



دوفصلنامه علمی فلسفه دین

سال بیستم، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: عباس مصلائی پور یزدی

سردبیر: رضا اکبری

مدیر داخلی: روح الله فدایی

ویراستار: محمدابراهیم باسط

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: محسن فیض‌بخش

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمد اصغری دانشیار فلسفه، دانشگاه تبریز
رضا اکبری استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احمد پاکتچی دانشیار علوم قرآن و حدیث، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
کوبین نمیی استاد فلسفه، دانشگاه کالوین، ایالات متحده
محسن جوادی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم
نجفقلی حبیبی دانشیار بازنشسته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
رسول رسولی پور دانشیار فلسفه، دانشگاه خوارزمی
سید حسن سعادت مصطفوی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
محمد سعیدی مهر استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس
محمدکاظم فرقانی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احد فرامرزی قراملکی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
تادئوس متز دانشیار فلسفه، دانشگاه پرتوریا، آفریقای جنوبی
رضا محمدزاده دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
دنیل جی. مکون دانشیار فلسفه، بوستون کالج، ایالات متحده
عبدالله نصری استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی
ادوارد ویرنگا استاد بازنشسته دین و ادبیات باستان، دانشگاه راجستر، ایالات متحده
دنیل هاوئرد-اسنایدر استاد فلسفه، دانشگاه وسترن واشنگتن، ایالات متحده
حسین هوشنگی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
جاشوئا هولمن دانشیار الهیات سیستماتیک، دانشگاه کانکوردیا، ایالات متحده

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 DOAJ, Philpapers, Philosopher's Index, پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)، پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)، پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags)، پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran)، پایگاه مرجع دانش (CIVILICA) و پرتال جامع علوم انسانی نمایه می‌شود.

طراح جلد: مهیار نصرالله‌زاده

مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۲۷۲ صفحه / ۲۰۰۰۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)، صندوق پستی: ۱۵۹-۱۴۶۵۵

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: prrj.journals.isu.ac.ir

مدیریت امور فنی: معاونت پژوهش و فناوری، تلفکس: ۸۸۰۹۴۹۱۵ (۰۲۱)

چاپخانه: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)

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 وکیلی 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. نام کتاب، جلد x. نام و نام خانوادگی مترجم/مصحح/محقق. 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: شماره صفحات.

مثال: موحد، ضیاء. ۱۳۷۶. «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید». فصل‌نامه مفید ۱۰: ۲۵-۴۸.

Shapiro, Stewart. 2002. "Incompleteness and inconsistency." *Mind* 111: 25-48.

مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف یا فصلی از یک کتاب: نام خانوادگی، نام. سال انتشار. «عنوان مقاله». شماره صفحات، در نام کتاب، نام ویراستار. محل انتشار: نام ناشر.

مثال: بینا مطلق، محمود. ۱۳۸۲. «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون». صص. ۲۵-۴۸، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم

ملاصدرا، جلد ۷. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

Rickman, H. P. 1972. "Dilthey." Pp. 25-48, in *The Encyclopedia of Philosophy*, edited by Paul Edwards. 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 11 Times New Roman) 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. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

۱۱. مقاله ارسالی 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 دسترس است.

فهرست مقالات

- ۱ عینیت «امر متعالی» بر پایه دو مؤلفه «نیاز درونی» و «تجربه بیرونی» در اندیشه نورمن گیسلر
حسین خدادادی، غلامحسین خدری*، افلاطون صادقی، مهین رضائی
- ۲۳ متافیزیک صفات در مدرسه دینی معتزله و اشاعره مسعود جعفرزاده کردکندی، غلامرضا زکیانی*، فهیمه داوری
- ۴۷ تأثیر گناه بر معرفت در مثنوی معنوی حامد افشاریان شجاعی، مجید ملایوسفی*
- ۷۱ تفسیر موعودباورانه فیلسوفان یهودی از عصر جدید: امکانی برای عبور از دوگانه تداوم و گسست؟ زهرا میقتانی، منصور معتمدی*، حسین مصباحیان، مهدی حسنزاده
- ۹۳ رویکردهای مواجهه با تنوع ادیان: بررسی دیدگاه عین القضاة همدانی سید محمود یوسف ثانی*، بنفشه رضایی نیارکی
- ۱۰۹ تحلیل ساختارمند معنای زندگی بر محور عشق مبتنی بر آرای علامه جعفری فاطمه عبدالله پور سنگچی، مهران رضائی*
- ۱۳۳ نقد دیدگاه نورمن ملکوم در مسئله ارتباط ایمان و تعقل سید داود عطائی، محمدحسین مهدوی نژاد*، مهین رضائی، زینب شکیبی
- ۱۵۳ نسل سوم نظریه‌های علم و دین: افق‌هایی نو برای رویکرد تعاملی زهرا زرگر
- ۱۷۷ بررسی رویکرد نیک تراکاکیس به ضدتئودسیسه در قیاس با متاتئودسیسه و نقد تئودسیسه سید مهدی سجادی
- ۱۹۹ نسبی‌گرایی فرهنگی در اشارات ویتگنشتاین در باب آیین‌های فرهنگی و دینی حسین شقاقی
- ۲۲۵ تحلیل دیدگاه ابن‌سینا درباره صفات خدا: بررسی مسئله منطقی شر سعیده سادات نبوی
- ۲۴۳ شناخت بی‌واسطه از خداوند در اندیشه اسپینوزا و ملاصدرا سیدمصطفی موسویان، محمد سعیدی‌مهر*



عینیت «امر متعالی» بر پایه دو مؤلفه «نیاز درونی» و «تجربه

بیرونی» در اندیشه نورمن گیسلر

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۰۲

حسین خدادادی^۱

غلامحسین خدري^۲

افلاطون صادقی^۳

مهین رضائی^۴

چکیده

یکی از مسائل مورد مناقشه در بحث تجربه دینی پرسش از واقعی بودن «امر متعالی» است. امر متعالی از مهم‌ترین ویژگی‌های اثباتی تجربه دینی است که ساخت‌گرایان آن را زادهٔ درون ذهن و یا در زمرهٔ ضمیر ناخودآگاه بشری می‌پندارند. نورمن ال. گیسلر، به عنوان یک ذات‌گرا، حکم به واقعی بودن متعلق تجربه دینی می‌کند. او در کتاب فلسفه دین، در اثبات و احراز واقعی بودن امر متعالی، استدلالی را مطرح کرده است که به تعبیر خودش بر اساس «روش تجربتی» شکل گرفته است، روشی که آن را بر پایه ترکیب دو مؤلفه «نیاز درونی» و «تجربه بیرونی» پایه‌ریزی کرده است. در این مقاله، به تبیین و تحلیل استدلال گیسلر پرداخته می‌شود، و همچنین مبانی عقلی و تجربتی او ارائه خواهد شد. این مبانی بدین قرارند: روش تجربتی، اصل فراگیری، لزوم تحقیق‌پذیری وجود امر متعالی، رجحان باورپذیری تجربی بر امکان منطقی فریب، تجربه برآورده شدن نیازهای واقعی انسان، باورپذیر نبودن انکار واقعیت امر متعالی، عمومیت و واقعیت تجربه دینی، بداهت نیاز به امر متعالی (احساس حدوث و وابستگی)، امکان برآوردن نیاز به امر متعالی و احتیاج وجودی به «امر متعالی». سپس با ارزیابی پیشفرض‌های استدلال (طبیعت مشترک انسان، تشابه نیاز جسمانی و روانی، مشکل تعالی در ملحدین، ابتناء بر استقراء، از عام به خاص رسیدن و نسبی شدن رویکرد به دین) نهایتاً به این نتیجه می‌رسیم که چنین باوری نزد او موجه است، زیرا این باور از نیازی درونی سرچشمه گرفته است. به علاوه این باور برای شخص تجربه‌کننده باوری «صادق» نیز هست، چرا که عینیت امر متعالی در بیرون از ذهن احراز شده است.

کلیدواژه‌ها

نورمن گیسلر، تجربه دینی، روش تجربتی، امر متعالی، عینیت

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (hussynkh58@gmail.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (gh.khedri@jonoub.tpmu.ac.ir)

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (a_sadeghi@pnu.ac.ir)

۴. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (Rezaee-mahin@pnu.ac.ir)

Philosophy of Religion Research

Vol. 20, No. 2, (Serial 40), Fall & Winter 2022–2023, pp. 1–22

Research Paper (DOI: 10.30497/PRR.2022.239327.1670)



The Objectivity of the “Transcendent” Based on the Two Components of “Inner Need” and “External Experience” in the Thought of Norman L. Geisler

Hossein Khodadadi¹

Reception Date: 2021/03/10

Gholam Hossein Khedri²

Acceptance Date: 2021/08/24

Aflatoon Sadeghi³

Mahin Rezaei⁴

Abstract

One of the controversial issues in the religious experience is the reality of the "transcendent". The "transcendent" is one of the most important positive features of religious experience, which the constructivists consider it to be born in the mind or as a human subconscious. Norman L. Geisler, as an essentialist, claims that the object of a religious experience is something real. In his book *Philosophy of Religion*, in proving the reality of the transcendence, he has put forward an argument which, in his own interpretation, is based on the "empirical method". This method is based on the combination of the two components of "inner need" and "external experience". In this article we explain and analyze Geisler's argument and also explore his rational and empirical foundations including: empirical method, comprehensiveness principle, necessity of verification of the existence of the transcendent, preference of empirical credibility over the logical possibility of deception, the experience of supplying the human's real needs, uncredibility of the denial of the reality of the transcendent, the generality and reality of the religious experience, the basicness of the need for the transcendent (sense of origination and dependence), the possibility of satisfying the need for the "transcendent", and the existential need for the "transcendent". After evaluating the the presuppositions of the argument (i.e. common nature of human beings, the similarity between physical and mental needs, the problem of transcendence in atheism, being based on induction, the transmission from general to particular, relativism in addressing religion) we finally came to the conclusion that such a belief is justified for him, because this belief originates from an inner need. Moreover, for the subject of experience, this belief is also "true", because the objectivity of the transcendent is approved.

Keywords

Norman Geisler, Religious Experience, Empirical Method, Transcendent, Objectivity

-
1. Ph. D. Student of Philosophy of Religion, Payame Noor University, Tehran, Iran. (hussynkh58@gmail.com)
 2. Associate Professor, Department of Philosophy, Payame Noor University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (gh.khedri@jonoub.tpnu.ac.ir)
 3. Associate Professor, Department of Philosophy, Payame Noor University, Tehran, Iran. (Asadeghi@pnu.ac.ir)
 4. Assistant Professor, Department of Philosophy, Payame Noor University, Tehran, Iran. (Rezaee-mahin@pnu.ac.ir)

۱. مقدمه

از مباحث مهمی که در حوزه فلسفه دین اندیشمندان را به تعمق و تأمل واداشته بحث واقعی بودن و عینیت «امر متعالی» است. عینیت به این معناست که امر متعالی حقیقتی مستقل از ذهن دارد که این مسئله در تجربه دینی در برابر اندیشه ساخت‌گرایان مطرح می‌شود. گیسلر در بحث اثبات خدا، علاوه بر استدلال عقلی، در رویکرد تجربه دینی و در بحث «احراز واقعی بودن امر متعالی»، از روش تجربتی و رویکرد تجربه دینی و در فضای توجیه تجربه دینی از «نیازهای درونی انسان» استفاده کرده است. در این رویکرد، ضمن توجیه تجربه دینی، باورهای ناشی از آن نیز توجیه می‌شود. وقتی تجربه دینی موجه و مبنای آن، از نظرگاه هستی‌شناسانه و همچنین معرفت‌شناسانه، توجیه گردد، یقیناً نتیجه حاصل یعنی باورهای دینی نیز توجیه می‌گردد. در این نوشتار به روش توصیفی و تحلیلی و جمع‌آوری کتابخانه‌ای پس از تبیین استدلال و مفاهیم آن، مبنای و پیشفرض‌های آن مورد تحلیل قرار گرفته و به ارزیابی آن پرداخته شده است.

۲. تبیین استدلال گیسلر

گیسلر معتقد است که هیچ دلیلی وجود ندارد که تجربه دینی انسان‌ها مورد شک و تردید قرار بگیرد، بلکه آنچه محل بحث و تشکیک است وجود منشائی در واقعیت برای تجربه دینی است. او در کتاب فلسفه دین، ذیل عنوان «واقعی بودن تجربه دینی در معرض چالش» به تبیین منظور خود از واقعی بودن «امر متعالی» پرداخته و با برشمردن شش قسم از معانی واقعی بودن، نظر نهایی خود را چنین بیان می‌کند: (۱) واقعی بودن یعنی وجودی مستقل داشتن؛ (۲) واقعی بودن یعنی وجودی عینی^۱ داشتن. او دو معنا و تفسیر از عینیت ارائه کرده است: (الف) وابسته به آگاهی غیر از خودش نباشد؛ (ب) خودش یک فاعل شناسا باشد، نه این که فاعل شناسا آن را بر ساخته باشد (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۰۹-۱۱۴).

۲-۱. مفاهیم استدلال

کلیدواژه‌های مهم در استدلال گیسلر عبارت‌اند از تعالی^۲، استعلا^۳ و امر متعالی^۴. گیسلر در تبیین معنای «بیشتر»، «وراء»، یا «تعالی» از توضیحات رمزی (Ramsey 1963, 19, 28) درباره چیزهایی که «موقعیت‌های بصیرت»^۵ می‌نامد بهره برده است. او مجموعه‌ای از موقعیت‌های بصیرتی را نام می‌برد که وضعیت‌های تجربی معمول‌اند، اما به طور ناگهانی «حیات می‌یابند»^۶ (گیسلر ۱۳۹۱، ۵۹). در اندیشه گیسلر، هر «موقعیت بصیرتی»

بیش از آنچه چشم تجربی می‌تواند ببیند را آشکار می‌سازد، اما خودبه‌خود تجربه‌ای از استعلای دینی نیست. در واقع وجهی متعالی در این نمونه‌ها مفقود است که موجب شده به حد تجربه دینی نرسند. در اندیشه او، عنصر گمشده در این بحث «سرسپردگی تام» است. به تعبیر تیلیش، آن چیزی که موقعیتی را دینی می‌کند و تجربه‌کننده آن را دینی می‌داند، یک مؤلفه دارد که آن موقعیت موجب ایجاد «سرسپردگی تام» می‌شود و از آن تعبیر به تعالی می‌شود (Tillich 1965, 7, 8, 11, 30).

استعلا در لغت به معنای تفوق یافتن و برتری جستن و در اصطلاح به معنای فرارفتن یا فاصله گرفتن از وضع موجود است. گیسلر بیان می‌کند که «تجربه دینی» مستلزم تعالی یافتن است. در اندیشه او ملحدین نیز به دنبال تعالی هستند، یعنی همه انسان‌ها در «نیاز به امر متعالی» مشترک‌اند (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۰۱).

او برای نشان دادن فراگیری استعلا حتی نزد ملحدین، در یک جمع‌بندی، استعلا را به هفت بخش تقسیم می‌کند: (۱) بازگشت به گذشته (بازسازی فعل خدایان در نیایش)؛ (۲) استعلا به بالا (عقلانی‌سازی یونانی)؛ (۳) استعلا به سمت بیرون یا ورای خویش (عرفان آفاقی)؛ (۴) استعلا به سمت درون (عرفان انفسی)؛ (۵) استعلا به سمت غایت (خدای دیالکتیکی)؛ (۶) استعلا به سمت عمق (خدای درون)؛ (۷) استعلای دایره‌ای (استعلای ملحدین، خواستن وقوع مکرر و همیشگی مجموعه‌ای از وقایع) (گیسلر ۱۳۹۱، ۷۲-۱۰۰).

در اندیشه گیسلر، نباید واژه «متعالی» را به مفاهیم خداپاورانه شخصی و حتی به حالات وحدت وجودی یا غیرشخصی^۷ از توصیف موضوع غایی^۸ یا متعلق اشتیاق دینی محدود کرد. همچنین نباید به آنچه عموماً «امر فوق طبیعی»^۹ نامیده می‌شود محدود شود (گیسلر ۱۳۹۱، ۲۴). در حقیقت، منظور او از «متعالی» هیچ کدام از توصیف‌های «مفهومی» خداوند نیست، بلکه مقصود از «متعالی» واقعیت مفروضی است که در ورای همه نام‌گذاری‌ها وجود دارد.

به نظر او، حتی در میان کسانی که منکر واقعیت داشتن امر متعالی هستند هنوز این اعتراف دیده می‌شود که دین مستلزم چنین واقعیت مفروضی است، مثلاً سارتر کلمه «خدا» را بارها به کار می‌برد (Sartre 1964, 18, 97, 173, etc.) و انسان را موجودی می‌داند که پروژه بنیادینش خدا شدن است (Sartre 1993, 776). به نظر او، اریک فروم تمایل دارد کلمه «خدا» را به عنوان نماد امر متعالی احیا کند، البته به شرطی که بپذیریم او از ارزش‌های برتر انسانی سخن می‌گوید. در دین انسان‌مدارانه، خدا تصویر^{۱۰} خود برتر

انسان است، نمادی است از آنچه انسان بالقوه هست یا باید باشد (Fromm 1950, 41).

به تعبیر گیسلر، فوئرباخ نیز به رغم این که با قطعیت هر گونه واقعیتی غیر از انسان را در ورای واژه «خدا» منکر می‌شود، تصدیق می‌کند این اعتقاد که خدای متعالی وجود دارد ذاتی دین است. گرچه در نظر فوئرباخ آگاهی به خداوند در واقع فقط «آگاهی انسان به خودش» است (Feuerbach 1957, 13). ظاهراً تجربه دینی همیشه مستلزم بُعدی متعالی است. تجربه فی ذاته مستلزم «دیگری» است و به تبع تجربه دینی هم مستلزم چیزی «ورای» یا «متعالی» است. در همه اقسام تجربه دینی، امر متعالی به عنوان متعلق تجربه امری پذیرفته شده است (گیسلر ۱۳۹۱، ۵۲-۵۳).

در اندیشه گیسلر، منظور از «امر متعالی» امری وسیع‌تر، کلی‌تر و کمتر خاص است که هم شامل دیدگاه‌های دینی همه‌خداپاورانه می‌شود و هم نگرش‌های دینی خداپاورانه، هم شامل دیدگاه‌های دینی شخصی می‌شود و هم دیدگاه‌های دینی غیرشخصی. به تعبیر او، «یهوه» یهود، «مسیح» مسیحیت، «برهمن» هندوئیسم، «نیروانای» بودیسم، «تائوی» تائوئیسم، «کل» در شلایرماخر، «نیومن» اتو، «هستی ورای هستی»، همگی شیوه‌های مختلف نگریستن به «امر متعالی» هستند (گیسلر ۱۳۹۱، ۵۱-۵۲).

در اندیشه او «امر متعالی» نه تنها توصیف‌های متعدد دارد، بلکه می‌تواند بُعدهای بسیار هم داشته باشد. لازم نیست آن را «فراسو» بدانیم، می‌توان آن را یک تعالی در «عمق» دانست. همچنین می‌تواند «منشأ» متعالی یا حتی «هدف» تجربه دینی باشد (گیسلر ۱۳۹۱، ۳۰). به طور کلی، در اندیشه گیسلر، امر متعالی دو معنا و مفهوم در خود دارد: (۱) فراتر از آگاهی بی‌واسطه است. امری متعالی است که از آگاهی بی‌واسطه انسان فراتر رود یا بیشتر باشد. ناخودآگاه، خود استعلایی، و حتی نومن کانت نیز متعالی است زیرا انسان می‌داند که نومن هست، اما نمی‌تواند بگوید که آن چیست (Kant 1956, 273). امری متعالی است که «آنچه دارد» فراتر باشد از آنچه «به چشم می‌آید». اگر عمق یا چشم‌اندازی باشد که از تجربه و آزمایش فراتر رود، آنگاه متعالی از امر تجربی است (Ramsey 1963, 42-50). (۲) موجب سرسپردگی تام می‌شود. یک چیز زمانی از منظر دینی متعالی است که غایی دانسته شود. امر متعالی امری است که موضوع «سرسپردگی تام» باشد. امر متعالی همان «بیشتر و فراتر» است (گیسلر ۱۳۹۱، ۶۱).

۲-۲. اصل استدلال

استدلال گیسلر بر دو مقدمه اصلی استوار است: مبنای عقلی-فلسفی و رویکرد تجربه دینی. بر اساس این دو مقدمه، او به نتیجه‌ای منطقی می‌رسد که همان احراز عینیت امر متعالی است.

۲-۱. مقدمه اول: مبنای عقلی-فلسفی گیسلر

یکی از نکات مهم در نظرگاه و اندیشه گیسلر در اثبات عینیت خداوند در رویکرد تجربه دینی، اهمیتی است که او به براهین فلسفی و «تحقیق‌پذیری عقلی» امر متعالی می‌دهد. نکته‌ای که در سنت شلایرماخری تجربه دینی مشاهده نمی‌شود. گیسلر به رغم رویکردش نسبت به تجربه دینی، فضای براهین فلسفی را نیز مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهد و در اثبات امر متعالی از این براهین نیز بهره برده است.

