراء خود از برخی جامعه‌شناسان دین متأثر بوده است. در مقدمه کتاب معروف خود در باب دین انسان، اذعان می‌کند که در این کتاب از آرای امیل دورکیم و فریتویف کاپرا^۱ متأثر است (السواح ۲۰۰۲-الف، ۱۵) و لذا او با نگاهی جامعه‌شناسانه و کارکردگرایانه به تحلیل دین و هویت دینی نشسته و در دین‌شناسی خود بر بُعد اسطوره‌ای دین تمرکز دارد. او در مبنی ساختن مناسک دینی بر اساطیر از جیمز فریزر در کتاب *الغصن الذهبی (شاخه زرین)*، و مالینوفسکی در کتاب *معروفش در باب علم و دین*^۲، و فروید در کتاب *تفسیر الاحلام (تفسیر رؤیا)*، و توتم و تابو، و دیگر اندیشمندانی چون یونگ و اریک فروم^۳ متأثر بوده و خود به این امر اذعان داشته است (السواح ۱۹۹۶، ۱۴-).

(۱۸).

پژوهش حاضر بر آرا و اندیشه‌های وی به عنوان یکی از افراد شاخص و تأثیرگذار در ادبیات فکری معاصر در جهان عرب تمرکز دارد و در سه بخش مطالب را پی خواهد گرفت. در بخش ابتدایی، معنای اسطوره در نگرش سواح تبیین خواهد شد، پس از آن به مبتنی بودن مناسک و اعتقادات بر اساطیر در رویکرد سواح پرداخته و در بخش سوم مهم‌ترین نقدهای قابل ایراد بر رهیافت دین‌شناختی وی بیان و تحلیل خواهد شد.

۲. اسطوره در عرف دین‌پژوهان

آنچه از اسطوره هنگام مواجه شدن با این اصطلاح به ذهن متبادر می‌شود این است که اسطوره ناظر به افسانه‌ها، سخنان بی‌اساس و اموری است که از روی خیال‌پردازی و دروغ بیان می‌شود. تعبیر «إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (انعام: ۲۵) در آیات قرآن ناظر به همین امر است. در این معنا، اساطیر افسانه‌های خیال‌پردازانه بدوی‌اند که حقیقتی پشت آنها نیست و به عنوان توضیح و تبیین سرآغازها فرابافته شده‌اند (الیاده ۱۳۷۵، ۱: ۷۲). اما در عرف دین‌پژوهان، اسطوره معنای دیگری نیز دارد. در این معنا، اسطوره داستانی است که حقیقتی را به زبان رمز بیان می‌کند یا به تعبیری صدفی است که اگر آن را بشکافیم درونش گوهری است (ارشادی‌نیا ۱۳۹۰، ۲۸۲). به بیان دیگر، در این نگرش «اسطوره تاریخ مقدس و رخدادی را که در زمان بسیار کهن روی داده است را بازگو می‌کند ... و به عنوان یک داستان مقدس، همواره با حقایق در ارتباط است» (Eliade 2008, 1133-34). در این رهیافت دین‌پژوهانه، ساختار، پایه‌ها و پیکره دین بر روایت‌های اساطیری بنا شده‌اند، به این معنا که شعور و فطرت انسان‌ها در طول تاریخ معنا را در قالب اسطوره خلق نموده و دین کشف معنا می‌کند. از این رو، در این رهیافت، اسطوره و دین دو ساحت از یک چهره ازلی و مقدس هستند که یکی در دل و فطرت انسان وجود داشته و دیگری در کلام و صدا؛ یکی صامت و نمادین و دیگری گویا و سرزنده است (پیرحیاتی ۱۳۹۰، ۱۰۷). در این نگاه، دین زبان اسطوره تلقی می‌شود و اسطوره حس‌های نهانی و درونی را که در ناخودآگاه انسان تاریخی وجود داشته است بروز می‌دهد (پیرحیاتی ۱۳۹۰، ۱۱۴) و بیانگر تلاش انسان برای درک فحوای عینی جهان و برقراری ارتباط عاطفی با آن در طول تاریخ است (الیاده ۱۳۷۵، ۱: ۷۲).

۳. اسطوره در نگرش سوّاح

سوّاح، به عنوان یک دین‌پژوه، بالطبع معنای دوم از اسطوره را در آثار خود مد نظر دارد؛ هرچند البته در آثار خود ما را با تعاریف متعددی از اسطوره مواجه می‌سازد و موضع خود را به طرز مشخص روشن نمی‌کند. این امر باعث شده تا در تبیین رابطه دین و اسطوره از نظر وی نوعی ابهام وجود داشته باشد. در آثار وی گاهی بر تقدس اسطوره تأکید شده با این بیان که «اسطوره حکایتی است مقدس که دارای مضمونی عمیق و مرتبط با عالم وجود و زندگی انسان است» (السوّاح ۲۰۰۱، ۱۴)؛ گاهی به کارایی آن در رفع نگرانی‌ها و ابهامات محیط اطراف توجه شده با این بیان که «اسطوره مجموعه فکری منسجم و پیشرفته‌ای است که نگرانی انسان را برطرف کرده و آرزوی همیشگی او برای کشف ابهامات محیط اطراف خود را برآورده کرده است» (السوّاح ۱۹۹۶، ۱۹)؛ و گاهی به ماورائی بودن آن اشاره داشته با این بیان که «اسطوره‌ها قوای فعال آغازین فراتر از این عالم هستند که می‌توان در باب نحوه عملکرد و تأثیر آنها و ارتباط آنها با عالم کنونی اندیشید و ادیان و حتی ادیان توحیدی چون مسیحیت و اسلام در طول تاریخ از این اسطوره‌ها بسیار بهره جسته‌اند» (السوّاح ۱۹۹۶، ۱۱)؛ گاهی البته به سمت و سوی معنای نخست از اسطوره گرایش نشان داده و اسطوره و خرافات را از یک سنخ دانسته و در یک معنا به کار می‌گیرد (السوّاح ۲۰۰۱، ۲۹)؛ در تبیینی دیگر نیز اسطوره را حاصل بُعد عاطفی و غیرعقلانی انسان می‌داند که به صورت منفعلانه انسان آن را می‌پذیرد بدون این که درک عقلانی تحلیلی و دقیقی نسبت به آن داشته باشد (السوّاح ۲۰۰۱، ۳۵).

این تعاریف متعدد و تا حدودی متقابل، در حالی در آثار سوّاح دیده می‌شود که او باز هم به اینها اکتفاء ننموده و تعاریف دیگری درباره اسطوره بیان می‌نماید از جمله این که اسطوره قصص دینی است که شخصیت‌های این قصص عمدتاً شخصیت‌هایی ماورائی و موضوع آنها نیز موضوعاتی چون خلق عالم، مرگ، زندگی و حیات و مواردی از این قبیل است (السوّاح ۲۰۱۶-ب، ۶۶). در تعریفی دیگر، اسطوره امتداد طبیعی برای معتقدات دینی دانسته می‌شود که به توضیح دین و غنای بیشتر آن می‌افزاید و با شخصیت‌بخشی و صورت‌بخشی به خدایان و اعطای صفات و القاب و اسماء به آنها، جانبی خیالی برای دین ایجاد می‌کند که عواطف و قوای انفعالی انسان را درگیر می‌کند و پیوند او با دین را قوی‌تر می‌سازد (السوّاح ۲۰۱۶-ب، ۷۰). سوّاح بیان می‌دارد که اسطوره جدا از دین نیست و احساسات و عواطف انسان را مورد تأثیر قرار می‌دهد، لذا شنیدن پاره‌ای از آیات

قرآن، چه بسا مؤمن را از مطالعه صدها صفحه از قرآن که عقل انسان را با منطق و برهان مورد خطاب قرار می‌دهد بی‌نیاز سازد (السواح ۲۰۱۶-ب، ۷۰). گویا السواح می‌خواهد بیان کند که بسیاری از باورهایی که از طریق متون دینی بیان شده با زبان برهان و عقل ارائه نشده چرا که اگر چنین بود چه بسا بسیاری آن را نمی‌پذیرفتند. او بیان می‌دارد «نص دینی مجهز شده به اسطوره، آن مقدار که عواطف و ملکات نفسانی شنونده و خواننده را مورد خطاب قرار می‌دهد به عقل او توجه ندارد» (السواح ۲۰۱۶-ب، ۸۲).

این تعاریف متعدد و موضع دوگانه سواح در رابطه با معنای اسطوره، اگرچه موضع وی در باب رابطه دین و اسطوره را با ابهام مواجه ساخته اما نشان می‌دهد که او به عنوان یک دین‌پژوه، قدر مسلم از اسطوره معنای رایج آن به معنای افسانه‌های خرافی را اراده نکرده است. او معیار جدایی اسطوره از خرافه را در وجه قداستی دانسته که اسطوره از آن برخوردار است (السواح ۲۰۰۱، ۱۵).

۴. رهیافت دین‌شناختی سواح با محوریت «اسطوره»

با در نظر گرفتن معنای مرسوم در عرف دین‌پژوهان، که سواح نیز به تبع افرادی چون الیاده و بولتمان همان رویکرد را اتخاذ نموده، می‌توان گفت اگرچه رویکردهای مختلف در رابطه با این معنا از اسطوره و ارتباط آن با دین وجود دارد اما رویکردی که سواح انتخاب نموده از چند خصوصیت برخوردار است:

۱. از جمله خصوصیات اسطوره در این نگرش، تطبیق است (پیرحیاتی ۱۳۹۰، ۶۹-۱۰۰)، به این معنا که سواح تلاش نموده تا نمونه‌هایی مشابه از آموزه‌ها و اعتقادات دینی را در آیین‌های باستان پیدا کند و به گونه‌ای بین آنها ارتباط برقرار کند و آنها را با هم تطبیق دهد. در واقع به این معنا وقتی از اسطوره بودن دین و آموزه‌های دینی سخن گفته می‌شود، مورد مشابهی را برای آن در باستان می‌توان یافت.

۲. نگاه اسطوره‌ای از آن جهت که وجه نمادشناسانه را در خود دارد، بیشتر در نگاه‌های عرفانی و صوفیانه از دین به کار گرفته می‌شود و سواح از آن جهت که تقریری تجربی و صوفیانه از دین ارائه می‌دهد، به این رویکرد گرایش یافته است. سواح در کتاب *دین/انسان*، فصلی را به منشأ پیدایش دین اختصاص داده و در این فصل نظریه عقلانیت ماکس مولر مبنی بر این که اندیشه حیات و مرگ و مجهول بودن اینها انسان را به فکر دین واداشته و همچنین نظریه کسانی که دین‌داری انسان را بر عواطف انسان از جمله ترس از مرگ و... مطرح می‌کنند و نیز نظریه فروید و مبتنی ساختن دین بر غرایز را مورد نقد قرار

داده است. او در نهایت بیان کرده که منشأ دین‌داری انسان احساسی درونی است که او را به مشارکت در امور هستی‌فرامی‌خواند. بر همین اساس، دین در نظر او، حالتی برای توازن یافتن در جهان است، و عبادت در حقیقت معبری برای بقاء است (السواح ۲۰۰۲-الف، ۳۸۵، ۳۹۱). وی با این نگرش، با شلایرماخر که دین را احساس دین‌داری و یا حس اتکاء یا وابستگی مطلق می‌دانست (Schleiermacher 1969, 22-23) همراهی کرده و تأکید می‌کند که «تمام ادیان برابرند و به یک میزان از مشروعیت برخوردارند؛ زیرا همه آنها محصول تجربه حقیقی سخت و شرایطی است که در وجود انسان نهادینه شده است» (السواح ۲۰۰۲-الف، ۳۲۷).

۳. توجه به تطبیق‌های دین و اساطیر در رهیافت دین‌پژوهانی به کار گرفته می‌شود که با نگاه جامعه‌شناختی و به خصوص با نگاه کارکردگرایانه به دین نگاه می‌کنند و سواح بیش از آن که اسلام‌شناس باشد یک جامعه‌شناس دین است. او همچون دورکیم همواره بین امور قدسی و دنیوی جدایی ایجاد می‌کند و معتقد است از زمان انسان نئاندرتال، انسان همواره معتقد بوده که در موازات با عالم دنیوی، عالمی قدسی وجود دارد و انسان در برزخ بین این دو عالم سرگردان است (السواح ۲۰۰۲-الف، ۱۲۹، ۱۷۸). در نظر وی، انسان ابتدایی همواره چنین می‌پنداشت که عالم قدسی فراتر از این عالم وجود دارد تا این که در دوره توتمی، انسان‌ها برای ارتباط با آن عالم قدسی، توت‌هایی را مقدس دانستند و از این طریق خود را با عالم قدسی مرتبط ساختند (السواح ۲۰۰۲-الف، ۱۸۳). این تصور ادامه یافت تا این که در ادیان شرق، خدا به عنوان موجودی قائم به نفس و بدون شکل، که قبل از آسمان و زمین موجود بوده، و ما اسم آن را نمی‌دانیم معرفی شد (لاو-تسو ۱۹۹۸، ۲۳). پس از آن این نگرش در ادیان ابراهیمی تداوم یافت (السواح ۲۰۰۰-ب، ۱۰۴).

۴. خصوصیات محققانی که در حوزه دین و اسطوره می‌اندیشند این است که در نظر آنها دین رویدادی همزاد بشر تلقی می‌گردد (پیرحیاتی ۱۳۹۰، ۱۰۹). شاید به زبان ساده بتوان گفت آنها دین را از میان اقتضائات فطری و درونی بشر در طول تاریخ و از نوع عملکرد انسان‌ها در مراحل مختلف تاریخ بیرون می‌کشند و معرفی می‌کنند. آنها در نگاه دین‌پژوهانه خود چندان به ماوراء نگاه ندارند بلکه در عمل عینی انسان تاریخی، دین و مناسک دینی را جستجو می‌کنند. به تعبیر بولتمان اسطوره‌ها به واقعیت متعالی نوعی عینیت درون‌بودی و مادی می‌بخشند (Bultmann 1958, 19). از این رو در این نگرش، آن گونه که سواح نیز چنین پنداشته، شیطان صرفاً به نماد تمایلات اهریمنی آدمیان

بدل می‌شود، عذاب‌ها و پاداش‌ها یا جهنم و بهشت نه به رویدادی در آینده که به وضع روحی حال حاضر شخص اشاره دارد، و رستگاری و سعادت‌مندی به وضع روحی شخص در همین دنیا تقلیل می‌یابد. در این رویکرد، دیگر دوزخ فیزیکی یا بهشت عینی وجود نخواهد داشت، بلکه دوزخ به نمادی از اندوه ناشی از غیبت خدا، و بهشت نه مکانی در دنیایی دیگر بلکه نمادی برای سرور ناشی از حضور خداوند خواهد بود. سواح چنین نگاهی به اسطوره دارد.

۵. نکته دیگر پیوند اسطوره و تاریخ است که در رهیافت چنین اندیشمندانی مورد توجه است و سواح نیز با نگاهی تاریخمندانه، دین را در بستر تاریخی و به عنوان یک امر متحول مورد مطالعه قرار می‌دهد. در نظر او، فهم هر دینی مرتبط است با فهم شرایط تاریخی که آن دین در آن آغاز شده و تطور یافته و این اتصال به گونه‌ای است که گاهی تمییز دین از تاریخ را برای ما بسیار مشکل می‌سازد (السواح ۲۰۰۱، ۲۸۱). او اساساً دین را در بستر تاریخی و به عنوان یک امر متحول مورد مطالعه قرار داده و معتقد است هر دینی در یک سیاق تاریخی معین و تحت شرایط مشخصی آغاز می‌شود، سپس اعتقادات آن دچار تغییر و تحول می‌شود و تا جایی می‌رسد که صورت دین به طور کامل تغییر می‌کند (السواح ۲۰۰۱، ۲۸۱). بر همین اساس، او معتقد است ادیان در طول تاریخ در حال تطور و تکامل هستند (السواح ۲۰۱۶-ب، ۱۴). سواح در اثر خود با عنوان لغز عشتار^۱ در تلاش است تا تأثیر اساطیر ابتدایی بر تفکر دینی را نشان دهد و به صراحت از تأثیر مستقیم این اساطیر بر تفکر دینی سخن می‌گوید (السواح ۲۰۰۲-ب، ۲۴). در نظر سواح ریشه‌های دین‌داری انسان را باید در اواخر دوران بالیولیتی (۳۰۰۰۰-۱۰۰۰۰ پ.م.) جستجو کرد که خدا به عنوان خدای طبیعت و در شکل و ماهیتی مؤنث و به عنوان مادر بزرگ هستی ظهور می‌یابد و زراعت‌ها را محافظت می‌کند (السواح ۲۰۰۲-ب، ۲۴). پس از مدتی که شکل اقتصادی جدیدی بر جامعه حاکم می‌شود و نقش و جایگاه اجتماعی مرد بیشتر می‌شود، تموز یا آدونیس به عنوان پسر خدا در کنار الهه مؤنث نمود می‌یابد و خدایان مذکر مطرح می‌شوند (السواح ۲۰۰۲-ب، ۲۵-۲۶). سواح ضمن این که در آثار خود تطور اعتقادات دینی را در قالب خدایان اسطوره‌ای تبیین می‌کند، هنگامی که به ادیان توحیدی می‌رسد، بیان می‌کند که ادیان ابراهیمی نیز نسبت به آنچه در طول تاریخ اتفاق افتاده ادیانی متمایز و جدید نیستند، بلکه نتیجه تطور و تکامل دینی است که در بلاد مصر و سوریه در قالب خدایان اسطوره‌ای تداوم یافته است (السواح ۲۰۰۲-ب، ۳۴۵، ۳۵۱). او به برخی فرازهای تورات استناد کرده که خدا با ابراهیم (ع) پیمان بست^۲

و به تصدیق تورات^۶ این خدا کسی جز ایل^۷، رب کنعانیان، نبود که پیش از این کاهنان متعددی داشت (السواح ۲۰۰۲-ب، ۳۵۵). وی معتقد است، یهوه همان ایل است که با شکلی جدید وارد دین یهودیت شد (السواح ۲۰۰۰-الف، ۱۳۷؛ السواح ۲۰۰۲-ب، ۳۶۲). و ایل خدای آسمان نزد کنعانیان و خدای خدایان در تصور مردمان شهر باستانی اوگاریت سوریه بود (السواح ۱۹۹۵، ۴۳). لذا گاهی حتی در تورات هم به نام قدیم خود «ایلوهمیم» مشتق از «ایل» نام برده شده و بعداً در لغت عربی تبدیل به «الله» و «اللهم» شده است (السواح ۲۰۰۲-ب، ۳۶۲).

۵. مبتنی بودن مناسک و اعتقادات بر اساطیر

سواح تلاش دارد تا پاسخ بیشتر سؤالات خود در باب دین و منشأ بسیاری از آموزه‌های دینی را در تاریخ و اسطوره‌های تاریخی دنبال کند. او در حقیقت ادیان را ادامه تفکرات اسطوره‌ای می‌داند که در طول تاریخ بشر سیر تکاملی داشته است. با همین نگاه، برخی آیات قرآن در باب خلق عالم، آفرینش انسان، و مواردی از این قبیل را که بیانگر احکام و اصول دین اسلام هستند به اسطوره‌ها بازگردانده است. برای نمونه، آیتی چون «و کان عرشه علی الماء» و «و جعلنا من الماء کل شیء حی» را متأثر از اسطوره‌های بابلی دانسته که بر اساس آن ابتدا چیزی جز آب نبوده است، سپس بر اساس شرایط جغرافیایی، آب در یک سیر تطوری به موجودات دیگر تبدیل شده است (السواح ۱۹۹۶، ۲۵، ۳۵). او به طور خاص خلقت انسان از طین را که در آیات قرآن بیان شده به اسطوره‌های باستان بازمی‌گرداند (السواح ۱۹۹۶، ۴۸). همچنین با پذیرش نظریه انفجار بزرگ در باب پیدایش عالم، جریان پیدایش و تکوینی که در متون مقدس بیان شده را اسطوره دانسته و آن را محوری‌ترین اسطوره و مادر اساطیر در ادیان توحیدی دانسته است؛ چرا که با فعل خلق، تاریخ الوهیت آغاز می‌شود و قبل از آن، الوهیت مطرح نبود و فعل خلق، خدایی را که در یک خفاء بود به ظهور و فعالیت رساند (السواح ۲۰۱۶-ب، ۷۲).

اعتقادات و باورهای دینی از جمله جریان خلق انسان، بهشت جاودان، نافرمانی آدم و سقوط او از بهشت، تمرّد و سرپیچی ابلیس ملک و تبدیل شدن او به شیطان، روز قیامت و بهشت و جهنم، و مسئله اغواء آدم و حوا توسط شیطان، همگی در نظر وی اساطیری هستند که جهت تقویت ایمان ایجاد شده‌اند (السواح ۲۰۱۶-ب، ۷۱؛ السواح ۱۹۹۶، ۲۷۹-۳۰۵). او به قیامت و تصورات عالم آخرت نوعی نگاه اسطوره‌ای دارد (السواح ۲۰۱۶-الف، ۲۳۳) و آیات قرآن مبنی بر نازل نمودن عذاب بر برخی انسان‌ها^۸ را

از داستان‌های نمادین و اسطوره‌ای دانسته است (السواح ۲۰۰۱، ۴۵-۵۰). با این نگاه، داستان‌های قرآن از جمله طوفان نوح و قصص انبیاء الهی و آنچه در باب اقوام آنها در قرآن بیان شده و تخریب شهرهایی که سخن پیامبرانشان را اجابت نکرده و دچار عذاب شده‌اند، اساطیری است که در ادیان توحیدی بیان شده است (السواح ۲۰۱۶-ب، ۷۱).

سواح در مورد برخی شخصیت‌های مقدس نیز همین نگاه را تعمیم می‌دهد. لذا معتقد است حضرت خضر بسان شخصیت‌های اسطوره‌ای در یونان باستان که کشاورزان تصور داشتند به مزارع آنها برکت می‌بخشد، تنها یک شخصیت اسطوره‌ای و غیرواقعی است که مسلمین او را نبی حی و محجوب از انظار تا روز قیامت می‌پندارند که در برخی موارد ظاهر می‌شود تا بشر را یاری کند، نظیر حضرت الیاس در تورات که یکی از قدیسیں زراعت دانسته می‌شود که خشکسالی را از بین می‌برد (السواح ۲۰۱۶-ب، ۶۳؛ السواح ۲۰۱۶-الف، ۱۴۰).^۹ البته خود السواح در مباحث تطبیقی خود در تورات و قرآن اشاره می‌کند که عبد صالحی که با موسی (ع) مدارا و همراهی می‌کرد (کهف: ۶۰-۸۲) حضرت خضر است، هرچند قرآن نام او را ذکر نکرده است (السواح ۲۰۱۶-الف، ۱۴۰).

او همچنین در مورد حضرت موسی (ع) معتقد است که «ما هیچ شاهدهی دال بر این که وی در چه زمانی می‌زیسته نداریم و حتی در مورد اصل وجود او اطمینان نداریم. چنین شخصیت‌هایی، اگرچه ممکن است منشأ تاریخی داشته باشند، اما این مبدأ همچنان پشت انبوهی از اساطیر پنهان مانده است» (السواح ۲۰۱۶-ب، ۸۹). او در مورد حضرت مریم نیز چنین تصویری دارد (السواح ۲۰۰۲-ب، ۱۷۴-۱۷۵). سواح البته در اتخاذ این رویکرد تنها نیست. او در حقیقت یکی از نمایندگان جریان نواندیشی موجود در جهان عرب است و مشابه نگرش وی را می‌توان در آرای افرادی چون صادق جلال العظم و سید القمنی دنبال کرد. العظم همواره تأکید دارد که قصه‌های قرآن استعاری و غیرواقعی هستند (العظم ۲۰۰۲، ۷۹). بر همین اساس، او اعتقادی به وجود واقعی ملائکه و جن ندارد (العظم ۱۹۷۰، ۳۷)، و ابلیس را موجودی اسطوره‌ای می‌داند که خود انسان آن را ابداع کرده است (العظم ۱۹۷۰، ۸۳-۸۴). سید القمنی، از دیگر نمایندگان این جریان، طوفان نوح (القمنی ۱۹۹۹، ۲۰۸)، ناقه صالح (القمنی ۲۰۰۵، ۳۰۲)، مورچه‌ای که با قوم خود سخن گفت، و هدهد و ملکه سبأ، سپاه ابرهه و پرندگان ابابیل، گلستان شدن آتش بر ابراهیم، و هضم نشدن یونس در معده نهنگ، و معراج پیامبر را اسطوره دانسته است (القمنی ۱۹۹۸، ۳۱-۳۲، ۶۳).

۶. بررسی و نقد نگرش سواح

چنان‌که بیان شد، نوعی ابهام در معنای اسطوره و موضع دوگانه سواح در این رابطه وجود دارد. اما با فرض پذیرش این که او معنای مورد نظر در عرف دین‌پژوهان را از اسطوره اراده کرده، باید گفت:

۱. دین‌پژوهان اسطوره را مسیر فهم اعتقادات و مناسک دینی در نظر گرفته‌اند (الیاده ۱۳۷۵، ۱: ۷۲)، حال آن که سواح در برخی موارد دین و اسطوره را یکی دانسته است. اگرچه اسطوره نیز به حقیقت می‌پردازد، اما حقیقت اسطوره در ذات آن نهفته نیست، در حالی که تفکر دینی با شکستن قالب تفکر و زبان اسطوره‌ای راهی مستقیم به سوی حقیقت غایی می‌گشاید و در عین پذیرش نماد از آن فراتر می‌رود. سواح با بازگرداندن تمام اصول اعتقادی و مناسک دینی به اسطوره و ارائه تفسیر اسطوره‌ای از آن، در حقیقت مرز بین دین و اسطوره را از بین برده و دین را به اسطوره فروکاسته است. هدف واقعی اسطوره بیان دریافت آدمی از خویشتن در جهانی است که در آن زیست می‌کند، اما سواح اعتقادات دینی را که می‌توان آنها را از طریق لایه‌های درونی انسان در تاریخ فهم کرد اسطوره دانسته است.

۲. با تمرکز بر مطالعه دین از مدخل اساطیر و تاریخی‌نگری در مطالعات دینی که الیاده از آن به باستان‌شناسی تاریخ‌نگرانه تعبیر کرده (الیاده ۱۳۷۵، ۱: ۳۶۴)، سواح بنیان اعتقادات دینی و خاستگاه‌های سنت‌های دینی را زمینی و دنیایی می‌داند. البته خاصیت مطالعات جامعه‌شناسی دین که در باب ارتباط دین و اسطوره کار می‌کنند این است که اسطوره را مادر دین می‌دانند، هرچند معتقدند قابله‌هایی معنوی و توانمند چونان پیامبران الهی لازم است تا از این مادر (اسطوره) چنین فرزندی (دین) را متولد سازند (پیرحیاتی ۱۳۹۰، ۱۰۴). سواح که احکام و اعتقادات و بسیاری از قصص قرآنی را اسطوره دانسته، سعی دارد بنیان‌های آنها را در همین دنیا جستجو کند. در واقع او با این بیان دین را دنیایی و زمینی ساخته و تلویحاً ارتباط آن با عالم قدس را، به این معنا که آموزه‌های دینی نازل شده از عالمی فراتر از عالم دنیاست، نفی کرده است. بر همین اساس، او مناسک دینی را اموری دنیوی و این‌جهانی و ساخته دست بشر دانسته معتقد است بین مناسک و اساطیر رابطه عمیقی است و برخی مناسک از جمله سعی بین صفا و مروه در اعمال حج بر ساخته اسطوره‌های قبل از اسلام است.^{۱۰}

۳. سواح به اقتضای رویکردی که اتخاذ نموده از ظواهر متون دینی و از جمله قرآن

کریم گذر کرده است. در حقیقت از جمله اقتضائات مطالعات تاریخی اسطوره‌ای در باب دین این است که ظواهر برخی از متون دینی را نمی‌پذیرد. سواح بهشت جاودان، عصیان اولین انسان و سقوط او از بهشت، تمرد و سرپیچی ابلیس ملک و تبدیل شدن او به شیطان، و نیز روز قیامت و بهشت و جهنم را همگی اساطیری می‌داند که جهت تقویت ایمان ایجاد شده‌اند (السواح ۲۰۱۶-ب، ۷۱؛ السواح ۱۹۹۶، ۲۷۹-۳۰۵). او به راحتی از ظاهر آیات مربوط به این موارد گذر کرده و این امور را بدون پشتوانه واقعی و صرفاً نمادهایی در جهت تقویت ایمان دانسته است. به بیان دیگر، نوعی تأویل‌گرایی بی‌ضابطه در نگرش سواح دیده می‌شود که مطابق برداشت وی از دین، که آن را به حس دین‌داری و تجربه دینی پیوند می‌زند، بر مبنای برداشت‌های شهودی-تجربی صورت می‌گیرد و تنها برای خود مفسر می‌تواند حجّت باشد. در این صورت، هر کس می‌تواند تفسیر خاص خود را از قرآن داشته باشد و مدعی باشد که فهم او صحیح است. این در حالی است که تنها تفسیر درست از قرآن تفسیری است که معیارهای منطقی و علم تفسیر و هرمنوتیک در آن به دقت رعایت شده باشد که از جمله آنها وجود مانع برای حمل آیات قرآن به ظاهر آنهاست. برای نمونه، سواح بخش‌هایی از قصه حضرت یوسف از جمله هفت سال خشکسالی و هفت سال برکت را داستان‌های اسطوره‌ای و متأثر از اقتضائات جامعه آن زمان می‌داند (السواح ۱۹۹۵، ۳۲۷)، حال آن که اقتضائات تاریخی و فهم این داستان در بستر تاریخی خود دلیل بر گذر از ظاهر قرآن و غیرواقعی دانستن این جریان نیست.

۴. تقلیل دین به تجربه دینی و تن دادن به نوعی تکثرگرایی دینی آن هم تکثری به تعداد تمام افراد تجربه‌گر در حوزه حقانیت از دیگر پیامدهای رهیافت سواح است. او حقیقت دین را حس اتکاء یا وابستگی مطلق دانسته و معتقد است ادیان محصول تجربه حقیقی انسان‌ها هستند و به یک میزان از مشروعیت برخوردارند (السواح ۲۰۰۲-الف، ۳۲۷). در این صورت سواح باید بپذیرد که برداشت‌های متناقض از دین و تفسیرهای ناسازگار از تجربیات و اعتقادات مختلف همگی در یک سطح درست و قابل پذیرش باشند. علاوه بر این، نسبی‌گرایی، بی‌معنا بودن نقد، و بی‌توجهی به جنبه رئالیستی دین از دیگر پیامدهای این نوع نگاه به دین خواهد بود، چرا که در این صورت معیاری برای تشخیص دین‌داری از بی‌دینی وجود نخواهد داشت و همگان می‌توانند مدعی داشتن احساس و تجربه دینی باشند. با این تصور کثرت‌گرایانه، ارزش و اهمیت ادیان توحیدی و به خصوص اسلام در حد ادیان تجربه‌محور و شخص‌محور که حاصل تجربه‌های شخصی افراد هستند تقلیل خواهد یافت.

۵. با اتخاذ این رویکرد، سَواح تلویحاً وحی را نیز تجربه پیامبر دانسته و معتقد است این خود پیامبر است که با توجه به ظرفیت وجودی خود، تجربه‌ای که مشاهده نموده و برداشت‌های معنایی خود را در قالب الفاظ بیان نموده است (السَواح ۲۰۰۱، ۲۸). سَواح با اتخاذ این نگرش، وحی و تجربه را یکی دانسته و هر نوع شهود توسط فرد دین‌دار را وحی تلقی کرده است. این نوع نگرش به وحی، تعالیم الهی را در حد یافته‌هایی که فرد در یک تجربه به دست می‌آورد فروخواهد کاست. با اضافه نمودن بحث اسطوره و دین به تجربه دینی، این مطلب وضوح بیشتری می‌یابد که در نظر سَواح حداقل برخی آیات قرآن که او خود از آنها نام برده، نظیر آیات ناظر به بهشت و جهنم، وجود ابلیس، و داستان‌های قرآن که عذاب‌های الهی نسبت به اقوام مختلف در طول تاریخ را بیان می‌کند، وحی الهی نیست بلکه آموزه‌هایی است که در طول تاریخ وجود داشته و بعداً به شکل متفاوتی در ذهن پیامبر و در نتیجه در رؤیاهای رسولانه و آیات قرآن وارد شده است.

۶. سَواح با فروکاستن دین به تجربه دینی، دین را در رابطه فردی انسان با عالم ماوراء خلاصه کرده و جنبه اجتماعی آن را نادیده انگاشته است. او معتقد است «دین همان احساس و ایمان به این است که وجود از دو عالم مادی که در آن زندگی می‌کنیم و عالم قدسی که ورای این عالم است تشکیل یافته است. این دو عالم توسط یک نیروی قدسی که انسان آن را احساس می‌کند و در قالب مناسک با آن ارتباط برقرار می‌کند اتصال می‌یابد» (السَواح ۲۰۱۶-ب، ۳۱۲). او بسان شلایرماخر، جوهر دین را همان احساس فردی ناشی از تجربه دینی می‌داند که برای انسان رخ می‌دهد و از آن به «دین فردی» تعبیر می‌کند (السَواح ۲۰۰۲-الف، ۳۰-۳۱). دین فردی همان احساس یکطرفه است که رودلف اتو آن را واقعیت نفسانی‌ای می‌داند که انسان خود را تحت سلطه آن می‌یابد (السَواح ۲۰۰۲-الف، ۳۱). این حس درونی امری مشترک بین تمام افراد است هرچند شدت و ضعف آن در افراد متفاوت است (السَواح ۲۰۰۲-الف، ۳۱). در صورتی که فرد این تجربه فردی خود را اجتماعی کند و یا افرادی از اجتماع این تجربه را بشنوند و بدان تمایل یابند و به آن پایبند شوند، می‌توان آن را به دین جمعی تعبیر کرد (السَواح ۲۰۰۲-الف، ۳۸). بر این اساس، سَواح تمام دین را در تجربه شخصی و حس دین‌داری افراد خلاصه کرده است. طبیعی است با اتخاذ این رویکرد، شریعت و احکام اجتماعی دین اهمیت چندانی نخواهد داشت. گویا در نظر سَواح، دین نقش خاصی در امور این دنیایی، از حکومت گرفته تا روابط خاص اجتماعی، ندارد. این در حالی است که دین در جزئیات رفتارهای انسان در این دنیا سخن گفته و برای بسیاری از ابعاد اجتماعی و دنیایی انسان

قانون ارائه داده است.^{۱۱}

۷. تفسیر اسطوره‌ای از دین نباید با مسلمات دینی ناسازگار باشد. بهشت جاودان، روز قیامت و جهنم همگی از جمله مسلمات دینی است که نمی‌توان بسان سواح آنها را به صرف نماد تعریف کرد (السواح ۲۰۱۶-ب، ۷۱؛ السواح ۱۹۹۶، ۲۷۹-۳۰۵) و برداشتی معنایی از آنها داشت. اگرچه ممکن است ما نتوانیم کیفیت بهشت و جهنم را فهم کنیم، اما این امر دلیلی برای به تأویل بردن و اکتفا نمودن به فهم صرفاً سمبلیک از آنها نیست. در این گونه موارد، به جهت محدود بودن درک عقلانی، می‌توان تابع وحی یا نقل قطعی بود. بی‌دلیل نمی‌توان آیه‌ای را تأویل برد. در تأویل، معنای مؤول باید با الفاظ قرآن تناسب داشته باشد، دلیلی برای اراده معنای تأویلی وجود داشته باشد، مانعی برای ترجیح معنای ظاهری بر تأویل وجود داشته باشد، دلیلی عقلی یا نقلی بر درستی استعمال لفظ در خارج از معنای ظاهری وجود داشته باشد، تأویل با اصول و مبانی شریعت مغایرت نداشته باشد، از رأی شخصی در آن استفاده نشود (غزالی ۱۴۱۴، ۱۲۳-۱۲۷)، اینها همه اموری است که باید در نظر گرفته شود که در این صورت البته تأویل بردن آیات مانعی هم نخواهد داشت. به تعبیر محمد عماره، «افرادی به صورت افسارگسیخته هر ظاهری را تأویل می‌برند به گونه‌ای که گاه حتی از سنت دینی گذر کرده از معنا و احکام مد نظر قرآن و احادیث نبوی تجاوز می‌کنند» (العمارة ۱۹۹۸، ۱۵).

۸. تبیین اسطوره‌ای از برخی انبیاء الهی و شخصیت‌های مقدس به نوعی حذف بخش عظیمی از تاریخ دین و ارتباط انسان با خداست. برای نمونه، در رابطه با حضرت موسی (ع)، اگر تصویری که سواح در مورد ایشان بیان می‌کند (السواح ۲۰۱۶-ب، ۸۹) را مسلم فرض کنیم، در این صورت باید بخش‌های مهمی از تاریخ یهودیت از جمله الواحی که به موسی (ع) نازل شد را نمادین و سمبلیک بدانیم. همین طور باید از برخی ارهاصات و حتی معجزات انبیای الهی دست بشویم چنان که سواح با مقایسه نمودن حضرت مریم و فرزندش عیسی (ع) با دیگر الهه‌های اسطوره‌ای جریان حضرت مریم و تولد عیسی (ع) را که نشان قدرت و حکمت الهی است چونان اسطوره‌های تاریخی جلوه داده که از نوعی تقدس ساختگی در نظر مردمان برخوردار بوده‌اند.

۹. مفهوم «حس دینی»، که بنیان نظر سواح در باب دین و دین‌داری است، مفهومی مبهم، نسبی و اضافی است. مشخص نیست چه نوع احساس و چه تجربه‌ای را می‌توان حس و تجربه دینی دانست و چه انسانی را دین‌دار دانست. خود سواح نیز در این زمینه مشخصه یا معیار خاصی بیان نکرده است. علاوه بر این، سواح چنین پنداشته که با

حصول تجربه دینی و احساس دین‌داری صاحب تجربه دین‌دار می‌شود، حال آن که این تازه ابتدای راه است و انسان باید با این تجربه مسیر تعبّد و بندگی را آغاز کند. لذا در آیات قرآن است که «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر اهل تقوا باشید، خدای بزرگ در وجود شما نوری قرار می‌دهد که با آن می‌توانید حق را از باطل تشخیص دهید» (انفال: ۲۹). مجاهده با نفس و اخلاص در بندگی خدا و تعبّد و تسلیم بودن در برابر فرامین او سهم قابل توجهی در فرآیند شناخت و اتصال با عالم غیب دارد.

۱۰. سواح در کتاب لغز عشتار سعی می‌کند تطور خداپرستی انسان در طول تاریخ از الهه‌های اسطوره‌ای گرفته تا ماه و خورشیدپرستی و بت‌پرستی و نهایتاً خدای واحد را تبیین کند و این دریافت را القاء کند که دین بر اساس اقتضائات فرهنگی-اجتماعی و نیازهای انسان در طول تاریخ نمودهای مختلف یافته است. با این نگرش، سواح ادیان ابراهیمی یا توحیدی را به هویت بعل‌پرستی و بت‌پرستی متصل ساخته و آنها را به هویت واحد بازگردانده است. در حقیقت با این نگرش، وی معتقد شده که انسان‌ها از شرک روی به توحید آورده‌اند، حال آن که این مطلب خلاف اقتضائات طبیعت و فطرت الهی انسان است. سواح البته به مسئله فطرت توجه دارد، اما تفسیری از فطرت ارائه می‌دهد که از گرایش به توحید در آن خبری نیست. او پس از تبیین و نقد آرای کسانی چون فیلو الجیبلی،^{۱۲} هربرت اسپنسر، تیلور^{۱۳}، امیل دورکیم، و ماکس مولر در باب پیدایش دین، اگرچه آغاز دین را بر فطرت انسان بنا می‌کند، توتم‌پرستی برخاسته از مقدّس دانستن روح بزرگ قبیله در شکل‌های مختلف (السواح ۲۰۰۲-الف، ۲۲۶) را آغاز راه ادیان در هزاره هشتم قبل از میلاد دانسته که به تدریج به ساختن بت منجر شده و پس از آن در یک سیر تکاملی به پرستش خدای غیرمتشخص انجامیده است (السواح ۲۰۰۲-الف، ۲۰۴-۲۲۰). در حقیقت نظریه او در رابطه با پیدایش دین ترکیبی از نظریه اسلام و نظریه دورکیم در باب پیدایش دین است. او اگر چه در برخی موارد از فطرت دین‌خواهانه بشر سخن می‌گوید، اما تبیینی که از پیدایش دین بیان می‌کند تبیینی دورکیمی است و تصویر خدای توحیدی را برخاسته از مقدس شمردن روح در قبایل استرالیایی می‌داند که بعداً به صورت الهه در آمده است (السواح ۲۰۰۲-الف، ۲۲۷).

آنچه تا اینجا بیان شد با فرض مطابقت برداشت سواح از اسطوره با معنای رایج در عرف دین‌پژوهان بود، اما آن گونه که در تعاریف اسطوره در نگرش وی نیز اشاره شد، سواح خود گاهی اسطوره را هم‌سنخ با خرافه دانسته و برخی قصص قرآن از جمله داستان

موسی و خضر در مجمع‌البحرین را از این نوع دانسته است (السوّاح ۲۰۰۱، ۲۹). اگر مراد او از اسطوره دانستن برخی باورها، مناسک، و شخصیت‌های الهی این معنا از اسطوره باشد، در این صورت او خواسته یا ناخواسته به جای تفسیر دین در جهت انکار دین همت گمارده است.

۷. نتیجه‌گیری

سوّاح با کوشش دین‌پژوهانه خود سعی در شناخت احکام و اعتقادات دینی با تکیه بر نمادها و اسطوره‌های باستان داشته است. اما در این مسیر، خواسته یا ناخواسته، برخی از ابعاد دین را از حقیقت خود فروکاسته است. این رویکرد با ده چالش عمده مواجه است. با برداشتن مرز بین دین و اسطوره و فروکاستن دین به اسطوره، سوّاح تلویحاً این مطلب را که آموزه‌های دینی نازل شده از عالمی فراتر از عالم دنیاست نفی کرده است. او با اتخاذ این رویکرد، بهشت جاودان و حوادث قیامت، قصص قرآن، و وجود برخی شخصیت‌های مقدس در طول تاریخ را تفسیر نمادین کرده و این امور را اساطیری می‌داند که جهت تقویت ایمان به آنها اشاره شده است. فروکاستن وحی به تجربه دینی، تقلیل ارزش و اهمیت ادیان توحیدی و به خصوص اسلام در حد ادیان تجربه‌محور و شخص‌محور، و بی‌توجهی به احکام سیاسی-اجتماعی دین از دیگر اموری است که رویکرد دین‌پژوهانه سوّاح را با چالش مواجه می‌سازد. گذر کردن از شریعت و تقلیل دین به معنویت و ایمان شخصی، مرزگذاری میان امور مقدس و نامقدس و محصور کردن دین در حوزه مقدسات و امور فرانسان، تفسیر برخی آیات قرآن در باب خلق عالم و آفرینش انسان بر اساس اسطوره‌های تاریخی، و بازگرداندن اصول اعتقادی و مناسک دینی به اسطوره و ارائه تفسیر اسطوره‌ای از آن، از جمله پیامدهای این رهیافت خواهد بود. سوّاح با اتخاذ این رویکرد، خواسته یا ناخواسته در مسیر حذف بخش عظیمی از تاریخ دین و ارتباط انسان با خدا گام برداشته است.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم
 ارشادی نیا، محمد رضا (به اهتمام). ۱۳۹۰. گستره اسطوره؛ گفتگوهای محمدرضا ارشادی نیا با اندیشمندان. تهران: هرمس.
 بیرحیاتی، محمد. ۱۳۹۰. اسطوره و دین؛ رویکردی پژوهشی و عرفانی به دین. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
 جلال‌العظم، صادق. ۱۹۷۰. نقد الفکر الدینی. بیروت: دارالطلیعه للطباعة و النشر.

- جلال العظم، صادق. ٢٠٠٢. *فى الحب و الحب العذرى*. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر.
- خدورى، مجيد. ١٣٦٦. *گرايش هاى سياسى در جهان عرب*. ترجمه عبدالرحمن عالم. تهران: دفتر مطالعات سياسى و بين المللى.
- السواح، فراس. ١٩٩٥. *آرام دمشق و اسرائيل فى التاريخ و التاريخ التوراتى*. دمشق: دار علاء الدين.
- السواح، فراس. ١٩٩٦. *مغامرة العقل الأولى: دراسة فى الاسطورة - سوريا و بلاد الرافدين*. بى جا: دارالحكمه.
- السواح، فراس. ٢٠٠٠-الف. *الحدث التوراتى و الشرق الأدنى القديم*. دمشق: دار علاء الدين.
- السواح، فراس. ٢٠٠٠-ب، *الرحمن و الشيطان؛ الثنويه الكونيه و لاهوت التاريخ فى الديانات المشرقيه*. بى جا: دار علاء الدين.
- السواح، فراس. ٢٠٠١. *الاسطورة و المعنى؛ دراسات فى الميثولوجيا و الديانات المشرقيه*. دمشق: دار علاء الدين.
- السواح، فراس. ٢٠٠٢-الف. *دين الانسان؛ بحث فى ماهيه الدين و منشأ الدافع الدينى*. دمشق: دار علاء الدين.
- السواح، فراس. ٢٠٠٢-ب. *لغز عشتار؛ الالهة المونثة و اصل الدين و الاسطورة*. دمشق: دار علاء الدين.
- السواح، فراس. ٢٠١٦-الف. *اساطير الاولين القصص القرآنى و متوازياته التوراتيه*. دمشق: دارالتكوين.
- السواح، فراس. ٢٠١٦-ب. *الله و الكون و الانسان؛ نظرات فى تاريخ الافكار الدينيه*. دمشق: دارالتكوين.
- العمارة، محمد. ١٩٩٨. *النص الإسلامى بين الإجهاد والجمود والتاريخية*. سورية: دارالفكر.
- غزالى، محمد. ١٤١٤ ق. *قانون التأويل*، در: *مجموعه رسائل*، ج. ٧. بيروت: دارالكتب العلميه.
- القمنى، محمود سيد. ١٩٩٨. *السؤال الآخر*. بى جا: موسسه روزاليوسف.
- القمنى، محمود سيد. ١٩٩٩. *الاسطورة و التراث*. القايره: المركز المصرى لبحوث الحضارة.
- القمنى، محمود سيد. ٢٠٠٥. *اهل الدين و الديمقراطيه*. القايره: دار مصر المحروسه.
- كتاب مقدس (شامل كتب عهد قديم و جديد). ٢٠٠٩. بى جا: ايلام.
- لاو- تسو، التاو. ١٩٩٨. *انجيل الحكمه التاويه فى الصين*. ترجمه و شرح و تعليق فراس السواح. دمشق: دار علاء الدين.
- الياده، ميرچا. ١٣٧٥. *دين پژوهى*. ترجمه بهاء الدين خرمشاهى. ج. ١. تهران: پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى.

Bultmann, Rudolf. 1958. *Jesus Christ and Mythology*. United States of America: Scribner Library Edition.

Eliade, Mircha. 2008. "Myth", *Encyclopedia Britanica*, Vol. 15. Encyclopedia

Britanica Inc.

Sami Moubayed. 2006. *Steel & Skill; Men & Women who Shaped Syria 1900-2000*. Cune Press.

Schleiermacher, Friedrich. 1969. *On Religion*. Translated by T.N.Tice. John Knox Press.

یادداشت‌ها

1. Fritjof Capra
2. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, New York: Garden City, 1954.
3. Erich Fromm, *The Forgotten Language*, New York: Rinhart and Winston, 1951.
۴. عشتار، به معنای عیش و عشرت زمین، در نظر او اولین اله بوده که انسان آن را پرستیده است (السَّوَّاح ۲۰۲-ب، ۲۷، ۴۱).
۵. و یَهُوَه بر ابرام ظاهر شده گفت: «به ذریت تو این زمین را می‌بخشم.» و در آنجا مذبحی برای یَهُوَه که بر وی ظاهر شد بنا نمود (پیدایش، ۱۲: ۷).
۶. و او نام یَهُوَه را که با وی تکلم کرد «أنتَ ایل رُئی» خواند زیرا گفت: «آیا اینجا نیز به عقب او که مرا می‌بیند نگریستم» (پیدایش، ۱۶: ۱۳).
۷. اِل (El) یا ایل (’Ēl) کلمه سامی به معنای «خدا» یا «اله» است که به هر کدام از چندین خدای خاور نزدیک باستان اشاره دارد. عالی‌ترین خدای دین کنعانی باستان و عالی‌ترین خدای سامیان خدایان خاصی هستند که به عنوان ال یا ایل شناخته می‌شده‌اند (السَّوَّاح ۲۰۰۰-الف، ۱۳۷).
۸. هود: ۸۲-۸۳؛ هود: ۹۴-۹۵؛ الاسراء: ۱۶؛ الکهف: ۳۲-۴۳؛ الکهف: ۵۹.
۹. البته خود السَّوَّاح توجه داشته که الیاس از انبیاء الهی بوده و لذا فرازی از تورات (اول پادشاهان، ۱۶) را نقل کرده که در آن به نبی بودن وی تصریح شده است (السَّوَّاح ۲۰۱۶-الف، ۱۳۴).
۱۰. او معتقد است قبل از اسلام بر سر کوه صفا سنگی بوده که مقدس شمرده می‌شده و همچنین بر بلندی مروه نیز سنگ مقدس دیگری بوده است و معنی سعی بین صفا و مروه نزد عرب جاهلی این بوده که عرب این دو سنگ را تعظیم می‌کردند و این امر را تا ۷ مرتبه تکرار می‌کردند، چرا که عدد هفت نزد عرب عدد مقدسی بوده است. بعداً مسلمین این عمل را مربوط به جریان هاجر و اسماعیل پنداشتند. این نمونه‌ای از اسطوره‌های اسلامی است که از مناسک قدیمی مربوط به عرب قبل از اسلام ناشی شده است (السَّوَّاح ۲۰۱۶-ب، ۷۹-۸۰).
۱۱. سَّوَّاح بدان جهت که با منحصر ساختن دین در حوزه ارتباط فرد با خدا بخش اجتماعی دین را نادیده گرفته، با قرار گرفتن مرجع دینی در رأس حکومت موافق نیست و معتقد است کاهن یا عالم دینی نباید در رأس حکومت قرار گیرد (السَّوَّاح ۲۰۰۲-الف، ۷۶).
12. Philon Jubaili
13. E. B. Tylor

ارزیابی معنای زندگی از گذرگاه تأمل در ایماژهای ابوالعلاء معری

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۶

یداله رستمی^۱
سهام مخلص^۲

چکیده

ابوالعلاء معری (۳۶۳-۴۴۹ ق.)، شاعر و اندیشمند برجسته ناینا و بدبین جهان عرب، در رابطه با چیستی زندگی، از ایماژهای مختلفی استفاده می‌کند که به واسطه آنها می‌توان به بررسی معنای زندگی پرداخت. این ایماژها عبارت‌اند از رنج، بیماری، زندان، مار زهرآگین، لاشه، دریای تیره و موج، قاضی ظالم و فاقد قوه تشخیص، مهمان ناخوانده و سراب واهی. بر این اساس زندگی تحمیلی است ناخوشایند که در سه معنای متداول خود که ناظر بر هدف، ارزش و کارکرد هستند فاقد معناست. فرایند جستجوی ما در نوع ایماژهایی که ابوالعلاء به زندگی نسبت می‌دهد نشان از آن دارد که اندیشه عمیق او هیچ‌گاه فارغ از دلواپسی‌های غایی بشر نبوده است. بی‌ثباتی زمان، از دست دادن قوای جوانی و فرارسیدن پیری، فرارسیدن مرگ، ملال و خستگی از روزمرگی‌های مکرر، پوچی، تنهایی و غربت در جهانی که نسبت به دردهای انسان فاقد هر گونه عاطفه‌ای است، عدم آزادی و نداشتن توان مقابله با جبر روزگار، و در رأس همه اینها تحمیل زندگی سراسر رنج، عواملی هستند که زندگی را طاقت‌فرسا کرده‌اند. فقدان مؤلفه‌های لذت، عشق و در نهایت خوش‌بینی کیهانی از مشخصه‌های نگاه او به زندگی است. دیدگاه ابوالعلاء را در خصوص بی‌معنایی زندگی می‌توان در ردیف معتقدان به پوچ‌گرایی کیهانی یا وجودی قرار داد و نه اخلاقی.

کلیدواژه‌ها

ابوالعلاء معری، بی‌معنایی، زندگی، درد، رنج، مرگ

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (rostami17@yahoo.com)
۲. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (smokhless@yahoo.com)



Evaluating the Meaning of Life through Reflection on Its Images in Abu al-‘Ala’ al- Ma‘arri’s Works

Yadollah Rostami¹

Reception Date: 2021/06/03

Saham Mokhless²

Acceptance Date: 2021/11/17

Abstract

Abu al-‘Ala’ al-Ma‘arri (973-1057), a prominent blind and pessimistic poet and thinker in the Arab world, uses various images about life, through which the meaning of life can be analyzed. These images include suffering, disease, prison, poisonous snake, carcass, dark and raging sea, cruel and incompetent judge, uninvited guest, and illusory mirage. Accordingly, life is an unpleasant imposition having no meaning in its three senses –purpose, value, and function. This research shows that his deep thought has never been disengaged from the ultimate concerns of human beings. According to him, some of the factors that made the life difficult are: the instability of time, the loss of youth, the onset of senility, the onset of death, boredom and fatigue from repeated daily routines, emptiness, loneliness, homelessness in a world that lacks any emotion for human pain, lack of freedom, inability to cope with the destiny of the times, and, above all, the imposition of a throughout suffering life. Lack of pleasure, love, and finally cosmic optimism are the characteristics of his view of life. His opinion can be considered cosmic or existential absurdity and not moral.

Keywords

Abu al-‘Ala’ al-Ma‘arri, Meaninglessness, Life, Suffering, Pain, Death

1. Assistant Professor of Philosophy and Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran.
(Corresponding Author) (rostami17@yahoo.com)

2. Assistant Professor of Philosophy and Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran.
(smokhless@yahoo.com)

۱. مقدمه

مسئله معنای زندگی وقتی پیش می‌آید که فرد شور زندگی را به جهاتی از دست بدهد. اما اگر شخص شور زندگی داشته باشد، هنگام مطرح شدن معنای زندگی پوزخند می‌زند. به عبارتی دردی ندارد که درباره معنای زندگی سؤال کند. شور زندگی صفت انسانی است که از خود زیستن لذت می‌برد و نمی‌خواهد از طریق زیستن به چیز دیگری برسد. هر کدام از ما ممکن است به عللی شور زندگی را از دست بدهیم. بعضی از عوامل و دلایلی که باعث شده بود ابوالعلاء معری، فیلسوف و شاعر معروف عرب، شور زندگی را از دست بدهد و در واقع مسئله معنای زندگی برای او مطرح بشود ناظر بر عوامل بیرونی و درونی است. نابینایی و رنجوری، مصائب زندگی، حیرت در معماهای هستی، فلسفه مرگ و توجه بیش از حد به عقل از جمله این عوامل هستند.

معنای زندگی وصفی است دارای سه معنا: کارکرد زندگی، ارزش زندگی، و هدف زندگی. کارکرد زندگی یعنی آمدن انسان به دنیا و رفتن او از آن چه چیزی را در کل هستی، در جهان طبیعت، در تاریخ بشری یا در جامعه‌ای که فرد در آن زندگی می‌کند تغییر می‌دهد. ارزش زندگی یعنی آیا زیستن بصرفه است و زندگی ارزش زیستن دارد؟ کار عاقلانه در عقلانیت عملی کاری است که سودش بیشتر از هزینه‌اش نباشد، یا لااقل مساوی با هزینه‌اش باشد. یکی از کارهایی که ما انجام می‌دهیم همین زندگی کردن و فعالیت است. آیا زندگی ما هزینه‌اش بیشتر از فایده‌اش نیست؟ کسانی ممکن است ادعا کنند که زندگی به زیستن آن نمی‌ارزد، اما ممکن است افرادی بر این باور باشند که زندگی بصرفه است. در نهایت به بحث از هدف زندگی می‌رسیم، یعنی طرز زندگی خاصی که در آن هدف خاصی دنبال شود.

ابوالعلاء معری شاعر و اندیشمند عرب (۳۶۳-۴۴۹ ق.) از معنای زندگی می‌پرسید: چرا باید زندگی کنیم؟ البته معری در پرداختن به معنا و صفات زندگی واژه روزگار و دنیا را هم به کار می‌برد، که به نظر می‌رسد این سه واژه تفاوت چندانی با هم ندارند، زیرا زندگی از دیدگاه او، یعنی زیستن در دنیا و مواجهه با حوادث روزگار. از نظرگاه او، زندگی رنج و سختی است و مرگ پایان‌بخش این رنج است، و مرگ بر زندگی ترجیح دارد. البته او مرگ را واقعیتی بی‌رحم می‌داند که انسان‌ها را به کام خود می‌کشاند. او زندگی را نوعی بیماری می‌داند که درمان آن مرگ است. در چشم‌انداز دیگر، زندگی به نظر او نوعی زندان است. روزگار و حوادث نامطلوب زندگی آرزوهای انسان را تباہ

می‌سازند. چنین زندگی‌ای باعث شد او دستخوش ملالت شود. روزگار بی‌قضاوت است و انسان‌های خوب را به کام مرگ می‌کشاند یا با آنها نامهربان است و انسان‌های بد را نگه می‌دارد یا جنبه مهربان خود را به آنها نشان می‌دهد. او در این که سرانجام هر بنایی را نابودی می‌داند و حالات دنیا را بی‌قرار و بی‌ثبات تلقی می‌کند به نوعی به گذر زمان اشاره می‌کند. ابوالعلاء بر این باور است که با وجود مرگ زندگی بی‌ارزش است. معری دنیا را سراب و فریبنده می‌داند و در نهایت زندگی را بخششی نابجا می‌داند، به گونه‌ای که به‌وجودآورنده خود یعنی پدرش را سرزنش می‌کند، که این نشان از تنفر وی نسبت به زندگی است. ولی او وجود خدا را می‌پذیرد، علی‌رغم این که انسان را گرفتار در رنج می‌انگارد. نکته قابل ذکر آن است که شیوه زندگانی او در شکل یخشیدن به جهان‌بینی‌اش نیز مؤثر بوده است: در چهارسالگی دچار آبله شد و بر اثر آن بینایی‌اش را از دست داد. اما برجسته‌ترین ویژگی معری تسلط عقل او بر همه وجودش است، به گونه‌ای که حتی احساس او نیز از صافی عقل می‌گذرد و به بیان می‌آید؛ به نظر می‌رسد واژه عقل در نظر او مترادف با اندیشه و تأمل است.

بررسی ما نشان از آن دارد که ابوالعلاء زندگی را، در سه معنای متداول آن، فاقد معنا می‌داند، یعنی بی‌هدف، بی‌ارزش و بدون کارکرد. زندگی بی‌هدف است، زیرا در پیچ‌وخم رنج‌هایی که به انسان تحمیل می‌کند غایتی را تعقیب نمی‌کند؛ بی‌ارزش است، زیرا در نهایت کفه سنگین ترازو به نفع درد و رنج است، نه لذت، زندگی رنج می‌زاید نه لذت. بر زندگی پر از رنج انسان کارکردی مترتب نیست، جز افزودن مولید و سرازیر کردن آنها به دنیایی سراسر رنج. در اینجا بر آن هستیم که به شرح این ایماژها بپردازیم.

۲. زندگی به مثابه رنج و مرگ به مثابه رهایی

به نظر می‌آید که بتوان بی‌هدفی زندگی از دیدگاه ابوالعلاء معری را مبتنی بر رنجی دانست که در نهایت نتیجه‌ای بر آن مترتب نیست. درد و رنج حقیقت مسلم زندگی انسان است، اما وجه تراژیک این مسئله آنجاست که بر این درد و رنج هیچ نتیجه و معنایی مترتب نیست. در این دیدگاه، در حالی که زندگی سراسر رنج و تلخی است، این رنج‌ها در راستای رساندن انسان به غایت و هدفی فراتر از او یا زندگی نیستند. با تأمل در دو مفهوم بی‌هدفی و بی‌ارزشی درمی‌یابیم که این دو مفهوم در رابطه تنگاتنگی با هم هستند و شخص با رسیدن به هر یک از آنها دیگری را نیز خواهد داشت. به عبارتی بی‌هدفی حس

بی‌ارزشی را القاء می‌کند و بی‌ارزشی نیز خالی از حس بی‌هدفی نیست. هر یک از آنها بر دیگری تأثیرگذار است.

ابوالعلاء معری بر این باور است که زندگی سراسر رنج، محنت و ناکامی است و جز وقت گذراندن سودی در آن نیست: «عیشه ضاهت الهواذیر ما فیها مفید کل لها تطویل» (معری ۱۹۹۲، ۲: ۱۷۶). به عبارتی، او چنین زندگی غمناکی را اتلاف وقت می‌داند. او رنج بی‌پایان در زندگی را به دریایی تیره تشبیه می‌کند: زندگی جز دریایی تیره و پرموج چیز دیگری در آن نیست (فروخ ۱۳۸۱، ۱۱۳)، و زندگی چیز جز رنج نیست و حوادث آن تو را از آزار آن باخبر می‌کند (فروخ ۱۳۸۱، ۲۳۷). او چنین نظرگاهی راجع به زیستن در چنین جهانی دارد و معتقد است که گریبان روزگار پر از آفت‌هاست. او دوست دارد که در دنیا زندگی کوتاهی داشته باشد، زیرا دنیا خانه رنج، سختی، بلا و مصیبت است و مصائب زندگی نمی‌گذارند که نوع بشر خود را از زهر و بلای آنها دور نگه دارد.

بر اساس گزارش‌های به‌دست‌آمده از زندگی ابوالعلاء، او در کودکی بینایی خود را از دست داده و این محرومیت به گونه‌ای در روح و روانش تأثیرگذار بوده که سینه‌اش را به بیابان بی‌پایان ناامیدی و منزلگاه درد و رنج و سختی و بدگمانی بدل می‌سازد (فضیلت ۱۳۹۰، ۸۶).

فرایند جستجوی ما در نوع ایماژها و انگاره‌هایی که ابوالعلاء به زندگی نسبت می‌دهد نشان از آن دارد که اندیشه عمیق او متوجه دردها و رنج‌هایی بوده که نوع بشر را گریزی از آنها نیست و همه انسان‌ها در این چشم‌انداز شریک‌اند: روز و شب پی‌درپی پنجه جوانی را از من می‌ستانند ولی آنچه مرا تسلی می‌دهد این است که بر دیگران نیز همانند من چیرگی یافته‌اند. این رنج جهان‌شمول و عام است و منحصر به فرد او نیست. ابوالعلاء زندگی را نوعی مهمان ناخوانده می‌داند: «زندگی مانند مهمان ناخوانده‌ای بر من وارد شد ولی من در تمام عمر از این مهمان پذیرایی نکردم» (طه حسین ۱۳۴۴، ۱۴۴). به نظر می‌رسد روی خوش نشان ندادن به زندگی از سوی او و این که او از این مهمان (زندگی) پذیرایی نکرده با مسئله لذت در ارتباط است. آن حیات که مایه عذاب و سختی او شده فاقد لذت است. او عدم پذیرایی خود از زندگی و به عبارتی عدم تمتع از لذات دنیوی را به روزه گرفتن تشبیه کرده است: «أنا صائم طول الحیاة و إنما فطری الحمام و یوم ذاک أعید»؛ در تمام عمرم روزه‌دار هستم و عید و شادی من صرفاً در روز مرگ است (خناری و حسن‌زاده نیری ۱۳۸۹، ۸۰).

او کسانی را که به لحظات رنج‌آور زندگی اقرار نمی‌کنند دچار نوعی خودفریبی می‌داند. «آیا این لحظات رنج‌آور را نمی‌بینند که مردم در زیر بار زندگی خمیده‌اند یا آن که می‌بینند و حيله می‌کنند» (طه حسین ۱۳۴۴، ۱۴۵). همان گونه که اشاره شد، ابوالعلاء نه تنها درد و رنج زندگی را اجتناب‌ناپذیر می‌داند (که در این شکی نیست)، بلکه وجه دردناک را آنجا می‌داند که بر این درد و رنج هیچ نتیجه‌ای مترتب نیست. انسان بار سنگین رنج را بی‌هدف به دوش می‌کشد تا روزی که مرگ او فرا برسد.

۳. مرگ به مثابه گریزگاهی از درد و رنج

معری در اشعار خود بارها آرزوی مرگ می‌کند (معری ۱۹۸۸، ۲: ۲۴۷) و بیزاری از زندگی را تا بدانجا می‌کشانند که آرزو می‌کند در روز رستاخیز نیز در گور خود بماند و برنخیزد. از زنده بودنش شادمان نیست و آسایش جسم خود را هنگامی می‌داند که در گور جای گیرد و به عنصر خود یعنی خاک بپیوندد، و چون پیکرش پوسیده شد، دیگر پروای آن ندارد که چه کسی بر گور او گام می‌نهد یا آن را می‌شکافد (معری ۱۹۸۸، ۱: ۸۲۱-۸۲۳). انسان، از آن رو که انسان است، درد و رنج دارد و در واقع آنها وجوه تراژیک زندگی هستند. مرگ در عین این که تنها راه رهایی از این ناملازمات است، اما خود حقیقت تلخی است. اشاره شد که معری همواره به مرگ می‌اندیشد و از زندگی گریزان است، اما گویی همزمان از مردن نیز ترسان و غمگین است، زیرا از خود می‌پرسد: چگونه ساعتی را به شادمانی سپری کنم، در حالی که می‌دانم مرگ طلبکار من است؟ (معری ۱۹۸۸، ۱: ۶۰).

رویکرد معری به روح - که آن را شیئی لطیف و عقل را از ادراک کُنه آن ناتوان می‌داند (معری ۱۹۸۸، ۱: ۳۳۱) - همراه با همان شکاکیت همیشگی اوست. در جایی می‌گوید: «جسم و روح مانند کودک و مادرند که دست پروردگار آنها را به هم پیوند داده است، اما هر دو، مانند دو چشم، همزمان می‌میرند. نه آن گم شده است، نه این گم کرده» (معری ۱۹۸۸، ۱: ۴۰۳). آیا روح پس از دور شدن از تن چیزی را حس می‌کند؟ (معری ۱۹۸۸، ۱: ۴۹۲). او با معاد و رستاخیز نیز شکاکانه روبه‌رو می‌شود. در یک جا می‌گوید: «ما مردگان را به یقین به خاک سپردیم، ولی آگاهی ما به روح‌ها، گمان‌هایی بیش نیست. زندگی، مرگ و انتظار قیامت، سه چیزند که هزارها معنا دارند» (معری ۱۹۸۸، ۳: ۱۵۹۳-۱۵۹۵).

با این حال تنها چیزی که می‌تواند زندگی تحمل‌ناپذیر این دنیا را قرین آسایش کند مرگ است: «والعیش سقم للفتی منصب و الموت یأتی بشفا السقام» (معری ۱۹۹۲، ۲: ۳۷۶). او آرزوی رسیدن به مرگ را دارد و دستانش را با شادی به طرف آن دراز می‌کند تا او را دیدار کند: «نصحتک فاعمل له دائماً و إن جاء موت فقل مرحبا» (معری ۱۹۹۲، ۱: ۲۱۲). زیرا در زندگی خیری نیست، «اما حیاتی فمالی عندها فرج فلیت شعری عن موتی اذا قدما / عرفت سجایا الدهر اما شروره فنقد واما خیره فوعود»؛ من که از زندگی خیری ندیده‌ام، پس ای کاش می‌دانستیم که مرگ چه وقت فرامی‌رسد. اخلاق روزگار را شناختم. مصیبتش نقد و خیرش وعده و نسیه است (فروخ ۱۳۸۱، ۳۴۶). مسلماً عدم تمایل به بقا در این دنیا نمی‌تواند فارغ از بی‌هدفی و بی‌ارزشی زندگی باشد. از این نظر، برای زندگی توأم با رنج نیز کارکردی نمی‌توان متصور بود. بی‌هدفی، بی‌ارزشی و نداشتن کارکرد مفاهیمی هستند که در اندیشه ابوالعلاء درهم‌تنیده شده و انفکاک آنها کار راحتی نیست. «رب متی ارحل عن هذه الدنيا فانی قد اطلت المقام / لم ادر ما نجمی و لکنه فی النحس مذ کان جری و استقام» (معری ۱۹۹۲، ۲: ۴۸۴). او بر این باور است که مرگ چه رهایی‌بخش است وقتی که جسم آزرده با آن آرام می‌گیرد و هیاهوی حیات فرومی‌نشیند: «ما أوسع الموت یستریح به الجسم المعنی و یخفت اللجیب» (معری ۱۹۹۲، ۱: ۹۷).

در اینجا ذکر این نکته خالی از لطف نیست که او بر اثر هجمه احساس نومیدی و درماندگی آرزوی مرگ می‌کند، نه این که آرزوی مرگ او به علت شوق دیدار با خدا یا رسیدن به اموری دلپذیر باشد. مرگ برای او تنها راه رهایی از رنج‌ها و دردهاست. به عبارت دیگر، او آرزو می‌کند که مرگ نزدیک شود، زیرا آن را بر زندگی رنج‌آور و طولانی دنیوی ترجیح می‌دهد و آرزو می‌کند که ای‌کاش مرگ نزدیک شود. اشتیاق معری به وصول مرگ از این نظر است که می‌گوید مراحل زندگی را آزموده‌ایم و جز بدبختی در آن نیافته‌ایم و همان طور که گفته شد چنین دیدگاهی نسبت به زندگی را مخصوص به خود نمی‌داند، بلکه به نوعی هر کسی را در این چشم‌انداز شریک می‌داند؛ کسی که دنیا درد و رنج را بر او تحمیل کرده است، مرگ را طلب می‌کند، در حالی که تلاطم زندگی را فرومی‌گذارد (قمیر ۱۳۹۴، ۹۳). او همان طور که خواب شب را مایه استراحت جسم پس از فعالیت روزانه می‌داند، مرگ را نیز مایه استراحت جسم در طول زندگی می‌داند؛ مرگ خوابی است که در آن جسم به استراحت می‌پردازد و زندگی چون بیداری است که جسم خسته می‌شود و باید کار کند (معری ۱۳۸۱، ۲۶۷).

نکته حائز اهمیت در دیدگاه ابوالعلاء نسبت به مرگ این است که اگرچه مرگ تنها راه رهایی از رنج‌هاست، اما فی‌نفسه امری مطلوب و دلپذیر نیست. مرگ تنها راه گریز و رهایی از رنج‌هاست و تنها از این نظر است که بر زندگی ارجحیت دارد. این دیدگاه در عین این که باعث شده است ابوالعلاء مرگ را بستاید و بر زندگی ترجیح دهد، اما از طرف دیگر عاطفه منفی خویش را نسبت به مرگ پنهان نسازد. به تعبیری در مرگ‌اندیشی او نوعی نفرت نسبت به مرگ نهفته است، زیرا غریزه او به زندگی بدون مرگ مایل است و از جدایی روح از جسم و فاجعه پوسیده شدن جسم در قبر می‌هراسد (معری ۱۳۸۱، ۱۳۲۰). اما او سلطه مرگ را بر انسان‌ها آشکار می‌داند و از زیر بار مرگ شانه خالی کردن را امری محال می‌شمرد. از مرگ می‌گریزیم با آن که در برابر آن پناهی نداریم و با این همه عمر را در گریز از مرگ می‌گذرانیم در حالی که بر گرفتن ته‌مانده عمر ما اصرار دارد و انگار که ما دوستان و عزیزان او هستیم و او ما را از قدیم به وجود آورده است (فضیلت ۱۳۹۰، ۸۵). او به این جهت معتقد است که گویی مرگ ما را به وجود آورده که مرگ سرنوشت محتوم همه است. به علاوه، او مرگ را در بی‌رحمی مانند انسانی می‌داند که شیشه‌ای را می‌شکند، بدون آن که آن را تعمیر کند. مرگ به انسان حمله می‌برد و او را همچون شیشه در هم می‌شکند. در اندیشه ابوالعلاء، مرگ بی‌شبهت به یک جنایتکار نیست: «ما رغبه الحی بأبنائه عما جنی الموت علی جسده» (معری ۱۹۹۲، ۲: ۳۰۳).

مرگ جامی دارد که نفس انسان نوشیدن آن را نمی‌پسندد، بلکه به ناگزیر باید روزی آن را بنوشد: «و للموت كأس تکره النفس شرباً و لابد يوماً ان تکون لها شرباً» (فضیلت ۱۳۹۰، ۱۲۸). تصور معری از مرگ و ترس وی از آن اشاره به این دارد که به رغم این که نیستی امری است نامطلوب، اما تنها راه‌حلی است که وجود دارد: «یهال التراب علی من ثوی فآه من البناء الهائل»؛ بر هر که بمیرد خاک می‌ریزند، پس وای بر این رویداد ترسناک (فضیلت ۱۳۹۰، ۱۲۷).

۴. زندگی به مثابه بیماری

یکی دیگر از ایماژهای ابوالعلاء معری این است که او زندگی را همچون بیماری می‌داند. زندگی برای انسان بیماری دردناکی است و مرگ برای شفای این بیماری می‌آید: «والعیش سقم للفتی متصب و الموت یأتی للشفاء السقام» (معری ۱۹۹۲، ۲: ۳۷۶). به نظر می‌رسد او زندگی انسان‌ها را به این علت بیماری می‌داند که همان طور که بیماری و مرض شخص بیمار را رنج می‌دهد، زندگی نیز انسان زنده را رنج می‌دهد و برای این بیماری به

جز داروی نیستی چیزی نیست تا آن را ریشه‌کن کند: «املنی الدهر بأحداثه فاشققت فی البطن الثری منزلاً»؛ روزگار با حوادث مرا به ستوه آورد تا جایی که آرزو داشتم در زیر خاک، خانه بگزینم (معری ۱۹۹۲، ۲:۱).

۵. زندگی به مثابه زندان

یکی دیگر از استعاره‌های ابوالعلاء برای زندگی این است که آن را نوعی زندان می‌داند. او خود را گرفتار سه زندان می‌بیند: کودکی، خانه‌نشینی و بقای روح در جسمی پلید (فروخ ۱۳۸۱، ۴۷). او نه تنها کوری و در خانه منزوی شدن را نوعی زندان تلقی می‌کند، بلکه روح را گرفتار تن می‌بیند؛ جان و تن پیش از اتحاد در آرامش و فاقد اندوه و بیماری بودند. روان پرنده‌ای است که در زندان تن گرفتار شده تا این که مرگ او را آزاد سازد (فروخ ۱۳۸۱، ۲۳۲). البته او اقرار می‌کند که جان از بس در این زندان بوده که آرزوی رهایی و آزادی می‌کند: «و الحال ضاقت عن ضمها جسدي فكيف لي أن يضمه الشحب»؛ جان از همراهی جسم به تنگ آمده است، چه می‌شد که مرگ و نابودی به سراغ جسم می‌آمد (معری ۱۹۹۲، ۱:۹۷).

زندگی برای او غل و زنجیری است که رهایی را از او سلب می‌کند و تا در این زندان باز نشود به آزادی و راحتی نخواهد رسید (طه حسین ۱۹۷۱، ۳۳). به نظر می‌رسد او وجود روح مستقل از بدن قبل از تلاقی این دو با هم را می‌پذیرد، ولی اتحاد این دو را به منزله زندان برای روح می‌داند. البته ناگفته پیداست که این دنیا با چنین زندگی مشقت‌باری نیز برای او زندان محسوب می‌شود و در واقع او گرفتار زندان‌های متعددی است.