با تدقیق علمی و بررسی تحلیلی در اندیشه او و تشریح مبنای فلسفی و تجربتی او، آشکار می‌گردد که او فضای نوینی را در باب تجربه دینی ایجاد کرده که با سنت شلایرماخر فاصله داشته و تقریر جدیدی از تجربه دینی ارائه کرده است که با مبنای فلسفی نیز قابل جمع است.

گیسلر در دفاع از براهین عقلی در برابر ردیه‌های وارده معتقد است که فقدان اقناع در دلایل عقلی نشانگر ضعف این دلایل نیست، بلکه بی‌اعتقادی افراد نتیجه «انتخاب شخصی» آنهاست. اقناع بر اساس یک برهان نتیجه همیاری و توأمان بودن «اراده» و «فکر» است. او رابطه‌ای میان «استدلال‌پذیری» و «انتخاب شخصی» برقرار می‌سازد، بدین صورت که در ابتدا انتخاب شخصی موجب جستجو می‌شود و سپس برهان مناسب برای آن انتخاب می‌گردد. در این رویکرد، بر خلاف رویکرد کیرکگور، راه بر برهان عقلی مسدود نیست. این بدان معناست که اراده شخص او را به سمت هدفی (تعالی) برمی‌انگیزاند، سپس برهانی مناسب برای آن انتخاب می‌کند (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۴۵).

گیسلر اهمیت اصلی را به «اثبات وجودی» خداوند می‌دهد و ارزش چندانی برای اعتبار صوری براهین قائل نیست. آنچه در منظر او مهم است اثبات وجودی خداوند به عنوان «حقیقتی بالفعل» است، زیرا نظام‌های منطقی را متفاوت و متمایز از یکدیگر در بنیاد و مبنا می‌داند. لذا در منظر او ضعف صوری براهین موجب نقص براهین عقلی نیست، بلکه آنچه اهمیت دارد اثبات وجودی خداوند و نه اثبات صوری آن است (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۴۶).

گیسلر توأمان هم «عدم معرفت به واقع» را و هم «لاادری‌گری» را نقد می‌کند و آن را محکوم به شکست می‌داند. او قائل به درک واقع است و دلیلی که می‌آورد این است که اگر واقع درک‌ناشدنی بود، نمی‌توانستیم بین پدیدار و واقعیت تمایز بگذاریم (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۴۶).

گیسلر در براهین عقلی میان «تصور» و «تصدیق» خداوند قائل به تمایز است. او می‌گوید تصور عدم وجود خداوند امری ممکن است، اما تصدیق به آن غیرقابل تصور و غیرقابل باور است. لذا بیان می‌کند خداشناس نباید غیرقابل تصور بودن عقلی خداوند را اثبات کند، بلکه باید غیرقابل تصدیق بودن چنین امری را اثبات کند، یعنی دلایل باید «انکار وجودی خداوند» را غیرقابل تصور بدانند، نه صرف غیرقابل تصور بودن عقلی خداوند را (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۵۳).

نکته مهم در اندیشه فلسفی گیسلر در این مسئله است که او معتقد است انسان قبل از اعتماد به خداوند باید متقاعد شده باشد که خدایی وجود دارد. اگر انسان متقاعد نشده باشد که خدایی وجود دارد، «نیاز به تعالی و امر متعالی» بدون متعلق و ارضانشده باقی می‌ماند. در اندیشه او، نیاز به امر متعالی، انسان را به سمت برهان‌آوری برای اثبات وجودی خداوند سوق می‌دهد و همچنین این نیاز درونی است که پایه توجیه تجربه دینی می‌شود (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۵۱).

۲-۲-۲. مقدمه دوم: رویکرد تجربه دینی گیسلر

به طور کلی، دغدغه گیسلر در رویکرد تجربه دینی، تمرکز بر تجربه‌های دینی معین و جزئی نیست، بلکه کلیت تجربه دینی را مورد تبیین و تحلیل قرار می‌دهد. او دو دلیل برای این رویکرد بیان می‌کند: (۱) دسترسی آسان به کلیت تجربه دینی برای همه انسان‌ها؛ (۲) چنین تجاربی زمینه و بستر تجارب خاص و معین است (گیسلر ۱۳۹۱، ۲۸).

تجربه در منظر گیسلر به معنای «آگاهی یا وقوف» است، که هم شامل آگاهی اولیه^{۱۱} و هم شامل آگاهی ثانویه^{۱۲} می‌شود. تجربه دینی را نیز «آگاهی از امر متعالی» تعریف می‌کند (گیسلر ۱۳۹۱، ۲۸-۲۹) که با تعابیر ذات‌گرایان دیگر، که از تجربه دینی برداشت مفهومی همسو و هم‌جهت با واژه «احساس»^{۱۳} دارند، متمایز می‌گردد. ریشه چنین رویکردی را می‌توان در رویکرد فلسفی-تجربی او دانست.

گیسلر تعالی در انسان‌ها و تمایل به چنین امری را، همان تجربه دینی می‌داند. این نقطه‌ای است که در آن تجربه دینی از براهین فلسفی جدا می‌شود، یعنی براهین فلسفی صرفاً در اثبات خداوند و «تحقیق‌پذیری» وجود خداوند محدود می‌شوند، و تعالی و

استعلا صرفاً از طریق تجربه دینی به عنوان یک «فرایند» ممکن است. مؤلفه‌هایی در اندیشه گیسلر وجود دارد که بیانگر «فرایند» بودن تجربه دینی است. او از واژه‌های «ابزار استعلا»، «فرارفتن از خود»، «تعالی جستن از موقعیت‌های شخصی»، «فرایند تعالی جستن از خویش»، «حرکت به سمت متعالی» بهره می‌گیرد که بیانگر فرایند بودن تجربه دینی است.

اصل مهم در رویکرد گیسلر نسبت به تجربه دینی «اصل فراگیری» است تا دایره وسعت آن شامل همه انسان‌ها بشود و از صرف تجارب خاص عرفانی و تجارب افراد محدود فاصله بگیرد.^{۱۴}

فرایند تجربه دینی صرفاً از نظر ایدئولوژیک ضروری نیست، بلکه از منظر هستی‌شناختی چنین ضرورتی حاکم است. گیسلر این واقعیت هستی‌شناسی را در احراز واقعی بودن امر متعالی بر اساس «نیاز واقعی انسان‌ها به تعالی» تشریح می‌کند. با توجه به رویکرد فلسفه‌محور گیسلر و اندیشه استعلایی او در تجربه دینی، شاید در جمع‌بندی کلی بتوان چنین برداشت کرد که تفکر او مرحله‌گذار از تجربه دینی سنت شلایرماخری به سمت سنت «جمع عقل فلسفی و تجربه دینی» است. در منظر او، صرفاً «مرتبۀ عقل فلسفی» متمایز از «مرتبۀ تجربه دینی» است، یعنی براهین فلسفی در تحقیق‌پذیری و اثبات وجودی امر متعالی کاربرد دارد، اما تجربه دینی تعالی و استعلا را برای انسان فراهم می‌کند. با چنین مقدماتی، بستر و زمینه مناسبی برای طرح استدلال گیسلر فراهم شده است که در ادامه تبیین می‌شود.

۳-۲. نتیجه منطقی مقدمه اول و دوم: احراز عینیت «امر متعالی»

در اینجا موضوع مورد بحث اثبات یا استدلال عقلی نیست، بلکه تحقیق تجربی آن مد نظر است، مسیری که واقعیت متعلق تجربه دینی مورد تأمل قرار می‌گیرد.

۳-۲-۱. ساختار منطقی استدلال گیسلر

۱. انسان‌ها نیازهای واقعی دارند،
۲. نیازهای واقعی برآورده‌شدنی‌اند (اصل بدیهی تجربی)،
۳. آنچه انسان‌ها واقعاً نیاز دارند واقعاً وجود دارد،
۴. انسان‌ها به امر متعالی واقعاً نیاز دارند،
۵. «نیاز به امر متعالی» برآورده‌شدنی است، ۴ و ۳ و ۲
۶. «نیاز به امر متعالی» واقعاً وجود دارد، ۵ و ۴ و ۳

۷. باید «امر متعالی» واقعاً وجود داشته باشد تا نیاز برآورده شود، ۴ و ۵ و ۶

۸. امکان فریب در این نیاز منطقی نیست،

۹. «امر متعالی» وجود دارد.

مقدمات اول و دوم در این استدلال، نقش مبنای بدیهی و تجربی (تجربه‌پذیر) را برای مقدمه سوم بازی می‌کنند. گیسلر در مقدمه اول فرض می‌کند که انسان‌ها نیازهای واقعی دارند، مثل تشنگی و گرسنگی. در این مقدمه، او با تأکید بر «واقعی بودن نیازها»، صرف «احساسات روان‌شناختی و اشتیاق‌های صرف و غیرواقعی» مثل اشتیاق به سرزمین پریان، را از مقدمه خود بیرون می‌کند. او با مقدمه دوم، که مبتنی است بر این که نیازهای واقعی برآورده‌شدنی‌اند، آن را بر اساس «انتظارات انسانی و تجربه انسانی» توجیه می‌کند و معتقد است همان طور که «تصور تشنگی» با «وجود آب» در خارج همراه است، «نیاز واقعی» انسان نیز همراه با این انتظار پیش می‌رود که «متعلق نیاز واقعی» برآورده‌شدنی است. با این مقدمات، گیسلر اصل خود را نتیجه‌گیری می‌کند که «آنچه انسان‌ها واقعاً نیاز دارند، واقعاً وجود دارد» و استدلال او این است که «انسان‌ها همواره امید دارند که انتظاراتشان برآورده شود و عالم را معنادار فرض می‌کنند».

پس از نتیجه‌گیری این اصل، او استدلال خود را به «نیاز به امر متعالی» سریان می‌دهد و با بیان این که «نیاز به امر متعالی» مورد اجماع مؤمنان و ملحدان است، می‌گوید «نیاز به امر متعالی» امری متفق‌القول است (اصل فراگیری). در مقدمه پنجم، با توجه به مقدمات ۲ و ۳ و ۴، این نیاز را قابل برآورده شدن می‌داند، و با توجه به مقدمات ۳ و ۴ و ۵، می‌گوید «نیاز به امر متعالی» واقعاً در خارج محقق است. در مقدمه بعدی با توجه به مقدمات ۴ و ۵ و ۶، استدلال می‌شود که باید «امر متعالی» واقعاً وجود داشته باشد تا «نیاز به امر متعالی» برآورده شود.

گیسلر از «نیاز واقعی به امر متعالی»، «وجود واقعی امر متعالی» را احراز می‌کند. در مقدمه ۸، با شبهه مطرح شده در این مسئله که شاید این نیاز و احساس، فریب و توهم باشد، مقابله شده و امکان چنین امری را با توجه به انتظارات و تجربه انسان در طول تاریخ باورنکردنی می‌داند، هرچند امکان منطقی خلاف آن باشد. در پایان استدلال، به این نتیجه می‌رسیم که «امر متعالی وجود دارد».

۲-۳-۲. تبیین نیاز درونی

گیسلر می‌گوید مسئله این است که چگونه فرد می‌تواند تجربه را برای آزمودن تجربه به کار برد؟ انسان‌ها «نیاز به خداوند» را تجربه می‌کنند. ولی آن تجربه خودش اثبات‌کننده خودش

نیست، و چگونه یک «تجربه دیگر» می‌تواند پشتیبان واقعی بودن تجربه دینی باشد، وقتی که تجربه دینی نمی‌تواند از واقعی بودن خویش پشتیبانی کند؟ (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۲۳).

استدلال گیسلر مبتنی و متکی بر نیاز درونی است و تجربه بیرونی در آن به عنوان مؤید و توجیه چنین نیازی استفاده شده است. انسان فی ذاته بدون هیچ گونه امر خارجی به دنبال تعالی است و چنین تعالی‌ای به صورت نیاز درونی در انسان وجود دارد. چنین نیازی، نیازی وجودی است. وجود انسان مستلزم چنین نیازی است، لذا به نظر می‌رسد او مدعی است روان‌شناسی ادراکی و معرفتی جایگاهی در این بحث ندارد. رویکرد گیسلر رسیدن از «نیاز به تعالی»، به «امر متعالی» است. لذا بحث معرفت و درک متعالی، مفهوم‌سازی معرفتی، ادراک معرفتی، و عصب‌شناسی معرفتی، در این استدلال مطرح نمی‌شود و نقد معرفتی به آن وارد نیست. زیرا مسئله تعالی مسئله‌ای وجودی است نه معرفتی.

۱. نیاز به تعالی یک نیاز درونی است،
۲. نیاز به تعالی توجیه‌کننده تجربه دینی است،
۳. تجربه بیرونی دال بر رفع نیازهای درونی است،
۴. نیاز به تعالی بر اساس تجربه بیرونی توجیه می‌شود،
۵. مدلول نیاز درونی در بیرون هست،
۶. مدلول نیاز به تعالی (متعالی) در بیرون وجود دارد،
۷. متعالی وجود دارد.

۲-۳-۳. تجربه بیرونی

در اندیشه گیسلر، مقدمه‌ای مبتنی بر تجربه وجود دارد که می‌تواند پاسخی فراهم آورد که عبارت است از «آنچه انسان‌ها واقعاً نیاز دارند، واقعاً وجود دارد». این مقدمه به دو طریق منطبق بر تجربه انسانی است. طریق اول این که بر پایه نیازهای اساسی انسانی استوار است. تجربه به ما می‌آموزد که انسان‌ها توقع دارند که برای مشکلاتشان راه‌حلی وجود داشته باشد و نیازهای آنها قابل برآورده شدن باشد. انسان‌ها در عمل فرضشان بر این است که عالم معنا دار است (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۲۴). در طریق دوم تأییدی دیگر از تجربه به نفع این اصل وجود دارد که نیازهای واقعی برآورده‌شدنی‌اند. «خصوصیت ذاتی نیازها» این است که قابل برآورده شدن هستند. استدلال گیسلر به صورت زیر صورت‌بندی می‌شود:

۱. انسان نیازهای واقعی دارد،
۲. نیازهای واقعی انسان، ذاتاً از نظر تجربی، برآورده‌شدنی‌اند،

۳. انسان نیاز به امر متعالی دارد،

۴. نیاز به امر متعالی، واقعی است،

۵. نیاز به امر متعالی، برآورده‌شدنی است.

«توقعات» و «تجربه‌های اساسی انسانی» بشر را به این باور می‌رساند که اگر انسان‌ها به چیزی نیاز دارند، متعلق آن در خارج وجود دارد (نیاز به آب و وجود آب در خارج). فرض این که آنچه انسان‌ها واقعاً نیاز دارند در واقعیت وجود ندارد هم با «انتظارات انسانی» نمی‌سازد و هم با «تجربه بشری» مغایر است (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۲۵). بنابراین چنین می‌توان نتیجه گرفت که «آنچه انسان‌ها واقعاً نیاز دارند، متعلق آن در واقعیت هم وجود دارد». از این مطلب نتیجه می‌شود که امری متعالی واقعاً وجود دارد. زیرا در بحث استعلا، هم از جانب معتقدین و هم از جانب غیر معتقدین، استدلال شد که انسان‌ها واقعاً نیازمند خدا هستند.

در اندیشه گیسلر، «احساس حدوث و وابستگی» انسان همان «نیاز به امر متعالی» در درون انسان‌ها است. اگر انسان‌ها واقعاً نیازمند امر متعالی باشند، پس باید امری متعالی در جایی وجود داشته باشد تا آن نیاز را برآورده سازد. حتی اگر بعضی انسان‌ها آن را نیابند. اعتقادی به غیر از این هم با انتظارات و هم با تجربه انسانی در تعارض است (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۲۶).

۳. تحلیل استدلال

با توجه به این که بستر و زمینه فکری گیسلر مورد تبیین و تحلیل جامع قرار گرفت و اصل استدلال او به صورت ساختارمند و منسجم توصیف شد، ضروری است تا بر پایه چنین فضایی به مبانی استدلال او توجه شود تا تحلیل مناسب و صحیحی درباره آن صورت گیرد. لذا در این بخش روش، مبانی و پیشفرض‌های استدلال او مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

۳-۱. روش تجربتی

اولین مبانی وی در این استدلال روش تجربتی^{۱۵} اوست. گیسلر رویکرد خود را در این استدلال چنین بیان می‌کند که «در این استدلال، موضوع مورد بحث اثبات یا استدلال عقلی نیست، بلکه تحقیق تجربتی مد نظر است» (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۲۳). او بیان می‌کند که انسان‌ها «نیاز به خداوند» را تجربه می‌کنند، با این حال این تجربه فی نفسه نمی‌تواند اثبات‌کننده خود باشد. در این جا او به اصلی تجربی متوسل می‌شود تا با آن بتواند متعلق

تجربه دینی را، که خود امری تجربی است، اثبات نماید. آن مقدمه همان اصل موضوعی است که پایه استدلال او را فراهم می‌آورد یعنی «آنچه انسان‌ها واقعاً نیاز دارند، واقعاً وجود دارد» (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۲۴).

۲-۳. اصل فراگیری

نگاهی تحلیلی به تفکر گیسلر و ابعاد رویکرد او و مبانی‌اش در باب تجربه دینی، «اصل فراگیری» را به اثبات می‌رساند. اگرچه خود او صراحتاً به این اصل اشاره‌ای نکرده است، اما دغدغه او برای اثبات راهکاری که عمومیت داشته باشد و برای همه انسان‌ها قابل تجربه باشد، چنین امری را به وضوح آشکار می‌سازد. تاریخ بشریت، چه دین‌مدار و چه دنیامدار، از این نظریه دفاع می‌کند که انسان‌ها بالطبع میل شدید و مقاومت‌ناپذیری برای تعالی بخشیدن خویش دارند و حتی آنانی که هیچ معنای غایی یا مفاد دینی در صورت استعلای خویش نمی‌بینند، می‌پذیرند که با وجود این، به دنبال تعالی جستن از پوچ‌گرایی بنیادی هستند (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۰۱).

در یک جمع‌بندی کلی، می‌توان گفت که گیسلر با توجه به مبانی‌اش، در «گسترده‌گی در معنای دین»، «گسترده‌گی معنای امر متعالی»، «عمومیت و واقعیت تجربه دینی»، «وحدت معنای امر متعالی»، «استعلای همگانی»، از یک اصل عمده بهره می‌برد که می‌توان آن را «اصل فراگیری» نامید، بدین معنا که تعالی و استعلا، امری فراگیر و شامل همه انسان‌ها می‌شود و صرفاً مختص تجارب خاص عرفانی نیست.

۳-۳. لزوم تحقیق‌پذیری وجود امر متعالی

گیسلر، با رد ایمان‌گرایی کیرکگور، بر این باور است که تمایز مهمی وجود دارد که می‌تواند در ساختن پلی بین قائلین به تحقیق‌ورزی و ایمان‌گرایان یاری رساند و آن این است که بین مبنایی برای اعتقاد به این که «خدایی وجود دارد» و مبنایی برای «اعتقاد به خدا» تفاوت وجود دارد. شخص نیازمند «شواهدی» است تا بداند خدایی در خارج وجود دارد، ولی در سرسپردگی خویش به خداوند به «ایمان» نیاز دارد. همان خدایی که شواهد حاکی از آن‌اند، واقعاً در جهان خارج وجود دارد. انسان باید شواهدی داشته باشد که «واقعیتی غایی وجود دارد» و سپس «سرسپردگی نهایی به آن واقعیت» داشته باشد (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۱۶). او با تکیه بر قول آکوئیناس می‌گوید:

آکوئیناس معتقد است که ایمان و عقل به هم مرتبط هستند. ایمان از عقل استفاده می‌کند و عقل نمی‌تواند به تنهایی بدون ایمان از آن عبور کند. هر دو لازم است، اما هر کدام در

مرتبه خاص خود. عقل نمی‌تواند ایمان را ایجاد کند. عقل همراه ایمان است اما سبب ایمان نمی‌شود. ایمان رضایت بدون تحقیق نامیده می‌شود، تا آنجا که رضایت ایمان رضایت ناشی از تحقیق در فهم نیست. ایمان را خدا ایجاد می‌کند. (Geisler 2013,)

(49)

گیسلر در اثبات امر متعالی برهانی شبیه به برهان آکویناس دارد. او در کتابچه‌ای با عنوان برهان فلسفی بر اساس «وجود»، در ۱۷ بند به اثبات وجودی امر متعالی پرداخته که آن استدلال طولانی در ۵ بخش اساسی چنین جمع‌بندی می‌شود:

۱. بعضی چیزها وجود دارند،
۲. «هیچ چیز» نمی‌تواند «چیزی» را ایجاد کند،
۳. بنابراین وجود ضروری و همیشگی وجود دارد،
۴. من یک وجود ضروری و همیشگی نیستم (زیرا تغییر می‌کنم)،
۵. بنابراین، هم خدا (ضروری‌الوجود) هم من (ممکن‌الوجود) وجود داریم (همان نظر خداپاوران) (Geisler 2015, 75).

در اندیشه گیسلر، باید میان مراتب عقل فلسفی و تجربه دینی قائل به تمایز شد. لذا او تعارض و تضادی میان این دو رویکرد نمی‌بیند تا فضای تجربه دینی را از فضای عقل‌گرایی و بُعد مفهومی خارج سازد. بنابراین او با ایجاد تمایز در مراتب این دو رویکرد، راه را برای جمع این دو اندیشه باز می‌گذارد. گیسلر اندیشه فلسفی را در مرحله «تحقیق‌پذیری» امر متعالی ضروری می‌داند و در برابر ایمان‌گرایی بر این باور است که باید قبل از «اعتماد» به امر متعالی «متقاعد» شده باشیم که «او وجود دارد» (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۵۴).

اما با توجه به محدودیت اندیشه فلسفی در سرسپردگی و تعالی جستن، او بر این باور است که تعالی انسان «فرایندی» است که با تجربه دینی امکان دارد؛ مرحله استعلا و عملی ساختن نیاز به تعالی، رویکرد و فرایندی است که با تجربه دینی امکان‌پذیر است. لذا تمایز اندیشه فلسفی و تجربه دینی، نه در ذات و ماهیتشان، بلکه در مراتب است. عقل فلسفی در مرحله «تحقیق‌پذیری» نمود دارد و تجربه دینی در «فرایند تعالی». تجربه دینی رویکردی در مسیر تکمیل عقل فلسفی به شمار می‌آید، یعنی شروع حرکت (تحقیق‌پذیری و اثبات وجودی امر متعالی) به وسیله استدلال فلسفی شکل می‌گیرد و ادامه چنین مسیری (تعالی یافتن) صرفاً بر اساس فرایند تعالی (تجربه دینی) تکمیل می‌شود.

به عبارت بهتر، گیسلر تعارضی میان عقل فلسفی و تجربه دینی نمی‌داند تا بر اساس سنت شلایرماخری به فاقد مفهوم دانستن احساس دینی روی آورد. او با تغییر صورت مسئله، مرتبه عقل فلسفی را از مرتبه تجربه دینی متمایز می‌کند و به نوعی اندیشه فلسفی را به مرتبه نظر و اندیشه منحصر دانسته و رویکرد تجربه دینی را فرایندی عملی می‌داند که در تعامل با یکدیگر با اثبات وجودی امر متعالی فرایند رسیدن به تعالی را نیز هموار می‌سازند.

۴-۳. رجحان باورپذیری تجربی بر امکان منطقی فریب

گیسلر اذعان می‌کند که هیچ تناقضی در پذیرش این که عالم متشکل از انسان‌های فریب‌خورده است نشان داده نشده و چنین امکانی منطقی وجود دارد. امکان دارد زندگی کلاً در حال مسخره کردن انسان باشد و به انسان بگوید: «شما نیاز به خدا دارید و فکر می‌کنید خدایی وجود دارد و او نیاز شما را برآورده می‌سازد، ولی شما کاملاً در اشتباه هستید». منطقی محال نیست، ولی از نقطه نظر تجربه صرف، باید بپذیریم که چنین چیزی به رغم امکان، باورکردنی نیست، یعنی امکان منطقی دارد، ولی از منظر تجربی باورکردنی نیست و آنچه مهم است باورپذیری تجربی است، نه بحث منطقی (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۵۴).

۵-۳. تجربه برآورده شدن نیازهای واقعی انسان

گیسلر معتقد است این نظر که نیازهایی وجود دارد که قابل برآورده شدن نیست، باورکردنی است، زیرا مغایر با امیدهای انسان و تاریخ بشر است. انسان‌ها انتظار دارند که برای نیازهای واقعی‌شان متعلق واقعی وجود داشته باشد و با تجربه دریافته‌اند که این نیازها اغلب برآورده شده‌اند.

۶-۳. باورپذیر نبودن انکار واقعیت امر متعالی

گیسلر مسئله خدا باوران را با الحاد در این می‌داند که ملحد «نیاز انسان به تعالی یافتن» را پذیرفته است، ولی به هیچ متعلق برای برآوردن این نیاز مجال نمی‌دهد. این «ظلمی وجودی [نه معرفتی]» به چنین نیاز قطعی، یعنی همان نیاز دینی، است. ما می‌توانیم علیه بی‌اعتقادی به خدا موضع عکسی اتخاذ کنیم و بگوییم که انکار واقعیت امر متعالی باورکردنی است، چرا که در آن صورت باید پذیرفت که یکی از نیازهای اساسی بشر توسط جهان به سخره گرفته شده و او با «نیاز واقعی‌اش به خدا» و بدون «خدایی واقعی» که بتواند نیاز او را برآورده سازد رها شده است (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۲۷).

همچنین، انکار واقعیت امر متعالی به اظهار این مطلب منجر می‌شود که نه تنها بعضی انسان‌ها درباره واقعی بودن خداوند فریب خورده‌اند، بلکه در واقع همه افراد دین‌داری که در طول تاریخ بوده‌اند در اعتقاد به وجود خداوند کاملاً فریب خورده‌اند، چرا که اصلاً خدایی وجود ندارد! زیرا اگر حتی یک فرد مذهبی درباره واقعی بودن امر متعالی برحق باشد، پس واقعاً امری متعالی وجود خواهد داشت. انکار این امر به شک‌گرایی تام منجر می‌شود که قائلین به آن نیز به دنبال فرار از این بن‌بست هستند (Trueblood 1957, 146ff). تجربه ناظر به این است که انسان‌ها کاملاً فریب خورده نیستند. حداقل برای پاره‌ای از تجربه‌های دینی مبنایی واقعی وجود دارد. در نتیجه خدایی (امر متعالی) برای برآورده ساختن نیاز انسان‌ها به تعالی جستن وجود دارد (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۲۷).

۷-۳. عمومیت و واقعیت تجربه دینی

در نظر گیسلر بیشتر تجربه‌های انسانی، حتی دنیامدارانه، نیمه‌دینی هستند، زیرا به دنبال استعلا هستند. همه انسان‌ها نوعی تعبد غایی^{۱۶} دارند. به تعبیر تیلیش، حتی ملحدین هم شخصیتشان حول یک محور، حول یک انگیزه و توجه وحدت‌بخش شکل گرفته است (Tillich 1965, 106). به زعم او، این که آیا آگاهی دینی فقط به صورت «بالقوه» همگانی است یا به طرز «بالفعل» نیز چنین است، مسئله قابل‌بحثی است. آنچه هم معتقدین و هم غیرمعتقدین آشکارا قبول دارند این است که بشر در مجموع به نحو غیرقابل‌تغییری دینی بوده است. گیسلر بر این باور است که حتی فروید تصدیق کرده است که آنچه شلایرماخر دینی می‌نامد، یعنی احساس وابستگی کیهانی^{۱۷}، در حقیقت تجربه‌ای همگانی و فراگیر^{۱۸} است (Freud 1957, 52).

گیسلر بیان می‌دارد که صرف همگانی بودن تجربه دینی به هیچ وجه نه واقعی بودن آن را تضمین می‌کند و نه دلالتی است مهم بر غیرواقعی بودن آن. تجربه‌های انسانی حاکی از آن‌اند که برخی امیال قابل‌تحقق‌اند و برخی نه. این مسئله که دین را جزء کدام دسته بدانیم باید با معیارهایی غیر از خود تجربه سنجیده شود.

۸-۳. بدهت نیاز به امر متعالی (احساس حدود و وابستگی)

در اندیشه گیسلر، تردیدی وجود ندارد که انسان‌ها دارای چیزی هستند که تجربه دینی نامیده می‌شود، یعنی انسان‌ها نیازی بنیادین به خداوند را احساس می‌کنند. هم معتقدین به خدا و هم ملحدین به یک «احساس وابستگی مطلق»، «سرسپردگی نهایی»، «احساس مشروط‌بودگی» و غیره معترف هستند. گیسلر سه مؤلفه و شاخصه برای اثبات نیاز به امر

متعالی ارائه می‌دهد: (۱) احساس وابستگی مطلق، (۲) وجود رو به سوی مرگ،^{۱۹} (۳) نیاز وجودی به خداوند (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۱۷-۱۲۱).

۹-۳. امکان برآوردن نیاز به امر متعالی

گیسلر با این ادعا که بررسی جامعی در این باره انجام داده بر این باور است که یقیناً همه ردیه‌های ادعایی علیه امکان وجود واقعی متعالی به شکست انجامیده است. یکی از دلایل اساسی برای این شکست این است: بسیار مشکل است که به نحو پیشین امکان وجود چیزی را منتفی بدانیم. منطقی راه مناسبی برای رد و انکار امکان وجود اسب شاخدار نیست. وسیله تعیین واقعیت «مشاهده» است، نه منطقی (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۲۲). وجود امر متعالی به وضوح ناممکن نیست. ردیه‌های منطقی محض از وجود خداوند بیش از اثبات‌های منطقی محض برای وجود خداوند موفق نیستند. قبل از آن که فرد به نحو پیشینی حکم کند که وجود داشتن برای خداوند ناممکن است، باید جدی‌تر به این امکان بیندیشد که خداوند می‌تواند وجود داشته باشد. حیاتی بودن پرسش از واقعیت داشتن متعلق تجربه دینی ضرورت بیشتری ایجاد می‌کند که شخص پیشاپیش امکان وجود خداوند را منتفی نداند (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۲۲-۱۲۳).

۱۰-۳. احتیاج وجودی به «امر متعالی»

نکته مهم دیگر در اندیشه گیسلر تفکیک «نگاه روان‌شناسانه» از «نگاه وجودی» به نیاز انسان نسبت به امر متعالی است. او نیاز انسان به امر متعالی را نیازی وجودی می‌داند، یعنی این نیاز برساخته ذهن و روان انسان نیست تا متعلق آن نیز ساخته ذهن باشد، بلکه نیازی ذاتی و وجودی است و در نتیجه متعلق آن نیز امری وجودی و عینی است (گیسلر ۱۳۹۱، ۱۲۰-۱۲۱).

۴. ارزیابی استدلال گیسلر

۱-۴. پیشفرض طبیعت مشترک انسان

اولین نقد ممکن است در همین نقطه مطرح شود. در نهان استدلال گیسلر این اعتقاد وجود دارد که طبع انسان‌ها مشترک است و با این پیشفرض «نیاز به امر متعالی» را فراگیر دانسته و حتی ملحدین را نیز در چنین تمایلی با خداپاوران مشترک می‌داند. کسانی که قائل‌اند که طبیعت انسان‌ها مشترک نیست^{۲۰} بر این پیشفرض نقد وارد خواهند کرد و در استدلال گیسلر اصلی برای پاسخ به این شبهه مطرح نشده است.

۲-۴. پیشفرض تشابه «نیاز جسمانی» و «نیاز روانی»

استدلال گیسلر با این پیشفرض شکل می‌گیرد که نیازهای انسانی از یک سنخ هستند. او بدون هیچ استدلالی بر تشابه نیازهای جسمانی و نیازهای روانی تأکید می‌کند و حکم «نیازهای جسمانی و متعلق آن» را بر «نیازهای روانی» یعنی «نیاز به امر متعالی» نیز جاری می‌کند. البته این مسئله جای تأمل دارد. به نظر می‌رسد خلأ این استدلال در اینجا ضعف خود را نشان بدهد و ضروری است که تحقیق بیشتری در این زمینه شکل بگیرد. نقطه تردید خداناباوران در همین جا خود را نشان داده است. آن‌ها نیازهای روانی را پندار و توهم و یا فرافکنی ضمیر ناخودآگاه می‌دانند و لذا وجه تشابهی با نیازهای جسمانی در متعلق خارجی برای آنها متصور نیستند.

۳-۴. تعالی در ملحدین

این مسئله که ملحدین نیز به دنبال تعالی یافتن هستند قابل تأمل است. این بیان خلاف عرف و شهود است. حتی اگر بپذیریم که آنها هم به دنبال تعالی یافتن هستند، که به نظر چنین نمی‌آید و بیشتر واژه «فاصله گرفتن از وضع موجود» در تفکر آنها جاری است، با این حال ارتباط آن با امر متعالی - خداوند - قابل توجیه نیست. زیرا آنها عملاً منکر خدا هستند و خدا را امری بیهوده یا پنداری می‌دانند یا مثل نیچه به مرگ خدا حکم کرده‌اند.

۴-۴. استدلالی مبتنی بر استقرا است

در این استدلال بر اساس «موارد بررسی شده» یا «گواه تاریخی» و یا «انتظارات انسانی» بر ضرورت «وجود متعلق خارجی» برای نیازها حکم شده است که در همه موارد اصل استقرا خود را نشان می‌دهد. بر فرض تشابه «نیازهای جسمانی» و «نیازهای درونی»، این سؤال مطرح می‌شود که ضرورت چنین حکمی بر اساس اصل استقرا تا چه اندازه‌ای قابل اعتماد است. بدیهی است که امروزه استقرای مبتنی بر مشاهدات جزئی راهی به سوی یک نظریه ندارد، به طوری که به راحتی با نشان دادن یک مورد خلاف کل استدلال استقرایی از هم می‌گسلد.

۵-۴. رابطه تعالی (عام) با امر متعالی (خاص)

این مسئله که تعالی و به تعبیر بهتر هر نوع تعالی فرایندی است به سمت امر متعالی و فضای عینیت آن را مهیا می‌کند، نیاز به تبیین و تحلیل جامع دارد. ممکن است که با پذیرش عام بودن معنای تعالی، مسئله از اختصاص به امر متعالی جدا شود و استدلال با

چالش اساسی مواجه گردد. تعالی و نیز امر متعالی، اموری عام هستند و از عام به خاص (خدا) رسیدن از نظر استدلال عقلی امری مغالطی است.

۴-۶. نسبی و شخصی شدن رویکرد به دین

نسبی شدن رویکرد دینی از چالش‌های تجربه دینی است، به طوری که تجربه خاص نمی‌تواند قانون عام بنا کند و لذا دین از کلیت خارج می‌شود و حالت نسبی به خود می‌گیرد. از منظر گیسلر، تجربه دینی توجیه‌پذیر است و به وسیله «نیاز به تعالی» که امری درونی است و با تکیه بر «تجربه برآورده شدن متعلق نیاز درونی» که امری بیرونی است، توجیه می‌گردد. اما تجارب شخصی و بدون اتکا بر اصول و قواعد کلی نمی‌تواند برای عامه افراد حکم ثابتی را نتیجه دهد. لذا تجارب شخصی به نتیجه عام منتهی نمی‌شود و نسبت و شخصی شدن دین پدیدار می‌گردد.

۵. باورمندی و متقاعدکنندگی

گیسلر بر این باور است که در تحقیق‌پذیری و اثبات وجودی امر متعالی، براهین فلسفی قابل اتکا هستند و می‌توان از آنها هم پیش از ایمان و باور و هم متعاقب ایمان بهره برد. اما در «تعالی یافتن» و فرایند عملی سرسپردگی تام و غایی، براهین فلسفی محدودیت دارند و در این مرحله است که فضای تجربه دینی خود را نشان می‌دهد. به تعبیر او، براهین عقلی یک دلیل پیشنهاد می‌دهند، اما ضرورتاً ناباورمندان را درباره وجود خداوند متقاعد نمی‌کنند. براهین ممکن است از حیث نظری و عینی صحیح باشند، اما همیشه از نظر ذهنی متقاعدکننده نیستند. زیرا این براهین ذهن را هدایت می‌کنند و قادر به هدایت «اراده» نیستند. صرفاً روح القدس است که می‌تواند شخص را متقاعد کند. این بدان معنا نیست که براهین عقلی بدون ارزش‌اند. زیرا اگر موجودات عقلانی می‌توانند تصمیمات عقلانی بسازند، باید دلیل عقلانی داشته باشند. در بهترین حالت، با این حال، آنها دلایل عینی هستند، نه اقناع‌کننده ذهنی و درونی. آنها دلایلی برای ذهن ارائه می‌دهند، اما تأثیری بر ساختار اراده ندارند. باور به این که «خدا وجود دارد» منطقاً مقدم بر «باور و ایمان به خدا» است. هیچ شخص عاقلی سوار بر هواپیما نمی‌شود بدون دلیل مقدم و پیشینی مبنی بر این که هواپیما با ایمنی پرواز می‌کند. او نیاز به دلیل دارد که «هواپیمای ایمن وجود دارد»، پیش از این که به آن اعتماد کند. به همین ترتیب، فرد عاقل سوار آسانسور نمی‌شود مگر این که دلیلی داشته باشد که آسانسور دارای کف مناسب است. در اندیشه گیسلر، دلیل و مدرک مناسب بر این که چیزی وجود دارد، مقدم بر باور به آن است. به همان

شیوه، «دلیل خوب» برای باورمندان به وجود خدا منطقاً مقدم بر «ایمان به خدا» است. اولی (برهان عقلی بر وجود خدا) فعالیت «ذهن» است و دومی یعنی «باور و اعتقاد به خدا» فعالیت «اراده» است.

او تأکید می‌کند که باور به این که خدا وجود دارد (یا مسیح نجات‌بخش است) برای رستگاری کافی نیست. «شیاطین باور دارند» که خدا وجود دارد، اما برای همیشه منحرف شده‌اند. پس همین‌طور همه براهین عقلی در جهان نمی‌توانند فرد را به رستگاری رهنمون شوند. فقط روح‌القدس می‌تواند چنین کند. براهین می‌توانند «مغز» را متقاعد کنند، اما فقط روح‌القدس است که می‌تواند «قلب» را متقاعد سازد.

البته خداوند چنین اراده کرده است که به قلب برسد، اما نه صرفاً با کارکرد مغز. مسیحیت جهش ایمان در تاریکی نیست، بلکه مرتبه‌ای از ایمان در روشنایی است، در پرتو روشنایی دلیل مناسب. بنابراین مناسب‌ترین راه برای ناباوران ارائه دلیل است، همان کاری که پولس حواری انجام داد. خداوند چنین شواهد مناسبی داده است که ناباوران اگر آن (دلیل) را طرد کنند، «بدون عذر و بهانه» باشند. حقیقت آفرینش، که شاهدهی برای همه انسان‌هاست، بی‌اعتقادی آنان را بدون عذر و بهانه می‌سازد (Geisler 2013, 61-63).

گیسلر به رغم توجه به براهین فلسفی و ارائه نظریه و تقریر جدید از آکویناس، به اثبات وجود واقعی امر متعالی پرداخته است. با این حال استدلال‌های فلسفی را شرط کافی ندانسته و عدم متقاعدکنندگی چنین استدلال‌هایی او را به رویکرد تجربه‌دینی سوق داده و بر پایه چنین رویکردی به احراز واقعی بودن امر متعالی (به معنای مستقل از ذهن) پرداخته است. چنین باوری نزد او موجه است، زیرا این باور از فضایی سرچشمه گرفته که منتج از «نیاز درونی انسان به تعالی» است. البته برای تبیین عقلانی آن براهین فلسفی را لازم می‌داند. چنین باوری صادق نیز هست، زیرا عینیت امر متعالی در بیرون از ذهن احراز شده است.

۶. نتیجه‌گیری

در این نوشتار تلاش شد تا استدلال گیسلر به روش تجربتی در احراز عینیت امر متعالی تبیین و تحلیل گردد. او با توجه به «فراگیری» و «دسترس‌پذیر بودن» روش تجربتی، آن را باورپذیر و متقاعدکننده برمی‌شمارد. او با فراگیر دانستن «تعالی» و «عمومیت تجربه دینی» به عنوان یک فرایند، اذعان به فراگیری «نیاز به تعالی» کرده و با واقعی دانستن چنین

نیازی، برآورده شدن آن را با توجه به «تجربه انسانی» و «انتظارات انسانی» ضروری دانسته است.

گیسلر با بدیهی دانستن نیاز به امر متعالی، برآوردن چنین نیازی را ممکن دانسته است. نکته بدیع در استدلال او تحقیق‌پذیر دانستن وجود امر متعالی است، به طوری که فضای استدلال فلسفی را در رد ایمان‌گرایی ایجاد کرده و به رغم سنت شلایرماخری، در تحقیق‌پذیری وجود امر متعالی از استدلال عقلی بهره می‌برد و اثبات امر متعالی را امری عقلی و اجتناب‌ناپذیر دانسته و حکم بر واقعی بودن آن می‌کند. همچنین او چنین نیاز و احتیاجی را احتیاجی وجودی و بالفعل می‌داند و از فضای ذهن‌ساخته بودن و احتیاج معرفتی و ذهنی خارج می‌سازد.

به طور کلی استدلال گیسلر از مبنا و لوازم مستحکمی برخوردار و ساختار آن از انسجام خوبی بهره‌مند است. شیوه تقریر او در استدلال تجربی‌اش جذاب است و پایه و اساس منطقی‌اش استدلال را قابل تأمل و باورپذیر می‌کند. او با طرح شمول «نیاز به امر متعالی» هم بر خداباوران و هم بر خدا ناباوران فضای استدلال خود را بسیار گسترده می‌کند و صرفاً نگاه به دین‌داران ندارد، بلکه به همه انسان‌ها می‌نگرد که در این تمایل شریک‌اند.