۶. دنیا به مثابه ماری زهرآگین

ابوالعلاء روزگار را در بی‌رحمی و بدطینتی به نیش مار تشبیه کرده است که جز دردناکی هیچ حاصلی ندارد و هرگز کسی را خشنود نمی‌سازد: «آیا هرگز نیش زدن مار خرسندی می‌آورد؟ روزگار، سرشت مار دارد» (معری ۱۳۸۱، ۳۵۱). و با اوضاعی که رقم می‌زند، آرامش را از ما می‌گیرد: «وعدتنا الايام كل عجيب و تلون الوعود بالانجاز»؛ روزگار با حوادث عجیب و غریب خود ما را بیم می‌دهد و تهدید می‌کند و به آن جامه عمل می‌پوشاند (خناری و حسن‌زاده نیری ۱۳۸۹، ۱۱۵). در واقع، روزگار تهدیدهای خود را

محقق می‌سازد و مردم‌آزار و بی‌خرد است. «الدهر یزبق من حوا کانهم شعر یغیر فھو احمق اُزبق»؛ روزگار انسان‌ها را مانند موهای سفید از جا می‌کند و نابود می‌سازد. همان طور که انسان‌ها تحمل موهای سفید خود را ندارند و آنها را برمی‌دارند، روزگار نیز این گونه مردم را از صحنه هستی برمی‌دارد.

او بر این عقیده است که حوادث نامطلوب روزگار مانع انسان در رسیدن به آرزوها می‌شود. به تعبیری چنین آرزوها و امیدهایی دروغ است، زیرا متعلق واقعی ندارند. آرزوها می‌خواهند آرزومندان را درمان کنند، ولی حوادث روزگار مانع می‌شوند (طه حسین ۱۳۴۴، ۱۹۰). آیا زندگی انسان غیر از این است؟ مگر نه این است که دلبستگی دائمی به امیدها و آرزوها و فرار از ناامیدی‌ها، گاه و بیگاه ما را از روی اجبار در برابر این حوادث حتمی و واقعی قرار می‌دهند تا به دروغ بودن آرزوها و نادرستی امیدها اعتراف کنیم؟ او بر این باور است که دنیا بارها به او خیانت کرده است، زیرا دنیا همیشه مجهز به وسایل نیرنگ و فریب است. «دلم را با وعده وصال آرزوها امیدوار می‌سازم، گویا متوجه نیستم که با این کار خودم را گول می‌زنم» (طه حسین ۱۳۴۴، ۵۳).

۷. دنیا به مثابه زنی بدخو

در اشعار معری، که به زبان عربی است، دنیا موجودی مؤنث مجسم می‌شود، موجودی که زیبایی و حلاوت او در درون انسان عشق و هیجان برمی‌انگیزد، اما صد افسوس که فاقد ذات نیکو است. بنابراین او دنیا را مورد عتاب خود قرار می‌دهد و با القابی سخت و بدبینانه از آن یاد می‌کند. او به دنیا سخت بدبین است، همچنان که به زنان نیز سخت بدبین و گاه از آنان بیزار است. پس شگفتی ندارد که غالباً دنیا را با کنیه «امّ دفر» (دفر به معنای بویناکی) می‌خواند. او در یک جا می‌گوید، امّ دفر ما را از شیر فراوان خود دور می‌کند. پس همان به که او را همچون زنی بدخو و ماده شتری وصف کنیم که به کودکش لگد می‌زند تا شیر او را ننوشد، یا دوشنده خود را لگد می‌زند که شیر او را ندوشد (معری ۱۹۸۸، ۲: ۶۳۱).

معری به پیوند خود با دنیا چنین اشاره می‌کند: «امّ دفر زنی است بیزار از شویش و من نیز با او مانند شوهری هستم بیزار از زنش» (معری ۱۹۸۸، ۲: ۱۰۶۴). وی دنیادوستان را چنین نکوهش می‌کند: «یاران! دنیا مانند لاشه‌ای است که ما در پیرامون آن چون سگان عوعو می‌کنیم. هرکس از آن لاشه بخورد، زیان می‌بیند، اما هر کس از آن گرسنه روی گرداند، سود برده است» (معری ۱۹۸۸، ۱: ۳۵۸). با وجود این، معری به

پیوند خود با دنیا اعتراف می‌کند و خطاب به آن می‌گوید: «اگر تو همسر من می‌بودی، طلاق می‌دادم، ولی تو مادری! آیا مرا از تو گزیری هست؟» (معری ۱۹۸۸، ۲: ۱۰۶۱). او سرانجام به دل‌بستگی خود به دنیا اشاره می‌کند: «من نیز مانند تو، دنیا را خالصانه دوست دارم؛ او کمند عشق خود را بر گردن من و تو نهاده است» (معری ۱۹۸۸، ۲: ۱۱۲۲). او با خویشتن خویش در کشاکش است. نه از زندگی و دنیا دل خوشی دارد و نه قادر به دل‌کندن از آن است. زندگی را دوست می‌دارد، زیرا زندگی با فریب و دروغ خود وی را فریفته است (معری ۱۹۸۸، ۱: ۱۹۶).

۸. دنیا به مثابه ماجراجویی بی‌رحم و فاقد قوه تشخیص

مسلم این است که بی‌تفاوتی جهان نسبت به درد و رنج انسان‌ها از اندیشه دقیق ابوالعلاء دور نمانده است. او معتقد است دنیا، علاوه بر ظالم بودن، فاقد قوه (ملاک) تشخیص و قضاوت است: «ای روزگار، همه را ریشه‌کن می‌سازی و فرق بین عالمان و جاهلان نمی‌گذاری و می‌بینم که هر دو را به یکسان و بدون فرق به سیل هلاکت و مرگ می‌سپاری» (معری ۱۳۸۱، ۲۷۷).

او مراحل پیدایش و نابودی انسان را به درخت تشبیه می‌کند. همان‌طور که اغلب کسی که درخت را می‌کارد، هم او آن را از بین می‌برد، ما نیز توسط به وجودآورنده خود از بین می‌رویم. انسان در دنیا پرورش می‌یابد، همان‌گونه که درخت پرورش می‌یابد و ریشه می‌دواند، تا این که رشد و نمو آن به کمال می‌رسد. آنگاه کسی می‌آید و آن را قطع می‌کند، تو گویی همان کس که آن را کاشته است. چون رشد و نمو کرد، همو آن را می‌برد و از ریشه می‌کند. دنیا نیز به وجود می‌آورد و نابود می‌سازد. زمانه به کسی رحم نمی‌کند، خواه خوار و ذلیل باشد یا عزیز و متکبر، همه را به یکسان هلاک می‌نماید (معری ۱۳۸۱، ۵۶). البته راه‌هایی از چنگ و غلبه روزگار وجود ندارد. «ای روزگار، این تو هستی که عقاب‌های بلندپرواز آسمان را به اسارت می‌کشانی و بزها و کل‌های کوهی با احتیاط را از قله رفیع کوه فرود می‌آوری و هلاکشان می‌کنی، پس کسی از سطوت تو رهایی ندارد» (معری ۱۳۸۱، ۲۷۷). در نهایت هر انسانی، در هر رتبه و مقامی که باشد، مغلوب روزگار است. زندگی بی‌رحم و بی‌انصاف و ناعادلانه است: «عرف من أم دفر شیمه عجباً دلت علی اللثوم و هی العنف بالخزم». دنیا اخلاق بدی دارد، بر فرومایگان می‌بخشد و به نیکی‌کنندگان بدی می‌کند.

او همچنین بر این باور است که روزگار به وعده‌های شر خودش عمل می‌کند، ولی به وعده‌های خیرش وفا نمی‌کند، و از این لحاظ فاقد هر گونه تکریم و کرامت است. «ای روزگار، ای وفاکننده به وعده‌های شر و ای خلاف‌کننده به وعده‌های خیر، تو چقدر از کرامت دوری! کریمان در وعده به شر، خلف وعده و در وعده به خیر، وفای به عهد می‌کنند» (معری ۱۳۸۱، ۲۷۶). در واقع، به نظر او، دنیا فاقد فضیلت اخلاقی و دارای رذیلت اخلاقی است. ابوالعلاء می‌گوید: «از حوادث و مصائب روزگار شکوه کردم که بی‌وفایان را به جای باوفایان می‌گذارد، وفاداران را هلاک می‌کند و بی‌وفایان را باقی می‌گذارد و این خوی زمانه است» (معری ۱۳۸۱، ۲۵۷). در حقیقت، جهان هستی فاقد شعور و قضاوت صحیح است. انسان‌های خوب را از بین می‌برد و انسان‌های بد را نگه می‌دارد. بی‌اعتنایی جهان نسبت به ارزش‌های اخلاقی متضمن درد و خشمی است که بر کسی پوشیده نیست. در چنین جهانی، انسان مقهور عوامل زورمندی است که هیچ‌گونه توان قد علم کردن در برابر آنها را ندارد. انسان تنها یک قربانی است که در مسلخ بی‌رحم زمانه از دم تیغ خشونت و بی‌رحمی می‌گذرد. او تنهاست.

۹. اقرار به بی‌ثباتی دنیا

رنج در انحاء و لباس‌های متفاوتی خود را بر انسان آشکار می‌سازد. گذرا و ناپایدار بودن زمان متضمن این معناست که زندگی بشر فاقد ارزش است. لحظات گذشته به عدم پیوسته و از این رو معدوم و برگشت‌ناپذیر است و لحظات آینده هم هنوز به وجود نیامده‌اند و از این روی پیش‌بینی‌ناپذیر و نامعتبر هستند. آفات واقعی زمان حال هم در چشم به هم زدنی به نیستی گذشته می‌پیوندند و درست به اندازه لحظات گذشته و آینده بازگشت‌ناپذیر و نامعتبرند. ناپایداری زمان نمی‌تواند بر ارزش تلاش مجدانه انسان صحنه بگذارد و آن را توجیه کند. حالات و ویژگی‌های دنیا حاکی از بی‌ثباتی و بی‌قراری آن است. هر چیز تازه و دل‌انگیزی را کهنه و فرسوده می‌سازد و انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست. دنیا بر یک حال ثابت نیست و همواره در دگرگونی است، گاهی فقر، گاهی فراخ‌دستی، گاهی گره زدن و گاهی گره گشادن. دیگران را به فنا می‌کشد و خود فانی نمی‌شود، آنها را کهنه و فرسوده می‌کند و خود فرسوده نمی‌شود، گاهی آسودگی و گاهی عذاب می‌آورد (معری ۱۳۸۱، ۳۵۱) و البته این گذر زمان همراه با رنج است. نفس‌ها یکی پس از دیگری تمام می‌شوند و روزگار و زمان بدین گونه در گذر هستند (عمر فروخ ۱۳۸۱، ۲۳۷).

سرانجام هر بنایی نابودی است و سرانجام هر خانه‌ای ویرانی است، خواه خانه و لانه ضعیف و سست بنیاد کبوتر و خواه خانه و کاخ بلندستون بزرگان، هر دو ویران می‌گردند (معری ۱۳۸۱، ۲۷۱). ابوالعلاء ساختن بنای زندگی را نکوهش می‌کند، زیرا بر این باور است که با وجود مرگ این بنا (زندگی) ارزشی ندارد: «اگر دنیای تو جای اقامت نیست، چرا در آن بنای استوار ایجاد می‌کنی» (فروخ ۱۳۸۱، ۱۲۸). فروافتادن انسان در ورطه‌ای از بی‌ثباتی‌ها ثمری به جز پوچی به بار نمی‌آورد.

۱۰. انسان، موجودی بدسرشت

چنان که اشاره شد، یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های اندیشه معری بدبینی به همه چیز است. او انسان‌ها را به سگانی تشبیه می‌کند که بر لاشه‌ای گرد آمده‌اند و به هم پارس می‌کنند و سپس خود را پست‌ترین آن سگان می‌نامد (معری ۱۹۸۸، ۱: ۱۲۳). مردمان را سرزنش می‌کند که می‌پندارند می‌توانند نزد او آسایش و دیانت و دانش بیابند ... (معری ۱۹۸۸، ۱: ۱۱۸). او خود با خویشتن در کشاکش است و به خود دروغ می‌گوید، زیرا می‌داند که خویشتن او از دروغ خشنود می‌شود (معری ۱۹۸۸، ۱: ۲۲۲).

معری به انسان سخت بدبین است. مردم‌گریزی و گرایش به تنهایی یکی از بارزترین ویژگی‌های اندیشه و احساس اوست. او دوری خود از انسان‌ها را ایمنی از بیماری‌های ایشان و نزدیکی به آنان را دردهایی برای عقل و دین خود می‌شمارد (معری ۱۹۸۸، ۱: ۴۱). معری تنهایی را دوست دارد: در تنهایی لذت‌های گوناگون هست، همان گونه که بیابان جانوران وحشی گوناگون را در خود گرد می‌آورد (معری ۱۹۸۸، ۲: ۵۵۳). بهترین سرزمین‌های خدا جایی است که از انسان‌ها تهی باشد. او سپس آرزو می‌کند که ای کاش به وجود نمی‌آمد، یا جانوری وحشی در یکی از بیابان‌های بی آب و گیاه می‌بود (معری ۱۹۸۸، ۲: ۹۰۲-۹۰۳). معری علت مردم‌گریزی خود را این می‌داند که ایشان را آزموده است و آنگاه آرزو می‌کند که ای کاش تندبادهایی آنان را از او یا او را از ایشان دور می‌کرد (معری ۱۹۸۸، ۲: ۱۰۶۶). او همچنین دیگران را به تنهایی و مردم‌گریزی فرامی‌خواند (معری ۱۹۸۸، ۱: ۵۸). او از همه رفتارها و کردارهای انسان‌ها انتقاد می‌کند و ایشان را در سراسر زندگی‌شان گمراه می‌شمارد و معتقد است که همه در بدسرشتی یکسان هستند (معری ۱۹۸۸، ۱: ۴۱). دهر را نباید به گنه‌کاری سرزنش کرد، زیرا ستم و گناه از فرزندان حواست (معری ۱۹۸۸، ۱: ۸۶).

بدرستی انسان نقشی بسیار تعیین کننده در نوع نگاه ابوالعلاء به معنای زندگی ایفا می کند. این مؤلفه ناظر بر آن است که خیر و نیکی در نهاد جهان هست و عقل انسان را آن توان هست که به تشخیص نیک از بد بپردازد و به زیبایی فضایل اخلاقی و قبح رذایل اخلاقی حکم کند، اما هزاران افسوس که سرشت بدنهاد انسان در وانهادن رذایل و پرداختن به فضایل قرین توفیق نخواهد بود. تلاش انسان در این راستا قرین شکست و ناکامی است. بنابراین تلاش مجدانه در این راستا بی فایده و توجیه ناپذیر است. در نهایت، امر ارزشمندی نخواهد بود که زندگی انسان به سوی آن سوق یابد.

۱۱. زندگی به مثابه ملالت

یکی دیگر از حالات درونی که باعث شده است ابوالعلاء بحث از بی معنایی زندگی و به تبع بی ارزشی آن را مطرح سازد، احساس ملالی است که به او دست داده است، ملالتی که محصول تکرار روزمرگی هاست: «عش ما بدا لك لن تری إلا مدی یطوی كعاده و دهرأ داهرا»، هر چه می خواهی زندگی کن، جز زمان تکراری و روزگار سخت چیزی نخواهی یافت (خناری و حسن زاده نیری ۱۳۸۹، ۱۰۷). او زندگی را نوعی خستگی می داند: «مللت عیشی فعوجی یا منیه بی و ذقت فذیه من بؤس و من رغد»، از زندگی خسته ام، ای مرگ مرا به خاک بازگردان که من سختی ها و خوشی های زندگی را چشیده ام (معری ۱۹۹۲، ۱: ۳۰۸). در واقع، سختی ها و خوشی های زندگی برای معری حکم یکسانی دارند که منجر به احساس چنین وضعی در او می شود و از وضع موجود در زندگی احساس ملال و دلزدگی و ناخشنودی می کند: «أشفقت من عبء البقاء و عابه و مللت من أری الزمان و صابه»، من از بار سنگین ماندن و بقای در زمانه و عیب آن ترسیده ام و از شیرینی و تلخی روزگار ملول و خسته ام (معری ۱۳۸۱، ۱۸۳).

۱۲. دنیا به مثابه سراب

از صفاتی که ابوالعلاء معری به دنیا نسبت می دهد فریبندگی آن است، و از این جهت دنیا را مانند سراب و انسان را همچون موجود تشنه می داند: دنیا مانند سرابی است که از دور به انسان لبخند می زند، اما وقتی شخص تشنه به آن می رسد، آن را بدون آب و بیهوده می بیند. «دنیاک مشبهه السراب فلا تزل برزین حلمک موشکا خدعاتها» (معری ۱۹۹۲، ۱: ۱۷۲). به نظر او انسان ها از این دنیا کام دل بر نمی گیرند، همان طور که شخص تشنه از

سراب سیراب نمی‌شود. البته گاهی نیز زندگی را رؤیایی تلقی می‌کند که صرفاً بدی‌های آن محقق می‌شود. در واقع، رؤیای شیرین ما هیچ‌گاه محقق نمی‌شود، اما رؤیای تلخ به وقوع می‌پیوندد: «حیاتک سجعه سهد و نوم و رؤیا هاجع ما انقته / فمن حلم یسرک ابطلته و من حلم یضرک حقیقه»، زندگی رؤیای عجیبی است، خوابی که تو را شاد می‌کند، باطل و خوابی که به ضرر توست، تحقق پیدا می‌کند (معری ۱۹۹۲، ۲: ۴۹۵). «و لعل دنیا نا کر قد حالم بالعکس مما نحن فیه تعبر» (معری ۱۹۹۲، ۱: ۳۶۸). به نظر می‌رسد اغلب خواب‌ها و رؤیاهای انسان این‌گونه است که ابوالعلاء بیان می‌کند و تعبیر و تحقق خواب‌های ناگوار و ناخوشایند بیش از تحقق رؤیاهای مطلوب و خوشایند است.

۱۳. زندگی به مثابه بخششی نابجا

ابوالعلاء زندگی را که قرین درد و رنج و ناملازمات متعدد و فراوان است و در واقع فاقد اوصاف و استعاره‌های مثبت و دل‌انگیز است دهشی نابجا و نامعقول می‌داند، بخششی که به عقیده او عبارت از جنایتی است که پدران در حق فرزندان برای به وجود آوردن آنها به صحنه هستی مرتکب می‌شوند. به نظر می‌رسد تنها کارکردی که ابوالعلاء بر این زندگانی رنج‌آور مترتب می‌داند، تولید نسل و فرزندآوری است که با وجود رنج‌ها، ملالت‌ها و در نهایت مرگ، امری غیرعقلانه و بلکه جنایت است. بدین سبب او در تمام عمر از ازدواج خودداری و از آوردن فرزندی که گرفتار دوزخ زندگی شود پرهیز کرد و در پایان عمرش وصیت کرد که بر قبرش چنین بنویسند: «هذا جناه أبی علی و ما جنیت علی احد»، این جنایتی است که والدین من در حقم روا داشتند، جنایتی که من در حق کسی انجام ندادم (ابن خلکان بی‌تا، ۱: ۱۱۴).

عبارات ابوالعلاء در سرگردانی از هدف خلقت نیز حاوی همین معناست و به ذهن القا می‌کند که او نتیجه و کارکردی برای زندگی قائل نبوده است. او در جایی اشاره می‌کند که نمی‌داند خدا برای چه او را آفریده است و ناخرسندی خود را از آفرینش این‌گونه بیان می‌کند: «اگر شگفتی‌ها و بدایعی که دلالت بر آفریننده آگاه‌تر و داناتر دارند در جهان نبود، می‌گفتیم که آفریدن ما نوعی گناه است» (معری ۱۹۹۲، ۲: ۳۹۴).

۱۴. انکارناپذیری جبر

از جمله ایماژهای مهمی که در اندیشه ابوالعلاء می‌توان به آن اشاره کرد این است که او در

بسیاری از موقعیت‌ها دست تنومند قضا و قدر را می‌بیند که بدون در نظر گرفتن خوشایندها کار خویش را می‌کند. در رأس تمام امور تحمیلی، نفس زندگی است که ناخواسته بر انسان‌ها تحمیل شده است: «و البهم یربق و الأنام بهائم أبداً تقید بالقضاء و تربق»، بدان سان که چهارپایان با طناب بسته می‌شوند، انسان‌ها هم ستورانی هستند که همواره بر ریسمان قضا و قدر بسته شده‌اند (خناری و حسن‌زاده نیری ۱۳۸۹، ۱۴۶). قضا و قدر امری محتوم است که دست انسان را در رقم زدن آن توانی نیست. همان گونه که اشاره شد، در رأس تمام امور نامطلوب و تحمیل شده خود زندگی است که بر بشر تحمیل شده است. او بر این عقیده است که به خواست خود به دنیا نیامده‌ام، و علت این نگرش از سوی معری نسبت به زندگی، درد و رنج‌های گریزناپذیر و بی‌فایده زندگی است.

۱۵. خدا

پیش از هر چیز باید گفت که معری بی‌شک به خدا باور داشته است، اما خدای مورد باور او از یک سو همان خدای همگان است و از سوی دیگر خدای ویژه خود اوست. او می‌گوید شکی نیست که خدا حق است و باید کسانی را که در این باره شک می‌کنند سرزنش کرد (معری ۱۹۸۸، ۱: ۲۰۰). سپس آشکارا می‌گوید من خود به آفریننده‌ای حکیم معتقدم و از نفی‌کنندگان نیستم (معری ۱۹۸۸، ۱: ۲۹۵). در جای دیگری نیز می‌گوید ما آفریننده‌ای داریم که عقل در قدیم بودن او شکی ندارد (معری ۱۹۸۸، ۱: ۳۹۹). خدا در فرمانروایی خود یگانه است و همتایی ندارد (معری ۱۹۸۸، ۱: ۶۷). اینها چند نمونه از ده‌ها سخن معری درباره خدای باورداشته خودش است. اما از سوی دیگر، او درباره خدای باورداشته دیگران نیز سخنانی دارد: گفتید ما را آفریننده‌ای حکیم است، گفتیم راست می‌گویید، ما هم چنین می‌گوییم. از سوی دیگر، او را بی‌مکان و زمان پنداشتید؛ پس بگویید این سخنی است که معنای پوشیده‌ای دارد و ما را و عقل ما را توان ادراک آن نیست (معری ۱۹۸۸، ۳: ۱۲۲۷). معری منکر خدا نیست، ولی نمی‌داند که خداوند او را برای چه آفریده است (معری ۱۹۸۸، ۱: ۵۲۰). او ناخرسندی خود از آفرینش را این گونه بر زبان می‌آورد: «اگر بدایعی که دلالت بر آفریننده آگاه‌تر و داناتر دارند در جهان نبود، می‌گفتیم آفریدن ما گونه‌ای گناه است» (معری ۱۹۸۸، ۳: ۱۳۹۴).

۱۶. غیرقابل حل بودن مسئله شر با وجود خداوند

در اندیشه ابوالعلاء، مسئله شر و اعتقاد به وجود خداوند، به آن نحو که در ادیان ابراهیمی معرفی شده است، سازگاری ندارند. وجود خداوندی عالم، قادر و خیرخواه ایجاب می‌کند که شری موجود نباشد. حال آن که دنیا سراسر رنج و مصیبت و آستان حوادث ناگوار است. بنابراین ابوالعلاء نسبت به زندگی بدبین است و به طور کلی زندگی از نظر او فاقد هدف، ارزش و یا هر گونه کارکردی است. او بر این باور است که خداوند خواسته است که آدمی در شکنجه باشد، تا این که مرگ او فرابرسد و آشنایان به او بگویند فلانی مُرد (فروخ ۱۳۸۱، ۸۹). بدین ترتیب، اگرچه ابوالعلاء شائبه الحاد و عدم اعتقاد به خدا را از اندیشه خود می‌زداید، اما او، که عقل‌گرایی تمام‌عیار است، با تفکر شک‌گرایانه‌اش راه را بر ورود آموزه‌های عقل‌ستیز نیز هموار می‌سازد و به عقل اجازه نمی‌دهد هر آنچه را درباره خدا می‌گویند بپذیرد. او وجود خدا را به عنوان امری مسلم می‌پذیرد، ولی آن را فوق فهم بشری می‌داند (طه حسین بی‌تا، ۱۵۹).

۱۷. تحلیل و ارزیابی

مطابق این دیدگاه که هر اندیشمندی که درباره مفاهیم «هستی»، «خدا»، «انسان»، «هدف»، «رنج» و «مرگ» اندیشه کند، طبعاً با موضوع «معنای زندگی» در مقام «نوع انسانی» نیز مرتبط خواهد بود، ابوالعلاء معری را می‌توان در زمره اندیشمندانی دانست که در این رابطه سخن گفته است. وجود مؤلفه‌های پوچ‌گرایانه در اندیشه او را می‌توان بر اساس شرایط زیست شخصی (رنج نابینایی، عزلت‌گزینی همراه با زهد و تجرد)، سنخ روانی (درون‌گرایی و عقل‌گرایی افراطی)، و همچنین مؤلفه‌های معرفتی ناظر بر یأس فلسفی (بی‌هدفی هستی، فاقد عاطفه بودن آن، تحمیلی بودن زندگی، توجیه‌ناپذیری رنج و...)، تفکیک و تبیین کرد.

بر اساس بررسی انجام‌شده، بی‌معنایی زندگی در دیدگاه ابوالعلاء معری را می‌توان با توجه به سه معنای معنا از هم تفکیک کرد. بنا بر معنای اول معنای زندگی، یعنی «هدف زندگی»، می‌توان گفت که هستی هدفمند نیست و به تبع آن، زندگی نوع انسان نیز هدف یا اهدافی ندارد، که به مدد آن بتوان به زندگی خویش معنا بخشید.

در معنای دوم معنای زندگی، یعنی «ارزش زندگی»، ما نظریه ابوالعلاء معری را در پاسخ به معناداری زندگی، در مقام «نوع انسان»، تا آنجا که افراد به تعبیری ذات‌گرایانه از

طبیعت و ماهیت نوعیه واحدی برخوردار بوده و می‌توانند در زندگی هدف یا اهداف غایی مشترکی داشته باشند، نظریه‌ای می‌دانیم که نگاهی ابژکتیو به زندگی دارد. در نگاه او، این جهان دارای اموری است که آن امور فی‌نفسه ارزشمند هستند و در صورتی که زندگی معطوف به چنین ارزش‌هایی باشد آنگاه زندگی نیز واجد معنا خواهد بود. بر مبنای این تفسیر، انسان در صورتی که موفق به پیروی از اصول اخلاقی بشود و آنها را به عنوان هدف یا اهداف ارزشمند پیگیری کند، آنگاه می‌تواند قائل به ارزشمندی زندگی نیز بشود. اما به رغم وجود چنین امور ارزشمندی، از آنجا که این امور موافق با طبیعت و سرشت اولیه و بدن‌ها انسان نیستند، در مخالفت با اقتضا و طبیعت بشرند و تعقیب آنها نیز قرین توفیق نخواهد بود. بر مبنای این تفسیر، ما می‌توانیم دیدگاه ابوالعلاء معری را نسبت به ارزشمندی یا بی‌ارزشی زندگی فاقد ارزش، و در اساس تعقیب امور ارزشمند را قرین شکست بدانیم. این مسئله آنگاه بغرنج‌تر است که جهان را مملو از آلام و رنج نیز می‌یابیم، رنج‌هایی که قرار نیست تحمل آنها فایده‌ای یا نتیجه‌ای در برداشته باشد.

تأکید بر این نکته مهم است که مطابق دیدگاه ابوالعلاء، معیارهای ثابت و باارزش اخلاقی وجود دارند، معیارهای ثابتی که مستقل از حالات ذهنی شخص و خواسته‌ها و امیال او می‌توانند معنابخش زندگی باشند. به عبارتی دیگر، معناداری به این معنا برخاسته از طبیعت ذاتی اشیاء است و رفتن در پی آنها، مستقل از باور افراد، معنابخش زندگی است. اما مسئله اینجاست که تلاش انسان بدسرشت در این راستا قرین توفیق نخواهد بود. بنابراین پرسش از معناداری یا بی‌معنایی زندگی در دیدگاه ابوالعلاء، با توجه به عامل و ملاک ارزشمندی ارزش‌ها و نسبت زندگی با رنج و خاستگاه و سرانجام و مقصد زندگی، ما را به این نتیجه می‌رساند که او مطلق زندگی را فاقد ارزش می‌داند و بر آن است که زندگی دارای هدف و معنایی نیست که تلاش ما را در جهت نیل بدان توجیه کند.

با توجه به تبیین و توضیح بالا، می‌توان نتیجه گرفت که او معنای زندگی در سومین شکل آن یعنی «کارکرد زندگی» را نیز پوچ می‌داند. در نهایت فایده و نتیجه‌ای بر زندگی انسان مترتب نخواهد بود مگر ادامه نسل، که آن نیز گرفتاری در دایره بی‌معنایی و بی‌هدفی است و معقول نیست.

بررسی ما نشان از آن دارد که دیدگاه ابوالعلاء نسبت به معناداری زندگی، به رغم اعتقاد او به وجود خداوند، متأثر از دیدگاه‌های دینی و ویژگی آنها نیست. زیرا بارزترین خصوصیت دیدگاه‌های دینی خوش‌بینی کیهانی، هدفمندی زندگی، توجیه‌پذیر بودن مسئله رنج و شر، و در نهایت امکان دسترسی انسان به جاودانگی در جهانی مملو از فضائل

اخلاقی است، اما اندیشه ابوالعلاء متأثر از این مؤلفه‌ها نبوده است، مؤلفه‌هایی که راهکارهایی قوی در مواجهه با یأس و نومیدی هستند.

با توجه به این که اعتدال لازمه حیاتی عقلانی است، و شاید بتوان گفت که اعتدال از اصلی‌ترین مؤلفه‌های عقلانیت است، تأمل در زندگی ابوالعلاء معری اهمیت تعادل را بر ما روشن می‌سازد. یک انسان متعادل نوعی هماهنگی و هارمونی بین اجزاء مختلف وجودی خود برقرار می‌کند. او همان گونه که سهم عقل را در حقیقت‌جویی به رسمیت می‌شناسد، از سهم جسم و حواس جسمانی در بهره بردن از لذات نیز غافل نیست. اعتدال ایجاد می‌کند انسان سهم عاطفه و احساس را در عشق به خوبی‌ها و زیبایی‌ها نیز به رسمیت بشناسد، اموری که به واسطه عقل‌گرایی افراطی همراه با بدبینی فقدانشان در زندگی ابوالعلاء آشکار است. گویا لذت در چنین حیاتی جایگاهی ندارد.

در واقع باید گفت که رنج معری بی‌کران است، گویی وی از زیبایی دلفریبی که در حد اعلا خود را به صورت عشق در رابطه‌ها (اعم از انسان یا خدا) نمایان می‌سازد محروم بوده است. در این حرمان، رنجی بی‌پایان نهفته است، وجودی که هرگز طعم عشق را نچشیده و همواره با عقل خود می‌زیسته است. البته گاهی نشانی از عشق‌گرایی نیز در شعرهای دوران جوانی ابوالعلاء می‌یابیم. در منابع، غزل‌گونه زیبایی از وی نقل شده که او در آن معشوق را به آهویی تشبیه می‌کند که دام‌های خود را برای شکار دل شاعر گسترانیده است و دلی را که در آن فرود آید به آتش عشق می‌سوزاند و نمی‌داند که دل شاعر خود سوخته اوست (یاقوت ۱۹۹۳، ۳: ۱۳۶). شاید معری می‌خواسته به کار عشق نیز پردازد، ولی نابینایی او این امکان را از وی دریغ داشته است.

آنچه می‌توان گفت این است که معری بی‌شک دلی زیباپسند و بسیار پراحساس و عاطفه داشته و بر این نیاز واقف بوده است. او احساس می‌کرد که به زیبایی زن نیاز دارد، ولی نمی‌توانست آن را ببیند و شاید به همین سبب از زنان بیزار می‌جست.

فرایند جستجوی ما در نوع ایماژ و انگاره‌هایی که ابوالعلاء به زندگی نسبت می‌دهد نشان از آن دارد که اندیشه عمیق او متوجه دردها و رنج‌هایی بوده که نوع بشر را گریزی از آنها نبوده است. بی‌ثباتی زمان، از دست دادن قوای جوانی و فرارسیدن پیری، فرارسیدن مرگ، ملال و خستگی از روزمرگی‌های مکرر، حس تنهایی و غربت در جهانی که نسبت به دردهای انسان فاقد هر گونه عاطفه‌ای است، نداشتن توان مقابله با جبر روزگار و در رأس همه تحمیل زندگی سراسر رنج، دلواپسی‌های غایی‌ای هستند که ذهن هر متفکری را گزیده‌اند و او را به تأمل واداشته‌اند.

بررسی ما نشان از آن دارد که زندگی ابوالعلاء در کشاکشی طاقت فرسا می‌گذشته است. همان گونه که در ایماژها اشاره شد، مرگ برای ابوالعلاء هم رهایی‌بخش است و هم حقیقتی دردناک است که بی‌رحمانه زندگی را به وادی نیستی سوق می‌دهد. زندگی هم رنج است و هم شیرینی و حلاوت خود را دارد. او بر حسب گزینه هم متمایل به جنس زن است و هم از آن گریزان است. هم به خدا اعتقاد دارد و هم فلسفه آفرینش خویش را نمی‌داند. در حالی که خداوند را حکیم می‌داند، از فلسفه وجود رنج ناآگاه است و برای عقل او قابل هضم نیست. نه از زندگی و دنیا دل خوشی دارد و نه قادر به دل‌کندن از آن است. مسلماً پذیرش دوگانه‌هایی که در مقابل هم قرار دارند، برای عقل سلیم پذیرفتنی نیست و روان را در معرض تعارض قرار می‌دهد. این مسیر دردناک و طاقت‌فرساست.

بررسی ما نشان می‌دهد که دیدگاه ابوالعلاء معری را نسبت به بی‌معنایی زندگی می‌توان در جرگه باورمندان به نیهیلیسم کیهانی و به تبع آن نیهیلیسم وجودی قرار داد. بر مبنای این دیدگاه، زندگی واجد معنای والایی نیست، وجود بشر حکایت از آن ندارد که غایتی بس باارزش و عظیم هدف زندگی است. زندگی امری است تحمیل‌شده و انسان محکوم به گذر طاقت‌فرسای زمان است.

به نظر می‌رسد اگر ابوالعلاء در زندگی عقلی و فلسفی خود فروتنی پیشه می‌کرد، همچنان که در شیوه عملی زندگی فروتنی کرده است، و اگر برای عقل خود حدی می‌شناخت و به اندازه قدرت و توان خود آگاهی پیدا می‌کرد، یعنی همان طور که جسم خود را محدود می‌دانست و به قدرت جسم خود واقف گشته بود، از این رنج و اندوه‌کننده نجات می‌یافت و از این شکنجه دردناک آسوده می‌شد.

هر انسانی به مقتضای مرتبه وجودی‌اش درک خاصی از زندگی دارد. کسی که در مرتبه حس و عقل مانده است، افق دید محدودی خواهد داشت و همین امر زمینه را برای در نظر گرفتن چشم‌اندازهای وسیع‌تر حیات بشری مهیا می‌سازد و به تدریج چنان فردی را به بی‌معنا دانستن زندگی یا توجه به تردید در افق‌های ماوراءالطبیعی سوق می‌دهد. چنین شخصی زندگی را در دنیا و لذت‌های آن خلاصه می‌کند و با توجه به کاستی‌های فراوان زندگی مادی، دچار نوعی سردرگمی و محدودنگری می‌شود که به نظر می‌رسد معری این گونه چشم‌اندازی داشت. ضمن این که می‌شود گفت که زندگی در شکل کلی آن با «زندگی من» برابر نیست (یانگ ۱۳۹۶، ۳۰)، یعنی او به نوعی در رویکرد خود به زندگی قیاس به نفس کرده است.

۱۸. نتیجه‌گیری

معری زندگی را موطن شرور، مصیبت‌ها، اضطراب، و در یک کلمه «ام دفر» یا مادر تمام مشکلات و بدبختی‌ها می‌داند و آن را زندانی تودرتو می‌بیند که به دنبال خود تنگناهای بی‌شماری را برای بشر به همراه دارد. درست است که معری از همان سال‌های اولیه زندگی خود بر اثر بیماری آبله نابینا شد و چنان که مورخان نیز گفته‌اند، کوری در نظرگاه او به زندگی و دنیا تأثیر داشته و خود او هم می‌گوید گرفتار سه زندان هستم که زندان اول او کوری و عدم بینایی است. با وجود این، به نظر می‌رسد از لحاظ اندیشه و تأمل در هستی و معنای زندگی، او واقع‌بینی نامنعطف بوده و فهم عمیق او از هستی او را به چنین برداشتی از زندگی کشانده است، یعنی توجه به رنج‌های گریزناپذیر زندگی، سختی‌ها و مرارت‌های آن، مرگ، گذر دردآور و رنج‌زای زمان، عدم وفاداری دنیا، حوادث نامطلوب روزگار، بی‌قضاوتی و نبودن ارزش‌داوری از جانب روزگار و مسائلی از این قبیل، در چشم‌انداز و نگرش او به زندگی به طور کلی بسیار مؤثر بوده است. ابوالعلاء آنچه را از آن به شور و شوق و نشاط زندگی تعبیر می‌شود فاقد بود و عدم این حال روانی که علت آن تأمل در درد و رنج‌های هستی بود باعث شد که او به اصطلاح به محاسبه فایده و هزینه زندگی بپردازد. او هزینه زندگی یعنی درد و آلام آن را از فایده آن یعنی لذت و شادی بیشتر یافته بود و از این رو بود که زندگی را بی‌معنا و بی‌ارزش و فاقد ویژگی‌ها و انگاره‌های مثبت می‌دید. به هر حال، او جز شری فراگیر و تراژیک در دنیا هیچ نمی‌دید و دنیا در نظر او منشأ رنج بود.

کتاب‌نامه

- ابن خلکان، شمس‌الدین ابوالعباس. بی‌تا. *وفیات الاعیان فی ابناء الزمان*. بیروت: دار الثقافة. حسین، طه. ۱۳۴۴. *گفت‌وشنود فلسفی در زندان ابوالعلاء معری*. ترجمه حسین خدیوچم. تهران: کتابفروشی زوار.
- حسین، طه. ۱۹۷۱. *مع ابی‌اعلاء فی سجنه*. قاهره: دار المعارف مصر.
- حسین، طه. بی‌تا. *تجدید ذکری ابی‌العلاء*. قاهره: مطبعه دار المعارف بمصر.
- فروخ، عمر. ۱۳۸۱. *عقاید فلسفی ابوالعلاء فیلسوف معره*. ترجمه حسین خدیوچم. تهران: فیروزه.
- فضیلت، محمود. ۱۳۹۰. *ابوالعلاء معری*. تهران: زوار.
- قمیر، یوحنا. ۱۳۹۴. *فیلسوفان مسلمان، ابوالعلاء معری*. ترجمه زینب حکیمی تهرانی. تهران: کتاب پارسه.

- گنجیان خناری، علی، و محمد حسن حسن زاده نیری. ۱۳۸۹. خداوند خرد، گزیده لزوم ما لایزم، ابوالعلاء معری. تهران: علم و دانش.
- معری، ابوالعلاء. ۱۳۸۱. شرح فارسی دیوان ابوالعلاء معری (سقط الزند). ترجمه محمود ابراهیمی. سنندج: دانشگاه کردستان.
- معری، ابوالعلاء. ۱۹۸۸. لزوم ما لایزم، ج. ۱، ۲، ۳. به کوشش ندیم عدی. بیروت: دار صادر.
- معری، ابوالعلاء. ۱۹۹۲. دیوان لزوم ما لایزم، ج. ۱ و ۲. شرح کمال الیازجی. بیروت: دارالجیل.
- یاقوت حموی. ۱۹۹۳ م. معجم الادب. به تحقیق احسان عباس. بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- یانگ، جولیان. ۱۳۹۶. فلسفه قاره‌ای و معنای زندگی. ترجمه بهنام خداپناه. تهران: حکمت.



پژوهشنامه فلسفه دین

سال نوزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص ۸۹-۱۱۰.
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/pr.2022.240316.1656)

بررسی استدلال‌های سوئینبرن در اثبات انسجام نظریه شخص مجرد

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۹

طیبه شاددل^۱

منصور ایمانپور^۲

چکیده

ارائه تصویری منسجم از شخص مجرد برای سوئینبرن اهمیت فراوانی دارد، زیرا مبنای پذیرش حقایقی همچون خداوند، فرشتگان و نفس در فلسفه اوست. سوئینبرن با بهره‌گیری از آزمایش فکری‌ای مشابه «انسان معلق» ابن‌سینا، وجود شخص مجرد را امری ممکن و پذیرش چنین موجودی را امری معقول می‌داند. او در مقابل مخالفان نظریه شخص مجرد معتقد است که می‌توان صفاتی همچون امید و طلب را به شخص مجرد نسبت داد، هرچند ممکن است به صورت اوصاف پنهان در شخص مجرد باقی بمانند یا از طریق مداخله در عالم مادی بروز یابند. او نظریاتی که وجود شخص مجرد را با تمسک به عدم امکان تمایز آنها از یکدیگر زیر سؤال می‌برند عجولانه می‌داند و استفاده از حافظه و مغز به عنوان ملاک این‌همانی شخصیت را نادرست می‌شمارد. به نظر او، هرچند می‌توان از حافظه و مغز به عنوان ملاکی معرفت‌شناختی برای این‌همانی شخصیت استفاده کرد، اما به دلیل مواجهه با مشکلات فراوان، نمی‌توان آنها را ملاک‌هایی متافیزیکی در نظر گرفت. دیدگاه سوئینبرن در معرض انتقاداتی است که از جمله آنها می‌توان به مواردی همچون استفاده از مبانی متعارض، تصورناپذیری فرض انسان بدون بدن، و ضرورت وجود مغز برای هر گونه آزمایش فکری درباره حقیقت شخص اشاره کرد. این مقاله، با رویکردی تحلیلی-انتقادی مباحث فوق را مورد بررسی قرار داده است.

کلیدواژه‌ها

شخص مجرد، این‌همانی شخصیت، انسان معلق، آزمایش فکری، سوئینبرن

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)
(shaddelt@gmail.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.
(man3ima@yahoo.com)



Swinburne's Arguments on the Consistency of Immaterial Person: A Critical Examination

Tayyebeh Shaddel¹

Reception Date: 2021/09/29

Mansour Imanpour²

Acceptance Date: 2021/11/30

Abstract

Swinburne needs to present a coherent picture of the immaterial person because it is the foundation for accepting truths in his philosophy, such as God, angels, and the soul. He believes that the existence of an immaterial person is possible and that accepting such a being is reasonable, based on the same thought experiment as Avicenna's "floating man". In contrast to his opponents, he believes that an immaterial person can have attributes like hope and desire. However, these attributes may remain hidden in the immaterial person or manifest through the body. According to him, those theories that deny the existence of an immaterial person based on the inability to distinguish them from one another are hasty and that using memory and brain as the criterion for personal identity is false. He claims that the memory and the brain can be regarded as epistemological criteria for personal identity, but they cannot be considered metaphysical due to many issues. Swinburne's view encounters many problems, including the conflict between its various principles, the inconceivability of a bodiless human, and the need for a brain for any thought experiment. This article analyzes the foundations of Swinburne's theory, summarizes his arguments on the coherence of the immaterial person, analyzes his critical view of opposing theories, and comes to the end with some critiques of his theory.

Keywords

Immaterial Person, Personal Identity, Floating Man, Thought Experiment, Swinburne

1. Ph.D. Graduate of Islamic Philosophy and Theology, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. (Corresponding Author) (shaddelt@gmail.com)

2. Associate Professor of Islamic Philosophy, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. (man3ima@yahoo.com)

۱. مقدمه

بعد از حملات پوزیتویست‌ها به معناداری گزاره‌های الهیاتی، برخی دیگر از متفکران بحث خود را به عدم انسجام خداباوری منتقل کردند و بیان داشتند که بسیاری از آموزه‌های خداباوری از انسجام و تلائم کافی برخوردار نیستند؛ لذا نمی‌توان در عین وفادار ماندن به ترازوی عقل، به این آموزه‌ها نیز باور داشت؛ به عبارت دیگر، الهیات فلسفی در پذیرش این آموزه‌ها با محذورات عقلی مواجه می‌شود. یکی از آموزه‌هایی که اخیراً مورد چالش قرار گرفته فرض وجود اشخاص مجرد است. اکثر خداباوران در خداباوری کلاسیک در فهرست هستی‌شناسی خود علاوه بر خداوند، به عنوان موجودی مجرد، قائل به وجود موجودات مجرد دیگری نیز هستند که به لسان دینی فرشتگان و به لسان فلسفی عقول نامیده می‌شوند. علاوه بر این موجودات مجرد، ایشان به آموزه حیات پسادنیوی نیز باور دارند، یعنی نفس انسان بعد از مرگ بدن به نحو مجرد باقی می‌ماند و به حیات خود ادامه می‌دهد، که می‌توان این آموزه را «انگاره روح نامیرا» نامید. پرسشی که مطرح می‌شود این است که این موجودات مجرد چگونه از یکدیگر تمایز می‌یابند؟ همچنین چگونه اوصافی که مقوم و سازنده شخص است، یعنی یک شخص برای شخص بودن باید به آنها متصف شود، به نحو معناداری بر یک شخص فاقد بدن قابل صدق است؟ برای مثال، چگونه شخصی که فاقد بدن است خوشحال می‌شود، می‌ترسد، داوری اخلاقی می‌کند یا می‌اندیشد؟ هویت شخصی نفوس بعد از مرگ با چه چیزی حفظ می‌شود؟ مجردات چگونه از یکدیگر و از خداوند متمایز می‌شوند؟

ریچارد سوئینبرن، فیلسوف خداباور معاصر انگلیسی، از انسجام شخص مجرد دفاع کرده است. انسجام شخص مجرد نزد او نسبت به سایر خداباوران کلاسیک اهمیت مضاعف دارد، زیرا سوئینبرن، مانند پلانتینگا، فیلسوف معاصر آمریکایی، بر خلاف خداباوران کلاسیک، قائل به این است که خداوند نیز شخص مجرد است.^۱ او گزاره «خدا شخص مجرد است» را ابتدایی‌ترین آموزه خداباوری می‌داند (Swinburne 1993, 101). برای همین است که حفظ و دفاع از انسجام شخص مجرد برای او اهمیت مضاعف می‌یابد، چون اگر امکان وجود شخص مجرد خدشه‌دار شود، آنگاه وجود خداوند نیز به عنوان شخص مجرد باور منسجمی نخواهد بود. در این پژوهش قصد ما تقریر و ارزیابی استدلال‌های سوئینبرن در دفاع از شخص مجرد است. بنابراین پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که سوئینبرن چگونه از انسجام شخص مجرد دفاع می‌کند،

خواه آن شخص مجرد همه‌جا حاضر باشد، خواه نباشد؟ و آیا در دفاع خود موجه است؟ یا حق با مستشکل است و آموزه شخص مجرد آموزه منسجمی نیست. جهت نیل به مطلوب ابتدا استدلالی که سوئینبرن در دفاع از امکان شخص مجرد ارائه کرده بیان می‌شود، سپس استدلال‌هایی که علیه انسجام فرض موجود مجرد اقامه شده به همراه انتقادات سوئینبرن بر این استدلال‌ها بیان و بررسی می‌شود، و در نهایت مدعای سوئینبرن مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد. لازم به ذکر است که سوئینبرن تلاش خود را معطوف به اثبات انسجام و امکان تحقق نفس کرده است، که در صورت اثبات، نتیجه سخن او قابل تسری به سایر موجودات مجرد مانند فرشتگان و خدا نیز می‌شود.

۲. استدلال سوئینبرن برای اثبات انسجام شخص مجرد

استدلالی که سوئینبرن برای حمایت از امکان شخص مجرد ارائه کرده یک آزمایش ذهنی است و به نظر می‌رسد شبیه آزمایش سینوی است - که جهت اثبات نفس اقامه شده و با عنوان «برهان انسان معلق در فضا» شناخته می‌شود. او می‌نویسد:

تصور کنید که هر گونه احساس درد و رنج را با مصرف داروی خاصی یا الکل متوقف کرده‌اید، با این حال شما از آنچه بدنتان نامیده می‌شود آگاه هستید. شما به تدریج می‌فهمید که علاوه بر بدن خودتان از بدن‌های دیگر افراد و دیگر اشیاء مادی در هر مکانی آگاه هستید و قادرید به پرسش‌هایی که در باب این امور است پاسخ صحیح بدهید. شما می‌توانید هر چیزی را از هر نقطه‌ای که بخواهید و انتخاب کنید ببینید؛ می‌توانید هر چیزی را که بخواهید به طور مستقیم حرکت دهید و... با این حال که این قدرت عجیب را به دست آورده‌اید، همچنان چیزهای خاصی را طلب می‌کنید، یا ممکن است از چیزی بترسید، یا چیزی را دوست داشته باشید، یعنی شما با شرایط مذکور همچنان امید، ترس و... دارید. برای مثال، ممکن است امید داشته باشید که این قدرت فوق‌العاده با شما باقی بماند، یا بالعکس امکان دارد واهمه داشته باشید از این که مردم از شما متفر شوند؛ حتی اگر قدرت کنترل خواسته‌های مردم را داشته باشید ممکن است از این که مردم از روی اختیار شما را دوست نداشته باشند ترس داشته باشید. (Swinburne 1993, 106-7)

سوئینبرن از این دو مقدمه چنین نتیجه می‌گیرد که هر کس بتواند چنین درکی از خود داشته باشد خودش را به عنوان یک روح همه‌جا حاضر درک کرده است. بنابراین به طور منطقی ممکن است که چنین موجود مجردی وجود داشته باشد. استدلال او را می‌توان به شکل زیر خلاصه کرد:

- فرض کنید هر گونه احساس درد و رنج را با دارویی متوقف کرده‌اید.

- در عین تصور توقف هر گونه درد و رنج، از بدن خود و اطراف خود آگاهید و خواسته‌هایی مثل آرزو، ترس و دوست داشتن دارید.
 - پس می‌توان گفت به طور منطقی امکان وجود شخص مجرد وجود دارد.
- همان گونه که ملاحظه شد، پیشفرض استدلال سوئینبرن دیدگاه دوئالیستی نسبت به نفس و بدن است. در واقع، به نظر می‌رسد سوئینبرن قصد داشته با توجه به این آزمایش ذهنی، علاوه بر بدن، وجود نفس را برای انسان اثبات کند، و بعد از اثبات نفس، نشان دهد توانایی‌های آن و این که بدون بدن نیز وجود طلب و امید و ترس برای نفس همچنان معنادار و محقق است از امکان وجود شخص مجرد دفاع کند.

۳. تقریر و بررسی دو استدلال علیه امکان تحقق شخص مجرد

دو استدلال علیه امکان تحقق شخص مجرد ارائه شده است. استدلال نخست می‌گوید معیار این‌همانی مبتنی بر تئوری تجربی است، از این رو شخص مجرد فاقد معیار این‌همانی است. استدلال دوم بر این نکته تأکید دارد که اوصافی مانند داوری اخلاقی، ترسیدن و دوست داشتن در شخص مجرد فاقد معنا هستند. در این بخش سعی می‌شود این استدلال‌ها تقریر و بررسی شوند.

۳-۱. استدلال نخست: فقدان معیار این‌همانی شخصی در شخص مجرد

مهم‌ترین استدلال ایجابی که در سال‌های اخیر علیه امکان تحقق شخص مجرد ارائه شده از آن ترنس پنلهوم است (Penelhum 1970). استدلال او حول این نکته شکل گرفته است که شخص مجرد فاقد معیار این‌همانی جهت تمایز از شخص مجرد دیگر است. پس این که خدا باوران کلاسیک در فهرست وجودشناسی خود، علاوه بر موجودات مادی، مجردات متعددی مانند خداوند، فرشتگان و نفوس نامیرا را فرض می‌گیرند، به دلیل نداشتن معیاری جهت تمایز این موجودات مجرد از یکدیگر، فرض معقولی نیست. پنلهوم در کتاب وجود غیرجسمانی و بقاء آن^۲ در باب امکان موجودی کاوش می‌کند که فاقد بدن است، ولی ادراک دارد و در جهان عمل می‌کند یا تأثیر می‌گذارد. نتیجه کاوش‌های او این است که می‌توانیم مادامی این توصیفات را معنادار بسازیم و از معنادار بودن این اوصاف سخن بگوییم که معیاری برای این‌همانی چنین شخصی داشته باشیم. البته لازم به ذکر است که پنلهوم اولاً و بالذات تحقیق خود را در مورد اشخاصی که ابتدا واجد بدن بوده‌اند، ولی اکنون مرده‌اند و بدنشان پوسیده، انجام داده است. ولی سوئینبرن معتقد است نتایج کار او را می‌توان به تمام اشخاص مجرد تعمیم داد. پنلهوم در کتاب مذکور می‌نویسد:

ما به روشی جهت فهم و تشخیص این‌همانی موجود فاقد بدن در طول مراحل بعد از مرگ نیاز داریم و همچنین به روشی نیاز داریم که بفهمیم این شخص بعد از مرگ همان شخص قبل از مرگ است. نمی‌توانیم این تمایز را تشخیص بدهیم مگر آن که یک تفاوت اساسی میان یک شخص مجرد از شخص مجرد دیگر داشته باشیم. (Swinburne 1993, 54; Penelhum 1970, 110-109).

استدلال پنلهوم را می‌توان به این صورت خلاصه کرد:

۱. معیار متداول این‌همانی شخصی پیوستگی و استمرار بدنی، استمرار حافظه و شخصیت است، یعنی یک شخص به شرطی همان شخص سابق است که بدن، حافظه و شخصیت سابق را داشته باشد.
۲. در شخص مجرد معیار استمرار و پیوستگی بدنی وجود ندارد، چون فرض بر این است که فاقد بدن است.
۳. در شخص مجرد معیار استمرار حافظه وجود ندارد، چون امکان بررسی حافظه نیز با امور مادی امکان‌پذیر است. حافظه زمانی معنادار است که فرض بررسی خاطرات وجود داشته باشد. برای مثال، اگر من ادعا کنم «حضورم در لندن در ماه گذشته را به خاطر می‌آورم» این ادعا با آوردن شاهدهی که بر حضور من در ماه گذشته در لندن گواهی بدهد قابلیت بررسی کردن دارد. ولی اگر من بدنی نداشته باشم که در لندن مشاهده شود، شهادت دادن برای حضور من در لندن امکان تحقق ندارد. بنابراین، معیار حافظه نمی‌تواند مستقل از بدن به عنوان معیار این‌همانی مؤثر واقع شود.
۴. معیار شخصیت به تنهایی برای تعیین این‌همانی شخص کفایت نمی‌کند، چون بسیاری از مواقع افراد شخصیت مشابهی دارند و امکان تحقق این فرض وجود دارد که دو شخص شخصیتی واحدی داشته باشند.
۵. در نتیجه ما معیاری جهت تشخیص و تمایز یک موجود غیرمادی از دیگری نداریم و فرض موجود مجرد فرض معقولی نیست.

پنلهوم بعد از اثبات این که مجردات معیاری برای این‌همانی ندارند، پیشنهاد می‌کند تنها چاره برای خداپاوران کلاسیک این است که حداکثر به وجود یک موجود مجرد قائل شوند. اما این نیز نمی‌تواند برای خداپاوران کلاسیک جذاب باشد، زیرا در فهرست وجودشناسی ایشان، علاوه بر خداوند، موجودات مجرد دیگری مانند فرشتگان و نفوس بعد از مرگ نیز قرار دارند (Swinburne 1993, 110-11; Penelhum 1970, 108).

۲-۳. پاسخ سوئینبرن به استدلال نخست

در باب معیار این‌همانی دو تئوری تجربی و فلسفی طرح شده است. سوئینبرن معتقد است بر خلاف فرض و پندار پنلهوم و همقطاران او، معیار این‌همانی مبتنی بر تئوری تجربی نیست و تئوری تجربی نمی‌تواند معیار مناسبی جهت این‌همانی قلمداد شود. زیرا اگر تئوری تجربی معیار این‌همانی شخص در نظر گرفته شود با تالی‌های فاسدی نظیر ممتنع بودن زوال حافظه، عدم پاسخ قاطع در برخی از وضعیت‌ها، منوط شدن این‌همانی یک شخص به شرایط و اشخاص دیگر و... مواجه می‌شویم. علاوه بر تالی‌های فاسد فوق می‌توان استدلال‌هایی اقامه کرد که روشن‌گر این نکته است که معیار این‌همانی مبتنی بر تئوری تجربی نیست.

۱-۲-۳. تالی‌های فاسد استدلال پنلهوم

الف. ممتنع بودن زوال حافظه

۱. اگر معیار این‌همانی تداوم و استمرار حافظه باشد، آنگاه باید منطقاً غیرممکن باشد که شخص حافظه خود را از دست بدهد.
۲. اما از دست دادن حافظه کاملاً طبیعی است (رفع تالی).
۳. نتیجه: پس معیار این‌همانی حافظه نیست (رفع مقدم) (Swinburne 2013, 151). سوئینبرن معتقد است علاوه بر این که از دست دادن حافظه به طور معمول ممکن است، به صورت بالفعل نیز رخ داده و بسیاری از افراد بخشی یا کل حافظه خود را بر اثر بیماری از دست داده‌اند.

ب. ممتنع بودن معیار استمرار بدنی (مغز)^۳ به عنوان معیار این‌همانی

اگر معیار این‌همانی استمرار بدنی باشد، باید به لحاظ منطقی غیرممکن باشد که شخصی از مکانی به مکانی دیگر سیر کند بدون این که از فضایی عبور کند، اما تالی باطل است، چون از منظر منطقی کاملاً ممکن است که من از یک دیوار آجری عبور کنم بدون این که آن دیوار را خراب کنم (Swinburne 1993, 114). جهت ایضاح سخن سوئینبرن می‌توان اموری مثل طی الارض یا تله‌پاتی را برای نمونه ذکر کرد که شخص بدون شکستن مانع از فضایی عبور می‌کند. البته سوئینبرن از امکان منطقی چنین اموری سخن می‌گوید نه تحقق بالفعل آنها.

ج. عدم پاسخ قاطع در معیار تجربی

سوئینبرن معتقد است اگر معیار این‌همانی تئوری تجربی - خواه استمرار حافظه و خواه استمرار بدنی - باشد، یک مفسده کلی دارد و آن این که این معیار گاهی هیچ پاسخ قاطعی

جهت تعیین این‌همانی ارائه نمی‌دهد و همواره این پرسش پیش می‌آید که برای تحقق این‌همانی چه مقدار پیوستگی و استمرار بدنی یا حافظه لازم است؟ (Swinburne 1993, 116). برای مثال، اگر معیار تداوم و استمرار بدنی را در نظر بگیریم، در مثال ذیل این مفسده به خوبی نمایان می‌شود:

شخصی را در نظر بگیرید که دست چپ شخصی دیگر به او پیوند زده شود. واضح است که در این نمونه معیار پیوستگی برآورده نشده است. اما حالتی را در نظر بگیرید که به شخصی نیمی از مغز شخص دیگر را پیوند بزنند؛ یا تمام بدن شخص دیگری به جز یک چهارم مغز او پیوند زده شود. در این موارد چه می‌توان گفت؟ بنابراین شرایط قابل‌تصور را می‌توان در نظر گرفت که معیار تجربی این‌همانی شخصی (که در این موارد تداوم و استمرار مغزی لحاظ شده) هیچ پاسخ قاطعی نداشته باشد (Swinburne 1993, 116).

سوئینبرن معتقد است این که در چنین حالاتی پاسخ قطعی وجود ندارد، به این خاطر نیست که من یا شما نمی‌توانیم پاسخی ارائه کنیم، بلکه اساساً پاسخی وجود ندارد. او این حالات را به این‌همانی یک جامعه یا یک ارتش تشبیه می‌کند. برای نمونه، ارتشی را در نظر بگیرید، اگر ارتش سال آینده همه سربازان مجموعه فعلی را داشته باشد، به طور آشکار این دو یکی هستند و اگر ارتش سال بعد هیچ یک از سربازان ارتش فعلی را نداشته باشد این دو یکی نیستند. ولی فرض کنید که ارتش سال بعد یک چهارم از سربازان ارتش فعلی را داشته باشد و سه چهارم دیگر سربازان به تدریج با سربازان جدید جایگزین شوند. در این حالت فرضی چه می‌توان گفت؟ آیا این دو ارتش یکی هستند؟ هیچ پاسخ مشخصی وجود ندارد. اگر بگوییم این دو ارتش یکی هستند همان قدر صحیح است که بگوییم این دو ارتش یکی نیستند (Swinburne 1993, 116).

پیشنهادهایی برای ترمیم معیار تجربی و رهایی از این دشواره که در برخی مواقع پاسخ قاطعی ندارد ارائه شده است. سوئینبرن معتقد است این پیشنهادها نیز خود دچار تالی فاسد هستند.

برخی معیار تجربی را با شرط ذیل پیشنهاد داده‌اند: شخص علاوه بر استمرار بدن به شرطی همان شخص سابق است که برخی معیارها مانند استمرار حافظه و شخصیت را واجد باشد. سوئینبرن معتقد است این تقریر باعث می‌شود افراد متعددی آن را برآورده سازند، زیرا به لحاظ منطقی کاملاً ممکن است هزاران نفر معیار تشابه حافظه و شخصیت

را داشته باشند و هیچ منعی وجود ندارد؛ اما به لحاظ منطقی امکان ندارد که دو شخص در یک زمان واحد در دو مکان متعدد یک شخص باشند (Swinburne 1993, 117).

راه حل دوم پیشنهادی جهت ترمیم معیار تجربی این تقریر است که «شخص دوم در زمان دوم همان شخص اول در زمان اول است، اگر شخص دوم برخی معیارها را برآورده سازد، به شرطی که هیچ شخص دیگری آن معیار را نداشته باشد». سوئینبرن معتقد است اشکال این تقریر از تئوری تجربی این‌همانی شخصی این است که این‌همانی یک شخص در شرایط خاصی، به عنوان یک ضرورت منطقی، علاوه بر شرایط خود شخص، مبتنی بر دیگر شرایط و دیگر اشخاص می‌شود. در حالی که مضحک است که این‌همانی یک شخص به شخص دیگری وابسته باشد. برای مثال، اگر ما مغز شخص نخست را خارج کنیم، نیمی از آن را تخریب و نیم دیگر آن را با موفقیت به شخص دوم پیوند بزنیم، شخص دوم همان شخص نخست خواهد بود. اما حالت دیگری را می‌توان فرض کرد که در آن یک جراح مغز شخصی را خارج کند و آن را به دو نیمه تقسیم کند و نیمه چپ را به بدن همان شخصی که مغز اولیه متعلق به اوست با موفقیت پیوند بزند. بنابراین این شخص همان شخص نخست است، ولی جراح همچنین تلاش می‌کند نیم‌کره راست را به شخصی دیگر پیوند بزند. در این صورت این که آیا شخص دوم یعنی دریافت‌کننده نیم‌کره راست همان شخص نخست است یا خیر، بستگی به نتیجه عمل پیوند دریافت‌کننده نیم‌کره راست دارد. اگر این جراحی (یعنی پیوند نیم‌کره راست) به شکست بینجامد، شخص دوم همان شخص نخست خواهد بود؛ و اگر جراحی موفق باشد، شخص دوم شخص نخست نخواهد بود، زیرا دو شخص هستند که این معیار یعنی پیوستگی بدنی را واجد هستند. اما چگونه ممکن است این که من چه کسی هستم بستگی به این داشته باشد که چه اتفاقی برای شما می‌افتد؟ یعنی این‌همانی شخصی به عنوان یک ضرورت منطقی نمی‌تواند علاوه بر خود شخص مبتنی بر شخص دیگری باشد.

مفسده دیگر این تئوری این است که شخص علاوه بر اطمینان از بقای خود باید از عدم بقای اشخاص دیگری که شبیه به او هستند نیز مطمئن شود. برای مثال، جراحی را در نظر بگیرید که با اطمینان کامل به شخص مد نظر می‌گوید پیوند نیم‌کره چپ با موفقیت انجام می‌شود، ولی از نتیجه پیوند نیم‌کره راست به شخصی دیگر مطمئن نیست. در این حالت فرضی، دریافت‌کننده نیم‌کره چپ علاوه بر مطمئن بودن از نتیجه پیوند خود باید از نتیجه شکست پیوند نیم‌کره راست نیز مطمئن شود. لذا می‌تواند به پرستاران رشوه‌ای بدهد تا پیوند نیم‌کره راست به شکست بینجامد. حال چگونه می‌توان فرض کرد که

این‌همانی شخصی به عنوان یک مسئله منطقی به چنین اموری بستگی داشته باشد. سوئینبرن نتیجه می‌گیرد تئوری این‌همانی شخصی، با این پیامدها، تلقی متعارف ما از این‌همانی شخصی را تبیین نمی‌کند (Swinburne 1993, 119; 1986, 147-150).

راه‌حل سومی که جهت ترمیم معیار تجربی پیشنهاد شده این تقریر است که «شخص دوم در زمان دوم همان شخص نخست در زمان نخست است اگر و تنها اگر بین این دو شخص بیشترین استمرار بدنی (مثلاً نود درصد) وجود داشته باشد». در این معنا، اگر قرار باشد شخص دوم همان شخص نخست باشد، باید نود درصد مغز شخص نخست را واجد باشد. اولین پرسشی که با توجه به این تئوری به ذهن متبادر می‌شود این است که چرا نود درصد؟ شاید اگر بگوییم بیش از نیمی از همان بدن نخست را واجد باشد بهتر باشد. اگر بگوییم این تداوم بدنی باید مثلاً نود درصد باشد، می‌توان حالاتی را در نظر گرفت که این مقدار از این پیوستگی و استمرار را ندارد، ولی هنوز کاملاً منطقی به نظر می‌رسد که شخص همان شخص نخست باشد. برای مثال، شخصی را در نظر بگیرید که دچار تومور مغزی است و حدود ۱۲ درصد مغز او درگیر شده و ۸۸ درصد مغز او سالم است. حال اگر این تئوری صحیح باشد این شخص بعد از جراحی دیگر آن شخص سابق نخواهد بود. بنابراین اگر معیار این‌همانی منوط به مقدار خاصی از استمرار و تداوم بدنی (برای مثال ۹۰ درصد از مغز) باشد، آنگاه امکان مواجه شدن با وضعیت‌هایی هست که با وجود درصد کمتری از آن مقدار منطقیاً شخص همان شخص سابق خواهد بود.

به دلیل مشکلات عدیده‌ای که برای تئوری تجربی این‌همانی شخصی ذکر شد، برخی دیگر مانند پارفیت،^۴ فیلسوف انگلیسی، سعی کرده‌اند تئوری تجربی این‌همانی را تکامل و بهبود ببخشند. پارفیت معتقد است به جای این که بگوییم دو شخص یکی هستند یا یکی نیستند، باید بگوییم آن دو شخص «تا حدودی»، «تقریباً»، «دقیقاً» یکی هستند، یعنی این‌همانی را امری ذومراتب بدانیم (Swinburne 2012, 108; 1993, 124). سوئینبرن می‌گوید سخن پارفیت در مورد این‌همانی شخصی در واقع شبیه آن چیزی است که ما در مورد اشیاء غیرجاندار و مصنوعات می‌گوییم. نتیجه سخن پارفیت این است که شخص ۵۰ ساله‌ای که بسیاری از خاطرات دوران کودکی خود را از یاد برده است «تا حدودی» همان کودک باشد، نه «دقیقاً»، و این سخن به وضوح باطل است، زیرا آن شخص ۵۰ ساله «دقیقاً» همان کودک است، نه «تا حدودی» (Swinburne 1993, 124). به لحاظ منطقی امکان ندارد یک شخص تا حدودی شخص سابق باشد (Swinburne 2012, 108).

۳-۲. پاسخ به پنلهوم با تمسک به وجود اعیان انتزاعی

قبل از تبیین این استدلال علیه پنلهوم، ذکر این نکته ضروری است که این دلیل تنها برای کسانی قانع کننده است که راجع به اعیان انتزاعی^۵ واقع‌انگار هستند. در دوره معاصر، گروهی از فیلسوفان قائل به این هستند که در فهرست وجودشناسی، علاوه بر موجودات انضمامی، موجودات دیگری نیز تحت عنوان اعیان انتزاعی تحقق دارند و از عینیت برخوردارند. اعیان انتزاعی مانند اعیان ریاضی (اعداد، مجموعه‌ها، توابع)، جهان‌های ممکن، قضایا، شخصیت‌های تخیلی و غیره. این فیلسوفان در برابر این امور دیدگاه واقع‌انگارانه اتخاذ می‌کنند. برای مثال، کواین، فیلسوف برجسته دانشگاه هاروارد، با تمسک به استدلال ضرورت قائل است اعیان ریاضی مانند اعداد و توابع... وجود دارند و علاوه بر این که موجودند از وجود ضروری نیز برخوردارند. او معتقد است چون اعیان ریاضی برای تبیین بسیاری از نظریات علمی ضروری هستند، پس آنها وجود دارند و عینیت دارند (Quine 1981, 182). حال اگر این دیدگاه پذیرفته شود می‌توان با تمسک به این امور به پنلهوم و سایر کسانی که وجود موجودات مجرد را به دلیل نداشتن معیار این‌همانی تجربی انکار می‌کنند گفت اعیان ریاضی، قضایا و سایر امور انتزاعی نیز فاقد معیار تجربی برای این‌همانی هستند، پس آنها چگونه از یکدیگر متمایز می‌شوند؟ برای مثال، اگر مجموعه اعداد را در نظر بگیریم با وجود این که اعداد نیز مفارق از ماده هستند و همه اعداد از تکرار عدد یک حاصل شده‌اند، در عین حال از یکدیگر متمایزند و این تمایز خود را مدیون رتبه خود هستند.

۳-۳. استدلال دوم: عدم امکان عروض اوصاف تعیین‌کننده شخص به شخص مجرد و بی‌معنا شدن آنها

استدلال دیگری که علیه امکان و انسجام شخص مجرد ارائه شده این است که اتصاف یک شخص به اوصافی نظیر امید داشتن، دوست داشتن و...، که مقوم و سازنده شخص هستند، تنها زمانی معنا دار است که شخص واجد بدن باشد. نسبت دادن ویژگی‌هایی مثل امید داشتن، فکر کردن یا ترجیح دادن به شخصی در صورتی واجد معنا است که شخص واجد بدن باشد تا بتواند از طریق آن بدن این اوصاف را به نمایش عموم بگذارد. در این صورت است که شخص می‌تواند آن اوصاف را برای دیگران آشکار سازد و خواسته، امید یا ترس خود را به دیگری نشان دهد. برای مثال، تنها هنگامی می‌توان حقیقتاً در مورد کسی گفت که ترسیده است که آن شخص مثلاً در حال فرار باشد؛ یا زمانی که شخصی به

سمت چیزی علاقه نشان می‌دهد به سمت آن گام برمی‌دارد و برای همین می‌توان گفت علاقمند به آن چیز است. بنابراین، یک شخص فاقد بدن نمی‌تواند ترسی یا خواسته‌ای داشته باشد، زیرا قادر نیست فرار کند یا علاقه‌اش را با رفتن به به سمت چیزی نشان دهد (Swinburne 1993, 108). صورت‌بندی این استدلال به صورت زیر است:

- اگر شخص بودن به معنای اتصاف به ویژگی‌ها و اوصافی مانند امید داشتن، دوست داشتن، خواستن و... باشد، آنگاه اتصاف این اوصاف تنها در صورت وجود ماده و بدن معنادار می‌شود، زیرا در صورت داشتن بدن شخص می‌تواند خواسته‌ها یا ترس خود را آشکار سازد.
- در شخص مجرد بدن و ماده‌ای وجود ندارد که شخص بخواهد ویژگی‌های فوق را آشکار سازد (رفع تالی).
- پس امکان شخص مجرد وجود ندارد (رفع مقدم).

۳-۴. پاسخ سوئینبرن به استدلال دوم

سوئینبرن معتقد است استدلال دوم - که از طرف مخالفان شخص مجرد ارائه شده - بنا به دو دلیل بسیار عجولانه است. دلیل نخست این که ممکن است شخصی خواسته‌ها یا ترس‌های زیادی داشته باشد که اصلاً آنها را بروز ندهد. ممکن است در موقعیتی حالات روحی فرد هیچ نمایش بیرونی‌ای نداشته باشد. ممکن است شخصی چیزی را بخواهد، اما هیچ گامی به سوی آن برندارد؛ از چیزی بترسد ولی هیچ فعالیت بدنی‌ای انجام ندهد. عدم بروز حالات روحی می‌تواند یا به سبب این باشد که آن شخص فرصتی برای این کار نداشته یا این که اصلاً خواسته‌ها و ترس‌هایش را عمداً مسکوت گذاشته و آشکار نکرده است (Swinburne 1993, 108-109). بنابراین می‌توان گفت مستشکل در یکی انگاشتن حالات روحی و آشکار ساختن آنها به خطا رفته است. چه بسا شخصی واجد حالات روحی باشد، ولی آنها را بروز ندهد.

دوم این که شخص مجرد می‌تواند خواسته‌ها و ترس‌هایش را بروز بدهد. برای مثال، اگر روح بخواهد شخصی از تشنگی نمیرد می‌تواند در جریان فرایند طبیعی نزول باران تأثیر بگذارد؛ اگر روح نگران باشد که شخصی انتخابی اشتباه صورت دهد، می‌تواند علامتی یا نشانه‌ای برای او بفرستد تا از طریق آن نشانه مانع انتخاب نادرست او شود. سوئینبرن معتقد است در منظر خدا باوری سنتی نه تنها خدا می‌تواند حالات روحی‌اش را به نمایش بگذارد، بلکه اغلب این کار را انجام داده است؛ او در واقع از تحقق بالفعل این امور سخن گفته است (Swinburne 1993, 108-109). سوئینبرن بر این نظر است که

شخص مجرد می‌تواند برای ابراز برخی اوصاف از زبان نشانه‌ها کمک بگیرد. نیکولاس ولتراستورف، متأله معاصر آمریکایی، نیز در توجیه نحوه سخن گفتن خداوند با وجودی که فاقد افزار جسمانی است متوسل به چنین نظری می‌شود و معتقد است باید سخن گفتن را گسترش دهیم به نحوی که شامل جهان نشانه‌ها نیز بشود (Kira 2019, 35).

سوئیبنرن در واقع در پاسخ به استدلال مخالفان امکان شخص مجرد، شخص مجرد را موجودی در نظر می‌گیرد که فاقد اوصافی مانند «وزن داشتن»، «رشد کردن در هجده سال نخست زندگی»، «دو متر قد داشتن» است، که موجودات مادی واجد آنها هستند، اما اوصاف دیگری دارد، مانند «خندیدن»، «قصد کاری داشتن»، «درد کشیدن»، «سخت فکر کردن». سوئیبنرن شخص مجرد یا روح را چنین تعریف می‌کند: «فردی که می‌اندیشد و شاید هم سخن می‌گوید، داوری‌های اخلاقی می‌کند، امری را می‌خواهد و از چیزی دیگر اکراه دارد و... لیکن فاقد بدن است» (Swinburne 1993, 104). او در تعریف شخص و تمایز شخص از غیرشخص متأثر از استراوسون است. استراوسون دو دسته اوصاف را برای یک شخص فرض می‌گیرد: ویژگی‌های دسته اول نظیر رشد کردن هستند که استراوسون این ویژگی‌ها را M-Predicates می‌نامد، که به تمام اشیاء مادی تعلق می‌گیرد. ویژگی‌های دسته دوم نظیر «خندیدن»، «قصد پیاده‌روی کردن»، «درد کشیدن»، «سخت فکر کردن» هستند که استراوسون آنها را P-Predicates می‌نامد. ویژگی‌های دسته دوم از نگاه استراوسون تنها به اشخاص تعلق می‌گیرد (Strawson 1957, 99-102). بنابراین طبق معیار استراوسون اشخاص از بقیه موجودات با متعلق بودن به ویژگی‌های دسته دوم متمایز می‌شوند. اما باید توجه داشته باشیم که شخص در نگاه استراوسون باید به هر دو دسته از اوصاف متصف شود (Strawson 1957, 104).