فضای کلی استدلال بر پایه دو مولفه «نیاز درونی»، یعنی نیاز به امر متعالی، نیاز به تعالی، و «تجربه بیرونی»، یعنی برآورده شدن نیازهای واقعی در واقعیت، شکل گرفته است، که روش و رویکرد آن بدیع، ساختارمند، و بر اساس فراگیری عام شکل گرفته است.

کتاب‌نامه

گیسلر، نورمن ال. ۱۳۹۱. فلسفه دین. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Feuerbach, Ludwig. 1957. *Essence of Christianity*. Newyork: Harper and Row.

Freud, Sigmund. 1957. *Future of an Illusion*. Newyork: Doubleday & co.

Fromm, Erich. 1950. *Psychoanalysis and Religion*. Yale University Press.

Geisler, Norman, and Douglas Potter. 2015. *The Doctrine of God*. Bastion Book.

Geisler, Norman. 2013. *Knowing the Truth about Creation*. Bastion Book.

Geisler, Norman. 2015. *A Philosophical Argument from Being*. Bastion Book.

- Geisler, Norman. 2013. *Should Old Aquinas Be Forgotten*. Bastion Book.
- Kant, Immanuel. 1956. *The Critique of Pure Reason*. Newyork: Bobbs-Merrill.
- Ramsey, Ian. 1963. *Religious Language*. Newyork: Macmillan.
- Sartre, Jean-Paul. 1964. *The Words*. Newyork: George Braziller.
- Sartre, Jean-Paul. 1993. *Being and Nothingness*. Washington Square Press.
- Tillich, Paul. 1965. *Ultimate Concern*. London: SCM Press.
- Trueblood, Elton. 1957. *Philosophy of Religion*. Newyork: Harper and Row.

یادداشت‌ها

1. objective existence
2. transcendence
3. transcendental
4. transcendent
5. discernment situations
۶. وقتی «بیخ می‌شکند» یا «نور می‌تابد» یا آنهایی که «ژرفا می‌یابند»، مثلاً وقتی «یک قاضی ناگهان متهم را به عنوان دوست عزیز گمشده‌اش بجا می‌آورد»، در هر یک از این موارد، چیزی بیش از آنچه صرفاً در امر واقع تجربی دیده می‌شود آشکار می‌گردد. چنین موقعیتی واجد «ژرفای بُعدی» است که به ورای امر حسانی راه می‌یابد.
7. pantheistic or impersonal modes
8. ultimate object
9. supernatural
10. image
۱۱. نوعی آگاهی که خودش به آگاهی درنیامده است.
۱۲. آگاهی از آگاه بودن، آگاه بودن فرد از این امر که آگاهی دارد.
۱۳. احساس وابستگی مطلق (شلایرماخر)، احساس مشروط‌بودگی، احساس دلهره واپسین (تیلیش)، احساس رازآلودگی و هراس‌انگیزی (اتو).
۱۴. «اصل فراگیری» استنباط شخصی نویسندگان از اندیشه و رویکرد گیسلر است و خود او به صراحت به این اصل اشاره نکرده است.
15. experimental
16. ultimate commitment
17. cosmic dependence

18. universal

19. being-unto-death

۲۰. دورکیم و تاریخ‌گرایانی مانند هگل و اگزیستانسیالیست‌هایی مثل سارتر، وجود طبیعت مشترک میان انسان‌ها را انکار می‌کنند.



متافیزیک صفات در مدرسه دینی معتزله و اشاعره

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۰۳

مسعود جعفرزاده کردکندی^۱

غلامرضا زکیانی^۲

فهیمة داوری^۳

چکیده

مسئله اصلی توحید این است که یگانگی ذات خداوند چگونه با کثرت صفات او سازگاری دارد؟ آیا خداوند دارای صفات است یا خیر؟ اگر صفتی ندارد، پس صفات سمعی چیست. اگر دارای صفات است چه رابطه‌ای با ذات دارند و چگونه می‌توان از ذات و صفات و ساحت الهی سخن گفت؟ دو گونه الهیات تنزیهی و تشبیهی در پاسخ به این پرسش‌ها شکل گرفته و هر یک منجر به برخی محذورات عقلانی شده که نتوانسته‌اند از عهده حل آنها برآیند. گرچه ممکن است تفکیک حقیقت و مجاز نزد معتزله و در موارد اندکی نزد اشاعره بتواند همچون راه‌حلی موضعی عمل کند، اما راه‌حل قابل‌دفاعی نیست و به تبیین دیگری نیاز دارد. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی می‌کوشد رویکرد متافیزیکی معتزله و اشاعره به صفات را در قالب سه مسئله به ترتیب منطقی بیان کند: آیا صفات هستی‌شناختی‌اند یا معناشناختی؟ از سنخ معانی واقعی‌اند یا نام و اقوال‌اند؟ الهی‌اند یا انسانی؟ پژوهش حاضر بر این است که از رهگذر تفکیک‌های سه‌گانه مذکور و ارائه تبیین نوینی از رویکرد معتزله به راه‌حل بهتری برسد. به طور خلاصه، هرچند اشاعره صفات را هستی‌های دارای معانی واقعی و پیش‌زبانی می‌دانند که خداوند خود را با آن صفات وصف می‌کند و به صورت توقیفی توسط خداوند از طریق وحی و سمع به انسان رسیده‌اند، تدقیق در اندیشه معتزله نشان می‌دهد که صفات اموری معناشناختی از سنخ نام و اوصاف زبانی و انسانی‌اند و به صورت عقلی از طرف انسان به خداوند نسبت داده می‌شوند.

کلیدواژه‌ها

متافیزیک صفات، وصف، قاضی عبدالجبار، قاضی باقلانی، الهیات تشبیهی، الهیات تنزیهی، حقیقت، مجاز

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (m_jafarzade@atu.ac.ir)

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (zakiani@atu.ac.ir)

۳. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (f_davari@atu.ac.ir)



Metaphysics of Attributes in the Religious School of Mu‘tazilites and Ash‘arites

Masoud Jafarzadeh Kordkandi¹

Qholamreza Zakiani²

Fahimeh Davari³

Reception Date: 2021/08/02

Acceptance Date: 2022/01/23

Abstract

The main issue of monotheism is how divine unity is compatible with the plurality of attributes. Hence, the question arises whether God has attributes. If God does not have attributes, then what are the revelatory attributes with which He describes Himself? If God has attributes, what is the nature of these attributes and their relation to His essence? How can one speak of the essence, attributes, and divine realm? The apophatic and analogical theologies have been formed in response to these questions, and each has led to some controversies that they have not been able to solve. Although it is possible that the separation of the truth and the metaphor according to the Mu‘tazilites and in a few cases according to the Ash‘arites, can act as a temporary solution, it does not seem to be a defensible solution and requires another explanation. This descriptive-analytical study tries to express the metaphysical approach of Mu‘tazilites and Ash‘arites about attributes in terms of three issues: Are attributes ontological or semantic? Are they real meanings or names and sayings? Are they divine or human? This research aims to propose a better solution by providing a new reading of Mu‘tazilite approach based on the aforementioned metaphysical one. In short, although the Ash‘arites consider attributes to be entities with real and pre-linguistic meanings which God describes Himself with those, and these attributes have reached humans exclusively through revelation, investigating the Mu‘tazilite approach depicts that the attributes are semantic matters which are derived from human-linguistic names and are attributed to God by humans through the reason.

Keywords

Metaphysics of Attributes, Description, Qāḍī ‘Abd Al-Jabbār, Qāḍī Bāqilānī, Analogical Theology, Apophatic Theology, Truth, Metaphor

-
1. Ph.D. Student of Islamic Philosophy and Theology, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran. (M_jafarzade@atu.ac.ir)
 2. Associate Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (Zakiani@atu.ac.ir)
 3. Ph.D. Student of Islamic Philosophy and Theology, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran. (F_davari@atu.ac.ir)

۱. مقدمه

قبل از متکلمین، درباره صفات، دو جبهه در مقابل هم قرار داشتند. قدریه و جهمیه همه صفات (حتی صفات انتزاعی) را از خداوند نفی می‌کردند و خدا را ورای شناخت انسان می‌دانستند. آنان صفاتی را که در ظاهر برای خدا بیان شده است مجازی و استعاری می‌دانستند (اشعری ۱۳۹۷ ق، ۱۶۳). در الهیات تنزیهی، خداوند موجودی غیرمتشخص و غیرانسان‌وار تلقی می‌شد. در مقابل، صفاتی و اهل حدیث (مشبهه و مجسمه) همه صفات (حتی حسی و مادی) را برای خداوند ثابت می‌دانستند. در الهیات تشبیهی، خداوند موجودی انسان‌وار و متشخص تصور می‌شد که صفات حقیقی و ظاهری دارد. متکلمین برخی از صفات را برای خداوند ثابت می‌دانستند و برخی را از او سلب می‌کردند، لذا در میانه این دو می‌خواهند تبیینی عقلانی از صفات الهی بدهند که در دوگانه تشبیه و تنزیه مطلق گرفتار نیاید.

اثبات خداوند در گفتمان معتزله و اشاعره عقلانی است. در هر دو گفتمان، نظر برای شناخت خداوند واجب است. اما معتزله وجوب نظر را از ناحیه عقل می‌داند (عبدالجبار ۱۴۱۶ ق، ۴۰) و اشاعره از ناحیه سمع و وحی می‌داند (باقلانی ۱۴۱۸ ق، ۱: ۲۰). تفاوت آنان در منشأ وجوب به مبادی معرفت‌شناختی و نحوه رابطه عقل و نقل/سمع برمی‌گردد. عقل معتزله مستقل از سمع به اثبات خداوند، صفات، حالات و مقاصد الهی می‌پردازد، که تحت اصل توحید و عدل قرار می‌گیرد. اما عقل اشعری تابع سمع است و با مجوز آن به اثبات خداوند و صفات او می‌پردازد. معتزله نه نفی‌گرایی مطلق را درباره صفات قبول داشتند و نه نظر ظاهرگرایانه اهل حدیث را. آنان گرچه نظریه واحد و یکپارچه‌ای درباره صفات نداشتند، اما رویه مشابهی اتخاذ کردند. اشاعره نیز نظریه قدمای ثمانیه را مطرح کردند که رگه‌هایی از نظریات اهل حدیث، مشبهه، صفاتی و کلابیه را در بر داشت. حال که نزد هر دو - با تفاوت‌هایی - ذات و صفات به طور عقلانی اثبات می‌شود، سؤال این است که معتزله چگونه از یک سو به اثبات صفات برای خداوند می‌پردازند (عبدالجبار ۱۴۱۶ ق، ۱۵۱)، و از سوی دیگر آن را از ذات نفی می‌کنند؟ پاسخ به این سؤال در گرو تبیین مسئله متافیزیک صفات است. مسئله این نوشتار صرفاً بیان نظریات صفات نیست، بلکه رویکرد متافیزیکی به آن را بیان می‌کند؛ جدای از این که صفات از چه راهی (عقل/سمع) اثبات می‌شوند، ماهیتشان چیست؟

۲. بیان مسئله

در عرف دینی اجماع بر این است که خداوند دارای صفات ثبوتی و ذاتی است که به طور حقیقی به او تعلق دارند. معتزله از یک سو برای خداوند صفاتی را اثبات و از سوی دیگر آن را از وی نفی می‌کنند. اثبات صفات متعدد برای خداوند به تکثر در ذات الهی و انکار آن به تعطیلی صفات می‌انجامد. این مسئله باعث بروز اختلاف درباره صفات شده است. صفات را چه خداوند به خودش اطلاق کند یا انسان آن را به او نسبت دهد، در هر صورت به خداوند تعلق دارند. منتها مسئله تعلق داشتن صفات به خداوند نیست، بلکه آنچه تاکنون بدان پرداخته نشده این است که آیا صفات متعلق به خداوند هستی‌شناختی‌اند یا اسناد آنها به خدا جنبه معرفت‌شناختی دارد؟ معانی صفات واقعی است یا اعتباریات و اقوالی بیش نیست؟ منشأ صدور این صفات انسان است یا خداوند؟ بنابراین الهی یا انسانی بودن صفات به صرف تعلق داشتن به خداوند نیست، بلکه به منشأ صدور و اسناد این صفات مربوط می‌شود که آیا خداوند این صفات را به خود نسبت می‌دهد یا انسان خداوند را با این صفات توصیف می‌کند؟ این مسئله نزد معتزله و اشاعره تحت عنوان توقیفی/قیاسی بودن صفات و رابطه صفت، وصف و موصوف مطرح شده است.

مسئله متافیزیک صفات به ترتیب منطقی در قالب سه سؤال بیان می‌شود. (۱) صفات اموری هستی‌شناختی‌اند یا معرفت‌شناختی؟ (۲) معانی صفات از سنخ واقعیت است یا نام‌نگارانه است؟ و (۳) صفات الهی‌اند یا انسانی؟ همان طور که می‌توانیم مسائل متافیزیک صفات را از هستی‌شناختی/معرفت‌شناختی بودن آغاز و به واقعی/نام‌نگارانه بودن آن، سپس به الهی/انسانی بودن برسیم، همچنین می‌توانیم از انسانی بودن صفات به نام‌نگارانه بودن و معرفت‌شناختی بودن صفات نزد معتزله و الهی، واقعی و هستی‌شناختی بودن صفات نزد اشاعره برسیم. برای این که متافیزیک صفات در کلام معتزله و اشاعره روشن شود، در گام اول نظر معتزله درباره صفات را بیان می‌کنیم و سپس در گام بعد نظر اشاعره را می‌آوریم. در گام سوم و آخر، با توجه به نظریات آنان، به سه سؤال پژوهش پاسخ می‌دهیم و به نتیجه‌گیری می‌پردازیم.

۳. رویکرد متافیزیکی به صفات

وقتی از رویکرد متافیزیکی به صفات سخن می‌گوییم معنای خاصی مراد می‌کنیم. رویکرد هستی‌شناختی به رابطه وجودی میان صفات و ذات می‌پردازد. آیا صفات حقیقی متمایز از ذات دارند یا عین ذات‌اند؟ آیا ذات، در مقام ثبوت و نفس‌الامر، صفاتی دارد؟ آیا

صفات الهی در قرآن مستلزم هستی‌های غیرجسمانی‌اند؟ اتصاف ذات به صفات با وحدت سازگار است؟ استقلال ذات از صفات، وجود و قوام صفات و ذات، مسائلی هستند که در این رویکرد قرار دارند. رویکرد معرفت‌شناختی پرسش از مقام اثبات است که با چه ابزاری و تا چه حد می‌توان صفات را شناخت؟ صفات به تبع ذات شناخته می‌شوند یا مستقل و جدا از آن؟ شناخت ما از صفات ایجابی است یا سلبی؟ رابطه معرفت‌شناختی صفات با وصف و اخبار از صفات نیز در این رویکرد به میان می‌آید. رویکرد معناشناختی به رابطه معنایی صفات با یکدیگر و با ذات خدا می‌پردازد. آیا معانی صفات خدا و مخلوقات یکی است یا مختلف است و چگونه می‌توان به گونه‌ای معنا دار درباره خدا سخن گفت؟ صفات الهی را که با انسان مشترک هستند چگونه بر خداوند اطلاق می‌کنیم؟ صفات معانی مستقل و واقعی‌اند یا نام و قول‌اند؟ این سه حوزه، در عین استقلال، ارتباط منطقی با هم دارند و اتخاذ نوع رویکرد در باب هستی‌شناسی صفات در معرفت‌شناسی و معناشناسی صفات تأثیرگذار است.

۴. صفات خداوند نزد معتزله

معتزله خداوند را به طریق عقلی، یعنی مستقل از سمع و مقدم بر آن، اثبات می‌کنند و دلیل اصلی آنان برای این امر «حدوث» عالم است (ملاحمی ۲۰۱۰، ۴۰-۴۱). در مقابل، فلاسفه اسلامی از دلیل «امکان» سخن می‌گویند (ابن سینا ۱۳۷۶، ۵۰-۵۱). نزد متکلمین، عالم آغاز و انجام دارد و حادث زمانی است و فلاسفه از حدوث ذاتی و قدم زمانی سخن می‌گویند. نظر فلاسفه در میانه متکلمین و فلاسفه ارسطویی قرار دارد. ارسطو قائل به خلقت عالم نیست، بلکه عالم از ماده اولی (هیولی) توسط صانع (دمیورژ) صورت‌بندی شده و ماده قدیم و ازلی و ابدی است. فلاسفه اسلامی با مفاهیم حدوث ذاتی و قدیم زمانی سعی کرده‌اند بین رویکرد اسلامی به عالم و خلقت با رویکرد یونانی سازگاری ایجاد کنند. خدای متکلمین خالق است، و آنان در برابر نظریه جوهر متصل به جوهر فرد (لایتجزا) باور دارند تا قدرت خداوند در خلقت و اداره عالم را تبیین کنند. جوهر متصل، که فقط نیاز به محرک دارد، تبیین معقولی از خلقت به دست نمی‌دهد، زیرا نقش خداوند را کاهش می‌دهد. بنابراین باور به جوهری فرد که در ایجاد و بقا و سیورورت خود به بیرون از خود (خدا) نیازمند است سازگاری بیشتری با اندیشه آفرینش دارد (بوهمال ۱۳۹۴، ۹۱-۹۲). این دو رویکرد به الوهیت، ذات و صفات الهی تفاوت‌های بنیادینی با یکدیگر دارند. خدای ارسطو فکرِ فکر است و تشخیص و انسان‌وارگی ندارد، در

حالی که خدای اسلام صفات متعددی دارد که برخی از آنها با انسان مشترک است. بنابراین صفات یکی از محوری‌ترین مباحث کلام است که حتی اختلافات درون‌فرقه‌ای درباره آن وجود دارد.

۴-۱. نظریات صفات نزد معتزله

بیشترین حجم مباحث الهیات اعتزالی را بحث ذات و صفات تشکیل می‌دهد که فلسفه‌ای خاص را پدید آورده است (مروّه ۱۹۷۹، ۶۵۷). مهم‌ترین مسئله در اینجا تلاقی ذات واحد با صفات متکثر است که محذوراتی از جمله تعدد اعتبارات و حیثیات، حدود و تغییر در ذات الهی و... را به دنبال دارد. نظریات صفات نزد معتزله به قرار زیرند.

۱. جعد بن درهم قدری و جهم بن صفوان جبری، در مقام پیش‌قراولان کلام معتزله، به استناد آیات «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) و «لا تدرکه الابصار» (انعام: ۱۰۳)، با قول به تنزیه، خداوند را بری از صفات و صفات را نیز سلبی می‌دانستند. جعد اولین کسی بود که صفات الهی را نفی کرد، و جهم نیز نفی صفات را از وی گرفته بود (حنبلی ۱۴۰۶ ق، ۱۱۲). همچنین جهم نخستین فرد غیرصفاتی بود که به هستی‌شناسی و معناشناسی صفات توجه کرده بود (ولفسن ۱۳۶۸، ۲۴۱). به باور جهم، اتصاف خدا به وصف اشکال ندارد، ولی به صفات اشکال دارد. آنان از یک طرف صفات الهی را انکار و از طرف دیگر صفات منصوص الهی را به صورت مجازی برای خداوند اثبات می‌کردند و تعارض بین نگاه عقلانی به صفات و منصوص بودن صفات را با تفکیک حقیقت و مجاز حل می‌کردند. معتزله، در امتداد این رویکرد، به نفی صفات باور داشتند (ابن‌المرتضی ۱۹۸۵، ۱۰۹-۱۱۰). یکی از اصول کلامی واصل بن عطا نفی صفات بود. واصل در وجودشناسی صفات معتقد است هر کس معنا و صفتی را ازلی و قدیم بداند به دو خدای قدیم معتقد شده است. او صفات خدا را به علم و قدرت برمی‌گرداند که این دو، دو اعتبارند (شهرستانی ۱۹۷۷، ۴۶). بنابراین، معتزله با استفاده از تفکیک فوق سعی در حل تعارض پیش‌آمده کرده‌اند.

از نگاه معتزله، خداوند نه جوهر است، نه عرض. از این رو نمی‌توان او را با چشم دید (اشعری ۱۹۵۰، ۱: ۱۵۵). اما در نصّ قرآن بر رؤیت‌پذیری خداوند تأکید شده است. آنان رؤیت را در دنیا و آخرت انکار می‌کردند و به تأویل آیات دال بر رؤیت پرداخته، آن را به لقای الهی تعبیر می‌کردند (عبدالجبار ۱۴۱۶ ق، ۴۵-۴۷). اشاعره رؤیت جسمانی خدا را در دنیا نپذیرفته‌اند، اما در آخرت امکان‌پذیر دانسته‌اند (باقلانی ۱۴۰۷ ق، ۳۰۲).