۵-۳. استدلال‌های سوئیبنرن برای انکار معیار تجربی به عنوان معیار این‌همانی

سوئیبنرن علاوه بر این که معتقد است تئوری تجربی به عنوان معیار این‌همانی با تالی‌های فاسدی مواجه است، استدلال‌های دیگری اقامه می‌کند تا اثبات کند معیار این‌همانی مبتنی بر تئوری تجربی نیست.

الف. از بین رفتن سلول‌های بدن و جایگزین شدن مداوم با سلول‌های جدید.
سوئیبنرن معتقد است این‌همانی شخص مبتنی بر استمرار بدنی نیست، چون اجزای بدنی به نحو تدریجی از بین می‌روند و سلول‌های جدید جایگزین آنها می‌شوند، ولی من در عین

تغییر کردن سلول‌هایم خودم را امر واحدی ادراک می‌کنم. بنابراین، این‌همانی مبتنی بر استمرار بدنی نیست (Swinburne 1989b, 179؛ سراجی‌پور و دیگران ۱۳۹۲، ۶۹).

ب. معنادار بودن زندگی بعد از مرگ حتی برای منکران زندگی بعد از مرگ. استدلال دیگر سوئینبرن در دفاع از این که تداوم و استمرار بدنی و تشابه حافظه و شخصیت تنها شاهد این‌همانی هستند، ولی این‌همانی را نمی‌سازند این است که بسیاری از افراد به رغم این که به حیات پس‌اندنیوی باور ندارند، امکان منطقی احیای مردگان را می‌پذیرند و زندگی بعد از مرگ را معنادار می‌دانند. این امر وقتی معنادار است که خود شخص بعد از مرگ برانگیخته شود. حال اگر معیار این‌همانی شخص معیار تجربی باشد - یعنی حافظه یا شخصیت - شخص برانگیخته شده ممکن است بخش مهمی از حافظه و شخصیت خود را از دست داده باشد. در این صورت سخن از معنادار بودن حیات پس‌اندنیوی اساساً بی‌معناست و منطقاً ممکن نیست. پس معیار این‌همانی نمی‌تواند اموری مثل حافظه و شخصیت باشد (Swinburne 1993, 126).

ج. آرزوی جای کسی دیگر بودن. همچنین سوئینبرن معتقد است بسیاری از مردم، بنا به دلایلی، آرزو دارند جای کسی دیگر باشند، یعنی می‌خواهند بدن، موقعیت، ارتباطات، ظاهر، حافظه و شخصیت شخص دیگری را داشته باشند. برای مثال، ممکن است شخصی از زیبایی، حافظه، شخصیت و... خود راضی نباشد، و بدن، حافظه و سایر موقعیت‌های شخص دیگری را آرزو کند. حال اگر این‌همانی شخص مبتنی به این امور تجربی باشد، آنگاه در صورت تحقق این آرزو دیگر اصلاً خودش نخواهد بود. به عبارت دیگر، همین آرزو نشان از این است که این‌همانی هر شخص وابسته به امور تجربی نیست (Swinburne 1993, 127).

د. پیچیده بودن معیار تجربی به عنوان معیار این‌همانی. سوئینبرن در معرفت‌شناسی خود اصولی را تحت عنوان «اصل سادگی»^۶ «اصل زودباوری»^۷ و «اصل گواه»^۸ معرفی می‌کند و خود را مقید به این اصول می‌داند. او مدعی است این اصول بنیادین، پیشینی و معرفت‌بخش^۹ هستند. بنیادین هستند، چون بدون توجه به آنها معرفت ما از جهان بسیار محدود می‌شود؛ پیشینی‌اند، چون مقدم بر تجربه در ما وجود دارند؛ و معرفت‌بخش هستند، چون به ما کمک می‌کنند تا بین آنچه احتمالاً واقعی است و آنچه واقعی نیست قضاوت کنیم. سوئینبرن اصل سادگی را معیاری برای حقیقت ذکر می‌کند، بدین معنا که اگر در تبیین پدیده‌ای با چندین فرضیه مواجه باشیم که همه واقعیت

مفروضی را تبیین کنند، در صورت تساوی بقیه شرایط، فرضیه ساده‌تر نسبت به دیگر فرضیه‌ها به عنوان تبیین آن پدیده پذیرفته می‌شود (Swinburne 2004, 1).

سوئیبرن در تبیین این‌همانی شخصی انسان بین دو معیار این‌همانی تمایز می‌گذارد و معیار تجربی را تئوری پیچیده^{۱۰} می‌نامد (Swinburne 2013, 150). در مقابل این تئوری پیچیده، از تئوری فلسفی به عنوان تئوری ساده‌تر^{۱۱} برای تبیین این‌همانی اشخاص یاد می‌کند (Swinburne 2013, 151). بنابراین می‌توان گفت علاوه بر تالی‌های فاسدی که معیار تجربی در پی دارد، نسبت به تئوری فلسفی پیچیده‌تر است. از این رو، طبق اصل سادگی، باید تئوری فلسفی به عنوان معیار این‌همانی در نظر گرفته شود.

ه. امر غایی به عنوان معیار این‌همانی و معیار تجربی به عنوان شاهد این‌همانی.

بعد از ذکر تالی‌های فاسد تئوری تجربی این‌همانی شخصی، سوئیبرن بیان می‌کند که استمرار و تداوم بدنی و شباهت حافظه و شخصیت تنها شاهد این‌همانی شخصی‌اند، نه این که مقوم آن باشند (Swinburne 1986, 164). بدین ترتیب او از تئوری فلسفی برای این‌همانی شخصی دفاع می‌کند و معتقد است معیار این‌همانی شخصی امری غایی است (Swinburne 1993, 126; 1997, 333). بنابراین می‌توان گفت نکته مهم در این باب تمایز بین شاهد این‌همانی شخصیت و استمرار این‌همانی شخصیت است، که با توجه به سخنان سوئیبرن می‌توان گفت، در واقع، پنهان‌بین این دو خلط کرده است. مسئله شاهد با پرسش‌های زیر روشن می‌شود. از کجا دریابیم که چه کسی چه کسی است؟ چه شاهدی به این پرسش مربوط است که آیا شخصی که اکنون اینجا است همان شخصی است که دیروز اینجا بود؟ این که استمرار شخص چه چیزی است، یک مسئله است و این که چگونه می‌توانیم دریابیم که آیا شخص در طول زمان استمرار داشته است، مسئله دیگری است. اگر مجرمی اثر انگشتی دقیقاً همانند شما داشته باشد، دادگاه ممکن است نتیجه بگیرد که آن مجرم شما هستید. اما حتی اگر این شاهدی قاطع باشد، داشتن اثر انگشتان آن چیزی نیست که موجودی در گذشته یا آینده به واسطه آن شما باشید. چنین چیزی نه لازم است و نه کافی است، یعنی یک شخص می‌تواند اساساً بدون هیچ انگشتی باقی بماند؛ همین‌طور ممکن است شخصی دیگر اثر انگشتی دقیقاً همانند شما داشته باشد (اولسون ۱۳۹۴، ۱۶-۱۷).

برای این که شخصی از زمانی تا زمان دیگر استمرار داشته باشد، یعنی برای این که همان شخص در زمان‌های مختلف وجود داشته باشد، چه چیزی لازم است؟ شخص پس از چه نوع اتفاقاتی ممکن است باقی بماند؟ چه نوع رویدادی ضرورتاً وجود شخص را از

میان برمی‌دارد؟ چه چیزی مشخص می‌کند که کدام موجود گذشته یا آینده همان شما هستید؟ (Swinburne 1989a, 3؛ اولسون ۱۳۹۴، ۱۴-۱۶). در بحث این‌همانی، مسئله استمرار مد نظر است. بنابراین، در نگاه سوئینبرن، امور تجربی مانند استمرار بدنی، حافظه و شخصیت به هیچ وجه معیار این‌همانی نیستند، بلکه معیار این‌همانی امری غیر از تئوری تجربی است. لذا ادعای مخالفان شخص مجرد دایر بر این که شخص مجرد فاقد معیار این‌همانی است ادعای صحیحی نیست. بنابراین شخص مجرد امکان تحقق دارد و فرض وجود شخص مجرد، مانند نفوس در حیات پس‌اندیوی، فرشتگان و خدا، در نگاه خداپاوران شخص‌انگار مانند سوئینبرن و پلانتینگا فرض منسجمی است. از این رو می‌توان گفت در الهیات عقلی می‌توان به نحو منسجمی از این آموزه‌ها دفاع کرد.

ممکن است در اینجا این پرسش به ذهن متبادر شود که هرچند سوئینبرن نشان می‌دهد که معیار این‌همانی در اشخاص واجد بدن مبتنی به معیار تجربی نیست، ولی به اشکال پنهان مبنی بر عدم تمایز مجردات مانند خداوند و عقول (فرشتگان) و نفوس بعد از مرگ پاسخی نداده است. در پاسخ به این پرسش احتمالی باید گفت در واقع سوئینبرن جد و جهد کرد تا با تمسک به این که در اشخاص واجد بدن نیز معیار این‌همانی مبتنی به امری غیر از تئوری تجربی است از انسجام نظریه روح دفاع کند. از این رو وقتی اثبات می‌شود که در اشخاص واجد بدن این‌همانی به امری غیر از بدن است، به طور نظام‌مند اثبات می‌شود که در باب تمایز خداوند به عنوان شخص مجرد (از نگاه ایشان) و سایر فرشتگان مشکلی وجود ندارد. بنابراین، در واقع بدین طریق از وجودشناسی خداپاوری کلاسیک دفاع می‌شود، که هستی خداوند و فرشتگان بی‌شمار و روح‌های نامیرا در آن پذیرفته شده است.

۴. نقد و بررسی

در این بخش سعی می‌کنیم اشکالاتی را بیان کنیم که می‌توان به نظریه سوئینبرن وارد کرد یا دیگر محققان وارد کرده‌اند. همچنین اگر نکته قوتی در نظریه او وجود دارد ذکر خواهیم کرد.

۴-۱. استفاده سوئینبرن از چند مبنای متفاوت

سوئینبرن برای نشان دادن انسجام ادعای خداپاوران مبنی بر وجود اشخاص مجرد از چند مبنا استفاده می‌کند که در مورد آنها عبارت‌اند از (۱) دیدگاه فیزیکالیستی استراسون، (۲) دیدگاه دوئالیستی دکارت درباره نفس و بدن.

درباره مسئله نفس و بدن چند دیدگاه متفاوت وجود دارد که می‌توان آنها را ذیل دو دیدگاه دوئالیستی (دوگانه‌انگار) و فیزیکیالیستی جای داد. این دو دیدگاه با یکدیگر متعارض هستند و قائلان به هر یک از این دو دیدگاه به شدت دیدگاه متقابل را رد می‌کنند. از نظر طرفداران دوئالیسم، انسان موجودی مرکب از دو جوهر است. البته لازم به ذکر است که این رویکرد چندین نظریه متفاوت را در بر می‌گیرد، اما همگی آنها در این نکته اشتراک دارند که سرشت ذاتی هوش آگاه چیزی غیر فیزیکی است، چیزی که تا ابد ورای حیطه علمی مانند فیزیک، نوروفیزیولوژی، و علوم کامپیوتر می‌ماند (چرچلند ۱۳۹۱، ۲۵). با توجه به این نظریه، شخص موجودی مرکب از دو جوهر است، اما آنچه شخص بودن او را می‌سازد آن جوهر اندیشنده غیرمکانی اوست، نه جوهر جسمانی. از مدافعان قوی این دیدگاه در طول تاریخ فلسفه می‌توان به افلاطون (در محاوره فایدون) و دکارت، و بسیاری از فیلسوفان جهان اسلام مانند کندی، فارابی و ابن‌سینا اشاره کرد.^{۱۲}

دیدگاه فیزیکیالیستی درباره مسئله نفس و بدن اصرار دارد شخص تنها یک جوهر (بدن) است و جوهر مجرد را نفی می‌کند. این رویکرد نیز چندین نظریه متفاوت، مانند ماتریالیسم تحویل‌گرا، رفتارگرایی، کارکردگرایی، ماتریالیسم حذف‌گرا و... را در بر می‌گیرد، اما همه آنها در انکار جوهر غیر فیزیکی مشترک‌اند. استراوسون یکی از سرسخت‌ترین مدافعان دیدگاه فیزیکیالیستی است و باور دارد شخص تنها یک جوهر است که دارای دو نوع ویژگی و اوصاف بسیار متفاوت است (Thatcher 1985, 62). سوئینبرن معتقد است شخص به افرادی گفته می‌شود که علاوه بر معیار استراوسون واجد ویژگی‌هایی همانند داوری اخلاقی داشتن، استفاده از زبان جهت استدلال و... باشد. بنابراین از نگاه سوئینبرن شخص یعنی موجودی که می‌اندیشد، می‌خندد، قصد و اراده دارد، داوری‌های اخلاقی دارد، از زبان جهت استدلال استفاده می‌کند.

پس استراوسون یکی از طرفداران سرسخت دیدگاه فیزیکیالیستی و دکارت نیز از قائلان سرسخت دوئالیسم است. اما استفاده از آرای این دو به نحو ترکیبی به نظر می‌رسد روا نباشد. تچر در این باب می‌گوید استراوسون در واقع سعی فراوان کرد تا نظریه پیچیده شخص را در دفاع از این که شخص یک جوهر واحد است که دو دسته اوصاف را شامل می‌شود تبیین نماید تا از نظریه دوئالیستی دکارت اجتناب کند و هر گونه تمایز میان دو ساحت جسمی و روحی طرد شود. استراوسون معتقد است در واقع باید با هر گونه پرسش که شخص به عنوان ترکیبی از دو جوهر انگاشته شود قویاً مخالفت کرد: «بسیاری از

پرسش‌ها زمانی طرح می‌شوند که ما به این روش دوئالیستی می‌اندیشیم» (Thatcher 1985, 64).

لذا تاجر معتقد است سوئینبرن با تلقی خود از شخص مجرد تقریباً قواعد منطقی را که حاکم بر این تلقی از شخص است نقض می‌کند. زیرا قوانین منطقی حاکم بر این تلقی از شخص در واقع امکان آنچه سوئینبرن دنبال اثبات آن است - یعنی اثبات شخص مجرد - را مانع می‌گردند. اگر اوصاف دسته دوم به فردی که اوصاف دسته نخست را ندارد نسبت داده شود، در واقع آن فرد دیگر شخص نیست. سوئینبرن از تلقی شخص استراسون به عنوان یک وسیله برای قرائت خودش از دیدگاه دوئالیستی دکارتی استفاده کرده است، در حالی که این تلقی از همان آغاز از دیدگاه دوئالیستی چشم‌پوشی کرده است (Thatcher 1985, 64). بنابراین، تاجر معتقد است اگر به پیشفرض اساسی نظریه استراسون توجه داشته باشیم، این نکته را همواره مد نظر قرار خواهیم داد که برای شخص بودن بدن یک پیش شرط ضروری است و در این صورت این نتیجه از همان آغاز مقدمه سوئینبرن را برای اثبات شخص مجرد از میان می‌برد (Thatcher 1985, 65).

۲-۴. حاصل نشدن امکان منطقی و وجودشناسانه از امکان تصور در ذهن

سوئینبرن در استدلال خود برای نشان دادن فرضیه‌اش، یعنی امکان شخص مجرد، مدعی شده که چون ما می‌توانیم خودمان را به نحو روحی همه‌جا حاضر تصور کنیم، بنابراین اشکال منطقی علیه فرض شخص مجرد وجود ندارد. اما آیا چنین است؟ تاجر معتقد است اگرچه به نظر می‌رسد که ارتباطی میان تصور یک وضعیت و امکان منطقی تحقق محض آن وضعیت وجود دارد؛ اما آیا هر انسانی می‌تواند به نحو منسجمی وجود بدون بدن خود را تصور کند؟ تصور انسان نبودن برای انسان ممکن نیست، و تصور بدن نداشتن همان انسان نبودن است. هر انسانی برای تصور بدون جسم بودن هنوز هم نیاز به یک مغز جسمانی دارد. شاید مثال ویتگنشتاین از سخن گفتن دیگ در اینجا به روشن‌تر شدن بحث کمک کند. ویتگنشتاین می‌پرسد این گزاره که «دیگ سخن می‌گوید» نادرست است یا بی‌معنا؟ «اما در یک قصه پریان، دیگ هم می‌تواند ببیند و بشنود!» (البته همین طور است، آن دیگ حرف هم می‌تواند بزند.) «اما قصه پریان فقط آنچه را وضع واقع نیست ابداع می‌کند: حرف بی‌معنا نمی‌زند» - به این سادگی‌ها نیست. آیا دروغ یا بی‌معناست که بگوییم دیگی حرف می‌زند؟ آیا از احوالی که در آن باید درباره یک دیگ بگوییم که حرف زده تصویر روشنی داریم» (ویتگنشتاین ۱۳۹۳، ۱۸۲).

تجر معتقد است اگرچه می‌توان فرض یک شخص فاقد بدن در یک قصه را فرض گرفت، و در آن صورت دیگر بی‌معنا نیست؛ اما هزینه‌ای باید برای پذیرش تصور «شخص فاقد بدن» پرداخته شود و آن این که متأسفانه از امکان تصور در قصه هیچ امکان منطقی و وجودشناسانه‌ای حاصل نمی‌گردد (Thatcher 1985, 66).

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت سوئیبنرن در معرفت‌شناسی خود علاوه بر اصل سادگی، که قبلاً تبیین شد، قائل به اصل زودباوری و اصل گواه یا شهادت است. اصل زودباوری بدین معناست که هر باور پایه‌ای^{۱۳}، در صورت غیاب شهادی علیه آن از سوی دیگر باورهای پایه، با احتمال بالاتری صادق است تا این که کاذب باشد (Swinburne 2013, 42). اصل شهادت یا اصل گواهی بدین معناست که آنچه انسان‌ها در باب تجاربشان می‌گویند یا حقایقی که به یاد می‌آورند، در صورت فقدان شهادی علیه آنها، باید صادق تلقی شوند (Swinburne 2013, 56). اکنون با تمسک به اصل گواه می‌توان گفت، چون برخی افراد تجاربی شبیه به شخص مجرد را از سر گذرانده‌اند، پس می‌توان صدق آن را پذیرفت.

۳-۴. محقق نشدن آزمایش ذهنی بدون مدد گرفتن از مغز

همچنین می‌توان تقریر سوئیبنرن از استدلال انسان معلق در فضا را بدین نحو مورد نقد قرار داد که اگرچه می‌توان تصور کرد تمام حواس به کمک ماده‌ای از کار افتاده باشند، اما به نظر می‌رسد نمی‌توان بدون مغز چنین آزمایشی را طراحی کرد. به عبارت دیگر، نمی‌توان مغز را به حالت کامل خواباند و اگر این سخن درست باشد آگاهی بدون مغز نمی‌تواند تحقق یابد. اگرچه برخی بر این نظرند که این آزمایش ذهنی علاوه بر این که امکان تحقق دارد، بلکه به صورت بالفعل نیز با توجه به علم روز تحقق پذیرفته است (آهنچی و انواری ۱۳۹۰، ۱۲).

۴-۴. نقدهای دیگر

الف. آیا می‌توان به نحو معناداری قائل به این شد که موجودی مجرد متصف به اوصاف انسانی می‌گردد؟ سوئیبنرن بر این نظر است که می‌توان به نحو معناداری اوصاف مختص به انسان واجد بدن را مانند دوست داشتن، ترسیدن، و داوری اخلاقی را به شخص مجرد نسبت داد. اما پرسشی که مطرح کرد این است که چگونه یک روح یا شخص مجرد این اوصاف را بروز می‌دهد. همچنین اگر همسو با سوئیبنرن خداوند نیز شخص در نظر گرفته شود، او چگونه می‌تواند بدون جہازات انسان واجد بدن مانند زبان و فک و... سخن

بگوید؟ یا خداوند چگونه می‌تواند ما را دوست داشته باشد و چگونه این اوصاف را بروز دهد و ما انسان‌ها چگونه می‌توانیم این اوصاف را اگر خداوند یا فرشتگان (عقول) این احساسات را نسبت به ما داشته باشند درک کنیم؟ به نظر می‌رسد به سهولت نتوان از این مشکلات رها شد. شاید به خاطر همین مشکلات بوده که برخی از فیلسوفان بسیاری از این اوصاف را که به خداوند در متن مقدس نسبت داده شده به نحو تحت‌اللفظی تفسیر نمی‌کنند، بلکه از ظاهر بسیاری از آیات عبور می‌کنند و قائل به تأویل می‌شوند.

ب. توصیف نشدن معیار فلسفی به عنوان معیار این‌همانی به نحو ایجابی.
سوئینبرن بر این نظر است که معیار این‌همانی امری به غایت فلسفی است و هیچ یک از اوصاف قابل مشاهده مستمر و غیرمستمر نیست. اکنون پرسش این است که آیا در این دیدگاه اصلاً امکان این هست که معیار این‌همانی به نحو ایجابی توصیف شود؟ یعنی اگرچه سوئینبرن تلاش فراوانی جهت انکار معیار تجربی به عنوان معیار این‌همانی کرده، ولی از معیار فلسفی به نحو ایجابی سخنی نگفته است.

ج. استفاده از زبان نشانه‌ها. این که سوئینبرن بر این باور است که موجود مجرد می‌تواند برای افعال خود و رساندن مقصود خود نشانه‌ای ارسال کند در خور توجه و قابل اعتنا به نظر می‌رسد و می‌توان به مدد این نظریه و بسط آن برخی از مشکلات الهیاتی در ارتباط با موجود مجرد را تبیین کرد.

۵. نتیجه‌گیری

در این پژوهش دو اشکال مهم علیه امکان و انسجام شخص مجرد طرح شد و پاسخ‌های این اشکالات از جانب سوئینبرن تقریر و بررسی شد. سوئینبرن در برابر اشکال نخست که متعلق به پنلهوم است بر این اعتقاد است که این‌همانی در همه موجودات چه موجودات قرین ماده و چه موجودات مفارق از ماده مبتنی بر امری غایی است نه مبتنی بر معیار تجربی. اما برای آن معیار این‌همانی، که امری به غایت فلسفی است، تبیین واضحی ارائه نمی‌کند. در برابر اشکال دوم، که می‌گفت اتصاف اوصافی که مقوم شخص هستند به مجردات امکان ندارد چون مجردات امکان بروز دادن آنها را ندارند، او این پاسخ را ارائه می‌کند که در اشخاصی که مقارن با ماده نیز هستند برخی مواقع این اوصاف آشکار نمی‌شوند و شخص آن اوصاف را در خود مسکوت می‌گذارد. بنابراین نمی‌توان بین وجود این اوصاف و علائم مختص به بدن قائل به رابطه تلازمی شد. دوم این که بسیاری از مواقع شخص مجرد این اوصاف را بروز داده است. همچنین او استدلالی جهت انسجام

شخص مجرد شبیه به برهان «انسان معلق در هوا» سینوی ارائه می‌کند. این استدلال بدین طریق مورد انتقاد قرار می‌گیرد که آیا از صرف تصور می‌توان امکان خارجی امر متصور را استنباط کرد یا خیر؟ این اشکال با توجه به یکی از اصول معرفت‌شناسی سوئیبرن پاسخ داده شد. همچنین سوئیبرن از چند معیار متمایز با هم استفاده کرده است. با وجود این انتقادات به استدلال‌های سوئیبرن به نظر می‌رسد اصل مدعای وی، یعنی انسجام فرض شخص مجرد، درست است. همچنین به نظر می‌رسد می‌توان به کسانی که به عدم معیار این‌همانی در مجردات قائل هستند با تمسک به تمایز اعیان انتزاعی از یکدیگر مخصوصاً اعیان ریاضی پاسخی ارائه کرد.

کتاب‌نامه

- افلاطون. ۱۳۸۰. مجموعه آثار افلاطون. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- اولسون، اریک. ۱۳۹۴. این‌همانی شخصی. ترجمه یاسر پوراسماعیل. تهران: ققنوس.
- آهنچی، امید، و سعید انواری. ۱۳۹۰. «برهان انسان معلق ابن‌سینا و بررسی امکان تحقق عملی آن». حکمت سینوی (مشکوه النور) ۴۶: ۷۹-۹۴.
- چرچلند، پاول. ۱۳۹۱. ماده و آگاهی، درآمدی بر فلسفه ذهن امروز. ترجمه امیر غلامی. تهران: مرکز.
- سراجی‌پور، نسرین، عبدالرسول کشفی، و رضا اکبری. ۱۳۹۲. «بررسی تطبیقی نظریه دوگانه‌انگاری نفس و بدن در آرای غزالی و سوئیبرن». جستارهای فلسفه دین ۵: ۵۹-۷۹.
- ویتگنشتاین، لودویگ. ۱۳۹۳. پژوهش‌های فلسفی. ترجمه فریدون فاطمی. تهران: مرکز.
- Davies, Brian. 2004. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford University Press.
- Kira, Joshua Ryan. 2019. *Between Speech and Revelation: An Evangelical's Dialogue with Farrer, Jungel and Wolterstorff*. Pick Wick Publications.
- Nash, Ronald. 1999. *Life's Ultimate Questions: An Introduction to Philosophy*. Michigan: Zondervan Publishing House.
- Penelhum, Terence. 1970. *Survival and Disembodied Existence*. Humanities.
- Quine, W. V. 1981. *Theories and Things*. Harvard University Press.
- Strawson, P. F. 1957. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Routledge.

- Swinburne, Richard. 1989a. "Personal Identity: the Dualist Theory." In *Personal Identity*, by S. Shoemaker and R. Swinburne. Blackwell.
- Swinburne, Richard. 1989b. *Responsibility and Atonement*. Clarendon Press.
- Swinburne, Richard. 1993. *The Coherence of Theism*. Clarendon Press.
- Swinburne, Richard. 1997. *The Evolution of the Soul*. Clarendon Press.
- Swinburne, Richard. 2004. *Simplicity as Evidence of Truth*. Marquette University Press.
- Swinburne, Richard. 2012. "How to Determine which is the True Theory of Personal Identity." In *Personal identity: Complex or Simple?* Edited by Georg Gasser and Matthias Stefan. Cambridge University Press.
- Swinburne, Richard. 2013. *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford University Press.
- Thatcher, Adrian. 1985. "The Personal God and a God who Is a Person", *Religious Studies* 21: 61-73.

یادداشت‌ها

۱. آدرین تَچِر خداباوری سوئینبرن را «تئیسیم شخص‌گرای فاقد بدن» می‌نامد. برایان دیویس بر این نظر است که سوئینبرن و پلانتینگا را می‌توان خداباوران شخص‌انگار نامید. این دو بر خلاف خداباوران کلاسیک مدعی‌اند که خداوند شخص است (Davies 2004, 9-10).
2. *Survival and Disembodied Existence*
۳. مراد از استمرار بدنی صرفاً استمرار مغز است نه تمام بخش‌های بدن (Swinburne 1993, 114).
- 4 Derek Parfit
- 5 abstract objects
6. Principle of Simplicity
7. Credulity Principle
8. Testimony Principle
9. epistemic
10. complex view of identity
11. simple view of identity
۱۲. این که ارسطو نیز در باب انسان‌شناسی متفکری دوئالیست بوده یا خیر محل بحث است. برخی او را دوئالیست و برخی او را ناقد دوئالیسم می‌دانند (Nash 1999, 98-100).
۱۳. گزاره‌هایی که برای ما صادق به نظر می‌رسند اما صدقشان مبتنی بر گزاره دیگری نیست (Swinburne 2013, 41).



پژوهشنامه فلسفه دین

سال نوزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص. ۱۱۱-۱۳۴.
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/prr.2022.241837.1709)

فیزیک کوانتوم و فاعلیت خدا

حمیدرضا شاکرین^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۲

چکیده

تصور رایج این است که تعبیر کپنهاگی روابط عدم قطعیت، و به بیان دقیق‌تر اصل ناموجبیت در فیزیک کوانتوم، نافی قاعده علیت است. برخی از طبیعت‌گرایان، با تأکید بر ابتدای خدا باوری بر اصل علیت، این موضوع را دستاویزی برای مخالفت با عقاید دینی قرار داده و گمان کرده‌اند که بر اساس فیزیک نوین دیگر جایی برای باور به خدا به مثابه علت موجه جهان و نقش او در آن باقی نمی‌ماند. مقاله پیش رو بر آن است تا این مسئله را به روش اسنادی و تحلیلی بررسی و ارزیابی کند. از این رو ابتدا به طور فشرده نگره کوانتومی و تعبیر کپنهاگی و شأن معرفتی آن را توضیح داده، سپس رابطه آن را با علیت فلسفی بررسی کرده، و سرانجام گونه‌های متصور فعل الهی را مطرح و نسبت هر یک را با بیان کپنهاگی عدم قطعیت بازمی‌کاود. ماحصل تحقیق این است که تعبیر یادشده مقتضی مخالفت با علیت و ضرورت فلسفی نبوده، بلکه اثبات صحت خود را وامدار آن است. همچنین با باور به وجود خدا و گونه‌های مختلف نقش‌آفرینی او در جهان تلائم کامل داشته، نسبت به فیزیک کلاسیک، سازگاری بیشتری با نقش‌آفرینی مستقیم خدا و انجام دادن افعال خاص دارد.

کلیدواژه‌ها

خدا، فیزیک کوانتوم، اصل عدم قطعیت، تعبیر کپنهاگی، فعل الهی، علیت

۱. دانشیار گروه منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران.
(shakerinh@gmail.com)



Quantum Physics and God's Agency

Hamidreza Shakerin¹

Reception Date: 2021/09/23

Acceptance Date: 2021/12/03

Abstract

The common understanding of Copenhagen interpretation of the uncertainty principle and indeterminism in quantum physics is that it is a negation of causal relationships. Having the relationship between the existence of God and causality in mind, some advocates of ontological naturalism assert that by negating causality in modern physics, there remains no room for belief in God as the necessary cause of the world and His actions in it. To examine this claim, I will explain briefly the quantum theory, Copenhagen interpretation of uncertainty principle, and its epistemological position. Next, I will investigate its relationship with causality and divine actions. The article concludes that not only is there no conflict between Copenhagen interpretation and causality, but the former is based on the latter and has complete coherence with the belief in God and His actions in the world. Compared to classical physics, its consistency with direct and special divine actions in the world is more.

Keywords

God, Quantum Physics, Uncertainty Principle, Copenhagen Interpretation, Divine Action, Causality

1. Associate Professor, Department of Logic of Comprehending Religion, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran. (shakerinh@gmail.com)

۱. مقدمه

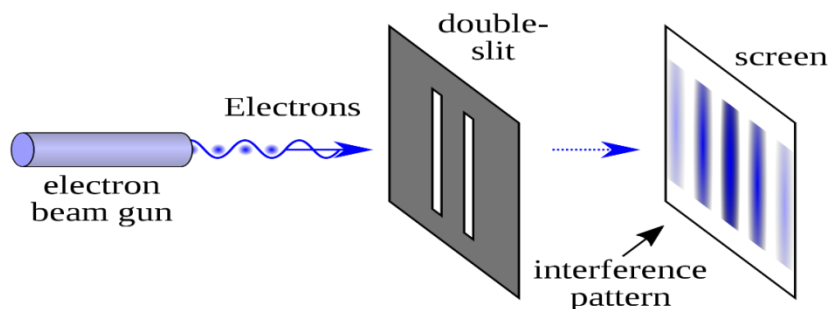
فیزیک کوانتوم، در مقابل فیزیک کلاسیک، شاخه‌ای از فیزیک جدید است که به کمک نظریه کوانتومی، پدیده‌هایی در مقیاس بسیار کوچک را در محدوده اتم و اجزای آن بررسی می‌کند. نظریه کوانتوم نیز نظریه‌ای است که بنابه آن، انرژی به صورت کوانتاهایی با مقدار مشخص $h\nu$ منتشر می‌شود (h ثابت پلانک و ν بسامد تابش است) (مختاری اسکی ۱۳۷۹، ۱۷۵، ۱۸۵). فیزیک کلاسیک با تحقیقات و یافته‌های گالیله و نیوتن سامان یافت و در قرن نوزدهم به کمال خود رسید. در چارچوب فیزیک کلاسیک، هر سیستم فیزیکی با تعدادی متغیر مشخص می‌شود که تعدادشان در هر لحظه معین است. این متغیرها در یک دستگاه معادلات دیفرانسیل صدق می‌کنند و با دانستن مقدار آنها در هر لحظه می‌توان مقدارشان را در لحظات بعدی مشخص کرد. برنامه فیزیک کلاسیک مشخص کردن این متغیرها برای هر سیستم است. این برنامه تا نزدیکی اواخر قرن نوزدهم چنان با موفقیت طی می‌شد که گمان می‌رفت دانش فیزیک به نهایت بلوغ و سرانجام خود رسیده است (نک. گلشنی ۱۳۹۰، ۳۵). مایکلسون^۱ بر آن بود که «قوانین بنیادی و اهم حقایق فیزیک همه کشف شده و چنان تثبیت شده‌اند که امکان تغییرشان در پرتو کشفیات جدید بسیار بعید می‌نماید» (Gardner 1985, 327).

اهم مفروضات فیزیک کلاسیک این بود که اولاً یک دنیای عینی خارج از ذهن ما وجود دارد؛ ثانیاً انسان قادر است تصویری مطابق با واقع از این جهان عینی به دست آورد. افزون بر این، رهیافت فیزیک کلاسیک نسبت به ضرورت و سنخیت علی را داریم که شمار زیادی از فیزیکدان‌ها بدان تصریح کرده‌اند. برای نمونه، بور می‌گوید:

فکر می‌کنم همگی ما در این مورد با نیوتن هم عقیده باشیم که علم در نهایت بر این مبنا متکی است که در طبیعت، تحت شرایط یکسان، معلول‌های یکسان به وجود می‌آیند. اشیائی که در خواص عمده یکسان هستند، در شرایط نسبتاً همانند، یکسان عمل می‌کنند، دانه گندم همیشه ساقه گندم بیرون می‌دهد، نه ساقه جو. (اسوچنیکو ۱۳۵۸، ۱۴)

در اواخر قرن نوزدهم اما، فیزیکدانان با دو مسئله روبرو شدند: یکی اثر فوتوالکتریک و دیگری تابش جسم سیاه. تبیین این دو در چهارچوب فیزیک کلاسیک میسر نبود و الگوهای جدیدی را می‌طلبید، که سرانجام پیدایش نظریه کوانتوم را سبب شد. این نظریه، که صورت‌بندی جدید آن در سال‌های ۱۹۲۵-۱۹۲۶ تدوین شد، پایه‌های فلسفی فیزیک کلاسیک را فروریخت (نک. گلشنی ۱۳۹۰، ۳۶).

مسئله مهمی که نقش اساسی در تمایز فیزیک کوانتوم و کلاسیک ایفا می‌کند رفتار دوگانه موجی-ذره‌ای^۲ هستنده‌های زیراتمی است که بررسی آن مسائل شگفت‌انگیزی را در جهان دانش به دنبال آورد (تالبوت ۱۳۹۰، ۶۹). آزمایش «دو شکاف»^۳ یانگ تصویر مناسبی را از ماهیت و رفتار موجی-ذره‌ای الکترون به نمایش می‌گذارد. یک تفنگ الکترونی را در نظر بگیرید که جریان یکنواختی از ذرات را شلیک می‌کند. این ذرات به سوی صفحه‌ای پرتاب می‌شوند که روی آن دو شکاف A و B تعبیه شده و پشت آن صفحه آشکارسازی نهفته که می‌تواند ورود الکترون‌ها را ثبت کند. فرض کنید تفنگ الکترونی به گونه‌ای تنظیم شده که در هر بار فقط یک الکترون از دستگاه بگذرد. وقتی الکترون‌ها پس از عبور از شکاف‌ها به آشکارساز می‌رسند، نشانه‌ای بر روی صفحه ایجاد می‌کنند که نقطه برخوردشان با آن را نشان می‌دهد. این آزمایش رفتار ذره‌ای الکترون را نشان می‌دهد. وقتی تعداد زیادی الکترون شلیک می‌شود و به صفحه آشکارساز برخورد می‌کنند، روی آشکارساز یک نوار بسیار روشن ایجاد می‌شود که نشانگر برخورد بیشترین تعداد الکترون است و این نوار در مقابل وسط دو شکاف قرار دارد. اما عجیب اینجاست که در هر یک از دو طرف این نوار نیز نوارهای متناوب روشن و تاریکی ایجاد می‌شود که به ترتیب با ورود و عدم ورود الکترون‌ها به این مواضع متناظرند. فیزیکدانان از پیش با نقش این نوارهای متناوب روی صفحه آشکارساز آشنایی داشتند و می‌دانستند که به سبب پدیده «پراش»^۴ یا «تفرق» امواج هنگام عبور از شکاف‌ها ایجاد می‌شوند. اما این که الکترون نیز چنین نقشی روی صفحه آشکارساز پدید می‌آورد نشانگر این است که الکترون‌ها نیز رفتار موجی دارند.



اکنون می‌توان پرسید که وقتی یک الکترون تقسیم‌ناپذیر از دستگاه بگذرد تا به صفحه آشکارساز برسد از کدام شکاف عبور می‌کند؟ برای تبیین نقش پراش بر آشکارساز، باید گفت که الکترون توانسته همانند یک موج به صورت همزمان از هر دو شکاف عبور

کند. این نتیجه بر اساس فیزیک کلاسیک بی معنا است. اما بنا بر اصل برهم‌نهی^۵ کوانتومی کاملاً معنادار است. حالت الکترون ترکیبی از حالت‌های عبور از A و B بوده است (پاکینگورن ۱۳۸۸، ۳۷-۴۰).

نتیجه اصل برهم‌نهی دو جنبه بسیار کلی از نظریه کوانتوم را بیان می‌کند: یکی این که پیدایش تصویری واضح از آنچه طی فرآیند فیزیکی روی می‌دهد برای ما ممکن نیست؛ زیرا ما در جهان روزمره کلاسیکی زندگی می‌کنیم که طبق آن تصور این که ذره‌ای تقسیم‌ناپذیر از میان هر دو شکاف بگذرد ناممکن می‌نماید. دوم این که هر گاه آزمایش می‌کنیم، پیش‌بینی دقیق آنچه روی خواهد داد میسر نخواهد بود. این یک ویژگی کلی پیش‌بینی‌های نظریه کوانتوم را نشان می‌دهد که نتایج اندازه‌گیری جنبه آماری دارند، نه صورت قطعی و موجبی. لاجرم نظریه کوانتوم به جای قطعیت‌ها با احتمال‌ها سروکار دارد (پاکینگورن ۱۳۸۸، ۴۰-۴۲).

۲. بیان کپنهاگی رابطه عدم قطعیت

از زمان ظهور نظریه کوانتوم تاکنون، اظهارنظرهای متفاوتی در مورد صحت و اتقان تفسیر آن از جهان صورت پذیرفته، ولی رایج‌ترین آنها تفسیری است از ورنر هایزنبرگ^۶ و نیلز بور^۷، رئیس بنیاد فیزیک نظری کپنهاگ، که به احترام وی به تعبیر کپنهاگی شهرت یافته و مورد قبول شمار زیادی از فیزیکدانان واقع شده است. تعبیر کپنهاگی در مقابل دو رویکرد دیگر قرار دارد که یکی عدم قطعیت را مولود جهل فعلی بشر می‌انگارد (اینشتین و بوم) و دیگری نظریه پوزیتیویستی و لادری‌گویانه که آن را ناشی از محدودیت‌های تجربی یا مفهومی قلمداد می‌کند. تعبیر کپنهاگی اما، بر اساس آنچه مشهور است، عدم قطعیت را به خود طبیعت منتسب می‌داند (نک. باربور ۱۳۹۳، ۳۳۴-۳۴۰). توضیح این که ورنر هایزنبرگ با استفاده از فرضیه پلانک، دیدگاه خود را تحت عنوان روابط عدم قطعیت^۸ ارائه کرد. بر این اساس، برای پیش‌بینی وضعیت بعدی یک جسم باید وضعیت و سرعت کنونی آن را اندازه‌گیری کرد، و برای محاسبه آن باید ذره را در پرتو نور مورد مطالعه قرار داد. برخی از امواج نور توسط ذره پراکنده خواهند شد و در نتیجه وضعیت ذره مشخص می‌شود. اما دقت اندازه‌گیری وضعیت یک ذره به ناگزیر از فاصله بین قله‌های متوالی نور کمتر است. برای تعیین دقیق وضعیت ذره باید از نوری با طول موج کوتاه استفاده کرد و در عین حال بنا بر فرض پلانک نمی‌توانیم هر اندازه که بخواهیم شدت نور را کم کنیم، بلکه حداقل باید از تک فوتون استفاده کنیم. انرژی این فوتون ذره را تحت تأثیر قرار

می‌دهد و به طور پیش‌بینی‌ناپذیری سرعت آن را تغییر خواهد داد. از طرف دیگر، برای آن که بتوانیم وضعیت ذره را دقیق‌تر محاسبه کنیم، باید از نوری با طول موج کوتاه‌تر استفاده کنیم، و در این صورت انرژی هر فوتون افزایش می‌یابد و سرعت ذره بیشتر دستخوش تغییر خواهد شد. این بدان معناست که هر اندازه بخواهیم مکان ذره را دقیق‌تر اندازه‌گیری کنیم، دقت اندازه‌گیری سرعت آن کاهش می‌یابد و بالعکس (نک. Heisenberg 1927, 5-174). بنابراین یکی از دعاوی مکتب کپنهاگی تأثیر مشاهده‌گر بر پدیده مورد آزمایش در رویدادهای جهان اتمی بود. بر این اساس، ذره واقعاً در هیچ جا نیست و فرایند سنجش است که سبب می‌شود ذره در جایی تصویر شود. بنابراین نه تنها مشاهدات آن چیزی را که باید اندازه‌گیری شود آشفته می‌سازد، بلکه آن را ایجاد می‌کند (Griffiths 1994, 3). در نگاه حداکثری منسوب به این جریان، دیگر واقع‌گرایی معنای خود را از دست می‌دهد و وجود جهان مستقل از ذهن انکار می‌شود (آکسل ۱۳۹۰، ۹۹).

هایزنبرگ همچنین استدلال کرد که عدم قطعیت در اندازه‌گیری مکان ذره ضرب در عدم قطعیت در اندازه حرکت ذره نمی‌تواند از مرتبه عدد معینی که به ثابت پلانک معروف است کمتر شود. این حد به راه و روش اندازه‌گیری وضعیت و سرعت ذره بستگی ندارد، مستقل از جرم ذره است، و یک خاصیت بنیادین و گریزناپذیر خود جهان است. در نتیجه گفته شده است که تعبیر کپنهاگی نظریه کوانتوم به بنیادی‌ترین قوانین دست‌یافته و بر آن است که باید از فهم کلاسیک دنیای فیزیک دست کشید و تنها از طریق روابط صوری ریاضی داده‌های حسی آزمایشگاهی را به یکدیگر مرتبط ساخت و امکان تصویرپذیری حوادث اتمی را از دنیای فیزیک نفی کرد.

از دیگر دعاوی منسوب به مکتب کپنهاگی نفی علیت برای رویدادهای جهان اتمی بود. بر این اساس، عناصر مهم تعبیر کپنهاگی بدین قرار است: (۱) نفی رئالیسم و امکان شناخت ماهیت طبیعت (پس از رواج تعبیر کپنهاگی نظریه کوانتوم، گرایش‌های رئالیستی در فیزیک‌دانان ضعیف شد، اما در دو دهه اخیر شاهد تغییر نظر بعضی از فیزیک‌دانان نامدار بودیم)؛ (۲) طرد تصویرپذیری حوادث فیزیکی؛ (۳) طرد تحویل‌پذیری؛ (۴) طرد موجیبت (دترمینیسم) (گلشنی ۱۳۹۰، ۴۲-۶۴).

«موجیبت» به این معنا است که هر حادثه علتی دارد و به آن «اصل علیت عامه» نیز گفته می‌شود و گاهی نیز به معنای قابلیت پیش‌بینی به کار رفته است. هایزنبرگ در سال ۱۹۲۷ علیت را در مفهوم قابلیت پیش‌بینی به کار گرفت و منکر اعتبار آن شد: «چون

تمامی آزمایش‌ها محکوم قوانین مکانیک کوانتومی هستند، مکانیک کوانتومی به طور مسلم محقق می‌سازد که قانون علیت معتبر نیست» (Heisenberg 1927, 197).

در نگاه شماری از دانشوران، مهم‌ترین برآیند عدم قطعیت یا ناموجبیت، به ویژه در تعبیر کپنهاگی آن، نفی ضرورت و سنخیت علی و معلولی است. دیراک در این زمینه می‌گوید:

در تجربیات و مطالعات مربوط به اتم‌ها و الکترون‌ها عموماً در حالت مفروض و معین نتیجه آزمایش نامتعیین است. اگر آزمایش چند بار، به طور یکسان، انجام شود، چندین نتیجه مختلف به دست خواهد آمد، چنانچه آزمایش را تکرار کنیم، درمی‌یابیم که هر نتیجه خاص، در کل دفعات، به نسبت معینی وقوع می‌یابد. از این رو، تنها می‌توان احتمال معینی را برای وقوع هر نتیجه در هر مرتبه آزمایش در نظر گرفت. (Jeans 1930, 30)

اکنون این سؤال رخ می‌نماید که عدم قطعیت یا اصل ناموجبیت با نقش خدا در جهان چه نسبتی دارد. آیا با هر گونه نقش‌آفرینی خدا در تعارض است و پذیرش آن نفی باور به فعل الهی و اثرگذاری خداوند بر جهان و پدیده‌ها و رخدادهای آن را در پی دارد؟ یا برعکس نقش مثبتی در این زمینه ایفا می‌کند و به لحاظ نظری راهگشای باور به نقش خدا در جهان است؟ یا این نظریه فاقد هر گونه داوری و دلالت نسبت به وجود خدا و نقش او است، نه تلازمی با آن دارد و نه تمناعی، بلکه تنها می‌توان گفت که با آن تلائم و سازگاری دارد.

لازم به یادآوری است که بنیاد اصلی این مسئله در تعبیر کپنهاگی رابطه عدم قطعیت است که آن را ویژگی ذاتی جهان طبیعی دانسته و تصور می‌رود با قانون علیت که بنیاد اساسی غالب براهین اثبات وجود خدا است تعارض دارد و جریان آن را در جهان ذرات مخدوش می‌سازد. از همین روی شماری بر آن شدند که هیچ موجب علی نمی‌تواند در کار باشد و وارد کردن خدا به مثابه موجب علی بی‌معناست (نک. حقیری ۱۳۸۵، ۷۷). کسانی چون چارلز پیرس، فیزیکدان، ریاضیدان و منطقی امریکایی نیز در اوایل قرن بیستم، پیش از مطرح شدن نظریه کوانتوم، نظریه شانس را مطرح کردند تا بتواند محملی برای خودبخودی بودن جهان و فعالیت ذهن باشد (Pierce 1923؛ باربور ۱۳۹۳، ۳۴۳).

پیروان این گمانه بر آن شدند که شانس نقش یک عامل بنیادی را در طبیعت و فرایندهای فیزیکی ایفا می‌کند و اگر یک قانون طبیعی را بررسی کنیم، آن را ناشی از شانس می‌یابیم و اصول شانس و بی‌نظمی را بر آن حاکم می‌بینیم (Jammer 1973, 587؛ گلشنی ۱۳۹۰، ۲۲۹).

اکنون برای روشن شدن مطلب باید دو نکته را روشن ساخت: یکی نسبت عدم قطعیت یا ناموجبیت با قاعده علیت و ضرورت فلسفی و دیگری گونه‌های متصور فعل الهی در رابطه با جهان طبیعت.

۳. عدم قطعیت و علیت فلسفی

۱. ابتدا گفتنی است هاینبرگ از عدم قطعیت به اصل تعبیر نکرده، بلکه همواره تعبیر «روابط عدم قطعیت» را به کار برده است و بین این دو تفاوت‌هایی است، از جمله این که این رابطه امری اشتقاقی و مستتج است، بر خلاف پایه و اصل (Hilgevoord and Uffink, 2016).

از طرف دیگر، در رابطه با این که اساساً مدل‌های روابط عدم قطعیت چیست اختلاف نظر جدی وجود دارد. اختلاف در این است که آیا مدل‌های آن محدودیت و ضعف دقت در آزمایش‌های ممکن و در نتیجه در میزان آگاهی دسترس‌پذیر برای ما از نظام کوانتومی است، یا محدودیت در معنای مفاهیم به‌کاررفته در توضیح سیستم کوانتومی است، یا این که دلالت بر محدودیت‌هایی در هویت طبیعی دارد، یعنی یک سیستم کوانتومی در بردارنده ارزش معینی برای جای‌باش و مقدار حرکتش در زمان واحد نیست. بنابراین از جهت این که روابط عدم قطعیت بیانگر مسئله‌ای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی است، یا مسئله‌ای زبان‌شناختی و معناشناختی و یا مسئله‌ای هستی‌شناختی، بگومگوهای وفاق‌ناپذیری وجود داشته و از همین رو با تعابیر مختلفی چون «روابط بی‌دقتی»، «عدم قطعیت، نایقینیت»^{۱۰}، «ابهام، عدم تعین»^{۱۱} یا «روابط ناتیزی»^{۱۲} از آن یاد شده است؛ هرچند در نگاه شخص هاینبرگ بین موارد یادشده رابطه رفت‌وبرگشتی وجود داشته و به تعبیری رویه‌های یک سکه‌اند. در عین حال، به گمان شماری از اندیشوران او به مسئله هستی‌شناختی توجه کمتری دارد (Hilgevoord and Uffink, 2016). در فرازی از سخنان وی آمده است که چه بسا فراسوی داده‌های مشاهده‌ای ما، واقعیت پنهانی نهفته باشد که در آن سیستم‌های کوانتومی مقادیر معینی^{۱۳} برای مکان و اندازه حرکت داشته و متأثر از روابط عدم قطعیت نباشند (Heisenberg 1927, 197).

۲. نظریه کوانتومی با همه موفقیت‌ها و جاذبه‌هایی که دارد، چنان نیست که سخن آخر و بلامنازع در فیزیک تلقی شود، یا خالی از نقص و اشکال باشد. فون نویمان، از بنیان‌گذاران مبانی ریاضی این نظریه، می‌گوید:

[...] مکانیک کوانتومی در شکل فعلی اش بعضی خلأهای جدی دارد و حتی ممکن است باطل باشد ... هرگز نمی‌توان گفت که این نظریه به وسیله تجربه ثابت شده است. تنها می‌توان گفت که این نظریه بهترین خلاصه شناخته‌شده از تجارب است. (Neumann 1955, 327-8)

ریچارد فاینمن نیز آن را خالی از نقص و اشکال ندانسته (نک. Feynman 1982, 421) و والس گاردن^{۱۴} بر آن است که باید کوشید تا نظریه‌ای بهتر و کامل‌تر از نظریه کوانتومی درباره واقعیت ارائه کرد (نک. Squires 1986, 122).

این در رابطه با اصل نظریه کوانتوم است که به سان یک نظریه موفق در علم فیزیک مورد استقبال غالب فیزیکدانان است. اما تعبیر کپنهاگی شأنی بس فروتر از آن دارد و چنان که عنوان آن گواهی می‌دهد صرفاً یک تعبیر و خوانشی از نظریه کوانتوم است که در برابر آن تعبیرهای رقیب دیگر نیز وجود دارند و هرگز شأنی هم‌پای و هم‌سنگ یک نظریه علمی و ارزش و اعتبار آن را ندارد. برعکس، می‌توان گفت چالش‌برانگیزترین بخش مکانیک کوانتومی تفسیرهای گوناگون آن است و این تعبیر نیز مورد انتقاداتی در میان فیزیکدانان واقع شده و به بیان استپ تا حد زیادی جاذبه خود را در اذهان آنان از دست داده است (نک. Stapp 1994, 349).

۳. به نظر می‌رسد رابطه عدم قطعیت حتی آن سان که هایزنبرگ بیان می‌کند و با این فرض که منظور و مدلول بیان او مسئله‌ای هستی‌شناختی باشد، باز کوچک‌ترین خدشه‌ای در اصل علیت و ضرورت علی و معلولی فلسفی ایجاد نمی‌کند و استنباط نفی علیت از آن بسیار ناشیانه، عجولانه و ناشی از خلط مفاهیم علمی و فلسفی است. توضیح این که علت را به اعتبارات گوناگون به اقسام مختلفی تقسیم کرده‌اند. یکی از تقسیمات آن - که از زمان ارسطو تاکنون در بسیاری از منابع فلسفی به چشم می‌خورد- تقسیم چهارگانه آن به علت فاعلی، مادی، صوری و غایی است. هر یک از اقسام فوق به دوازده قسم بالذات، بالعرض، قریب، بعید، خاص، عام، جزئی، کلی، بسیط، مرکب، بالفعل و بالقوه تقسیم‌پذیرند. همچنین علت به داخلی (ماهوی) و خارجی (وجودی)، حقیقی و اعدادی، مقتضی و شرط، انحصاری و بدیل‌پذیر، تام و ناقص، و... تقسیم‌پذیر است (نک. طباطبایی و مطهری، بی‌تا، ۳: ۶۳-۶۴؛ عبودیت ۱۳۸۰، ۳۷-۴۴). اکنون شایان توجه است که آنچه در فیزیک و دیگر علوم تجربی علت خوانده شده و ضرورت آن نفی می‌شود دقیقاً همان چیزی نیست که در فلسفه علت تامه و ضرورت‌بخش وجود معلول خوانده می‌شود (نک. خاک سفیدی ۱۳۹۴، ۱۲۸-۱۴۳). علل مطرح در علوم طبیعی نوعاً علل

تعاقبی‌اند که از منظر فلسفی مُعدّات‌اند و از وجود آنها ضرورتی برای وجود معلول پدید نمی‌آید. سخن نقل شده از هاینبرگ نیز نفی موجبیت وضعیت پیشین برای حالت پسین و در نتیجه عدم امکان پیش‌بینی قطعی آن است. این در حالی است که علت موجب فلسفی با معلول اجتماع در وجود دارد و از سنخ علل تعاقبی نیست. افزون بر این، بر اساس دیدگاه بیکن^{۱۰} که علم جدید شدیداً متأثر از اوست، از علل اربعه ارسطویی در دانش تجربی تنها دو علت مادی و صوری به کار می‌آید (نک. Bacon 1952)، و اگر در این علوم از علت فاعلی هم سخن رود منظور از آن علت اعدادی و زمینه‌ساز است، نه علت ایجادی.

برای روشن‌تر شدن مطلب باید توجه داشت که علت فاعلی، افزون بر تقسیمات دوازده‌گانه‌ای که پیش‌تر اشاره شد، به لحاظ معنایی دو کاربرد دارد: یکی علت هستی‌بخش و ایجاد است، مانند اراده الهی که سبب ایجاد عالم است و با آن معیت دارد. نمونه دیگر آن علیت ذهن و به تعبیری اراده ذهنی برای تصاویر ذهنی است که موجب و پدیدآورنده آن است. اگر قدری درنگ کنیم مشاهده می‌کنیم که بین اراده ذهن به ایجاد صورت ذهنی از موجودی، مانند تصور یک کرم دو سر، و وجود ذهنی آن هیچ فاصله، انفکاک و حد انتظاری نیست؛ به عبارت دیگر وجود چنین اراده و علتی مساوی با وجود معلول است. اما کاربرد دیگر علت فاعلی مانند فاعلیت بنا برای ساختمان، نوازنده برای آهنگ خاص، مخترع ماشین حساب برای پدید آمدن آن و... است. در این گونه موارد نقش فاعل در پدیدآیی مفعول مورد نظر، یعنی وجود خارجی ساختمان، آهنگ مورد نظر و... تابع شرایط متعدد دیگری نیز هست و تا همه عوامل پدیدآورنده معلول تحقق نیافته و جمیع موانع مرتفع نشده، وجود معلول محقق نخواهد شد. به عبارت دیگر، بنا پس از تصور ذهنی از ساختمانی با ابعاد، نقشه و ویژگی‌هایی معین و سپس اراده ایجاد آن، اقدام به کاربرد مصالح در جهت ساخت بنا می‌کند. آنچه او مستقیماً فاعل آن است همان تصور ذهنی و اراده ایجاد ساختمان است. سپس به کمک قوای ذهنی و بدنی خود حرکاتی را در دست و پا و برخی از دیگر اندام‌های بدنی خویش پدید می‌آورد و از طریق آنها و جمعی از عوامل و شرایط بیرونی تغییراتی را در مواد ساختمانی پدید می‌آورد و نسبت‌هایی را بین آنها برقرار می‌سازد تا به تدریج ساختمان پدید آید. در اینجا اقدامات بنا نقش علت اعدادی برای تحقق دگرگونی‌هایی در مواد را دارد. اگر کمی دقت کنیم درمی‌یابیم که آن مواد اصالتاً قابلیت لازم برای تغییرات مورد نظر را داشته و پس از گردهم‌آوری مواد در شکل و صورتی معین و تحقق مجاورت می‌توانند به کمک عوامل داخلی و شرایط بیرونی دیگر در شکل پدیدآمده پایایی و استمرار یابند. در عین حال هر آینه امکان دارد به دلیل ناآگاهی از

برخی شرایط و موانع و عدم تحقق جمیع شرایط یا رفع نشدن برخی موانع، به رغم همه تلاش‌های بنا، پیدایش ساختمان مورد نظر تحقق نیابد؛ و حدوث و بقای ساختمان آنگاه تحقق می‌یابد که همه شرایط لازم برای حدوث و بقای آن مهیا و همه موانع مرتفع باشد، کما این که ساختمان در بقایش وابسته به وجود بنا نیست و پس از مرگ او نیز امکان بقا دارد. لیکن با نگاه دقیق فلسفی علت ایجاد همان علت مبقیه نیز هست و در حادثات زمانی بقا واقعی جز حدوث مجدد نیست و به عبارتی حدوث و بقا در هستنده‌های سیال، متحرک و ذاتاً متجدد دو تعبیر از یک حقیقت واحدند. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید: «لما كان العالم الجسماني بشخصيته تدریجیة الوجود و كل تدریجی الوجود فزمان حدوثه بعینه زمان بقاءه، فهذا العالم زمان حدوثه و بقاءه واحد» (چون عالم جسمانی از جهت شخصیت خود تدریجی الوجود است و هر تدریجی الوجودی زمان حدوثش همان زمان بقای آن است، پس زمان حدوث و بقای این جهان یکی است) (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۹۲).

با توجه به آنچه گذشت، اکنون باید دید منظور از عدم قطعیت ذاتی در طبیعت و این که با وجود این علل همواره درجاتی از احتمال تحقق معلول نصیبمان خواهد شد چیست. در این زمینه احتمالات مختلفی قابل تصور است، که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

۳-۱. عدم کفایت علل شناخته‌شده طبیعی

اگر مقصود از ذاتی بودن عدم قطعیت در طبیعت این است که وضع پیشین و علل شناخته‌شده طبیعی لزوماً و ضرورتاً وضعیت پسین را پدید نیاورده و نمی‌توان با لحاظ آنها به طور قطعی آینده را پیش‌بینی کرد، این از نظر فلسفی درست است و هیچ خدشه‌ای بر ضرورت علی فلسفی وارد نخواهد کرد. زیرا هر آینه احتمال می‌رود که علت ناشناخته دیگری در پدیدآیی وضع پیش‌بینی‌شده پسین دخالت داشته باشد یا برای تحقق آن موانع ناشناخته‌ای وجود دارد که باید رفع گردد. شواهد تجربی موجود نیز بیش از این دلالتی ندارد. لیکن چنین چیزی نمی‌تواند معنای ذاتی‌انگاری عدم قطعیت باشد، زیرا به معنای عدم کفایت علل شناخته‌شده و احتمال دخالت عوامل و متغیرهای پنهان است و چنین نگره‌ای در واقع عدم قطعیت را به جهل انسان منسوب می‌گرداند، نه به وصف عینی طبیعت.

۲-۳. ناکفایتمندی علت‌های طبیعی

چه بسا بتوان گفت منظور از ذاتی بودن عدم قطعیت در طبیعت این است که اساساً علت طبیعی، در هر حد و هر شکل آن، ضرورت‌بخش نیست. بنابراین نه تنها علل طبیعی شناخته‌شده در وضع پیشین، بلکه با افزودن علل ناشناخته طبیعی هم وضعیت پسین به نحو ضروری و قطعی تعیین نمی‌یابد. بنابراین عدم قطعیت ناشی از عدم حتمیت و وجوب‌آوری علت‌های طبیعی است، هرچند که در حد خود تام باشند.

برداشت این معنای هستی‌شناختی از روابط عدم قطعیت بعید نمی‌نماید، هرچند قرائن روشنی در کلام امثال هایزنبرگ بر آن وجود ندارد. در عین حال، درباره چنین فرضی چند نکته درخور توجه است:

۱. این فرض نافی اصل علیت و ضرورت علی و معلولی نیست و تنها بر ناکافی بودن علل طبیعی دلالت دارد. بر این اساس، نه تنها نمی‌توان نقش خدا و علل فراطبیعی را در کاروبار عالم نفی کرد، بلکه با تأثیر و دخالت این عوامل سازگاری بیشتری دارد، تا با نفی آنها.

۲. فارغ از درستی یا نادرستی فرض یادشده،^{۱۶} این فرض به دیدگاه‌های فلسفی و فراعلمی شبیه‌تر است تا به نظریه‌ای علمی و تجربی، و بررسی و ارزش‌گذاری آن از طریق تجربی چندان آسان نیست. بورن^{۱۷}، که طرد موجبیت به صورت رسمی و مؤثر ابتدا توسط وی انجام گرفته است (گلشنی ۱۳۹۰، ۶۴، ۲۳۶)، می‌گوید «گرایش من به این است که موجبیت در دنیای اتمی متروک است. اما این یک موضوع فلسفی است که برای آن استدلال‌های فیزیکی به تنهایی قاطع نیستند» (Pais 1982, 442). بنابراین داوری نهایی در باب آن را باید به فلسفه سپرد.

۳-۳. عدم تعیین مطلق

اگر مراد از اصل عدم قطعیت این باشد که اساساً قاعده علیت و ضرورت علی و معلولی باطل است و از طریق هیچ علتی، حتی آنچه از نظر فلسفی علت تامه خوانده می‌شود، حداقل در جهان ذرات، تعیین و ضرورتی پدید نمی‌آید، چنین چیزی از جهات مختلفی محل نظر است، که از آن جمله است:

۱. این گمانه، همچون احتمال پیشین، ادعایی متافیزیکی است، نه علمی. بنابراین نه رابطه عدم قطعیت فی‌نفسه چنین اقتضا و دلالتی دارد و نه چنین ادعایی قابل اثبات و

رد با ابزارها، منابع و روش علمی است. بنابراین اصولاً در خارج از چارچوب علمی و اصول فیزیکی (اعم از کلاسیک، کوانتومی و فیزیک نسبیت) قابل بحث و گفتگو است.

۲. هیچ دلیلی بر این ادعا نه از طریق علمی اقامه شده و نه از طریق دیگری، بنابراین فاقد هر گونه پشتوانه نظری و معرفتی است. از این رو، شماری از فیزیکدانان مانند بورن نیز صرفاً توخالی بودن و به تعبیر برگمن کاربردناپذیری اصل موجبیت در فیزیک را مدعی شده‌اند، آن هم از این روی که به نظر ایشان قوانین طبیعت به گونه‌ای هستند که تعیین دقیق حالت یک سیستم در یک زمان را نامیسر می‌سازد (Jammer 1989, 427-31). ضمن آن که برخی از فیزیکدانان با آزمایش‌هایی پیرامون ماهیت نور (فوتون)، اصل مکملیت و خوانش علیت‌گريزانه از فیزیک ذرات را تناقض‌آمیز و نادرست خوانده‌اند (نک. Afshar et al. 2007; Flores 2009; Afshar 2005, 229-244; ربیع‌پور و علوی ۱۳۹۴، ۳۷-۵۴).

۳. اصل علیت و ضرورت علی و معلولی اصولی بدیهی‌اند و نمی‌توان با چنین ادعاهایی، آن هم بدون پشتوانه‌های معرفتی، به معارضه با آنها پرداخت. به عبارت دیگر، بر فرض تعارض نیز آن که مغلوب است نه اصل علیت و ضرورت، که پنداره معارض آن است.

۴. قواعد عقلی و فلسفی از عمومیت و شمول برخوردارند و هیچ گونه تبصره و استثنایی را بر نمی‌تابند. بنابراین از جهت حاکمیت اصل علیت و ضرورت فلسفی با تحقق علت تامه هیچ فرقی بین جهان ذرات و غیر آن نیست.

۵. هر گونه تبیین و توجیهی برای اصل عدم قطعیت، با هر بیان و تعبیری، با ابتنا بر اصل علیت و چینش مقدماتی انجام می‌پذیرد که نتیجه را حاصل ضروری و حتمی آنها قلمداد می‌کند. در نتیجه نفی اصل علیت عام و ضرورت علی و معلولی بر سر شاخ بن بریدن و موجب ایجاد سستی در اصل مدعا و سپردن آن به تیغ احتمال است.

از آنچه به اختصار اشاره شد روشن می‌شود که فیزیک کوانتوم، با هر تعبیری که پذیرفته شود، نمی‌تواند کوچک‌ترین اصطکاک و تعارضی با اصل علیت فلسفی داشته باشد، بلکه در زیر چتر حاکمیت آن تبیین می‌شود.

۴. گونه‌های متصور فعل الهی در رابطه با جهان طبیعت

پس از روشن شدن سازگاری و عدم تعارض اصل عدم قطعیت با علیت فلسفی، برای تبیین نسبت این اصل و فعل الهی لازم است اهم وجوه متصور فعل الهی در جهان را در نظر بگیریم و رابطه هر یک را با اصل فوق بسنجیم.

۴-۱. آفرینش نخستین جهان

نخستین چیزی که از نقش خدا در جهان به ذهن متبادر می‌شود و در مباحث الهیاتی و فلسفی مورد توجه قرار می‌گیرد مسئله خلق نخستین و خدا به عنوان آفریننده و علت هستی‌بخش جهان است. تا زمانی که نظریه کوانتومی وارد کیهان‌شناسی نشده بود، به طور مستقیم اصطکاک با فاعلیت خدا در خلق جهان از آن تصور نمی‌رفت. این از آن روست که اصل عدم قطعیت اولاً نافی علیت فلسفی نبوده و نمی‌توانست باشد، ثانیاً موضوع اصل فوق بحث از چگونگی هستنده‌های زیراتمی و مناسبات و همکنشی‌های موجود بین آنها و نتایج حاصله از این روابط و تعاملات بود. اما این که اساساً نظام موجود با ویژگی‌هایی که دارد چگونه پدید آمده و چرا این خصوصیات را دارد مسئله‌ای دیگر و خارج از موضوع بود. اما آنگاه که کوانتش کیهانی مطرح شد و تبیین‌های جدیدی بر اساس این نظریه از جهان ارائه شد، که نمونه‌هایی از آن را می‌توان در «حالت هاوکینگ-هارتل»^{۱۸} و نفی تکینگی^{۱۹} مشاهده کرد، باب جدیدی در این بحث گشوده شد (نک. Hartle and Hawking 1983). با توجه به این که این مسئله تحقیقی جداگانه می‌طلبد، اکنون از پرداختن به آن صرف‌نظر می‌کنیم و اجمالاً اشاره می‌شود که هیچ یک از تبیین‌های موجود در این زمینه نمی‌تواند نقش خداوند به مثابه علت هستی‌بخش جهان را نادیده انگارد و جهان را ذاتاً خودبسندگی بداند (نک. شاکرین ۱۳۹۶، ۴۱-۵۳؛ فطورچی ۱۳۷۷، ۶۹-۸۲). افزون بر این، فرض اول و دوم از احتمالات سه‌گانه در باب اصل عدم قطعیت هیچ گونه تنافی با نقش خدا در آفرینش نخستین ندارد و احتمال سوم نیز از اساس باطل بوده و نمی‌تواند در این زمینه قضاوتی داشته باشد.

۴-۲. طرف وابستگی وجودی

وابستگی وجودی جهان به خدا اصلی فلسفی و الهیاتی است که در جای خود به اثبات رسیده و تحلیل چگونگی رابطه معلول با علت هستی‌بخش روشن می‌سازد که علت موجدی علت مبقیه نیز هست. بنابراین خداوند نه تنها محدث جهان که علت قوام و پایداری آن نیز هست و تا جهانی هست قیومیت خدا نیز پابرجاست. این مسئله در مکاتب فلسفی

مختلف به گونه‌های مختلفی تقریر شده و بهترین تبیین آن در فلسفه صدرایی رخ نموده است (نک. ملاصدرا ۱۳۶۰؛ مصباح یزدی ۱۳۸۸، ۵۶-۶۶). البته جداسازی این مسئله از خلق نخستین نوعی همگامی با دیدگاه‌های رایج کلامی و الهیاتی است که به نحوی بین حدوث و بقا تمایز قائل می‌شوند و به طور معمول خالقیت خدا را در نقطه آغاز جهان می‌نگرند. لیکن بنا بر نظریه صدرایی و برخی از نواندیشمندان غربی مانند لانگدن گیلکی،^{۲۰} آرتور پیکاک،^{۲۱} ایان باربور و... آفرینش از عدم بر تمام کیهان و در هر لحظه صادق است و حکمی هستی‌شناسانه است، نه مسئله‌ای تاریخی و مربوط به لحظه‌ای خاص در گذشته (نک. ۱۹۹۴، ۵۵۹، ۲؛ ۱۹۹۳، ۴۱۴؛ Barbour 1971).

بنابراین وابستگی وجودی در حدوث و بقا یکی بیش نیست. به هر روی نکته اساسی در اینجا این است که فیزیک کوانتوم با این اصل فلسفی چه نسبتی دارد؟ آنچه اجماً می‌توان گفت این است که اصل عدم قطعیت کوانتومی نسبت به مباحث فلسفی ناظر به علت قوام و پایداری ساکت و بی‌ادعا است. بنابراین هیچ گونه تعارض و اصطکاک با آن نداشته، چنان که تأییدی نیز برای آن به همراه ندارد.

۳-۴. علت رخدادهای جاری جهان

علیت و نقش خدا در رخدادهای جاری در روال طبیعت و به تعبیری فعل عام الهی^{۲۲} به دو صورت قابل فرض است: یکی به صورت فاعل مباشر و دیگری به صورت غیرمباشر. ۱. شکل نخست، که با دیدگاه اشعری مسلکان و اکازیونالیست‌هایی^{۲۳} همچون مالبرانش^{۲۴} همخوانی دارد، فارغ از این که اصالتاً نظر درست یا نادرستی است، با تعبیر رئالیستی نظریه کوانتوم، که عدم قطعیت را ناشی از جهل بشر می‌داند، سازگاری بیشتری دارد و نقش خدا را به مثابه متغیر پنهان در نظر می‌گیرد. تبیین نسبی مورفی^{۲۵} از چگونگی نقش خدا در جهان نیز با این نگره همخوانی دارد (نک. انصاریان و نظرنژاد ۱۳۹۶، ۶۵-۸۸). در عین حال به نظر می‌رسد این نوع نگاه به فاعلیت خداوند، افزون بر پاره‌ای اشکالات فلسفی، موهم‌پنداره خدای رخنه‌پوش است. از طرف دیگر، آنچه در این بحث دنبال آنیم این است که فاعلیت مباشر خداوند با تعبیر کپنهاگی نظریه کوانتوم چه نسبتی دارد.

چه بسا گفته آید که رابطه عدم قطعیت با فاعلیت خدا تناسب ندارد و در تعارض کامل است. توضیح این که اگر اراده و فعل الهی ضرورت‌بخش معلول طبیعی نباشد، در عرض دیگر علل، به ویژه علل اعدادی و هم‌شان آنها قرار می‌گیرد و اهمیت و امتیازی

ندارد. نیز اگر آن را ضرورت‌بخش وجود معلول بدانیم، چنان که اینگونه است، با اصل عدم قطعیت تنافی پیدا می‌کند، زیرا این اصل نافی اصل ضرورت است. لیکن به نظر می‌رسد که استدلال فوق صواب نیست و تعبیر کپنهاگی نظریه کوانتوم فی‌نفسه منافاتی با فاعلیت مستقیم خداوند در طبیعت ندارد. توضیح این که قبلاً تصاویر مختلفی از نسبت اصل فوق و رابطه علیت بیان شد و گفته آمد که بر اساس تصویر اول و دوم این نظریه علل طبیعی ضرورت‌بخش معلولات نیستند و عدم قطعیت صرفاً ناظر به رابطه علل و معلولات طبیعی است و نمی‌تواند نافی ضرورت فلسفی باشد. بنابراین فعل الهی در طبیعت به مثابه علت مباشر و ضرورت‌بخش معلولات طبیعی هیچ تعاندی با اصل عدم قطعیت ندارد، مگر آن که عدم قطعیت را مطلق بدانیم که دیگر جایی برای ضرورت باقی نمی‌ماند. لیکن این پنداره از اساس باطل است و اشکال آن پیش‌تر از نظر گذشت. افزون بر آن، برخی نیز بر آنند که در چهارچوب تعبیر کپنهاگی و با پذیرفتن نقش آگاهی به عنوان رماننده توابع موج، فعل خداوند در طبیعت از طریق آگاهی کوانتومی غیرموضعی^{۲۶} انجام می‌گیرد و می‌تواند آنها را در جهت مطلوب تغییر دهد. توضیح این که بر اساس تعبیر فون نویمن^{۲۷} و ویگنر^{۲۸} بر خلاف دیدگاه شماری چون ایان باربور (نک. باربور ۱۳۹۳، ۲۱۴، ۳۲۲)، رمبش توابع موج نتیجه برهمکنش اتم‌های دستگاه اندازه‌گیری با اتم‌های سیستم تحت مطالعه نیست، بلکه ناشی از آگاهی ناظر است، و هنگامی رخ می‌دهد که سیگنال‌های ناشی از دستگاه در آگاهی ناظر ثبت شود (اهانیان ۱۳۷۹، ۳۷۲). ویگنر نیز به این نتیجه رسید که «رمبش به وسیله نوعی فرآیند غیرخطی (ناشناخته) هنگامی رخ می‌دهد که سیستم کوانتومی با آگاهی ناظر برهمکنش کند» (اهانیان ۱۳۷۹، ۳۷۲).

اگر فقط ناظرهای آگاه می‌توانند باعث رمبش تابع موج^{۲۹} شوند، قبل از آفرینش انسان (با پذیرفتن انسان به عنوان تنها موجود دارای آگاهی و یا هر موجود خودآگاه مفروض دیگر) و در آغاز خلقت جهان آیا توابع موج رمبیده بودند یا خیر؟ اگر نرمبیده بودند، حادثه متعینی مثل وجود انسان چگونه رخ داده است؟ قبل از خلقت انسان حتماً باید توابع موجی رمبیده شده باشند و حوادث مشخصی متعین و عینی شده باشند تا بتوانند حوادث دیگری را به وجود بیاورند و اگر رمبیده بودند، این رمبش توسط کدامین ناظر آگاه رخ داده است؟ «پس کدام ناظر آگاهی باعث رمبش توابع موج شده است؟ تنها امکانی که به نظر می‌رسد آن است که مشاهده و در واقع مشاهده آگاهانه می‌تواند با ذهنی

خارج از جهان فیزیکی به وجود آید. یکی از کارهای اصلی خدا همین است» (اسکوایزر ۱۳۸۷، ۱۰۰).

۲. تصویر دیگر از فاعلیت خدا در روال عادی طبیعت به نحو طولی و غیرمباشر است. به نظر می‌رسد چنین چیزی به هیچ وجه تنافی با تعبیر کپنهاگی نظریه کوانتوم و یا دیگر تعبیر آن ندارد. آنچه می‌تواند مانع فاعلیت خدا در طبیعت در هر شکلی به حساب آید طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی است و تعبیرهای موجود از نظریه کوانتوم به خودی خود نمی‌توانند چنین تصویری از جهان را تثبیت کنند.

۴-۴. علیت رخدادهای خاص

علیت و نقش خدا در رخدادهای خاص^{۳۰} مانند معجزه، اجابت دعا و... نیز به دو صورت مباشر و غیرمباشر قابل فرض است. به نظر می‌رسد هر آنچه در رابطه با فعل غیرمباشر خدا در روال جاری طبیعت گفته آمد در اینجا نیز جاری است. اگر تفاوتی در کار باشد در رابطه با تصویر مباشر از فعل خدا است. به نظر برخی از اندیشمندان در فیزیک کلاسیک جایی برای فعل مباشر خداوند در روال جاری طبیعت نیست، چرا که طبیعت بر اساس قوانین طبیعی و فیزیکی جبری عمل می‌کند و به بیان نیوتن خدا نیز ناچار است که بر اساس قوانین و فاعل‌های طبیعی فعل خود را به انجام رساند،^{۳۱} زیرا بر اساس اصل موجبیت، هر رخدادی در طبیعت با وجود فاعل‌های طبیعی حتمیت می‌یابد و بدون آنها عدمش حتمی است. بر این اساس، دیگر جایی برای معجزه و فعل مباشر خداوند به نحو مستقل در کنار فاعل‌های طبیعی نیست. این گمانه در جای خود نیاز به نقد و بررسی دارد. لیکن آنچه به تناسب بحث حاضر گفتنی است این که در نگره کوانتومی چنین چیزی نیست، زیرا عوامل طبیعی موجبیتی ندارند و لاجرم جا برای هر متغیر دیگری همچنان باز است. وقتی چنین شد در افعال خاص که بر حسب فرض تابع قوانین و علل شناخته‌شده طبیعی نیستند، مجال فاعلیت خداوند گشوده‌تر می‌نماید و مانعی از جهت حصر فاعل‌های طبیعی متصور نیست.

به تعبیر جانر تاسلامان، در کتاب کوانتوم، فلسفه و خدا، خداوند می‌تواند با معین کردن عدم قطعیت‌های کوانتومی دست به معجزات بزند. به نظر او، از همه مهم‌تر این است که در چنین تفسیری از نظریه کوانتوم، اساساً نقض قوانین طبیعت اتفاق نمی‌افتد، زیرا در فیزیک نیوتنی دفاع از امکان‌پذیری معجزه مستلزم توجیه نقض قوانین طبیعت بود، که فیزیک نیوتنی اجازه آن را نمی‌داد (تاسلامان ۱۳۹۸، ۴۲-۵۴).

از طرف دیگر، چنان که در بیان دیدگاه نویمن و ویگنر گفته آمد، یک سیستم فیزیکی در برهم‌نهدی از تمامی حالت‌های محتمل قرار دارد، بعضی از این حالت‌ها احتمال بالایی برای رخ دادن دارند و بعضی دیگر احتمال بسیار کم. مثلاً ذره‌ای که به سوی یک دیوار (سد پتانسیل) پرتاب می‌شود، در چهارچوب مکانیک کلاسیک شانس برای عبور ندارد و قطعاً بعد از برخورد به دیوار برخورد گشت. در حالی که در مکانیک کوانتومی حالت ذره برهم‌نهدی از حالت عبور و حالت بازتاب است. قبل از این که اندازه‌گیری‌ای روی ذره انجام گیرد، ذره در برهم‌نهدی از هر دو حالت بازتاب و عبور است. لیکن احتمال بازتاب از احتمال عبور بیشتر است، ولی همچنان یک احتمال کوچک و مخالف صفر برای عبور ذره از دیوار وجود دارد. بنابراین، احتمال این که حتی ذره از دیوار عبور کند نیز وجود دارد.

بنابراین طبق نظریه کوانتومی باید «یک احتمال کوچک، اما مخالف صفر وجود داشته باشد که اگر به سمت دیوار بدوید، بتوانید از آن عبور کنید» (اسکوایزر ۱۳۸۷، ۱۰۲). ضریب این جمله در بسط تابع موج هرچند که بسیار کوچک است، ولی ممکن است که ناظر آگاه با آگاهی خود تابع موج را به همین حالت امکانی برمباند: «این احتمال بسیار کوچک است، ولی از آنجا که خدا قادر مطلق است و انتخابگر نیز هست، می‌تواند همین حالت عبور را به عنوان یک نتیجه انتخاب کند، اگر چنین کند» (اسکوایزر ۱۳۸۷، ۱۰۲).

از دیدگاه نظریه کوانتومی و در چهارچوب تعبیر کپنهاگی می‌توان تأثیرگذاری خداوند در طبیعت را شامل دو مرحله دانست: مرحله اول عبارت است از ساختن گزینه‌ها یا حالات محتمل برای این که هنگام رمبش یکی از نتایج ممکن برگزیده شود؛ مرحله دوم این است که خداوند آگاهی مطلق دارد و با این آگاهی مطلق باعث رمبش توابع موج به یکی از حالت‌های محتملی می‌شود که در مرحله اول ساخته شد. در نگاه اول چنین به نظر می‌رسد که خداوند ساعت‌سازی است که یک بار و برای همیشه برای هر سیستمی حالات امکانی تعریف شده‌ای را انتخاب کرده و سیستم همواره به طور خودکار به محتمل‌ترین حالت امکانی رمبیده می‌شود. اما نظریه کوانتومی امکان نقش فعال‌تری را برای خداوند به ویژه در اموری مانند معجزه و دعا در نظر می‌گیرد. زیرا اولاً در چهارچوب نظریه کوانتومی خدا به عنوان انتخابگر آزادی که آگاهی مطلق دارد می‌تواند در هر زمان و در هر مکانی که اراده کند تابع موج را به نامحتمل‌ترین حالت ممکن برمباند؛ ثانیاً خدا می‌تواند در رویدادهایی مانند معجزه حالاتی را که تا این لحظه جزء حالات امکانی تابع موج نبوده به

مجموعه حالات ممکن بیفزاید و سپس تابع موج را به این حالات امکانی برمباند. این حالات چون قبلاً جزء حالات امکانی تابع موج نبوده‌اند، اگر پدیده بی‌نهایت بار هم تکرار می‌شد، امکان رمبش تابع موج به این حالات را ناممکن می‌کرد. این نقش که مکانیک کوانتومی برای خدا قائل است می‌تواند معجزه‌ها را نیز مجاز بداند. بنابراین در چهارچوب مکانیک کوانتومی معجزه هیچ یک از قوانین طبیعت را نقض نمی‌کند، چون سیستم برهم‌نهی از تمامی حالت‌های ممکنه است و وقوع معجزه یعنی رمبش تابع موج سیستم به حالتی با کمترین احتمال (و نه احتمال صفر). در مورد جسمی نسوز هم که «سوختن» جزء حالات امکانی آن نیست، در فرایند معجزه یا دعا، خداوند این حالت امکانی را به مجموعه حالات ممکن سیستم اضافه می‌کند و سپس سیستم را به این حالت امکانی می‌رمباند.

ممکن است گفته شود که مگر حالات ممکن دلخواهی‌اند که ناظر آگاه بتواند حالت‌هایی را بر آنها بیفزاید؟ در پاسخ باید گفت چنان که از سخنان گذشته روشن می‌شود مراد از حالات ممکن در اینجا حالات محتمل است، و احتمال در علوم تجربی غیر از امکان ذاتی در فلسفه است. این فرض بیانگر آن است که از منظر فیزیک کوانتوم مانعی ندارد چیزی که قبلاً، یعنی در روال عادی و جاری طبیعت و بدون لحاظ متغیر مستقلی چون اراده خاص الهی، احتمالش صفر بوده، با افزودن این متغیر از حالت صفر احتمال خارج شود. در فیزیک کلاسیک چنین چیزی نقض قانون طبیعت و ناممکن تلقی می‌شد، اما در نظریه کوانتوم اصلی و دلیلی وجود ندارد که چنین محدودیتی را برای فعل الهی ایجاد کند. به عبارت دیگر، احتمال صفر مطلق نیست، مگر در محالات ذاتی که در فلسفه از آن سخن می‌رود. بنابراین نباید احتمال صفر را مساوی با عدم امکان دانست. اما آیا خدا دلخواهی این کار را می‌کند، یا غیردلخواهانه؟ مسلم است که افعال الهی همه بر اساس حکمت است و در افعال خاص می‌تواند بر اساس حکمت‌ها و مصالحی حالاتی را که در روال عادی طبیعت جزء حالات امکانی تابع موج نبوده است به مجموعه حالات محتمل بیفزاید.

بنابراین، در چهارچوب نظریه کوانتومی نسوختن حضرت ابراهیم (ع) در آتش ناقض هیچ یک از قوانین طبیعت نیست، چون آگاهی غیرموضعی است و از طریق کوانتومی بر ماده اثر می‌گذارد، لذا می‌توان آن را آگاهی کوانتومی غیرموضعی نامید. بنابراین، خداوند با آگاهی کوانتومی غیرموضعی می‌تواند بر رویدادهای طبیعی اثر بگذارد و آنها را در جهت مطلوب تغییر دهد (نک. لطفی‌زاده و یزدانی ۱۳۹۸، ۲۸۲-۳۰۶).

۵. نتیجه‌گیری

چنان که از نظر گذشت، یکی از تصورات رایج در باب تعبیر کپنهاگی اصل عدم قطعیت کوانتومی این است که مبانی فلسفی فیزیک کلاسیک، از جمله قاعده علیت، را فروریخته است. شماری از طبیعت‌گرایان این مسئله را دستاویزی برای مخالفت با عقاید پایه دینی مانند وجود خدا و نقش‌آفرینی او در جهان قرار داده و گمان برده‌اند که بر اساس فیزیک نوین دیگر جایی برای باور به خدا باقی نمی‌ماند. لیکن روشن شد که نظریه کوانتومی نه حرف آخر و تام و تمام در فیزیک است، نه تعبیر کپنهاگی تنها تفسیر این نظریه و دارای اعتباری در حد یک نظریه علمی است، و نه این تعبیر کوچکترین اقتضایی بر نفی قاعده علیت و ضرورت فلسفی دارد. آنچه مقتضی و مدلول استدلال‌ها و بیانات تعبیر کپنهاگی است در نهایت نفی موجبیت پذیرفته‌شده در فیزیک کلاسیک است که صرفاً ناظر به علل تعاقبی است و از قضا همسو با این نگاه فلسفی است که چنین عللی ضرورت‌بخش وجود معلول نیستند. ضمن آن که این مسئله دیدگاه شماری از خداباوران مبنی بر نقش مستقیم خدا در فرایندهای طبیعی را نیز هموارتر ساخته و پنداشت امثال نیوتن مبنی بر محدودیت فاعلیت خدا در چارچوب قوانین شناخته‌شده طبیعی را طرد می‌کند.

همچنین گفتنی است نفی علیت مسئله‌ای فلسفی است و بر فرض که چنین چیزی مدعای برخی از حامیان تعبیر کپنهاگی نظریه کوانتوم باشد، ادعایی بی‌دلیل، خلاف بداهت، مغایر با پیشفرض علم مبنی بر قانونمندی طبیعت و غیر قابل رد و اثبات در دانش تجربی است. افزون بر این، قاعده علیت و ضرورت علی پیشفرض هر گونه دلیل‌آوری برای اثبات هر مدعایی، از جمله استدلال به نفع نظریه کوانتومی و تعبیر کپنهاگی آن است و در نتیجه مخالفت با آن بر سر شاخ بن بریدن است.

از اینها گذشته همه براهین خداشناختی قاعده علیت را مقدمه صریح یا منطقی استدلال خود قرار نداده‌اند. درست است که علیت جان‌مایه براهین جهان‌شناختی است، اما راه‌های دیگری نیز به سوی خدا مطرح است که از این رهگذر عبور نمی‌کند، مانند علم حضوری به خداوند، بداهت وجود او، برخی از تقریرات برهان صدیقین مانند تقریر علامه طباطبایی و غیره. در عین حال برآیند مجموعه بررسی‌ها این است که نه تنها نظریه کوانتوم، در هیچ تعبیری، از جمله تعبیر کپنهاگی آن، کوچک‌ترین دلالتی به طور مستقیم و غیرمستقیم بر نفی وجود خدا و نقش او در جهان ندارد، بلکه از جهاتی، نسبت به فیزیک

کلاسیک، سازگاری بیشتری، به طور خاص با نقش آفرینی مستقیم خداوند و به طور اخص در حوزه افعالی مانند معجزه، اجابت دعا و... دارد.

کتاب‌نامه

- اسکوایزر، یوئن. ۱۳۸۷. *اسرار جهان کوانتومی*. ترجمه کمال‌الدین سیدیعقوبی. تهران: سروش.
- اسوچنیکو، گنادی الکساندروویچ. ۱۳۵۸. *مسئله علیت و رابطه حالت‌ها در فیزیک*. ترجمه منصور شریف‌زاده. بی‌جا: پویا.
- انصاریان، تهامه، و نرگس نظرنژاد. ۱۳۹۶. «بررسی دیدگاه نانسی مورفی درباره فاعلیت خداوند در عالم». *جستارهای فلسفه دین* ۱۳.
- اهانیان، هانس. ۱۳۷۹. *اصول مکانیک کوانتومی*. ترجمه غلامرضا اسلامپور و محمود بهار. تهران: مبتکران.
- آکسل، امیر د. ۱۳۹۰. *درهم‌تنیدگی‌های کوانتومی: اسرارآمیزترین پدیده در فیزیک*. ترجمه محمدحسین ذوفقاری و حسین زمانی‌فر. اصفهان: جهاد دانشگاهی دانشگاه اصفهان.
- باربور، ایان. ۱۳۹۳. *علم و دین*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: نشر دانشگاهی.
- پاکینگورن، جان. ۱۳۸۸. *نظریه کوانتوم*. ترجمه ابوالفضل حقیری، تهران: بصیرت.
- تاسلامان، جانر. ۱۳۹۸. *کوانتوم، فلسفه و خدا*. تهران: سایلاو.
- تالبوت، مایکل. ۱۳۹۰. *عرفان و فیزیک جدید*. ترجمه مجتبی عبدالله‌نژاد. تهران: هرمس.
- حقیری، ابوالفضل. ۱۳۸۵. *علم و الهیات*. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- خاک سفیدی، محسن. ۱۳۹۴. «اصل علیت در فلسفه و فیزیک». *نسیم خرد* ۱.
- راسل، رابرت. ۱۳۹۵. *فیزیک، فلسفه و الهیات*. ترجمه همایون همی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ربیع‌پور، فاطمه، و سید محمدکاظم علوی. «بطلان اصل مکملیت و نتایج فلسفی آن». *آینه معرفت* ۴۵: ۳۷-۵۴.
- شاکرین، حمیدرضا. ۱۳۹۶. «هاوکینگ و خودبسنده‌گی جهان». *کلام اسلامی* ۱۰۳.
- طباطبایی، محمدحسین، و مرتضی مطهری. بی‌تا. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۳، قم: صدرا.
- عبودیت، عبدالرسول. ۱۳۸۰. *درآمدی بر فلسفه اسلامی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فطوریچی، پیروز. ۱۳۷۷. *مسئله آغاز از دیدگاه کیهان‌شناسی نوین و حکمت متعالیه*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- گلشنی، مهدی. ۱۳۹۰. *تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و علوم انسانی.
- لطفی‌زاده، مهدی، و عباس یزدانی. ۱۳۹۸. «تبیین معجزه و دعا در چهارچوب تعبیر کپنهاگی و بوهمی از مکانیک کوانتومی». *ادیان و عرفان* ۵۲ (۲): ۲۸۳-۳۰۶.

- مختاری اسکی، غلامرضا. ۱۳۷۹. فرهنگ فیزیک پایه. تهران: فرهنگان.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۸۸. آموزش فلسفه، ج. ۲. تهران: چاپ و نشر بین الملل.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. ۱۳۶۰. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. تهران: نشر دانشگاهی.
- Afshar, Shahriar S. 2005. "Violation of the Principle of Complementarity, and Its Implications." In *The Nature of Light: What Is a Photon?*, vol. 5866, pp. 229–244.
- Afshar, Shahriar S., Eduardo Flores, Keith F. McDonald, and Ernst Knoesel. 2007. "Paradox in Wave–Particle Duality." *Foundations of Physics* 37: 295–305.
- Bacon, Francis. 1952. *Bacon: Advancement Of Learning, Novum Organum, New Atlantis (Great Books Of The Western World, Vol. 30)*, edited by Robert Maynard Hutchins. Encyclopaedia Britannica, Inc.
- Barbour, Ian. 1971. *Issues in Science and Religion*. First Torchbook.
- Flores, Eduardo V. 2009. "Modified Afshar Experiment: Calculations." In *The Nature of Light: What are Photons? III*, vol. 7421, pp. 262–277. SPIE.
- Gardner, Martin. 1985. *The Whys of a Philosophical Scrivener*. Oxford University Press.
- Griffiths, David J. 1994. *Introduction to Quantum Mechanics*. New Jersey.
- Hartle, James B., and Stephen W. Hawking. 1983. "Wave Function of the Universe." In *Euclidean Quantum Gravity*, pp. 310–325.
- Heisenberg, W. 1927. "Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik." *Zeitschrift für Physik* 43(3): 172–198.
- Hilgevoord, Jan, and Jos Uffink. 2016. "The Uncertainty Principle", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/qt-uncertainty/>>.
- Jammer, Max. 1973. "Indeterminacy in Physics," in *Dictionary of the History of Ideas*, vol. 2, edited by P. P. Wiener. New York: Charles Scribner's Sons.

- Jammer, Max. 1989. *The Conceptual Development of Quantum Mechanics*. Tomash Publication.
- Pais, Abraham. 1982. *Subtle is the Lord*. Oxford University Press.
- Pierce, Charles. 1923. *Chance, Love, and Logic*. New York: Harcourt, Brace.
- Russell, Robert John. 1993. "Finite Creation without a Beginning: the Doctrine of Creation in Relation to Big Bang and Quantum Cosmologies." Pp. 293-329, in *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, edited by Robert John Russell and Nancey Murphy. The Vatican Observatory.
- Russell, Robert John. 1994. "Cosmology from Alpha to Omega." *Zygon: Journal of Religion and Science* 29(4): 557-577.

یادداشت‌ها

1. Michelson
2. wave-particle duality
3. double slit
4. diffraction
5. superposition principle
6. Werner Karl Heisenberg (1901-1976)
7. Niels Henrik David Bohr (1885-1962)
8. uncertainty relations
9. inaccuracy relations
10. uncertainty
11. indeterminacy
12. unsharpness relations
13. definite value
14. Wallace Garden
15. Francis Bacon (1561-1626)
۱۶. این فرض در نگاه فیلسوفان مسلمان پذیرفتنی نیست. لیکن بحث از آن مقاله مستقلمی می‌طلبد و از اهداف این مقاله خارج است.
17. Max Born (1882-1970)
18. Howking-Hartle state

19. singularity
 20. Langdon Gilkey
 21. Arthur Peacocke
 22. general Divine action
 23. occassionalists
 24. Nicolas Malebranche (1638–1715)
 25. Nancy Murphy (1951–)
۲۶. اصل موضوعیت بیان می‌دارد که دو شیء دور از هم نمی‌توانند با سرعتی بیشتر از سرعت نور روی هم اثر بگذارند، یعنی تأثیر آنی ناممکن است.
27. Von Neumann
 28. Wigner
 29. wave function collapse
 30. special Divine action
۳۱. در نگاه فیلسوفان مسلمان نیز خداوند به صورت مباشر در طبیعت عمل نمی‌کند و حتی افعال خاص الهی نیز بر اساس نظام و قانون سلسله‌مراتبی معینی است، اما نه به دلیلی که نیوتن می‌گوید و در واقع قدرت خداوند را محدود می‌سازد، بلکه به دلیل عدم قابلیت قابل. شرح این مسئله مجال دیگری می‌طلبد و از عهده این مقال بیرون است.



پژوهشنامه فلسفه دین

سال نوزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص. ۱۳۵-۱۶۰.
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/pr.2022.241520.1697)

چالش میان خودآینی و مرجعیت معرفتی در معرفت‌شناسی مدرن

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۹

رضا نقوی^۱

محمد رضا اسدی^۲

چکیده

در روایت رایج از مدرنیته، جوهره مدرنیته قول به خودآینی و نفی هر گونه مرجعیت (از جمله مرجعیت دینی) تلقی می‌شود. در عین حال، ادعا شده که «گواهی» با «مرجعیت» تفاوت ماهوی دارد. به عبارت دیگر، ادعا شده که پذیرش گواهی، به مثابه یکی از منابع معرفت و توجیه، به معنای موافقت با توسل به مرجعیت و تعبد نیست و منافاتی با عقلانیت مدرن و خودآینی انسان ندارد. این تلقی دلالت‌های مهمی برای معرفت‌شناسی دینی دارد. در این مقاله ابتدا با رجوع به سخنان فلاسفه مدرن کلاسیک نشان داده می‌شود که تفسیر مذکور از مدرنیته ناصواب است. در ادامه تفکیک میان گواهی و مرجعیت نقد و بیان می‌شود که باور مبتنی بر گواهی ذاتاً ملازم با توسل به مرجعیت منشأ گواهی است، و تفکیک این دو مقوله از یکدیگر ناممکن است. آنگاه، دو نقد عمده دیگر بر ایده خودآینی که توسط معرفت‌شناسان معاصر ارائه شده طرح می‌شود. نتیجه پایانی این است که ایده خودآینی ایده قابل دفاعی نیست و پذیرش مرجعیت دیگری، با شرایط خاص، منافاتی با عقلانیت ندارد، بلکه مقتضای عقلانیت است.

کلیدواژه‌ها

مرجعیت معرفتی، خودآینی معرفتی، گواهی، مدرنیته

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.
(rezanaghavi1397@gmail.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
(Asadi63256325@gmail.com)



The Challenge Between Epistemic Autonomy and Epistemic Authority in Modern Epistemology

Reza Naghavi¹

Reception Date: 2021/08/10

Mohammad Reza Asadi²

Acceptance Date: 2021/12/10

Abstract

According to the prevalent account of modernity, its essence is autonomy and the rejection of all authorities, including religious authorities. This account also argues that testimony as a source of knowledge and justification differs fundamentally from authority. In other words, it argues that accepting testimony as a source of knowledge and justification does not imply accepting others' authority and does not contradict modern rationality and epistemic autonomy. This view has significant implications for religious epistemology. This article shows that the above concept of modernity is incorrect by using the statements of modern classical philosophers. Then it criticizes the distinction between testimony and authority. Any belief based on testimony is intrinsically dependent on the source's authority; thus, one cannot separate them. The article then presents two other significant criticisms of the idea of autonomy suggested by contemporary epistemologists. The conclusion is that the idea of autonomy is not justifiable and that accepting another authority under certain conditions is not in conflict with rationality, but rationality demands it.

Keywords

Epistemic Authority, Epistemic Autonomy, Testimony, Modernity

1. Ph.D. Student of Philosophy of Religion, Faculty of Literature and Humanities, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (rezanaghavi1397@gmail.com)

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (Asadi63256325@gmail.com)

۱. مقدمه

مسئله اساسی این مقاله بحث از چالش میان خود آیینی معرفتی^۱ و مرجعیت معرفتی^۲ در معرفت‌شناسی مدرن است. ابتدا به ایضاح واژگان محوری می‌پردازیم و سپس اصل مسئله را مورد بحث قرار می‌دهیم. خودآیینی معرفتی به معنای خود-اتکایی معرفتی^۳ است. انسان خودآیین کسی است که در هیچ یک از دانسته‌های خویش بر هیچ کس دیگری اتکا نمی‌کند، بلکه صرفاً بر قوای معرفتی خودش اتکا دارد و گزاره‌ای را می‌پذیرد که خودش با اتکا به قوای شناختی خویش آن را فهمیده باشد و گزینه‌ای به سود آن در اختیار داشته باشد (Fricker 2006b, 225). خودآیینی معرفتی بدین معناست که یک سوژه کاملاً عقلانی همواره خودش شخصاً در قبال توجیه باورهایش مسئولیت معرفتی دارد (McMyler 2011, 6). مرجعیت معرفتی دقیقاً در مقابل خودآیینی معرفتی است. لذا می‌توان گفت تمسک به مرجعیت معرفتی بدین معناست که انسان، دست‌کم در برخی از باورها و معتقداتش، متکی به قوای معرفتی خویش نباشد و خودش مستقیماً شاهدهی به نفع آن گزاره‌ها در اختیار نداشته باشد، بلکه صرفاً با اتکا به مرجعیت دیگری به آن گزاره باور داشته باشد و مسئولیت توجیه باورهای خویش را به دیگری محول کرده باشد.

با این توضیح، روشن است که خودآیینی تمام‌عیار با توسل به مرجعیت معرفتی ناسازگار است و این دو در مقابل هم قرار دارند. بر این اساس، مسئله محوری این مقاله این است که ایده خودآیینی، به معنای نفی هر گونه مرجعیت معرفتی، چگونه در معرفت‌شناسی مدرن سر بر آورده و تا چه حد قابل قبول است؟ این پرسش اصلی قابل تحویل به پرسش‌های زیر است: آیا اساساً توصیف مدرنیته به مثابه دوران بی‌اعتبار شدن مرجعیت معرفتی صحیح است؟ آیا می‌توان فیلسوفان بزرگ عصر مدرن را مدافع خودآیینی دانست؟ آیا ایده خودآیینی با سایر اجزای فرهنگ مدرن، از جمله تخصصی شدن روزافزون امور، سازگار است؟

روایت رایج در خصوص مدرنیته این است که جوهره تفکر مدرن قول به خودآیینی بشر و نفی هر گونه مرجعیت، از جمله مرجعیت دینی، در ساحت گزاره‌های نظری و عملی است. از طرف دیگر، در معرفت‌شناسی مدرن، فی‌الجمله، این امری مسلم است که «گواهی»^۴ دیگران، در کنار سایر منابع (حس، شهود عقلی، استدلال، درون‌نگری و حافظه)، یکی از منابع معرفت و توجیه است، بدین معنا که ما به نحو موجهی در بسیاری

از باورهای روزمره، باورهای علمی، تاریخی و... به گواهی افراد ذیصلاح اعتماد می‌کنیم، بدون این که خودمان مستقیماً شاهدی به نفع آن گزاره در اختیار داشته باشیم. برای رفع تعارض میان دو حقیقت مفروض، برخی فیلسوفان ادعا کردند که از نظر متفکران مدرن میان «مرجعیت» و «گواهی» تفاوت ماهوی وجود دارد و پذیرش گواهی، به مثابه یکی از منابع معرفت و توجیه، به معنای موافقت با تعبد و توسل به مرجعیت نیست. پذیرش گواهی دیگران، با فرض تحقق شرایط خاصی که خواهد آمد، منافاتی با عقلانیت مدرن و خودآیینی انسان ندارد. این در حالی است که تعبد و تسلیم به مرجعیت دیگری با روح تفکر مدرن (خودآیینی بشر) ناسازگار است. در این مقاله مدعای مذکور به صورت انتقادی تحلیل و نشان داده می‌شود که هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ تحلیلی-هنجاری با چالش‌های جدی مواجه است. اولاً، قول به نفی مرجعیت به طور مطلق، در مجموع، قابل انتساب به تمام فیلسوفان مدرن کلاسیک (دکارت، لاک، هیوم و کانت) نیست؛ ثانیاً، تفکیک مذکور میان مرجعیت و گواهی به لحاظ معرفت‌شناختی چندان قابل دفاع نیست و میان این دو مقوله تفاوت ماهوی وجود ندارد.

۲. تقابل میان خودآیینی و مرجعیت معرفتی در معرفت‌شناسی

مسئله اساسی در نزاع میان خودآیینی و مرجعیت معرفتی این است که آیا اساساً توسل به مرجعیت دیگری در تحصیل باور امری معقول است؟ اگر پاسخ مثبت باشد، تحت چه شرایطی شخص می‌تواند در باورهای خویش به مرجعیت دیگری متمسک شود؟ در پاسخ به این پرسش سه قول عمده در معرفت‌شناسی مطرح است. بنا بر قول نخست، توسل به مرجعیت دیگری به هیچ وجه معقول نیست؛ من صرفاً و منحصرأ باید به قوای معرفتی خود اعتماد کنم و فقط به اموری اعتقاد داشته باشم که خودم مستقیماً شاهدی به نفع آنها در اختیار دارم. این دیدگاه خودخواهی معرفتی^۵ یا خودآیینی معرفتی نامیده می‌شود. بنا بر قول دوم، من در صورتی می‌توانم به قوای معرفتی دیگران اعتماد کنم که با توسل به قوای معرفتی خودم دلیلی بر اعتمادپذیری دیگری در قلمرو مورد گواهی در اختیار داشته باشم. این دیدگاه خودگروی معرفتی^۶ نامیده می‌شود. بنا بر دیدگاه سوم، تفاوتی میان قوای معرفتی من و دیگری وجود ندارد و لذا در صورت فقدان دلیل بر اعتمادناپذیری دیگری، همان قدر که بر قوای معرفتی خودم اعتماد دارم می‌توانم بر قوای معرفتی دیگری هم اعتماد داشته باشم. این دیدگاه همه‌شمول‌گرایی معرفتی^۷ نامیده می‌شود (Foley 2004, 88; Zagzebski 2009, 100-1; 87-88). آنچه در این مقاله محور مباحث دیگر قرار

خواهد گرفت خودخواهی معرفتی یا خودآیینی معرفتی است. بر مبنای این دیدگاه، گواهی دیگران صرفاً می‌تواند در ما «تأثیر سقراطی»^۸ ایجاد کند، که ما خودمان با توسل به قوای معرفتی خویش به کشف حقیقت نائل شویم و معرفت دست‌اول کسب کنیم. اما هیچ‌گاه نمی‌توانیم به صرف اعتماد به گفته دیگران خود را واجد توجیه یا معرفت در باب یک گزاره بدانیم (Foley 2004, 89). همان‌طور که می‌دانیم، سقراط با بحث و استدلال و روش دیالکتیکی که به کار می‌بست، کاری می‌کرد که سرانجام خود شخص مقابل آن حقیقت ریاضی یا فلسفی را، بدون تمسک به مرجعیت سقراط، فهم و قبول نماید.

۳. مخالفت با مرجعیت در اندیشه مدرن

بسیاری از فیلسوفان و معرفت‌شناسان مؤلفه بنیادین عصر مدرن را مخالفت با مرجعیت دانسته‌اند. در واقع از نظر ایشان رویکرد معرفت‌شناختی مدرنیته همان خودخواهی معرفتی یا خود آیینی معرفتی است. مک‌مایلر معتقد است که مشخصه دوران مدرن نوعی سوءظن و بی‌اعتمادی به مرجعیت است: «یکی از ایده‌های تعیین‌کننده اوایل روشنگری این است که مرجعیت و سنت نه منشأ حقیقت و خرد بلکه منشأ سلطه و خطا هستند» (McMyler 2011, 16). زاگزبسکی نیز می‌نویسد: «وقتی به عصر مدرن پا می‌نهیم، این ایده که معرفت مستلزم اعمال مستقیم قوای معرفتی خودمان هست امری رایج می‌شود» (Zagzebski 2012, 14). کدی مدعی است که در غرب پسا-رنسانس ایدئولوژی فردگرایانه موجب این تصور شده است که گواهی یا هیچ اهمیتی نداشته باشد یا اهمیت اندکی داشته باشد (Coady 1992, 13).^۹ از نظر مک‌مایلر، مخالفت با مرجعیت در دوران مدرن ریشه در یونان باستان و از جمله در فلسفه افلاطون دارد. تلقی معرفت به مثابه اپیستمه^{۱۰} یا اسکینتیا^{۱۱} تصویری بنیادین در معرفت‌شناسی غربی است که از یونان باستان تا قرون وسطی و اوایل دوران مدرن باقی بوده است. باور بر این بوده که این سنخ از معرفت، که به حقایق ضروری تعلق می‌گیرد، از طریق برهان یا شهود عقلی قابل دستیابی است و باور به حقایق ممکنه که مبتنی بر گواهی بوده را عقیده^{۱۲} یا ایمان^{۱۳} تلقی می‌کردند که از مقوله معرفت متمایز است. با این حال همچنان گواهی را به مثابه یک منبع ضروری و دلیل کاملاً مقبول برای برخی از عقاید و باورها، از جمله عقاید راجع به حوادث مربوط به کتاب مقدس، قبول داشتند. این تفکیک میان معرفت و گواهی و قاصر انگاشتن گواهی برای تحصیل معرفت حقیقی روی برخی از فیلسوفان دوران مدرن از قبیل

دکارت هم مؤثر بوده و موجب شده این فیلسوفان با قوت بیشتری باور حاصل از گواهی را نازل تلقی نمایند (McMyler 2011, 19).

با این حال، تفاوت میان متفکران دوران مدرن و پیشامدرن در این است که تا پیش از دوران مدرن گرچه باور مبتنی بر گواهی خارج از قلمرو معرفت تلقی می‌شد، اما همچنان مرجعیت مورد قبول بود. آموختن از طریق گواهی به مثابه مبتنی کردن باور بر مرجعیت تلقی می‌شد و این را به مثابه گونه خاصی از تحصیل باور که در زندگی هر روزه آنها نقش مهمی ایفا می‌کرد به رسمیت می‌شناختند. اما در معرفت‌شناسی دوران مدرن ما با یک چرخش پارادایمی مواجه هستیم که موجب شده فیلسوفان دوران مدرن اساساً چیزی به نام مرجعیت را از فهرست عوامل موثر و معقول برای تحصیل باور خارج نمایند. دوران مدرن عصر پیدایش احتمالیته^{۱۴} است. در این دوران عقل احتمالاتی^{۱۵} در کانون معرفت‌شناسی جای می‌گیرد و جا را برای معرفت مبتنی بر عقل غیربرهانی^{۱۶} باز می‌کند. این چرخش پارادایمی و پایین آمدن استاندارد معرفت، از یک طرف، موجب شده باورهای مبتنی بر گواهی بتوانند ذیل مفهوم معرفت جای بگیرند و از این حیث گویی گواهی از آن شأن نازل خویش صعود کرده است، اما از طرف دیگر، همین رویکرد معرفت‌شناختی باعث شده در معرفت‌شناسی مدرن چیزی تحت عنوان مرجعیت زیر سؤال برود. در این معرفت‌شناسی احتمالاتی و قرینه‌محور، معرفت منحصر در چیزی شده که خود سوژه بتواند با توجه به مجموع قرائن و جمع و تفریق میان قرائن به آن باور بیابد. این معرفت در مقابل باور یا ایمان مبتنی بر مرجعیت قرار داده می‌شود که در آن خود سوژه، بدون اتکا به مرجعیت، چیزی در مورد متعلق باور نمی‌داند (McMyler 2011, 20).

خلاصه این که در معرفت‌شناسی مدرن میان گواهی و مرجعیت تفاوت وجود دارد. گواهی به مثابه عاملی موجه و مجاز برای تشکیل باور به رسمیت شناخته می‌شود، اما مرجعیت نفی و انکار می‌شود. در فرهنگ مدرن، من صرفاً در صورتی در پذیرش گواهی موجه‌ام که با توسل به قوای معرفتی خودم، و با قرار دادن گواهی در زمینه وسیع‌تری از قرائن و شواهد، خودم مستقیماً بتوانم صدق یا لااقل محتمل و معقول بودن گواهی را احراز کنم. در فرآیند گواهی، به خلاف مرجعیت، تمام مسئولیت معرفت‌شناختی گواهی مستقیماً بر دوش خود شنونده است و گواهی‌گوینده صرفاً یکی از شواهد و مقدماتی است که شنونده با توسل به آن و با لحاظ جمیع شواهد و قرائنی که له و علیه یک گزاره وجود دارد، خودش تصمیم می‌گیرد که گزاره مورد گواهی را باور داشته باشد یا باور نداشته باشد. در این تلقی گوینده هیچ نوع مرجعیتی بر شنونده ندارد و طبعاً در باور شنونده به p

هیچ مسئولیت معرفت‌شناختی هم متوجه گوینده نیست. برای مثال، وقتی قاضی در دادگاه همه شواهد له و علیه وقوع حادثه الف را کنار هم قرار داده و از مجموع اینها استنتاج می‌کند که این حادثه رخ داده است، در اینجا گواهی زید بر وقوع حادثه الف صرفاً شاهی در عرض شواهد دیگر است، که قاضی با جمع و تفریق میان آنها خودش در باب واقعه الف به نتیجه می‌رسد و باور وی به وقوع حادثه الف بر مرجعیت زید مبتنی نیست. در واقع در این تلقی گواهی به مثابه شاهی در عرض سایر شواهد و صرفاً ابزار و طریقی برای استنتاج نهایی است و بیش از این جایگاهی ندارد. این در حالی است که در مرجعیت نوعی تسلیم و تعبد محض به منشأ مرجعیت وجود دارد و شخص بدون اعمال قوای معرفتی خویش در فهم و پذیرش یک گزاره صرفاً با استناد به مرجعیت دیگری آن را می‌پذیرد.

۳-۱. مخالفت با مرجعیت در اندیشه دکارت

دکارت به خاطر روش شک‌ورزی خاصی که داشت نماد خودآیینی تلقی شده است. زیرا این شک به صورت فردی و قائم به خویشتن و به منظور پالودن ذهن از تأثیرات دیگران انجام گرفته بود. دکارت در آغاز تأملات و گفتار در روش اشاره می‌کند که افرادی که تا کنون وی به آنها اعتماد کرده او را در خطا افکنده‌اند و لذا می‌خواهد اعتماد نهایی خویش را نه بر دیگران بلکه بر امری در درون خویش بنیان نهد. او در «تأمل اول» می‌گوید:

تمام آنچه تا کنون به عنوان صحیح‌ترین و قطعی‌ترین امور پذیرفته‌ام، یا از حواس و یا به واسطه حواس فراگرفته‌ام، اما گاهی [به تجربه] دریافته‌ام که همین حواس فریبده است و مقتضای [حزم] و حکمت این است که، اگر یک بار از چیزی فریب خوردیم، دیگر چندان به آن اعتماد نکنیم. (دکارت ۱۳۸۴، ۳۰)

در پاورقی تذکر داده شده که مراد از «به واسطه حواس» مطالبی است که با شنیدن سخن دیگران به آنها باور پیدا می‌کنیم. وی در رساله گفتار در روش معتقد است که دانش و معرفت حقیقی، معرفت واضح و استوار، نه از طریق گواهی کتاب‌ها و آموزگاران، بلکه از طریق فهمی است که با به کار بستن عقل برای خود شخص حاصل می‌شود (Descartes 1985, 117). همچنان که اشاره شد، از نظر مک‌مایلر دکارت در مخالفت با مرجعیت عمیقاً تحت تأثیر تلقی باستانی از معرفت به مثابه اپیستمه و تقابل آن با باور مبتنی بر مرجعیت است (McMyler 2011, 19). با این حال به نظر می‌رسد استناد خودآیینی به دکارت با مجموع دیدگاه‌های وی ناسازگار است. گرچه دکارت در تأملات به اقتضای

شک دستوری باورهای حاصل از گواهی دیگران را در معرض شک می‌داند، اما در اصول فلسفه، تحصیل معرفت از طریق گفتگو با دیگران و آموختن از آنها و همچنین مطالعه کتاب‌های مناسب و کسب اطلاعات از آنها را، در کنار معرفت به مفاهیم روشن و معارف حاصل از حواس، جزء مراتب متعارف معرفت بشری می‌داند (Descartes 1985, 181). مهم‌تر این که وی به صراحت مرجعیت وحی را می‌پذیرد و آن را مقدم بر عقل برمی‌شمارد. از نگاه دکارت، نور طبیعی عقل باید تا جایی مورد اعتماد باشد که با وحی الهی سازگار است (Descartes 1985, 203). ما باید مرجعیت خداوند (حقایق و حیاتی) را بر عقل و ادراک خود مقدم بدانیم، هرچند به نظر برسد آنچه خداوند وحی کرده با آنچه نور عقل با بالاترین حد وضوح درک می‌کند مخالف است (Descartes 1985, 221). این موضع دکارت نشان می‌دهد که او با ایده خودآیینی و نفی مطلق مرجعیت به هیچ وجه موافقت ندارد. زاگزیسکی نیز مدعی است که اگر ما روش شک دکارتی و مبنای دکارتی را خودآیینی معرفتی بشماریم به خطا رفته‌ایم. خودآیینی معرفتی بدین معناست که من قوای معرفتی خودم را در قیاس با قوای معرفتی دیگری اعتمادپذیرتر بدانم و به قوای معرفتی دیگران نوعی سوءظن داشته باشم، در حالی که شک دکارتی به هیچ وجه مستلزم خودآیینی به معنای مذکور نیست. آنچه دکارت در پایان تأملات به آن اعتماد می‌کند قوای معرفتی بشری است که به روش دکارتی پالوده و منضبط شده است، و در اینجا قوای شخص من یا دیگری اهمیتی ندارد. بنا بر شک دکارتی، دلیلی وجود ندارد که بر اساس آن قوای من به صرف این که متعلق به من هستند قابل اعتماد باشند یا قوای دیگری به صرف این که متعلق به دیگری هستند برای من غیرقابل اعتماد باشند. به علاوه، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد دکارت مرجعیت کلیسا در تفسیر کتاب مقدس، حتی در مورد عبارات راجع به امور طبیعی، را هم پذیرفته بود (Zagzebski 2012, 17). دکارت در آخرین فقره از اصول فلسفه تمام آراء خود را تابع مرجعیت کلیسای کاتولیک، به مثابه مرجع حکیم‌تر از خویش، معرفی می‌کند: «من تمام آراء خویش را به مرجعیت کلیسا تسلیم می‌کنم» (Descartes 1985, 291). در نتیجه، بنا بر آنچه گفته شد، نه به شخص دکارت می‌توان خودآیینی را نسبت داد و نه روش فلسفی وی اقتضای خودآیینی دارد.

۲-۳. مخالفت با مرجعیت در اندیشه جان لاک

فیلسوف مدرن دیگری که خودآیینی را به وی منسوب می‌کنند جان لاک است. وی در مواضعی از آثار خویش باور مبتنی بر مرجعیت دیگران را شدیداً نقد کرده و همین موجب شده تا معرفت‌شناسان وی را در عداد مدافعان خودآیینی محسوب نمایند. لاک می‌نویسد:

انسان باید خودش فکر کند و معرفت حاصل نماید [...] ما به همان میزان که خودمان حقیقت و استدلال را درک می‌کنیم واجد معرفت حقیقی و واقعی هستیم. جولان عقاید دیگران در مغز ما ذره‌ای به معرفت ما نمی‌افزاید، ولو این که آنها صادق باشند. (Locke 1999, 83-84)

وی در جای دیگری، ضمن اشاره به چهار عامل عمده در خطای ذهن بشر، پیروی از مرجعیت را اصلی‌ترین عامل خطا و ماندن در جهل می‌داند، و تفاوتی هم ندارد که منشأ مرجعیت دوستان، گروه و حزب، همسایگان یا کشور باشد (Locke 1999, 715). مک‌مایلر و ریچارد فولی با استناد به این نکات و سخنان دیگری که لاک علیه توسل به مرجعیت مطرح کرده معتقدند که لاک قائل به خودآیینی یا خوداتکایی عقلانی^{۱۷} بشر است. به بیان فولی، معرفت‌شناسی لاک مبتنی بر وظیفه‌گرایی و قرینه‌محوری است. از نظر وی هر انسانی به لحاظ معرفت‌شناختی موظف است باورهای خویش را بر شواهد قطعی و کافی مبتنی کند. از نظر لاک باید میزان التزام شخص به یک گزاره با میزان شواهدی که به سود آن گزاره دارد متناسب و متلائم باشد. فولی مدعی است تفکر مدرنی که لاک در بستر آن می‌اندیشد و معرفت‌شناسی قرینه‌محور خویش را عرضه می‌کند، واجد سه مؤلفه اصلی است که به جهت این سه مؤلفه اعتماد به مرجعیت دیگران خلاف عقلانیت تلقی می‌شود. این سه مؤلفه عبارتند از خوش‌بینی^{۱۸}، فردگرایی^{۱۹} و همه‌یکسان‌انگاری^{۲۰}. بر اساس خوش‌بینی، اگر تمام انسان‌ها به وظیفه معرفتی خویش در پیروی از شواهد عمل کنند و قوای معرفتی خویش را به درستی به کار گیرند، می‌توانند به وصول به باورهای درست امیدوار باشند. بنا بر اصل فردگرایی، هر فرد باید خودش حکم کند که شواهدش تا چه میزان گزاره‌های دیگر را تأیید می‌کنند. و نهایتاً بنا بر اصل همه‌یکسان‌انگاری، وظایف معرفت‌شناختی متوجه تمام افراد است و نه صرفاً افرادی که به لحاظ اندیشه و عقلانیت نخبه هستند (Foley 2004, 89-90). مک‌مایلر نیز با استناد به سخنان لاک معتقد است که او از جمله بارزترین متفکران عصر روشنگری است که گواهی را از مقام پیشین آن خلع کرده و ارتباط وثیق گواهی با مرجعیت را مورد نفی و انکار قرار داده است. لاک نیز مانند متفکران دیگری چون دکارت، عمیقاً تحت تأثیر دیدگاه باستانی مبنی بر معادل

انگاشتن معرفت با ایپستمه یا اسکینتیا بود و باور مبتنی بر گواهی را قاصر از وصول به مرتبه معرفت می‌دانست. از نظر مک‌مایلر، این تعابیر لاک در ستایش خوداتکایی نه تنها نشان می‌دهد که لاک باور مبتنی بر مرجعیت را از وصول به مرتبه معرفت قاصر می‌دانسته، بلکه حتی می‌توان گفت که او با قطع نظر از این امر اساساً به مرجعیت بدبین بوده و معتقد بوده که مرجعیت فی‌نفسه منشأ سوءاستفاده از فاهمه شخص است (McMyler 2011, 26).

بنا بر توضیحی که در خصوص تفکیک میان مرجعیت و گواهی بیان شد، مخالفت لاک با مرجعیت به معنای انکار نقش گواهی در منظومه معرفت بشری نیست. زیرا گرچه لاک در نظریه معرفت‌شناختی خویش حصول یقین و معرفت حقیقی را منحصرأ از طریق شهود روابط میان ایده‌ها ممکن می‌داند، اما معتقد است که استنتاج غیربرهانی نیز تحت شرایط خاصی می‌تواند مفید اطمینان باشد. از دیدگاه لاک، دو چیز می‌تواند بنیادی برای تشکیل باورهای مبتنی بر عقل احتمالاتی باشد: یکی «تطابق هر چیز با معرفت، مشاهده و تجربه خودمان»، دیگری «گواهی دیگران، تضمین مشاهده و تجربه آنها» (Locke 1999, 650). بر این اساس، گواهی دیگران یکی از دو مبنای احتمالاتی برای تشکیل باور است. در واقع ما در برابر عقل برهانی یک قوه استنتاج احتمالاتی داریم که این قوه با توسل به مشاهدات و تجارب خودمان و با لحاظ گواهی دیگران در باب یک گزاره میزان محتمل بودن آن گزاره را تعیین می‌کند و نشان می‌دهد که اعتماد به این گزاره مجموعاً معقول است یا نه (Locke 1999, 650-651). در این استنتاج احتمالاتی، گواهی دیگران صرفاً یکی از عوامل مؤثر در تعیین میزان احتمال صدق یک گزاره است. در این استنتاج احتمالاتی، توزین معرفت‌شناختی p با لحاظ تمام شواهد موجود مستقیماً بر عهده خود شونده است و تمام مسئولیت پذیرش p نیز بر عهده خود او خواهد بود. در نتیجه، از دیدگاه لاک، در گواهی هیچ گونه ارجاعی به مرجعیت گوینده تحقق نمی‌پذیرد و گواهی، بر خلاف مرجعیت، کاملاً با خودآیینی سازگار است (McMyler 2011, 29-31).

آیا می‌توان بر مبنای این شواهد لاک را مدافع خودآیینی معرفتی تمام‌عیار، با تعریفی که از قول فریگر در ابتدای مقاله بیان شد، قلمداد کرد؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است. گرچه رویکرد احتمالاتی و تحویل‌گرایانه لاک در خصوص گواهی دیگران مشعر به این است که وی قائل به خودآیینی است، اما بنا به سایر قرائنی که در ادامه می‌آید نمی‌توان او را قائل به خودآیینی تمام‌عیار دانست. اولاً باید توجه داشت که لاک نیز مانند سایر

فیلسوفان مدرن در عصر پسارنسانس زندگی می‌کند و میراث‌دار مرجعیت استبدادی و خفقان‌آور کلیسا است. لذا مخالفت وی با مرجعیت را باید در این بافت تاریخی و با لحاظ طنین سیاسی-اجتماعی آن فهمید. لاک با هر گونه مرجعیت دینی-سیاسی که بخواهد به نام خداوند و عیسی مسیح بر مردم اقتدار بورزد و جزم‌های خود را به زور بر مردم تحمیل کند قویاً مخالف است. از نظر وی کلیسا صرفاً یک اجتماع دینی است که افراد می‌توانند به نحو آزادانه در آن عضو شوند و غایت این اجتماع دینی نیز صرفاً عبودیت خداوند و استکمال روحی و معنوی افراد است. اما این که کلیسا بخواهد به زور شمشیر و سوزاندن مردم آنها را به پذیرش جزم‌ها و عقاید کلیسایی وادار کند، هیچ مبنایی در عهد جدید و تعالیم عیسی (ع) ندارد (Locke 2003, 222). در خصوص مرجعیت معرفتی نیز لاک قائل به خودآیینی تمام‌عیار نیست، زیرا مرجعیت خود کتاب مقدس (و نه مرجعیت مفسران رسمی آن) را قبول دارد. از نظر لاک وحی گواهی خداوند است، خدایی که نه می‌فریبد و نه فریفته می‌شود؛ لذا این گواهی موجد عالی‌ترین درجه یقین و ایمان است (Locke 1999, 662-3). روشن است که تسلیم به مرجعیت و گواهی وحی با قول به خودآیینی تمام‌عیار ناسازگار است. در نتیجه، با توجه به وجود جنبه‌های سیاسی-اجتماعی در مخالفت لاک با مرجعیت و با توجه به تصریح وی در خصوص تسلیم به مرجعیت وحی، نمی‌توان او را نیز مدافع خودآیینی معرفتی قلمداد کرد.

۳-۳. مخالفت با مرجعیت در اندیشه دیوید هیوم

تبیین هیوم از معرفت‌شناسی گواهی بسیار شبیه به تبیین لاک است. از آنجا که هیوم تجربه را تنها راهنمای ما در وصول به امور واقع تلقی می‌کند، معتقد است که معرفت مبتنی بر گواهی بالمآل معرفت مبتنی بر تجربه است و از سازوکارها، محدودیت‌ها و شرایط معرفت تجربی پیروی می‌کند. از نظر او، معرفت تجربی مبتنی بر استقراء و مشاهده توالی منظم علل و معالیل است. این معرفت خطاپذیر، غیرقطعی و به لحاظ اطمینان‌آفرینی ذومراتب است. انسان خردمند باید باورش را بر میزان شواهدی که آن را پشتیبانی می‌کنند تنظیم کند و در تعارض میان تجارب و شواهد به جمع و تفریق قرائن پردازد و بر اساس آن میزان اطمینان خویش به یک گزاره را تنظیم کند (Hume 2007, 79-80). او معتقد است که همین سازوکار در مورد معرفت مبتنی بر گواهی نیز صادق است. اعتماد ما به گواهی دیگران صرفاً به این دلیل است که ما به تجربه و استقراء دریافته‌ایم که معمولاً گواهی آنها درست و مطابق واقع است. ما هیچ دلیل پیشینی برای صحت گواهی دیگران

نداریم. بنابراین چون پشتوانه اعتماد ما به گواهی تجربه و استقراء است، اصل التزام ما به گواهی دیگران و میزان التزام ما به آنها در برخورد با سایر آگاهی‌های تجربی ما دچار تغییر و تحول می‌شود. معرفت مبتنی بر گواهی صرفاً در صورتی معتبر خواهد بود که در جمع و تفریق میان شناخت‌های تجربی ما بتواند اطمینان‌پذیر بودن خویش را حفظ کند (Hume 2007, 80). مهم‌ترین عاملی که به نظر هیوم اعتماد به گواهی را تضعیف می‌کند این است که گزاره مورد گواهی به لحاظ تجربی امری غریب و نادر باشد. از آنجا که گفتیم هیچ دلیل پیشینی بر صحت گواهی وجود ندارد و تنها دلیل ما بر اعتماد به گواهی دیگران تجربه و استقراء است، اگر امر گواهی‌شده معارض با شواهد تجربی باشد، خود همان اصل تجربه که پشتوانه باور به گواهی دیگران بود به نقض و ابطال این گواهی فتوا می‌دهد (Hume 2007, 82). عموم معرفت‌شناسان با استناد به این سخنان هیوم ادعا کرده‌اند که هیوم در باب معرفت‌شناسی گواهی استنتاج‌گرا و لذا تحویل‌گراست (برای مثال، نک. Foley 2004, 94-5; Lackey 2008, 142-3). تحویل‌گرایی هیوم بدین معناست که در نظر او باور مبتنی بر گواهی امری متمایز از باور مبتنی بر عقل (عقل احتمالاتی) نیست، بلکه قسمی از آن است. لذا باور مبتنی بر گواهی نوع ویژه‌ای از باور نیست که ملازم با توسل به مرجعیت نظری باشد (McMyler 2011, 23-4). به نظر می‌رسد با توجه به رویکرد تحویل‌گرایانه هیوم در خصوص گواهی و مخالفت او با توسل به مرجعیت می‌توان گفت که قائل به خودآیینی معرفتی است، به ویژه که بر خلاف دکارت و لاک، نه تنها از توسل به مرجعیت و گواهی وحی دفاع نکرده، بلکه تلویحاً آن را انکار کرده است. او بنا بر رویکرد تجربه‌گرایانه و تحویل‌گرایانه خویش در خصوص گواهی، پذیرش گواهی‌های دال بر وقوع معجزات را نامعقول می‌داند (Hume 2007, 83)، در حالی که کتاب مقدس مملو از نقل معجزات مختلف است.

۳-۴. مخالفت با مرجعیت در اندیشه کانت

نهایتاً فیلسوف مدرن دیگری که برخی از سخنان وی مشعر به خودآیینی بشر و نفی هر گونه مرجعیت است، ایمانوئل کانت است. یکی از مواضعی که در آن کانت صراحتاً و به تندی هر چه تمام‌تر علیه مرجعیت موضع می‌گیرد مقاله معروف «روشنگری چیست»^{۲۱} است. او در طلیعه مقاله این عبارت مشهور را بیان می‌کند:

روشنگری همانا به درآمدن انسان است از حالت کودکی‌ای که گناهِش به گردن خود اوست. کودکی یعنی ناتوانی از به کار گرفتن فهم خود بدون راهنمایی دیگران ... شعار روشنگری

این است: *sapere aude!*، جسارت آن را داشته باش که فهم خود را به کار گیری». (کانت ۱۳۷۰، ۴۹)

وی در ادامه می‌گوید علت مقاومت بشر در برابر خروج از صغارت این است که ماندن تحت قیمومت و سلب آزادی از خویشتن باعث سلب مسئولیت از خود و لذا موجب آسودگی است. «اگر کتابی داشته باشم که جای فهمم را بگیرد و مرشدی که کار وجدانم را انجام دهد و... دیگر لازم نیست خود را به زحمت بیندازم» (کانت ۱۳۷۰، ۵۰). این تعبیر می‌تواند شاهدهی بر نفی مرجعیت دینی از منظر کانت تلقی شود. ای بسا بتوان گفت که کتاب مقدس همان کتابی است که می‌تواند جای فهم انسان را بگیرد و پیامبر همان مرشدی است که تعلیمات اخلاقی وی می‌تواند جای وجدان را بگیرد. او در بخش دیگری می‌گوید «روشنگری آزادی آشکارا به کار بستن خرد خویش در تمامی زمینه‌هاست» (کانت ۱۳۷۰، ۵۱). در این مقاله کانت صراحتاً به مرجعیت کتاب مقدس حمله نمی‌کند، اما مرجعیت کلیسا و رجال دین را صریحاً انکار کرده، مدعی می‌شود که هیچ مجمع کلیسایی حق ندارد مردم را تحت قیمومت ابدی خود نگه دارد. او می‌نویسد:

من وجه بنیادی روشنگری [یعنی] به درآمدن انسان‌ها از کودکی خودکرده‌شان را بیش از همه در امور دینی دانستم، چرا که در زمینه هنرها و علوم فرمان‌روایان ما هیچ نفعی ندارند که نقش قیم فرودستانشان را بازی کنند، و نیز از آن رو که این کودکی نه تنها زیان‌بارترین که خوارکننده‌ترین کودکی‌ها نیز هست. (کانت ۱۳۷۰، ۵۵)

به نظر می‌رسد نمی‌توان نفس این سخنان را دال بر این دانست که کانت مدافع خودآیینی تمام‌عیار و نفی مطلق هر گونه مرجعیت معرفتی است. حال‌وهوای حاکم بر این مقاله نشان می‌دهد که مخالفت اصلی کانت با مرجعیت دینی و سیاسی استبدادی و قیم‌آبانه‌ای است که خود را در هاله‌ای از تقدس می‌پیچد و قدرت هر گونه تفکر و نقد و پرسش را از افراد تحت ولایت خود سلب می‌کند و از آنها اطاعت محض می‌طلبد.^{۲۲} در واقع مخاطب اصلی انتقادات کانت در این مقاله مرجعیت دینی-سیاسی کلیسا است.

همچنان که در بحث از دیدگاه لاک نیز اشاره شد، برای فهم دیدگاه متفکران پسارنسانس و متفکران دوران روشنگری، از جمله کانت، در باب خودآیینی باید پیش‌زمینه تاریخی این متفکران را در انتقاد و حمله آنها به مرجعیت مد نظر داشته باشیم. از مسلمات تاریخی است که در قرون وسطی ارباب کلیسا واجد مرجعیت دینی و سیاسی مطلق بوده و خود را یگانه مرجع معتبر برای تفسیر دین و کتاب مقدس تلقی می‌کرده‌اند و به پشتوانه همین مرجعیت مخالفان خویش را به انواع مختلف مورد تعقیب و شکنجه قرار می‌دادند.

این رویکرد کلیسا صرفاً ناشی از شرارت شخصی ارباب کلیسا نبوده و در واقع ریشه در مبانی الهیاتی مسیحیت داشت. بنا بر دیدگاه جریان کاتولیک سنتی در باب وحی، گرچه آموزه‌های کلیسا، مانند خود کتاب مقدس، عین وحی نیستند، اما اعتقاد به خداوند و کلام خداوند مستلزم اعتقاد به آموزه‌هایی است که کلیسا به مثابه جزم‌های ایمانی عرضه می‌کند (Wahlberg 2014, Biblical Interpretation, para. 2). معنای این سخن این است که شخص نمی‌تواند بدون ایمان به آموزه‌های کلیسا و پذیرش مرجعیت کلیسا مدعی ایمان به کتاب مقدس شود. حواریون، رسولان و پس از آنها اسقفان کلیسا در زمان غیبت ظاهری عیسی خلیفه وی هستند و از جانب او ولایت مطلقه دارند (Congar 1960, 89). بنا بر الهیات کاتولیک، عیسی در کلیسا حلول پیدا کرده است، بنابراین کلیسا تجسم جسم لطیف عیسی مسیح است و اعضای کلیسا اعضای جسم وی هستند (Congar 1960, 68). در نتیجه اتحاد شخص مؤمن با عیسی متضمن اتحاد با کلیساست. عیسی در کلیسا و کلیسا در عیسی است و این دو جدایی‌ناپذیرند (Congar 1960, 52). بر این اساس، کلیسا در دریافت سخن خداوند معصوم است و امکان ندارد خطا کند (Congar 1960, 52). بنابراین به نظر می‌رسد حمله متفکران عصر روشنگری به مرجعیت، که پیش از آنها در عصر رنسانس و مشخصاً توسط مارتین لوتر آغاز شده بود، در اصل واکنشی است به مرجعیت مطلق و بی‌قیدوشرطی که کلیسا برای خود قائل بود و بر اساس این مرجعیت استبداد دینی و سیاسی خویش را بنا نهاده بود. در نتیجه، به نظر می‌رسد از این که متفکران عصر رنسانس و عصر روشنگری در موضوعی مرجعیت را مورد حمله قرار داده‌اند نمی‌توان نتیجه گرفت که همه آنها به طور مطلق با هر مرجعیتی، از جمله مرجعیت شخص عیسی مسیح و کتاب مقدس، مخالفند.

به نظر می‌رسد اگر مقاله کانت در بافت تاریخی خودش لحاظ شود دلالتی بر قول به خودآیینی تمام‌عیار ندارد. از دیگر مواضع کانت که زمینه را برای تفسیر وی به مثابه فیلسوف مدافع خودآیینی فراهم کرده نظریه اخلاقی اوست. بنا بر تفسیر رایج از نظریه اخلاقی کانت، مرجعیت نهایی در حوزه اخلاق متعلق به اراده عقلانی خود شخص است. این دیدگاه قلب ایده خودآیینی است (Zagzebski 2012, 19). در واقع اگر اخلاق ناشی از یک خواست و اراده است، این اراده خودبنیاد خود شخص است که منشأ اخلاق است و نه چیزی خارج از آن. در نتیجه اخلاق مبتنی بر خودفرمان‌فرمایی^{۲۳} آدمی است. اما پرسش اصلی این است که آیا در نگاه کانت «اراده عقلانی من» منشأ مرجعیت است یا «اراده عقلانی من»؟ یعنی آیا مرجعیتی که به اراده عقلانی من نسبت داده می‌شود به جهت

مبتنی بودن این اراده بر عقل است یا به جهت این که این اراده به شخص من تعلق دارد؟ اگر گزینه اول درست باشد، در این صورت معیار اصلی مبتنی بودن اراده بر عقل است و مهم نیست که این اراده عقلانی متعلق به خود من باشد یا به شخص دیگر. این در حالی است که خودآیینی بدین معناست که صرفاً اراده عقلانی خود من مرجعیت دارد (Zagzebski 2012, 22).

برای فهم این تفاوت باید توجه داشت که در یونان باستان و قرون وسطی مرجعیت عقل بدیهی انگاشته می‌شد. در این فرهنگ مرجعیت متعلق به عقل بود و اراده خود شخص اولویت نداشت. عقل قوه‌ای در وجود بشر انگاشته می‌شد که حصه‌ای از عقل الهی در وجود آدمی بود و لذا برای بشر سنتی خود-فرمان‌فرمایی با خدا-فرمان‌فرمایی سازگار بود. اما در دوران مدرن مرجعیت شخص بر خویشتن بدیهی انگاشته می‌شود. در فرهنگ مدرن مرجعیت از عقل به اراده منتقل می‌شود. به جای مرجعیت عقل از مرجعیت اراده عقلانی سخن به میان می‌آید. ثانیاً مراد از اراده عقلانی، اراده عقلانی خود شخص (نه اراده عقلانی متعلق به دیگری) است. در نتیجه در فرهنگ مدرن مرجعیت از عقل به خود فرد منتقل می‌شود و خودآیینی مورد تأکید است. از نظر زاگزیسکی، تأکید بر مرجعیت اراده عقلانی خود شخص و در واقع تأکید بر خویشتن در فرهنگ مدرن، اگر یک گام به جلو بردارد، نهایتاً به تأکید بر مرجعیت اراده خود شخص فارق از قید عقلانی یا غیرعقلانی و سرانجام به خودگرایی در معنای نیچه‌ای آن منتهی خواهد شد. به طور خلاصه، سیر تأکید بر مرجعیت از دوران باستان تا کنون بدین قرار است:

عقل ← اراده عقلانی ← اراده عقلانی من ← اراده من (عقلانی یا غیرعقلانی)

تا وقتی که عقل یا اراده عقلانی مرجعیت داشت، خود فرد معیار مرجعیت نبود، اما در واقع در فرهنگ مدرن ما با یک چرخش پارادایمی مواجه هستیم که در آن مرجعیت از اراده عقلانی به اراده عقلانی خود من و نهایتاً به اراده خود من منتقل می‌شود.

حال سخن بر سر این است که کانت به کدام سنخ از مرجعیت قائل است و اولویت در دیدگاه وی با عقلانی بودن اراده است یا منسوب بودن اراده به خود شخص؟ کریستن کورسگارد معتقد است که کانت همسو با فرهنگ مدرن و بر خلاف تلقی سنتی معتقد است که در مرجعیت اراده عقلانی من بر خویشتن عنصر اصلی این است که این اراده متعلق به خود من است. من خودآگاهانه واجد این اراده عقلانی هستم. در واقع مرجعیت عقل هم مشتق از این است که این اراده عقلانی به خود من تعلق دارد و نه به کس دیگر. در مقابل زاگزیسکی معتقد است که دیدگاه کانت به نوعی ادغام میان تلقی سنتی و مدرن

از مرجعیت است. کانت گرچه معتقد است که مرجعیت متعلق به عقل جهان‌شمول و فرافردی است، اما در عین حال بر این باور است که این عقل جهان‌شمول بر اراده خود من منطبق است، و همین نکته راه را بر حاکمیت اراده خود فرد باز می‌کند (Zagzebski 2012, 22-3). در عین حال، از نظر کانت خودفرمان‌فرمایی زمانی حاصل می‌شود که اراده صرفاً تحت سیطره عقل باشد و نه اموری خارج از عقل از قبیل طبیعت،^{۲۴} و هم^{۲۵} و غیره. اگر امری خارج از عقل اراده مرا محدود و متعین کند، من دیگر نه خود فرمان‌فرما بلکه دیگر فرمان‌فرما^{۲۶} خواهم بود، ولو این که این امر خارج از عقل منسوب به شخص من باشد.

در نتیجه، می‌توان گفت کانت در حوزه عمل معتقد به مرجعیت اراده خودبنیاد است، اراده‌ای که صرفاً ناشی از عقل باشد و نه اموری خارج از قلمرو عقل. اما آیا در حوزه عقل نظری هم می‌توان کانت را مدافع خودآیینی دانست؟ در مورد عقل نظری هم عین این سخن صادق است. مرجعیت عقل به این است که عقل تحت سیطره امری خارج از خویش قرار نگیرد، اما این بدین معنا نیست که سوژه به نحو شخصی خودآیینی داشته باشد. اساساً در فلسفه کانت سوژه جهان‌شمول است و سوژه شخصی محوریت ندارد. مقولات کانت مقولاتی جهان‌شمول است و لذا فرآیند ادراک حسی و حکم در همه یکسان است. کانت در کتاب *انسان‌شناسی از منظر پراگماتیک* صریحاً مخالفت خود با خودآیینی شخصی را ابراز می‌کند. از نظر او، اگر در مورد امری که ما شخصاً به آن باور داریم افراد دیگری که قوای معرفتی یکسانی با ما دارند و به اندازه ما در مورد موضوع مورد بحث تلاش کرده و استعداد دارند، مخالفت بورزند، این امر فرضیه درخطا بودن ما را به نحو جدی تقویت می‌کند؛ خواه در مورد باورهای راجع به ادراک حسی باشد و خواه حتی در قلمروی یقینی مانند ریاضیات. ریاضیدان هم نمی‌تواند احکام خویش را صرفاً مبتنی بر مرجعیت خویش صادر کند. اگر احکام یک ریاضیدان با احکام سایر ریاضیدانان زبده معارض باشد، حتی قلمرو ریاضیات نیز از وقوع خطا در امان نخواهد بود. کانت کسی را که معتقد است می‌تواند صرفاً با اتکا بر مرجعیت شخصی خود به حقیقت دست یابد و خود را از تصحیح خطاهایش توسط دیگری بی‌نیاز می‌داند خودگرای منطقی^{۲۷} می‌نامد. «خودگرای منطقی آزمودن احکام خویش توسط عقل دیگران را غیرضروری تلقی می‌کند؛ گویی وی هیچ نیازی به عیار نقد ندارد» (Kant 1978, 11). اما از دیدگاه کانت خودگرایی قابل دفاع نیست و ما مخالفت افراد ذی‌صلاح با دیدگاه خویش را قرینه‌ای جدی علیه صحت دیدگاه خود تلقی می‌کنیم.

هرچند حین فلسفه‌ورزی به هیچ وجه مجاز نیستیم برای تثبیت داوری خود به داوری‌های دیگران متوسل شویم (مشابه آنچه فقها در تقریر شرع به خبرگان امر متوسل می‌شوند)، ولی هر نویسنده زمانی که درمی‌یابد هیچ کس با دیدگاه‌های مهمش که به روشنی تقریر شده‌اند موافق نیست، از جانب عموم مردم در معرض این اتهام قرار می‌گیرد که نظرش اشتباه است. (Kant 1978, 11)

این تعبیر نشان می‌دهد که کانت با خودآیینی شخصی موافق نیست. گرچه او قائل به مرجعیت عقل است، اما این عقل، عقلِ شخصِ من نیست، بلکه عقل جهان‌شمول و فراشخصی است.

مبانی فلسفی کانت، که اصلی‌ترین آن قول به جهان‌شمول بودن سوژه و یکسان بودن قوای معرفتی و مقولات ادراکی در تمام ابنای بشر است، مجالی برای خودآیینی شخصی باقی نمی‌گذارد. آکسل جلفرت در مقاله «دیدگاه کانت راجع به گواهی» (Gelfert 2006) با رجوع به سخنان پراکنده‌ای که کانت در آثار مختلفش راجع به گواهی بیان کرده مدعی می‌شود که تفسیر فردگرایانه از کانت که بر اساس آن گواهی یا اصلاً ارزش معرفت‌شناختی ندارد و یا ارزش اندکی دارد، به رغم این که تفسیری رایج و مسلط است، با مجموع سخنان کانت سازگار نیست. آنچه کانت با آن مخالف است تسلیم کورکوانه به مرجعیت دیگری و سخنان او را خطاناپذیر (معصوم)^{۲۸} انگاشتن است. اما عدم تسلیم کورکوانه به گواهی به معنای داشتن رویکرد استنتاج‌گرایانه و تحویل‌گرایانه در خصوص گواهی نیست. از نظر کانت، باور مبتنی بر گواهی باوری غیراستنتاجی و مبتنی بر ایمان به گوینده است. ولی این ایمان باید مقرون به رویکرد انتقادی باشد و با دانسته‌های خود شخص مورد سنجش واقع شود. نکته دیگر این که کانت قلمرو مجاز برای باورهای مبتنی بر گواهی را گزاره‌های راجع به امور واقع، گزاره‌های تجربی، می‌داند و نه گزاره‌های عقلی. در مورد حقایق تجربی چون عملاً برای ما مقدور نیست که خودمان درباره همه حقایق تجربی (از قبیل حقایق مربوط به تاریخ، جغرافیا و...) به معرفت دست‌اول برسیم، اعتماد به گواهی کاملاً معقول است. در این قلمرو حتی شخص می‌تواند گزاره حاصل از گواهی را بیشتر از گزاره حاصل از اعمال مستقیم قوای معرفتی خودش باور داشته باشد. اما در خصوص گزاره‌های عقلی، یعنی گزاره‌هایی که به نظر کانت جزء احکام عقل ناب هستند، مانند احکام اخلاقی و سایر حقایق جهان‌شمول، شخص قادر است با اعمال مستقیم عقل خویش به این حقایق دست یابد و لذا در این موارد توسل به مرجعیت و گواهی (معرفت غیرمستقیم) مجاز نیست (Gelfert 2006, 640-642).

با توجه به تمام آنچه گفته شد، می‌توان دیدگاه کانت را چنین خلاصه کرد که برخی از مباحث کانت در خصوص مرجعیت، مانند آنچه در مقاله «روشنگری چیست» آمده، اولاً و بالذات ناظر به مرجعیت دینی-سیاسی کلیسا است و لذا نمی‌تواند دلیل بر موافقت کانت با خودآیینی معرفتی قلمداد شود. در حوزه معرفتی نیز کانت میان معارف پسینی و پیشینی تمایز قائل است. در امور پسینی با تمسک به مرجعیت یا گواهی مخالفتی ندارد؛ اما در امور پیشینی به خودآیینی عقل محض معتقد است. و این رأی کانت نیز به معنای موافقت وی با خودآیینی شخصی نیست، زیرا در فرهنگ مدرن، از جمله در فلسفه کانت، سوژه، عقل و عقلانیت اموری جهان‌شمول هستند و این جهان‌شمول بودن با قول به خودآیینی شخصی منافات دارد. لذا اسناد خودآیینی معرفتی به کانت، بدون توجه به تفصیلات مذکور، سخن ناصوابی است. کانت با خودآیینی شخصی تمام‌عیار به هیچ وجه موافقت ندارد.

۴. اهم انتقادات وارد بر دیدگاه مدرن در مورد خودآیینی

۴-۱. تفکیک میان مرجعیت و گواهی ناموجه است

گفتیم که بنا بر تلقی لاک و هیوم، در گواهی ما با سنخ دیگری از معرفت که ماهیتاً جدای از معرفت مبتنی بر عقل احتمالاتی و قرینه‌محور باشد مواجه نیستیم. معرفت مبتنی بر گواهی مانند معرفت غیرمبتنی بر گواهی محصول عقل احتمالاتی و استنتاج بر پایه جمع و تفریق میان قرائن و شواهد است. چنین معرفتی مانند معرفت غیرمبتنی بر گواهی معرفتی است دست‌اول که خود شنونده گواهی با اِعمال مستقیم قوای معرفتی خویش و استنتاج احتمالاتی به آن دست می‌یابد. به نظر می‌رسد این تلقی از گواهی به لحاظ معرفت‌شناختی قابل دفاع نیست و لازمه آن انکار اصل حجیت گواهی است. همان‌طور که مک‌مایلر به درستی اشاره کرده است، دست‌دوم بودن معرفت مبتنی بر گواهی و ابتدای آن بر مرجعیت‌گوینده جزء ذات گواهی است و هر تبیینی از گواهی که بخواهد دست‌دوم بودن را از گواهی تفکیک کند، در واقع به انکار حجیت معرفت‌شناختی گواهی و شکاکیت در باب گواهی خواهد انجامید. صرف این که گواهی یک شخص بخشی از منشأ باور من به P بوده و در میان انبوهی از شواهدی که من دارم به مثابه شاهدهی در عرض شواهد دیگر نقش ابزاری برای استنتاج من داشته باشد، باور من را مبتنی بر گواهی نمی‌گرداند. باور وقتی مبتنی بر گواهی است که به گونه‌ای مبتنی بر مرجعیت‌گوینده باشد و بدین اعتبار بخشی از مسئولیت معرفت‌شناختی این باور به عهده‌گوینده باشد. اساساً تمام

مسئله معرفت‌شناسی گواهی همین است که تحت چه شرایطی توسل به مرجعیت و در نتیجه بخشی از مسئولیت باور را به گوینده محول کردن مجاز است (McMyler 2011, 9-68). به تعبیر دیگر، حدی از مرجعیت جزء ذات گواهی است و باور مبتنی بر گواهی که کاملاً مستقل و منفک از مرجعیت باشد مفهومی تناقض‌آمیز است. به همین جهت مک‌مایلر مدعی است که این یک تناقض در دیدگاه تحویل‌گرایان است که از طرفی می‌خواهند گواهی را جزء منابع معرفت و توجیه بدانند، اما از طرف دیگر می‌خواهند خاصیت دست‌دوم بودن معرفت مبتنی بر گواهی و ابتدای آن بر مرجعیت گوینده را انکار کنند (McMyler 2011, 52).