۲. نظریه عینیت صفات با ذات ابوالهذیل علاف جزء اولین نظریات صفات است که برخی آن را اقتباس از فلاسفه می‌دانند (خیاط ۱۹۸۸، ۹۴-۹۵؛ شهرستانی ۱۹۷۷، ۵۰؛ اشعری ۱۴۲۶ ق، ۱۷۸)، اما شواهدی مبنی بر اقتباس از فلاسفه در دست نیست. بر اساس این نظریه، خداوند عالم است به علمی که همان ذات خداوند است (خیاط ۱۹۵۷، ۵۹)، قادر است به قدرتی که همان ذات خداوند است، و حی است به حیاتی که همان ذات خداوند است (اشعری ۱۹۵۰، ۱: ۱۶۵). بین صفات و ذات اختلافی وجود ندارد و صفات عین ذات‌اند (عبدالجبار ۱۴۱۶ ق، ۱۸۳). برای همین حمل صفات بر خداوند نه حقیقی بلکه اعتباری است، زیرا ذات و صفات یک حقیقت‌اند (الغرابی ۱۹۴۹، ۴۰). همان گونه که ارسطو محرک اول را فکر فکر می‌دانست (اشعری ۱۹۵۰، ۲: ۴۸۳)، بر اساس این نظریه نیز صفات با یکدیگر و با موصوف مترادف‌اند (بلخی ۲۰۱۸، ۲۵۰). در این رویکرد، کثرت از ذات الهی زدوده می‌شود. تفاوت ابوالهذیل با اکثر معتزله این است که او صفات را اثبات کرده (شهرستانی ۱۹۷۷، ۵۰) و آنها را یکی می‌داند، اما اکثر معتزله صفات را نفی می‌کنند (جبائی ۲۰۱۹، ۸۴).

عینیت مد نظر علاف صرفاً مصداقی نیست، بلکه مفهومی نیز هست، زیرا عالم و حی بودن به معنای قادر بودن است. بنابراین اختلاف صفات نزد او به اختلاف مقدرات و معلومات برمی‌گردد (اشعری ۱۴۰۰ ق، ۴۸۶). علاف، که از لحاظ وجودشناختی عینیت صفات با ذات را پذیرفته است، به لحاظ معناشناختی، صفات را سلبی می‌داند. ایراد اصلی نظریه علاف تغایر صفات است، که با قول به عینیت مفهومی و مصداقی آن را به مقدرات و معلومات ارجاع می‌دهد. در واقع، دعوا این بود که خدا صفات دارد یا نه؟ اگر صفات دارد اختلاف صفات چگونه در ذات واحد قابل تبیین است؟ علاف این اختلاف را به بیرون از ذات برد. اما همچنان ایراد این است که اگر صفات عین ذات باشند، اساساً این منجر به نفی صفات می‌شود و ارجاع اختلاف به بیرون از ذات و صفات نیز مورد قبول نیست.

۳. ابراهیم نظام به نظریه سلبی صفات باور داشت. به باور وی وقتی صفتی را به ذات الهی نسبت می‌دهیم، ضد آن (جهل) را از ذات سلب می‌کنیم (اشعری ۱۹۵۰، ۱: ۱۶۶؛ ۲: ۴۸۷). نظام اختلاف را به اختلاف اضداد منفی صفات با ذات الهی می‌دانست (اشعری ۱۹۵۰، ۱: ۲۲۷). لذا اختلاف تعابیر و تصورات درباره صفات به تعدد صفات نمی‌انجامد. نظام، بر خلاف علاف، وحدت مفهومی صفات را قبول ندارد و تنها وحدت مصداقی آنها را می‌پذیرد (اشعری ۱۴۰۰ ق، ۴۸۷). تفاوت آنان در این است که نزد نظام

صفت عین ذات نیست، بلکه اثبات ذات و سلب نقص از آن است. مطابق این تصور، خداوند نه تنها نمی‌خواهد ظلم کند، بلکه قادر بر ظلم هم نیست، زیرا عدل الهی ضد آن را از ذات سلب می‌کند (خیاط ۱۹۵۷، ۱۷-۱۸). اما از نظر علاف، خداوند قدرت انجام ظلم را دارد، ولی چون عادل است ظلم نمی‌کند.

۴. نزد معتزله واحدیت و احدیت خداوند مورد تأکید زیادی قرار گرفته است، اما کیفیت حکایتگری و رابطه صفات با ذات همچنان محل مناقشه (صبحی ۱۹۸۵، ۳۱۸) بود و مسئله تباین یا ترادف صفات با یکدیگر هنوز باقی مانده بود. معمر بن عباد با معانی دانستن صفات سعی کرد این مسئله را حل کند. او می‌گفت اختلاف صفات با یکدیگر نه به خود صفات و نه به اختلاف اضداد آنها، بلکه به معانی صفات برمی‌گردد. نظریه معانی در واقع همان نظریه دلالت مفهومی بود که نظام و علاف نتوانسته بودند به روشنی بیان کنند (صبحی ۱۹۸۵، ۳۱۹). مطابق نظریه معانی، خداوند عالم است به علم و علم او معنا است (اشعری ۱۴۲۶ ق، ۱۸۰)، و معنا نیز معنا دارد، به طوری که به معنای غایی نمی‌رسد، بلکه این سیر معانی تسلسلی ادامه دارد. صفات دیگر نیز از دیدگاه وی چنین‌اند. نظریه معانی بر این پیشفرض مبتنی است که اعراض در محل قرار می‌گیرند و به آن قیام دارند (بلخی ۲۰۱۸، ۱۶۴). مطابق این تعبیر، دو جسمی که ساکن‌اند اگر یکی از آنها بدون فاعل بیرونی حرکت کند، نشان می‌دهد که درون آن معنایی وجود دارد که آن را به حرکت درمی‌آورد. این معنا توسط معنای دیگری حلول کرده است، الی غیرالنهاییه (خیاط ۱۹۸۸، ۸۱). بر اساس این نظریه، صفات الهی هستی‌شناختی نیستند، بلکه اموری اعتباری از سنخ معانی ثانوی محسوب می‌شوند (اشعری ۱۹۵۰، ۱: ۱۶۸)، لذا نمی‌توان صفتی را به طور حقیقی به خداوند نسبت داد. ویژگی اساسی این معانی تغییر است، که ذات خداوند از آن منزّه است. وقتی این صفات را در مورد خداوند به کار می‌بریم، معنای اولیه آنها، که مستلزم تغییرپذیری است، مد نظر نیست، بلکه معنای ثانوی آنها که بری از تغییر است مراد است، همانند مثل افلاطونی که واقعیتی فرامادی دارند. اگرچه با معانی دانستن صفات و انتقال اختلاف صفات به معانی، ذات از تغییر و تکثر مصون می‌ماند، اما باز هم این معانی اگر حقیقی و وجودی باشند همان مشکل صفات نزد اشاعره را دارند.

۵. ابوعلی جبائی، در راستای نفی صفات، تقریری از عینیت صفات با ذات بیان می‌کند که بر اساس آن، ذات الهی جانشین صفات است و برای اطلاق صفت به خدا ذات کافی است و معنا و خصوصیتی ورای ذات لازم نیست (اشعری ۱۴۰۰ ق، ۴۸۶). صفات خداوند ازلی‌اند، یعنی ذات الهی علت قادر، عالم و حی است (عبدالجبار ۱۴۱۶ ق،

۱۱۸). ابوعلی این صفات را صرفاً اعتبارات عقلانی می‌داند (صبحی ۱۹۸۵، ۳۱۹). این نظریه را به عباد بن سلیمان نیز نسبت داده‌اند. نزد عباد، صفاتی چون قادر و عالم برای خدا به این معنا نیست که مفهوم آن عین صفت قادر باشد، بلکه تنها اثبات اسمی برای خدا است (اشعری ۱۴۰۰ ق، ۱۶۵). لذا صفات حقایق مستقل از ذات و ذهن نیستند، بلکه اعتبارات ذهنی‌اند و اختلاف صفات به این اعتبارات است که مستلزم تعدد و تکثر در ذات الهی نمی‌شود. علاوه بر انکار صفات وجودشناختی، عباد خداوند را نیز دارای ذات نمی‌داند، لذا قید «لنفسه» و «لذاته» را در مورد عینیت صفات برای ذات به کار نمی‌برد (اشعری ۱۴۰۰ ق، ۱۶۴). جاحظ نیز نیابت از ذات را قبول داشت؛ خداوند حی است، نه به حیاتی، و عالم است، نه به علمی (جاحظ ۱۳۸۵، ۴: ۹۰). نظریه نیابت ذات، به ویژه تقریر ابوعلی، در مقابل نظریه عینیت صفات علاف بیان شد. حال، صفات عین ذات چگونه در ذات تحقق دارند؟ اگر عین ذات باشند نفی صفات لازم می‌آید و اگر وجود داشته باشند کجا قرار دارند؟ ایراد نظر ابوعلی این است که صفات نه مستقل‌اند و نه عین ذات. از طرف دیگر، بیرون از ذات و زائد بر آن هم نیستند، پس چگونه وجود دارند؟ این ایراد باعث شد نظریه احوال مطرح شود.

۶. از نظر ابوهاشم، صفات احوالاتی هستند نه موجود و نه معدوم، و نه معلوم و نه مجهول، نه قدیم‌اند و نه حادث (ملاحمی ۱۹۹۱، ۱۸۲؛ ۲۰۱۰، ۱۰۸، ۱۱۷). به لحاظ هستی‌شناختی، ماهیت آن معلوم نیست و در دوگانه وجود/عدم نمی‌گنجد، لذا نه تعدد قدما لازم می‌آید و نه نفی صفات. به لحاظ معرفت‌شناسی نیز در دوگانه علم/جهل قرار ندارد. خدا صفتی واقعی به نام علم ندارد. این که خداوند متصف به صفات است بدین معناست که دارای حالاتی و رای ذات است. عالم بودن خداوند در حال دانستن است، و قادر بودن خدای در حال قدرت داشتن است (ملاحمی ۲۰۱۰، ۱۰۸). ابوهاشم به صراحت وجود هستی‌شناختی صفات را انکار و آن را اقوال و الفاظ اعتباری می‌داند که برای ذات لحاظ می‌شوند (بغدادی ۱۹۷۷، ۱۸۲). خداوند به سبب آنچه در ذاتش بر آن است مستحق صفات است، یعنی به واسطه حال (عبدالجبار ۱۴۱۶ ق، ۱۸۲). از نظر ابوهاشم، صفات نه به تنهایی بلکه در ارتباط با ذات شناخته می‌شوند (بغدادی ۱۹۷۷، ۱۸۲).

بر اساس نظریه معانی و احوال، صفات وجود عینی و خارجی ندارند، بلکه تنها معانی و احوالی هستند که ذهن آنها را درک می‌کند؛ زیرا وجود و عدم مربوط به عالم اعیان است. دشواره اصلی نظریه احوال اعتباری دانستن (معرفت‌شناختی) صفات نیست، بلکه

ابهام ماهوی آن است، که نه وجودی است و نه عدمی. ظاهر این دو گزاره متناقض است. اعتباری بودن صفات نظر اصلی ابوهاشم است، و تعارض حیثیت وجودشناختی آن را نیز رفع می‌کند. زیرا وقتی از وجودی نبودن احوال سخن می‌گوید مراد این است که در عالم خارج وجود ندارد و وقتی از عدمی نبودن آن سخن می‌گوید بدین معناست که معدوم مطلق هم نیست، بلکه امری ذهنی و اعتباری است. لذا این دو گزاره تعارضی ندارند و کاملاً سازگار هستند. بر اساس نظریات معانی و احوال، صفات اموری هستی‌شناختی نیستند که پیشین، قدیم و متعین به وجود واقعی باشند و بتوان تفاوت و تمایز آنها را در عالم اعیان نشان داد، بلکه اختلاف و تمایز اعتباری و زبانی است و توسط عقل به وجود می‌آید و به طریق عقلی به خداوند اسناد داده می‌شود و این اسناد از طریق زبان و توسط انسان صورت می‌گیرد و عقل آن را درک می‌کند.

۷. عبدالجبار صفات را سه قسم می‌داند: (الف) صفات اختصاصی خداوند، مانند قدیر و غنی؛ (ب) صفات مشترک با غیر، بدون اشتراک در کیفیت آنها، مثل قادر و عالم و حی؛ (ج) صفات مشترک خداوند با انسان، با اشتراک در کیفیت نسبت آنها مانند مدرک و مرید بودن (عبدالجبار ۱۴۱۶ ق، ۱۳۰-۱۳۱). رابطه صفات با ذات نزد قاضی همان است که ابوعلی بیان می‌کند؛ خداوند به ذات خویش مستحق صفات وجود قدرت، علم و حیات است. ابوالحسین بصری نیز، مانند ابوعلی و قاضی، بر این باور است که خداوند لذاته این صفات را دارد (بصری ۲۰۰۶، ۷۵) و صفات چهارگانه را برای خداوند ثابت می‌داند، اما قائل به ترادف صفات نیست، بلکه بین معانی این صفات تفاوت می‌گذارد. قاضی دیدگاه علاف درباره صفات را همان دیدگاه ابوعلی می‌داند که علاف نتوانسته بود آن را خوب بیان کند (عبدالجبار ۱۴۱۶ ق، ۱۱۹). هر دوی علاف و ابوعلی از تعبیر «لذاته» استفاده کرده‌اند (اشعری ۱۴۰۰ ق، ۱۶۵).

از مجموع نظریات روشن می‌شود که اولاً آنان به نفی صفات و تنزیه الهی باور دارند؛ ثانیاً از تفکیک حقیقت و مجاز برای حل تعارض اثبات صفات (در شرع) و انکار صفات (در عقل) استفاده کرده‌اند؛ ثالثاً صفات را از سنخ امور اعتباری، معانی^۲، نام و حالت می‌دانند که واقعیاتی هستی‌شناختی نیستند. این صفات بر معانی دلالت ندارند (ابن‌المرتضی ۱۹۸۵، ۱۳)، بلکه اقوال و اوصافی هستند که صرفاً در زبان وجود دارند. بنابراین صفات نزد آنان تابعی است از عقل‌گرایی حداکثری و فلسفه زبان ایشان. خداوند، فی‌نفسه و جدای از ماسوی، صفت و صورتی ندارد و با خلق ماسوی و ارتباط با غیرخود است که متصف به صفات می‌شود، لذا صفات بیشتر از این که اموری الهی باشند،

اعتبارات انسانی‌اند و این انسان است که مطابق فهم خود از خدا صفاتی را به او نسبت می‌دهد (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۱۷) و بیان صفات در سمع و شرع نیز حاکی از تلقی انسان از خداوند است. در واقع، الهیات تنزیهی آنان ناظر بر نفی و انکار هستی‌شناختی صفات است و اثبات آن ناظر به معرفت‌شناختی بودن است. حال، اگر صفات از سنخ هستی نیستند، چه هستند؟ وقتی اسمی یا صفتی به خداوند اسناد می‌دهیم چه چیز به خداوند اطلاق می‌کنیم؟ برای روشن شدن ماهیت صفات لازم است اسم و صفت نزد معتزله و رابطه این دو با هم و سپس رابطه اسم با مسمی و وصف با صفت را بیان کنیم تا تصویری روشن‌تر از صفات الهی نزد معتزله به دست دهیم.

۲-۴. اسم و صفت نزد معتزله

۱-۲-۴. یکسانی اسم و صفت

اسم و صفت نزد معتزله تفاوتی ندارند. هر دو اقوال و کلام، امور معرفت‌شناختی و اعتبارات عقلی هستند (ورستیگ ۱۳۹۱، ۱۲۸). این که آنان بین این دو تمایزی نمی‌گذارند نباید ما را به این اشتباه بیندازد که به تفاوت‌ها و کارکردهای زبان‌شناختی و دستوری این دو واقف نبودند، بلکه عدم تمایز این دو ناشی از رویکردشان به اسماء و صفات است که اسم با قصد نام‌گذار و صفت/وصف با قصد واصف برای نیازی وضع و وصف می‌شوند. قاصد و واضع و واصف نزد معتزله انسان است. بنابراین هر دو در ارتباط با قصد انسانی حادث می‌شوند، لذا تفاوت دستوری و نحوی آنها اینجا اهمیتی ندارد.

۲-۲-۴. یکسانی اسم و تسمیه

نزد معتزله زبان قراردادی انسانی و اجتماعی است که وحی الهی مطابق آن نازل شده است. به تبع آن، بین اسم و موضوع تسمیه رابطه طبیعی، ضروری و مستقیم وجود ندارد، بلکه این ارتباط به واسطه قصد انسانی صورت می‌گیرد (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۱۶۰). اسم به قصد برای مسمی ساخته شده و به تسمیه برمی‌گردد. هر کسی بخواهد چیزی را اسم‌گذاری کند اسمی بر آن می‌گذارد و مسمی کسی است که اسم را می‌سازد. لذا خود واژه‌ها به تنهایی معنا ندارند، بلکه قصد واصف به آنها معنا می‌دهد. در واقع، اسماء مولود اعتبار و نام‌گذاری انسانی‌اند. بر اساس این نظریه، معانی قائم به اجسام مثل حرکت، سکون، رنگ، طعم، علم و... اعراض‌اند. بنابراین معانی نزد معتزله از سنخ اعراض‌اند که تابع قصد و کارکرد هستند. عموم معتزله معانی اسماء حسنی را از خداوند نفی می‌کنند،

بدین معنا که این اسماء و صفات معنا ندارند. اسم و مسمی اقوال اند (اشعری ۱۹۵۰، ۱: ۱۷۲). معتزله در نفی اسماء و صفات الهی به دو شیوه متفاوت عمل کرده‌اند: (الف) اسماء الهی اعلام محض اند که مترادف معنایی با هم دارند و معنا ندارند. علیم، مرید، بصیر و... صرفاً اعلامی هستند که بر صفات دلالت ندارند. بنابراین آنان اسماء الهی را از صفات و معانی جدا کردند. (ب) اسماء الهی اعلام اند با این تفاوت که مابین هم هستند و بر معانی دلالت ندارند، مانند علیم بدون علم، قادر بدون قدرت. نزد معتزله خداوند نه اسماء قدیمی و نه صفات قدیمی ندارد، بلکه صفات خداوند حادث و مخلوق اند و با وضع زبان و مواضع انسانی است که خداوند اسماء و صفات می‌یابد. موطن این معانی ذهن واصف است.

ابوهاشم صفات را احوال حاکی از ذات می‌دانست. این نظریه ایراد نظریه ابوعلی را نداشت که عاجز از تبیین اختلاف صفات و اختلاف صفات با ذات بود. اما ایراد اساسی نظریه او مشخص نبودن ماهیت هستی‌شناختی احوال است که ناظر به این است که اساساً از سنخ اعیان نیستند، بلکه اموری معرفت‌شناختی و اعتباریاتی زبانی انسانی هستند که بر ذات الهی (حوزه اعیان و هستی) وارد می‌شوند.

۴-۲-۳. یکسانی وصف و صفت

صفات نزد معتزله حادث و مخلوق اند و با حدوث زبان و مخلوق بودن آن ارتباط دارند. صفت به دو صورت می‌تواند تصور شود: (الف) صفت به مثابه شیئی حقیقی، موجود، بالفعل، مستقل و زائد بر موصوف؛ (ب) اتصاف شخص یا ذات به وصف خاص بدون وجود صفت مستقل موجود در موصوف (جبائیان و بهشمیه) (اشعری ۱۹۵۰، ۲: ۵۲۹). مثلاً اگر انسان را قادر می‌دانیم فقط او را به این وصف توصیف می‌کنیم. صفت نزد معتزله مستقل از وصف نیست، بلکه در وجود تابع وصف است. نزد معتزله اوصاف تقدم هستی‌شناختی بر صفت دارند. صفت چیزی بیش از وصف نیست. اسم و صفت را واصف و مسمی حادث می‌کنند (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۱۶۰). بنابراین صفات، نه حقایق موضوعی قائم به ذات، بلکه عین وصف واصف اند و مدلولی جز وصف ندارند و بر وجودی مستقل در ذات موصوف دلالت نمی‌کنند. دلیل معتزله بر یکسانی صفت و وصف این است که اهل لغت آن دو را یکی می‌دانند. مثلاً «وعد» و «عده»، «وجه» و «جهه» به یک معنا هستند (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۲۱). نزد معتزله چون انسان واصف است، صفات مجازی بودن در گفتمان معتزله می‌تواند دو گونه دلالت و معنا داشته باشد: مجازی بودن در برابر حقیقت، که به وضع اصلی و نقل به وضع جدید برمی‌گردد؛

معنای دیگر این است که خداوند اصلاً صفات هستی‌شناختی و حقیقی و توقیفی ندارد و این انسان است که صفات و اوصافی بر خداوند بار می‌کند، لذا صفات به این معنا نیز اعتباری و مجازی‌اند. معتزله علاوه بر بحث صفات، در هستی‌شناسی و نظام متافیزیکی خود نیز همین گونه عمل می‌کردند. آنان معانی و صفات در اشیاء و اجسام را نفی و آنها را اعراض می‌دانستند مثل حرکت و سکون و غیره، زیرا صفات وصف و قول‌اند (اشعری ۱۹۵۰، ۲: ۳۶۹).

نزد معتزله نسبت دادن وصف و صفت به خداوند یعنی این که واصف یا نام‌گذار آن را به قصد حادث کرده است. اگر قصد واصف نباشد، صفتی نیز در کار نخواهد بود. معتزله در نهایت معانی و صفات الهی را انکار و به اوصاف تحویل می‌کنند. استدلال قاضی عبدالجبار مبنی بر نفی و انکار صفات برای ذات الهی مبتنی بر دو محذور است: محذور قدماي چندگانه و محذور عروض حدوث بر ذات الهی (عبدالجبار ۱۴۱۶ ق، ۱۸۶).

۴-۲-۴. قیاسی بودن اسماء و صفات

معتزله بر اساس رویکرد عقلی به زبان، مسئله ذات و صفات را نیز عقلانی می‌فهمیدند. آنان زبان را عقلانی، قراردادی و قیاسی می‌دانند و به همین سان صفات خداوند را نیز عقلانی، قیاسی، زبانی و قراردادی می‌دانند. ابوعلی اسماء خداوند را قیاسی می‌داند و می‌گوید از هر فعلی که خدا انجام دهد می‌توان اسمی را مشتق کرد. به باور او اهل زبان این اسماء را برای افاده معنا وضع کرده‌اند که دلالت بر احوال الهی می‌کنند (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۱۸۰). آنچه در شرع درباره اسماء الهی بیان شده نه به این اعتبار که سمعی هستند بلکه بدین اعتبار مورد قبول واقع می‌شوند که عقلی‌اند و سمع نیز برای تأیید بر عقل آمده است. قاضی نیز اسماء و صفات الهی را عقلی می‌داند، نه سمعی و توقیفی (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۱۷۹، ۲۳۲). صفات طبق حسن و قبح عقلی بر خداوند اطلاق می‌شوند. هر آنچه عقل به خدا می‌تواند نسبت دهد در مورد خداوند جایز است (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۱۷۵، ۱۸۰). لذا عقل در توصیف و نام‌گذاری خداوند دخالت دارد، مشروط بر این که در زبان و عقل این معانی صحیح باشند و بر معنای حسن دلالت کنند و صفات و معانی قبیح را از خداوند سلب کنند (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۱۷۹، ۲۳۲). قاضی اجرای اسماء و صفات بر خداوند را همانند اجرای آن در غیر (بشر) می‌داند (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۱۷۹). او می‌گوید «مردم بر زبان توافق و تواضع کرده‌اند و تسمیه مسمیات بدون اذن و ورود شرع صورت گرفته است و حسن است

زیرا اشیاء را از طریق آن می‌شناسیم و اخبار از مسمیات به هنگام غیبت اسماء صحیح است، بنابراین همه اسماء حسن‌اند و اسماء حسن جایز است به خداوند اطلاق شوند» (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۱۷۴، ۱۷۹). از نظر قاضی اسم دو گونه است: (الف) القاب محض که اشاری‌اند و اطلاق آنها بر خدا جایز نیست، زیرا خداوند قابل اشاره حسّی نیست؛ (ب) جنس یا صفت‌اند که در صورت نبود منع عقلی و زبانی بر خدا اطلاق می‌شوند (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۱۹۵).

طبق این آموزه، معتزله صفات خداوند را به صفاتی که در سمع نیامده‌اند توسعه داده‌اند، مثل قدیم، مستطیع، طاهر، طیب، عارف (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۲۳۵، ۲۳۳-۲۳۴، ۲۱۷، ۲۲۱؛ ۲۲۳؛ ۲۵۷، ۲۲۱-۲۲۲). در کنار این، برخی از اسماء کتاب و سنّت را نفی کردند. مثلاً متین، لطیف، وتر، جمیل، که معتزله آنها را حقیقی نمی‌دانند، بلکه مجازی تلقی می‌کنند (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۲۵۶، ۲۱۶، ۲۴۶، ۲۵۴، ۲۵۶).

۵. صفات الهی در گفتمان اشاعره

متکلمین اشعری درباره صفات نظریه کمابیش یکسانی مطرح کرده‌اند که به «قدمای ثمانیه» مشهور شده و تحول زیادی نیافته است. از این رو تنها نظریه باقلانی را بیان می‌کنیم، زیرا هم از متکلمین طراز اول اشعری است و هم معاصر قاضی عبدالجبار بوده است. در گفتمان باقلانی، صفات خداوند رابطه محکم و جدانشدنی با ذات دارند و ویژگی‌هایی که بر ذات خداوند بار می‌شوند به صفات او نیز سرایت می‌کند. مهم‌ترین ویژگی ذات قدیم بودن آن است که از ناحیه آن صفات خداوند نیز قدیم می‌شوند. خداوند دارای صفات متعدد قدیم است که این صفات در کنار ذات و زائد بر آن قرار دارند. خداوند از ازل این صفات را داشته و زمانی نبوده که خداوند این صفات را نداشته باشد (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۱۳-۲۱۴، ۱۹۷، ۱۹۸). این دیدگاه درباره صفات به دیدگاه آنها درباره زبان برمی‌گردد. زبان در نگاه اشعری و باقلانی توقیفی- وضعی است (ابوزید ۱۳۸۷، ۹۶)، بدین معنا که از طرف خداوند به حضرت آدم الهام و وحی شده و بشر در ادامه آن را در دست گرفته و متحول کرده است. همچنین کلام، در این گفتمان، نفسی و قدیم است. کلام جزء صفات ذاتی خداوند و مستقل و زائد بر ذات است. او صفات را اموری نفسی و جدای از ذات در نظر می‌گیرد. با نفسی بودن صفات در باقلانی دو گونه ثبات در صفات داریم: (الف) ثباتی که از ناحیه ذات به صفت رسیده است؛ (ب) ثبات و نفسی بودن خود

صفت بدون لحاظ رابطه آن با ذات خداوند. اشاعره مانند سایر متکلمین تقسیمات متعددی برای صفات الهی بیان می‌کنند که تفکیک صفات ذات^۳ از صفات فعل و صفات ثبوتی از سلبی از جمله آنهاست. آنان گرچه صفات الهی را ثبوتی می‌دانند، از نحوه بیان کیفیت این صفات طفره می‌روند و همانند سلف و اهل حدیث در این باره توقف می‌کنند (اشعری ۱۴۳۲ ق، ۱۶۳). نزد باقلانی، صفات ذاتی از ازل تا ابد همراه خداوند وجود دارند و صفات فعل بر فعل الهی دلالت دارند. گرچه صفات ذات قدیم‌اند، اما صفات فعل حادث‌اند.

۵-۱. تمایز وصف از صفت و موصوف

باقلانی برای تبیین این مسئله از زبان کمک می‌گیرد. به نظر او، این که در زبان وضع صورت گرفته بدین معناست که آن امر صفتی دارد، زیرا جایز نیست که وضعی بدهیم که آن را نداشته باشد (باقلانی ۱۴۰۷ ق، ۳۲). انسان را به دلیل صفت انسان بودن انسان می‌نامیم؛ آتش را به خاطر صفت سوزاندگی آتش می‌دانیم. پس اهل زبان صفت را قبول دارند (باقلانی ۱۴۰۷ ق، ۲۵۱) و وصف را حاکی از صفتی موجود می‌دانند (باقلانی ۱۴۰۷، ۳۲). مثلاً سفیدی و سیاهی به سفید و سیاه ارجاع دارند. از نظر باقلانی معانی و صفات از پیش و به طور مستقل موجودند و الفاظ، اقوال و اوصاف (ما یا خداوند) غیر از صفت است (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۱۶) و تنها حکایتگر از آنهاست. درباره وصف و صفات الهی نیز وصف را اقوال و حاکی از صفات و معانی نفسی زائد بر ذات الهی می‌دانند، در حالی که خدای معتزله از ازل صفت ندارد و با خلقت ماسوی اسماء و صفات پدید می‌آیند (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۱۷). نزد باقلانی صفت شیئی است که در موصوف یافت می‌شود و وصفی را کسب می‌کند که نعت از صفت است (باقلانی ۱۴۰۷ ق، ۲۴۳). بدون صفت نمی‌توان خدا را به چیزی وصف کرد. صفات توقیفی و سمعی هستند (باقلانی ۱۴۰۷ ق، ۲۳۳) و خداوند خودش را با این صفات خوانده و کلام حاکی از وصف و اوصاف (خداوند) (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۱۵-۲۱۶) از صفات خودش است. صفات معنای نفسی‌اند که هستی واقعی دارند، نه این که ملکه، فعل و حالت باشند. صفات خداوند ثابت و قدیم‌اند، لذا تغییر نمی‌کنند، زیرا از ازل با اویند. وصف قول و اوصاف تعالی است که دارای صفتی است. وصف کلام مسموع است و هم غیر از صفات ذات است، هم غیر از صفات فعل، بلکه حاکی از آنهاست (باقلانی ۱۴۰۷ ق، ۲۴۳-۲۴۵). صفت به لحاظ هستی‌شناختی بر وصف مقدم است و در وجود وابسته به الفاظ به کار برده شده توسط

واصف نیست (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۱۳-۲۱۵)، بلکه جدای از وجود واصف، و جدای از این که در زبان واژه‌هایی بر آن دلالت کنند یا نه، وجود دارد (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۲۷). در صفت صدق و کذب راه ندارد. وصف حکایتگر از صفتی موجود در ذات موصوف و مستقل از آن است. وصف از صفت صادر می‌شود و قابلیت صدق و کذب دارد (باقلانی ۱۴۰۷، ق، ۲۴۵)، چون صبغه معرفتی و گزاره‌ای دارد. مثلاً علم و قدرت صفاتی مستقر در ذات‌اند (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۱۳)، که اگر از آن اخبار بدهیم امکان دارد گزاره ما صادق یا کاذب باشد، و این ربطی به خود صفت ندارد. بنابراین وصف نزد اشاعره به صفت ارجاع دارد، نه بالعکس. به باور باقلانی، صفت نزد معتزله غیر از وصف واصف نیست، خدا در ازل و قبل از خلقت مخلوقات اسم و صفت نداشته و خود را وصف نمی‌کرده، بلکه خلق بر او اسم نهاده‌اند (باقلانی ۱۴۰۷، ق، ۲۴۸).

۲-۵. یکسانی اسم و مسمی

باقلانی معنای درونی و کلام را یکی می‌داند و در سطح زبان میان اسم و مسمی تفاوتی نمی‌گذارد (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۲۷). از نظر او، اهل حق معتقدند: «اسم عیناً و ذاتاً همان مسمی است و عملیات تسمیه مجازی است، نه حقیقی» (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۳۳-۲۳۶)، زیرا اسمی جدای از مسمی نیست که نام‌گذاری برای آن صورت بگیرد. اسم غیر از تسمیه است (باقلانی ۱۴۰۷، ق، ۲۵۱)، یعنی یا خود مسمی است یا صفتی متعلق به مسمی (باقلانی ۱۴۰۷، ۲۵۸). او یکسانی اسم و تسمیه را به معتزله منسوب می‌داند. اسم همان قول کسی است که نام‌گذاری می‌کند، که با توجه به توقیفی بودن اسماء نزد وی، خداوند نام‌گذار است (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۳۰). اما تمام صفات منصوص دارای واقعیت وجودی‌اند (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۲۷). در صفات دینی، صفت تابع اسماء است، بنابراین صفت گاهی مشتق از اسم است و گاهی صفات نفسی و به اصطلاح زبان جامدند (باقلانی ۱۴۰۷، ۲۵۰). بنابراین رابطه لفظ و معنا (دال و مدلول) در این نگاه به صورت تعریف‌شده و پیشینی خود را نمایان می‌کند، گویی که لفظ و معنا یکی‌اند. باقلانی برای یکسانی اسم و مسمی هم از زبان و هم از سمع (نص) دلیل می‌آورد (باقلانی ۱۴۰۷، ق، ۲۶۰): «ما تعبدون من دونه الا الاسماء سمیتموها انتم و اباءوکم ما انزل الله بها من السلطان» (یوسف: ۴۰). اسماء تسمیه نیستند، بلکه اشخاص‌اند (باقلانی ۱۴۰۷، ق، ۲۶۰): «سبح اسم ربک الاعلی» (اعلی: ۱) و «لا تأکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه» (انعام: ۱۲۱). بنابراین اسماء خدا یا خود اویند یا صفات ذاتی و فعلی اویند (باقلانی ۱۴۰۷، ق، ۲۶۱).

اسماء فعل برای ذات‌اند؛ ذات می‌تواند بدون آنها هم وجود داشته باشد (باقلائی ۱۹۵۷، ۲۳۰).

حال، اگر اسم همان مسمی باشد، اسماء الهی متفاوت‌اند و مسمی واحد، لذا تکثر در مسمی لازم می‌آید. به نظر باقلائی، اسماء در عبارات تکثر دارند، نه در ذات. تکثر در تسمیه است (باقلائی ۱۹۵۷، ۲۶۲). نبی اکرم (ص) می‌فرماید: «لله تسعه و تسعون اسما من احصاها دخل الجنة» (باقلائی ۱۹۵۷، ۲۶۲) و «لله اسماء الحسنی فادعوه بها» (اعراف: ۱۸۰). استدلال باقلائی برای دفع محذور تکثر در ذات الهی بیشتر به نفع معتزله است تا خودش، زیرا آنان اسم را همان تسمیه می‌دانستند نه عین مسمی، لذا اختلافات به تسمیه برمی‌گردد، نه مسمی. از نظر باقلائی، اسماء الهی بین انسان و خدا مشترک نیستند، اما تسمیه می‌تواند بین انسان و خدا مشترک باشد (باقلائی ۱۹۵۷، ۲۶۴). اسما عام و خاص ندارند، زیرا ذوات و معانی‌اند و عام و خاص برای قول و تسمیه به کار می‌رود (باقلائی ۱۹۵۷، ۲۶۵).

با حقیقی دانستن صفات، و یکسانی اسم و مسمی، زبان دین نیز حقیقی خواهد بود. حقیقی دانستن زبان دین نیز نشان از توقیفی بودن زبان دارد. باقلائی برای توقیفی بودن زبان از آیه «کن فیکون» استفاده می‌کند، که باب مصدری آن بیان شده و در کلام عرب مساوی با حقیقت است (باقلائی ۱۹۵۷، ۲۷۴). وقتی می‌گوییم اشاعره استعمال و اسناد صفات را درباره خداوند حقیقی می‌دانند نه مجازی، دو گونه می‌توان از آن مراد کرد: (الف) حقیقت در مقابل مجاز؛ (ب) چون صفات از سنخ امور هستی‌شناختی و معانی واقعی‌اند (باقلائی ۱۹۵۷، ۲۲۲)، صفات الهی به این معنا نیز مشتمل بر معانی حقیقی‌اند. اگر صفات و اسما، قبل از خلق ماسوی، وجود داشته‌اند (باقلائی ۱۹۵۷، ۲۱۹) و قدیم‌اند، این بدان معناست که وضعی زبانی از سوی انسان در کار نبوده، لذا هم زبان توقیفی است، هم صفات. زیرا صفات هم وجود واقعی دارند، هم معانی حقیقی. وضع زبانی (توقیفی بودن) حاکی از صفات هستی‌شناختی است و الفاظ زبان (کلام) خبر از صفات می‌دهند. باقلائی نیز همانند معتزله اسم و صفت را یکی می‌داند. یکی دانستن اسم و صفت نزد معتزله و اشاعره اتفاقی و ظاهری است، زیرا معتزله اگر آنها را یکی می‌دانند به جنبه نام‌انگارانه، اعتباری و قراردادی بودن آن می‌اندیشند، و اشاعره به پیشینی بودن، توقیفی بودن، و هستی‌شناختی بودن و از سنخ معانی واقعی بودن آن باور دارند.

۵-۳. توقیفی بودن صفات

در این که منشأ صدور صفات و راه دسترسی به آن چیست، میان متکلمین اختلاف وجود دارد و دو رویکرد توقیفی و قیاسی مطرح است. رویکرد اشاعره در این باره تابعی از تقدم سمع بر عقل نزد آنان است. اگر سمع مقدم بر عقل باشد، به طریق اولی نیز صفات الهی توقیفی خواهند بود و عقل در آن نقشی ندارد، کما این که زبان نیز در گفتمان اشعری توقیفی است.

اشاعره و باقلانی بر مبنای نگاهشان به زبان به مثابه توقیف الهی و کلام نفسی، در بحث اسماء و صفات به توقیفی بودن آنها باور دارند. بنابراین عقل در اسماء و صفات الهی دخالت ندارد و تنها آنچه را در نصّ و سمع آمده از طریق نصّ و سمع اثبات می‌کند. اما چون کیفیت آنها در سمع به روشنی نیامده و از عقل نیز کمک نمی‌گیرند، لذا قائل به توقف در کیفیت آن هستند (شبهه اثبات بلاکیف حنابله). بنابراین نمی‌توان صفاتی خارج از صفات منصوص که خداوند به خودش منتسب می‌کند به وی اطلاق کرد (بغدادی ۱۳۴۶ ق، ۱۱۶؛ اشعری ۱۴۲۶ ق، ۳۸۵). عقل در نامیدن خداوند دخالت ندارد و صفات خداوند با فضل خود خدا شناخته می‌شوند. علاوه بر اشاعره و اهل سنت، معتزله بغداد نیز به توقیفی بودن صفات الهی باور دارند، بدین معنا که اطلاق صفاتی مثل ابالمکارم و ابیض‌الوجه و سخی به خدا جایز نیست (زمخشری ۱۴۰۷ ق، ۱۶۹). به عبارتی، اشتقاق اسم از اسماء و افعال الهی به غیر از آنچه در سمع بیان شده اعتباری ندارد و جایز نیست. از نظر باقلانی، خداوند این صفات را دارد و نصّ و سنت و اجماع هم بر آن وجود دارد، لذا صفات خدا تسمیه انسانی و افعال بندگان نیست (باقلانی ۱۴۰۷ ق، ۲۵۰)، یعنی صفات خدا هستی‌های همزاد الهی‌اند، نه اعتبارات و وصف و نام‌گذاری انسانی. با توجه به نگاه زبانی باقلانی، می‌توان گفت صفات به طور پیشینی و مستقل وجود دارند و بود و نبود ماسوی تأثیری در آنها ندارد و فراتاریخی‌اند. لذا او تنها به صفات منصوص در کتاب و سنت بسنده کرده و از مداخله عقل در آن خوداری می‌کند. به نظر رازی در کلام باقلانی برخی از صفات عقلی که در سمع نیامده را می‌توان به خدا اطلاق کرد (رازی ۱۳۲۳ ق، ۱۸). این که باقلانی برخی از صفات عقلی را به طور محدود بر خداوند اطلاق می‌کند نشان از تغییر جهتی است که در کلام وی رخ داده است. او از اشعری کمی فاصله گرفته و در میانه دیدگاه معتزله و اشعری در تردید است. هرچند طبق مبانی کلامی، توقیفی بودن صفات بیشترین سازگاری را با دیدگاه‌های وی دارد، می‌پذیرد که برخی از صفات را می‌توان از ناحیه عقل به خداوند اطلاق کرد. او در باب زبان نیز در

میانه توقیفی بودن و اصطلاحی بودن منشأ زبان در تردید است، هرچند مبانی کلامی وی با توقیفی بودن منشأ زبان و صفات سازگارتر است. این رویکرد باقلانی تحت تأثیر معتزله است. همچنین در بحث اعجاز نیز نظم قرآن را گاهی مانند معتزله به لفظ و گاهی به معانی می‌داند (باقلانی، ۱۹۷۱، ۲۶، ۳۵). او از نظریه جبرگرایانه کسب اشعری گذر کرده و تقریری از آن می‌دهد که جایی برای اختیار انسان باز کند. اشعری استطاعت را همزمان با خلق افعال توسط خداوند می‌دانست و بر این بود که قدرت حادث در فعل تأثیری ندارد، اما باقلانی آن را در فعل مؤثر می‌داند هرچند می‌گوید تأثیر آن در جنس فعل است. بنابراین تغییر رویکرد باقلانی در بحث زبان و صفات آشکار است.

در نگاه اولیه تصور این است که باقلانی در بحث اثبات ذات و اثبات صفات رویکرد ناسازگار و متناقض‌نمایی داشته باشد. زیرا از یک طرف مشابه معتزله در اثبات ذات از رویکرد عقلانی بهره می‌گیرد، و از طرف دیگر بر خلاف رویکرد عقلی صفات را با نص کتاب اثبات می‌کند. اما رویکرد او با مقدم دانستن نص و سمع بر عقل هیچ منافاتی ندارد و سازگار است. زیرا اولاً وجوب نظر برای شناخت خداوند نزد باقلانی از ناحیه سمع است نه عقل، و خداوند در آیات زیادی به پیروی از عقل فرمان داده است (باقلانی ۱۴۲۱ ق، ۲۰)؛ دیگر این که، بعد از اثبات ذات، دوباره رویکرد نص‌گرایانه و سمعی خود را پی می‌گیرد و در بحث صفات کلاماً نص‌گرا است (باقلانی ۱۴۰۷ ق، ۲۹۵). او آیات «و ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي» (ص: ۷۵) و «بيقي وجه ربك ذوالجلال و الاكرام» (الرحمن: ۲۷) را به منزله دلیلی بر اثبات صفات خداوند می‌آورد.