فریگر نیز در بیانی مشابه مدعی است صرف این که باور من به P ناشی از شنیدن آن از زید باشد، موجب نمی‌شود که باور من مبتنی بر گواهی باشد. در صورتی باور من مبتنی بر گواهی زید خواهد بود که من با اعتماد به مرجعیت زید و بدین جهت که او را در حوزه مورد بحث قابل اعتماد می‌دانم، P را باور کرده باشم. در واقع به نظر فریگر گواهی صرفاً زمانی صادق است که من بگویم من به P معتقدم چون زید، به مثابه شخص مورد اعتماد در قلمرو مورد بحث، گفته است که P. هر جا این شرط حاصل نباشد، باور مبتنی بر گواهی نخواهد بود، هر چند اظهار P توسط زید موجب باور من به P باشد. مثلاً اگر من از راه دیگری بدانم که آنچه زید می‌گوید قطعاً صادق است، ولی به شخصیت او اعتماد نداشته باشم، باز هم باور من مبتنی بر گواهی زید نخواهد بود. فریگر مثال پینوکیو، شخصیت اصلی رمان «ماجراهای پینوکیو» اثر کارلو کلودی، را می‌زند. پینوکیو شخصی است که وقتی دروغ می‌گوید دماغش بزرگتر می‌شود و تنها وقتی که سخن راست می‌گوید دماغش منقبض می‌شود. در این فرض وقتی پینوکیو می‌گوید P و دماغش منقبض می‌شود ما یقین پیدا می‌کنیم که او سخن صادقی گفته و لذا به P معتقد می‌شویم. اما در عین حال نمی‌توان گفت که باور ما مبتنی بر گواهی پینوکیو است، چرا که اعتمادپذیری پینوکیو و مرجعیت وی موجب باور ما به P نیست. ما در باور خود هیچ ارجاعی به پینوکیو نمی‌دهیم و مسئولیت معرفت‌شناختی باورمان را به او محول نمی‌کنیم، بلکه از طریق قرینه مذکور خودمان مستقیماً صدق P را احراز می‌کنیم. بنابراین در اینجا ما با معرفت دست‌دوم و معرفت مبتنی بر اعتماد به گواهی دیگری سروکار نداریم (Fricker 2006a, 602). مورد دیگری که فریگر به آن اشاره می‌کند این است که من سخن زید را به مثابه شاهدی در میان شواهد دیگر و صرفاً ابزار و طریقی برای معرفت دست‌اول به P بدانم. در اینجا نیز به دلیلی که گذشت با معرفت مبتنی بر گواهی مواجه نیستیم (Fricker 2006a, 606-7).

در واقع این تلقی همان رویکرد تحویل‌گرایی رادیکال است که قبلاً آن را به هیوم منتسب ساختیم. خلاصه این که گواهی ذاتاً ملازم با توسل به مرجعیت دیگری است و هر جا خود شنونده بتواند، به نحوی از انحاء، مستقیماً از صیرف اخبار زید نسبت به P, P را استنتاج کند، باور وی مبتنی بر گواهی نبوده و اعتبار آن هم از باب اعتماد به گواهی نخواهد بود.

۲-۴. خودآیینی به معنای مذکور برای بشر ناممکن است

فریگر با این که خود از مدافعان ایده خودآیینی است، اذعان دارد که انسان خودآیین صرفاً یک نوع آرمانی^{۲۹} است که باید حتی‌المقدور بدان نزدیک شد. خودآیینی تمام‌عیار در عمل برای ما ممکن نیست. ما در مقام موجودات اجتماعی از اوان کودکی تا پایان عمر به انحای مختلف بخشی از باورهای خویش را از طریق گواهی دیگران به دست می‌آوریم و گریزی هم از این نداریم. از آموختن زبان گرفته تا اعتماد به گواهی معلمان، مورخان، دانشمندان، صنعتگران، پزشکان و غیره. البته ما گواهی هر کسی را نمی‌پذیریم و با شواهد تجربی صداقت و صلاحیت‌گوینده را محک می‌زنیم، اما نمی‌توانیم مطابق آرمان خودآیینی فردی زندگی کنیم (Fricker 2006b, 228). نفس این مدعای فریگر شاهد دیگری است بر این که تمایز مورد ادعا میان مرجعیت و گواهی صحیح نیست، چرا که اگر فریگر هم مانند لاک و هیوم معتقد باشد آنچه ما از طریق گواهی تحصیل می‌کنیم موضوعاً از ذیل مقوله تعبد و پذیرش مرجعیت خارج است، دیگر معنا ندارد که اعتماد ما به گواهی در حوزه‌های مذکور را محدودکننده خودآیینی بشر و به معنای قصور از نیل به نوع آرمانی خودآیینی بدانند؛ زیرا گفتیم که در تلقی لاک و هیوم، آنچه با خودآیینی منافات دارد توسل به مرجعیت است، نه صرف پذیرش گواهی.

فریگر نیک واقف است که در عصر نخبه‌سالاری مدرن و گسترش علوم و فناوری‌ها، تحصیل معرفت دست‌اول از طریق گواهی (آن گونه که در نگاه لاک و هیوم تصویر می‌شود) امری ناممکن است. قابل ذکر است که فریگر میان تسلیم حداقلی و تسلیم حداکثری^{۳۰} به گواهی و مرجعیت دیگری تمایز قائل است. تسلیم حداقلی زمانی است که من خودم در باب مسئله مورد گواهی هیچ باور بالفعل یا بالقوه‌ای ندارم و نسبت به آن مسئله فاقد اطلاع و آگاهی هستم. در این صورت اعتماد به گواهی دیگری معقول است، حتی اگر او در باب موضوع مورد گواهی در جایگاه معرفتی بهتری نباشد و خبرگی بیشتری نسبت به من نداشته باشد. مثلاً فرض کنید زمانی که من در منزل بودم، در خیابان تصادفی رخ داده و دوست من چون در صحنه تصادف حاضر بوده وقوع این حادثه را به من گزارش

می‌کند. در اینجا چون خود من هیچ باوری در خصوص این حادثه ندارم، با فرض این که دوستم واجد صداقت و صلاحیت باشد، اعتماد من به گواهی او معقول است، با این که قوای ادراکی او در این خصوص هیچ نوع برتری نسبت به قوای ادراکی من ندارد و علم او به این حقیقت و جهل من نسبت به آن صرفاً یک امر عارضی است. در مقابل تسلیم حداکثری زمانی است که خود من هم در خصوص یک موضوع دارای باورهای خاصی هستم، اما گواهی دیگری را بر باورهای خودم مقدم می‌کنم و اجازه می‌دهم که گواهی او باور مرا نقض کند. تسلیم حداکثری در صورتی معقول و مناسب است که دیگری در خصوص آن مسئله در موقعیت معرفت‌شناختی بهتری باشد. مثلاً اگر قوه ادراک حسی دوستم بهتر و قوی‌تر از من باشد، یا خبرگی او در یک زمینه معرفتی بیشتر از من باشد، در اینجا می‌توانم گواهی او را در خصوص یک موضوع بپذیرم، ولو این که گواهی او باورهای حاصل از قوای معرفتی خودم را نقض کند (Fricker 2006b, 236).

ریچارد فولی نیز از دیگر معرفت‌شناسانی است که خودآیینی معرفتی تمام‌عیار را دست‌نیافتنی دانسته و معتقد است این آرمان ریشه در خوش‌بینی و ساده‌انگاری حاکم بر اوایل مدرنیته دارد. ما از کودکی تا بزرگسالی باورهایی را بر اساس گواهی والدین، دوستان، معلمان، نویسندگان، و بسیاری از افرادی که حتی آنها را شخصاً نمی‌شناسیم اخذ می‌کنیم. بسیاری از باورهایی که ما در علوم مختلف داریم باورهایی هستند که خودمان قادر نیستیم از آنها دفاع کنیم و حتی دقیقاً نمی‌دانیم که این باور را از دوستانمان یاد گرفتیم یا از معلمان یا در چه کتابی خوانده‌ایم. در همه این موارد ما فقط واجد معرفت دست‌دوم و متخذ از دیگران هستیم (Foley 2004, 95). خیلی اوقات ما به ابزارهای منشأ اطلاعات از قبیل دماسنج، نقشه و... اعتماد می‌کنیم و از طریق آنها باورهایی را تشکیل می‌دهیم، بدون این که بدانیم دقیقاً چه کسانی آنها را ساخته‌اند (Foley 2004, 112). مهم‌تر از همه این که ما نه تنها تحت تأثیر مرجعیت افراد بلکه متأثر از مرجعیت فرهنگ و سنت خودمان نیز هستیم.

بنیادی‌ترین مفاهیم و عمیق‌ترین مفروضات ما، مواد نخستینی که بیشتر عقاید ما به واسطه آنها شکل گرفته‌اند، خودساخته نیستند. آنها به مثابه بخشی از میراث عقلانی‌مان از نسل‌های گذشته به ما منتقل شده‌اند. بنابراین ما برای باورهایمان کاملاً مدیون دیگران هستیم. (Foley 2004, 95)

۳-۴. ایده خودآیینی ایده‌های بلادلیل و خلاف حقیقت‌جویی بشر است

زاگزبسکی معتقد است این ایده که شخص باید، در حوزه نظر و عمل، دیگران را در نسبت با خودش کمتر قابل اعتماد بداند از جمله اصولی است که در فلسفه مدرن مکرراً بیان می‌شود، ولی غالباً برهانی به نفع آن اقامه نمی‌شود (Zagzebski 2012, 10). او معتقد است علی‌الاصول، و در صورت عدم شاهد بر اعتمادناپذیری دیگری، هیچ تفاوتی میان قوای معرفتی خود شخص و قوای معرفتی دیگری وجود ندارد. به هر دلیلی که توسل به قوای معرفتی خویش به منظور تحصیل معرفت جایز باشد، توسل به قوای معرفتی دیگری نیز جایز است. ما هیچ دلیل غیردوری بر اعتمادناپذیری قوای خودمان نداریم و اعتماد ما به قوای خویش صرفاً یک اعتماد پیشا-تأملی است که بنا به تصریح بسیاری از معرفت‌شناسان، از جمله آستون و ریچارد فولی، جز به نحو دوری قابل توجیه نیست (Zagzebski 2012, 39). برای مثال، فولی بیان می‌کند که اگر بخواهیم اثبات کنیم منابع معرفتی‌مان قابل اعتماد هستند، چاره‌ای جز این نداریم که در فرآیند استدلال، خود این منابع معرفتی را به کار بگیریم و این متوقف بر این است که پیشاپیش قابل اعتماد بودن آنها را مفروض گرفته باشیم. در نتیجه هر گونه استدلالی بر قابل اعتماد بودن منابع معرفتی نهایتاً نوعی دور و مصادره به مطلوب است (Foley 2004, 19). با این فرض، چه دلیلی بر خودگروی معرفت‌شناختی وجود دارد؟ از نظر زاگزبسکی، هیچ دلیل معرفت‌شناختی غیردوری برای ترجیح قوای معرفتی خود بر دیگران وجود ندارد. خودگروی معرفت‌شناختی ریشه در خودگروی اخلاقی دارد. انسانی که هدفش وصول به حقیقت باشد آنچه برای او از درجه اول اهمیت برخوردار است همان وصول به حقیقت است و قوای معرفتی خود را صرفاً یک ابزار و طریق برای وصول به حقیقت می‌داند. لذا اگر با توسل به قوای معرفتی دیگری هم بتواند به حقیقت دست یابد از آن استقبال می‌کند. اما انسان خودگرا، به جای حقیقت، به خودش و قوای معرفتی خودش درجه اول اهمیت را می‌دهد و صرفاً حقیقتی را می‌پذیرد که از طریق قوای خودش حاصل شده باشد. شخص خودگرا قوای معرفتی خود را از حقیقت هم مهم‌تر و بالاتر می‌داند (Zagzebski 2012, 60-59).

زاگزبسکی بحث توسل به مرجعیت دیگری را ذیل مقوله تقلید از اسوه‌ها مطرح می‌کند. از نظر او وقتی ما شخصیت اخلاقی-معرفتی کسی را تحسین می‌کنیم و او را متصف به فضایل اخلاقی-معرفتی از قبیل گشودگی ذهنی، انصاف و بی‌طرفی عقلانی، دقیق بودن و... می‌یابیم، شخصیت او را به مثابه یک اسوه معرفتی، یک حکیم، تحسین

می‌کنیم و به تبع آن تمایل پیدا می‌کنیم که از برون‌دادهای قوای معرفتی او و از سلوک معرفتی او تقلید کنیم؛ هرچند باورهای او با باورهای خود ما معارض باشد. در واقع در این حالت اعتماد ما به قوای معرفتی او ناشی از اعتماد ما به احساس تحسین خویشتن در قبال شخصیت معرفتی آن شخص است؛ این احساس که او در نسبت با من به لحاظ فضایل معرفتی در وضعیت بهتر و برتری قرار دارد (Zagzebski 2012, 90-1).

۵. نتیجه‌گیری

بر خلاف تفسیر رایج از مدرنیته، قول به خودآیینی مطلق بشر (به ویژه خودآیینی شخصی) در تمام ساحات نظری و عملی قابل انتساب به فلاسفه مدرن کلاسیک نیست. تفسیر مذکور از فلاسفه مدرن هم با مجموع سخنان و مبانی این متفکران ناسازگار است، از جمله با قول ایشان به جهان‌شمول بودن سوژه، و هم جایگاه تاریخی این فیلسوفان و نقش مرجعیت کلیسا در آیین مسیحیت را نادیده می‌گیرد. بنا به قرائن مختلفی که در سخن این متفکران وجود دارد، حمله ایشان به مرجعیت، اولاً و بالذات، واکنشی به مرجعیت بی‌قید و شرط کلیسا در فهم دین و کتاب مقدس است، نه مرجعیت خود کتاب مقدس یا شخص عیسی مسیح. همچنین تلاش برای دفاع از ایده خودآیینی با توسل به تفکیک میان مرجعیت و گواهی تلاشی ناکام است. تمایز مذکور میان گواهی و مرجعیت به لحاظ معرفت‌شناختی قابل دفاع نیست و باور مبتنی بر گواهی لزوماً باوری دست‌دوم و مبتنی بر مرجعیت گواهی‌دهنده است که در آن شنونده، بنا به اعتمادی که به صداقت و صلاحیت گوینده دارد، مسئولیت معرفت‌شناختی باور خویش را به وی محول می‌کند. در بسیاری از حوزه‌هایی که ما به گواهی دیگران اعتماد می‌کنیم، تحصیل باور دست‌اول برایمان مقدور نیست و به فرض که مقدور باشد دیگر باور مبتنی بر گواهی نخواهیم داشت. علاوه بر این، همچنان که زاگزبسکی اشاره کرده، در صورتی که احتمال وصول به حقیقت با توسل به مرجعیت، در قیاس با تحصیل حقیقت به نحو مستقیم، بیشتر باشد مقتضای عقلانیت و حقیقت‌جویی توسل به مرجعیت دیگری است، زیرا در مسیر حقیقت‌طلبی آنچه موضوعیت دارد صرفاً وصول به حقیقت است و قوای معرفتی خود یا دیگری صرفاً طریقت دارند.

کتاب‌نامه

دکارت، رنه. ۱۳۸۴. تأملات در فلسفه اولی. ترجمه احمد احمدی. تهران: سمت.
سروش، عبدالکریم، و دیگران. ۱۳۸۸. سنت و سکولاریسم. تهران: صراط.

- طباطبایی، جواد. ۱۳۹۶. *جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاست*. تهران: مینوی خرد. کانت، ایمانوئل. ۱۳۷۰. «روشنگری چیست؟». ترجمه همایون فولادپور. کلیک ۲۲.
- Coady, C. A. G. 1992. *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Oxford University Press
- Congar, Yves. 1960. *The Mystery of the Church*. Translated by A. V. Littledale. Baltimore: Geoffrey Chapman and Helicon Press.
- Descartes, Rene. 1985. *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1. Translated by Cottingham, Stoothoff and Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foley, Richard. 2004. *Intellectual Trust in Oneself and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fricker, Elizabeth. 2006a. "Second-Hand Knowledge." Pp. 592-618, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXXIII, no. 3.
- Fricker, Elizabeth. 2006b. "Testimony and Epistemic Autonomy." Pp. 225-253, in *The Epistemology of Testimony*, edited by Jennifer Lackey and Ernest Sosa. Oxford: Oxford University Press
- Gelfert, Axel. 2006. "Kant on Testimony." *British Journal for the History of Philosophy* 14(4): 627-652.
- Hume, David. 2007. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel. 1978. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Translated by Victor Lyle Dowdell. Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Lackey, Jennifer. 2008. *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, John. 1999. *An Essay Concerning Human Understanding*. Pennsylvania: State University Press.
- Locke, John. 2003. "A Letter Concerning Toleration." Pp. 211-254, in *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, edited by Ian Shapiro. New Haven and London: Yale University Press.
- McMyler, Benjamin. 2011. *Testimony, Trust, and Authority*. Oxford: Oxford University Press.

Wahlberg, Mats. 2014. *Revelation as Testimony: A Philosophical – Theological Study*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Zagzebski, Linda. 2012. *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Oxford: Oxford University Press.

Zagzebski, Linda. 2009. *On Epistemology*. Wadsworth: Cengage Learning.

یادداشت‌ها

1. epistemic autonomy

2. epistemic authority

3. epistemic self-reliance

4. testimony

5. epistemic egotism

6. epistemic egoism

7. epistemic universalism

8. Socratic influence

۹. این تصویر از مدرنیته از جانب برخی از روشنفکران ایرانی نیز مورد قبول و حتی تأکید است. نک. سروش و دیگران (۱۳۸۸، ۲۲۰، ۲۷۴).

10. episteme

11. scientia

12. opinion

13. faith

14. the emergence of probability

15. probabilistic reasoning

16. knowledge based on non-demonstrative reasoning

17. intellectual self-reliance

18. optimism

19. individualism

20. egalitarianism

21. what is enlightenment

۲۲. جواد طباطبایی نیز در شرح مقاله کانت معتقد است که تعبیر «خروج از نابالگی» و «رفع قیومت» واجد طنین سیاسی-اجتماعی است و ناظر به نفی ولایت شاه بر رعیت، کلیسا بر امت و... می‌باشد (طباطبایی ۱۳۹۶، ۲۹۹-۳۰۰).

23. self-governance

24. inclination

25. fancy
26. heteronomous
27. logical egoism
28. infallible
29. ideal type
30. weak and strong deference



کورسوی آزادی در دفاع از اصل امکان‌های بدیل

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۶

جواد دانش^۱

توکل کوهی^۲

چکیده

اصل امکان‌های بدیل حکایت از این انگاره کم‌وبیش فراگیر دارد که عامل تنها در صورتی در قبال آنچه انجام داده دارای مسئولیت اخلاقی قلمداد می‌شود که در مرتبه تصمیم‌گیری یا کنشگری امکان عمل کردن یا تصمیم گرفتن به گونه دیگر را داشته باشد. اما فرانکفورت در مقابل تأکید می‌کند که گاه با نمونه‌هایی مواجهیم که گرچه شخص وادار به اتخاذ تصمیم یا انجام دادن عمل نشده، اما اجتناب از انجام دادن آن نیز برای او ناممکن بوده و با این حال عامل را از نظر اخلاقی مسئول برمی‌شماریم. «کورسوی آزادی» در کنار دفاع دوحدی از مهم‌ترین پاسخ فیلسوفان به الگوی فرانکفورتی و نفی اصل امکان‌های بدیل در آن بوده است. مطابق راهبرد کورسوی آزادی، مثال‌های فرانکفورت همه امکان‌های بدیل را منتفی نمی‌سازند و هنوز کورسوهایی از آزادی وجود دارد. به عبارتی در یک نمونه فرانکفورتی، اگرچه عامل به سبب وجود یک مداخله‌گر فاقد گزینه‌های متعارف گشوده است، اما در عوض مقدار ناچیزی از امکان‌های بدیل باقی‌مانده را می‌توان پیش روی عامل مشاهده کرد که به نظر می‌رسد مسئولیت اخلاقی او را توجیه می‌کند. «اشکال نیرومندی» فیشر و استامپ مهم‌ترین چالش پیش روی این راهبرد است که به نظر می‌رسد کارآمدی لازم در دفاع از نمونه‌های فرانکفورتی را نداشته است.

کلیدواژه‌ها

فرانکفورت، اصل امکان‌های بدیل، کورسوی آزادی، اشکال نیرومندی

۱. استادیار گروه فلسفه اخلاق، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

(J.danesh@isca.ac.ir)

۲. استادیار گروه معارف، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهر، اهر، ایران. (نویسنده مسئول)

(kouhi.tavakkol@gmail.com)



The Flicker of Freedom in Defense of the Principle of Alternative Possibilities

Javad Danesh¹

Tavakkol Kouhi²

Reception Date: 2021/06/12

Acceptance Date: 2021/12/07

Abstract

According to the principle of alternative possibilities, an agent is only morally responsible if he could have acted differently as a decision-maker or as an actor. Frankfurt emphasizes, by contrast, that there are cases in which, although a person is not forced to make a decision or take action, it is impossible for him/her to avoid doing so, and yet the agent is morally responsible. The flicker of freedom and the dilemmatic argument are two of the philosophers' most important responses to the Frankfurt model in which he rejects the principle of alternative possibilities. According to the flicker of freedom strategy, the Frankfurt-Style examples do not eliminate all alternative possibilities, and there are still flickers of freedom. In other words, in a Frankfurt-Style example, even though the agent lacks the ordinary choices due to the presence of an intervener, he/she actually has a limited number of alternative choices, which seems to justify his moral responsibility. Fisher and Stump's robustness objection is the most important obstacle to advancing this strategy, which does not seem effective enough in defending the Frankfurt-style examples.

Keywords

Frankfurt, the Principle of Alternative Possibilities, The Flicker of Freedom, Robustness Objection

-
1. Assistant Professor, Philosophy of Ethics Department, Research Center for Islamic Philosophy and Theology, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. (J.danesh@isca.ac.ir)
 2. Assistant Professor, Department of Islamic Thought, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Ahar, Iran. (Corresponding Author) (kouhi.tavakkol@gmail.com)

۱. مقدمه

بی‌تردید اختلاف‌نظر بنیادین فیلسوفان سازگارگرا و ناسازگارگرا حکایت از این باور مشترک آنها دارد که توانایی عامل برای عمل به گونه‌ای متفاوت از آنچه بالفعل انجام می‌دهد، هم برای کنش اختیاری و هم برای مسئولیت اخلاقی وی لازم است. البته ناسازگارگرایان در ادامه می‌افزایند که در هیچ جهان متعینی انسان نمی‌تواند به گونه‌ای غیر از آنچه عمل کرده عمل کند، و از این رو اساساً مسئولیت اخلاقی افراد امری تحقق‌ناپذیر است؛ در مقابل، سازگارگرایان استدلال می‌کنند که قدرت‌گزینش و مبادرت به فعل بدیل در انسان‌ها وجود دارد و به همین جهت می‌توان آنها را در برابر تصمیمات و اعمالشان مسئول برشمرد. بنابراین بحث از اراده‌آزاد و مسئولیت اخلاقی اساساً ناظر به توانایی عامل برای عمل به گونه‌ای دیگر بوده است. تعریف متداول فیلسوفان اسلامی از اختیار فاعل به «کون الفاعل بحیث ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل» (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۳۰۷) نیز بیانگر گونه‌ای از باور به همبستگی فعل اختیاری با قدرت عامل برای تحقق یک فعل و یا بدیل آن است.

هری فرانکفورت در ۱۹۶۹ در مقاله مهمی این اصل را که به «اصل امکان‌های بدیل»^۱ شهرت یافته بود به چالش کشید و بیان کرد:

در برخی از نمونه‌ها، شرایطی وجود دارد که شخص را وادار به انجام دادن عمل نمی‌کند، اما اجتناب از انجام دادن آن را برای او ناممکن می‌سازد و با این همه عامل از نظر اخلاقی مسئول قلمداد می‌شود (FP)، به طور مثال:

فرض کنید بلک می‌خواهد که جونز عمل خاصی را انجام دهد. بلک آماده است که هر کاری انجام دهد تا جونز خواست او را عملی نماید، اما ترجیح می‌دهد تا هنگامی که ضرورت نیافته دست خود را رو نکند. بدین ترتیب او منتظر می‌شود تا جونز در آستانه تصمیم‌گیری برای کاری که قصد انجام دادن آن را دارد قرار گیرد و هیچ عملی انجام نمی‌دهد مگر آن که برای او آشکار گردد که جونز می‌خواهد تصمیم به انجام دادن کاری بگیرد غیر از آنچه او می‌خواهد که جونز انجام دهد. اگر جونز بخواهد چنین تصمیمی بگیرد، بلک اقدامات لازم را به عمل می‌آورد تا مطمئن شود که جونز تصمیم به انجام دادن عمل گرفته و دقیقاً همان کاری را انجام می‌دهد که بلک می‌خواهد، و سرانجام نیز بلک موفق می‌شود و جونز همان کار را انجام می‌دهد. ... حال فرض کنید که هیچ‌گاه لازم نشود که بلک دستش را رو کند و واقعاً وارد عمل شود، چرا که جونز به دلایلی شخصی خودش تصمیم می‌گیرد که درست همان فعلی را محقق سازد که بلک می‌خواست که او انجام دهد.

(Frankfurt 1969, 830-6)

از نظر فرانکفورت، در این حالت جونز در برابر فعل خود مسئولیت اخلاقی دارد و باید در قبال آن پاسخگو باشد، درست همانند حالتی که فردی همانند بلک در میان نیست تا قصد داشته باشد در صورت لزوم تمهیداتی برای تضمین انجام دادن آن فعل ترتیب دهد. بنابراین بر خلاف اصل امکان‌های بدیل، فقدان توانایی عامل برای مبادرت به فعل بدیل مسئولیت اخلاقی را از او سلب نمی‌کند، چه این که اگر بلک و چنین وضعیتی هم وجود نداشت باز هم جونز آن عمل را انجام می‌داد. البته جونز این امکان را داشت که در وهله نخست خودش قصد و تمایلی برای انجام دادن این کار نداشته باشد، اما در هر حال نتیجه نهایی وقوع یک فعل خاص است، بی هیچ تبدیلی برای آن.

تقریر سازگارگرایانه فرانکفورت با اقبال فیلسوفان زیادی مواجه بوده و بی‌تردید آثار سازگارگرایی چون فیشر، راوزا،^۲ و دنت را می‌توان در این مسیر دانست. برای مثال، فیشر می‌کوشد میان دو نوع از آزادی تمایز قائل شود: آزادی‌ای که مستلزم اختیار و کنترل دوسویه عامل (در جهت فعل و ترک فعل) است؛ و آزادی‌ای که فقط مستلزم اختیار و کنترل عامل در انجام دادن فعل است، نه در ترک فعل. بدین ترتیب دو نوع مشخص از آزادی خواهیم داشت که فیشر یکی از آنها را «آزادی عمل»^۳ و دیگری را «آزادانه عمل کردن»^۴ نامیده است (Fischer 2001, 575). این که کدام یک از این دو نوع آزادی برای مسئولیت اخلاقی عامل لازم است بحث مفصلی در میان فیلسوفان بوده است. برای مثال، فیشر معتقد است که حتی اگر در آینده فیزیکدانان اثبات کنند که تعیین علی حاکم بوده و سراسر جهان را جبر و اضطرار فراگرفته است، باز هم ما می‌توانیم شخصیت انسانی و مسئولیت اخلاقی او را پابرجا بدانیم، چرا که هرچند ضرورت علی با «آزادی عمل» - که مستلزم دسترسی به امکان بدیل است - منافات دارد، اما با «آزادانه عمل کردن» ناسازگار نیست، و اتفاقاً شرط لازم تحقق مسئولیت اخلاقی همین عنصر اخیر است. به عبارت دیگر، اگرچه مسئولیت اخلاقی عامل مسبوق به کنترل انسان بر انجام دادن یک فعل و ترک آن و یا نتایج این دو است، اما تعیین علی نمی‌تواند کنترلی را که لازمه مسئولیت اخلاقی است تهدید کند، چرا که این کنترل بر دو گونه است: یک سنخ کنترلی است که متضمن دسترسی به امکان بدیل یعنی آزادی برای انتخاب و عمل به گونه‌ای دیگر است و فاعل در هنگام انجام دادن فعل اختیار دوسویه‌ای نسبت به فعل و ترک دارد. این نوع کنترل را «کنترل تنظیم‌کننده»^۵ می‌نامیم که بی‌تردید در صورت اثبات تعیین علی دیگر چنین کنترلی وجود نخواهد داشت. قسم دیگر کنترلی است که مستلزم دسترسی به گزینه بدیل نیست و همین اندازه که فاعل در روند انجام دادن فعل آزادانه عمل می‌کند - هرچند در واقع عمل

دیگری غیر از فعل یا ترک آن نمی‌توانسته انجام دهد- برای تحقق این کنترل کافی است. این کنترل همان کنترل «هدایت‌کننده»^۶ است و دقیقاً همان کنترلی است که باید در مسئولیت اخلاقی وجود داشته باشد.^۷

پس مطابق این تلقی، کنترل هدایت‌کننده بیانگر میزان آزادی یا کنترل لازم و کافی برای مسئولیت اخلاقی است. بدین ترتیب، یک عامل می‌تواند به درستی از نظر اخلاقی در قبال رفتارش مسئول قلمداد شود ولو این که فاقد کنترل تنظیم‌کننده یا آزادی انتخاب و عمل به گونه دیگر باشد. البته این شرط مکفی آزادی به همراه شروط دیگر برای شکل دادن به نظریه کاملی درباره مسئولیت اخلاقی کافی خواهند بود.

دنیل دنت نیز روایت دیگری از این سازگارگرایی فرانکفورتی ارائه می‌کند که در آن قابلیت عامل در کنترل کنش‌های خویش بر اساس ملاحظات و ادراکات عقلانی مقوم معنای اختیار در اوست (Dennett 1984).

اما فیلسوفان مختلف و به ویژه ناسازگارگرایان روادار در مقابل براهین فرانکفورت پاسخ‌های متعددی ارائه کرده‌اند. این فیلسوفان بر این باورند که نمونه‌های فرانکفورتی نمی‌تواند مبنای مناسبی برای نفی هر گونه امکان بدیل از یک سو و تداوم مسئولیت اخلاقی عامل از سوی دیگر فراهم آورد. از همین رو یا در این نمونه‌ها امکان‌های بدیلی وجود دارد که در مثال‌های فرانکفورتی مغفول واقع شده یا به درستی نمی‌توان عامل را از منظر اخلاقی مسئول برشمرد.

۲. کورسوی آزادی

از مهم‌ترین پاسخ‌های فیلسوفان به فرانکفورت این است که مثال‌های فرانکفورت همه امکان‌های بدیل را منتفی نمی‌سازد و هنوز کورسوهایی از آزادی وجود دارد.^۸ به عبارتی در یک نمونه فرانکفورتی، اگرچه عامل به سبب وجود یک مداخله‌گر فاقد گزینه‌های متعارف گشوده است، اما در عوض مقدار ناچیزی از امکان‌های بدیل باقی‌مانده را می‌توان پیش روی عامل مشاهده کرد که به نظر می‌رسد مسئولیت اخلاقی او را توجیه می‌کند.

برای آشنایی بیشتر با این راهبرد، تصور کنید که علی در حال رانندگی با اتومبیل خود است. پس از دقایقی که اتومبیل به یک سه‌راهی می‌رسد، علی کمی تأمل کرده، سپس تصمیم می‌گیرد که به جای چرخش به سمت راست یا چپ، همان مسیر مستقیم خود را ادامه دهد. اما بی آن که او مطلع باشد سیستم فرمان، پدال‌ها و موتور اتومبیل دچار نقص فنی شده و بخشی از آنها آسیب دیده است، به گونه‌ای که اگر هم او تلاش می‌کرد که

اتومبیل را به سمت دیگری بچرخاند یا به گونه‌ای متوقف و یا حتی خاموش کند، باز هم موفق نمی‌شد و اتومبیل در همان مسیر قبلی حرکت می‌کرد. در اینجا گزینه بدیل مورد نظر سازگارگرایان سنتی یعنی امکان هدایت اتومبیل به سمت چپ یا راست و یا توقف وجود ندارد، اگرچه علی امکان‌های دیگری همچون قصد و نیت چرخش به سمت چپ یا راست و یا تلاش برای چنین عملی را پیش رو دارد. به عبارت دیگر، علی نسبت به اتومبیل تنها دارای کنترل هدایت‌کننده است و هیچ کنترل تنظیم‌کننده‌ای بر آن ندارد و نمی‌تواند کنترلی بر حرکات اتومبیل داشته باشد. اما مطمئناً علی در این نمونه هم واجد برخی از امکان‌های بدیل است. برای مثال، او می‌توانست نیت کند که اتومبیل را به جهتی غیر از مسیر مستقیم و مثلاً به سمت چپ هدایت کند. بنابراین به رغم آن که علی نمی‌توانست مسیر اتومبیل را در واقع تغییر دهد، ولی باز هم امکان‌های بدیلی در دسترس داشت. حال مثال «انتخابات ریاست‌جمهوری» سال ۱۳۷۵ را در نظر بگیرید:

تصور کنید که رضا جراح مغز و اعصاب زبردستی با گرایش‌های سیاسی خاص است. او در سال ۱۳۷۵ و طی یک عمل جراحی بر روی علی برای برداشتن تومور مغزی وی، تراشه‌ای را به طور آزمایشی و برای اغراض کلان سیاسی در آینده در مغز علی کار می‌گذارد تا نسبت به فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی وی نظارت و کنترل داشته باشد. علی کوچک‌ترین اطلاعی از این موضوع ندارد. رضا این رصد و کنترل خود را از طریق کامپیوتر پیچیده و پیشرفته‌ای انجام می‌دهد که طبق برنامه‌ریزی انجام‌شده روی آن بیشترین نظارت را بر رفتار علی به هنگام انتخابات ریاست‌جمهوری ایران در سال ۷۵ اعمال می‌کند. مطابق برنامه در نظر گرفته‌شده، اگر علی تمایل نشان داده بود که به نامزد «الف» رأی دهد، در این صورت کامپیوتر به وسیله تراشه داخل مغز علی مداخله می‌کرد تا وی را مجاب کند که تصمیم بگیرد که به نامزد «ب» رأی دهد و در عمل نیز چنین فعلی را انجام دهد. اما اگر علی مستقلاً و به تنهایی تصمیم بگیرد که به نامزد «ب» رأی دهد کامپیوتر کاری نمی‌کند، و فقط بی آن که علی احساس کند، نظارتش بر اتفاقات سر علی را ادامه می‌دهد. فرض کنید که علی مستقلاً تصمیم می‌گیرد که به نامزد «ب» رأی دهد، درست همان گونه که اگر رضا این تراشه را در مغز او قرار نداده بود عمل می‌کرد.

در اینجا، اگر علی قرینه‌ای نشان می‌داد مبنی بر این که او در شرف رأی دادن به نامزد «الف» است، رضا مداخله می‌کرد و او را وامی‌داشت که به نامزد «ب» رأی دهد. بنابراین بر خلاف نمونه رانندگی، در مثال انتخابات، کنترل تنظیم‌کننده روی انتخاب و تشکیل نیت نیز از علی سلب شده است.^۹ اما در اینجا نیز می‌توانیم کورسویی از آزادی را

بیابیم. یک بار دیگر این بخش از توصیف نمونه انتخابات را در نظر بگیرید: «اگر علی تمایل نشان داده بود که به نامزد الف رأی دهد، در این صورت کامپیوتر به وسیله تراشه داخل مغز علی مداخله می‌کرد تا وی را مُجاب کند که تصمیم بگیرد که به نامزد ب رأی دهد و در عمل نیز چنین فعلی را انجام دهد.» بنابراین حداقل علی باید دارای قدرت «نشان دادن تمایل» برای رأی دادن به نامزد الف باشد. در این صورت در اینجا نیز مقدار ناچیزی از آزادی وجود دارد که به هر حال می‌تواند مبنایی برای مسئولیت اخلاقی عامل تلقی شود.

راهبرد کورسوی آزادی تقریرهای متفاوتی داشته است. در بخش قبل با تنسيق نخست این راهبرد آشنا شدیم.^{۱۰} اساساً بر اساس این رویکرد ما در زنجیره‌های بدیل مربوطه به سمت عقب برمی‌گردیم تا این که کورسویی از آزادی را ردیابی کنیم.

بار دیگر به همان نمونه انتخابات ریاست‌جمهوری بازگردیم. علی در روند بالفعل به شیوه معمول تأمل و سپس انتخاب می‌کند که به نامزد «ب» رأی دهد و به خواست خود و به طور کاملاً مستقل چنین نیز عمل می‌کند. علاوه بر این، او نه می‌تواند تصمیم بگیرد و انتخاب کند که به گونه دیگری عمل کند و نه عملاً قادر است که به نحو دیگری مبادرت به فعل ورزد. اما تصور کنید که علی به نحو خلاف واقع در روند بدیل محتمل شروع می‌کند به انتخاب گزینه رأی دادن به نامزد «الف» و البته بلافاصله متخصص مغز و اعصاب -رضاء- مداخله می‌کند و مانع از پیش‌روی آن تا تکمیل فرایند انتخاب و بروز کنش بدیل می‌شود. چنان که می‌بینیم حداقل علی روند انتخاب گزینه رأی دادن به نامزد «الف» را آغاز می‌کند و از همین رو می‌توان گفت که علی دست‌کم قدرت شروع انتخاب عمل به گونه‌ای دیگر را دارد و می‌تواند کورسویی از آزادی را نشان دهد.

اما در تقریر سوم می‌توانیم نمونه دیگری را تصور کنیم که در آن علی می‌تواند علامت خاصی را نشان دهد که حاکی از سنخ رفتار انتخاباتی اوست پیش از آن که حتی مرحله انتخاب یا اتخاذ نیت را آغاز کند. برای مثال، فرض کنید که اگر علی، پیش از شروع فرایند تصمیم‌گیری، در شرف انتخاب رأی دادن به نامزد «الف» باشد، صورتش سرخ می‌شود، در صورتی که اگر می‌خواست رأی دادن به نامزد «ب» را انتخاب کند چنین علامتی را نشان نمی‌داد و یا علامت متفاوتی مانند چین و چروک در پیشانی یا برآمدگی ابرو از او ظاهر می‌شد. پس اگر در شرف انتخاب کردن ناگهان رنگ صورت علی سرخ شود، رضا می‌تواند پس از درک این علامت مانع از آن شود که او حتی شروع به انتخاب یا تصمیم مقتضی آن کنش خاص کند. پس بار دیگر هم کورسویی ظاهر می‌شود، چرا که در

اینجا نیز علی توانایی نشان دادن علامت مربوطه - سرخ شدن چهره یا چین و چروک در پیشانی - را دارد.

به نظر می‌رسد که ملاحظه نمونه‌ای فرانکفورتی که مطلقاً چنین کورسویی نداشته باشد مشکل و ای بسا ناممکن باشد، چرا که هر نمونه فرانکفورتی باید روند بدیلی داشته باشد که دخالت مداخله‌گر به نحوی در آن صورت بگیرد و همین مداخله محتمل راه را برای کورسوی آزادی می‌گشاید. بنابراین به نظر می‌رسد که چگونگی مثال پیچیده فرانکفورت اهمیتی ندارد. اگر ما به حد کافی از حوادث ایجادشده به وسیله عامل تا خود عامل را جستجو کنیم به هر حال کورسویی از آزادی خواهیم یافت.

همان طور که می‌بینیم راهبردهای اخیر کورسوی آزادی با تفحص دقیق‌تر و همه‌جانبه‌تر در روند بدیل و در نتیجه نشان دادن امکان بدیلی که پیش‌تر مغفول واقع شده بود آغاز می‌شود و در نهایت نیز با بررسی زنجیره بالفعل می‌کوشد تا موضوع و متعلق مسئولیت عامل را دقیقاً مشخص کند. چنان که گفته شد، تحدید و تمییز دقیق آنچه عامل را در قبال آن مسئول برمی‌شمیریم آشکار می‌سازد که در تمامی نمونه‌های فرانکفورتی کورسوهایی از آزادی وجود دارد و مسئولیت اخلاقی عامل مبتنی و متکی بر همین امکان‌های بدیل گاه نحیفی است که حکایت از اراده آزاد شخص دارد.

البته فیلسوفانی چون توماس رید،^{۱۱} ریچارد تایلور،^{۱۲} و چیزم^{۱۳} نیز از PAP دفاع اختیارگروانه و تبعاً اراده‌محور صورت داده‌اند، که گاه با اندک تسامحی ذیل پاسخ‌های کورسوی آزادی قرار می‌گیرد (نک. O'Connor 2000, 24-35; Chisholm 1982, 66-43). مطابق این نگرش، آزادی عمل و مسئولیت اخلاقی شخص مستلزم آن است که خود او، و نه حتی باورها یا امیال منتسب به او، علت کنشگر محور عمل باشد و در نتیجه اراده عامل متأثر از امر بیرونی دیگری نباشد. بدین ترتیب در نمونه‌ای همچون مثال «ریاست جمهوری»، در صورتی که علی به طور معمول فرایندهای تأمل، تصمیم‌گیری و عمل را بگذرانند، او علت کنشگر محور و اصیل فعل خود است و در برابر آن نیز مسئول خواهد بود. اما اگر در روند خلاف واقع، علامت یا تمایلی نشان دهد که رضا را ناچار به مداخله و تضمین کنش مطلوب او کند، بی‌تردید دیگر علی علت کنشگر محور اراده رأی دادن به نامزد «ب» نیست و مسئولیتی هم در قبال آن ندارد، چرا که اراده او معلول یک واقعیت خارجی بوده است. پس در این راهبرد نیز می‌توان کورسویی از آزادی را به عامل اخلاقی اسناد داد. اگرچه علی فاقد علیت کنشگر محور برای رأی دادن به نامزد الف است، اما بالفعل، علت کنشگر محور شکل‌گیری اراده‌ای برای رأی دادن به نامزد ب است و در

عین حال قدرت عدم ایجاد کنشگر محور چنین اراده‌ای را نیز داراست. پیداست که اتکا به چنین راهبردی مستلزم تحدید قلمرو نسبت علی میان پدیده‌ها و در نتیجه پذیرش اختیارگرایی و علیت کنشگر محور عامل انسانی در کنش‌های خود است.

۳. ارزیابی راهبرد کورسوی آزادی

مهم‌ترین نقد طرح‌شده در برابر راه‌حل کورسوی آزادی و جستجوی بدیل‌های پنهان محتلمی که پیش روی عامل اخلاقی بوده «اشکال نیرومندی»^{۱۴} در این کورسوها است. مطابق این اشکال، که اول بار فیشر و پس از او فیلسوفانی چون استامپ در آثار خود بدان پرداختند (Fischer 1994, 140; Stump 1996, 77-9)، امکان‌هایی که راهبرد کورسوی آزادی ردیابی می‌کند آن اندازه نیرومند و قابل اعتنا نیستند که مبنایی برای مسئولیت اخلاقی به شمار آیند. برای مثال، تقریر سوّم این راهبرد را بار دیگر در نظر می‌گیریم. در نمونه ذکرشده، علی در شُرّف هر یک از انتخاب‌های خود به نامزد «الف» یا «ب» ریاست جمهوری علامت خاصی مانند سرخ شدن صورت یا چین و چروک در پیشانی نشان می‌دهد و متعاقب یکی از این علامت‌ها، که حاکی از نامطلوب بودن ادامه مسیر است، مداخله‌گر خلاف‌واقع می‌تواند وارد فرایند و تضمین نتیجه دلخواه خود شود. اما چنین کورسویی از آزادی می‌تواند مبنای موجه و قابل‌قبولی برای مسئولیت اخلاقی و پاسخگویی عامل قلمداد شود؟ بی‌شک این علامت‌ها نه یک فعل بلکه یک انفعال روحی-عصبی در عامل اخلاقی‌اند که شخص چندان کنترل و اختیاری روی آنها ندارد. در دیدگاه سنتی دربارهٔ مسئولیت اخلاقی، پاسخگویی یا سرزنش‌پذیری احتمالی عامل در گرو کنترل تنظیم‌کننده شخص روی فعل و در نتیجه اسناد حقیقی کنش و مسئولیت آن به اوست. بنابراین مدافع استدلال فرانکفورتی این اشکال جدی را نسبت به راهبرد کورسوی آزادی و لزوم امکان‌های بدیل برای عامل مطرح خواهد ساخت که لازمهٔ کنترل تنظیم‌کننده دسترسی فرد به دو یا چند راه گشوده است که عامل بتواند با تأمل و سنجش به نحو کاملاً آزادانه و ارادی اقدام به انتخاب و عمل کند. همچنین، اولاً، این امکان به بیان مک‌کنا از لحاظ هنجاری مرتبط با مسئولیت مورد نظر باشد (Mckenna 2006, 207)، مثلاً در نمونه رانندگی علی امکان آن را پیش رو داشت که آواز بخواند، فریاد بزند و یا...، اما مسلماً این امکان‌ها به رغم آن که ارادی‌اند ارتباط موثقی با امکان بالفعل و پیامدهای آن ندارند و نمی‌توان مسئولیت اخلاقی راننده در قبال عملی که انجام داده را با عنایت به وجود چنین گزینه‌های ارادی احتمالی توجیه نمود؛ ثانیاً، امکان مذکور چنان ضعیف و

ناچیز نباشد که تأثیری در اسناد یا عدم اسناد مسئولیت اخلاقی به عامل نداشته باشد. پس اگر کنش بالفعل عامل را سزاوار سرزنش و ندامت می‌نماید لازم است که این امکان بدیل شرایطی را برای او فراهم آورد که بتواند از این مسئولیت و استحقاق سرزنش داشتن احتراز نماید و پیداست که امکان سرخ شدن صورت شخص قبل از رأی دادن به یک نامزد خاص و یا گزینه آواز خواندن راننده پیش از مسیر مستقیمی که در نمونه رانندگی پیمود چنین مجالی را برای آنها مهیا نمی‌سازد.

اما این اشکال تا چه اندازه در دفاع از الگوی فرانکفورتی کارآمد است؟ همان طور که مشاهده نمودیم در تقریر دوم راهبرد کورسوی آزادی، علی در روند خلاف واقع می‌تواند دست به انتخاب و تصمیم‌گیری بزند و محققاً این امکان‌های بدیل چنان قدرتمند هستند که مبنای موجهی برای مسئولیت اخلاقی عامل به شمار آیند. آشکار است که نیت و تصمیم انجام دادن یک فعل تا آن اندازه دارای اهمیت است که خودش کنش مستقیم و اولیه عامل اخلاقی قلمدا می‌شود، و تبعاً چگونگی شکل‌گیری آن مشمول مسئولیت شخص خواهد بود و در ادامه نیز استمرار این قصد و تصمیم و تحصیل عمل مطلوب (مانند نحوه رأی دادن به یک نامزد انتخاباتی و...) نیز کنش بالتبع و مبتنی بر آن عمل اولیه بوده و آن نیز در قلمرو مسئولیت اخلاقی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. بنابراین مواجهه شخص با چنین امکان‌های بدیلی بیانگر کیفیت اخلاقی رفتار و مسئولیت‌پذیری او خواهد بود.

اما چنان که بیان شد، نیرومندی و تأثیرگذاری یک امکان بدیل ارادی برای عامل اخلاقی باید به گونه‌ای باشد که او با گزینش و مبادرت به این بدیل از مسئولیت، سرزنش و یا مجازات پیشین رهایی یابد. فیلسوفانی چون کیث و یما^{۱۵} می‌کوشند تا در نمونه‌های فرانکفورتی چنین امکان‌های بدیل کاملاً ارادی و قابل توجهی را نشان دهند و کارآمدی الگوی فرانکفورتی را به چنین امکان‌هایی بازگردانند. این مثال فرانکفورتی و کم‌وبیش ملموس و یما را در نظر بگیرید:

وقتی من چهار ساله بودم و دوچرخه‌سواری را یاد می‌گرفتم، به حدی رسیدم که پدرم گمان می‌کرد که دیگر نیازی به آموزش دادن من نیست. اما او هنوز نگران زمین خوردن احتمالی من بود. بنابراین در اولین تجربه مستقلم همان طور که من رکاب دوچرخه را با پاهایم می‌چرخاندم و جلو می‌رفتم، او نیز در کنار من می‌دوید. دست‌ها و بازوهای او بدون آن که مرا لمس کنند احاطه‌ام کرده بودند. پدرم مرا هل نمی‌داد و یا هدایت نمی‌کرد، اما اگر ناگهان به سمتی منحرف یا متزلزل می‌شدم وی دستش را محکم‌تر می‌کرد و مرا از افتادن یا

خروج از مسیر حفظ می‌کرد. سرانجام در نقطه‌ای ترمز کردم. من در حیرت بودم که آیا واقعاً خودم به تنهایی دوچرخه را هدایت کرده‌ام؟! ... آیا موفقیت این رانندگی در خیابان از من بود یا نه؟ (Wyma 1997, 57)

از نظر ویما، اگرچه در نمونه دوچرخه‌سواری من همانند مثال‌های فرانکفورتی امکان بدیلی همچون اجتناب از به جلو راندن دوچرخه و زمین خوردن را ندارم، اما هنوز هم این موفقیت در دوچرخه‌سواری یا مسئولیت محتمل در انجام دادن آن متوجه من است، زیرا با وجود آن که در تمام لحظات دوچرخه‌سواری پدر با دلسوزی و دقت تمام کنار من می‌دود و مراقب است که به زمین نخورم، اما من مجال آن را دارم که تا اندازه‌ای این طرف و آن طرف بروم و در نتیجه پدر را ناگزیر سازم که تعادل مرا حفظ کند (Wyma 1997, 68). این آزادی این سو و آن سو شدن امکان بدیل نیرومندی است که اسناد مسئولیت اخلاقی به من را توجیه می‌کند، زیرا من با انتخاب آنها می‌توانم از این مسئولیت و لوازم همراه آن حذر کنم. اما آیا آنچه حقیقتاً موجب اجتناب و طفره‌روی من از مسئولیت اخلاقی یا پاسخگویی در این مثال شده است همین امکان انحراف و کج شدن به یک سو است؟

بار دیگر فرض کنید که در همان سن چهار سالگی در حال تمرین دوچرخه‌سواری هستم. پدرم که متخصص مغز و اعصاب است علاوه بر این که با دقت تمام در کنار من می‌دود و مراقبم است، با کمک یک دستگاه کوچک در جیب پیراهن خود هر لحظه مغز مرا رصد می‌کند تا در صورتی که واکنش‌های اولیه سلول‌های مغزی نشان دهد که من از روی شیطنت کودکانه می‌خواهم دوچرخه را منحرف یا واژگون سازم، امواج الکترومغناطیس این دستگاه سریعاً فرایندهای مغزی را تغییر داده و مرا وادارد که چنین تصمیمی نگیرم. حال در صورتی که من علاوه بر مشاهده دست‌ها و بازوهای پدر که مرا احاطه کرده و مطمئن ساخته که هیچ‌گاه زمین نخواهم خورد، همچنین مطلع باشم که او با دستگاه اشاره‌شده فرایندهای مغزی و تصمیمات شخصی من درباره دوچرخه‌سواری را نیز کاملاً رصد و کنترل می‌کند، آیا باز هم امکان احتراز از مسئولیت اخلاقی خواهم داشت؟ از سوی دیگر باز در همین نمونه، فرض کنید که پدر به جای استفاده از دستگاه پایش و کنترل امواج مغزی، چنان دوچرخه را محکم گرفته که دیگر امکان این طرف و آن طرف شدن را ندارم و البته خود از این موضوع کاملاً ناآگاهم و از این رو می‌توانم در روند خلاف‌واقع تصمیم به چنین عملی بگیرم. آیا در این حالت مسئول برشمردن من موجه و معقول نخواهد بود؟ بنابراین بر خلاف سخن ویما در این نمونه نیز آنچه سنگ‌بنای

اجتناب از مسئولیت اخلاقی و سرزنش‌پذیری است امکان تصمیم‌گیری یا دست‌کم تصور امکان انتخاب و تصمیم‌گیری برای انجام دادن بدیل است،^{۱۶} اگرچه در واقع توان اخذ این تصمیم یا عمل مقتضی آن را نداشته باشد.

اما در تقریرهای اول و سوم یعنی بروز تمایل یا دلالت نشانه‌ای خاص بر تصمیم و قصد پسین عامل، کورسوی قابل اعتنایی از آزادی عامل نمی‌بینیم و در واقع با گونه‌ای از تعیین‌گرایی سخت^{۱۷} مواجهیم. بی‌تردید تمایل علی برای رأی دادن به نامزد «الف» تا هنگامی که به مرحله تصمیم و انتخاب وی منتهی نشده است، مسئولیتی برای او به همراه ندارد، چرا که علی می‌تواند به رغم تمایل خود تصمیم دیگری بگیرد. در تقریر سوم راهبرد نیز پیش از آن که علی تصمیم بگیرد یا نیتی داشته باشد علامتی حاکی از کنش واپسین و متعین او بروز می‌کند. بنابراین با این پرسش روبرو خواهیم بود که اگر هنوز فرایند انتخاب و تصمیم‌گیری علی آغاز نشده و برای مثال او می‌تواند از میان نامزدهای «الف» و «ب» یکی را برگزیند، رابطه تعیین‌یافته میان سرخی صورت او و انتخاب نامزد «الف» چگونه احراز شده است؟ اگر این رابطه تعین و قطعیت ندارد پس علی مختار است و همچنان می‌تواند هر یک از گزینه‌های «الف» یا «ب» را انتخاب کند. اما بی‌تردید رابطه ضروری‌ای میان حالات پیشین شخص و متعلق انتخاب او وجود ندارد و «مداخله‌گر خلاف واقع» نمی‌تواند دخالت درستی در هدایت اراده علی داشته باشد. اما اگر این نسبت متعین است، سخن از اختیار علی و چگونگی آن گزاف خواهد بود.

۴. نتیجه‌گیری

راهبرد کورسوی آزادی مدعی است که مثال‌های فرانکفورت همه امکان‌های بدیل را منتفی نمی‌سازد و هنوز کورسوهایی از آزادی وجود دارد. به عبارتی در یک نمونه فرانکفورتی، اگرچه عامل به سبب وجود یک مداخله‌گر فاقد گزینه‌های متعارف گشوده است، اما در عوض مقدار ناچیزی از امکان‌های بدیل باقی‌مانده را می‌توان پیش روی عامل مشاهده کرد که به نظر می‌رسد مسئولیت اخلاقی او را توجیه می‌کند.

فیلسوفانی چون فیشر و استامپ با طرح اشکال نیرومندی تأکید می‌کنند که هیچ یک از امکان‌های مورد نظر در راهبرد کورسوی آزادی آن اندازه نیرومند و قابل اعتنا نیستند که مبنایی برای مسئولیت اخلاقی به شمار آیند.

گرچه صرف تمایل اولیه یا بروز علامت در ظاهر عامل اخلاقی نمی‌تواند حکایت از شکل‌گیری فعلی خاص در الگویی اختیارگروانه و اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی شخص

داشته باشد و از این رو می‌توان اشکال نیرومندی را درباره تقریرهای اول و سوم راهبرد کورسوی آزادی صادق دانست، اما بی‌تردید تقریر دوم این راهبرد ردیابی درستی از آزادی اراده عامل در نمونه‌های فرانکفورتی ارائه می‌کند. در حقیقت عامل در برابر فرایند انتخاب آزادانه و تصمیم‌گیری خود مسئول است و البته این انتخاب نیز در گرو تصور وی برای تحقق یک فعل یا بدیل آن بروز می‌یابد. اگر عامل اخلاقی - گرچه به خطا - گمان نمی‌کرد که قادر است هم فعل الف و هم فعل ب را محقق سازد، هیچ‌گاه دست به انتخاب نمی‌زد. بنابراین مبنای اختیار و مسئولیت اخلاقی همان کنش اولیه یعنی انتخاب و تصمیم‌گیری عامل است.

کتاب‌نامه

- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۹۸۱ م. *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه*، ج. ۶. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- Chisholm, Roderick. 1982. "Human Freedom and the Self." In *Free Will*, edited by Gary Watson. New York: Oxford University Press.
- Dennett, Daniel C. 1984. *Elbow Room: The Varieties of Free Will, Worth, Wanting*. Oxford: Clarendon Press.
- Fischer, John Martin. 1985-86. "Responsibility and Failure." In *Proceedings of the Aristotelian Society* 86: 260-268.
- Fischer, John Martin. 2001. "Freedom and Determinism." In *Encyclopedia of Ethics*, vol. 2, 2nd edition, edited by Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker. New York and London: Routledge.
- Fischer, John Martin. 2006. *My Way: Essays on Moral Responsibility*. New York: Oxford University Press.
- Fischer, John Martin. 1994. *The Metaphysics of Free Will*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Frankfurt, Harry. 1969. "Alternate Possibilities and Moral Responsibilities." *Journal of Philosophy* 66: 829-39.
- McKenna, Michael S. 1997. "Alternative Possibilities and the Failure of the Counterexample Strategy." *Journal of Social Philosophy* 28: 71-85.
- Mckenna, Michael. 2006. "Robustness, Control, and the Demand for Morally Significant Alternatives: Frankfurt Examples with Oodles and Oodles of Alternatives." In *Moral Responsibility and Alternative*

Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities, edited by David Widerker and Michael McKenna. Aldershot. UK: Ashgate.

Naylor, Margery Bedford. 1984. "Frankfurt on the Principle of Alternate Possibilities." *Philosophical Studies* 46.

O'Connor, Timothy. 2000. *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*. New York: Oxford University Press.

Pereboom, Derk. 2003. *Living without Free Will*. New York: Cambridge University Press.

Robinson, M. 2012. "Modified Frankfurt-type Examples and the Flickers of Freedom." *Philosophical Studies* 157: 177–194.

Speak, D. 2002. "Fanning the Flickers of Freedom." *American Philosophical Quarterly* 39: 91–105.

Stump, E. 1996. "Libertarian Freedom and the Principle of Alternative Possibilities." In *Faith, Freedom, and Rationality*, edited by J. Jordan and D. Howard-Snyder. Maryland: Rowman & Littlefield.

van Inwagen, Peter. 1978. "Ability and Responsibility." *Philosophical Review* 87.

van Inwagen, Peter. 1986. *An Essay on Free Will*. Oxford University Press.

Wyma, K. 1997. "Moral Responsibility and Leeway for Action." *American Philosophical Quarterly* 34.

Zimmerman, Michael J. 1988. *An Essay on Moral Responsibility*. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.

یادداشت‌ها

1. Principle of Alternative Possibilities (PAP)

2. Mark Ravizza

3. freedom of action

4. acting freely

5. regulative control

6. guidance control

۷. این دو گونه کنترل در آثار متعدد فیشر تبیین شده است، از جمله، نک. Fischer 1985–86.

زیمرمن نیز دیدگاه مشابهی در تمایز این دو سنخ از کنترل ارائه کرده است، نک. Zimmerman 1988, 32–34.

۸. دفاع کورسو (flicker defense) در ابتدا از سوی ون اینوگن مطرح شد، نک. van Inwagen 1978, 224, n. 24; 1986, 181-2. فیلسوفان دیگری چون مک‌کنا، اسپک و رابینسون نیز پس از ون اینوگن تلاش کردند تا بار دیگر از این راهبرد دفاع کنند، نک.

McKenna 1997, 71-85; Speak 2002, 91-105; Robinson 2012, 177-194.

۹. به علاوه، فیلسوفانی چون پرپوم که «نیت» انجام دادن یک عمل را حاصل «انتخاب» و متأخر از آن می‌دانند، مسلماً نمی‌پذیرند که این نیت انجام دادن یک عمل به عنوان علامتی به کار رود برای مداخله‌ای که از انتخاب انجام دادن فعل ممانعت می‌کند (Pereboom 2003, 7, f. 12).

۱۰. این کورسوها در آثار مختلف مدافعان این راهبرد بررسی شده است، اجمالی از آنها را اینجا ببینید: Fischer 2006, 42; Naylor 1984, 255-6.

11. Thomas Reid

12. Richard Taylor

13. Roderich Chisholm

14. Robustness Objection

15. Keith Wyma.

۱۶. بی‌تردید از شروط گریز از مسئولیت معطوف به سرزنش و پاسخگویی معرفت‌عامل به وجود یک امکان بدیل، باور به دسترسی به آن بدیل و آگاهی به تأثیرگذاری این عمل بدیل در خلاصی از مسئولیت آن عمل است. اگر عامل چنین معرفتی نداشته باشد و گمان برد که تنها و تنها یک روند و یک گزینهٔ محتمل پیش روی اوست، تبعاً مسئولیتی بر عهده‌اش نخواهد بود تا از آن طرفه رود.

۱۷. مطابق تعیین‌گرایی سخت (hard determinism)، تمام پدیده‌ها و حوادث این عالم، از جمله اعمال و انتخاب‌های انسان، علّتی مقدم بر خود دارد که به محض تحقق علّت آن معلول نیز خواه‌ناخواه ضرورت می‌یابد. بنابراین انسان‌ها به مانند قطعات و اجزای پیچیدهٔ ماشینی تلقی می‌شوند که کنش‌های آنها کاملاً متأثر از عوامل محیطی و وراثتی و در نتیجه قابل پیش‌بینی است، اگرچه ممکن است که ما به برخی از این قوانین و روابط علّی خاص ناآگاه باشیم.



بازخوانی دیدگاه تامس نیگل درباره معنای زندگی با تکیه بر کارکرد زندگی

محمد مهدی ستوده^۱

محمد رضا بیات^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۱

چکیده

تامس نیگل، فیلسوف تحلیلی معاصر، با تکیه بر وجود گرایی و تمایل شدید در انسان‌ها به هماهنگی با هستی معتقد است که این گرایی پرسشی واقعی را درباره ربط و نسبت انسان‌ها با هستی پدید می‌آورد که باید بدان پاسخ داد. زیرا به گمان او اگر بتوان به این پرسش اساسی پاسخ داد می‌توان معناداری زندگی انسان‌ها را تبیین کرد و از بی‌معنایی در زندگی رهایی یافت. او کوشیده با جستجو در دیدگاه‌های هیوم، کانت، سیچویک، سارتر، نیچه، افلاطون و آموزه‌های مشترک ادیان، پاسخ این پرسش را بیابد. او با ارزیابی این پاسخ‌ها هیچ‌یک از آنها را نپذیرفته و به این نتیجه رسیده که پرسش فوق پاسخ درخوری ندارد؛ در نتیجه، زندگی بی‌معنا است. در این مقاله، با توضیح دیدگاه نیگل و نقدهای او بر پاسخ‌های فیلسوفان فوق و ادیان، به چهار مطلب اصلی پرداخته شده است: (۱) می‌توان با توجه به پرسش اساسی او درباره ربط و نسبت انسان با هستی، نظریه‌ای درباره معنای زندگی ارائه کرد که بر «کارکرد زندگی» انسان استوار است. (۲) بر خلاف دیدگاه او، می‌توان برخی از پاسخ‌های فلسفی و دینی را پذیرفت. (۳) اگرچه با تکیه بر پاسخ‌های فلسفی و دینی پذیرفته شده می‌توان کارکرد زندگی نوع انسان در هستی را تبیین کرد، ولی به مدد آنها نمی‌توان درباره کارکرد زندگی هر فرد انسانی داوری‌ای انجام داد، زیرا داوری درباره کارکرد زندگی هر فرد انسانی منوط به اتمام زندگی او در این جهان و اشراف کامل بدان است که در توان انسان‌ها نیست. (۴) حتی اگر مانند نیگل پاسخ‌ها به پرسش از ربط و نسبت انسان با هستی را نپذیریم، باز هم می‌توان از معنای زندگی انسان‌ها دفاع کرد، زیرا معنای زندگی هر فرد انسانی لزوماً در گرو پاسخ به پرسش اساسی فوق نیست و با تکیه بر کارکرد زندگی هر فرد انسانی در مجموعه‌های کوچک‌تر از هستی که دارای اهداف ارزشمندند نیز می‌توان از معنای زندگی وی دفاع کرد.

کلیدواژه‌ها

تامس نیگل، معنای زندگی، منظر آفاقی، گرایی دینی، کارکرد زندگی

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (m.m.sutode@gmail.com)

۲. استادیار گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (mz.bayat@ut.ac.ir)



A Rereading of Thomas Nigel's View of the Meaning of Life Based on the Function of Life

Mohammad Mahdi Sotude¹

Reception Date: 2021/06/21

Mohammad Reza Bayat²

Acceptance Date: 2021/12/12

Abstract

The contemporary analytic philosopher, Thomas Nagel, contends that the strong human disposition to harmonize with the universe raises a genuine question as to the relationship of human beings with the whole existence. This question, in his mind, ought to be answered, because answering this question is a path that might lead to an explanation of the meaningfulness of human lives and, subsequently, to the deliverance from the emptiness of life. In search for an answer to the question, Nagel explores the views of Hume, Kant, Sidgwick, Sartre, Nietzsche, Plato, and the shared teachings of religions, coming up with answers none of which he finds satisfactory. Accordingly, he decides that the question has no apposite response and, as a result, life is meaningless. Explicating Nagel's view as well as his critiques of the answers of the philosophers and religions, this article tries to show that: Firstly, one can, having Nagel's pressing question in mind, work out a theory of meaning of life based on the function of human life. Secondly, contrary to what he thinks, some of the philosophical and religious responses are acceptable. Thirdly, although one can explain the function of mankind's life drawing on the favorable philosophical and religious responses, these responses can be of no help in forming a judgement as to the function of each human individual's life; such a judgement is possible only when a full sight of the individual's life is accessible and this happens only after the termination of the individual's life. Finally, even if all philosophical and religious answers to Nagel's question are rejected, one can still defend the meaning of each human being's life. This is because the meaningfulness of each individual's life is not exclusively contingent on answering Nagel's question, rather, it is defensible based on the function of the person's life in relation to some collections that are smaller than the whole existence and possess some valuable objectives.

Keywords

Thomas Nigel, Meaning of Life, Objective Perspective, Religious Temperament, Function of Life

1. Master of Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran.
(m.m.sotode@gmail.com).

2. Assistant Professor, Department of Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran.
(Corresponding Author) (mz.bayat@ut.ac.ir)

۱. مقدمه

فیلسوفان تحلیلی در اوائل قرن بیستم کوشیدند تا با معناشناسی «معنای زندگی» به معنای «ارزش»، «هدف» و «کارکرد» از مفهوم معنای زندگی رفع ابهام کنند و راه را برای نظریه‌پردازی درباره آن باز کنند (Nielsen 1981; Nozick 1981, 574-8). در پرتو معناشناسی از «معنای زندگی»، نخستین گام در نظریه‌پردازی درباره معنای زندگی برداشته شد و رویکردها و نظریه‌های معنای زندگی پیرامون یکی از سه معنای فوق شکل گرفت. البته، موضوع بیشتر نظریه‌های معنای زندگی یکی از دو معنای «ارزش» و «هدف» بود و کمتر به معنای «کارکرد» توجه شده است (بیات ۱۳۹۴، ۳۰). اگرچه معانی سه‌گانه «ارزش»، «هدف» و «کارکرد» از همدیگر متمایزند، ولی کاملاً جدا از یکدیگر هم نیستند. زیرا از یک سو، هر هدفی نمی‌تواند به زندگی معنا دهد و تنها اهدافی می‌تواند به زندگی معنا دهند که برخوردار از سطح خاصی از ارزشمندی باشند. از سوی دیگر، کارکرد زندگی نیز با هدف زندگی پیوند خورده است، چرا که ابتدا باید هر انسان یا غیرانسان را جزئی از یک مجموعه هدفدار قرار داد سپس برای وی در آن مجموعه هدفدار نقشی در نظر گرفت تا بتوان از کارکرد وی و در نتیجه معناداری زندگی وی سخن گفت (بیات ۱۳۹۴، ۵۶). تامس نیگل، فیلسوف تحلیلی معاصر (۱۹۳۷-م)، در کتاب *فلسفه سکولار و گرایش دینی*، با تکیه بر وجود‌گرایی و تمایل شدید در انسان‌ها به هماهنگی با هستی^۱، بر این باور است که این‌گرایی و تمایل پرسشی اساسی و واقعی درباره ربط و نسبت انسان با هستی پدید آورده که در پرتو پاسخ‌بدان می‌توان از بی‌معنایی و پوچی در زندگی رهایی پیدا کرد. وی معتقد است که پرسش از ربط و نسبت انسان با هستی از پرسش‌های فراگیر در زندگی انسان است و بسیاری از شئون زندگی انسان را در بر می‌گیرد. لذا پاسخ‌های گوناگون به این پرسش را در دیدگاه‌های برخی از فیلسوفان و آموزه‌های ادیان جستجو کرده تا بتواند پاسخ‌درخوری بدان بیابد. ولی به رغم اهمیت این پرسش، در نهایت هیچ یک از آن پاسخ‌ها را قانع‌کننده ندانسته و نمی‌پذیرد. در نتیجه، معتقد شده است که باید پوچی و بی‌معنایی را پذیرفت و زندانه و با نوعی طنز با زندگی مواجه شد. نکته جدید مقاله حاضر این است که در آن با تکیه بر معنای کارکرد زندگی انسان تلاش شده تا خوانش جدیدی از دیدگاه نیگل ارائه شود و نظریه‌ای در پرتو دیدگاه او درباره معنای زندگی سامان داده شود. او به وجود وجوه مشترک میان‌گرایی و تمایل انسان‌ها به هماهنگی با هستی و معنای زندگی توجه دارد، ولی آنها را از همدیگر تفکیک کرده و

دیدگاه خود را ذیل نظریه کارکرد زندگی انسان نیاورده است (Nagel 2010, 4). لذا ابتدا دیدگاه وی را توضیح می‌دهیم و نقد و بررسی می‌کنیم، سپس، بر خلاف باور وی، نشان خواهیم داد که هم می‌توان به مدد آموزه‌های ادیان و برخی دیدگاه‌های فلسفی از نقش و کارکرد انسان در هستی دفاع کرد، و در نتیجه زندگی انسان‌ها را معنادار شمرد، و هم می‌توان از کارکرد زندگی انسان در مجموعه‌های کوچک‌تر با اهداف ارزشمند خردتر دفاع کرد.

نیگل در مقاله «پوچی» (1971) و کتاب فلسفه سکولار و گرایش دینی (2010) دیدگاه‌های خود درباره معنای زندگی را ارائه کرده است. پیش از ورود به توضیح دیدگاه نیگل، باید به این نکته اشاره کرد که وی در هر دو اثر فوق معتقد است زندگی بی‌معنا است. در مقاله «پوچی» به رغم نقد ادله پوچی، در نهایت از بی‌معنایی دفاع می‌کند؛ در کتاب فلسفه سکولار و گرایش دینی نیز با طرح پرسش از ربط و نسبت انسان با هستی می‌گوید اگر پاسخ درخوری به این پرسش وجود داشته باشد می‌توان از معناداری زندگی دفاع کرد، ولی پاسخ‌ها را قانع‌کننده نمی‌داند، و در نتیجه باز هم زندگی را بی‌معنا می‌داند. در ادامه به ترتیب به این مسائل اشاره می‌کنیم.

۲. انتقادات نیگل بر ادله بی‌معنایی زندگی

وی در مقاله «پوچی» (نیگل ۱۳۸۲) صرفاً به نقد استدلال‌هایی می‌پردازد که علیه ارزشمندی و هدفداری زندگی ارائه شده‌اند، و خود استدلالی علیه بی‌معنایی و پوچی اقامه نمی‌کند. اما از میان ادله علیه بی‌معنایی، یکی از ادله یعنی استدلال سوم را می‌پذیرد، و در نتیجه زندگی را بی‌معنا می‌شمرد و زندگی رندانه را توصیه می‌کند. با توجه به هدف مقاله حاضر، اینجا بیشتر به دیدگاه او در کتاب فلسفه سکولار و گرایش دینی توجه کرده‌ایم، اما برای ارائه تصویری جامع از دیدگاه نیگل در این بخش به ادله و نقدهای او در مقاله «پوچی» نیز اشاره می‌شود.

استدلال نخست در دفاع از بی‌معنایی زندگی این است که انسان‌ها احساس می‌کنند همان گونه که رفتارشان در زمان حال اهمیت دارد، باید در مدت زمان طولانی مثلاً یک میلیون سال بعد هم دارای همان اهمیت و ارزش باشد، ولی چنین نیست. لذا احساس می‌کنند که سراسر زندگی آنان پوچ و بی‌معناست. نیگل این استدلال را نمی‌پذیرد، زیرا به باور او، زمان در ارزشمندی رفتار تأثیری ندارد و آنچه به زندگی معنا می‌دهد ارزش رفتارهای انسان است. لذا اگر رفتارهای فعلی انسان بتواند تأثیری در زندگی ایجاد کند، در

معنای زندگی انسان مؤثر است، چه در بازه کوتاه زمانی چه یک میلیون سال بعد. بنابراین، صرف عدم اهمیت یک کار بعد از یک میلیون سال دلیلی بر پوچی زندگی نیست (Nagel 1971, 716-8).

استدلال دیگر این است که انسان‌ها با مقایسه موقعیت خویش با گستره هستی درمی‌یابند که ذره ناچیزی در فضای بی‌کران جهان هستی‌اند، به گونه‌ای که حتی تمام عمر آنان در مقایسه با عمر زمین لحظه‌ای بیش نیست، تا چه رسد به عمر کل هستی. به نظر نیگل، این مقایسه نیز نمی‌تواند بی‌معنایی زندگی را نشان دهد. زیرا معنا نوعی کیفیت در زندگی است، و به اندازه‌ای که زندگی از این کیفیت برخوردار شود معنادار خواهد شد. لذا اگر زندگی فاقد معنا باشد، زندگی در هر موقعیتی و چه کوتاه و چه ابدی پوچ و بی‌معنا است و موقعیت یا بلندی عمر نمی‌تواند به زندگی معنا دهد (Nagel 1971, 716-8).

استدلال دیگر او این است که معنای زندگی در گرو وجود هدف و آرمانی بزرگ‌تر و ارزشمندتر است، ولی چنین هدف و آرمانی در زندگی انسان‌ها وجود ندارد. نیگل این استدلال را می‌پذیرد و معتقد است که هیچ هدف متعالی، مانند خدمت‌رسانی به اجتماع، خدمت‌رسانی به دولت، یا ارتقای علم و دین، نمی‌تواند به زندگی انسان معنا دهد، زیرا هر گونه هدفی باید از درون انسان بجوشد، و او قادر نیست هدف و آرمانی بزرگ‌تر و ارزشمندتر در درون خود بیافریند (Nagel 1971, 720-1). نیگل در تبیین دلایل احساس پوچی در انسان‌ها معتقد است که انسان‌ها معمولاً از معناداری هدف و آرمان بزرگ‌تر سؤال نمی‌کنند و نیازی به سؤال از آن نمی‌بینند، مگر هنگامی که دچار تضادی حل‌نشده در درون خویش شوند. به باور او، انسان‌های آرمان‌گرا، از یک طرف، احساس می‌کنند که با طلب آرمان خویش می‌توانند به زندگی خود معنا دهند، از طرف دیگر، در می‌یابند که نمی‌توانند از آن هدف یا آرمان دفاع کنند، زیرا احساس می‌کنند که همان علل و عواملی که مانع معنابخشی به اهداف کوچک‌تر در زندگی می‌شود، دامن هدف بزرگ‌تر را هم خواهد گرفت. به تعبیر دیگر، بین اهداف کلان و کوچک تفاوتی وجود ندارد، و به همان دلایلی که اهداف کوچک‌تر معنابخش نیستند، اهداف کلان هم معنابخش نیستند. لذا نمی‌توان پذیرفت که آرمان بزرگ‌تری که می‌خواهد به اهداف کوچک‌تر و در نتیجه به زندگی انسان‌ها معنا دهد معنادار باشد، یعنی بتوان از معناداری آن دفاع کرد (Nagel 1971, 720-1).

نیگل با پذیرش استدلال فوق در مقاله «پوچی» معتقد است که راهی برای مواجهه با پوچی زندگی مگر از طریق طنز و رندی یعنی عدم توجه به پوچی و رها کردن آن به حال

خود به مثابه وضعیتی گریزناپذیر وجود ندارد. پوچی بخشی از زندگی انسان است و نباید از آن گریخت، بلکه صرفاً باید آن را پذیرفت و به حال خود وانهاد. به عبارت دیگر، احساس بی‌معنایی بیانگر چشم‌اندازی است که انسان از وضعیت حقیقی خویش دارد و نباید در پی راه علاج آن باشد. نیگل معتقد است زندگی در مجموع جدی نیست و نهایت آن مرگ است. لذا جدی گرفتن زندگی خنده‌دار و بی‌دلیل است و به چیزی جز خود زندگی و زیستن نمی‌توان توجه کرد: «دلیلی وجود ندارد. هیچ مهم نبود اگر من اصلاً وجود نداشتم یا اگر دغدغه چیزی نداشتم. اما من هستم و دغدغه دارم. این تمام ماجرا است» (Nagel 1987, 101).

نیگل معتقد است که می‌توان از دو منظر انفسی^۲ و آفاقی به زندگی نگریست. در چشم‌انداز انفسی انسان صرفاً یک موجود زنده در جهان است که در پی تأمین غرایز خویش است و هر آنچه به زنده بودن وی کمک می‌کند اهمیت دارد. لذا از این منظر، نگاه به زندگی کاملاً اولویت‌جویانه و جانبدارانه است. اما در نقطه مقابل، از منظر آفاقی، زندگی منحصر در زنده ماندن نیست، بلکه راه و روشی است که زندگی هر فرد انسانی را با هستی هماهنگ می‌کند. زیرا به نظر نیگل دستیابی به نظرگاهی آفاقی تنها با ارتباط انسان با هستی به دست می‌آید و به مدد تبیین آن می‌توان از معناداری زندگی دفاع کرد. ولی او معتقد است نمی‌توان تبیین درخوری از ارتباط انسان با هستی ارائه کرد، و در نتیجه زندگی را بی‌معنا می‌داند (Nagel 2010, 4). به گمان او، این نگاه مستلزم زندگی بی‌طرفانه، برابری طلبانه و فارغ‌دلانه است، زیرا انسان فقط خود را نمی‌بیند، بلکه خودی را می‌بیند که در یک نقشه بزرگ‌تر از هستی قرار دارد. نیگل در مقاله «پوچی» بر این باور است که انسان‌ها در طلب معنا برای زندگی خویش از چشم‌انداز شخصی و انفسی خود فاصله می‌گیرند و در پی نظرگاهی آفاقی به زندگی‌اند تا بتوانند به زندگی خویش معنا دهند. اما به گمان او، انسان‌ها نمی‌توانند معنایی آفاقی برای زندگی خویش بیابند، و در نتیجه عموماً به پوچی و بی‌معنایی در زندگی می‌رسند. لذا به باور او پوچی تاوان آرمانی است که انسان‌ها برای نیل به چشم‌اندازی آفاقی در زندگی خویش می‌پردازد (Nagel 1971, 725-6).

۳. دیدگاه نیگل درباره معنای زندگی

در کتاب فلسفه سکولار و گرایش دینی، نیگل با تکیه بر پرسش کلان و فراگیر «ربط و نسبت انسان با هستی» کوشیده است از منظر آفاقی به معنای زندگی نگاه کند. او بر این باور است که اگر بتوان پاسخ درخوری به این پرسش داد می‌توان از معناداری زندگی

انسان‌ها دفاع کرد. باید به این پرسش پاسخ داد زیرا پاسخ به این پرسش اساسی، کلان و فراگیر حلقه گمشده حل مسئله معنای زندگی است. او می‌گوید بسیاری از فیلسوفان تحلیلی به این گونه پرسش‌ها توجه نکرده‌اند، ولی این گونه پرسش‌ها به قدری اهمیت دارند که تقابلی میان سنت فلسفه قاره‌ای و تحلیلی ایجاد کرده‌اند، زیرا سنت فلسفه قاره‌ای همواره نسبت به این گونه پرسش‌ها دغدغه داشته ولی فیلسوفان تحلیلی چنین دغدغه‌ای نداشته‌اند. به باور نیگل، یکی از دلایل اقبال مردم به فلسفه قاره‌ای نیز همین است که این رویکرد فلسفی به این گونه پرسش‌ها توجه داشته و تلاش کرده الگویی برای زیست معنادار در جهان ارائه کند (Nagel 2010, 4).

به گمان نیگل، ما بخشی از این جهان هستیم و با آگاهی از محیط اطراف خود تا حدودی می‌توانیم جایگاه خویش را در نظام هستی پیدا کنیم. اما با آگاهی از محیط اطراف خویش نمی‌دانیم چه هستیم یا در کجا هستیم، نمی‌دانیم که آیا با وقایع زیست‌شناختی و فرهنگی به طرز شگفت‌آور و ماهرانه‌ای در میان احتمالات موجود در جهان شکل گرفته‌ایم و در لحظه زنده‌ایم و بیش از این اهمیت نداریم یا جزئی از یک نقشه بزرگ‌تر در هستی و در هماهنگی با آن در حال زندگی هستیم. این نکته کاملاً قابل درک است که هر یک از ما محصول جهان هستی و تاریخ آن بوده‌ایم، اما به سختی می‌توان درک کرد که زندگی هر یک از ما به نوعی نمایانگر چیزی بیشتر از خود ماست. شاید توجه به این نکته کم‌اهمیت و بی‌اهمیت باشد، اما نقطه شروع برای این ادعاست که زندگی انسان بخش کوچکی از چیزی بزرگ‌تر از زندگی خودش است. بنابراین، باید با آگاهی از محیط اطراف خویش پرسید که آیا درک مجموع هستی که بخشی از آن هستیم می‌تواند به فهم بخشی از زندگی ما کمک کند؟ به گمان نیگل، خواه جواب ما به این سؤال مثبت باشد و خواه منفی، یا اصلاً کسی به این سؤال علاقه داشته باشد یا نداشته باشد، واقعی و جدی است، زیرا این پرسش اساسی و فراگیر در گرایش و تمایل شدیدی^۳ در وجود انسان‌ها نسبت به هماهنگی ریشه دارد. بنابراین، نیگل بر این باور است که اولاً در وجود این گرایش در انسان‌ها تردیدی نیست (Nagel 2010, 4). ثانیاً باید به پرسش برخاسته از این گرایش نیز مانند دیگر پرسش‌های جدی انسان‌ها پاسخ داده شود، زیرا این پرسش در پی کشف ربط و نسبت انسان با هستی است و هر گونه پاسخ بدان بر کل زندگی وی سایه می‌افکند. ثالثاً اگرچه ادیان و فلسفه‌های گوناگون در تاریخ بشر به این پرسش پاسخ‌های گوناگونی داده‌اند ولی ادیان، به رغم تنوعی که دارند، مهم‌ترین منبع پاسخگویی به این پرسش بوده‌اند، یعنی با تکیه بر آموزه‌ها و دستورهای خویش بدان پاسخ داده‌اند. لذا او این گرایش و تمایل را

«دینی» نامیده، یعنی بدان جهت که مهم‌ترین منبع پاسخ به این گرایش و پرسش برخاسته از آن را می‌توان در ادیان یافت دینی است، نه بدان جهت که این گرایش برگرفته از آموزه‌های دینی است (Nagel 2010, 4). رابعاً اگرچه معنای زندگی ارتباط نزدیکی با گرایش دینی نهفته در وجود انسان‌ها دارد، و به تعبیر وی، گرایش دینی همپوشانی زیادی با معنای زندگی دارد، ولی میان آنها این‌همانی برقرار نیست، زیرا گرایش دینی بستر پیدایی پرسش از ربط و نسبت با هستی است و با پاسخ درخور بدان زندگی معنادار می‌شود. به تعبیر دیگر، معنای زندگی محصول پاسخ به پرسش از ربط و نسبت انسان با هستی است که از دامن گرایش دینی سر بر آورده است (Nagel 2010, 4). البته، از منظر دیگری می‌توان گفت که معنای زندگی گسترده‌تر از گرایش دینی است، زیرا معنای زندگی تنها با پاسخ به ربط و نسبت انسان با هستی قابل تبیین نیست، بلکه با تکیه بر ارزش‌ها یا اهداف ارزشمند نیز می‌توان به زندگی معنا داد.

۴. پاسخ‌های گوناگون به پرسش از نسبت انسان با هستی

نیگل با بررسی دیدگاه‌های برخی از فیلسوفان و ادیان تلاش کرده تا از میان آنها پاسخ به پرسش ربط و نسبت انسان با هستی را بیاید. البته در نهایت هیچ یک را نپذیرفته است. او با تفکیک پاسخ‌ها به فلسفی و دینی پاسخ‌های فلسفی را به پاسخ‌های منفی^۴ و مثبت و پاسخ‌های مثبت را به پاسخ‌های انسان‌گرایانه^۵ و طبیعت‌گرایانه^۶ تقسیم کرده و سپس ذیل پاسخ‌های منفی دیدگاه دیوید هیوم و ذیل پاسخ‌های انسان‌گرایانه دیدگاه‌های ایمانوئل کانت، هنری سیجویک و ژان-پل سارتر و ذیل پاسخ‌های طبیعت‌گرایانه دیدگاه‌های نیچه و افلاطون را توضیح داده و نقد و بررسی کرده است. در نهایت نیز به پاسخ ادیان پرداخته است. اگرچه او پاسخ ادیان را بهتر از پاسخ‌های فلسفی می‌داند، ولی با نگاه شکاکانه به ادیان آنها را نیز نپذیرفته است. در این بخش هر یک از پاسخ‌ها را توضیح می‌دهیم و نقد و بررسی می‌کنیم.

۴-۱. پاسخ منفی هیوم

دیوید هیوم با نگاه تجربه‌گرایانه خویش معتقد است که تنها با روش تجربی می‌توان به جهان نگریست و پدیده‌های آن را درک کرد و هر گونه پاسخ با تکیه بر روش‌های غیرتجربی را رد می‌کند. او بر این باور است که جهان را فقط با علوم تجربی مانند شیمی و فیزیک می‌تواند فهمید و علم فیزیک هم در بالای سلسله‌مراتب علوم قرار دارد. لذا انسان باید تلاش کند تا زندگی خویش را به مدد این علوم، همان طور که هست، بسازد و

تا حدودی دخالت احتمالات بیولوژیکی، فرهنگی و تاریخی را نیز در نظر بگیرد (Nagel 5-174, 1989; Hume 7, 2010). نیگل بر این نظر است که اولاً دیدگاه تجربه‌گرایانه هیوم مستلزم نفی منظر آفاقی به جهان و جایگاه انسان در آن نیست و می‌توان از منظر تجربی به جهان نگریست. زیرا اگرچه گستره منظر تجربی محدود است، ولی وابسته به علایق و دغدغه‌های انسان‌ها نیست و به مدد آن هم می‌توان از منظر انفسی فراتر رفت. لذا دیدگاه تجربه‌گرایانه هیوم لزوماً بدان معنا نیست که نمی‌توان به جهان به عنوان یک مجموعه نگاه کرد، بلکه صرفاً به این معناست که تنها با روش تجربی می‌توان به جهان به عنوان یک مجموعه نگریست. به همین جهت، به گمان او، نیازی به باورهای دینی برای فهم جهان نیست، زیرا با کنار گذاشتن آنها هیچ شکاف معرفتی پدید نخواهد آمد (Nagel 7, 2010). ثانیاً نیگل معتقد است که خداناباوری منفعل^۶ هیوم مستلزم نفی گرایش دینی هم نیست، بلکه تنها پاسخ دادن به پرسش نسبت انسان با هستی را غیرممکن می‌داند، زیرا بر این نظر است که دستیابی به تصویری کلان از هستی صرفاً تمایل انسان‌ها است و لازم نیست تا انسان‌ها خود را به مثابه یک جزء در هستی بیابند تا بتوانند جهان و پدیده‌های آن را درک کنند، بلکه بدون کلان‌تصویر هم می‌توانند با تکیه بر روش‌های تجربی جهان و پدیده‌های آن را درک کنند (Nagel 7, 2010). نیگل با وجود نکات فوق، معتقد است اگرچه دیدگاه هیوم آسان و قابل فهم به نظر می‌رسد و راه‌حلی برای رهایی از سختی‌های دینداری به حساب می‌آید، اما گمراه‌کننده است؛ زیرا پرسش از گرایش دینی چه پاسخ بدان مثبت باشد و چه منفی، واقعی است و دیدگاه وی هیچ دغدغه‌ای نسبت به گرایش دینی ندارد تا بتوان انتظار پاسخ به پرسش از نسبت انسان و هستی را از آن داشت. بنابراین، منظر تجربه‌گرایانه موجب خواهد شد تا پرسش‌های اساسی مانند پرسش از ربط و نسبت میان انسان و هستی و در نتیجه نقش انسان در آن نادیده گرفته شود (Nagel 8, 2010).

۲-۴. پاسخ‌های انسان‌گرایانه

نیگل با جستجو در دیدگاه‌های کانت، سیجویک و سارتر کوشیده است پاسخ‌های آنان به این پرسش اساسی را بیابد. او پاسخ‌های سه فیلسوف فوق را انسان‌گرایانه نامیده است، زیرا در تمام آنها به جنبه خاصی از انسان توجه شده است، یعنی معتقد است که در این پاسخ‌ها آگاهی انسان‌ها از جایگاه خویش در تاریخ فرهنگی، شناختی و اخلاقی، به مثابه یک کل، این امکان را فراهم می‌کند تا هر فرد انسانی از منظری آفاقی به خویش بنگرد و

خود را جزئی از آن کل بشمارد، و در نتیجه زندگی خود را چیزی بیش از گذراندن زندگی فردی بداند (Nagel 2010, 10).

از نظر کانت، انسان غایت فی نفسه است، یعنی هر انسانی باید چنان عمل کند که خود و دیگری همواره و همزمان غایت باشند، نه ابزار محض (Kant 1875, 429). هر فرد انسانی به خودی خود غایت فی نفسه است و نباید به انسان به مثابه ابزار دستیابی به غایتی دیگری نگاه کرد (کورنر ۱۳۶۷، ۲۹۵-۲۹۶). نیگل به مدد اصل اخلاقی کانت کوشیده است ربط و نسبت انسان با هستی را تبیین کند. طبق این اصل هر انسانی جزئی از یک جهان عقلانی است که با عمل به وظیفه اخلاقی خویش می‌تواند به سعادت دست پیدا کند، جهانی که در آن انسان‌ها صرفاً موجوداتی تاریخمند نیستند که در چنبره زمان و مکان خویش باشند، بلکه این قابلیت را دارند که از چشم‌اندازی فراتر از زمان و مکان به زندگی خود بنگرند و خویش را جزئی از جهانی عقلانی بدانند که بتوانند به تحقق آن کمک کنند (Nagel 2010, 10). به باور نیگل، با تکیه بر این نگاه، می‌توان به پرسش از ربط و نسبت انسان با هستی پاسخ داد، زیرا هر فرد انسانی به مثابه غایت فی نفسه را می‌توان جزئی از جهان عقلانی به مثابه یک کل شمرد که می‌تواند از منظری آفاقی به زندگی بنگرد و جایگاهی در تحقق جهان عقلانی بیابد و در نتیجه زندگی معناداری داشته باشد.

به باور نیگل، با تکیه بر دیدگاه هنری سیجویک، فیلسوف فایده‌گرای انگلیسی، نیز می‌توان به پرسش از ربط و نسبت انسان با هستی پاسخ گفت. او بر این باور بود که فایده‌گرایی یعنی «بیشینه کردن لذت و کمینه کردن رنج» انسان‌ها فارغ از تبعیض و سوگیری، که به انسان «چشم‌مانی جهان‌بین»^۱ یعنی منظری آفاقی و غیروابسته به شخص می‌دهد تا بتواند به دیگران بنگرد و درباره آنان داوری کند (Sidgwick 2001, 204). نیگل بر این نظر است که اگر دیدگاه «بیشینه کردن لذت و کمینه کردن رنج» را به مثابه یک نگاه آفاقی بنگریم، هر فرد انسانی به مثابه جزئی از آن است که در صدد تحقق آن خواهد بود و خود را موجودی در میان سایر موجودات می‌داند که بدون هیچ گونه منفعت‌طلبی دغدغه بهره‌مندی تمام موجودات از لذات و کاهش درد و رنج آنان را دارد. به باور نیگل، به مدد دیدگاه سیجویک نیز می‌توان به پرسش از ربط و نسبت انسان با هستی پاسخ داد و گفت هر فرد انسانی به مثابه جزئی از کل انسان‌ها می‌تواند به افزایش لذت انسان‌ها و کاهش درد و رنج آنان کمک کند و ربط و نسبت خویش را بیابد و زندگی خود را معنادار سازد (Nagel 2010, 11).

به گمان نیگل، به مدد دیدگاه سارتر نیز می‌توان به این پرسش اساسی پاسخ داد. او معتقد بود که انسان‌ها در همه چیز مجازند و در انتخاب بایدها و نبایدها در زندگی خویش تنها باید دیگران را در نظر بگیرند. زیرا، به گمان سارتر، توجه به دیگری نقشی اساسی در شکل‌گیری زندگی هر فرد انسانی دارد و می‌توان به مدد آن ارزش‌های دیگر را در زندگی توجیه کرد (Nagel 2010, 11). به باور سارتر، وجود دیگری شرط لازم برای تحقق فردیت انسان و تعیین جایگاه وی در هستی است و انسان در تحقق وجود خویش به دیگری نیاز دارد. دیگری مظهري از هستی است که توجه به وی جنبه‌هایی از وجود انسان را آشکار می‌کند. لذا دیدگاه سارتر بیانگر وجود چشم‌اندازی آفاقی به هستی است که به مدد آن می‌توان جایگاه هر فرد انسانی را در آن تعیین کرد (Sartre 1995, 221-2, 226). به باور نیگل، با تکیه بر دیدگاه سارتر نیز می‌توان ربط و نسبت انسان با هستی را تبیین کرد و به پرسش فوق پاسخ داد. زیرا می‌توان با نگاه به مجموعه انسان‌ها به مثابه یک کل خود و دیگران را به مثابه جزئی از آن کل دید که می‌توانند از منظری آفاقی به تحقق وجود هر فرد انسانی کمک کنند و زندگی خود را معنادار سازند.

نیگل بر این نظر است که پاسخ‌های انسان‌گرایانه فوق قانع‌کننده نیستند، زیرا اگرچه به پرسش از ربط و نسبت انسان با هستی اهمیت می‌دهند و نگاهی آفاقی به هستی دارند، ولی همچنان در چارچوب نگاه و منظر انسانی‌اند، که نگاهی محدود، یک‌سویه و انحصاری به هستی است، یعنی بر این پیشفرض استوار است که انسان‌ها بدون نیاز به منظری فراانسانی می‌توانند جهان را درک کنند، زیرا خودآگاهی انسان‌ها تنها منشأ ارزش‌ها و اهداف کلان و فراگیر است (Nagel 2010, 12). نیگل بر این گمان است که با چنین نگاهی نمی‌توان به گرایش دینی و پرسش برخاسته از آن درباره ربط و نسبت انسان با هستی پاسخ داد. زیرا پاسخ بدان منظری فراتر از منظر انسانی می‌طلبد. به تعبیر دیگر، تنها با تکیه بر منظری فراانسانی می‌توان ربط و نسبت انسان با هستی را تبیین کرد و به پرسش درباره آن پاسخ درخوری داد. البته، وی به رغم تأکید بر این نکته، پاسخ‌های ادیان و فلسفی را نیز که از منظری فراانسانی نگاه می‌کنند نمی‌پذیرد. در واقع، او معتقد است که باید از منظری فراانسانی نگاه کرد تا بتوان ربط و نسبت انسان با هستی را تبیین کرد، ولی به دلایل دیگری که در پاسخ ادیان و افلاطون بیان خواهد شد، این پاسخ‌ها را قابل دفاع نمی‌داند.

۳-۴. پاسخ‌های طبیعت‌گرایانه

نیگل زیست‌شناسی و به ویژه زیست‌شناسی تکاملی را نماینده بارز طبیعت‌گرایی شمرده و بر این باور است که زیست‌شناسی تکاملی بر تفسیری علمی و تجربی از نظم موجود در هستی استوار است. زیست‌شناسی تکاملی با تکیه بر شناسایی گونه‌های موجودات چرخه تحقیق یک گونه و شیوه ایجاد گونه‌های متعدد را با حفظ تنوع ماهوی آنها بررسی می‌کند. در زیست‌شناسی تکاملی باور بر این است که کل طبیعت و گونه‌های موجود در آن در یک حالت سیلان قرار دارد، به گونه‌ای که طبیعت به مثابه مجموعه‌ای از نیروها در نظر گرفته می‌شود که اولاً با همه تنوعی که دارد از نیاکانی مشترک پدیدار گشته که بر اثر فرآیند طبیعی تکامل، یعنی انتخاب طبیعی، نسب مشترک و گونه‌زایی باعث ایجاد تنوع زیستی در زمین شده است، ثانیاً افراد هر نوع به واسطه وجود نسبت مشترک با نیای مشترک در یک فرآیند طبیعی دارای وابستگی متقابل‌اند. لذا نکته اساسی در زیست‌شناسی تکاملی این است که تغییر و توسعه در طبیعت در فرآیند تکامل رخ می‌دهد و تمام جانداران شناخته‌شده نسب مشترک دارند. طبق نظریه تکامل، تمام جانداران روی زمین از یک نیای مشترک یا یک خزانه ژنی نیایی به وجود آمده‌اند و آخرین نیای مشترک تمام جانداران حدود ۳/۵ میلیارد سال پیش ظاهر شده است (De Duve 2002, 44). بنابراین، در زیست‌شناسی تکاملی تمام تحولات طبیعت با کارکرد خود طبیعت تبیین می‌شود. اگرچه داروین در برخی از آثار خویش تصریح می‌کند که قوانین تکامل آفریده خداوند است و قانونمندی طبیعت در نظریه تکامل با علت اولی دانستن خداوند مانع‌الجمع نیست، یعنی می‌توان قوانین طبیعت را به عنوان وسائط ثانویه‌ای در نظر گرفت که خداوند از طریق آنها به آفرینش می‌پردازد، اما در اواخر عمر خویش به موضع ندانم‌گرایی در قبال نقش خداوند در تکامل گرایش پیدا کرده بود. زیرا به این نتیجه رسیده بود که نمی‌توان به باورهای انسانی، مانند باور به علت اولی و خالق بودن خداوند، که از نازل‌ترین حیوانات تکامل یافته است اعتماد کرد (Greene 1959, 715). به باور نیگل، بدون تردید برداشت‌های علمی از نظم موجود در طبیعت مانند زیست‌شناسی تکاملی می‌تواند به خدا‌ناباوری حداکثری و انکار نقش باورهای دینی مانند باور به نقش خداوند در هستی منجر شود (Nagel 2010, 12). به همین جهت، داروین در زیست‌شناسی تکاملی به چگونگی علیت الهی نپرداخته و به افعال خداوند همچون افعال یک انسان ماهر و باکیاست نگریسته است. لذا ایان باربور هم معتقد است که در نظریه تکامل صانع بودن خداوند غیرمنطقی و دفاع‌ناپذیر شمرده شده است (باربور ۱۳۷۹، ۱۱۳).

به باور نیگل، می‌توان زیست‌شناسی تکاملی را یک ابر-نظریه شمرد. زیرا این نظریه توانایی ارائه چشم‌اندازی جهانی برای حوزه‌های انسانی همچون زبان، تفکر، ادراک، ارزش، اخلاق و کنش را دارد. اما با تکیه بر زیست‌شناسی تکاملی نمی‌توان پاسخ درخوری به گرایش دینی و در نتیجه پرسش از ربط و نسبت انسان با هستی داد. زیرا زیست‌شناسی تکاملی انسان را محصول جهان و طبیعتی برآمده از نیروهای بی‌هدف می‌داند و تنها تبیینی از ربط و نسبت انسان با هستی به عنوان یک کل قابل دفاع است که برخاسته از یک هدف یا اهداف توأم با آگاهی باشد که در زیست‌شناسی تکاملی نادیده گرفته شده است (Nagel, 2010, 12).

نیگل با اشاره به دیدگاه فریدریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) بر این نظر است که می‌توان آن را تقریری از طبیعت‌گرایی تکاملی شمرد که در نگاه نخست و در مقایسه با سایر پاسخ‌ها نه تنها می‌تواند به پرسش فوق پاسخ دهد بلکه می‌تواند رقیب جدی برای پاسخ ادیان به حساب آید. به گمان نیگل، نیچه به جای نگاه انتزاعی به انسان، نگاهی عینی و ملموس به آن داشته و قابلیت‌های وجودی انسان را در فرآیند «شدن» می‌داند. به باور وی، اراده انسان بخش حقیقی و فناپذیر وجود انسان و تمام موجودات دیگر است. لذا اراده جوهر وجود انسان و منشأ هر چیز دیگری است و انسان را در مسیر «شدن» قرار می‌دهد. به باور نیچه، انسان باید بیش از آن بخواهد که دارد تا بیش از آن بشود که هست (نیچه ۱۳۸۱، ۱۱۳). از سوی دیگر، وی زندگی را ذیل اراده معطوف به قدرت می‌فهمد و بر این باور است که این اراده همان ارزشی است که تمام موجودات از آن حیث که موجودند به آن وابسته‌اند، یعنی تمام موجودات با اراده معطوف به قدرت درگیرند و ارزش وجودی آنان بر مبنای آن سنجیده می‌شود (هایدگر ۱۳۸۸، ۵۲). لذا او تلاش می‌کند تا به مدد روش تبارشناسی^۹ خاستگاه اراده معطوف به قدرت را به عنوان ارزش حاکم بر هستی در منابع زیست‌شناختی و اجتماعی وی جستجو کند. به باور او، گستره اراده و آزادی انسان بستگی به توانایی او در درک منابع زیست‌شناختی و اجتماعی دارد، به گونه‌ای که بازشناسایی منابع مذکور می‌تواند ظرفیت واقعی آزادی انسان و جایگاه وی در هستی را نمایان سازد. او با جستجو در تاریخ بشری کوشیده است در پرتو روش تاریخی و تبارشناسانه خویش نشان دهد که ارزش‌های انسانی بر مؤلفه‌هایی همچون تاریخ و زبان بشری استوارند و در نتیجه شناخت آنها نیز متکی بر این مؤلفه‌ها است (دلوز ۱۳۹۰، ۹۲-۹۳). نیچه بر این گمان است که با تکیه بر تبارشناسی می‌توان پرده از خاستگاه دروغین و فریبکارانه ارزش‌های حاکم برداشت و خاستگاه‌های فراموش‌شده و حقیقی را

نشان داد (Nagel 2010, 13). نیگل معتقد است با تبارشناسی ارزش‌های موجود و بازیابی ارزش‌های حاکم بر هستی می‌توان نسبت انسان با ارزش‌ها و در نتیجه جایگاه انسان در جهان ارزش‌گذاری شده را مشخص کرد. لذا به باور نیگل، با تکیه بر دیدگاه نیچه، می‌توان به پرسش از ربط و نسبت انسان با هستی پاسخ داد و زندگی وی را صرفاً زنده ماندن ندانست، بلکه با توجه به ارزش‌های بازیابی شده نقش و جایگاه وی را نشان داد و خویش را در چشم‌انداز وسیع‌تری قرار داد و از پوسته خصوصیات و چشم‌انداز فردی فراتر رفت و خود را بخشی از یک نظم بزرگ‌تر شمرد و سعی کرد ارزش‌های جدیدی را به دست آورد و خود را با آنها به عنوان یک مجموعه هماهنگ کرد.

به رغم این که نیگل روایت طبیعت‌گرایی مدرن در قالب خودآگاهی نیچه‌ای را خوانش کارآمدتری از زیست‌شناسی تکاملی می‌داند، معتقد است که ریشه‌های آن در تکاملی است که به گمان داوکینز تقریر هوشمندانه‌ای از خداناباوری را تکمیل می‌کند. زیرا نیچه همچون داروین که در پی کشف حقیقت انسان از طریق بازگشت به گونه‌های اولیه است، از طریق تبارشناسی و بازگشت به عصر ابتدایی زندگی بشر در صدد بازیابی ارزش‌های تشکیل‌دهنده حقیقت انسان است. لذا دیدگاه وی نیز نمی‌تواند نقش و جایگاه مؤثری را در فرآیند تکامل به مثابه مجموعه بزرگ‌تر برای انسان تبیین کند. زیرا اگرچه ارزش‌های حاصل از تبارشناسی منجر به اصلاح برخی از خودآگاهی‌ها و دستیابی انسان به نظرگاهی به هستی می‌شود، ولی در دیدگاه نیچه اراده معطوف به قدرت وابسته به افراد است و ارزش‌ها نیز وابسته به برداشت انسان‌ها از اراده معطوف به قدرت خویش است. لذا به گمان نیگل دیدگاه وی تنها می‌تواند نقطه شروعی برای دستیابی به پاسخ به پرسش از ربط و نسبت انسان با هستی باشد، ولی در نهایت به منظری انفسی به هستی می‌انجامد و نمی‌توان با تکیه بدان به ربط و نسبت انسان با هستی پاسخی درخور داد (Nagel 2010, 16). در واقع، نیگل در ارزیابی پاسخ‌ها بر منظر آفاقی و فراانسانی تأکید می‌کند که به نظر او دیدگاه نیچه در نهایت بر منظری انفسی استوار است.

نیگل با ارائه خوانشی طبیعت‌گرایانه از دیدگاه افلاطون نیز کوشیده است به این پرسش پاسخی افلاطونی دهد. افلاطون پدیده‌های طبیعی را با تکیه بر نظم طبیعی حاکم بر هستی توضیح داده است، نظمی که در عالم مُثُل جای دارد و عقل همه چیز آن را به نظم آورده است و کل نظام طبیعت را همچون مجموعه‌ای قرار می‌دهد که دارای نظم طبیعی است. در تصویری که افلاطون (۱۳۹۸) در رساله تیمائوس از نظم طبیعی حاکم بر هستی ارائه می‌دهد انسان یک جزء از یک مجموعه شمرده می‌شود. زیرا افلاطون معتقد است

اولاً اراده خداوند بر این بوده تا وضعیت هر چیزی در بالاترین سطح خویش قرار داشته باشد؛ ثانیاً هر آنچه محسوس است فاقد ثبات است و این فقدان ثبات منجر به بی‌نظمی خواهد شد و خداوند بی‌نظمی را به نظم مبدل ساخته است. بنابراین، نیگل معتقد است که با تکیه بر دیدگاه افلاطون درباره نظم طبیعی حاکم بر هستی می‌توان از چشم‌اندازی آفاقی نگریست و انسان را به مثابه جزئی از هستی دید که می‌توان ربط و نسبت وی را با هستی مشخص کرد و زندگی وی را معنادار شمرد (Nagel 2010, 16).

نیگل معتقد است که اگرچه مفهوم نظم طبیعی افلاطون این قابلیت را دارد که خوانشی طبیعت‌گرایانه از آن ارائه شود، زیرا سعی شده تا نقش پدیده‌های طبیعی مانند انسان با تکیه بر نظم طبیعی تبیین شود، ولی باید ویژگی‌های نظریه تکامل در دوره معاصر را داشته باشد تا بتوان آن را خوانشی از طبیعت‌گرایی شمرد. به باور نیگل، خوانشی از طبیعت‌گرایی می‌تواند ربط و نسبت انسان با هستی را تبیین کند که ریشه در زیست‌شناسی تکاملی داشته باشد، یعنی بپذیرد که کل طبیعت و گونه‌های موجود در آن در یک حالت سیلان قرار دارد، به گونه‌ای که طبیعت به مثابه مجموعه‌ای از نیروها است که انسان هم در آن جایگاه خاص خود را دارد. لذا اگر دیدگاه افلاطون را این گونه تفسیر کنیم که گونه‌های اولیه در یک روند طولانی از نظم طبیعت بوده‌اند و به تدریج بیدار شده و رشد و پیشرفت کرده‌اند و هر یک از ما نیز به عنوان بخشی از این نظم طبیعی در حال رشد هستیم، می‌تواند نظم طبیعی افلاطون را خوانشی از نظریه تکامل شمرد و گفت زندگی انسان طی یک فرآیند طولانی مدت از نظم حاکم بر طبیعت پدید آمده است (Nagel 2010, 17). طبق این خوانش از افلاطون، با تکیه بر نظم طبیعی می‌توان نقش انسان در هستی را به عنوان یک کل تبیین کرد.

اما به گمان نیگل، خوانش طبیعت‌گرایانه از افلاطون تقلیل نظم حاکم بر هستی به نظم طبیعت است و با نظریه تکامل بسیار فاصله دارد. زیرا اگر طبق نظریه تکامل بخواهیم خوانشی از افلاطون ارائه دهیم باید تکامل بیولوژیکی و فرهنگی در طبیعت را به معنای خردی گرفت که از نظر افلاطون در طبیعت به ودیعه گذاشته شده و در انسان به ساحت آگاهی رسیده است. ولی نظم افلاطونی متکی بر وجود یک طراح مختار و آگاه است که ربط و نسبت تمام موجودات مانند انسان‌ها در آن مشخص است. لذا انسان‌ها می‌توانند با تکیه بدان از منظری آفاقی و فراانسانی به جهان بنگرند و ربط و نسبت خویش با هستی را بیابند و زندگی خود را معنادار سازند. نیگل به رغم این که از میان پاسخ‌های فلسفی فوق تنها خوانش غیرتکاملی از دیدگاه افلاطون را قابل توجه دانسته و معتقد است رقیب جدی

طبیعت‌گرایی است، ولی بر این نظر است که غالباً دینداران پاسخ افلاطونی را نمی‌پذیرند زیرا مؤمنان تقریری از نظم در هستی را می‌پذیرند که خداوند در آن نقش اساسی داشته باشد و در تقریر افلاطون نقش خداوند پررنگ نیست (Nagel 2010, 5, 17).

۴-۴. پاسخ ادیان

نیگل معتقد است با وجود ادیان گوناگون و اختلاف دیدگاه‌های آنها درباره آموزه‌های اساسی مانند آموزه خداوند یا زندگی پس از مرگ، برخی اصول فراگیر یا به تعبیر وی حقایق معنوی در ادیان وجود دارند که می‌توان به مدد آنها سرشت انسان‌ها، جهان، نظم طبیعی، و ارزش‌ها را تبیین کرد. به باور نیگل، باور به این اصول نگاهی به انسان‌ها می‌دهد که از منظر خدا به خود و هستی بنگرند، منظری که در زندگی معنوی ایشان هم سهم اساسی دارد. زیرا از این منظر وجود انسان، ارزش‌ها و جهان وابسته به خداوند است و مؤمنان تلاش می‌کنند تا به مدد آنها زندگی خویش را با هستی هماهنگ کنند (Nagel 2010, 5). وی بر این نظر است که شاید مؤمنان به این منظر ساده بنگرند، زیرا همواره از این منظر هستی را نگریده‌اند و خویش را هماهنگ ساخته‌اند، اما اگر از منظر یک ناظر بیرونی بدان بنگریم می‌توان گفت که منظری که ادیان نشان داده‌اند آفاقی و فراانسانی است. بنابراین، به باور نیگل، ادیان به عنوان دسترس‌پذیرترین الگوی زندگی پاسخی تقریباً مشترک به ربط و نسبت انسان با هستی می‌دهند که هستی دارای یک اصل معنوی است، اصلی که به انسان هویت می‌بخشد و اصول زندگی را ترسیم می‌کند و تمام موجودات، طبیعت و ارزش‌ها را در قاموس خویش جای می‌دهد، به گونه‌ای که هر یک از اجزاء هستی در یک هماهنگی بی‌نظیر نسبت به مجموعه هستی قرار دارند و انسان‌ها نیز یکی از اجزای این مجموعه‌اند و نباید زندگی خویش را صرفاً منحصر در زندگی انسانی قلمداد کنند، بلکه هر فرد انسانی باید خویش را با کل هستی هماهنگ کند. اگرچه به باور وی پاسخ ادیان در مقایسه با پاسخ‌های دیگر تبیین بهتری ارائه می‌کند، ولی نگاه شکاکانه وی به ادیان مانع پذیرش پاسخ ادیان شده است. البته بین این دیدگاه نیگل که پاسخ ادیان از پاسخ‌های دیگر بهتر است با دیدگاه دیگر وی در عدم پذیرش پاسخ ادیان ناسازگاری نیست. زیرا وی معتقد است که بدون داورى درباره پاسخ ادیان می‌توان پاسخ ادیان را بهتر از دیگر پاسخ‌های فلسفی شمرد، ولی در عین حال به مقوله ادیان نگاهی شکاکانه دارد و از این جهت پاسخ ادیان را نمی‌پذیرد.

۵. نظریه کارکرد زندگی

دیدگاه نیگل را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. یکی پرسش از ربط و نسبت انسان با هستی و دیگر پاسخ‌هایی که وی با تکیه بر دیدگاه‌های فلسفی و دینی ارائه می‌کند. پرسش وی را می‌توان در قالب نظریه کارکرد زندگی صورت‌بندی کرد، سپس پاسخ‌ها را تبیین‌های گوناگون از کارکرد انسان شمرد. اگر بتوان نظریه‌ای درباره معنای زندگی به معنای کارکرد زندگی ارائه کرد، بسیار کارگشا و مفید است، زیرا بیشتر انسان‌ها با تکیه بر کارکردشان در مجموعه‌های گوناگون درباره معناداری یا بی‌معنایی زندگی‌شان داوری می‌کنند. افزون بر این، با تکیه بر آموزه‌ای دینی نیز بهتر می‌توان کارکرد و نقش انسان‌ها و معناداری زندگی آنان را تبیین کرد. در این مقاله با تکیه بر معنای کارکرد زندگی تقریری از دیدگاه نیگل ارائه شد که می‌توان به مدد آن راه را برای دفاع از نقش و کارکرد زندگی انسان‌ها باز کرد. در تبیین کارکرد هر انسان یا غیرانسان^{۱۱} ابتدا باید یک مجموعه را در نظر گرفت، سپس برای آن مجموعه هدف/اهداف ارزشمندی را تعیین کرد تا بتوان از کارکرد یا کارکردهای هر فرد انسانی و در نتیجه معناداری زندگی وی دفاع کرد (بیات ۱۳۹۴، ۵۶). طبق این تعریف از کارکرد، می‌توان گفت که هر پاسخی که در صدد تبیین ربط و نسبت انسان با هستی است، با تکیه بر وجود هدف یا اهدافی که برای هستی در نظر می‌گیرد، می‌کوشد تا ربط و نسبت انسان با هستی را تبیین کند. سپس با تبیین ربط و نسبت وی با هستی کارکرد و نقش انسان در دستیابی به تحقق هدف یا اهداف هستی را تعیین می‌کند.

البته، همان‌طور که در بخش بعد بیان خواهد شد، نیگل در پاسخ‌های فلسفی و دینی به پرسش از ربط و نسبت انسان با هستی بیشتر در صدد است تا با تکیه بر آن پاسخ‌ها یک کل به مثابه مجموعه ارائه کند که بتوان با تکیه بر آن ربط و نسبت انسان‌ها با هستی را تبیین کرد و درباره ویژگی یا ویژگی‌های هدف یا اهداف برای مجموعه به صراحت سخن نگفته است، بلکه تنها بر آفاقی و فراانسانی بودن منظر تأکید کرده است. اما اگر دیدگاه وی را در قالب نظریه کارکرد زندگی ارائه کنیم باید شرایط هدف یا اهداف مجموعه را هم تعیین کنیم. ارزشمندی از مهم‌ترین ویژگی‌های هدف یا اهدافی است که یک مجموعه باید داشته باشد تا هر فرد انسانی بتواند با کمک به تحقق آن به زندگی خویش معنا دهد، وگرنه کمک انسان به تحقق هدف/اهدافی که دارای ارزش نیستند یا دارای ارزشی معنابخش نیستند نمی‌تواند به زندگی معنا دهد. به باور تدئوس متز ارزش‌ها دارای انواع گوناگونی هستند و هر ارزشی نمی‌تواند معنابخش باشد، بلکه ارزشی می‌تواند

معنابخش باشد که به تعالی و شکوفایی قابلیت‌های انسان کمک کند و وی را از ساحت حیوانی فراتر برد و به ساحت عقلانی و معنوی نزدیک کند (Metz 2007, 208). بنابراین، اگر بخواهیم دیدگاه نیگل را در قالب نظریه کارکرد زندگی ارائه دهیم باید به این جنبه هم توجه کنیم.

۶. ارزیابی

۶-۱. قابلیت ارائه نظریه کارکرد زندگی با تکیه بر پرسش نیگل

نیگل دو نکته اساسی در کتاب فلسفه سکولار و گرایش دینی دارد. یکی این است که اگر بتوان پاسخ درخوری به پرسش از ربط و نسبت انسان با هستی داد می‌توان از معناداری زندگی وی دفاع کرد. نکته دیگر این است که هیچ یک از پاسخ‌های موجود قانع‌کننده نیستند. لذا، به رغم تأکید بر پرسش از ربط و نسبت انسان با هستی، او نمی‌تواند هیچ یک از پاسخ‌ها را بپذیرد و در کتاب آخرین کلمه^{۱۱} خود را خداناباور می‌خواند و از پوچی و بی‌معنایی دفاع می‌کند. اما پرسش اساسی وی این قابلیت را دارد که به مدد آن نظریه‌ای درباره کارکرد زندگی ارائه کنیم. بنابراین، در این مقاله با تکیه بر نکته اول او نظریه‌ای درباره کارکرد زندگی ارائه شد و نشان داده شد که با تکیه بر آن می‌توان از معناداری زندگی انسان دفاع کرد، ولی این دیدگاه وی که هیچ یک از پاسخ‌ها قانع‌کننده نیستند، پذیرفته نشده است. زیرا به نظر می‌رسد که می‌توان از پاسخ ادیان و افلاطون دفاع کرد و به مدد آنها چگونگی کارکرد زندگی انسان‌ها را هم تبیین کرد.

۶-۲. داوری‌های نیگل درباره پاسخ‌های گوناگون

نیگل در ارزیابی پاسخ‌ها به پرسش از ربط و نسبت انسان با هستی با تکیه بر منظر آفاقی و فراانسانی به مثابه دو ملاک به نقد و بررسی آنها پرداخت. دیدگاه وی درباره منظر آفاقی قابل دفاع به نظر می‌رسد، زیرا طبق تعریف نیگل، هر گاه نگاه ما به هستی وابسته به قابلیت‌هایی مانند استعدادهای عقلی و عاطفی، قدرت و توانایی‌های روحی و روانی انسان باشد، منظر انفسی است، و هر قدر از وابستگی بدان‌ها کاسته شود به منظر آفاقی به هستی نزدیک شده‌ایم. لذا انسان‌ها دائماً می‌توانند از وابستگی نگاه خویش به قابلیت‌های فردی بکهند و به نگاهی فارغ‌دلانه به هستی دست یابند (نیگل ۱۳۹۷، ۳۲۵). بنابراین، دست‌کم منظر آفاقی بر منظر انفسی ترجیح دارد. اما ملاک دیگر وی در داوری پاسخ‌ها یعنی منظر فراانسانی پذیرفتنی نیست، زیرا دیدگاه وی بر این پیشفرض استوار است که تنها با تکیه بر منظر فراانسانی می‌توان ربط و نسبت انسان با هستی را تبیین کرد. چرا که هر

گونه تبیین نسبت انسان با هستی در گرو احاطه کامل به هستی است و پاسخ‌های فلسفی از منظر انسانی نگریسته‌اند و احاطه کاملی به هستی ندارند. اما اگر پلسخ‌ها را دارای مراتب بدانیم، یعنی بگوییم هر یک از پاسخ‌ها می‌توانند تا حدودی ابعادی از ربط و نسبت انسان با هستی را تبیین کنند، می‌توان گفت بدون احاطه کامل هم می‌توان با تکیه بر منظر انسانی مانند برخی پاسخ‌های فلسفی ربط و نسبت انسان با هستی و در نتیجه کارکرد وی را تبیین کرد. بنابراین، انتقاد وی به پاسخ‌های انسان‌گرایانه نیز که بر این نکته استوار بود که از منظر انسانی به هستی نگریسته‌اند، درست نیست. البته، به نظر می‌رسد که انتقادات نیگل بر زیست‌شناسی تکاملی و دیدگاه نیچه وارد است، ولی برداشت طبیعت‌گرایانه از دیدگاه افلاطون قابل دفاع نیست و دیدگاه افلاطون سازگاری بیشتری با پاسخ ادیان دارد. زیرا نظم طبیعی که انسان باید خود را بخشی از آن بیابد و زندگی خویش را بر اساس ربط و نسبت خود با کل هستی پی‌ریزی کند و هماهنگی کامل با آن داشته باشد، با آموزه‌های ادیان سازگارتر است.

۳-۶. دشواری داوری درباره کارکرد انسان‌ها از منظر فرانسائی

یکی از مسائل اساسی در نظریه‌های معنای زندگی این است که درباره معنای زندگی نوع انسان یا فرد انسان در مقام اول شخص یا سوم شخص نظریه‌پردازی می‌کنند، زیرا ویژگی‌های نظریه درباره هر یک از آنها کاملاً متفاوت است. لذا باید جداگانه درباره کارکرد زندگی نوع انسان، هر فرد انسانی در مقام اول شخص و سوم شخص داوری کرد. اگرچه نیگل به این تفکیک تصریح نکرده، ولی قرائن و شواهد گوناگون نشان می‌دهد که وی انسان را به معنای هر فرد انسانی در مقام سوم شخص گرفته است. به نظر می‌رسد که نمی‌توان یا به دشواری بتوان کارکرد زندگی هر فرد انسانی در مقام سوم شخص را از منظر فرانسائی تعیین کرد. زیرا لازمه منظر فرانسائی وجود هدف یا اهداف کلان و فراگیر مانند هدف/اهداف خداوند برای هستی است و تشخیص هدف/اهداف کلان برای هستی و کارکرد هر فرد انسانی در هستی با این هدف/اهداف کلان بسیار دشوار و البته بی‌ثمر است. اولاً از منظر انسانی راهی جز حدس و گمان برای تشخیص هدف/اهداف هستی وجود ندارد و تنها راه توسل به ادیان است که دیدگاه‌های گوناگونی در این زمینه دارند. ثانیاً لازمه داوری درست درباره زندگی هر فرد انسانی این است که کل زندگی وی را در نظر بگیریم تا بتوانیم درباره کارکرد وی داوری کنیم که این نیاز به اشراف کامل دارد و با علم محدود انسانی نمی‌توان داوری درستی کرد، مگر در حد داوری کلی که توأم با حدس و

گمان است. مثلاً می‌توان گفت که وی در راه تحقق هدف یا اهداف هستی گام برمی‌دارد. البته، طبق باور خداباوران، خداوند که علم فراگیر دارد می‌تواند داوری کند. ثالثاً بی‌ثمر است، زیرا در واقع بر فرض وجود علم فراگیر هم درباره کارکرد زندگی هر فرد انسانی، پس از اتمام زندگی وی در این جهان می‌توان درباره کارکرد زندگی هر فرد انسانی در هستی داوری کرد که دست کم برای وی در این جهان بی‌ثمر است.

اما با تفکیک میان اهداف کلان و خرد می‌توان گفت که معناداری زندگی هر فرد انسانی لزوماً در گرو تبیین ربط و نسبت وی با هستی نیست، بلکه می‌توان یک مجموعه کوچک با اهداف خرد ارزشمند را در نظر گرفت که خویش یا دیگری در آن نقش و کارکرد مفیدی دارند و بسته به نوع کارکرد هر فرد انسانی در آن از معناداری زندگی وی دفاع کرد. به تعبیر پل ادوارز اگر بین هدف برای زندگی و هدف در زندگی تفکیک کنیم، می‌توان گفت تنها در مجموعه‌های کلانی مانند هستی که خداوند برای زندگی انسان‌ها اهدافی تعیین کرده است نمی‌توان از کارکرد سخن گفت، بلکه در مجموعه‌های محدود با هدف یا اهداف خرد ارزشمند هم که هر فرد انسانی برای خویش در نظر می‌گیرد می‌توان از کارکرد زندگی سخن گفت و از معناداری آن دفاع کرد (Edwards 1967, 272). اشکال نیگل در این است که معناداری را تنها با تکیه بر نقش و کارکرد انسان در هستی می‌داند.

اما، اگر انسان را به معنای هر فرد انسانی در مقام اول شخص بگیریم، باید شرایط اختصاصی وی را هم در کارکرد زندگی او مؤثر بدانیم. زیرا نظریه‌های هنجاری مانند اخلاق و معنای زندگی ناظر به انسان در مقام سوم شخص یعنی انسان‌های عادی و شرایط طبیعی آنان است، ولی در مقام اول شخص ناظر به ویژگی‌ها و شرایط اختصاصی هر فرد انسانی است، و به همین جهت هم نمی‌توان برای انسان‌ها در مقام اول شخص نظریه‌پردازی کرد، زیرا نظریه‌پردازی در عرصه‌های هنجاری شرایط عمومی و نه اختصاصی را ارائه می‌کنند.

از سوی دیگر، اگر انسان را به معنای نوع انسان بگیریم، تنها می‌توان از کارکرد آن در مجموعه‌ها با اهداف کلان و فراگیر سؤال کرد. اما تنها به مدد آموزه‌های دینی و دیدگاه‌های فلسفی می‌توان به کارکرد نوع انسان پاسخ داد یا به تعبیر نیگل نسبت نوع انسان با هستی را توضیح داد و کارکرد یا کارکردهای آن را تبیین کرد. مؤمنان به ادیان با تکیه بر نوع نگاهی که ادیان از خداوند، زندگی پس از مرگ و نظام اخلاقی حاکم بر هستی به آنان داده‌اند، کارکرد نوع انسان را تبیین و از معناداری آن دفاع می‌کنند. طبق نگاه ادیان، نوع انسان جزئی از هستی است که در تحقق هدف یا اهداف خداوند در هستی نقش اساسی

دارد. مثلاً به گفته علامه طباطبایی، که متأثر از جهان‌شناسی ارسطو است، هر کدام از انواع موجودات برخوردار از یک سلسله قابلیت‌ها هستند که متناسب با مقاصد و اهداف زندگی آنان است و با استفاده از آنها نیازهای خود را برطرف و نواقص خود را تکمیل می‌کنند. نظام آفرینش نیز همچون موجود حقیقی دارای وحدت است و اجزاء و ذرات آن با هم در ارتباطاند به گونه‌ای که یک واحد را تشکیل می‌دهند (طباطبایی ۱۳۹۳، ۳۳).

۴-۶. برداشت‌های گوناگون از آموزه‌های مشترک ادیان

نیگل در بررسی پاسخ ادیان بر این نظر بود که ادیان گوناگون آموزه‌های فراگیر و معنوی مشترکی دارند که با تکیه بدان می‌توان ربط و نسبت انسان با هستی را تبیین کرد. اگرچه این سخن وی درست است، تفسیرها و برداشت‌های گوناگون از این آموزه‌های فراگیر و معنوی مشترک خیلی زیاد است و نمی‌توان به سادگی آنها را نادیده گرفت. لذا تبیین‌های ادیان از کارکرد انسان‌ها نیز کاملاً متفاوت است.

۵-۶. تبیین‌های بدیل از معناداری زندگی انسان

جدا از انتقادات فوق، نیگل بر این باور است که تنها به مدد پاسخ به ربط و نسبت انسان با هستی می‌توان معناداری زندگی را تبیین کرد. این انحصار درست نیست، زیرا با تکیه بر ارزش‌های اخلاقی، دینی و زیباشناختی نیز می‌توان به زندگی معنا داد و معناداری زندگی را تبیین کرد. به بیان دیگر، بی آن‌که از منظر پاسخ به پرسش از ربط و نسبت انسان با هستی به معنای زندگی بنگریم، می‌توان با تکیه بر هدف/اهداف ارزشمند یا ارتباط با ارزش‌های معنابخش فوق نیز از معناداری زندگی انسان‌ها دفاع کرد. بنابراین، انحصار معناداری انسان‌ها به پاسخ به ربط و نسبت انسان با هستی قابل دفاع نیست.

۷. نتیجه‌گیری

ارائه نظریه‌ای درباره معنای زندگی که بتواند معناداری جنبه‌های گوناگون زندگی را تبیین کند از اهمیت فراوانی برخوردار است. زیرا در حوزه‌های هنجاری مانند اخلاق و معنای زندگی باید نظریه‌ای داشت تا بتواند راهنمای انسان در مقام فاعل اخلاقی یا حامل معنا باشد و در مقام ناظر بتوان با تکیه بدان داوری کرد. از میان نظریه‌های گوناگون زندگی، ارائه نظریه‌هایی که بر کارکرد زندگی هر فرد انسانی استوار باشد اهمیت دوچندانی دارد، زیرا انسان‌ها معمولاً با تکیه بر نقش و کارکرد خویش درباره معناداری یا بی‌معنایی زندگی خویش و دیگران داوری می‌کنند و ارائه نظریه‌ای که بتواند داوری انسان‌ها درباره معناداری

زندگی خویش و دیگران را سامان دهد بسیار لازم و مفید است. در این مقاله اولاً با تکیه بر دیدگاه نیگل نظریه‌ای ارائه شد که بتوان با تکیه بر آن از نقش و کارکرد زندگی هر فرد انسانی دفاع کرد، ثانیاً با تفکیک بین نظریه نیگل درباره معنای زندگی و دیدگاه‌های وی درباره ادیان و پاسخ‌های فلسفی، نشان داده شد که می‌توان دیدگاه شکاکانه او درباره نگاه ادیان و انتقاد وی به برخی پاسخ‌های فلسفی را نپذیرفت و چارچوب نظریه وی را پذیرفت و با تکیه بر پاسخ‌های ادیان و برخی دیدگاه‌های فلسفی از کارکرد زندگی هر فرد انسانی دفاع کرد. ثالثاً حتی اگر مانند نیگل هیچ یک از پاسخ‌ها را نپذیریم می‌توان با تفکیک بین مجموعه‌های کوچک با اهداف ارزشمند خرد از کارکرد زندگی هر فرد انسانی و در نتیجه معناداری زندگی وی دفاع کرد.

کتاب‌نامه

- افلاطون. ۱۳۹۸. *دوره آثار افلاطون*، ج. ۳. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
 باربور، ایان. ۱۳۷۹. *علم و دین*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: نشر دانشگاهی.
 بیات، محمدرضا. ۱۳۹۴. *دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
 دلوز، ژیل. ۱۳۹۰. *نیچه و فلسفه*. ترجمه لیلا کوچک‌منش. تهران: رخداد نو.
 طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۹۳. *بررسی‌های اسلامی*، ج. ۱. قم: بوستان کتاب.
 کورنر، اشتفان. ۱۳۶۷. *فلسفه کانت*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
 نیچه، فریدریش. ۱۳۸۱. *فریدریش نیچه و گزین‌گونه‌هایش*. ترجمه و تدوین پریسا رضایی و رضا نجفی. تهران: مروارید.
 نیگل، تامس. ۱۳۸۲. «پوچی». ترجمه حمید شهریاری. نقد و نظر ۲۹-۳۰: ۹۲-۱۰۷.
 نیگل، تامس. ۱۳۹۷. *پرسش‌های کشنده*. ترجمه مصطفی ملکیان و جواد حیدری. تهران: نگاه معاصر.
 هایدگر، مارتین. ۱۳۸۸. *نیچه*. ترجمه ایرج قانونی. تهران: آگه.
 De Duve, Christian. 2002. *Life Evolving: Molecules, Mind, and Meaning*. New York: Oxford University Press.
 Edwards, Paul. 1967. "Meaning and Value of Life." In *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, edited by Paul Edwards. New York: Macmillan.
 Greene, John C. 1959. "Darwin and Religion." *Proceedings of the American Philosophical Society* 103(5): 716-725.
 Higgins, Kathleen Marie. 1994. "On the Genealogy of Morals—Nietzsche's Gift." Pp. 49-62, in *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on*

- Nietzsche's *Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Hume, David. 1989. *Enquiries Concerning Human Understanding and the Principles of Morals*. Edited by L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel. 1785. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Metz, Thaddeus. 2007. *New Developments in the Meaning of life*. Philosophical Compass.
- Nagel, Thomas. 1971. "The absurd." *The Journal of Philosophy* 68(20): 716-727.
- Nagel, Thomas. 2010. *Secular Philosophy and the Religious Temperament*. Oxford University Press.
- Nielsen, Kai. 1981. "Linguistic Philosophy and the Meaning of Life." In *The Meaning of Life*, edited by E. D. Klemke. New York: Oxford University Press.
- Nozick, Robert. 1981. *Philosophical Explanation*. Harvard University Press.
- Sartre, Jean Paul. 1995. *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*. Translated by Hazel Barnes. London: Routledge.
- Sidgwick, Henry. 2001. *The Methods of Ethics*. New York: The Macmillan Company.

یادداشت‌ها

1. harmony with the universe
2. subjective perspective

۳. گرایش و تمایل شدید معادل Temperament است که در عنوان و متن کتاب وی آمده است. این واژه در انگلیسی دارای معانی گوناگونی مانند مزاج، خلق‌وخو و سرشت، روحیه، گرایش، تمایل و اشتیاق است. اما با توجه به دیدگاه نیگل، در توضیح religious temperament بهتر است آن را به معنای نوعی گرایش و تمایل در انسان‌ها گرفت. به باور وی، در انسان‌ها نوعی گرایش شدید به هماهنگی با هستی نهفته است به گونه‌ای که آنان را برمی‌انگیزاند تا خود را جزئی از هستی بدانند و از تبیین آن سؤال کنند (Nagel 2010, 5). لذا در این مقاله معادل گرایش، تمایل و اشتیاق بر دیگر معادل‌های فارسی ترجیح داده شده است، زیرا معادل‌های مزاج، خلق‌وخو و سرشت که تنها بیانگر نوعی وضعیت در انسان‌هاست نمی‌تواند وجود نوعی انگیزه و پرسشگری را نشان دهد.

4. rejection view
5. humanistic response
6. naturalistic response
7. affectless atheism
8. point of view of the universe

۹. هر اندیشه‌ای دارای خاستگاهی است، یعنی از یک مقطع زمانی آغاز شده و در سیر زمان در حال پویا و تکامل بوده است تا این که در یک مقطع زمانی خاص همه‌پذیر و جاافتاده می‌شود. تبارشناسی (genealogy) در حقیقت پدیدارکننده ریشه و بنیاد یک اندیشه است. در روش تبارشناسی بر خلاف روش معمول که مورخ پژوهش خود را از گذشته تا زمان حاضر انجام می‌دهد، تبارشناس پژوهش خود را از موضوعات و مسائل زمان حاضر آغاز می‌کند و این سیر را تا رسیدن به یک نتیجه دقیق ادامه داده و به گذشته بازمی‌گردد تا ریشه‌های بنیادین و نخستین مسئله مورد تحقیق را بیابد (Higgins 1994, 52).

۱۰. در کارکرد، بر خلاف هدف، می‌توان از کارکرد غیرانسان مانند درختان یا جمادات نیز پرسید.

11. *The Last Word* (1997)



پژوهشنامه فلسفه دین

سال نوزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص. ۲۰۱-۲۲۰.
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/pr.2022.241916.1712)

معنای زندگی، عاشقانه‌ترین جهان ممکن و اختفای الهی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۸

محمدجواد الهی اصل^۱

عباس یزدانی^۲

چکیده

شلنبرگ برای اولین بار در سال ۱۹۹۳ استدلالی با عنوان «اختفای الهی» را علیه خدا باوری ارائه کرد. از آن زمان تا کنون استدلال او در کانون نقد و دفاع قرار داشته است. در این نوشتار، که با رویکرد تحلیلی-انتقادی انجام می‌پذیرد، ضمن تقریر استدلال شلنبرگ، افزون بر مهم‌ترین نقدهای مطرح شده بر استدلال او، دو نقد متفاوت دیگر بر این استدلال مطرح می‌شود. یکی از این نقدها از طریق معنای زندگی است. شلنبرگ در رابطه با مزیت ارتباط عاشقانه با خداوند معتقد است که چنین رابطه‌ای به بهزیستی انسان کمک می‌کند. او ارتباط شخصی با خداوند را دارای ارزش ذاتی و مهم‌ترین عامل در معنادار بودن زندگی انسان می‌داند. اما پرسش اصلی این است که آیا ارتباط شخصی با خداوند، یعنی ارتباط آگاهانه، تعاملی و معنادار مثبت با او، حقیقتاً مهم‌ترین عامل در معنادار بودن زندگی انسان است؟ نقد دوم از طریق عدم فعلیت عاشقانه‌ترین جهان ممکن است. در این نقد بیان می‌کنیم که هر جهانی را که در نظر بگیریم، می‌توانیم جهانی عاشقانه‌تر از آن را نیز تصور کنیم و آن جهان نیز امکان فعلیت دارد. بنابراین، اگر عشق کامل الهی مستلزم فعلیت یافتن عاشقانه‌ترین جهان ممکن نباشد، پس با تحقق ناباوری قاصرانه نیز سازگار است.

کلیدواژه‌ها

شلنبرگ، اختفای الهی، عشق کامل الهی، معنای زندگی، عاشقانه‌ترین جهان ممکن

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (elahieasl@ut.ac.ir)

۲. دانشیار گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (a.yazdani@ut.ac.ir)



The Meaning of Life, A Possible World with Complete Divine Love, and the Divine Hiddenness

Mohammad Javad Elahie Asl¹

Reception Date: 2021/10/03

Abbas Yazdani²

Acceptance Date: 2022/01/08

Abstract

For the first time in 1993, Schellenberg introduced "divine hiddenness" as an argument against theism. Since then, his argument has been at the center of criticism and defense. In addition to explaining Schellenberg's argument and the most important critiques, this article introduces two new critiques by having an analytical-critical approach. The first is through contemplating the meaning of life. Regarding the benefits of a loving relationship with God, Schellenberg believes that such a relationship contributes to human well-being. He considers the personal relationship with God valuable in itself, which is essential to the meaning of human life. However, the main question is whether a personal relationship with God (that is, a conscious, interactive, and meaningful positive relationship with Him) is essential to the meaning of human life. Another criticism is the nonexistence of a possible world with complete divine love. In this critique, we state that for every world we consider, we can imagine a world with more divine love than it, and that world can also be actual. Therefore, if perfect divine love does not require the actualization of a possible world with complete divine love, it is also compatible with inculpable nonbelief.

Keywords

Schellenberg, Divine Hiddenness, Complete Divine Love, Meaning of Life, A Possible World with Complete Divine Love

1. Ph.D. Student of Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran.

(elahieasl@ut.ac.ir)

2. Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran.

(Corresponding Author) (a.yazdani@ut.ac.ir)

۱. مقدمه

عنوان اختفای الهی^۱ یا اختفای خداوند^۲ در وهله اول چنین معنایی را به ذهن متبادر می‌سازد که یک ذات الهی وجود دارد که از ما مخفی است، بدین معنا که ما نمی‌توانیم خودش و حضورش را در زندگی احساس کنیم. در این زمینه، در مزامیر عهد عتیق آمده است: «ای خداوند، چرا جان مرا ترک کرده و روی خود را از من پنهان می‌کنی؟» (مزامیر ۸۸: ۱۴). همچنین در اشعیا می‌خوانیم: «براستی که تو خدایی هستی که خود را پنهان می‌کنی» (اشعیا، ۴۵: ۱۵). اما «اختفای الهی» در فلسفه دین معاصر در واقع عنوان استدلالی علیه خداباوری است. از این رو، چنین نیست که ناظر به ذات الهی موجود باشد که مخفی از ما است، بلکه وجود ذات الهی را با اوصاف مورد اعتقاد خداباوران نفی می‌کند.

هرچند عبارت «استدلال اختفای الهی علیه خداوند» در وهله اول تحقق تنها یک نوع استدلال را به ذهن متبادر می‌کند، اما در فلسفه دین معاصر شاهد خانواده‌ای از استدلال‌ها هستیم. بر اساس یک تقریر، ناباوری قاصرانه^۳ یا ناباوری بدون مقاومت^۴ در جهان کنونی فرضیه وجود خداوند را ابطال می‌کند. استدلالی نیز با عنوان «اختفای الهی» اولین بار بر اساس همین تقریر از جانب جی. ال شلنبرگ در کتاب *اختفای الهی و عقل انسانی* (Schellenberg 1993) به منصفه ظهور رسید. بر اساس تقریری دیگر، که با عنوان «استدلال از طریق پراکندگی جمعیت ناباوری»^۵ شناخته می‌شود، تبیین خداباوری از توزیع نامتوازن باور و ناباوری به خداوند نابسند است، اما تبیین دیدگاه رقیب (یعنی طبیعت‌گرایی) پذیرفتنی‌تر است، زیرا بر اساس طبیعت‌گرایی باور به خداوند به عنوان فرآورده فرهنگی و سیاسی تبیین می‌شود، نه به عنوان محصول عمل یک موجود فراطبیعی. از این رو، چگونگی توزیع باور و ناباوری بر اساس عوامل فرهنگی و سیاسی متفاوت نیز متغیر است. در نتیجه، طبیعت‌گرایی یک تبیین قابل پذیرش از توزیع نامتوازن است (Maitzen 2006, 183). این در حالی است که به‌کارگیری تبیین‌های خداباورانه از رخداد ناباوری برای تبیین توزیع نامتوازن ممکن نیست. زیرا بر اساس یک تبیین خداباورانه، ناباوری برخی از اشخاص بدین دلیل است که آنان آمادگی برقراری رابطه با خداوند را ندارند. اما با مقایسه دو گروه اهالی چک و تگزاس به نابسند بودن چنین تبیینی می‌توان پی برد. بر اساس چند نظرسنجی، بین ۵۴ تا ۶۱ درصد مردم چک فاقد باور به خدا بودند (Zuckerman 2006, 51). اما بر اساس یک نظرسنجی دیگر، تنها پنج

درصد از افراد اهل تگزاس ناباور بودند (Pew Research Center 2014). اما به نظر نمی‌آید که اهالی چک و تگزاس به لحاظ آمادگی برای برقراری ارتباط با خداوند چنین تفاوت فاحشی داشته باشند. همچنین دیگر تبیین‌های خداپاورانه همچون گناهکار بودن اشخاص ناباور و قضاوت نادرست آنان بر اثر گناه با اشکال مشابه دیگری نیز مواجه است که مردم چک گناهکارتر از تگزاسی‌ها (مخصوصاً با چنین تفاوت فاحشی) نیستند. بر اساس تقریر سوم از استدلال اختفای الهی، که با عنوان «استدلال از طریق ناباوری طبیعی»^۶ شناخته می‌شود، پیدایش و نمو تاریخی و تکاملی خداپاوری با باورهای خداپاورانه ناسازگار است. به عبارت بهتر،

انسان‌های نخستین، که دربرگیرنده بسیاری از انسان‌های مشابه انسان‌های امروزی به لحاظ آناتومی و رفتار بودند، اصلاً فاقد مفهوم خدا بودند و از نظر مذهبی محدود به مفاهیم فاعل و عامل‌های متناهی و البته گاهی نیز فراطبیعی بودند. در نتیجه، بسیاری از [چنین انسان‌هایی] نتوانستند به خدا یا چیزی مانند خدا باور داشته باشند. ناباوری محل بحث نیز هم به صورت طبیعی رخ داده و هم بدون مقاومت. (Marsh 2013, 359).

استدلال شلنبرگ از طریق ناباوری قاصرانه یا ناباوری بدون مقاومت در میان تقریرهای متفاوت استدلال اختفای الهی همچنان در کانون توجه و محل بحث و مناقشه است. او پس از انتشار کتاب *اختفای الهی و عقل انسانی* در آثار دیگری به ایضاح استدلال، پاسخ به اشکالات و انجام برخی اصلاحات پرداخته است. در نوشتار حاضر نیز ابتدا استدلال او را تقریر و سپس تحلیل عشق از دیدگاه او را بیان می‌کنیم. سپس برخی از اشکالات بر استدلال او را به همراه پاسخ‌های شلنبرگ خواهیم گفت، و در نهایت نیز دو اشکال، یکی از طریق معنای زندگی و دیگری از طریق عدم عاشقانه‌ترین همه جهان‌های ممکن، را مطرح خواهیم کرد.

۲. پیشینه بحث

مقالات فارسی در زمینه اختفای الهی استدلال شلنبرگ را از جهات گوناگون بررسی کرده‌اند. برخی اختفای الهی را مصداقی از شر بی‌وجه دانسته و بر اساس آزادی اختیار و فاصله معرفتی در صدد پاسخ برآمده‌اند (علی‌زمانی و زرکنده ۱۳۹۳). برخی دیگر نیز استدلال شلنبرگ را بر اساس دیدگاه‌های رابرت لئه و داگلاس هنری چنین مورد انتقاد قرار داده‌اند که برخی از منافع معلوم و یا نامعلوم برای انسان‌ها در اختفای الهی وجود دارد که بر اساس آنها اختفا برای خداوند موجه است و همچنین شاهد کافی از سوی شلنبرگ برای

تحقق ناباوری سرزنش‌ناپذیر ارائه نشده است (حسینی و کشفی ۱۳۹۳). برخی دیگر با تکیه بر دیدگاه پل موزر به استدلال شلنبرگ چنین پاسخ داده‌اند که استدلال شلنبرگ بر بت‌پرستی شناختی استوار است که انتظارات خودمان را بر خدا تحمیل می‌کنیم. این در حالی است که خداوند به اندازه کافی آشکار هست، فقط آشکار بودنش به شیوه‌ای است که با عشق فروتنانه ما سازگاری دارد (حسینی ۱۳۹۵). برخی دیگر به مقایسه دیدگاه شلنبرگ و پل موزر پرداخته و دیدگاه هر دو را مورد انتقاد قرار داده و چنین نتیجه گرفته‌اند که هرگز خداوند از انسان‌هایی که صادقانه و به شیوه درست در جستجوی وی هستند پنهان نخواهد بود (محمدپور و علیزمانی ۱۳۹۵). برخی دیگر نیز بر اساس دیدگاه فیلسوفان مسلمان، درباره عشق و خفای الهی، دیدگاه شلنبرگ را نقد کرده‌اند (افضلی و رضانژاد ۱۳۹۷). برخی دیگر به نقد استدلال شلنبرگ از جهت نگرش تشبیهی وی به صفات خداوند و غفلت او از حاکمیت برخی از صفات الهی همچون حکمت بر دیگر صفات پرداخته‌اند (اسدی و دیگران ۱۳۹۹). برخی دیگر به ارزیابی و بررسی استدلال شلنبرگ بر اساس دیدگاه مایکل موری پرداخته‌اند که دفاعیه پرورش روح را توجیه‌کننده اختفای الهی می‌داند (حاجی‌محمدحسین‌طهرانی و علیزمانی ۱۳۹۹). برخی دیگر نیز به ارزیابی استدلال شلنبرگ بر اساس پدیدارشناسی معنویت شیعی از منظر هانری کربن پرداخته‌اند که با تأکید بر قوه خیال در مقابل حس و عقل منکر هر گونه ناباوری سرزنش‌ناپذیر است (اسدی و دیگران ۱۴۰۰).

نوآوری نوشتار حاضر بدین جهت است که دو اشکال بر استدلال شلنبرگ، یکی از طریق معنای زندگی و دیگری از طریق عدم عاشقانه‌ترین همه جهان‌های ممکن، بیان می‌کند که در مقالات فارسی و نیز تا آنجا که تتبع شد در مقالات انگلیسی نیز بیان نشده است.

۳. استدلال شلنبرگ

تقریر اولیه شلنبرگ از استدلال را، که در کتاب *اختفای الهی و عقل انسان* ارائه شده، می‌توان بدین گونه خلاصه کرد:

۱. اشخاصی هستند که قابلیت ارتباط شخصی با خداوند را دارند، اما بدون تقصیری از ناحیه خودشان از باور به خداوند ناکام هستند.
۲. اگر خدای شخصی وجود داشته باشد که کامل بی‌نظیر^۷ است، نباید چنین اشخاصی وجود داشته باشند.

۳. در نتیجه، چنین خداوندی وجود ندارد.

شلنبرگ در مقدمه (۱) در واقع دو ادعا را مطرح می‌کند: ادعای اول این است که اشخاصی وجود دارند که قابلیت ارتباط شخصی با خداوند را دارند و ادعای دوم این است که ناباوری اینان به سبب تقصیر از ناحیه خودشان نیست. شلنبرگ درباره ادعای اول بیان می‌کند که داشتن قابلیت برای ارتباط شخصی با خداوند به معنای داشتن ابزارهای شناختی و عاطفی لازم برای اعتقاد داشتن به باورهای دینی و نیز بروز حالاتی مانند توکل، شکرگزاری و عبادت است. به باور شلنبرگ، بسیاری از انسان‌ها تا حدی به این ابزارهای شناختی و عاطفی مجهز هستند. تنها تعداد اندکی از آنها فاقد چنین ابزارهایی هستند (Schellenberg 1993, 24). در خصوص ادعای دوم، شلنبرگ به تحقق شک قاصرانه (نوع خاصی از ناباوری) نسبت به خداوند استناد می‌کند (Schellenberg 1993, 59). او شک قاصرانه را چنین تعریف می‌کند:

شخص S در شک نسبت به صدق گزاره G [یعنی گزاره خداوند وجود دارد] قاصر است، اگر (۱) باور داشته باشد که توازن معرفتی میان G و نقیض G برقرار است؛ (۲) چنین نباشد که S عامدانه (خودفریبانه یا غیرخودفریبانه) اهمال بورزد که این باور را در معرض تحقیق کافی قرار دهد. (Schellenberg 1993, 64)

به باور شلنبرگ، نمونه‌هایی از شک نسبت به وجود خداوند تحقق داشته یا دارند که اولاً شخص شک به توازن معرفتی میان G و نقیض G باور داشته است، و «لاادری‌گرایی» در واقع عنوانی جاافتاده و شایع برای باور به توازن معرفتی میان G و نقیض G است؛ ثانیاً، شخص شک حقیقتاً به دنبال باور تماماً موجه نسبت به G یا نقیض G بوده و لذا تحقیق و پژوهش او از خودفریبی مبرا و نیز کامل بوده است. افزون بر این، G و نقیض G از باورهای مناقشه‌برانگیز در طول تاریخ بوده و استدلال‌های بسیاری در طول تاریخ به نفع G یا نقیض G ارائه شده است. لذا شک شخص شک بر اساس تحقیق و پژوهش کامل امری نیست که خلاف انتظار ما باشد، بلکه کاملاً پیش‌بینی‌پذیر است. از این رو، نمی‌توان به سادگی شک شخص شک را به خودفریبی یا عدم تحقیق و پژوهش کافی متهم کرد (Schellenberg 1993, 67-9).

مقدمه (۲) استدلال فوق‌چندان واضح به نظر نمی‌آید و استدلال شلنبرگ بر صدق

مقدمه دوم را چنین می‌توان تقریر کرد:

۲-الف. اگر خدای شخصی وجود داشته باشد که کامل بی‌نظیر است، پس خدایی شخصی وجود دارد که عاشق بی‌نظیر است.

۲-ب. اگر خدای شخصی وجود دارد که عاشق بی‌نظیر است، پس خدا همواره نسبت به رابطه شخصی (رابطه آگاهانه، تعاملی و معنادار مثبت) با هر شخص محدودی نیز گشوده است.

۲-ج. اگر خدا همواره نسبت به رابطه شخصی با هر شخص محدودی گشوده است، پس برای هر انسانی (H) و در هر زمانی (t)، اگر H قابلیت برقرار ساختن ارتباط شخصی با خداوند را داشته باشد (یعنی دارای ابرازهای شناختی و عاطفی لازم برای چنین ارتباطی باشد)، خداوند کاری انجام می‌دهد که H در t بتواند چنین کند، مگر آن که موقعیت H در t به سبب تقصیر خودش در تضاد باشد نسبت به ارتباط شخصی با خداوند.

۲-د. ارتباط شخصی H با خداوند در t مستلزم آن است که H در t باور به وجود خداوند داشته باشد.

۲-ه. خداوند کاری انجام می‌دهد که H در t بتواند ارتباط شخصی با وی برقرار سازد، تنها اگر خداوند کاری انجام دهد که H در t باور داشته باشد که خداوند وجود دارد.

۲-و. خداوند، قادر مطلق است.

۲-ز. منطقاً ممکن است که خداوند کاری انجام دهد که H در t باور به وجود وی داشته باشد.

۲-ح. بنابراین، اگر خدای شخصی وجود داشته باشد که کامل بی‌نظیر است، پس برای هر انسانی (H) و هر زمانی (t)، اگر H در t قابلیت ارتباط شخصی با خداوند را داشته باشد، H در t باور دارد که خداوند وجود دارد، مگر آن که موقعیت H در t به سبب تقصیر خودش در تضاد باشد نسبت به ارتباط شخصی با خداوند.