۶. متافیزیک صفات در گفتمان معتزله و اشاعره

۶-۱. رویکرد اشاعره به متافیزیک صفات

نزد اشاعره ویژگی‌های ذات الهی به صفات نیز سرایت پیدا می‌کند. ذات الهی قدیم، غیرمخلوق، ازلی و ابدی، نازمانند و نامکانمند، و نازیانمند است؛ صفات نیز چنین ویژگی‌هایی دارند. ذات هستی واقعی دارد، صفات نیز هستی واقعی دارند و زائد بر ذات‌اند. عالم بودن یعنی پذیرفتن حقیقت وجودی به نام علم که خارج و زائد بر ذات الهی قرار دارد (بغدادی ۲۰۰۳، ۷۶). همان گونه که ویژگی‌های ذات به صفات سرایت پیدا کرده، استقلال ذات نیز به صفت راه یافته است. صفات استقلال هستی‌شناختی از ذات دارند و به طور مستقل از ذات هم شناخته می‌شوند. صفات مستقل از این که واصف انسانی آن را وصف یا از آن اخبار دهد وجود دارند، لذا مستقل از انسان و عقل او شناخته

می‌شوند. به همین خاطر است که در گفتمان اشعری صفات الهی را سمعی و توقیف الهی می‌دانند و عقل به جز موارد معدودی حق بحث درباره آنها را ندارد. همچنین، صفات از لحاظ معناشناختی نیز از سنخ معانی واقعی و مستقل‌اند.

همچنین ترتیب منطقی این سه مسئله نزد اشاعره متفاوت از معتزله است. نزد اشاعره کنه ذات الهی قابل شناخت نیست و شناخت از راه صفات به دست می‌آید. ظاهر امر این است که انسان خدا را از طریق صفاتش می‌شناسد، اما در واقع این شناختی است که از طرف خداوند ارائه شده نه این که از طرف انسان کسب شده باشد. از این رو صفات الهی‌اند، نه صرفاً بدین معنا که به خداوند تعلق دارند، بلکه بدین معنا که منشأ صدور آنها خداوند است و از مرتبه متعالی هستی به واسطه وحی به دست انسان رسیده‌اند. چه انسان و ماسوی خلق می‌شدند چه نمی‌شدند، خداوند از ازل و به طور پیشینی دارای این صفات مستقل و معین بود و وجود و عدم انسان و جهان در آن تأثیری ندارد.

همان گونه که صفات الهی ناتاریخمند و قدیم‌اند، وحی (صفت ذات) نیز قدیم و ناتاریخمند است و رابطه تاریخی روشن با انسان و عالم ندارد. به تبع این نوع نگاه به صفات و وحی، گونه‌ای ثبات و جاودانگی در معنای وحی نزد اشاعره شکل گرفته که همان سان که صفات الهی در قدیم بودن و ثبات تابع ذات الهی‌اند، فهم ما از وحی نیز همچون خود وحی ثابت، کامل و ناتاریخی است. متافیزیک صفات نزد اشاعره تلاش برای ارائه شناخت و تصویری الهی، غیرمتشخص و غیرانسان‌وار از خداوند است.

۶-۲. رویکرد معتزله به متافیزیک صفات

معتزله ذات الهی را کاملاً از صفات تفکیک می‌کنند، لذا ویژگی‌ها و خصوصیات ذات به صفات سرایت نمی‌کند. بنابراین صفات خداوند حادث، مخلوق، زمانمند و زبانمند هستند و هستی آنها نه از سنخ وجودات هستی‌شناختی، بلکه معرفت‌شناختی، ذهنی و بین‌الذهانی است. اتصاف خداوند به عالم بودن بدین معنا نیست که حقیقتی وجودی به نام علم در خداوند وجود دارد (عالم بنفسه لا بعلم) (اشعری ۱۴۰۰ ق، ۱۶۴). همان گونه که صفات از سنخ وجود نیستند بلکه وجودی ذهنی دارند، به لحاظ معرفت‌شناختی نیز توسط عقل انسان اسناد داده می‌شوند و اثبات و شناخته می‌شوند. بنابراین، صفات الهی عقلانی‌اند، نه سمعی، و سمع تنها برای تأکید بر عقل آمده است. لذا در موارد بسیاری، بیان سمعی صفات تأویل به بیان عقلی می‌شود تا تعارضی با عقل نداشته باشد. همان گونه که صفات جدای از ذات وجود واقعی و مستقل از ذات ندارند و در ارتباط با

ذات شناخته می‌شوند (نظریه عینیت و احوال)، از لحاظ معناشناختی نیز معانی واقعی ندارند، بلکه از سنخ نام و اعتباریات تابع قصد و اوصاف هستند. گرچه برخی همچون معمر بن عباد معتقدند که صفات معنا دارند و ظاهراً هر دو گفتمان بر معنایی بودن صفات متفق‌اند، اما اختلافشان درباره معنای صفات جدی است و در معنای معنا اختلاف دارند. معتزله معنا را دارای وجه معرفت‌شناختی و زبانی می‌دانند، که عبارت است از اقوال، و اشاعره آن را از سنخ هستی‌شناختی می‌دانند که عبارت است از شیء که امری وجودی است نه عدمی.

نزد معتزله می‌توان سه گونه تبعیت در صفات در نظر گرفت: هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی. از هر سه لحاظ، صفات تابع عقل و زبان انسان هستند. همچنین ترتیب منطقی این سه مسئله نزد معتزله چنین است که صفات وجود و معنای واقعی و حقیقی ندارند و از سنخ هستی نیستند، بلکه از سنخ اعتبارات ذهنی و عقلی‌اند که به اقوال و اوصاف تحویل شده‌اند و تابع قصد و اوصاف و واضح انسانی هستند، لذا صفات به لحاظ معناشناختی نام‌انگارانه‌اند و زبانی-انسانی‌اند، که از ناحیه پایین به مرتبه بالای هستی (خداوند) نسبت داده می‌شوند. مطابق این تلقی، وجود و عدم انسان در وجود و عدم صفات (حتی صفات ذاتی) تأثیر دارد و خداوند در تعامل با خلقت عالم و انسان است که این صفات را دارد (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۱۷). لذا صفات اموری پسینی، برساختی و ارتباطی هستند. معتزله بیشتر صفات را تأویل عقلی می‌کنند، در حالی که اگر از ناحیه خدا توقیف شده باشند نباید چنین تأویلی بپذیرند، بلکه چون تأویل‌پذیرند می‌توان گفت این خداوند است که از زبان و از ناحیه فهم عقلی انسان خود را توصیف می‌کند. لذا صفات، مطابق فهم و عقل انسان تأویل می‌شوند. ملاک معتزله در اسناد صفات به خداوند عقل و اخلاق است، لذا برخی از صفات که در سمع نیامده بر خداوند اطلاق و برخی صفات که در سمع بیان شده از وی نفی می‌شود. از آنجا که صفات اموری حادث و تاریخمند هستند و وحی به مثابه صفت فعل الهی حادث و تاریخمند است و با انسان و عالم رابطه‌ای معنادار و تاریخمند دارد، وحی نیز تاریخمند فهم می‌شود و فهم ما از وحی در طول زمان و با توجه به شرایط تغییر می‌کند. متافیزیک صفات نزد معتزله تلاشی برای برساخت و ترسیم صورتی انسانی و مشخص از خداوند مطابق فهم عقلی انسان است.

۷. نتیجه‌گیری

همان گونه که در ابتدا بیان شد، رابطه صفات با ذات الهی یکی از مهم‌ترین مباحث در

مسئله توحید است. مطابق دیدگاه باقلانی و اشاعره، خداوند دارای صفات سمعی است و عقل در اسناد صفات خارج از سمع به خداوند ناتوان است. در نتیجه با اسناد این صفات متعدد و متکثر به خداوند به دامان الهیات تشبیهی می‌افتیم که باقلانی با ترجیح نص و سمع بر عقل بدان تن می‌دهد. همچنین نزد باقلانی و اشاعره، خداوند قبل از خلق ماسوی و خلق زبان از ازل دارای صفات بوده، بدین معنا که صفات الهی هستی‌های واقعی دارای معانی حقیقی هستند که از جانب خدا به خودش اطلاق شده و از طریق وحی و سمع به انسان رسیده و در قالب اوصاف و به صورت زبانی بیان شده است. این تعبیر زبانی، ترجمان کلام نفسی خداوند است، لذا بود و نبود زبان و انسان در صفات الهی تأثیری ندارد. از طرف دیگر، بر اساس رویکرد معتزله و قاضی عبدالجبار، خداوند علاوه بر صفات سمعی دارای صفات عقلی است. اما اسناد صفات (سمعی و عقلی) به خداوند نه تنها به الهیات تشبیهی منجر نمی‌شود، بلکه با تقدم عقل بر سمع، در راستای نگاه تنزیهی و نفی صفات معتزلیان قرار دارد. توضیح این که نزد معتزله کنه ذات قابل شناخت نیست و ایشان صفات را نیز نفی می‌کنند، لذا شناخت خداوند از طریق صفات وی (سمعی) ممکن نخواهد بود. از طرف دیگر، ایشان صفاتی را برای خداوند اثبات می‌کنند. گرچه این تعارض از طریق حقیقت/مجاز تبیین‌پذیر است، اما با قبول صفات حداقلی و لذاته برای خداوند، تعارض همچنان باقی است.

به این ترتیب، با تفکیک سه مسئله در متافیزیک صفات می‌توان راه‌حلی قابل دفاع بیان کرد. همانند نظریه رایج، نگارندگان باور دارند که صفات به خداوند تعلق دارند، اما نه بدین معنا که صفات حقیقی هستند و خداوند منشأ صدور و اسناد این صفات است، بلکه بدین معنا که منشأ صدور این صفات و اسناد آن به خداوند انسان است. صفات اموری معرفت‌شناختی و اعتبارات عقلی هستند که انسان از طریق کاربرد زبان آنها را به خداوند نسبت می‌دهد. بر این اساس، می‌توان فهمی عمیق‌تر از دیدگاه معتزله حاصل کرد که بر اساس آن تعارض ذکرشده در بالا به طور کامل مرتفع گردد. معتزله در نفی صفات مرادشان صفات قدیم و زائد بر ذات است و در اثبات مرادشان صفات مخلوق (انسانی) و حادث است. آنچه ایشان نفی می‌کنند صفات هستی‌شناختی، دارای معانی واقعی و الهی است و آنچه اثبات می‌کنند اوصاف معرفت‌شناختی، نام‌انگارانه، زبانی و انسانی است. در مقام غیرزبانی، تفکیکی بین ذات و صفات نیست و به تعبیر معتزله ذات جانشین صفات است، ولی در مقام زبانی، تفکیک بین ذات و صفات، وصف و صفت، اسم و صفت

پیش می‌آید. استفاده از ترکیب‌های زبانی درباره خداوند هنگامی ضرورت پیدا می‌کند که در مقام زبان به دنبال بیان و استدلال باشیم.

کتاب‌نامه

- ابن‌المرتضی. ۱۹۸۵. *المنیة والأمل للقاضی عبدالجبار*. تحقیق عصام الدین محمدعلی. الاسکندریه: دارالمعرفة الجامعية.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۶. *الالهیات من کتاب الشفاء*. حقه حسن حسن‌زاده‌آملی. قم: المکتب الاعلام الاسلامی.
- ابوزید، نصر حامد. ۱۳۸۷. *رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن*. ترجمه احسان موسوی خلخالی. تهران: نیلوفر.
- اشعری، ابوالحسن. ۱۳۹۷. *ق. الابانه عن اصول الديانه*. حقه فوقیه حسین محمود. القاهره: دارالانصار.
- اشعری، ابوالحسن. ۱۴۰۰. *ق. مقالات الاسلامیین*. واسبان: فرانس‌شتاینر.
- اشعری، ابوالحسن. ۱۴۲۶. *ق. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*. ج. ۲. حقه نعیم زررور. المکتبه العصریه.
- اشعری، ابوالحسن. ۱۴۳۲. *ق. الابانه عن اصول الديانه*. حقه ابو عبدالله العصیمی. الرياض: مدار المسلم للنشر.
- اشعری، ابوالحسن. ۱۹۵۰. *مقالات الاسلامیین*. طبعه محمد محی‌الدین عبدالحمید. مصر: مکتبه النهضه المصریه.
- باقلانی، ابی‌بکر. ۱۴۰۷. *ق. تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*. حقه شیخ عمادالدین احمدحیدر. بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
- باقلانی، ابی‌بکر. ۱۴۲۱. *ق. الانصاف فی ما یجب اعتقاده ولا یجوز الجهل به*. تحقیق و تعلیق و تقدیم محمد زاهد بن الحسن الکوشی. قاهره.
- باقلانی، ابی‌بکر. ۱۹۵۷. *التمهید*. حقه الاب ریتشرد یوسف مکارثی. بیروت: الکتبه الشریقه.
- باقلانی، ابی‌بکر. ۱۹۷۱. *اعجاز القرآن*. مصر: دارالکتب و الوثاق القومیه.
- بصری، ابوالحسن. ۲۰۰۶. *تصفح الادله*. عنی بتحقیق مابقی منه ویلفرد مادلونگ و زابینا اشمیتکه. فیسبادن.
- بغدادی، عبدالقاهر. ۱۳۴۶. *ق. اصول الدین*. بیروت: دار صادر.
- بغدادی، عبدالقاهر. ۱۹۷۷. *الفرق بین الفرق*. بیروت: دارالآفاق الجدیده.
- بغدادی، عبدالقاهر. ۲۰۰۳. *اصول الایمان*. حقه ابراهیم محمد رمضان. بیروت: مکتبه الهلال.
- بلخی. ۲۰۱۸. *کتاب مقالات*. تحقیق حسین خانصو و اخرون. الاردن: دارالفتح.
- بوهلال، محمد. ۱۳۹۴. *اسلام اهل کلام*. ترجمه علی‌رضا باقر. تهران: نگاه معاصر.
- جاحظ. ۱۳۸۵. *الحویان*. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. بیروت.
- جباتی. ۲۰۱۹. *کتاب المقالات*. تحقیق اوزکان شمشک و آخرون. اسطنبول.

- جوینی، امام‌الحرمین. ۱۹۵۰. الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد. تحقیق محمد یوسف موسی، علی عبدالمنعم عبدالحمید. القاهره: مکتبه الخانجی.
- حنبلی، ابن عماد. ۱۴۰۶ ق. شذرات الذهب، ج. ۲. تحقیق محمد الارناووط. دمشق-بیروت: دار ابن کثیر.
- خیاط، ابولحسین. ۱۹۵۷. الانتصار و الرد علی ابن‌الراوندی الملحد. بیروت: المطبعة الكاثولیکیه.
- خیاط، ابولحسین. ۱۹۸۸. الانتصار و الرد علی ابن‌الراوندی الملحد. لبنان: دارالندوه الاسلامیه.
- رازی، فخرالدین. ۱۳۲۳ ق. لوامع البینات شرح اسماء الله تعالی و الصفات. القاهره: د.ن.
- زمخشری. ۱۴۰۷ ق. الکشاف، ج. ۲. بیروت: دارالکتب العربی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. ۱۹۷۷. الملل و النحل، ج. ۱. تقدیم عبداللطیف العبد. القاهره: الانجلو المصریه.
- صبحی، احمد محمود. ۱۹۸۵. فی علم الکلام: دراسه فلسفیه لآراء الفرق الاسلامیه فی اصول الدین: المعتزله. بیروت: دارالنهضة العربیه للطباعه و النشر.
- عبدالجبار. ۱۴۱۶ ق. شرح الاصول الخمسه. تحقیق عبدالکریم عثمان. مصر: مکتبه وهبه.
- عبدالجبار. ۱۹۶۰-۱۹۶۵، المغنی فی ابواب التوحید و العدل. تحقیق طه حسین و آخرون. القاهره: الدارالمصریه للتالیف و الترجمة.
- الغرابی، علی مصطفی. ۱۹۴۹. ابوالهذیل العلاف اول متکلم اسلامی تأثر بالفلسفه. القاهره: مکتبه الحسین التجاریه، مطبعه حجازی.
- مروّ، حسین. ۱۹۷۹. النزعات المادیه فی الفلسفه العربیه الاسلامیه. بیروت: دارالفارابی.
- ملاحمی، محمود. ۱۹۹۱. المعتمد فی اصول الدین. عنی بتحقیق مابقی منه مارتن مکدرمت، ویلفرد مادلونخ. لندن: الهدی.
- ملاحمی، محمود. ۲۰۱۰. الفائق فی اصول الدین. تحقیق فیصل بدیرعون. قاهره، دارالکتب و الوثائق القومیه.
- ورستیگ، کیس. ۱۳۹۱. تاریخ مطالعات زبان‌شناسان مسلمان. ترجمه زهرا ابوالحسنی. تهران: سمت.
- ولفسن، هری اوسترین. ۱۳۶۸. فلسفه علم کلام. ترجمه احمد آرام. تهران: الهدی.

یادداشت‌ها

- در عینیت فلسفی تغایر مفهومی صفات پذیرفته شده است.
- اشاعره معانی را شیء و هستی می‌دانند (باقلانی ۱۴۰۷ ق، ۲۴۳) و معتزله آن را یا از سنخ معنا می‌دانند که به صورت تسلسلی به معنا تحویل می‌شود (معمّر بن عباد) یا از سنخ نام و اقوال می‌دانند (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۲: ۲۲۷).
- اشاعره صفات ذات را محدود به هفت صفت علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، اراده و کلام کردند که همراه ذات به قدمای ثمانیه معروف است.



تأثیر گناه بر معرفت در مثنوی معنوی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۱

حامد افشاریان شجاعی^۱

مجید ملایوسفی^۲

چکیده

در حوزه معرفت‌شناسی، یکی از مباحث مطرح در چند دهه اخیر تأثیر عوامل غیرمعرفتی از جمله گناه بر معرفت انسان بوده است. در طول تاریخ، در متون دینی و عرفانی فرهنگ‌های مختلف، همواره بر این امر تأکید رفته است که ساحت‌های وجودی انسان به شدت بر یکدیگر تأثیرگذار هستند. از جمله متون مهمی که در آن به تأثیر گناه بر معرفت انسانی پرداخته شده مثنوی معنوی مولاناست. از نظر مولانا، آثار گناه فقط در آینده آن‌جهانی خود را نشان نمی‌دهد، بلکه بر وجود و قوه عاقله انسان در این دنیا نیز تأثیرگذار است. در بین گناهان تأثیرگذار بر معرفت، تکیه مولانا بر گناهان یومیه است، نه گناهان جبلی یا ذاتی. در باب نحوه تأثیر گناه بر معرفت، مولانا بر این باور است که انسان بر اثر احساس گناهی که در پی ارتکاب گناه بدان دچار می‌شود، ارتکاز ذهنی‌اش را از دست می‌دهد و در نتیجه معرفتش خدشه‌دار می‌شود. همچنین به دلیل فضیلت‌بنیاد تلقی کردن فرآیند کسب معرفت، خدشه در فضایل اخلاقی بر اثر ارتکاب گناه را تأثیرگذار بر فضایل فکری و در نتیجه معرفت انسان می‌داند. هرچند می‌توان از مثنوی معنوی مولانا چنین برداشت کرد که او گناه را تأثیرگذار بر تمامی اقسام معرفت اعم از الهی و غیرالهی می‌داند، با این حال تکیه مولانا در مثنوی معنوی‌اش بر تأثیر گناه بر معرفت به خدا و معرفت به خود است.

کلیدواژه‌ها

مثنوی معنوی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، تأثیرات معرفتی گناه، معرفت‌شناسی

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

(afsharian_hamed@yahoo.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. (نویسنده

مسئول) (m.yousefi@ikiu.ac.ir)



The Noetic Effects of Sin in *Masnavi-ye-Ma'navi*

Hamed Afsharian Shojaei¹

Majid Mollayousefi²

Reception Date: 2021/11/06

Acceptance Date: 2022/01/31

Abstract

The influence of non-cognitive factors, including sin, on human knowledge has become a matter of question in epistemology in recent decades. Religious and mystical texts of different cultures throughout history have emphasized that humans' existential realms are deeply interconnected. *Masnavi-ye-Ma'navi* is an important text that discusses the influence of sin on human knowledge. In Rumi's view, sin affects the hereafter and also our existence and rational faculties in this world. Rumi's emphasis is on the daily sins, not the original sin. According to him, sins affect knowledge by causing a person to lose mental concentration due to the sense of guilt he or she experiences after sinning. In addition, he believes that the damage done to moral virtues after sinning affects intellectual virtues and, therefore, human knowledge. While Mawlana holds that sin is effective on all types of human knowledge, both our knowledge of Divine and non-Divine realms, his emphasis is on the effect of sin on our knowledge of God and self-knowledge.