۴. عشق الهی از منظر شلنبرگ

چنان که آشکار است، مفهوم عشق الهی نقش برجسته‌ای در استدلال شلنبرگ ایفا می‌کند. او در آثار متعددش از جنبه‌های گوناگون به توضیح عشق الهی پرداخته است.

از یک جنبه، خیرخواهی مقوم و بخش اساسی مفهوم عشق است، و از آنجا که خداوند یک عاشق کامل و بی‌نظیر است (از دیدگاه خداپاوران)، پس یک موجود خیرخواه کامل نیز هست. خیرخواهی خداوند نیز سبب می‌گردد که خداوند راه ارتباط شخصی انسان‌های غیرمقصّر با وی را مفتوح بگذارد. زیرا ارتباط عاشقانه با خداوند تأثیر عمیقی بر سعادت انسان‌ها دارد، به این دلیل که عشق خداوند به انسان‌ها از سنخ عشق خودخواهانه نیست، بلکه عشق «از خود گذشتن»^۸ است، عشقی است که در پی اکتساب

منافع از معشوق نیست، بلکه در پی بخشیدن منافع به معشوق است.^۹ از این رو، قرار گرفتن در چنین ارتباط عاشقانه‌ای و رشد در آن، فهم عمیق‌تری از سعادت و زندگی سعادت‌مندانه‌تری برای انسان‌ها به ارمغان خواهد آورد. انسان‌هایی که در این ارتباط عاشقانه قرار می‌گیرند نیز می‌آموزند که سرلوحه آنان در زندگی تنها ارضای خواهش‌های نفسانی خویش و اکتساب منافع خویش نیست. افزون بر این، او رابطه با خداوند را دارای منافع تجربی می‌داند، همچون آرامش درونی، احساس امنیت، احساس لذت ناشی از ارتباط با حقیقت نهایی، تجربه تکامل نفسانی و تجربه حضور عاشقانه خداوند. شلنبرگ همچنین بیان می‌کند که داشتن ارتباط شخصی با خداوند از ارزش ذاتی برخوردار است و زندگانی انسان در پرتو آن نیز ارزشمند می‌گردد.

از جنبه دیگر، شلنبرگ بیان می‌کند که تقسیم‌ثنائی عشق به خویش‌کامی^{۱۰} و دگردوستی^{۱۱}، یعنی ارزش‌گذاری شخص عاشق نسبت به ارتباط عاشقانه بر اساس منافع خودش یا منافع معشوق، تقسیم‌جامعی نیست. زیرا می‌توان نوع خاصی از عشق را در نظر گرفت که شخص عاشق به دنبال ارتباط شخصی و عاشقانه نه برای منافع خودش است و نه برای منافع معشوق، بلکه شخص عاشق از چنان ویژگی محبت‌آمیزی برخوردار است که این ارتباط شخصی را تنها به لحاظ خود ارتباط (نه منفعی که در بردارد) می‌خواهد. عشق خداوند نسبت به انسان‌ها، که در کتاب مقدس از آن سخن به میان آمده، به تعبیر شلنبرگ، از این سنخ عشق است. بنابراین، اگر خداوند به دنبال ارتباط عاشقانه به لحاظ خود ارتباط باشد، باید راه ارتباط شخصی انسان‌های قاصر با خودش را نیز مفتوح بگذارد تا ارتباط عاشقانه دو سویه‌ای شکل بگیرد (Schellenberg 1993, 21-3).

همچنین شلنبرگ عشق الهی را شبیه به عشق مادر نسبت به فرزندش دانسته است. او پنج ویژگی برای مادر عاشق بیان می‌کند که از این قرارند: (۱) مادر عاشق درخواست‌های ضروری فرزندش را مهم می‌داند و سریعاً به آنها واکنش نشان می‌دهد، به جای این که خود را از کودکش که به دنبال وی است پنهان کند؛ (۲) مادر عاشق در پی مصونیت و پرورش سلامت جسمی و عاطفی کودک خود است؛ (۳) مادر عاشق از کاری که سبب ایجاد تصورات نادرست برای کودک درباره او و رابطه میان آن دو شود اجتناب می‌کند؛ (۴) مادر عاشق به دنبال تعامل شخصی با فرزندش در هر زمان ممکن است و این تعامل را می‌خواهد یا برای لذتی که در پی دارد و یا برای خود تعامل؛ (۵) مادر عاشق اگر از فرزندش جدا شود دلتنگش می‌شود. به باور شلنبرگ، اگر خداوند عاشق کامل است، پس (۱) درخواست‌های ضروری انسان‌ها را مهم می‌داند و سریعاً به آنها واکنش نشان

می‌دهد؛ (۲') می‌خواهد که انسان‌ها از آسیب‌دیدگی مصون بمانند و مایل به تقویت جسمی و عاطفی آنها است؛ (۳') به دنبال این نیست که افکار نادرست درباره خداوند یا در مورد رابطه الهی-انسانی برای انسان‌ها ایجاد کند؛ (۴') تعامل شخصی با انسان‌ها را در هر زمان ممکن یا برای لذت آن و یا برای خود تعامل می‌خواهد؛ (۵') در صورت غایب بودن، دل‌تنگ چنین تعامل شخصی‌ای می‌گردد (Schellenberg 2019, 66-8).

از جنبه دیگر، شلنبرگ اصل گشودگی^{۱۲} را در رابطه با عشق مطرح می‌کند. بر اساس این اصل، شخص عاشق نسبت به رابطه با معشوقش گشودگی را حفظ می‌کند، در هر زمانی که منابعی در اختیار داشته باشد که بتواند پیامدهای چنین گشودگی‌ای را بپذیرد؛ یعنی اگر بتواند میان پیامدهای چنین گشودگی‌ای و شکوفایی معشوقش و نیز هر رابطه‌ای که میان او و معشوقش برقرار می‌گردد هماهنگی برقرار سازد. از این رو، خداوند همواره نسبت به ارتباط با اشخاص محدود گشوده است و چنین رابطه‌ای همواره محافظت‌شده خواهد بود؛ زیرا خداوند کامل‌ترین موجود است و در نتیجه بی‌نهایت منابع در اختیار دارد که می‌تواند پیامدهای گشودگی خویش را بپذیرد (Schellenberg 2017, 6).

۵. نقد و بررسی استدلال

استدلال اختفای الهی شلنبرگ از جنبه‌های گوناگون مورد انتقاد قرار گرفته است. اما به باور خودش، استدلالش طی سه دهه‌ای که از اولین ارائه آن گذشته اغلب مورد سوءبرداشت قرار گرفته است (Schellenberg 2015, 105). به همین جهت، و نیز بر مبنای دفاع عقلانی‌اش از مقدمات استدلال، آن را مصون از اشکال می‌داند (Schellenberg 2015, 107). به هر روی، برخی از مهم‌ترین انتقادات از استدلال شلنبرگ را می‌توان در چند دسته گنجانند. برخی از انتقادات ناظر به مقدمه (۱) استدلال هستند و بیان می‌کنند ناباور قاصر یا بدون مقاومت در جهان وجود ندارد (Lehe 2004). برخی دیگر از انتقادات ناظر به مقدمه (۲-ب) هستند، که خود به دو نوع سامان یافته‌اند. بر اساس یک نوع، عشق الهی مستلزم گشودگی نسبت به ارتباط شخصی با دیگران نیست (Aijaz & Weidler 2007)؛ بر اساس نوع دیگر، هرچند عشق الهی مستلزم گشودگی نسبت به ارتباط شخصی با دیگران است، اما تنها در صورتی است که با مزیت و خیرهای بیشتر مرتب بر اختفای الهی تعارض نداشته باشد. البته، دو رویکرد متفاوت در نوع اخیر از یکدیگر قابل تفکیک هستند. در یک رویکرد، بر مزایای متعین و مشخصی برای اختفای الهی نسبت به برخی از اشخاص تأکید می‌گردد، و این مزایا را می‌توان در سه دسته پرورش فکری یا روحانی یا

عقلانی جای داد (Schellenberg 2010, 515)؛ اما بر اساس رویکرد دیگر، که اصطلاحاً شکاکانه است، بیان می‌شود که شاید اختفای الهی نسبت به برخی از اشخاص دارای خوبی یا خوبی‌های بیشتری نسبت به گشودگی الهی است، هرچند که فهم انسانی قاصر از تعیین آنها باشد (McBrayer & Swenson 2012). البته برخی دیگر از انتقادات ناظر به مقدمه (۲-ج) هستند که بیان می‌کنند ناباوری به خداوند مانع از ارتباط شخصی با خداوند نیست، بلکه با نوعی پذیرش یا ایمان بدون باور به خداوند می‌توان ارتباط شخصی با خداوند را برقرار کرد (Aijaz & Weidler, 2007).

۶. اختفای الهی و معنای زندگی

یکی از جنبه‌های مورد غفلت در نقد استدلال اختفای الهی، تا جایی که تتبع شد، مسئله معنای زندگی در تقریر استدلال اختفای الهی است. شلنبرگ در رابطه با مزیت ارتباط عاشقانه با خداوند در کتاب *اختفای الهی و عقل انسانی* چنین بیان می‌کند:

با این حال، بر اساس دو جهت دیگر (مقارَب) می‌توان گفت که چنین رابطه‌ای به بهزیستی انسان کمک می‌کند. اول، رابطه شخصی با خداوند ذاتاً و بنفسه به ارزش زندگانی انسان می‌افزاید. ارتباط شخصی داشتن با خوبی بی‌نظیر خیر عالی فی‌نفسه است. دوم، شخصی که خودش را به خداوند سپرده و در حال رشد در ارتباط شخصی با خداوند است، این مطلب را با وضوح بیشتر می‌یابد (یعنی خواهد یافت که این رابطه ذاتاً و بنفسه به ارزش زندگانی می‌افزاید)، و از این‌رو آرزو می‌کند تا به شکل عمیق‌تری وارد پیوند با خداوند شود. خداوند نیز با جواز این کار آرزوی شخص را برآورده می‌سازد و شخص نیز شادمان می‌گردد. (Schellenberg 1993, 21)

وی در مقاله اخیرش نیز در مقام پاسخ به این انتقاد که شاید خوبی‌هایی در اختفای الهی باشد که برای ما ناشناخته باشد، سه پاسخ می‌دهد که آخرین پاسخ وی چنین است:

سوم، چنین ارتباطی با یک واقعیت شخصی، غنی‌نامتناهی و کامل، عالی‌ترین خیری خواهد بود که انسان می‌تواند تجربه کند، اگر خدا وجود داشته باشد؛ یقیناً این ادعای تمام سنت‌های خداپاورانه است. (Schellenberg 2019, 171)

بنابراین، شلنبرگ افزون بر مزایای اخلاقی و تجربی ارتباط با خداوند، که پیش‌تر به آنها اشاره شد، ارتباط شخصی با خداوند را دارای ارزش ذاتی و مهم‌ترین عامل در معنادار بودن زندگی انسان می‌داند. اما پرسش اصلی این است که آیا ارتباط شخصی با خداوند

(یعنی ارتباط آگاهانه، تعاملی و معنادار مثبت با او) مهم‌ترین عامل در ارزشمندی زندگی انسان است؟ این پرسش ما را به مسئله «معنای زندگی» رهنمون می‌سازد.

رابرت نوزیک هشت معنا یا انواع «معنا» را از یکدیگر تمییز داده است: (۱) معنا به مثابه ارتباط علی خارجی، مانند این که «دود به معنای آتش است»؛ (۲) معنا به مثابه ارتباط معناشناسانه یا ارجاعی خارجی، مانند این که «برادر» به معنای همشیر مذکر است؛ (۳) معنا به مثابه قصد یا هدف، مانند این جمله در زبان انگلیسی که «he meant well» (او قصد خوبی داشت)؛ (۴) معنا به مثابه درس، مانند این جمله که «دوران نازی این معنا (درس) را برای ما دارد که حتی متمدن‌ترین ملت‌ها نیز می‌توانند مرتکب بی‌رحمانه‌ترین جنایات شوند»؛ (۵) معنا به مثابه منزلت، اهمیت، ارزش و ارج شخصی مانند این جمله که «you meant a lot to me» (شما خیلی برایم مهم هستید)؛ (۶) معنا به مثابه معنادار بودن عینی، یعنی برخورداری از اهمیت و منزلت عینی؛ (۷) معنا به مثابه معنادار بودن ذاتی، یعنی همان معنادار بودن عینی اما با این قید که هیچ ارتباطی با دیگری نداشته باشد؛ (۸) معنا به مثابه مجموع امور بیان‌شده در موارد ۱ تا ۷ (Nozick 1981, 574-5).

نوزیک پس از تمییز هشت معنا یا انواع معنا به بررسی این واژه در عبارت «معنای زندگی» می‌پردازد. سپس پرسش از معنای زندگی به مثابه پرسش از اهمیت و منزلت عینی را پرسشی جدی معرفی می‌کند که نمی‌توان آن را نادیده گرفت: «می‌توانیم به زندگی فرد (همراه با درس آن) نگاه کنیم، بیرون از آن بایستیم، آن را به عنوان یک چیز خاص ببینیم که محقق بوده، به محدودیت‌های آن توجه کنیم و جويا شویم که آیا واقعاً معنایی دارد یا نه» (Nozick 1981, 575). نوزیک در واقع از ما می‌خواهد که به زندگی به عنوان یک امر عینی نظر کنیم و سپس به این پرسش پاسخ دهیم که آیا زندگی ارزشمند است یا نه؟

در پاسخ به مسئله معنا و ارزشمندی زندگی، دو رویکرد را می‌توان از یکدیگر تمییز داد: فراطبیعت‌گرایی^{۱۳} و طبیعت‌گرایی^{۱۴}. بر اساس فراطبیعت‌گرایی، معنای زندگی انسان فقط یا روی هم رفته به ارتباط با قلمرو روحانی وابسته است؛ مقصود از قلمرو روحانی اشخاصی هستند که فرازمانی و فرامکانی باشند و متشکل از هویات بنیادین فیزیکی نیز نباشند. همچنین این اشخاص غالباً خداوند و ارواح هستند. بنابراین، فراطبیعت‌گرایی بیان می‌کند که اگر خداوند و ارواح وجود نداشته باشند یا زندگی شخص در راستای امور روحانی نباشد، زندگی او بی‌معنا خواهد بود. در مقابل، طبیعت‌گرایی بیان می‌کند که حتی با فرض نبود قلمرو روحانی باز هم معناداری زندگی روی هم رفته ممکن است.

نکته حائز اهمیت در دو رویکرد فراطبیعت‌گرایی و طبیعت‌گرایی خنثی بودن این دو رویکرد نسبت به خداباوری و خدا ناباوری است. از این رو، امکان دارد که یک شخص فراطبیعت‌گرا باشد و در عین حال خدا ناباور نیز باشد، بدین معنا که در نظر وی، اگر زندگانی ما معنادار باشد بایستی خداوند وجود داشته باشد؛ اما خداوند وجود ندارد. و در نتیجه، زندگی ما معنادار نیست. پذیرش فراطبیعت‌گرایی و در عین حال خدا ناباوری را به آلبر کامو در کتاب *افسانه سیزیف* نسبت داده‌اند. همچنین، امکان دارد که یک شخص طبیعت‌گرا باشد و در عین حال نیز خدا باور باشد. از این رو، امکان دارد که شخص بر اساس شواهد باور به وجود خداوند داشته باشد، اما در عین حال نیز اعتقاد داشته باشد که خداوند نقش ضروری و جایگزین ناپذیری در معناداری زندگانی ما ایفا نمی‌کند (Metz 2021). بنابراین، هرچند اکثر اشخاص خدا باور عملاً فراطبیعت‌گرا هستند، اما پذیرش خدا باوری به لحاظ منطقی با پذیرش طبیعت‌گرایی ناسازگار نیست. اما شلنبرگ، بدون ارائه استدلالی بر فراطبیعت‌گرایی، ظاهراً تلازم میان فراطبیعت‌گرایی و خدا باوری را مسلم پنداشته است.

افزون بر این شلنبرگ تقریر خاصی نیز از فراطبیعت‌گرایی ارائه می‌دهد: ارتباط شخصی (ارتباط آگاهانه، تعاملی و معنادار مثبت با خدا). این در حالی است که شاهد تقریرهای گوناگونی از فراطبیعت‌گرایی هستیم. دیدگاه‌های فراطبیعت‌گرایانه را می‌توان به دو دسته دیدگاه‌های خدامحور و روح‌محور^{۱۰} تقسیم کرد. بر اساس دیدگاه‌های خدامحور، نوعی ارتباط با خداوند مقوم معنای زندگی انسان است، هرچند شخص فاقد روح باشد. اما بر اساس دیدگاه‌های روح‌محور، داشتن روح و برخی حالات خاص آن مقوم معنای زندگی انسان است، هرچند خدا وجود نداشته باشد. واضح است که دیدگاه‌های خدامحور در معنای زندگی منظور شلنبرگ است. اما اشکال اصلی این است که دیدگاه‌های خدامحور -همچنان که از واژه جمع «دیدگاه‌ها» هویدا است- یک دیدگاه نیستند، بلکه دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است. ولی شلنبرگ پذیرش تقریر خاصی از فراطبیعت‌گرایی خدامحورانه را بر اساس خدا باوری مسلم انگاشته است.

رایج‌ترین تقریر از خدامحوری تقریر غایت الهی است. بر اساس این تقریر، اگر خداوند وجود نداشت یا اگر وجود داشت اما هدفی برای انسان نداشت، زندگی انسان فاقد معنای کافی بود. اما در این مسئله که هدف خداوند برای انسان چیست، فیلسوفان اختلاف نظر دارند. بر اساس یک دیدگاه، داخل شدن در ارتباط با خداوند غایت الهی است؛ بر اساس دیدگاه دیگر، انجام دادن کارهای نیک نسبت به انسان‌ها یا حیوانات غایت الهی

است؛ و بر اساس دیدگاهی دیگر، خداوند برای هر یک از اشخاص غایت خاصی را مد نظر دارد (Metz 2019, 514). واضح است که دیدگاه شلنبرگ مطابق دیدگاه اول است. اما بر اساس دیدگاه دوم یا سوم معنادار بودن زندگی انسان تلازمی با گشودگی و عدم اختفای الهی ندارد. مثلاً اگر دیدگاه سوم را بپذیریم، می‌توانیم بگوییم که اشخاص ناباور غیرمقاوم دارای زندگانی معنادار هستند، اگر غایت الهی را برآورده سازند. و برآورده شدن غایت خاص الهی برای هر یک از این اشخاص، به گونه‌ای است که بدون عدم گشودگی و اختفای الهی محقق نمی‌گردد. یا می‌توان گفت که غایت خاص الهی برای هر یک از این اشخاص به گونه‌ای است که بدون اختفای الهی در این جهان و گشودگی الهی در جهان پس از مرگ محقق نمی‌گردد.

بر اساس آنچه گذشت، اشکال از طریق معنای زندگی در واقع مقدمه (۲-ب) استدلال شلنبرگ را مورد تردید قرار می‌دهد، مقدمه‌ای که بیان می‌کند: «اگر خدای شخصی وجود دارد که عاشق بی‌نظیر است، پس خدا همواره نسبت به رابطه شخصی (رابطه آگاهانه، تعاملی و معنادار مثبت) با هر شخص محدودی نیز گشوده است.» اشکال از طریق معنای زندگی به دو جهت مقدمه (۲-ب) را مورد تردید قرار می‌دهد. جهت اول این است که شلنبرگ می‌گوید ارتباط شخصی با خدا، افزون بر مزایای تجربی و معنوی، بنفسه ارزشمند است و عالی‌ترین خیری است که انسان می‌تواند در زندگی بدان نائل شود. و از آنجا که خیرخواهی مقوم مفهوم عشق است، پس خدای عاشق مطلق ضرورتاً نسبت به ارتباط شخصی با دیگران گشوده است. جهت دوم این است که شلنبرگ در برابر اشکالاتی که مقدمه (۲-ب) را چنین نیازمند به اصلاح می‌دانند که «اگر خدای شخصی وجود دارد که عاشق بی‌نظیر است، پس خدا همواره نسبت به رابطه شخصی (رابطه آگاهانه، تعاملی و معنادار مثبت) با هر شخص محدودی نیز گشوده است، مگر آن که خیر بیشتری (معلوم یا نامعلوم برای ما) در اختفای الهی باشد»، چنین پاسخ می‌دهد که ارتباط شخصی با خدا عالی‌ترین خیر و ارزشمندترین امری است که انسان می‌تواند در زندگی بدان نائل گردد. اما شلنبرگ استدلالی ارائه نمی‌کند که ارتباط شخصی با خدا ارزشمندترین امر در زندگی انسان است.

۷. عدم عاشقانه‌ترین همه جهان‌های ممکن

چنان که بیان شد، مفهوم عشق الهی نقش برجسته‌ای در استدلال شلنبرگ ایفا می‌کند. شلنبرگ نیز از جنبه‌های گوناگون به ایضاح این مفهوم پرداخته است. اما یکی از جنبه‌های

مغفول درباره عشق کامل الهی این است که ملازمه‌ای میان عشق کامل الهی و تحقق عاشقانه‌ترین جهان ممکن وجود ندارد. به همین دلیل، عدم عاشقانه‌ترین همه جهان‌های ممکن انتقادی است که می‌توان علیه استدلال شلنبرگ مطرح ساخت.

این انتقاد تا جایی که تتبع شد در مسئله اختفای الهی تاکنون مطرح نشده است. اما انتقاد مشابه آن را می‌توان در مسئله شر یافت. یکی از پاسخ‌های مطرح شده در مسئله شر عدم بهترین همه جهان‌های ممکن است. پاسخ به مسئله شر از طریق عدم بهترین همه جهان‌های ممکن ابتدا از سوی پیتر فورست مطرح شده که می‌گوید:

پذیرفتنی است که در ازای هر جهان ممکن، جهان ممکن بهتری خواهد بود، زیرا تنها خداست که «کامل‌تر از او را نمی‌توان تصور کرد». اگر این طور باشد، خداوند نمی‌تواند بهترین جهان ممکن را بیافریند، همان گونه که نمی‌تواند بزرگ‌ترین عدد صحیح را نام‌گذاری کند. (Forrest 1981, 52)

پس از فورست، جورج شلنزینگر^{۱۶} نیز پاسخی مشابه برای مسئله شر ارائه کرده است. او از ما می‌خواهد که کودکی عقب‌مانده را تصور کنیم که تنها قادر به انجام دادن کارهای بسیار ساده است و با برآورده شدن نیازهای حداقلی فیزیکی شادمان می‌شود و از زندگی لذت می‌برد. در عین حال، تشخیص پزشکان متخصص این است که با یک عمل جراحی ساده اختلال او برطرف می‌شود و او را قادر به فعالیت‌های خلاقانه و نیز درک دانش‌های مختلف می‌سازد. اما در این صورت زندگی او در برخی اوقات همراه با تجربه ناملایمت‌هایی خواهد بود که زندگی انسان‌های عادی نیز دستخوش آنهاست. با وجود این، ممانعت والدین کودک از عمل جراحی به لحاظ اخلاقی نکوهیده است. شلنزینگر از اینجا نتیجه می‌گیرد که میزان مطلوبیت یک وضعیت (DDS)^{۱۷} تنها از مؤلفه میزان برآورده شدن خواسته‌های شخص تبعیت نمی‌کند، بلکه وابسته به نوعی است که شخص بدان تعلق دارد. از این رو، یک کودک باهوش اما با شادمانی کمتر بدین لحاظ که انسان است در مجموع بهتر از یک کودک انسانی کودن است (Schlesinger 1977, 59-60). شلنزینگر از اینجا نتیجه می‌گیرد که «این قانون از جمله قوانین کلی اخلاقی نیست که در صورت برابری سایر امور حالت خرسندی A را افزایش بده، بلکه، در صورت برابری سایر امور، میزان مطلوبیت حالت A را افزایش بده تا جایی که امکان دارد (Schlesinger 1977, 62). او سپس بیان می‌کند:

نمی‌توان یک DDS به موجودی اعطا کرد که بالاتر از آن تصورپذیر نباشد. بنابراین منطقاً برای خدا غیرممکن است که آنچه را لازمه اصل کلی اخلاقی است به انجام برساند. بدین

جهت، موظف به انجام دادن آن نیست. با توجه به این که خداوند اصل اخلاقی را که موجودات فانی موظف بدان هستند انجام نداده و مخلوقاتش را در حالات متفاوتی از مطلوبیت پایین قرار داده، جایی برای گلایه از خدا وجود ندارد. پس مسئله شر ناپدید می‌گردد. (Schlesinger 1977, 62-3)

البته پاسخ به مسئله شر از طریق عدم بهترین همه جهان‌های ممکن بدون انتقاد نبوده است. شلزینگر نیز در صدد پاسخ به انتقادات برآمده است (Schlesinger 1977, 64-79). اما بررسی انتقادات و پاسخ‌های شلزینگر از حوزه این نوشتار خارج است.

پاسخ از طریق عدم عاشقانه‌ترین همه جهان‌های ممکن به مسئله اختفای الهی نیز بیان می‌کند که هر جهانی را که در نظر بگیریم می‌توانیم جهانی عاشقانه‌تر از آن را نیز تصور کنیم و آن جهان نیز امکان فعلیت دارد. مثلاً اگر جهان کنونی را در نظر بگیریم، می‌توانیم جهان ممکن دیگری در نظر بگیریم که اولاً ناباوری قاصرانه در آن تحقق نداشته باشد، ثانیاً همه اشخاص قابلیت ارتباط شخصی داشته باشند (یعنی دارای ابزار شناختی و عاطفی لازم باشند)، ثالثاً آن جهان مشتمل بر تعداد بیشتری اشخاص نسبت به جهان کنونی باشد. اما نسبت به همین جهان ممکن نیز می‌توان باز جهان ممکن عاشقانه‌تری در نظر گرفت که در قیاس با آن مشتمل بر اشخاص بیشتر با ابزارهای شناختی و عاطفی قوی‌تر باشد. از آنجا که خداوند قادر مطلق است می‌تواند هر یک از این جهان‌های ممکن را به فعلیت برساند. بدین لحاظ که هر جهان ممکن را خداوند به فعلیت برساند می‌توان جهان ممکن عاشقانه‌تری را در نظر گرفت، پس نتیجه می‌شود:

- (۴) عشق کامل الهی مستلزم فعلیت یافتن عاشقانه‌ترین جهان‌های ممکن نیست.
- (۵) اگر عشق کامل الهی مستلزم فعلیت یافتن عاشقانه‌ترین جهان‌های ممکن نیست، پس چنین نیست که عشق کامل الهی مستلزم فعلیت یافتن جهان ممکن باشد که مشتمل بر بیشترین گشودگی الهی نسبت به روابط شخصی است.
- (۶) اگر چنین نباشد که عشق کامل الهی مستلزم فعلیت یافتن جهان ممکن باشد که مشتمل بر بیشترین گشودگی الهی نسبت به روابط شخصی باشد، پس عشق کامل الهی با تحقق ناباوری قاصرانه نیز سازگار است.

امکان دارد به استدلال فوق پاسخ داده شود که سطر (۶) نادرست است، زیرا هرچند عاشقانه‌ترین جهان‌های ممکن وجود ندارد، اما این مطلب با تحقق ناباوری قاصرانه در جهان کنونی نامرتبط است.

در پاسخ باید گفته شود که جهان ممکن همچون W_1 را در نظر بگیرید که مثلاً مشتمل بر ۱۰۰ میلیارد شخص است که قابلیت ارتباط شخصی با خداوند دارند و خداوند نیز نسبت به ارتباط شخصی با همه آنان گشوده است. جهان ممکن دیگری همچون W_2 را در نظر بگیرید که مشتمل بر ۱۰۱ میلیارد شخص است و خداوند نیز نسبت به ارتباط شخصی با همه آنان گشوده است. همچنین جهان ممکن دیگری همچون W_3 را در نظر بگیرید که مشتمل بر ۱۰۱ میلیارد شخص است و خداوند تنها نسبت به ۱۰۰ میلیارد از جمعیت گشوده است. شهوداً واضح است که همچنان که عشق کامل الهی مستلزم عدم فعلیت جهان W_1 و فعلیت W_2 نیست، عشق کامل الهی مستلزم عدم فعلیت W_3 نیز نیست. به عبارت دیگر، همچنان که عشق کامل الهی با عدم گشودگی الهی در W_1 نسبت به اشخاص بیش از ۱۰۰ میلیارد نفر سازگار است (همچنان که مستشکل می‌پذیرد)، پس عشق کامل الهی نیز با عدم گشودگی الهی در W_3 نسبت به اشخاص بیش از ۱۰۰ میلیارد نفر سازگار است. همچنان که در حیطه قدرت خداوند است که W_1 را به فعلیت نرساند و W_2 را به فعلیت برساند، در حیطه قدرت خداوند نیز هست که W_3 را به فعلیت نرساند و W_2 را به فعلیت برساند. بنابراین، اگر به فعلیت رساندن W_1 و به فعلیت نرساندن W_2 با عشق کامل الهی منافات ندارد، پس به فعلیت رساندن W_3 (جهان مشتمل بر ناباوران قاصر) با عشق کامل الهی منافات ندارد. از این رو، عشق کامل الهی با فعلیت یافتن جهان کنونی که همچون W_3 مشتمل بر تحقق ناباوری قاصرانه است، سازگار خواهد بود.

پاسخ از طریق عدم عاشقانه‌ترین همه جهان‌های ممکن (همچون پاسخ سابق)، در واقع مقدمه (۲-ب) استدلال شلنبرگ را مورد اشکال قرار می‌دهد. زیرا این پاسخ بیان می‌کند که عشق کامل الهی مستلزم تحقق عاشقانه‌ترین جهان ممکن نیست. چون عاشقانه‌ترین جهان ممکن توسط خداوند که قادر مطلق است (و توانایی به فعلیت رساندن هر جهان ممکن عاشقانه‌ای را دارد)، نمی‌تواند به فعلیت برسد، همچنان که بزرگ‌ترین عدد صحیح توسط خداوند که قادر مطلق است نمی‌تواند نام‌گذاری شود. بنابراین، اگر عشق کامل الهی مستلزم تحقق عاشقانه‌ترین همه جهان‌های ممکن نیست، پس جهان کنونی که از جنبه عشق الهی و گشودگی الهی نسبت به رابطه شخصی کامل به نظر نمی‌آید (به دلیل تحقق ناباوری قاصرانه) نمی‌تواند شاهدی بر عدم تحقق خدا باشد، همچنان که شلنبرگ در صدد اثبات چنین امری است. البته اگر خداوند نسبت به هیچ رابطه شخصی در جهان کنونی گشوده نباشد، می‌توان نتیجه گرفت که خدا وجود ندارد. این

در حالی است که اشخاص بسیاری در جهان کنونی هستند که خدا باورند و رابطه شخصی با خدا دارند.

۸. نتیجه‌گیری

در این مقاله نشان دادیم که افزون بر انتقادات مطرح شده بر استدلال شلنبرگ از طریق اختفای الهی، به نظر می‌آید که دو پیشفرض در استدلال او وجود دارد که مورد توجه قرار نگرفته و در اینجا مورد انتقاد ما قرار واقع شدند. پیشفرض اول این است که خدا باوری مستلزم این است که معنای زندگی یا معنادارترین زندگی در ارتباط شخصی با خداوند به دست آید. پیشفرض دوم این است که عشق کامل الهی مستلزم فعلیت یافتن جهان ممکن است که مشتمل بر بیشترین گشودگی الهی نسبت به روابط شخصی باشد. اما بیان شد که شلنبرگ برای پیشفرض اول هیچ استدلالی ارائه نکرده است. افزون بر این، خدا باوران دیدگاه‌های دیگری نیز برای معنای زندگی (همچون تحقق بخشیدن به غایت الهی) ارائه کرده‌اند که برخی از آنها با تحقق ناباوری قاصرانه سازگار است. سپس، پیشفرض دوم را مورد نقد قرار دادیم و بیان شد که اگر پیشفرض دوم ناصواب باشد، پس تحقق ناباوری قاصرانه با عشق کامل الهی منافاتی ندارد.

کتاب‌نامه

- اسدی، بهروز، انشاءالله رحمتی، و بابک عباسی. ۱۴۰۰. «نقدی بر برهان خفای الهی مبتنی بر پدیدارشناسی معنویت شیعی از منظر هانری گُربن». فلسفه دین ۴۶: ۴۵-۷۰.
- اسدی، بهروز، انشاءالله رحمتی، و بابک عباسی. ۱۳۹۹. «نقد و بررسی برهان اختفای الهی جان شلنبرگ، بر مبنای تناهی صفات فعلی و حکمت الهی». پژوهش‌های فلسفی کلامی ۸۳: ۲۶-۵.
- افضلی، سید عبدالرئوف، و عزالدین رضانژاد. ۱۳۹۷. «واکاوی برهان خفای الهی از چشم‌انداز فلسفه اسلامی». قیاسات ۸۷: ۲۳-۵۷.
- حاجی محمدحسین طهرانی، حمیده، و امیرعباس علیزمانی. ۱۳۹۹. «تحلیل انتقادی استدلال اختفاء الهی شلنبرگ از دیدگاه مایکل موری». جستارهای فلسفه دین ۱۹: ۲۲۱-۲۴۴.
- حسینی، سید نصیراحمد. ۱۳۹۵. «نقد موزر بر استدلال خفای الهی». پژوهش‌های فلسفی کلامی ۲۷: ۶۸-۵۰.
- حسینی، سید نصیراحمد، و عبدالرسول کشفی. ۱۳۹۳. «تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئله خفای الهی». پژوهشنامه فلسفه دین ۲۴: ۱۳۳-۱۵۸.

- علی‌زمانی، امیرعباس، و بتول زرکنده. ۱۳۹۳. «اختفای الهی به مثابه مصداقی از شر بی‌وجه». جستارهای فلسفه دین ۸: ۵۳-۷۲.
- محمدپور، سکینه، و امیرعباس علیزمانی. ۱۳۹۵. «مسئله خفای الهی از دیدگاه جان شلنبرگ و پل موزر». جستارهای فلسفه دین ۱۲: ۶۷-۸۵.
- Aijaz, Imran, and Markus Weidler. 2007. "Some Critical Reflections on the Hiddenness Argument." *International Journal for Philosophy of Religion* 61(1): 1-23.
- Camus, Albert. 1955. *The Myth of Sisyphus and Other Essays*. Translated by Justin O'Brien. Vintage International.
- Forrest, Peter. 1981. "The Problem of Evil: Two Neglected Defences." *Sophia* 20(1): 49-54.
- Lehe, Robert T. 2004. "A Response to the Argument from the Reasonableness of Nonbelief." *Faith and Philosophy* 21(2): 159-174.
- Maitzen, Stephen. 2006. "Divine Hiddenness and the Demographics of Theism." *Religious Studies* 42(2): 177-191.
- Marsh, Jason. 2013. "Darwin and the Problem of Natural Nonbelief." *The Monist* 96(3): 349-376.
- McBayer, Justin P., and Philip Swenson. 2012. "Scepticism about the Argument from Divine Hiddenness." *Religious Studies* 48(2): 129-150.
- Metz, Thaddeus. 2019. "Meaning (Atheism)." Pp. 507-521, in *Theism and Atheism: Opposing Arguments in Philosophy*, edited by Joseph W. Koterski and Graham Robert Oppy. Gale.
- Metz, Thaddeus. 2021. "The Meaning of Life." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E. N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Nozick, Robert. 1981. *Philosophical Explanations*. Harvard University Press.
- Pew Research Center, R. a. P. L. 2014. "Adults in Texas: Religious Composition of Adults in Texas." Retrieved from <http://www.pewforum.org/religious-landscape-study/state/texas/>
- Schellenberg, John L. 1993. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Cornell University Press.

- Schellenberg, John L. 2010. "Divine Hiddenness." Pp. 509–518, in *A Companion to Philosophy of Religion*, edited by Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn. Blackwell.
- Schellenberg, John L. 2015. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford: Oxford University Press.
- Schellenberg, John L. 2017. "Divine Hiddenness: Part 1 (recent work on the hiddenness argument)." *Philosophy Compass* 12(4): e12355.
- Schellenberg, John L. 2019. "Does Divine Hiddenness Justify Atheism?" In *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, edited by Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon. Wiley–Blackwell.
- Schlesinger, George N. 1977. *Religion and Scientific Method*. Dordrecht: D. Reidel.
- Zuckerman, Phil. 2006. "Atheism: Contemporary Numbers and Patterns." Pp. 47–66, in *The Cambridge Companion to Atheism*, edited by Michael Martin. Cambridge University Press.

یادداشت‌ها

1. Divine hiddenness
2. hiddenness of God
3. inculpable nonbelief
4. nonresistant nonbelief
5. The argument from the demographics of nonbelief
6. The argument from natural nonbelief
7. unsurpassably great
8. self-giving
۹. نویسندگان مسیحی از این سنخ عشق‌ورزی خداوند به «آگاپه» (Agape) تعبیر می‌کنند، واژه‌ای که ریشه یونانی دارد و به معنای عشق نامشروط (unconditional love) است.
10. self-interest
11. altruism
12. the openness principle
13. supernaturalism
14. naturalism
15. soul-centered views

16. George Schlesinger
17. degree of desirability of a state



پژوهشنامه فلسفه دین

سال نوزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص. ۲۲۱-۲۳۸.
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/prr.2022.242112.1722)

بررسی اسناد نظریه تکامل برزخی به ابن سینا

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۵

سیده زهرا موسوی بایگی^۱

سید محمد موسوی^۲

چکیده

تکامل نفوس پس از مفارقت از بدن یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی است که در چند دهه اخیر در پرتوی آموزه‌های دینی مطرح شده است. برخی از محققان و پژوهشگران بر این باورند که در آثار حکما، از جمله ابن‌سینا، اشارات فراوانی مبنی بر پذیرش تحقق تکامل برزخی و اخروی یافت می‌شود. ابن‌سینا در چهار اثر فلسفی خود از تعبیری استفاده می‌کند که به باور محققان مذکور نمایانگر وقوع حرکت و استکمال در نفوس غیرکامل پس از مفارقت از بدن است. به عقیده ایشان، با التفات به گفتار شیخ، این استکمال قابل تعمیم به تمام نفوس است. پژوهش حاضر، که به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی نگاشته شده است، می‌کوشد نشان دهد برداشت مذکور حاصل تفسیر متن شیخ در ساحت پیشفرض‌های این محققان بوده‌است، نه در چارچوب اندیشه ابن‌سینا. او نه اصل تحقق تکامل نفس مجرد را اثبات می‌کند و نه امکان آن را، بلکه تنها خواهان اثبات بقا و معاد نفوس غیرکامل است. از این رو عبارات موهم معنای استکمال نفس پس از جدایی از بدن عنصری را باید متناسب با نظام و مبانی کلی فلسفه وی و ناظر به مسئله اصلی او تفسیر و تبیین کرد.

کلیدواژه‌ها

نفوس غیرکامل، تکامل برزخی، معاد، بقای نفوس غیرکامل، جسم فلکی

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (zmousavibaygi@gmail.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم و معارف اسلامی رضوی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)

(mmusawy@gmail.com)



Examining the Attribution of Purgatorial Evolution to Avicenna

Seyyedeh Zahra Mousavi Baygi¹

Reception Date: 2021/11/08

Seyyed Mohammad Mousavi²

Acceptance Date: 2022/02/04

Abstract

Due to the influence of religious teachings, soul evolution after separation from the body has become one of the most important philosophical issues in recent decades. According to some scholars, Avicenna, among many philosophers, supported evolution in purgatory and the afterlife. According to these scholars, Avicenna's four philosophical works contain statements indicating the existence of movement and perfection in imperfect souls after they have separated from the body. However, according to them, one can apply his idea to all souls by paying attention to other statements in his works. The current study, which employs a descriptive-analytical approach, demonstrates that this interpretation of Avicenna's statements results from interpreting his texts with presuppositions. Avicenna has not proven the occurrence of immaterial soul evolution, nor has he proven its possibility. He merely wanted to prove the survival and resurrection of imperfect souls.

Keywords

Imperfect Souls, Purgatorial Evolution, Resurrection, Survival of Imperfect Souls, Celestial Body

1. Ph.D. Student of Transcendent Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.

(zmousavibaygi@gmail.com)

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Kalam, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. (mmusawy@gmail.com) (Corresponding Author)

۱. مقدمه

«زندگی پس مرگ و احکام آن» یکی از مهم‌ترین مباحثی است که فلسفه و علوم عقلی به آن می‌پردازند. یکی از احکام بحث‌انگیز در این باره مسئله جواز یا عدم جواز استکمال نفس پس از قطع رابطه نفس و بدن است. فلاسفه بزرگ بر عدم جواز استکمال نفس پس از مفارقت نفس از بدن متفق بوده‌اند. با این حال از چند دهه گذشته، برخی اندیشمندان با نظر به برخی ظواهر نقلی و بر اساس دغدغه‌های دینی معتقد شدند که تکامل برزخی بر اساس آموزه‌های شرعی امری قطعی است که باید در برابر آن سر تواضع فرود آورد (حسن‌زاده آملی ۱۳۷۴، ۱۶۹-۱۶۸).

گروهی از پژوهشگران، افزون بر تمسک به ظواهر نقلی، با نقد برخی مدعیات فلسفی (مانند وجود هیولا) (نک. اسلامی و نصری ۱۳۹۸، ۱۳-۱۷؛ نورمحمدی و عبودیت ۱۳۹۶، ۶۴-۷۰) یا با ارائه استدلال‌هایی بر اساس مبانی حکمت متعالیه و عرفان (مانند حرکت جوهری و تجدد امثال) (نک. هنری ۱۳۸۹، ۱۵۰؛ نجفی سواد رودباری ۱۳۸۷، ۱۰۲)، یا با اشاره به عبارات مثبت حرکت در عوالم فوق طبیعت از فلاسفه بزرگ کوشیده‌اند جواز استکمال نفس پس از مفارقت از بدن را اثبات کنند.

شیخ الرئیس ابو علی سینا از جمله بزرگانی است که عبارات او به منظور اثبات حرکت در مجردات مورد استفاده قرار گرفته است. برخی اساتید بر این باورند که شیخ در تعدادی از آثارش مسئله تکامل برزخی را با تعبیری چون «لا برهان و لعل» گذرانده و در شماری دیگر از آثارش آن را امری ممکن دانسته است (حسن‌زاده آملی ۱۳۷۴، ۱۶۹؛ ۱۳۶۵، ۳۹۷). برخی پژوهشگران از این باور فراتر رفته و با تمسک به عباراتی از شیخ قائل شده‌اند که او اجمالاً مسئله تکامل برزخی و اخروی را، که مستلزم وقوع حرکت در مجردات است، پذیرفته است (نک. حسینی و ملایری ۱۳۹۸، ۱۰۲؛ احمدی و طاهری ۱۳۹۷، ۴۹-۵۱؛ نجفی سواد رودباری ۱۳۸۷، ۱۰۰؛ نورمحمدی و عبودیت ۱۳۹۶، ۲۶).

پژوهش حاضر می‌کوشد بدین پرسش پاسخ دهد که «آیا، همان گونه که برخی می‌گویند، ابن سینا به تکامل برزخی و اخروی باور داشته است؟» و چنانچه پاسخ این سؤال منفی بود، «تفسیر صحیح و سازگار از عبارات موهوم جواز تکامل در حیات پس از مرگ در آثار شیخ الرئیس چیست؟». بدین منظور ابتدا به مسئله تکامل در اندیشه سینوی اشاره می‌شود. سپس تعبیر شیخ در پرتوی ادعای برخی پژوهشگران مبنی بر پذیرش تکامل برزخی نزد او مطرح می‌شود، و در بخش بعد این انتساب مورد بررسی و ارزیابی

قرار می‌گیرد. شایان ذکر است، بر اساس استقراء نگارندگان، تاکنون پژوهشی که به ارزیابی و نقد اسناد نظریه تکامل برزخی به شیخ پردازد صورت نگرفته است.

۲. تکامل نزد شیخ الرئیس

پیش از پرداختن به مسئله تکامل برزخی و انتساب آن به شیخ الرئیس ضروری است تا به طور کلی به بحث تکامل نزد شیخ اشاره شود. در اندیشه مشائی، نظام امکانی در دو طبقه کلی قرار دارد: موجوداتی که بالفعل محض اند، و موجوداتی که از جهاتی بالفعل و از جهاتی بالقوه‌اند. این دو طبقه شامل سه دسته موجود مبدع، مکون و محدث است (طوسی ۱۳۸۶، ۳: ۶۸۰). مبدعات موجودات مجرد از ماده و استعداد هستند که به صرف افزای واجب‌الوجود موجود شده و از ظلمت لیس به نور آیس منور گشته‌اند (ابن سینا ۱۳۷۶، ۲۶۷). موجود ابداعی فاقد اجزای مادی و صوری است (ابن سینا ۱۳۷۶، ۴۳۵؛ ۱۳۷۹، ۶۵۱؛ ۱۳۶۳، ۷۸)، از این رو هیچ حالت منتظره و حرکتی ندارد. هیچ کمال ممکن‌الحدوثی برای ابداعیات متصور نیست، زیرا هر آنچه برای آنان ممکن بوده در همان بدو آفرینش به آنها داده شده است.

در برابر این موجودات شریف، موجودات عالم طبیعت قرار دارند. مکونات و محدثات هر دو از موجودات طبیعی هستند، با این تفاوت که محدثات مسبوق به ماده و مدت‌اند، اما مکونات تنها مسبوق به ماده هستند^۱ (طوسی ۱۳۸۶، ۳: ۶۸۰). مُراد از مکون افلاک و مقصود از موجود محدث موجودات مادون فلک قمر است. هر دو گروه از موجودات عالم طبیعت در بدو امر تنها قوه کمال خاص را دارند، اما در نهایت با خروج از قوه به فعلیت، یعنی با حرکت و تکامل، کمال مذکور را بالفعل دارا می‌شوند. این ویژگی خاص و انحصاری در موجودات عالم طبیعت سبب شده تا مسئله حرکت و تکامل در حکمت سینوی ذیل مسائل مربوط به طبیعیات قرار گیرد (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۸۱)، زیرا آغاز مسئله حرکت توجه به حیثیت قوه و فعل در اشیاء است و قوه تنها در موجود طبیعی وجود دارد.

به عقیده بوعلی، در میان موجودات مختلف نظام عالم، که برخی بالفعل محض و برخی از جهاتی بالفعل و از جهاتی بالقوه‌اند، شأن گروه اخیر خروج از قوه به فعل است. این خروج گاهی خروج دفعی و گاهی خروج غیردفعی است. اگرچه هر دو نحوه مذکور تغییر و تغییر است، اما در اصطلاح اهل حکمت حرکت تنها به خروج تدریجی شیء از قوه به فعل اطلاق می‌شود (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۸۱). به این ترتیب، در یک بیان ساده، حرکت عبارت است از خروج تدریجی شیء از قوه به فعل. البته همان طور که شیخ در

نخستین فصل از مقاله دوم «طبیعیات» یادآور می‌شود، تعریف مذکور متضمن نوعی دور خفی است (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۸۲). از این رو بهترین تعریفی که از حیث منطقی می‌توان ارائه داد عبارت است از «کمال اول برای شیء بالقوه از آن جهت که بالقوه است» (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۸۳؛ ۱۹۸۰، ۱۸).

این تعریف در حقیقت از ملاحظه حال متحرک به دست آمده است، زیرا هنگامی که متحرک را در نظر می‌گیریم، می‌یابیم متحرک از طریق حرکت فعلیتی را کسب می‌کند که تا پیش از حرکت، آن فعلیت قوه‌ای بیش نبود (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۸۲). در این کسب فعلیت جدید دو کمال وجود دارد: نخست سلوک و توجه به فعلیت، و دیگر وصول به فعلیت مذکور. حرکت همان کمال نخستین است. بر این اساس روشن می‌شود به عقیده ابن سینا هر تعریفی که برای حرکت ذکر شود، تحقق آن همواره میان قوه محض و فعلیت محض است، از این رو موجود بالفعل محض و بالقوه محض فاقد حرکت‌اند (ابن سینا ۱۳۷۹، ۲۰۵).

۳. تکامل نفس پس از مفارقت نفس از بدن و ادعای جواز آن نزد شیخ رئیس

همان طور که اشاره شد، برخی پژوهشگران و محققان بر آن‌اند که ابن سینا نظریه تکامل نفوس پس از مرگ را پذیرفته و در صدد اثبات عقلانی آن بوده است. برخی دیگر نیز معتقدند شیخ استکمال انسان بعد از مرگ را امری محتمل و ممکن می‌داند. در این بخش تلاش می‌شود تا عبارات ابن سینا و تفسیر پژوهشگران مذکور از عبارات شیخ ارائه شود. در سطور ذیل به پنج عبارت در چهار کتاب مهم شیخ رئیس، که به نظر برخی ناظر به وقوع حرکت در نفوس مفارق از بدن است، اشاره خواهد شد.

ابن سینا در برخی آثار خود، برای ارائه تبیینی فلسفی از معاد نفوس غیرکامل، با استمداد از سخن برخی اندیشمندان که گزافه‌گو نیستند، احتمال استفاده نفوس ناقص از جسم فلکی را مطرح می‌کند (ابن سینا ۱۳۶۳، ۱۱۴). او به نقل از این محققان قائل شده نفوس ناقص، با استفاده از بدن فلکی، آنچه را در شریعت از لذات بهشتی و آلام جهنمی گفته شده تخیل می‌کنند (ابن سینا ۱۳۶۳، ۱۱۵). برخی بر این باورند که شیخ رئیس، در موضع مذکور (فصل پانزدهم از مقاله سوم مبدأ و معاد)، به مسئله تکامل برزخی پرداخته (حسن‌زاده آملی ۱۳۸۱، ۴۰۴؛ ۱۳۷۴، ۱۷۷) و آن را ممکن دانسته است (حسن‌زاده آملی ۱۳۶۵، ۳۹۷).

او در اشارات نیز پس از تبیین احوال نفوس کامل در حیات پس از مرگ، پیرامون شرح حال نفوس خالی از کمال تصریح می‌کند نفوس ناقص با مرگ نابود نمی‌شوند بلکه

به سعادت (یا شقاوت) مناسب با خود می‌رسند. سپس این احتمال را مطرح می‌کند که شاید این نفوس بر اثر استفاده از جسم فلکی یا چیزی شبیه به آن بتوانند استکمال پیدا کنند و سرانجام استعداد اتصال به عقل فعال را بیابند^۲ (ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۱۴۱). به نظر برخی اساتید معاصر این عبارت شیخ بر تکامل برزخی که در شریعت حقه محمدیه قطعی است دلالت دارد (حسن‌زاده آملی ۱۳۸۶، ۳: ۹۹۷)، و البته این تکامل منحصر به نفوس بُلّه نیست، بلکه با اسناد به برخی تعابیر شیخ‌الرئیس که استکمال نفوس اصحاب یمین را جایز می‌داند، حتی تکامل نفوسی که به مرتبه عاقله رسیده‌اند نیز ممکن و میسر است؛ زیرا مراتب کمالی نفس به مقام فوق مجرد که شهود حق تعالی و فنای در اوست ختم می‌شود (حسن‌زاده آملی ۱۳۷۴، ۱۷۴).

یکی دیگر از عباراتی که بسیاری از پژوهشگران با استناد به آن تکامل برزخی و اخروی را امری مقبول و ممکن نزد ابن‌سینا تلقی کرده‌اند تعبیر شیخ‌الرئیس در تعلیقات است (نک. حسینی و ملایری ۱۳۹۸، ۱۰۲؛ نجفی سوادردوباری ۱۳۸۷، ۱۰۰؛ اسدعلیزاده ۱۳۹۱، ۱۴). او در دو موضع از تعلیقات عباراتی را نقل می‌کند که بیش از عبارت پیش موهم پذیرش استکمال و ارتقای نفوس غیرکامل است.

پیرامون بحث از رابطه نفس و بدن، پس از اشاره به نیازمندی نفس به بدن در حدوث و بی‌نیازی از آن در بقا، او می‌گوید: «و لعلها إذا فارقته و لم تكن كاملة كانت لها تكميلات من دونه إذ لم يكن شرطاً في تكميلها كما هو شرط في وجودها» (ابن‌سینا ۱۴۰۴-الف، ۸۱). چند صفحه بعد از بیان اخیر، می‌فرماید: «لا برهان على أن النفوس الغير المستكملة إذا فارقت لا يكون لها بعد المفارقة مكملات» (ابن‌سینا ۱۴۰۴-الف، ۸۷).^۳ به عقیده برخی این تعابیر نشان‌دهنده آن است که تکامل برزخی اجمالاً نزد شیخ‌الرئیس مقبول بوده است (حسینی و ملایری ۱۳۹۸، ۱۰۲).

افزون بر عبارات مذکور، تعبیر دیگری در آثار شیخ وجود دارد که ظاهر آن دال بر استکمال نفس در حیات پس از مرگ است. ابن‌سینا در «الهیات» شفا و همچنین در نجات، در باب نفوسی که در دنیا تمام توجه خود را معطوف به بدن مادی کرده و هیئات مغایر با کمال انسانی را کسب نموده‌اند، می‌فرماید:

فإذا فارقت النفس البدن أحست بتلك المضادة العظيمة و تأذت بها أذى عظيماً، لكن هذا الأذى و هذا الألم ليس لأمر لازم، بل لأمر عارض غريب، و الأمر العارض الغريب لا يدوم و لا يبقى، و يزول و يبطل مع ترك الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها، فيلزم إذن أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة، بل تزول و تمنحى قليلاً قليلاً حتى تزكو

النفس و تبلغ السعادة التي تخصها. (ابن سینا ۱۳۷۶، ۴۷۱)

برخی معاصران، با اتکا به تعبیر «اندک اندک محو شدن» در بند فوق، این عبارات شیخ را نیز مبنی بر تکامل نفوس در عوالم پس از مرگ دانسته که در نصوص الهی و احادیث عصمت و طهارت بدان اشاره شده است (حسن‌زاده آملی ۱۳۷۶، ۴۷۲). همان طور که پیش‌تر بیان شد، به باور ایشان، از آن جا که ابن‌سینا در این موضع تکامل را به نفوس بالاتر از نفوس بله تعمیم داده است، تعمیم استکمال به نفوس مقربین در مراتب عقلیه نیز جایز است (حسن‌زاده آملی ۱۳۷۴، ۱۷۴).

۴. ارزیابی ادعای «پذیرش تکامل در حیات پس از مرگ نزد ابن‌سینا»

تاکنون عبارات شیخ در پرتوی دیدگاه کسانی بیان شد که معتقد بودند او تکامل نفوس مجرد پس از مرگ را پذیرفته است. در این بخش به ارزیابی این ادعا و نیز تفسیر عبارات شیخ می‌پردازیم.

۴-۱. بررسی اصل مدعا

بر اساس آنچه تا کنون گذشت، به خوبی روشن می‌شود از یک سو مبانی قطعی ابن‌سینا اجازه پذیرش حرکت و تکامل در موجود مفارق از ماده (خواه عقل مفارق باشد، خواه نفسی که ارتباط با بدن عنصری مادی ندارد) را به او نمی‌دهد. از سوی دیگر، تعبیر مبهمی در آثار او وجود دارد که می‌توان بوی پذیرش حرکت و تکامل در مجردات را از آن استشمام کرد. از این رو برخی بر آن شدند که شیخ، دست‌کم، به امکان پذیرش تکامل در مجردات قائل شده است. در این پژوهش به دو دلیل معتقدیم برداشت این محققان از عبارات شیخ الرئیس تام نیست.

دلیل نخست این است که در برداشت مذکور عامل بیان این عبارات از زبان ابن‌سینا مغفول مانده است. به تعبیر دیگر، ایشان بدون در نظر گرفتن مسئله و دغدغه شیخ و در ساحت پیشینه‌های ذهنی خود به تفسیر متن بوعلی پرداخته‌اند. همین سبب شده تا متن او را به گونه‌ای مغایر و در تضاد با مبانی‌اش تفسیر کنند.

تفصیل سخن آن که یکی از مهم‌ترین اصول فهم صحیح نظریات فلسفی یک اندیشمند توجه به اصول فکری و مبانی فلسفی اوست. به تعبیر دیگر، پژوهشگر فلسفه نباید پیشفرض‌های خود را در فرایند فهم و تفسیر بر متن تحمیل کند (خسروپناه ۱۳۸۷، ۶۸-۶۹). اهمیت خودداری از تفسیر به رأی هنگامی بیشتر می‌شود که فلسفه با واژگان محدودی که برای رفع نیازهای روزمره آدمی وضع شده به سراغ تبیین اموری می‌رود که تجربه حسی و به تبع آن واژگانی برای توصیف امر فوق‌تجربی ندارد. در این مواضع

فلاسفه کوشیده‌اند با توسعه معنای واژگان و توضیح معانی و بیان قیود متعدد مطلوب خود را به گونه‌ای که محذوری حاصل نشود توضیح دهند. با این حال احتمال وجود تعبیر و عباراتی که رسا و گویا در مطلوب آنان نباشد دور از ذهن نیست. همچنین باید توجه داشت، همواره این احتمال وجود دارد، مادامی که اندیشمندی تمام اهتمام خود را معطوف به حل یک مسئله کرده، پاسخ‌هایی ارائه دهد اما به لوازم آنها توجه نداشته باشد و چنانچه متوجه لوازم پاسخ خود شود آن را تام نداند.

با توجه به نکات فوق، روشن است برای تفسیر متن بوعلی باید یک گام به عقب رفت و نخست به عواملی که سبب ارائه این عبارات از سوی او شده است اشاره کرد. اساسی‌ترین عاملی که ادعای پذیرش تکامل برزخی نزد شیخ را مخدوش می‌کند عدم توجه به محور بحث وی در مواضع مورد نظر است. بر خلاف آنچه برخی گفته‌اند و در گذشته بدان اشاره شد، اساساً دغدغه شیخ در مواضع مورد بحث «تکامل برزخی» نیست، بلکه او به دنبال راهی است تا معاد نفوس غیرکامل را تبیین کند. توضیح بیشتر آن که با التفات به مبانی شیخ الرئیس و نیز تصریحات وی ذیل مسئله «حرکت»، به باور او موجودی که ذاتاً مجرد از ماده است و نیز موجودی که در گذشته در معیت ماده بوده اما حال معیت او با ماده قطع شده است حرکت و استکمالی ندارد. زیرا بر اساس حکمت سینوی حرکت کمال جدیدی است که حصول آن نیازمند وجود ماده و استعداد است و در وعائی که ماده و استعداد نباشد حصول کمال جدید بی‌معناست. به این ترتیب، در جهان فراتر از طبیعت، از جمله عوالمی که آدمی پس از قطع تعلق نفس و بدن با آن روبرو می‌شود، معرا و منزّه از هر گونه استکمالی است (ابن‌سینا ۱۳۲۶، ۱۳۶). اما این احتمال وجود دارد که شیخ به سبب توجه مفرط به مشکل بقاء و معاد نفوس ناقص و یافتن راه‌حل برای آن، تعبیری را به کار برده باشد که موهم تکامل اموات است. ابن‌سینا فیلسوف مسلمانی است که اگرچه کوشیده آموزه‌های دینی را با مباحث فلسفی درنیامیزد، در عین حال از آنجا که تأثیر اعتقادات دینی در جهان‌شناسی فلسفی انکارناپذیر است، در باب بقاء و معاد نفوس ناقص گویا تسلیم باورهای دینی شده است. او به دو نوع معاد معتقد است: معاد جسمانی و معاد روحانی. دلیل وی بر وجود معاد جسمانی اخبار صادق مصدق و شریعت حقه است، اما باور او به معاد روحانی برخاسته از براهین عقلی و فلسفی است (ابن‌سینا ۱۳۷۹، ۶۸۲؛ ۱۹۵۳، ۲: ۱۴۷؛ ۱۳۷۶، ۴۶۱).

از نظر شیخ الرئیس، بقاء و معاد نفوس کامل روشن است. نفس مجردی که از یک سو جامع فضائل عفت، شجاعت و حکمت باشد و از سوی دیگر صاحب علوم معقول

باشد، در نهایت سعادت و کمال انسانی قرار دارد (ابن سینا ۱۳۷۶، ۵۰۷-۵۰۸). او پس از مرگ عالمی عقلانی و متحد و متصل به عقول عالی می‌شود (ابن سینا ۱۳۸۵، ۳۳۸) و این مقام همان بهشت موعودی است که افضل و اشد لذات و کمالات مربوط به آن است. با این حال بیشتر انسان‌ها به این مقام نمی‌رسند، زیرا اکثر انسان‌ها فاقد ادراک معقول و نفس عاقله بالفعل هستند. از این رو این سؤال مهم مطرح می‌شود که سرانجام این نفوس ناقص^۴ چه خواهد شد؟

شیخ الرئیس نه تناسخ نفوس ناقص و رجوع آنها پس از مرگ به ابدان عنصری (خواه نباتی، حیوانی یا انسانی) را می‌پذیرد، نه همچون برخی فلاسفه^۵ انهدام و زوال آنها را، بلکه معتقد است از آنجا که رحمت حق تعالی اوسع است و تعطیل هم در نظام وجود راه ندارد، تمام نفوس حتی نفوس غیرکامل باید به سعادت مناسبتی مناسب با خود برسند (رازی ۱۳۸۴، ۵۸۴).

شیخ در جهت جمع میان باورهای دینی (عدم زوال نفوس غیرکامل) و مبانی فلسفی (زوال نفوس غیرکامل) خود سعی کرده تا برای بقاء و معاد نفوس ناقص بنیادی فلسفی ایجاد کند. از این رو احتمال‌هایی را مطرح می‌کند. وی در مواضعی سخن از تحقق مجرد عقلانی برای همه نفوس دارد. او در رد کلام کسانی که معتقدند نفوس ناقص با مرگ معدوم می‌شوند قائل شده همه نفوس بهره‌ای از معقولات و درجه‌ای از مجرد عقلی را دارند، زیرا هیچ انسانی نیست مگر آن که درک ضعیفی از اولیاتی مانند «یک نصف دو است» یا «کل بزرگ‌تر از جزء است» دارد. این درک ضعیف مصحح بقای نفوس ناقص پس از مرگ و اعتقاد به حقانیت معاد برای ایشان است (به نقل از ملاصدرا ۱۳۶۰-ب، ۲۲۴).^۶

او گاهی نیز با استمداد از کلام برخی از محققان، احتمال استفاده نفوس ناقص از ابدان افلاک را مطرح می‌کند. توضیح آن که بر اساس دیدگاه مشائی نفوس غیرکامل از یک سو چون نفس عاقله ندارند بدون جسم نمی‌توانند ادراکی داشته باشند، بنابراین وصول آنان به عالم مجردات محض ممکن نیست. از سوی دیگر بازگشت آنان به اجسام عالم مادون قمر نیز ممتنع است. بنابراین - بر اساس پیشفرض انحصار عوالم در معقول محض و محسوس صرف - تنها احتمالی که درباره کیفیت بقای نفوس غیرکامل می‌توان مطرح کرد استفاده نفوس غیرکامل از جسمی است که ضمن جسم بودن متفاوت از اجسام عنصری باشد. به این ترتیب نفوس غیرکامل هم وارد عالم مجرد محض نمی‌شوند و هم از بین نمی‌روند، بلکه به مدد جسم باقی می‌مانند، اما جسمی که جسم عنصری نیست و لذا

مفسده تناسخ را هم در بر ندارد.

شایان ذکر است، با نظر به سیاق عبارات، می‌توان گفت ابن‌سینا اصراری بر استفاده نفوس از جسم فلکی ندارد و صرفاً به دیده احتمال بدان می‌نگرد. او حتی در رساله *اضحویه* این سخن را اعجاب‌انگیز می‌نامد^۷ (ابن‌سینا ۱۳۶۴، ۵۴). از همین رو فخرالدین رازی و خواجه نصیر ذیل عبارت شیخ در *اشارات* می‌نویسند: «شیخ به این دیدگاه متمایل است» (رازی ۱۳۸۴، ۵۸۴؛ طوسی ۱۳۸۶، ۳: ۹۹۹). تعبیر تمایل به خوبی نشان می‌دهد استفاده از جرم فلکی و استکمال به وسیله آن نزد شیخ قطعی و برهانی نیست.

به این ترتیب روشن می‌شود که دغدغه و سؤال ابن‌سینا ناظر به جدال میان دیدگاه بقای همه نفوس و نظریه انعدام نفوس غیرکامل و حل منازعه میان مسئله‌ای دینی و لازمه‌ای فلسفی است، نه اثبات یا رد تکامل برزخی. برای نمونه، به رغم آنچه برخی معتقدند (نک. حسن‌زاده آملی ۱۳۷۴، ۱۷۷)، عبارت شیخ در مبدأ و معاد اصلاً ناظر به تکامل برزخی نیست، بلکه به طور کلی در باب معاد جسمانی و به طور خاص درباره ادراک لذت و الم است. همچنین تعبیر شیخ در *اشارات* در واقع ناظر به احوال نفوس خالی از کمال است. بنابراین به نظر می‌رسد فهم محققانی، که بدون ملاحظه فضای بحث شیخ الرئیس، عبارات او را ناظر به تکامل پس از مرگ دانسته‌اند، تام نباشد.

دلیل دومی که بطلان پذیرش تکامل برزخی نزد ابن‌سینا را روشن می‌کند این است: فرض کنیم که شیخ الرئیس استکمال نفوس غیرکامل پس از مرگ را پذیرفته باشد. اما تعبیر شیخ مصداق استکمال برزخی‌ای نیست که مطلوب محققان مذکور است (که البته قابل تعمیم به سایر مواقف اخروی و حتی سایر مجردات است، نک. نورمحمدی و عبودیت ۱۳۹۶، ۷۲). زیرا نفوس، مادامی که تعلق به جسم داشته باشند و یا در معیت آن باشند، در عالم طبیعت هستند و وزان شأن چنین نفوسی پس از مرگ، وزان حال آنان پیش از مرگ است. به همین سبب صدرالمتالهین سخت بر این نظریه انتقاد کرده و آن را تناسخ دانسته است (ملاصدرا ۱۳۶۰-ب، ۲۵۸-۲۶۰). به این ترتیب، از عبارت شیخ نمی‌توان نتیجه گرفت که او تکامل برزخی (به معنای تکامل موجود مجرد که مطلوب این محققان است) را پذیرفته یا متمایل به آن است، بلکه او به نحو احتمال استکمال نفوس غیرکامل را با استمداد از یک جسم مادی دیگر مطرح می‌کند؛ زیرا جسم فلکی اگرچه دارای ماده منحصر به خود است، اما در مادی بودن با اجسام عنصری مشترک است.

توضیح بیشتر آن که به عقیده جمهور حکما از جمله ابن‌سینا افلاک موجوداتی شریف و دارای نفس و بدن یا به تعبیری ماده و صورت هستند (طوسی ۱۳۸۶، ۲: ۵۲۶؛

ملاصدرا (۱۹۸۱، ۲: ۸۶). یکی از خصوصیات افلاک این است که اجرام علوی و سماوی نیز، همچون اجسام عنصری، مرکب از ماده و صورت، یا به تعبیری نفس و بدن، و متحرک‌اند (ابن سینا ۱۳۲۶، ۱۳۶).^۸ هرچند جسم فلکی لطیف و به دور از کدورت است، در حالی که اجسام موجودات مادون قمر خالی از صفا هستند و کدورت بر آنها غالب شده است (ابن سینا ۱۳۸۳، ۲۳). نفس فلک، همچون نفس ناطقه انسانی، حی، مجرد و مدرک کلیات است، با این تفاوت که نفوس فلکی هرگز از معشوق حقیقی و غایت اصیل خود، یعنی عالم مفارقات تام، غفلت نمی‌کنند. یکی از خصیصه‌های اجسام فلکی که سبب تمایز آنها با اجسام عالم مادون قمر می‌شود تفاوت هیولی افلاک با ماده‌المواد موجودات عنصری است. تمام حکما معتقدند هیولی افلاک متفاوت از هیولی عالم مادون قمر است (حائری ۱۳۶۲، ۱: ۳۱۴). به باور ایشان، هر یک از افلاک ماده ویژه‌ای دارند که اختصاص به همان فلک دارد (ملاصدرا ۱۴۲۲، ۱۴۸؛ ابن سینا ۱۴۰۴-الف، ۱۱۰)، بر خلاف موجودات عنصری که همه آنها از هیولی واحدی ترکیب شده‌اند. نکته حائز اهمیت که نقش تعیین کننده‌ای در پژوهش حاضر دارد این است که حکما برای اثبات وجود ماده‌المواد در افلاک از قاعده «حکم الامثال» بهره برده‌اند. فلاسفه بر اساس اصول پذیرفته شده در طبیعات معتقد بودند جسم فلکی نه قابل خرق و التیام است و نه جز تغییر وضعی تغییر دیگری دارد. از سوی دیگر، مهم‌ترین براهین اثبات هیولی اولی (یعنی برهان فصل و وصل و نیز برهان قوه و فعل) از طریق خرق و التیام یا وجدان پس از فقدان و به طور کلی حصول فعلیت جدید جاری می‌گردد. در این تنگنا فلاسفه، با استمداد از قاعده «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد»، قائل شدند جسم فلکی از این رو که جسم است مرکب از ماده و صورت است، اما دلیل اختلافی که با اجسام عنصری دارند ماده ویژه‌ای است که خاص هر فلک است (طوسی ۱۳۸۶، ۲: ۵۷۵). به این ترتیب افلاک مانند سایر موجودات عالم طبیعت مادی‌اند (نک. ابن سینا ۱۴۰۴-الف، ۱۱۰).

بر این اساس، حتی اگر شیخ الرئیس به نحو قطعی می‌پذیرفت که نفوس ناقص و متوسط بعد از مرگ به جرم فلکی تعلق می‌گیرند و به این وسیله استکمال می‌یابند، باز هم این مستلزم پذیرش تکامل برزخی نبود. زیرا در این فرض نیز نفوس اگرچه از بدن خود مفارقت کرده‌اند، اما هنوز در عالم طبیعت و ملازم با ماده‌اند. بنابراین هنوز امکان خروج از قوه به فعل برای آنها وجود دارد.

به دنبال این امر روشن می‌شود که تعمیم استکمال به نفوس متوسط و کامل و حتی

مفارقات تام نیز بر پایه این تعبیر شیخ تام نیست. زیرا افزون بر این که روشن شد شیخ خواهان اثبات تکامل موجود مجرد نیست، اساساً به مراتب فوق مجرد و ارتقا به معنای فناء فی الله در فضای فلسفی قائل نیست. در اندیشه سینیوی نهایت کمالی که برای انسان ممکن است اتصال با عقل فعال است، زیرا ارتقاء از این مقام به معنای ارتقاء نفس نسبت به عقل فعال است که علت وجود بخش اوست و چنین امری مسلماً از نظر ابن‌سینا محال است.

به این ترتیب، با توجه به آنچه تا کنون گذشت، پاسخ نخستین پرسش این پژوهش یعنی «سؤال از باور ابن‌سینا به تکامل برزخی و اخروی» روشن گشت. ابن‌سینا بر اساس مبانی فلسفی و نیز تصریحاتی که در مسئله حرکت دارد، حرکت را تنها در مادیات می‌پذیرد. از این رو هرگز قائل به استکمال نفوس اموات نبوده است. او در مقام ارائه توجیه فلسفی برای بقای نفوس غیرکامل، به نحو احتمال و نه قطعیت، امکان استفاده جسم فلکی را برای نفوسی که فاقد مجرد عقلانی هستند بیان می‌کند. با این حال چون هم نفوس و هم بدن فلک از موجودات عالم طبیعت هستند، امکان تحول برای نفس وجود دارد. اما این تکامل و تحول تکامل برزخی موجود مجرد نیست، پس نمی‌توان گفت ابن‌سینا به تکاملی برزخی و اخروی که در چند دهه اخیر مطرح شده باور داشته است.

۲-۴. بررسی برخی عبارات شیخ

با توضیحات فوق، افزون بر پاسخ پرسش نخست، تفسیر صحیح و سازگار از عبارات شیخ رئیس با آنچه در مبدأ و معاد یا اشارات آمده روشن می‌شود. اما برخی دیگر از تعبیر شیخ، مانند آنچه در تعلیقات و شفا آورده، نیازمند توضیح بیشتر است.

ابن‌سینا در تعلیقات می‌گوید نفس در هنگام حدوث به بدن نیاز دارد، اما در بقای خود بی‌نیاز از آن است. سپس در ادامه درباره نفوس ناقص شاید این نفوس پس از مفارقت از جسم کامل شوند، چرا که بدن شرط در تکامل آنها نیست، آنچنان که شرط در حدوث است (ابن‌سینا ۱۴۰۴-الف، ۸۱). این عبارت شیخ را می‌توان دو گونه تفسیر کرد. یک تفسیر همان برداشت محققانی است که معتقدند ابن‌سینا اجمالاً تکامل برزخی را پذیرفته است. به نظر نگارندگان، این برداشت، که با مبانی و تصریحات شیخ سازگاری ندارد، تام نیست و از مصادیق مغالطه «اخذ ما لیس بعلة علة» است.^۹ تفسیر دوم و در عین حال سازگار با مبانی حکمت سینیوی این است که مقصود شیخ در تعبیر تعلیقات از جسم بدن عنصری است، نه مطلق جسم، زیرا جسم نزد او اعم از جسم عنصری و اثیری (فلکی) است (ابن‌سینا ۱۳۲۶، ۱۳۶). بیان مطلب آن که در حکمت سینیوی حدوث نفس

تنها با وجود بدن عنصری ممکن است، یعنی هنگامی که نطفه به حد مطلوبی رسید، از سوی عقل فعال نفس مجرد به آن افزوده می‌شود. این نفوس انسانی در پایان زندگی خود دو دسته می‌شوند: آنان که قوه عاقله خود را به فعلیت رسانده و از این رو به مجرد تام رسیده و باقی‌اند؛ آنان که قوه عاقله خود را به فعلیت نرسانده‌اند. بوعلی در تعلیقات تنها این احتمال را مطرح می‌کند که شاید این نفوس بعد از مرگ کامل بشوند، اما عبارت او درباره کیفیت این تکامل ساکت است. با این حال کیفیت این تکامل در کنار سایر عبارات شیخ روشن خواهد شد.

بر اساس گفتگویی که میان شیخ و ابوالحسن عامری صورت گرفته، هرگز از نفس غیرکامل، بدون دخالت بدن، فعلی سر نخواهد زد (به نقل از ملاصدرا ۱۳۶۰-ب، ۲۲۵). از سوی دیگر، او در مواضعی احتمال استفاده نفوس غیرکامل از جسم فلکی را بیان کرده است. به این ترتیب، می‌توان گفت مقصود ابن سینا در تعلیقات این نیست که شاید برای نفس در حالی که تعلق به بدنی ندارد مکملاتی باشد، بلکه مقصود او این است که شاید برای نفس در حالی که تعلق به بدن عنصری ندارد مکملاتی باشد، و البته مصحح استکمال در آن موضع استفاده نفوس از جسم مادی فلک است. به نظر می‌رسد این تفسیر، ضمن همخوانی با عبارت شیخ، با اصول فلسفی نیز سازگار است.

با این بیان به خوبی روشن می‌شود مقصود شیخ از عبارت دیگری که در تعلیقات آورده استکمال نفوس مجرد از ماده و بدن نیست، بلکه او امکان ارتقای نفوس ناقصی را مطرح کرده که به ابدان فلکی مرتبط می‌شوند (یعنی هنوز به نحوی با جسم طبیعی سماوی مرتبط‌اند). باید توجه داشت او در این موقع، همان طور که امکان استکمال نفوس ناقص را مطرح می‌کند، احتمال عدم استکمال را نیز مطرح می‌کند. به تعبیر دیگر، ابن سینا نه منکر ارتقای نفوس ناقص است، نه آن را اثبات می‌کند، بلکه در این موضع «باور به استکمال نفوس غیرکامل» را در بقعه امکان قرار داده است.

آخرین عبارت موهم پذیرش تکامل در حیات پس از مرگ تعبیر شیخ در «الهیات» شفا است، که در نجات نیز عیناً تکرار شده است. او می‌گوید نفوسی که صور و هیئات قبیح و متضاد با کمال انسانی کسب کرده‌اند ابتدا دچار رنجش و الم می‌شوند، اما از آنجا که این حال عرضی است، سرانجام اندک‌اندک این حال زائل می‌شود و به سعادت مطلوب خود می‌رسند (ابن سینا ۱۳۷۶، ۴۷۲؛ ۱۳۷۹، ۶۹۵). باید توجه داشت در این موضع نیز دو احتمال وجود دارد: یکی این که وعائی که شیخ درباره آن سخن می‌گوید عالم طبیعت باشد، زیرا گروه مورد بحث شیخ اگرچه از نفوس بله بالاترند، اما جزو کسانی که به عالم

عقول صعود می‌کنند نیز نیستند. پس این گروه نیز مادامی که ارتباطشان با عالم ماده کاملاً قطع نشده - خواه جسم افلاک و خواه ماده عالم مادون قمر و به نحو تناسخ که البته این فرض مورد قبول شیخ نیست - عقلاً امکان ارتقاء و استکمال دارند. احتمال دیگر این که مقصود شیخ این باشد که چون بعد از مرگ اعمالی که موجب ثبات قبایح در نفس باشد وجود ندارد، زیرا بدن مادی که به وسیله آن اعمال زشت انجام شود منتفی است، پس در حقیقت اعراض غریبه‌ای که از قبیل رذایل نفسانی اند فاقد ممد و زمینه‌ای خواهند بود که باعث ثبات و بقای آنها بشود، و با اصل ذات نفس نیز بیگانه‌اند، پس اشکالی ندارد که بگوییم از نفس زایل می‌شوند. بر این اساس و با توجه به مبانی فلسفی شیخ، نمی‌توان ادعا کرد که او به حرکت در مجردات و تکامل برزخی قائل بوده است. با ابطال این ادعا، بطلان تعمیم استکمال به مجردات دیگر نیز روشن می‌گردد.

در پایان نیک می‌نماید به چند نکته اشاره شود. نخست آن که اگرچه امروزه خطا بودن هیئت بطلمیوسی و نظریه افلاک اثبات شده، اما این امر از ارزش کوشش فلسفی شیخ الرئیس برای اثبات بقای نفوس ناقص و معاد آنان نمی‌کاهد. ابن‌سینا حکیم مسلمانی است که در اثبات بقای نفوس ناقص اهتمام بسیار ورزیده است. او از هیچ احتمالی چشم‌پوشی نکرده است. سعی بلیغ او در اثبات آموزه‌ای دینی که در ظاهر بر خلاف مبانی عقلی شیخ بوده شگفت‌آور است.

نکته دیگر آن که همان طور که در متون دینی مطالبی که ظاهر آنها دال بر استکمال است وجود دارد، متونی نیز وجود دارد که ظاهر آنها دال بر استکمال حق تعالی و تغیر ذات ربوبی است (مانند آیات دال بر علم حادث برای حق^۱ یا اسناد آمدن و رفتن به حق تعالی^{۱۱}). اگر ما به حکم ضروری عقل ظاهر این آیات را توجیه می‌کنیم، چرا ظاهر روایاتی را که دال بر استکمال انسان پس از مرگ است (در صورتی که مخالف دلایل عقلی باشد) توجیه نکنیم؟

از سوی دیگر، روایاتی نیز مبنی بر عدم ارتقای انسان و کسب کمال جدید پس از مرگ موجود است، مانند آن که گفته شده «الدنیا مزرعة الآخرة» یا روایاتی که حکایت از قرار و ثبات آخرت و بی‌قراری دنیا می‌کند. اگر در چنین مواردی اندیشمندی، بدون در نظر گرفتن مقتضای برهان، ظاهر نقل را بر عقل ترجیح دهد، (نک. حسن‌زاده آملی ۱۳۷۴، ۱۶۸-۱۶۹)، پنجره‌ای بر ارجحیت ظاهر نقل بر برهان گشوده می‌شود که لوازم و تبعاتی تا حد پذیرش جسمانیت حق تعالی و اسناد گناه به انبیاء و امثال این امور خواهد داشت. آخرین نکته که خود پژوهشی مفصل می‌طلبد آن است که برخی حصول حال جدید

برای نفوس را (خواه به صورت تکامل و خواه به نحو تنزل) از قطعیات و مسلمات نقل پنداشته‌اند (احمدی و طاهری ۱۳۹۷، ۵۴؛ اسدعلیزاده ۱۳۹۱، ۲۹) و چون آن را در تعارض با مبانی فلسفی یافته‌اند در صدد حل این تعارض برآمده‌اند (نورمحمدی و عبودیت ۱۳۹۶، ۷۲). حال آن که نه حصول حال جدید (مقصود مطلق تغیر نیست، بلکه به نحو حرکت مقصود است) از مسلمات نقل است، نه تعارضی میان عقل و نقل به وجود آمده است. بسیاری از ظواهر نقلی مانند احوالات قبر و شفاعت که برخی آنها را از مصادیق استکمال در عوالم فوق طبیعت دانسته‌اند (حسن‌زاده آملی ۱۳۷۴، ۱۶۵) با انکشاف تفصیلی ملکات و ترتب فعلیت‌هایی که آدمی در دنیا کسب کرده سازگار است (نک. ملاصدرا ۱۳۶۰-الف، ۲۳۱؛ خمینی بی‌تا، ۱۷۰-۱۷۱). به تعبیر دیگر، از آنجا که آخرت چیزی جز باطن طبیعت نیست (ملاصدرا ۱۳۸۳، ۲: ۵۵۰)، حالات اخروی نیز ظهور تفصیلی و ملکوتی ملکات و فعلیت‌هایی است که آدمی در دنیا حاصل کرده است (ملاصدرا ۱۳۶۶، ۴: ۳۰۳).

۵. نتیجه‌گیری

حاصل مجموع بررسی‌های صورت گرفته در این پژوهش آن است که بر خلاف آنچه برخی اساتید و محققان قائل شده‌اند، ابن سینا نه اصل استکمال نفس مجرد پس از مفارقت از بدن را اثبات کرده، و نه امکان آن را، بلکه به دنبال تبیین فلسفی برای بقا و معاد نفوسی است که به مرتبه عاقله نرسیده‌اند. از این رو تنها ارتقای نفوس ناقص را پس از مرگ با استمداد از اجرام علوی و فلکی که از جمله موجودات عالم طبیعت‌اند، به عنوان یک احتمال که برهانی له یا علیه آن وجود ندارد، ارائه می‌کند.

افزون بر نکته مذکور، نتیجه دیگری که از بررسی تعابیر شیخ الرئیس در پرتوی دیگر باورهای او به دست می‌آید این است که ارائه این احتمال توسط ابن سینا به معنای پذیرش امکان عقلی «تکامل برزخی» نیست، آنچنان که مطلوب این پژوهشگران است، چرا که شیخ احتمال تکامل را تنها برای نفوسی مطرح می‌کند که هنوز در عالم ماده هستند. اما این پژوهشگران در صدد اثبات تحقق تکامل در عوالم فوق طبیعت و به بیان دیگر حرکت در مجردات‌اند. با ابطال تفسیر این پژوهشگران از تعابیر شیخ روشن می‌شود که عبارات او نیازمند تفسیری است غیر از آنچه ایشان ارائه کرده‌اند. نگارندگان در این پژوهش کوشیدند تا از عبارات پنجگانه شیخ تبیینی مناسب با مسئله اصلی او ارائه کنند.

کتاب‌نامه

ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۲۶ ق. *الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات*. قاهره: دار العرب.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۶۳. المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۶۴. ترجمه رساله اضحویه. ترجمه ناشناس و تصحیح حسین خدیوچم. تهران: اطلاعات.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۵. الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۶. الإلهیات من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۹. النجاة من الغرق فی بحر الضلالت. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۸۳. حقیقت و کیفیت سلسله موجودات. تصحیح موسی عمید و مقدمه مهدی محقق. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۸۵. ترجمه و شرح الهیات نجات. ترجمه یحیی یثربی. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴ق-الف. التعليقات. تصحیح عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الإعلام الإسلامي.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴ق-ب. الشفاء (الطبیعیات)، ج. ۱. تحقیق سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۹۵۳. رسائل ابن سینا (استانبول). تصحیح حلمی ضیاء اولکن. استانبول: مطبعة ابراهیم خروز.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۹۸۰. عیون الحکمة. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: دارالقلم.
- احمدی، امینه، و سید صدرالدین طاهری. ۱۳۹۷. «بررسی تطبیقی مبانی فلسفی ابن سینا و ملاصدرا در ارتباط با تکامل برزخی بر اساس متون دینی». خردنامه صدرا ۹۱: ۳۹-۵۴.
- اسدعلیزاده، اکبر. ۱۳۹۱. «تکامل برزخی از نگاه معارف عقلی و نقلی». آیین حکمت ۱۳: ۷-۳۳.
- اسلامی، حسین، و عبدالله نصری. ۱۳۹۸. «تبیین مسئله امکان حرکت در مجردات و پاسخ به اشکالات پیرامون آن». حکمت صدرایی ۱۴: ۱۱-۲۰.
- حائری مازندرانی، محمدصالح. ۱۳۶۲. حکمت بوعلی سینا. تصحیح حسن فضائلی. تهران: علمی.
- حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۶۵. هزار و یک نکته. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۷۴. «تعلیقات». در آغاز و انجام، نوشته محمد بن محمد طوسی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۷۶. «تعلیقات». در الإلهیات من کتاب الشفاء، نوشته حسین بن عبدالله ابن سینا. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۸۱. هزار و یک کلمه، ج. ۲. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۸۶. شرح فارسی الأسفار الأربعة. گردآورنده محمدحسین نائجی. قم: بوستان کتاب قم.
- حسینی، سید حسین، و موسی ملایری. ۱۳۹۸. «تقریر دو برهان بر نظریه حرکت در مجردات». خردنامه صدرا ۹۷: ۹۷-۱۰۸.
- خسروپناه، عبدالحسین. ۱۳۸۷. فلسفه فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. خمینی، روح الله. بی تا. تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الانس». با مقدمه محمد حسن رحیمیان. قم: پاسدار اسلام.
- رازی، فخرالدین. ۱۳۸۴. شرح الاشارات و التنبیحات، ج. ۲. تصحیح نجف زاده. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- طوسی، محمد بن محمد. ۱۳۷۴. آغاز و انجام. با مقدمه و شرح و تعلیقات حسن حسن زاده آملی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طوسی، محمد بن محمد. ۱۳۸۶. شرح الاشارات و التنبیحات. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. ۱۳۶۰-الف. اسرار الآیات. تصحیح محمد خواجوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. ۱۳۶۰-ب. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. تصحیح جلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. ۱۳۶۶. تفسیر القرآن الکریم، ج. ۴. تصحیح محمد خواجوی. قم: بیدار.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. ۱۳۸۳. شرح أصول الکافی. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. ۱۴۲۲ ق. شرح الهدایة الاثیریة. تصحیح محمد مصطفی فولاد کار. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. ۱۹۸۱. الحکمة المتعالة فی الاسفار العقلية الاربعة، ج. ۲. بیروت: دار احیاء التراث.
- نجفی سوادردباری، رضوانه. ۱۳۸۷. «تکامل برزخی نفس». پژوهشنامه فلسفه دین ۳۴: ۹۷-۱۱۰.
- نورمحمدی، یحیی، و عبدالرسول عبودیت. ۱۳۹۶. «تبیین تکامل برزخی بر اساس مبانی فلسفی صدرالمتهلین». معرفت کلامی ۱۹: ۶۱-۷۴.
- هنری، احمدرضا. ۱۳۸۹. «استکمال برزخی و اختیار در عالم برزخ». نقد و نظر ۶۰: ۱۴۶-۱۶۹.

یادداشت‌ها

۱. در برخی مواضع دیگر، مکونات را موجودات مادون فلک قمر و مخترعات را موجودات فلکی نامیده‌اند (حسن زاده آملی ۱۳۸۷، ۱: ۵۹۸).

۲. «و أما البله فإنهم إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم و لعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم و لا يمتنع أن يكون ذلك جسما سماويا أو ما يشبهه و لعل ذلك يفضى بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين».
۳. شایان ذکر است برخی پژوهشگران عبارت شیخ را تقطیع کرده و تنها بخش دوم آن را نقل کرده‌اند. به منظور رعایت نقل کلام ایشان، عبارت را همان گونه آورده‌ایم. عبارت کامل شیخ این است که «لا برهان علی أن النفوس الغير المستکملة إذا فارقت يكون لها مکملات، كما يعتقد بعضهم أن نفوس الكواكب مکملة لها و أن تلك النفوس المقارنة مکملة لها، و كذلك لا برهان علی أن النفوس الغير المستکملة إذا فارقت لا يكون لها بعد المفارقة مکملات».
۴. به عقیده ابن سینا، نفوس ناقص چند دسته‌اند: ابلهان، کسانی که به سبب ضعف معرفت شوقی به کمالات نداشته‌اند؛ جاحدان، کسانی که به رغم داشتن معرفت و شوق به کمال به امور دیگری پرداختند که آن امور در تضاد و تعارض با کمال حقیقی‌شان بوده است؛ مغرضان، کسانی که به رغم داشتن معرفت و شوق به کمال به امور دیگری پرداختند، هرچند آنچه آنان کسب کرده‌اند با کمال حقیقی‌شان در تضاد نیست؛ مهملان، کسانی که با وجود معرفت و شوق به کمال به سبب اهمال در صدد کسب آن بر نیامدند و هیچ چیز دیگری را کسب نکردند (ابن سینا ۱۳۸۵، تعلیقه، ۳۳۳).
۵. بر اساس اصول فلسفی حکمت مشاء، تنها آن دسته از نفوس که قوه عاقله آنها بالفعل شده است جاویدند. از این رو برخی حکیمان مانند اسکندر افرویدیسی قائل شدند نفوس غیرعاقل با مرگ معدوم می‌شوند، زیرا تجرد عامل بقای نفس است و نزد مشائیان تجرد منحصر در عاقله است.
۶. این بیان در آثار شیخ یافت نشد.
۷. شیخ پس از اظهار تعجب از سخن «ثابت بن قره» می‌گوید: «و از این عجب‌تر آن که گفته‌اند که نفس چون از بدن مفارقت خواهد کرد، جسمی لطیف - که به دیگر جسم‌ها نماند - با وی باشد و به یک بار از مادت رهایی نیابد، بلکه بعد از مدتی وی را خلاص باشد!»
۸. با نظر به مسائل پذیرفته‌شده در علم هیئت، حکما احکامی را به عنوان اصل موضوعه از طبیعت‌شناسان اخذ کرده و کوشیده‌اند تبیین فلسفی برای آنها ارائه کنند. این سبب شده تا فلکیات و احکام آنها بخش قابل توجهی از طبیعیات فلسفی را به خود اختصاص دهد. به رغم وجود احکام فراوان افلاک، در این موضع، ما تنها به یک حکم مرتبط با مسئله پژوهش اشاره خواهیم کرد.
۹. زیرا که علت حکم شیخ به ارتقاء از طریق افلاک اعتقاد به تکامل برزخی نیست، بلکه در پی تصحیح معاد نفوس ناقص است.
۱۰. «و ما کان له علیهم من سلطان إلا لیعلم من یؤمن بالآخرة...» (سبا: ۲۱)؛ «ثم بعثناهم لیعلم أی الجزبین أحصى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا» (کهف: ۱۲)؛ «...و ما جعلنا القبیلة الّتی کنت علیها إلا لیعلم من یتبع الرسول...» (بقره: ۱۴۳)؛ «و لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِينَ وَ نَبْلُوا أَخْبَارَكُمْ» (محمد: ۳۱).
۱۱. «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲).



بررسی معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی از منظر علامه طباطبایی

حسین احمدی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۲۴

چکیده

معناشناسی اخلاق از مباحث فلسفه اخلاق است. منظور از معناشناسی اخلاق بررسی و ارائه تعریفی از مفاهیم اخلاقی است که به تبیین حقیقت و تعیین قلمروی محکی مفاهیم اخلاقی می‌پردازد. این تحقیق به روش تحلیلی و با استفاده از تبیین‌های عقلانی به این پرسش پاسخ می‌دهد که معنای فضایل و رذایل اخلاقی و روش فهم آن معانی از منظر علامه طباطبایی چیست؟ علامه رویکرد جامعه‌شناسانه را برای معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی، به دلیل غیرواقع‌گرایانه و نسبی‌گرایانه بودن آن، که سبب هرج‌ومرج می‌شود، مردود می‌داند، و رویکردهای فضیلت‌مدارانه و آخرت‌مآبانه را کمال‌گرایانه تبیین می‌کند. او هدف رویکرد فضیلت‌مدار را کمال دنیوی و هدف رویکرد آخرت‌مآبانه را کمال اخروی می‌داند. این در حالی است که رویکرد توحیدمحور در معناشناسی اخلاق بر حب الهی برای وصول به خدا تأکید دارد. فضایل و رذایل اخلاقی نزد علامه به صورت مقایسه‌ای به دست می‌آیند، پس از سنخ مفاهیم فلسفی‌اند. از این رو باید به روش مفاهیم فلسفی معناشناسی شوند. به همین جهت، علامه معنای این مفاهیم را به روش مقایسه میان رفتار اختیاری با هدف اخلاق خاص اسلامی که متناسب با ذات انسانی است انتزاع می‌کند. به نظر می‌رسد علامه نقش عرف و شهود را در معناشناسی فضایل و رذایل مشخص نکرده است.

کلیدواژه‌ها

معناشناسی اخلاق، معناشناسی فضایل اخلاقی، معناشناسی رذایل اخلاقی، روش معناشناسی اخلاق، علامه طباطبایی

۱. استادیار گروه فلسفه اخلاق، مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی، قم، ایران.

(hahmadi135454@gmail.com)



The Review of the Semantics of Moral Virtues and Vices from the Perspective of Allameh Tabatabai

Hossein Ahmadi¹

Reception Date: 2021/11/25

Acceptance Date: 2022/02/13

Abstract

Moral semantics is one of the topics of moral philosophy that studies the definition of moral concepts, explains the truth, and determines the range of these concepts. Based on an analytical approach and an intellectual explanation, this study addresses the questions of the significance of moral virtues and vices and how we should understand them from the viewpoint of Allameh Tabatabai. Because of its unrealistic and relativistic nature, which leads to chaos, Allameh rejects the sociological approach to the semantics of moral virtues and vices. Instead, he explains the virtue-based and after-life-based approaches through perfection. In his view, the virtue-based and after-life approaches aim to attain worldly and after-life perfection. In moral semantics, however, the monotheistic approach emphasizes divine love as a means of approaching God. According to Allameh, virtues and vices are determined through comparison; therefore, they are philosophical concepts. Hence, the same method applied to philosophical concepts should be used here. In this respect, Allameh abstracts the meaning of these concepts by comparing voluntary behavior with the aim of the Islamic specific morality that is commensurate with human nature. It seems that Allameh has not specified the role of custom and intuition in the semantics of virtues and vices.

Keywords

Moral Semantics, Semantics of Moral Virtues, Semantics of Moral Vices, Method of Moral Semantics, Allameh Tabatabai

1. Assistant Professor, Department of Philosophy of Ethics, The Research Center for the Encyclopedia of the Islamic Intellectual Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. (hahmadi135454@gmail.com)

۱. مقدمه

برای فهم بهتر جایگاه معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی از منظر علامه طباطبایی لازم است ابتدا به چیستی معناشناسی اخلاق و ضرورت این بحث پردازیم، که در ادامه آمده است.

۱-۱. چیستی معناشناسی اخلاق و فضایل و رذایل اخلاقی

مقصود از معناشناسی اخلاق مطالعه رابطه میان نشانه‌ها و مدلول‌های آنها با توجه به تعیین شرایط دلالت مفاهیم، جمله‌ها یا عبارت‌ها است (ساجدی ۱۳۹۵، ۴۵-۴۶). از این رو ارائه تعریف مفاهیم برای تعیین حقیقت و قلمروی آنها نیز از مباحث معناشناسی است. توجه و تفکیک برخی اصطلاحات مربوط به بحث که معنایشان با یکدیگر مرتبط و نزدیک به هم است برای این تحقیق مفید به حساب می‌آید، مانند «لفظ»، «مفهوم»، «معنا» و «مصدق». منظور از «لفظ»، چه به صورت نوشتاری و چه گفتاری، دلالت‌کننده‌هایی از حروف و کلمات است که به صورت قراردادی و اعتباری بر مفهومی خاص دلالت می‌کنند، مانند لفظ «انسان» و «شریک‌الباری». مقصود از «مفهوم» صورت‌هایی ذهنی هستند که از استعمال لفظ و دلالت‌کننده‌های مختلف حاصل می‌شوند، مانند صورت‌های ذهنی که از شنیدن الفاظ «انسان» و «شریک‌الباری» در ذهن حاصل می‌شود، که به صورت ذهنی آنها «مفهوم» گفته می‌شود. اما مقصود از «معنا» آن چیزهایی است که وجودها و تصاویر ذهنی از آنها حکایت می‌کنند، مانند محکی‌های «انسان» و «شریک‌الباری» که از وجودهای ذهنی آنها درک می‌شوند. مقصود از «مصدق» معانی محقق‌شده در خارج از ذهن است. از این رو برخی معانی مانند «شریک‌الباری» در خارج از ذهن تحقق ندارند و برخی معانی مانند انسان به وجود افراد انسانی دارای مصداق خارجی هستند (فیاضی ۱۳۸۶، ۱۵۵؛ ساجدی ۱۳۹۵، ۴۶-۴۹). برخی از مصداق نیز مجردند، مانند فرشته و نفس. بحث این تحقیق ناظر به رابطه مفاهیم و معانی است، نه لفظ و نه مصداق. بنابراین، معناشناسی فلسفی به این سؤال پاسخ می‌دهد که معنای مفاهیم چیست؟ به عبارت دیگر، چه بار معنایی از دریچه مفاهیم فهمیده می‌شود؟ معناشناسی به دنبال تبیین صحیح و تعیین حد برای حکایتگری مفاهیم است. از این رو فیلسوفان در معناشناسی مفاهیم به تعریف و تحلیل مفاهیم می‌پردازند.

تعاریف را حداقل می‌توان به سه دسته تقسیم کرد. برخی تعاریف شرح لفظی هستند که این کار لغت‌شناس است. او با ارائه معادل معنایی گاهی به صورت مفهومی

تصوری و گاهی به صورت جمله، مراد عرف را مشخص می‌کند، مانند آنچه لغت‌شناس در معنای انسان به «بشر» بیان می‌کند. او به عرف مراجعه می‌کند و بر اساس اعتبار الفاظ بر مفاهیم معنای لفظی را بیان می‌کند. اما دو نوع تعریف دیگر وجود دارد که کار فلاسفه است: تعاریفی که در پاسخ به «مای شارحه» و قبل از پاسخ به «هل بسیطه» و وجود شیء بیان می‌شود؛ تعاریفی که در پاسخ به «مای حقیقه» و بعد از پاسخ به «هل بسیطه» ارائه می‌شود. تعریفی که در پاسخ به مای حقیقه است در محتوا متمایز از پاسخ به مای شارحه نیست، مانند «حیوان ناطق» که در پاسخ به چیستی انسان بیان می‌شود، اما از دو حیث به آنها نگرسته می‌شود. اگر قبل از پاسخ به هل بسیطه بیان شود، در قسم اول قرار می‌گیرد و به آن تعریف شرح اسمی گویند؛ اگر بعد از پاسخ به هل بسیطه بیان شود، در قسم دوم قرار می‌گیرد و حد حقیقی نامیده می‌شود (ابن‌سینا ۱۴۰۵، ۲۸۰).

پرسش بنیادینی که وظیفه فیلسوف را در تعیین نوع تعریف مشخص می‌کند سؤال از فلسفه فهم معانی است. آیا هدف از فهم معانی در فلسفه صرفاً تبادل سهل‌تر اطلاعات است یا فیلسوف افزون بر تبادل سهل‌تر اطلاعات به دنبال فهم حقیقت و فهماندن آن است؟ از میان سه دسته تعاریف لفظی، شرح اسمی و حقیقی، تعریف لفظی خارج از بحث حاضر است، زیرا وظیفه و هدف فیلسوف از معناشناسی متمایز از هدف لغت‌شناس است. تعاریف شرح لفظی مبین اعتبار است و هر عرفی می‌تواند اعتبار خاصی داشته باشد، از این رو تبیین آن کار لغت‌شناس است، نه فیلسوف. اما معناشناسی فلسفی به تعاریف قسم دوم و سوم می‌پردازد که در محتوا یکسان هستند و از حیث متعلم متمایز هستند، از آن جهت که قسم دوم یعنی مای شارحه مربوط به پیش از پاسخ به هل بسیطه است و مای حقیقه مربوط به پس از آن (حلی ۱۳۷۱، ۱۹۵؛ مصباح یزدی ۱۳۸۴-الف، ۱: ۱۴۷-۱۴۸).

منظور از معناشناسی اخلاق که در فلسفه اخلاق به آن پرداخته می‌شود تبیین بار معنایی مفاهیم اخلاقی است. به عبارت دیگر، فلاسفه اخلاق همان هدف معناشناسی فلسفی را در قلمرو مفاهیم اخلاقی بررسی می‌کنند. معناشناسی اخلاق به بحث درباره بار معنایی مفاهیم اخلاقی می‌پردازد. منظور از مفاهیم اخلاقی مفاهیم به‌کاررفته در موضوع جمله‌های اخلاقی مانند «عدالت» یا مفاهیم به‌کاررفته در محمول جمله اخلاقی مانند «خوب» یا مفاهیمی که در اخلاق پرکاربرد و تأثیرگذارند مانند «ملکه اخلاقی» است. این تحقیق به معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی که در موضوع جمله‌های اخلاقی به کار می‌روند از منظر علامه طباطبایی می‌پردازد.

۲-۱. ضرورت بحث

معناشناسی مفاهیم در محمول از منظر علامه طباطبایی را می‌توان از مباحث ایشان در ادراکات اعتباری اخذ کرد، که در این باره مقالات زیادی نگاشته شده است، از جمله احمدی (۱۳۹۳). معنای محمول‌های اخلاقی از منظر علامه معنایی اعتباری است، اما اعتبار مبتنی بر واقع است. از این رو، ایشان دیدگاه نسبی‌گرایانه حاصل از غیرواقع‌گرایی اخلاقی را برنمی‌تابد و معتقد به مطلق‌گرایی اخلاقی است (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۲۱۱؛ ۵: ۱۰-۱۱؛ ۱۶: ۱۹۲). او پشتوانه واقعی مفاهیم اخلاقی را در تبیین معنای موضوع‌های اخلاقی بیان کرده است. از این رو پرداختن به معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی که در موضوع‌های جمله‌های اخلاقی کاربرد دارند حائز اهمیت است تا از سوءبرداشت‌های غیرواقع‌گرایانه از دیدگاه ایشان جلوگیری شود و تاکنون در معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی از منظر علامه قلم زده نشده است.

افزون بر بیان فوق در ضرورت بحث، ضرورت‌های دیگری نیز برای پرداختن به معناشناسی مفاهیم اخلاقی وجود دارد که می‌توان به برخی از این ضرورت‌ها چنین اشاره کرد که معناشناسایی موضوع هر بحثی قبل از ورود به بحث سبب جلوگیری از خلط مباحث می‌شود، و در صورت جهل به معنای موضوع محل بحث مشخص نخواهد شد که حکم بر کدام مصادیق بار خواهد شد. از این رو سیره عملی اندیشمندان در ابتدای ارائه مباحث مطرح کردن معناشناسی است و در عین حال بسیاری از اختلاف نظر اندیشمندان به دلیل اختلاف در معنا و به تبع آن مصادیق موضوع است. به همین دلیل، علامه طباطبایی بسیاری از اختلاف‌نظرهای اخلاقی را در اصول اخلاقی نمی‌داند، بلکه اختلاف در مصادیق موضوع یعنی فضایل و رذایل قلمداد می‌کند، که برگشت به معناشناسی موضوع دارد (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۸۱).

۲. دیدگاه علامه در معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی

علامه، در تبیین روش‌های تربیت اخلاقی، شرط وصول به فضایل و ملکات اخلاقی را عادت و تکرار می‌داند و در بحث چگونگی تحقق فضایل در انسان به معناشناسی فضایل و رذایل می‌رسد. او در این معناشناسی رویکرد جامعه‌شناسانه را مردود می‌شمارد، زیرا به نسبی‌گرایی اخلاقی و هرج‌ومرج منجر خواهد شد. این رویکرد در معناشناسی فضایل و رذایل، صفات اخلاقی را با توجه به اهداف هر جامعه‌ای معنا می‌کند و اهداف جوامع گوناگون هستند، حتی یک جامعه نیز امکان دارد در طول زمان اهداف گوناگونی داشته

باشد، و بدین صورت فضایل و رذایل آن جامعه نسبت به اهداف متغیر خواهند بود که این، افزون بر مطابقت نداشتن با واقعیت انسانی، هرج و مرج و نابودی فضایل و رذایل را به بار می‌آورد. لذا علامه این رویکرد را نمی‌پذیرند (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۸۰-۳۸۲).

علامه رویکردهای سه‌گانه دیگری را برای معناشناسی فضایل و رذایل برمی‌شمارد که مطلق‌گرایی اخلاقی محسوب می‌شوند. رویکرد اول فضیلت‌مداری است و به اندیشمندان یونان باستان تعلق دارد، که فضایل و رذایل را بر اساس اعتدال در قوای طبیعی بشر معنا می‌کنند و غایت را در مصالح و مفاسد دنیایی بشر می‌بینند که بر اساس آن مدح و ذم مردم به فضایل و رذایل تعلق می‌گیرد. پس هدف وصول به کمال دنیایی است، مانند تحقق فضیلت صبر برای وصول به آرامش خاطر یا حفظ عفت و قناعت برای وصول به عزت نفس (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۵۵)، که برای دنیا مفید است.

رویکرد دوم مطلق‌گرایانه انداز و تبشیر آخرت‌مآبانه است، که بر اساس سعادت حقیقی که در آخرت محقق می‌شود فضایل و رذایل اخلاقی را معنا می‌کند و از جهنم و شقاوت می‌ترساند و به بهشت و سعادت بشارت می‌دهد. پس فضایل و رذایل بر اساس هدف اخروی معنا می‌شوند. این معنا از فضایل و رذایل با برخی آیات قرآن مطابقت دارد. برعکس رویکرد اول مطلق‌گرایی، که علامه طباطبایی آیات به‌ظاهر مؤید رویکرد اول را به رویکرد دوم تأویل می‌برد. علامه رویکرد دوم را مطابق کمال حقیقی انسان می‌داند که در آخرت محقق می‌شود و رویکرد انبیاء الهی است. اما در دو رویکرد مطلق‌گرایانه اول و دوم به عمل و فضایل اخلاقی توجه می‌شود. رویکرد اول اعتدال در قوای نفسانی را برای کسب صفات ممدوح و محمود لازم می‌داند (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۷۳). رویکرد دوم نیز با اعتدال در قوای نفسانی وصول به اخلاق الهی و تشبه به اسماء و صفات الهی را هدف رویکرد معناشناسانه خود قرار می‌دهد (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۵۶، ۳۷۳).

رویکرد سوم مطلق‌گرایانه توحیدمحورانه است. علامه این رویکرد را خاص قرآن و پیامبر اعظم (ص) می‌داند و فضایل و رذایل را بر اساس یگانه‌پرستی و محبت به خدا معنا می‌کند، که فاعل اخلاقی توجهی به کمال‌زایی عمل ندارد، بلکه تنها به محبت الهی که عالم تجلی آن است می‌اندیشد و تمام افعالی را که بتوان بر اساس محبت الهی انجام داد متناسب با تجلی الهی در عالم و فضیلت می‌شمارد و تمام افعالی را که بر اساس بغض الهی تبیین می‌شود رذیلت اخلاقی قلمداد می‌کند.

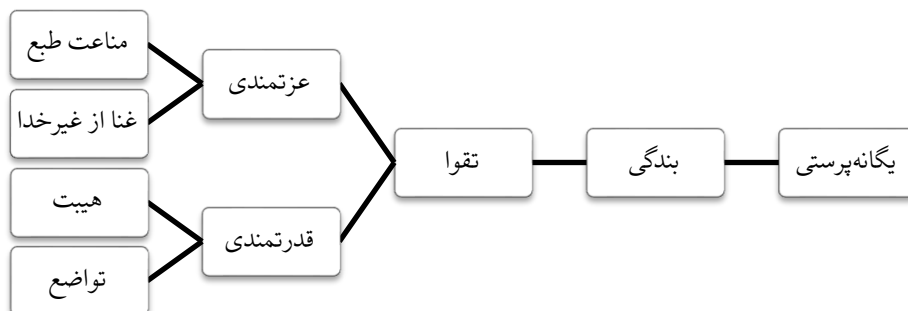
علامه در رویکرد سوم عدالت را به عنوان جمع فضایل در نظر نمی‌گیرد، بلکه به جای عدالت، تقوا را مجموع فضایل می‌داند، که بار معنایی آن بر خدامحوری تبیین

می‌شود (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۷۳، ۳۸۳) و می‌توان آن را از تجلیات محبت به خدا تلقی کرد. او در تبیین استنتاج فضایل از تقوا معتقد است اگر انسان تمام ملک را از خدا بداند و با تمام وجود این را درک کند، همان طور که از لحاظ فلسفی نیز قابل اثبات است که تنها خدا مالک هر چیزی و مستقل بالذات است، پس تمام موجودات در ذات، صفات و افعالشان استقلالی ندارند و ذیل ذات، صفات و افعال الهی وجود و بقا پیدا می‌کنند. پس محبت انسان به خدا با توجه به نیازش خواهد بود و باید تمام صفات اخلاقی انسان بر اساس محبت به خدا و استقلال او تبیین و معنا شوند.

علامه معتقد است کسی که استقلال ذاتی خداوند را درک کند نمی‌تواند غیرخدا را اراده و قصد کند، به نحوی که تمام فضایل در سایه مستقل بالذات معنا می‌یابد. زیرا اگر خدا تنها موجود مستقل بالذات است که همه موجودات بدو نیازمند هستند، خوف و رجا در قبال هیچ موجودی غیر از خدا معنا نخواهد داشت، و تمام فضایل و رذایل از وجود و عدم همین دو صفت نشئت می‌گیرد، که ترس از غیرخدا ناشی از مستقل دانستن غیرخدا است و سبب قوت پنداشتن برای غیرخدا می‌شود، به طوری که عزت انسانی را سلب می‌کند. به عبارت دیگر، انسان یا به طمع عزت یا ترس از قدرت است که دست به رذایل می‌زند. اگر عزت مستقلاً و منحصرأ از آن خدا دانسته شود، فضایی مانند مناعت طبع، کبریایی، بی‌نیازی که از آن خداست در انسان نسبت به مخلوقات تجلی پیدا می‌کند و لذت در مقابل مخلوقات که در قالب رذایلی مانند ریا و سُمعه ظهور پیدا می‌کند، در انسان توحیدمحور محقق نمی‌شود، بلکه فاعل اخلاقی تمام نیازمندی خود را در قبال بی‌نیاز مستقل یعنی خداوند متعال ظاهر می‌کند. فضایل دیگر از تجلی صفاتی که ناشی از عزت توحیدمحور و هیبت توحیدمحور حاصل شده است معنا پیدا می‌کنند.

علامه فضایل اخلاقی را ذیل توحیدمحوری معنای واقعی - نه مجازی و اعتباری - کرده است. او معتقد است تواضع که یک فضیلت است چیزی نیست جز فروتنی در قبال مستقل بالذات که حقیقتاً باید در مقابل او فروتن بود. اگر انسان در مقابل انسان دیگری تواضع می‌کند یا بدین دلیل است که ناتوانی خود را در قبال مستقل بالذات یعنی خدا درک کرده و در قبال او متواضع است یا این که دیگری را تجلی حضرت حق می‌بیند که در مقابل او فروتنی می‌کند. پس تواضع حاصل از ترس از غیرخدا نیست، بلکه هیبت و قدرت الهی استقلال دارد و تمام قدرت‌ها ذیل قدرت او معنا و تحقق می‌یابند. همین طور ترس فقط از خدا معنا پیدا می‌کند، و امید فقط به خدا فضیلت به حساب می‌آید، لذت و ابتهاج به خدا و لقای او فضیلت اخلاقی محسوب می‌شود و در مجموع تمام فضایل

اخلاقی توسط علامه طباطبایی در سایه توحیدمحوری معنا می‌یابد (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۵۸-۳۶۰)، به طوری که اگر توحیدمحوری را از معنای فضیلت حذف کنیم، فضیلت اخلاق خاص اسلامی محسوب نمی‌شود. البته بیان ایشان از معنای فضایل همان طور که تبیین شد با تبیین مستقل بالذات فلسفی است. بخش اصلی نمودار فضایل اخلاقی از منظر علامه طباطبایی چنین است:



در مقابل فضایل فوق، رذایل اساسی نیز وجود دارد، یعنی کسی که مملوک بودن خود و مالک بودن خدا را درک نکند، برای غیرخدا استقلال قائل می‌شود، لذا عجب که ناشی از خودمستقل بینی است بر او مستولی می‌گردد. مطلوبیت‌های کاذبی برای او به طمع دستیابی به عزت مطرح می‌شود که به صفات رذیله‌ای چون نیازمندی، ضعف و در نهایت ذلت دچار می‌شود و برای کسب قدرت از غیرخدا، رذایلی چون استکبار در او محقق می‌گردد. پس می‌توان چنین بیان کرد که معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی از منظر علامه حداقل به دو صورت قبول شده است. گاهی با آنچه از انبیای الهی نقل شده و مقبول قرآن است تطبیق می‌کند، که فضایل با تعبیر حسن فعلی از حسن فاعلی و نیت تقرب الهی تفکیک شده است، و گاهی فضایل را به صورت توحیدی و تلفیق حسن فعلی و فاعلی معنا کرده است (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۶۲). از این رو سعادت حقیقی را که حاصل فضایل اخلاقی است منحصرأً برای مؤمنان می‌داند (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۱۶، ۲۳).

علامه طباطبایی شیوه اندیشمندان یونان باستان مانند ارسطو را در تبیین فضایل و رذایل اخلاقی توضیح می‌دهد، اما مطابق باطن آیات قرآنی نمی‌داند. او آیات به ظاهر موافق این شیوه را به رویکرد دوم یعنی رویکرد انبیاء تأویل می‌برد (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۵۵-۳۵۷). ارسطو و دیگر اندیشمندان یونان باستان، با رویکرد فضیلت‌مداری، فضیلت

و رذیلت اخلاقی را بر اساس واقعیت دنیایی و اعتدال در سه قوه اصلی آدمی یعنی قوه شهویه، غضبیه و عاقله معنا می‌کنند.

دیدگاه اخلاق انبیاء از منظر علامه مورد پذیرش قرآن است، اما شیوه خاص اسلام و قرآن نیست. می‌توان این دیدگاه را مانند دیدگاه اندیشمندان مسلمان عمل‌محور دانست، یعنی اگرچه دو رویکرد اول و دوم از جهت غایت و نیت متمایزند، اما در نهایت تأکید بر روی عمل دارند تا کمال دنیایی یا آخرتی حاصل شود، با این تبیین که دیدگاه فضیلت‌مدار با نیت وصول به مدح و ذم عموم مردم فضایل را به جا می‌آورد تا به کمال دنیایی آن برسد، و دیدگاه انبیاء نیز برای وصول به بهشت و دوری از جهنم و در نهایت تشبه الهی فضایل را توصیه می‌کند تا فاعل اخلاقی در عمل به بهشت حقیقی واصل شود. واقعیت اخلاق در بیان رویکرد اول کمال دنیایی مثل آرامش خاطر حاصل از صبر است و در بیان رویکرد دوم کمال اخروی مثل وصول به بهشت اخروی در پرتوی صبر و در نهایت ایمان به خداست. در نگاه بدوی چنین برداشت می‌شود که غایت در اینجا وسیله‌ای است برای تحقق صفت و رفتار اخلاقی مثل صبر داشتن، چنان که محقق اصفهانی بر این مطلب اذعان دارد که استحقاق مدح و ذم فضایل و رذایل وسیله‌ای است برای تحقق هر چه بیشتر فضایل و دوری از رذایل در جامعه بشری (غروی اصفهانی ۱۳۷۴، ۳۱۳-۳۱۴). اما علامه طباطبایی تعبیر وسیله را برای غایت به کار نمی‌برند، بلکه عمل مردم‌پسند را غایت این نوع اخلاق محسوب می‌کنند. لذا فضایل بر اساس کمال دنیایی عمل که مدح عموم است تبیین می‌شوند و رذایل بر اساس نقصان دنیایی که مذموم عموم است معنا می‌شوند. علامه در تبیین مکتب اخلاقی انبیاء فضایل و رذایل اخلاقی را بر اساس سعادت حقیقی یعنی وصول به بهشت و دوری از جهنم تبیین می‌کند، که کمال واقعی انسان شمرده می‌شود (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۷۳). پس با دیدگاه علامه، که محور معناشناسی فضایل و رذایل را نیت و حسن فاعلی می‌داند، متفاوت است، بلکه حسن فعلی در دیدگاه علامه از سنخ محبت و نیت وصول به خداست. کلام علامه در تنقیص دو رویکرد اول و دوم چنین است:

و نظیره ما یقتضیه المسلك الثانی، و هو مسلك الأنبياء و أرباب الشرائع، و إنما التفاوت من حیث الغرض و الغایة، فإن غاية الاستكمال الخلقی فی المسلك الأول الفضیلة المحمودة عند الناس و الثناء الجمیل منهم، و غایته فی المسلك الثانی السعادة الحقیقیة للإنسان و هو استكمال الإیمان بالله و آیاته، و الخیر الأخروی و هی سعادة و کمال فی

الواقع لا عند الناس فقط، و مع ذلك فالمسلکان یشرکان فی أن الغایة القصوی و الغرض فیها الفضیلة الإنسانیة من حیث العمل. (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۷۳)

علامه طباطبایی نتیجه نهایی هر دو رویکرد اول و دوم را فضیلت انسانی از جهت عملی می‌داند، در حالی که دیدگاه خاص اسلامی را توحیدمحور و وصول به حب الهی تشریح می‌کنند. اگرچه فضایل اخلاقی نتایج کمالی در پی دارد، اما در فضایل و رذایل خاص اسلامی توجهی به این کمالات نیست. با اینکه نیت تشبه الهی را ندارد، اما چون محبت الهی را خواهان است، برای وصول به محبت الهی به اسماء و صفات الهی تشبه پیدا می‌کند، یعنی فضایل دنیوی و اخروی را زیر سایه محبت الهی کسب می‌کند و همچنین مقام قرب الهی را نیز به دست می‌آورد (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۷۴). زیرا طبق قاعده سنخیت، درک محبت مستقل بالذات سبب درک نیاز کامل انسان به خدا می‌شود و هر چه این درک در انسان بالاتر برود، نزدیکی خود به آن مستقل بالذات را بیشتر درک می‌کند. بر اساس بیان فوق، معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی را می‌توان از کلام علامه طباطبایی استنتاج کرد و اگر گاهی ایشان در تبیین فضایل و رذایل اخلاقی به مصداق‌شناسی در موضوع نیز پرداخته‌اند از این جهت است که مصداق‌شناسی فرع بر معناشناسی است، یعنی نمی‌توان این نوع بحث در تعیین قلمرو مصادیق مفاهیم را از معناشناسی به گونه‌ای تفکیک کرد که معنا قلمرویی متمایز از مصداق داشته باشد، و الا مفاهیم و القای معنا با استفاده از مفاهیم صورت نمی‌پذیرد. به عبارت دیگر، قلمروی مصادیق برآمده از معنایی است که از مفاهیم قصد می‌شود. پس برای مثال اگر برخی مکاتب اخلاقی فلان مصداق را از عفت ندانسته‌اند به معنای این است که معنایی از عفت ارائه داده‌اند که آن مصداق را در بر نگیرد. افزون بر این، علامه طباطبایی گاهی به این اشاره کرده‌اند که در مقام تبیین معنای موضوع‌های اخلاقی هستند. برای مثال، زمانی که تمایز مکاتب اخلاقی با مکتب اخلاقی خاص اسلام را تبیین می‌کنند، اشاره دارند که تمایز مکاتب در موضوع فضیلت و رذیلت است و مکتب اخلاقی اسلام که سومین مکتبی است که آن را تبیین می‌کنند معنای فضایل و رذایل را به گونه‌ای متمایز از مکاتب دیگر می‌داند و با این بیان توجه به معناشناسی فضایل و رذایل را می‌توان از تبیین ایشان استنتاج کرد. بیان ایشان بر تمایز مکتب اخلاقی اسلام در معنای فضیلت و رذیلت چنین است: [...] تبیین آن هذا المسلك الثالث یرتفع فیه موضوع الفضیلة و الرذیلة [...] و ربما اختلف نظر هذا المسلك مع غیره فصار ما هو معدود فی غیره فضیلة رذیلة فیه و بالعکس (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۷۵).

۳. روش معناشناسی فضایل و رذایل در دیدگاه علامه طباطبایی

افزون بر امکان استنتاج معناشناسی از بیان علامه، می‌توان روش معناشناسی را نیز استخراج کرد. علامه معناشناسی مفاهیم اخلاقی را حتی در رویکردهای غیراسلامی از طریق مقایسه انتزاع می‌کنند. لذا اصل را معقول ثانی فلسفی بودن این مفاهیم گرفته‌اند. از این رو روش معناشناسی مفاهیم اخلاقی از منظر علامه را باید از روش معناشناسی مفاهیم فلسفی به دست آورد.

مفاهیم فضایل و رذایل اخلاقی از منظر علامه طباطبایی مفاهیم ماهوی نیستند، زیرا در بیان فوق نشان داده‌اند که این مفاهیم را به نحو مقایسه‌ای از طریق عقل انتزاع می‌کنند. این در حالی است که اگر مفاهیم مذکور ماهوی بودند باید خودکار به دست می‌آمدند، یعنی به فعالیت ذهنی نیاز نداشتند (مصباح یزدی ۱۳۸۹، ۱۹۹). همچنین این طور نیست که مفاهیم اخلاقی ذهنی محض محسوب شوند، یعنی مانند مفاهیم منطقی عروض و اتصافشان ذهنی باشد. زیرا منشأ انتزاع آنها - که رابطه میان رفتار با وصول به رضایت الهی محسوب می‌شود- واقعیت خارجی است. لذا مفاهیم ذهنی و منطقی نیز محسوب نمی‌شوند. به عبارت دیگر، اگرچه وصول به رضایت الهی که هدف اخلاق است از متعلقات نیت فاعل اخلاقی و ذهنی است، اما سبب منطقی شدن این مفاهیم نمی‌شود. زیرا مفاهیم ذهنی دو دسته‌اند، برخی حکایت از خارج می‌کنند و برخی از مفاهیم دیگر ذهنی حکایت دارند، مثل مفهوم کلی که حکایت از مفاهیم ذهنی و قابلیت صدق بر افراد آن مفاهیم در ذهن دارد. دسته دوم در زمره مفاهیم منطقی هستند، نه دسته اول. لذا نیت وصول به رضایت الهی از سنخ مفاهیم منطقی نخواهد بود، بلکه این مفاهیم با فعالیت ذهنی از واقعیت خارجی انتزاع می‌شود، که این واقعیت خارجی در دو بند بعد بیان خواهد شد. پس معقول ثانی فلسفی‌اند.

به عبارت دیگر، علامه بنا بر این که فضایل و رذایل اخلاقی را فلسفی می‌داند به وسیله مقایسه این مفاهیم را انتزاع می‌کند، یعنی فضایل و رذایل در رویکردهای مختلف از مقایسه میان رفتار با هدفی که رویکردها برای بشر ترسیم کرده‌اند انتزاع می‌شوند. برای مثال، هدف در رویکرد جامعه‌شناسانه همان هدف جوامع گوناگون است، در رویکرد فضیلت‌مدارانه وصول به کمال دنیایی، و در رویکرد آخرت‌مآبانه وصول به بهشت و کمال حقیقی انسان. لذا معنای فضایل و رذایل با توجه به اهداف ترسیمی در رویکردهای گوناگون متمایز خواهد بود (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۷۵). در تبیین تمام رویکردها مقایسه

و انتزاع که شرط مفاهیم فلسفی است وجود دارد. هرچند هیچ رویکردی با ذات حقیقی بشر که تجلی حضرت حق شدن است مطابقت ندارد، زیرا تجلی خدا شدن با درک ارتباطی نفس که وابسته دائمی به ذات اوست مطابقت دارد و این دیدگاه اخلاق خاص اسلامی است که به محبت الهی و وصول به رضایت الهی تکیه می‌کند و تمام کمالات دو رویکرد مطلق‌گرا را اعم از دنیایی و اخروی به دنبال خواهد داشت، هرچند توجهی به آن کمالات نباشد.

در رویکرد سوم، که رویکرد خاص اسلامی است، فضایل از رفتار اختیاری و وصول به رضای الهی انتزاع می‌شود. برای مثال، مفهوم تواضع با توجه به دو طرف مقایسه چنین خواهد بود که مقایسه‌ای میان کیفیت رفتار اختیاری انسان با مستقل بالذات در نظر گرفته می‌شود که این کیفیت با توجه به این که انسان نیازمند واقعی به مستقل بالذات است لحظه به لحظه به آن مستقل بالذات نیاز دارد و نیازمند نسبت به بی‌نیاز فروتنی ذاتی دارد و اگر توجهی به این فروتنی ذاتی نداشته باشد بروز و ظهور آن در رفتار اختیاری متکبرانه خواهد بود. پس با مقایسه کیفیت رفتار با محبت الهی، که ناشی از مستقل بالذات بودن خداست، مفهوم تواضع را انتزاع می‌کند و تواضع را فروتنی کردن پایدار در مقابل مستقل بالذات می‌داند. قید «پایدار» بدین دلیل آورده می‌شود که علامه فضایل و رذایل اخلاقی را صفات پایدار نفسانی تلقی می‌کند.

چگونگی توجه به وجه‌الله با توجه به مستقل بالذات در فضایل اخلاقی مشخص شد و ارتباط داشتن محبت انسان به مستقل بالذات این گونه تبیین می‌شود که مستقل بالذات لحظه به لحظه وجود انسان را افاضه می‌کند و تمام نعم انسانی از اوست و محبت به میل به جمال و مجذوب شدن در برابر آن اطلاق می‌شود (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۶۱). منظور از جمال الهی در اینجا جمال معنوی است، که به واسطه درک حاصل از نعمت‌های افاضه شده از جانب مستقل بالذات درک می‌شود، و این نعمت‌ها لحظه به لحظه به هر موجود مخلوقی افاضه می‌شود و مخلوق به او میل پیدا می‌کند، زیرا آن مخلوق به آن نعم نیازمند است و محبت زمانی پیدا می‌شود که این نیاز درک شود و با درک مستقل بالذات بودن حضرت حق این نیاز درک می‌شود.

۴. بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی

بیان علامه طباطبایی در اخلاق خاص اسلامی از مزایا و ابهاماتی برخوردار است. نخست به مزایای این دیدگاه می‌پردازیم که علامه به برخی از آنها اشاره کرده‌اند (طباطبایی ۱۳۹۰،

۱: ۳۶۰-۳۶۱)، سپس مقایسه با دیدگاه‌های دیگر و در آخر ابهامات این نظریه را بیان خواهیم کرد.

۱-۴. مزایای دیدگاه علامه

به نظر می‌رسد که می‌توان مزایای این دیدگاه را این گونه بیان کرد:

۱. علامه با بیان خود رابطه حسن فعلی و حسن فاعلی را تبیین کرده است. زیرا حسن فاعلی وصول به رضایت الهی است و حسن فعلی عمل نیز همین وصول به رضایت الهی است. لذا حسن فاعلی در تبیین علامه چیزی موجود در ذهن یا تقریر زبانی نیست که بتوان آن را از فعل جدا کرد، بلکه حسن فعلی نیز همان وصول به رضایت الهی است که در اعمال محبت‌آمیز نسبت به خدا ظهور پیدا می‌کند و قبل از عمل در نیت و در حین عمل که از آن به حسن فعلی تعبیر می‌کنیم همراه است و در رفتار گوناگون تجلی پیدا می‌کند. کلام علامه چنین است:

و حينئذ يتبدل نحو إدراكه و عمله فلا يرى شيئاً إلا و يرى الله سبحانه قبله و معه، و تسقط الأشياء عنده من حيز الاستقلال فما عنده من صور العلم و الإدراك غير ما عند الناس لأنهم إنما ينظرون إلى كل شيء من وراء حجاب الاستقلال بخلافه، هذا من جهة العلم، و كذلك الأمر من جهة العمل فإنه إذا كان لا يحب إلا لله فلا يريد شيئاً إلا لله و ابتغاء وجهه الكريم، و لا يطلب و لا يقصد و لا يرجو و لا يخاف، و لا يختار، و لا يترك، و لا يئأس، و لا يستوحش، و لا يرضى، و لا يسخط إلا لله و في الله فيختلف أغراضه مع ما للناس من الأغراض و تتبدل غاية أفعاله فإنه قد كان إلى هذا الحين يختار الفعل و يقصد الكمال لأنه فضيلة إنسانية، و يحذر الفعل أو الخلق لأنه رذيلة إنسانية. و أما الآن فإنما يريد وجه ربه، و لا هم له في فضيلة و لا رذيلة، و لا شغل له ببناء جميل، و ذكر محمود، و لا التفات له إلى دنيا أو آخرة أو جنة أو نار، و إنما همه ربه، و زاده ذل عبوديته، و دليله حبه. (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۷۴)

۲. علامه طباطبایی حد نصاب اخلاق خاص اسلامی را با تبیین خود مشخص کرده است. از بیان وی برمی‌آید که رفتار اختیاری برای رسیدن به بهشت و دوری از جهنم در زمره اخلاق خاص اسلامی قرار نخواهد گرفت، اگرچه در زمره فقه قرار گیرد و رفع تکلیف کند، یا در زمره اخلاق انبیاء الهی قرار گیرد. اما آنچه در زمره اخلاق خاص اسلامی قرار می‌گیرد وصول به رضایت و محبت حضرت حق است. بنابراین رفتارهای غیر اخلاق خاص اسلامی می‌تواند فوایدی همچون مدح مردم و فواید دنیایی فضایل یا سعادت اخروی همچون وصول به بهشت را داشته باشد، اما آنچه اخلاق خاص اسلامی

به دنبال آن است اینها نیست. اگرچه این فضایل را هم در بردارد، اما به آنها توجهی نیست (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۵۹).

۳. رابطه اخلاق و دین با تبیین معناشناسی فضایل اخلاقی از منظر علامه طباطبایی مشخص می‌شود. ایشان وجود تمایزهایی میان فقه و اخلاق را رد نمی‌کند، اما اعتقاد به خدای یگانه و واقعی را برای وصول به اخلاق خاص اسلامی لازم می‌داند، اگرچه کافی نمی‌شمارد. به عبارت دیگر، محبت به خدا داشتن فرع قبولی اعمال و ایمان به خدای حقیقی است که دستاورد دین است (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۶۱).

۴. اعتدال اخلاق در مسلک توحیدی معنای خاصی دارد که اعتدال بر اساس توحید معنا می‌شود و «إن الذین آمنوا اشد حبا لله» نتیجه آن خواهد بود. این شدیدترین محبت به خدا افراط به حساب نمی‌آید، بلکه عین اعتدال است. اما در دو مسلک دیگر متفاوت است (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۷۳). لذا فضایل و رذایل حاصل از اعتدال توحیدی متمایز از فضایل و رذایل حاصل از اعتدال ارسطویی است.

۵. روش علامه در چارچوب واقع‌گرایی اخلاقی قابل تبیین عقلانی است. اگرچه واقع‌گرایی در دو رویکرد مطلق‌گرای دیگر نیز وجود دارد، اما نوع واقعیات اخلاقی در این سه رویکرد متمایز است، به نحوی که در رویکرد اول مصالح و مفاسد دنیایی یا همان کمال ظنی واقعیات اخلاقی را نشان می‌دهد، در رویکرد دوم سعادت و شقاوت اخروی که کمال حقیقی است واقعیات اخلاقی را نشان می‌دهد، اما در رویکرد سوم واقعیات اخلاقی از سنخ محبت و رضایت الهی است. به عبارت دیگر، کمال رویکرد اول حق اجتماعی است و کمال رویکرد دوم حق واقعی و کمال حقیقی است. اما مکتب اسلام به حق یعنی خدای متعال هدایت می‌کند و لذا عبودیت محض و بنده خالص شدن نتیجه آن خواهد بود (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۶۰).

این که در برخی عبارات علامه هدف در اخلاق وصول به خدا معرفی می‌شود به معنای خدا شدن نیست. زیرا خدا مستقل بالذات است و بشر نیازمند بالذات. پس منظور این است که این رابطه نیازمندی را هر چه بهتر درک کند و درک این مطلب گاهی با تعبیر وصول به رضایت الهی استفاده می‌شود که با درک ارتباط نیازمندی مخلوق به خدا محبت به او بیشتر درک می‌شود. برای وصول به این درک محبت نهایی به اندازه ظرفیت وجودی باید محبت الهی داشت یعنی درجه پایینی از محبت سبب درک درجه بالای محبت الهی می‌شود تا رضایت الهی کسب شود.

۲-۴. مقایسه دیدگاه علامه با دیدگاه‌های همگن

برای فهم بهتر دیدگاه علامه طباطبایی، مقایسه آن با دیدگاه‌های دیگر معناشناسی مفاهیم اخلاقی حائز اهمیت است. برخی دیدگاه‌های معناشناسی اخلاق معتقدند برای حصول معنای مفاهیم اخلاقی باید از مثال‌های عرفی کمک گرفت و به روش استفاده از ارتکازات معنایی متعارف به معنای عرفی رسید. آنها معتقدند مراجعه به عرف برای این است که در خلأ صحبت نکنیم و معنای مفاهیم را با توجه به استعمالات عرفی بشناسیم، بلکه اگر به عرف مراجعه نشود باعث می‌شود که صورت مسئله را پاک کرده و به آن پاسخ نگفته باشیم و مسئله جدیدی را ارائه و پاسخ دهیم. این روش صحیح به نظر صحیح نمی‌رسد. زیرا اولاً مسئله مورد بحث معناشناسی مفاهیم اخلاقی است، نه معناشناسی عرفی مفاهیم اخلاقی؛ به عبارت دیگر، این که گاهی عرف در معنای مفاهیم اخلاقی اختلاف دارند و به دنبال راه برون‌رفت از آن می‌گردند دلیل بر معیار نبودن عرف است، بلکه فیلسوف با ارائه راهکاری در صدد هدایت عرف به معنای صحیح است که همان ملاک فیلسوف، راه‌حل معناشناسی مفاهیم اخلاقی خواهد بود. افزون بر این نظریه مراجعه به عرف برای معناشناسی بحث را از تعریف حقیقی به تعریف لفظی فرومی‌کاهد، در صورتی که در فلسفه از تعریف لفظی بحث نمی‌شود، بلکه تعریف لفظی از کارکردهای ادبیات و لغت‌شناسی است، نه فلسفه. البته فیلسوف ارتباط خود را با عرف قطع نمی‌کند، همان‌طور که نقش عرف در معناشناسی فلسفی و اخلاقی تبیین خواهد شد. اما وظیفه فیلسوف ارائه تعریفی حقیقی از مفاهیم است، نه تعریف لفظی. دیدگاه علامه طباطبایی نقش عرف را ابراز نکرده است، اما در تکمیل دیدگاه ایشان به این نقش اشاره‌ای خواهد شد.

برخی اندیشمندان معتقدند مراجعه به مصادیق تجربی سبب وصول به معناست. روش مراجعه به مصادیق برای یافتن معنا متمایز از روش عرفی است. زیرا عرف‌گرایان معتقدند ضرورتی وجود ندارد که به مصادیق توجه داشته باشند، بلکه قلمروی معنایی مفاهیم را از طریق استعمالات و فهم عرفی تشخیص می‌دهند. اما قائلین روش مراجعه به مصادیق تجربی معتقدند بر اساس جمله مشهور «مَنْ فَقَدَ حَسَا فَقَدَ عِلْمًا» مراجعه به مصادیق تجربی برای حصول معنا، که باب علم است، ضروری است و معانی با توجه به مصادیق حاصل می‌شوند. با توجه به این که پوزیتیویست‌ها تنها روش تجربی را روش برگزیده خود دانسته‌اند، مصادیق غیرتجربی را بر نمی‌تابند تا جایی که برخی پوزیتیویست‌ها مانند پوزیتیویست‌های منطقی به بی‌معنایی مفاهیمی که مصادیق تجربی یا تحلیلی ندارند حکم کرده‌اند (مصباح یزدی ۱۳۸۴-ب، ۳۸). ضمیمه کردن مبتکرانه قضایای تحلیلی به

تجربی از آن جهت است که معناداری قضایای ریاضی و بدیهی را نمی‌توان انکار کرد، در حالی که این قضایا تجربی نیستند، با این ابتکار، خود را از هجوم برخی اشکالات حفظ کرده‌اند. نقدهای زیادی بر این دیدگاه وارد می‌شود که برای نمونه دو نقد بیان می‌شود. اول آن که این دیدگاه خودمتناقض است؛ زیرا ادعا و مبنای این دیدگاه غیرتجربی است، پس باید بی‌معنا تلقی شود. پس برخی معانی هستند که تجربی نیستند، در حالی که تجربه‌گرایان افراطی آنها را بی‌معنا تلقی می‌کنند. دوم آن که برخی مفاهیم علم فیزیک که علمی و تجربی است مفاهیم غیرتجربی هستند، مانند الکترون، پروتون، نیرو و انرژی، که با تبیین آنها این مفاهیم باید بی‌معنا باشند، در حالی که هیچ کس حتی تجربه‌گرایان بی‌معنایی این مفاهیم را نمی‌پذیرند (مصباح یزدی ۱۳۸۹، ۸۱). اگرچه علامه از مصادیق تجربی در پیدایش مفاهیم اخلاقی بحث نکرده‌اند، اما تجربه در معناشناسی مفاهیم فلسفی دارای نقش اساسی تلقی نمی‌شود.

یکی دیگر از روش‌های معناشناسی اخلاق روش شهودی است (Becker 2001, 1014)، که شهودگرایان معتقدند هر کس با مراجعه به درون خود می‌تواند معنای مفهوم اخلاقی را بیابد. این گروه دلیلی برای روش خود ارائه نمی‌کنند، زیرا بسیاری از آنها امکان ارائه دلیل برای مشهودات را ناممکن می‌دانند. به نظر می‌رسد روش شهودی در معناشناسی برخی مفاهیم ماهوی مفید است، اما مفاهیم فلسفی نیاز به تحلیل ذهنی دارند. اگر مفاهیم اخلاقی از سنخ مفاهیم فلسفی دانسته شوند، این مفاهیم به روش عقلی به دست می‌آیند. لذا این روش نیز به طور مطلق کارا نیست، زیرا اولاً مفاهیم اخلاقی از نوع مفاهیم ماهوی نیستند تا مابازاء داشته باشند و بتوان مصادیق آنها را شهود کرد، بلکه فلسفی به حساب می‌آیند و باید با سنجش و مقایسه حاصل شوند؛ ثانیاً با توجه به شخصی بودن شهود نمی‌توان این روش را به دیگران انتقال داد. به عبارت دیگر، داده‌های شهود را می‌توان به دیگران انتقال داد، اما قائلان به روش شهودی نمی‌توانند دیگران را در یقینی بودن روششان قانع کنند. از این رو، این دیدگاه قابل دفاع نیست. زیرا بسیاری از فیلسوفان نمی‌توانند چنین چیزی را تجربه درونی کنند و در درون خود بیابند (فرانکنا ۱۳۸۳، ۲۱۶-۲۱۷). افزون بر این، اگر روش شهودی قابل انتقال بود، از طریق شهود مفاهیم صورت می‌گرفت و دیگر نیازی به انتقال معانی نبود، در حالی که ابزار گوناگونی برای انتقال معانی مانند زبان ایجاد شده تا مفاهیم صورت گیرد.

برای معناشناسی در روش مراجعه به مصداق شهودی باید توجه داشت که اولاً مباحث معناشناسی به هستی‌شناسی کشیده نشود. ثانیاً این روش، روش منحصر به فرد برای

حصول معنا به حساب نیاید، زیرا برخی معانی مصداق ندارند و تعریف حقیقی از این روش برای آنها حاصل نمی‌شود. ثالثاً روشی غیر از این روش نیز وجود دارد، زیرا حصول تعریف اسمی با تعریف حقیقی در محتوا یکی است و قبل از وجود شیء حاصل می‌شود، پس امکان دارد از طریق مراجعه نکردن به مصداق به معناشناسی مورد نظر رسید. رابعاً همان طور که از وجود یا عدم مصداق نمی‌توان وجود یا عدم معنا را نتیجه گرفت، از وجود یا عدم معنا نیز نمی‌توان وجود یا عدم مصداق را به دست آورد.

ابهاماتی در دیدگاه علامه وجود دارد مانند این که اولاً اگر هدف وصول به رضایت الهی است، رویکرد انبیاء الهی نیز این هدف را در مرتبه پایین آن حاصل می‌کند. چرا علامه طباطبایی رویکرد انبیاء غیر پیامبر اعظم را از دایره اخلاق خاص اسلام خارج می‌کند؟ اگر وصول به فنای الهی را هدف اخلاق خاص اسلام بدانیم، اخلاق اسلامی را عرفانی معنا کرده‌ایم و تمایز اخلاق عرفانی اسلامی را از اخلاق عرفانی ادیان مشابه توجه به خدای واقعی یگانه دانسته‌ایم، یعنی خدایی که اسلام پیامبر اعظم معرفی می‌کند، خدای تحریف‌شده نیست، لذا وصول به آن ما را به حقیقت هدف اخلاق که قرب الهی است می‌رساند. اما در این تبیین حدود اخلاق و عرفان برداشته می‌شود.

ثانیاً علامه در تبیین رویکردها معتقد است فضایل و رذایل در رویکردها متمایز از یکدیگرند. عبارت ایشان چنین است: «... تبیین آن هذا المسلك الثالث يرتفع فيه موضوع الفضيلة و الرذيلة... و ربما اختلف نظر هذا المسلك مع غيره فصار ما هو معدود في غيره فضيلة رذيلة فيه و بالعكس (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۳۷۵)». اما مشخص نکرده‌اند هدف مسلک سوم که سبب فضیلت شدن فضیلت و خاص شدن این مکتب می‌شود جزء ذات فضایل محسوب می‌شود یا از اعراض فضایل به حساب می‌آید.

ثالثاً نقش عرف و شهود در معناشناسی فضایل نزد علامه مشخص نشده است. آیا عرف و شهود در معناشناسی فضایل هیچ نقشی ندارند یا می‌توان نقش جزئی برای آنها در نظر گرفت؟ اخلاق توحیدی علامه با بحث خودشناسی و در پی آن با معرفت انفسی در مقابل معرفت آفاقی ارتباط پیدا می‌کند و از این طریق بحث اخلاق ایشان با شهود مرتبط می‌شود. اما شهود در معناشناسی فضایل غیر از شهود در خودشناسی است که از آن سخنی به میان نیامده است. پس میزان تأثیر شهود و عرف در معناشناسی فضایل موضوع تحقیقاتی است که برای محققان مفتوح است.

۵. نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی به معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی اهمیت داده است و این معناشناسی را برای جلوگیری از اختلاف اندیشمندان مفید می‌داند. وی مفهوم فلسفی بودن فضایل و رذایل اخلاقی را به عنوان اصول موضوعه گرفته و به همین دلیل این مفاهیم را از روش مفاهیم فلسفی معناشناسی می‌کند، بدین صورت که با مقایسه واقعیات و فعالیت ذهنی این معانی را انتزاع می‌کند.

در معناشناسی مفاهیم فلسفی، می‌توان این مفاهیم را دو دسته دانست. یکی مفاهیمی است که ارتباط مستقیمی با فعل اختیاری انسان ندارند، که از طریق مقایسه میان واقعیات معناشناسی می‌شوند. دیگری مفاهیمی است که ارتباط مستقیم با فعل اختیاری دارند و در زمره مفاهیم ارزشی قرار می‌گیرند، به طوری که مفاهیم اخلاقی، حقوقی و سیاسی را می‌توان از این نوع شمرد. برای معناشناسی این گونه مفاهیم، مقایسه میان واقعیات فرضی است، اما نوع واقعیات در این نوع مفاهیم تا حدودی مشخص است. یکی از واقعیات فعل اختیاری و واقعیت دیگر هدف ارزشی اعم از اخلاقی، حقوقی یا سیاسی خواهد بود، که ویژگی خاصی از رابطه میان این دو دسته واقعیات فرضی از طریق عقل انتزاع می‌شود و معنای این مفاهیم حاصل می‌شود. پس توجه به هدف معقول و متناسب با حقیقت انسانی در معناشناسی این نوع معقولات حائز اهمیت است.

ایشان در تعیین هدف معقول و متناسب با حقیقت انسانی به رویکردهای مطلق‌گرا پرداخته و معتقد است که رویکرد اندیشمندان یونان باستان هدف نهایی از خلقت بشر را نتوانسته ترسیم کند، زیرا تنها به جنبه کمال دنیایی بشر پرداخته و به سعادت حقیقی و اخروی انسان توجه نکرده است. رویکرد اخلاق انبیاء به سعادت اخروی بشر توجه می‌کند، اما با توجه به این که نتوانسته معرفت حقیقی در وسعت وجود انسان را به انسان تعلیم دهد به هدف نهایی اخلاق دست نیافته و با تبشیر و تندییر سعادت حقیقی انسان را برای بشر مشخص می‌کند. از این رو به سعادت حقیقی دست یافته است، اما هدف نهایی اخلاق که واصل شدن به قرب الهی واقعی است تبیین نشده است. اما در مسلک سوم، که از تعلیم‌های خاص پیامبر اعظم (ص) است، با هدایت بشر به خدای واقعی فضایل و رذایل ترسیم می‌شود، به گونه‌ای که فضیلت بودن فضیلت در توحیدی بودن آن است. با توجه به این رویکرد سوم، می‌توان درختواره فضایل را توحیدمحور و بر اساس آن درختواره رذایل را ترسیم کرد و نقش محوری و اصیل توحید را در فضایل نشان داد.

افزون بر آن، رابطه اخلاق و دین و اخلاق و فقه را می‌توان از این رویکرد استخراج کرد که برای هر یک از این مباحث مقاله‌ای مستقل و مجالی دیگر نیاز است. از نتایج دیگری که می‌توان بر معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی علامه گرفت، واقع‌گرایانه بودن اخلاق نزد علامه طباطبایی است. ایشان اگرچه در محمول جمله‌های اخلاقی اعتبارگرا است، اما این اعتبار را بر واقع مبتنی می‌کند. واقعیت مورد نظر علامه در معناشناسی موضوع جمله‌های اخلاقی مشخص می‌شود، بدین ترتیب که ایشان واقعیت اخلاق را در هدف اخلاق که رابطه میان فعل اخلاقی و نتیجه آن است تشریح می‌کند. نتیجه فعل اخلاقی را بر اساس هدفی که هدف خلقت انسان است یعنی حب خدای واقعی ترسیم می‌نماید و برای تحقق این هدف محمول جمله‌های اخلاقی را اعتبار می‌کند. در تکمیل دیدگاه علامه طباطبایی و در تعیین نقش عرف، شهود و مصادیق در درک مفاهیم اخلاقی باید گفت که علامه طباطبایی در مقام جنبه‌های گوناگون معناشناسی مفاهیم اخلاقی نبوده است، اما کسی که در مقام بیان است باید میزان استفاده از عرف، مصداق و... را در معناشناسی فضایل و رذایل اخلاقی بیان کند. برای مثال، می‌توان نقش عرف را در معناشناسی مفاهیم فلسفی چنین دانست که اگرچه عرف نقش کلیدی در معناشناسی این مفاهیم ندارد و امکان خطای عرفی نفی نمی‌شود، اما حداقل دو نقش برای عرف می‌توان در نظر گرفت: اولاً در زمان معناشناسی و شناساندن معنا به دیگران نباید از مفاهیمی استفاده کرد که در عرف مبهم هستند و امکان به خطا افتادن و به خطا انداختن مخاطب را دارند؛ ثانیاً بعد از معناشناسی مفاهیم می‌توان از برداشت‌های عرفی که با معناشناسی سازگارند به عنوان مؤید بحث استفاده کرد.

کتاب‌نامه

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۵ ق. الشفا (منطق). ج. ۳. تصحیح ابراهیم مدکور. قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- احمدی، حسین. ۱۳۹۳. «معناشناسی الزام اخلاقی با تفسیری نو از دیدگاه علامه طباطبایی». پژوهشنامه اخلاق ۲۳.
- ساجدی، ابوالفضل. ۱۳۹۵. «زبان دین» و قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۹۰ ق. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- فرانکنا، ویلیام کی. ۱۳۸۳. فلسفه اخلاق. ترجمه هادی صادقی. قم: طه.

- فیاضی، غلامرضا. ۱۳۸۶. *درآمدی بر معرفت‌شناسی*. تدوین مرتضی رضایی و احمدحسین شریفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۸۹. *آموزش فلسفه*. ج. ۱. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۸۴-الف. *شرح برهان شفا*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۸۴-ب. *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. تدوین و نگارش احمد حسین شریفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- غروی اصفهانی، محمد حسین. ۱۳۷۴. *نهایة الدراية فی شرح الکفاية*. ج. ۲. قم: مؤسسه سید الشهداء (ع).

Becker, Lawrence C., and Charlotte B. Becker. 2001. *Encyclopedia of Ethics*. Routledge.

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

Religious Spirituality and the Meaning of Life: the Problem of Absurdity	1
<i>Vahid Sohrabifar* / Abolghasem Fanaei</i>	
Patrick Grim's Cantorian Argument against Divine Omniscience: A Critical Approach based on Plantinga and Mulla Sadra's Views	23
<i>Malihe Aghaei / Seyed Ahmad Fazeli* / Zahra Khazaei</i>	
Religion and Myth: A Critical View on al-Sawah's Approach to Religion	49
<i>Rahim Dehghan</i>	
Evaluating the Meaning of Life through Reflection on Its Images in Abu al-'Ala' al-Ma'arri's Works	67
<i>Yadollah Rostami* / Saham Mokhless</i>	
Swinburne's Arguments on the Consistency of Immaterial Person: A Critical Examination	89
<i>Tayyebeh Shaddel* / Mansour Imanpour</i>	
Quantum Physics and God's Agency	111
<i>Hamidreza Shakerin</i>	
The Challenge Between Epistemic Autonomy and Epistemic Authority in Modern Epistemology	135
<i>Reza Naghavi / Mohammad Reza Asadi*</i>	
The Flicker of Freedom in Defense of the Principle of Alternative Possibilities	161
<i>Javad Danesh / Tavakkol Kouhi*</i>	
A Rereading of Thomas Nigel's View of the Meaning of Life Based on the Function of Life	177
<i>Mohammad Mahdi Sotude / Mohammad Reza Bayat</i>	
The Meaning of Life, A Possible World with Complete Divine Love, and the Divine Hiddenness	201
<i>Mohammad Javad Elahie Asl / Abbas Yazdani*</i>	
Examining the Attribution of Purgatorial Evolution to Avicenna	221
<i>Seyyedeh Zahra Mousavi Baygi / Seyyed Mohammad Mousavi*</i>	
The Review of the Semantics of Moral Virtues and Vices from the Perspective of Allameh Tabatabai	239
<i>Hossein Ahmadi</i>	
Subscription Form	259

In the name of Allah the compassionate the merciful

PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion
Vol. 19, No. 2, (Serial 38), Fall & Winter 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)

266 Pages / 600000 IRR

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriyaat 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