Keywords

Masnavi-ye-Ma'navi, Mawlana Jalāl ad-Dīn Mohammad Balkhī, The Noetic Effects of Sin, Epistemology

-
1. M.A. Graduate in Philosophy of Religion, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. (afsharian_hamed@yahoo.com)
 2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. (Corresponding Author) (m.yousefi@ikiu.ac.ir)

۱. مقدمه

میان انسان سنتی و انسان مدرن تفاوت‌های بسیار وجود دارد و مسئله «تأثیرات معرفتی گناه»^۱ یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز میان آنهاست. انسان مدرن نسبت به این مبحث حالتی ادباری دارد و معتقد است که عوامل غیر معرفتی^۲، از جمله گناه، تأثیری در شناخت آدمی ندارند و برای رسیدن به معقولات صحیح تنها باید به عقل و عوامل معرفتی اهتمام داشت و عاصی یا مطیع بودن هیچ مداخلیتی در امر معرفت ندارد. اما انسان سنتی به تأثیر گناه بر معرفت باور دارد و معتقد است که معرفت امری قائم بر خویش نیست و گناه و دیگر عوامل غیر معرفتی در آن مؤثر هستند. با ایستادن بر چنین موقفی، باید بپذیریم که درک انسان‌های بی‌گناه، کم‌گناه و پُرگناه از یک موضوع واحد یکسان نخواهد بود و هر چه تراکم ابرهای معصیت در جان بیشتر باشد، آفتاب حقیقت پنهان‌تر خواهد بود. مولانا قائل به چنین نظری است و در معرفت‌شناسی او رسیدن به معرفت حقیقی به چیزی بیش از خواندن و نوشتن و بهره‌مندی از ابزارهای مناسب آموزشی و آزمایش احتیاج دارد. فاعل شناسا^۳ و ساحت عاطفی و ارادی‌اش در فرآیند شناخت منفعل نیستند و بی‌در نظر گرفتن آنها نمی‌توان محصولات معرفتی صحیحی را کسب نمود. اگر آینه‌ی جان زنگار داشته باشد، نمی‌تواند حقیقت را چنان که هست منعکس نماید، و اگر امیال و اعمال ما به سوی گناه معطوف شود، دیدگان عقل نابینا می‌گردد.

دیده‌های عقل و دل بردوخته

صد هزاران خوی بد آموخته

(مثنوی، دفتر چهارم، ۲۶۷۴)

مولانا عبادت را معرفت‌ساز و گناه را معرفت‌سوز می‌داند و بر این نهج کسب معرفت حقیقی را، از هر سنخش، نه صرفاً از سنخ تأملات نظری و کاوش‌های تجربی، بلکه بیشتر از جنس دوری از اعمال قبیح و انجام افعال صالح درمی‌یابد. بنابراین، جستجوگر حقیقت، بیشتر از این که اهل قلم باشد، باید اهل قدم باشد، و این گونه گناه بر تمامی اصناف معرفت می‌تواند تأثیر بگذارد و هیچ دانشمند و الهی‌دانی نیست که از رهزنی معصیت در مسیر کسب معرفت مصون باشد.

اما کدام گناهان می‌توانند بر ساحت شناختی ما تأثیرگذار باشند؟ مولانا معتقد است که گناه امری است که از اختیار انسان برمی‌خیزد و هیچ فعل غیراختیاری‌ای را نمی‌توان گناه قلمداد کرد. وضعیت گناه‌آلود فقط زمانی برای انسان ایجاد می‌شود که از او ارتکاب

گناه سر زده باشد. این بر خلاف پاره‌ای از آرای مسیحی است که با ابتنا بر مفهوم گناه نخستین معتقد بودند که آدمی بی ارتکاب گناه هم می‌تواند در وضعیت گناه‌آلود قرار گیرد. آدم و حوا به واسطه ارتکاب گناه اولیه در وضعیت گناه‌آلود قرار گرفته‌اند، اما اعقاب آنها، بدون این که شخصاً مرتکب گناه شوند، در وضعیت گناه‌آلود آنها شریک گشته‌اند ... این امر به واسطه ارتباط خاصی است که نسل بشر با آدم و حوا دارند، یعنی به معنایی با آنها یکی است. (ملایوسفی ۱۳۹۱، ۴۱)

این تلقی از گناه نخستین، در مثنوی مشهود نیست و مولانا معتقد است که گناهان یومیّه انسان‌هاست که مانع رسیدن به معرفت است. از سویی دیگر، او در میان گناهان اخلاقی و فقهی، اولی را مختل‌کننده عاقله انسان می‌داندست و فقه را در خدمت اخلاق و فضائل اخلاقی را اساس فضائل فکری و راه رسیدن به دانایی برمی‌شمرد.

۲. ماهیت و اقسام گناه از نظر مولانا

۱-۲. گناه: آشنای جان و جهان

گناه جزئی از اسباب و اثاثیه این عالم و از ملزومات زندگی انسانی است. در تکوین جهان و انسان، گناه مانند بسیاری از ویژگی‌های دیگر نهاده شده است. گناه اگرچه مرضی خداوند نیست، اما مُراد اوست و او اراده نموده که دنیا بی‌شیطنت و شیطان و عاری از جُرم و اهل اجرام نباشد.

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا (فرقان: ۳۱) [و این گونه برای هر پیامبری دشمنی از مجرمان قرار دادیم، اما همین بس که خدا هادی و یاور تو است.]

این آیه نشان می‌دهد که گناه و گناهکاران نیز مخلوق خداوند هستند و تحقق جهان منزوی و مُبرا از هرگونه نقص امری محال است و بدون در نظر گرفتن این واقعیت نمی‌توان جهان را شناخت، بلکه باید کُل و خار این عالم را در کنار هم دید و کسی که مدعی شناختن واقع‌بینانه جهان است، باید وجود این نقایص و شُرور را به رسمیت بشناسد.

هر که نازک بُود تن یارش	گو دل نازنین نگه دارش
عاشق کُل دروغ می‌گوید	که تحمل نمی‌کند خارش
عاشق صادق از ملامت دوست	گر برنجد به دوست مشمارش

(سعدی ۱۳۹۴، ۶۲۸)

قصه انسان هم مانند حکایت جهان است و خار گناه را بر پایه کُل وجودش

نهاده‌اند و «خال عصی» را بر رخ او افکنده‌اند.^۴ خداوند امکان گناه را در انسان نهاده است تا با چشیدن اُفتان و خیزان‌های سلوک، گرم‌پویانه طی طریق کردن را بیاموزد، مانند مادری که برای راه رفتن فرزند روزی دستش را رها می‌کند، چرا که برای رسیدن به مطلوب راه رفتن اُفتادن لازم می‌آید. گناه تازیانه سلوک است و انسانی که از تیغ گناه روحش را آزرده دریابد و ملامت نفس را بچشد، طریق بندگی و بازگشت به سوی معبود را تُرکتازانه طی می‌کند. «آدمی می‌باید که در همه عمر یک بار زَلَّت کند و باقی عمر همه مُسْتَغْفِر آن باشد» (شمس تبریزی ۱۳۶۹، ۱۶۶).

وقتی هانری کربن در آن گفتگوهای معروفش با علامه طباطبایی سخن از مفهوم گناه نخستین در الهیات مسیحی گفت، علامه در جواب فرمود: «هبوط بشر نقص و عیب نیست. پس آن قدرها هم گناه نیست. اگر میوه ممنوعه نبود امکانات وجود هرگز به منصفه ظهور نمی‌رسید» (شایگان ۱۳۷۳، ۴۳). همه معارف و تجارب بشری، مانند گل‌هایی زیبا هستند که بر خار آنها گناه رویده و تعبیر «معصیت خجسته»، که در مثنوی معنوی آمده است در خدمت همین معناست.

آسمان پیموده‌ای در ساعتی

نه ز خاری بر دَمَد اوراق وَرَد

(دفتر اول، ۳۸۳۷-۳۸۳۸)

معصیت کردی به از هر طاعتی

بس خجسته معصیت کان کرد مرد

بنابراین گناه امری است انسانی و به سان پُلی است که آدمی لاجرم در مسیر زندگی بدان می‌رسد. آنچه در مواجهه انسان و گناه نکوهیده است ماندن بر روی این مَعبر است که کنایه از استمرار در انجام گناه است و به قول سعدی «اهل تمیز خانه نگیرند بر پُلی» (سعدی ۱۳۹۴، ۷۸۰). هیچ انسان عاقلی پای جان را روی قنطره گناه نگاه نمی‌دارد و خانه دل را مَشحون از یادکرد معاصی نمی‌سازد، بلکه آن را به طاق نسیان می‌کوبد. این فراموشی عین عبادت است، چرا که گناه، چه در ساحت فعل و چه در ساحت ذهن، می‌تواند نقش نانیکیوی بر جان بزند.

۲-۲. تقسیم‌بندی گناه

از نظر مولانا، چه گناهایی را می‌توان به عنوان یک عامل مؤثر بر شناخت مورد مطالعه قرار داد؟ در این مبحث، نگرش مولانا به انواع گناهان و سپس آن دسته از معاصی که صیغه معرفت‌شناختی دارند مورد بررسی قرار خواهد گرفت. البته می‌توان در مثنوی بر اساس ملاک‌های مختلف گناهان را تقسیم‌بندی نمود، اما در این مقاله دو تمایز میان گناهان جبلی و یومیه و همچنین گناهان اخلاقی و فقهی را ذکر می‌کنیم. در تفکیک میان گناه جبلی

و گناه یومیه، مولانا بر اهمیت قوه اختیار تأکید می‌نمود و با تأسی به قرآن و تفکر اسلامی صرفاً آن دسته از گناهان را مانع رسیدن به معرفت می‌دانست که حاصل فعل مُختارانه بشر باشند. همچنین در تمایز میان گناهان فقهی و اخلاقی، او نظر را بر گناهان اخلاقی دوخته و معتقد بود که این سنخ از معاصی هستند که شاکله وجود را منتشر می‌کنند؛ چرا که احکام فقهی را در خدمت اخلاق می‌دانست و معتقد بود که اگر انسان واجد نگرش اخلاقی نمی‌بود، اهتمام و یا عدم التزام به شریعت تبدیل به امری علی‌السویه می‌گشت.

۱-۲-۲. گناهان یومیه و جبلی

از نظر مولانا، اگرچه گناه جبلی در بُن‌مایه این عالم است، اما صرفاً صبغه‌ای توصیفی دارد، که متفاوت با درک هنجاری مسیحیت از آن است. متألّهان مسیحی از حکایت گناه نخستین عصیان ذاتی انسان را مورد تأکید قرار می‌دهند، که بر معرفت مؤثر است. اما در اندیشه اسلامی، این امر مورد مذمت شدید قرار نگرفته است، بلکه حتی برکات و حسنات مترتب بر آن ذکر گردیده است.

گناه، به عنوان عاملی مؤثر بر معرفت، امری است که یا در بروز فعلی و یا در کسوت میلی، در عمل و عاطفه انسان پدید می‌آید و همنشین قدرت انتخاب انسان است. گناه موضوعی است که در ساحت اخلاق مورد مطالعه قرار می‌گیرد، و اخلاق امری است که مسبوق بر اختیار است. انسان، به سبب مختار بودنش، مسئولیت اخلاقی دارد. اگر سنگی، در جاده‌ای کوهستانی، روی یک ماشین بیفتد و سرنشینان هلاک بشوند، هیچ عاقلی آن سنگ را به پاسگاه و دادگاه نمی‌برد. رابطه وثیق میان اختیار و گناه قابل انکار نیست و «در واقع نسبت گناه با بنده این است که گناه کسب اوست و به اراده او انجام شده است» (پورسینا ۱۳۸۶، ۱۷۴). آیه «يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ» (بقره: ۲۲۵) [اما به آنچه دل‌های شما کسب کرده، مؤاخذه می‌کند]، یعنی انسان به واسطه هر چه که کسب اوست، یعنی هم از روی آگاهی و هم اراده انجام داده است، مؤاخذه می‌شود، و گناه نخستین انتخاب آدم و حوا بوده است، نه همهٔ ابنای بشر و مؤاخذه انسان و خلل در ساحت شناختی‌اش به سبب گناهی است که مُختارانه از او سر زده باشد.

مولانا وجود احوالی چون شرم را از نشانه‌های اختیار می‌داند. اگر ما موجودات یکسره مجبوری بودیم، شرم از انجام افعال نادرست در ما نمی‌روید. وجدان شرمگین نصیب موجودی می‌شود که بتواند فعل اشتباه را اولاً برگزیند و سپس پی به خطاکاری خود ببرد. یکی دیگر از نشانه‌های اختیار وجود امر تعلیم و تربیت در عالم انسانی است. اگر در اختیار را به روی انسان نگشاده بودند، آیا این همه تعلیم‌ها و تعلّم‌ها به وجود می‌آمد؟ «اگر

اختیاری نیست، چرا باید از کرده خود شرمسار شویم؟ و چرا استادان به تربیت شاگردان قیام می‌کنند؟ به کدام دلیل از تدبیری به تدبیر دیگر رو می‌کنیم؟» (گولپینارلی ۱۳۷۵، ۳۰۳).

گر نبودی اختیار این شرم چیست
ز جبر شاگردان و استادان چراست
وین دریغ و خجلت و آرم چیست
خاطر از تدبیرها گردان چراست
(دفتر اول، ۶۲۲-۶۲۳)

مخاطب تمام اوامر و نواهی الهی موجودی است که امانت اختیار را بر دوش می‌کشد و مولانا معتقد است که «هر آنچه از آدمی سرزند، یعنی اعمال و احوال انسان، از دو حالت خارج نیست: یا محصول کوتاهی و سهل‌انگاری اوست یا محصول سعی و تلاش او. پس آدمی در هر دو حال مختار است، نه مجبور» (زمانی ۱۳۹۰، ۶: ۱۲۹). اگر ارتکاب گناه امری جبری بود، چرا آدم و حوا به خداوند عرض کردند: پروردگارا ما به خودمان ستم کردیم و استغفار نمودند، که «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (اعراف: ۲۳) [پروردگارا! ما به خویشتم ستم کردیم و اگر ما را نبخشی و بر ما رحم نکنی از زیانکاران خواهیم بود].

ور نه آدم کی بگفتی با خدا
رَبَّنَا إِنَّا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا
(دفتر ششم، ۴۰۳)

البته گاهی اوقات، انکار اختیار زمینه‌های روانشناختی دارد و برخی از انسان‌ها، به دلیل بی‌رغبتی به انجام پاره‌ای از امور، دم از جبری بودن عالم می‌زنند و در اموری که میلشان را ارضاء می‌کند رضایت به اختیار می‌دهند.

در هر آن کاری که میلستت بدان
واندر آن کاری که میلست و خواست
قدرت خود را همی بینی عیان
خویش را جبری کنی، کین از خداست
(دفتر اول، ۶۳۸-۶۳۹)

در دفتر پنجم مثنوی معنوی، در اطراف نسبت جبر و گناه، مولانا حکایت از مردی می‌کند که دزدانه وارد نخلستانی شد و شروع به خوردن خرما کرد. صاحب نخلستان او را دید و عتابش کرد که به سبب انجام این گناه شرم از خدا نمی‌کنی؟ آن دزد برای رهایی از انتساب سرقت به خویش، دم از جبر زد و گفت که من به جبر الهی بر درخت خرما هستم و از میوه‌هایش تناول می‌کنم و این گونه سلب اختیار کرد.

آن یکی می‌رفت بالای درخت
می‌فشانند آن میوه را دزدانه سخت

صاحب باغ آمد و گفت ای دنی
گفت از باغ خدا بنده خدا
از خدا شرمیت کو چه می‌کنی
می‌خورد خرما که حق کردش عطا
(دفتر پنجم، ۳۰۷۷-۳۰۷۹)

صاحب باغ چون جواب غیرقابل قبول آن دزد را شنید، به غلامش گفت طنابی بیاور و آن دزد را به درختی بست و تازیانه زد. دزد شکوه می‌کرد که شرمگین از این همه بی‌رحمانه شلاق زدن نیستی؟ صاحب نخلستان برای مُتنبه نمودن آن فرد با همان منطق غلط او پاسخ گفت که چرا از من شکایت می‌کنی؟ من در فرمان آمر حقّم و مجبور به جبرش و با چوب خدا بر پُشت و ساق بنده‌اش می‌زنم.

گفت از چوب خدا این بنده‌اش
چوب حقّ و پُشت و پهلو آن او
می‌زند بر پشت دیگر بنده خوش
من غلام و آلت فرمان او
اختیارست اختیارست اختیار
گفت توبه کردم از جبر ای عیار
(دفتر پنجم، ۳۰۸۴-۳۰۸۶)

دزد نخلستان برای توجیه کار قبیحش دلیل نیاورده بود، بلکه دلیل تراشی کرده بود و «آن گناه اوست، جبر و جور نیست» (دفتر اول، ۳۸۲۵). هر کس مسئول گناه خویش است و بهانه‌تراشی‌های جبرانگارانۀ برای توجیه گناهان مقبول هیچ عقل سلیمی نیست. مولانا در اکثر مواضعی که از تأثیر گناهان بر معرفت سخن می‌گوید، گناهانی را مُراد می‌کند که مؤخر بر اختیار انسان هستند. اگرچه او اساس این عالم را غفلت می‌داند و اشارات خفی به وجود گناه ذاتی دارد، اما حقیقتاً اصراری بر تأثیر معرفت‌شناسانه گناهانی ندارد که تحقیقشان در اختیار انسان نیست.

۲-۲. موضوعیت اخلاق و طریقت فقه در نگاه به گناه

در باب نوع نگرش مولوی به گناهان فقهی، اول باید گفت که او در تمام دوران زندگی‌اش اهل التزام به شریعت بود و غور در عرفانیات او را از فقه و فقهیات مغفول نساخته بود. «شریعت همچون شمعست، ره می‌نماید و بی آن که شمع به دست آوری، راه رفته نشود و چون در ره آمدی، آن رفتن تو طریقتست و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت است» (مولوی ۱۳۸۵، ۷۰۷:۵). او اگرچه نظراً معتقد بود کسی که به نور حقیقت زر شده باشد مُستغنی از اکسیر شریعت می‌گردد، اما در مقام واقعیت و عمل به صراحت می‌گفت که صدر مقامات سلوک جز به معنای در راه بودن سالک نیست و هیچ ولیّ و عارفی نمی‌تواند اختر وصل خود را به غایت قُصوای وجود رصد نماید. به همین دلیل، با هر نوع ادعای کذابان صوفی‌نما، که کوس متحقق شدن به حقیقت و ساقط شدن شریعت از خویش را

می‌زدند، بر سر عناد بود و در راه رسیدن به حضرت جانان، دمی از تشنگی‌های صادقانه را به سیرابی کاذب این کوتاه‌آستینان درازدست^۵ نمی‌داد و پیام جاودانه‌اش به اهل ایمان ماندن بر سر پیمان با پیامبر و عمل کردن به شریعت بود و بُریدن سر استغنائی نظری و عملی و مزین کردن جان به استسقاء و طلب بیشتر.

همچو مُستسقی کز آبش سیر نیست
بر هر آنچ یافتی بالله مه‌ایست
بی‌نهایت حضرتست این بارگاه
صدر را بگذار، صدر تُست راه
(دفتر سوم، ۱۹۶۰-۱۹۶۱)

به نظر می‌آید مولانا وقتی از گناه به مثابه عاملی مؤثر بر معرفت نام می‌برد مرادش گناهان اخلاقی است، نه فقهی. از نظر او، اگر نظام عالم از هنجارهای اخلاقی عاری می‌بود، میان عمل کردن یا نکردن به احکام فقهی تفاوتی وجود نداشت و بدین سان فلسفه تشریح عبادات را ابتدائاً رسیدن به تزکیه اخلاقی و در مقامی بالاتر چشیدن تجربه‌های دینی برمی‌شمرد. یکی از بهترین نشانه‌های طریقت فقه و موضوعیت اخلاق نحوه ذکر عبادات در مثنوی معنوی است. از باب نمونه، او از عبادت حج بسیار سخن گفته و جان کلامش این بوده که ظاهر این عمل، یعنی قصد آن خانه گلین کردن، کار آسانی است. از نظر یک عارف، آنچه صعب است زیارت کعبه دل است که عبادت اخص الخواص این میدان است. ملاحسین واعظ کاشفی در *لُبُّ لُبَابِ* معنوی می‌گوید:

و حج دو نوع است: یکی قصد کوی دوست و آن حج عوام است و یکی میل روی دوست و آن حج خواص انام است ... اگر کعبه گل محل طواف خلائق است، کعبه دل مَطاف الطاف خالق است. آن مقصد زوَّار است و این مهبط انوار. آنجا خانه است و اینجا خداوندخانه ... حج خانه خلیل آسان است، اما حج حرم جلیل کار مردان است. (واعظ کاشفی ۱۳۸۶، ۵۳)

مخاطب آشنا به وضوح می‌تواند دریابد که او در تلاش است که با ذکر این حکم عبادی، کاروان بشری را به حج اکبر ببرد.

خوش بکش این کاروان را تا بحج
حج زیارت کردن خانه بود
ای امیر صبر مفتاحُ الفرج
حج رُبُّ البیت مردانه بود
(دفتر چهارم، ۱۴-۱۵)

او یک فقیه متبحر است و «اگر ... چنین تبخُّر و تَضَلُّع در حوزه فقهات نداشت و از چنین مقام والایی در این قلمرو برخوردار نبود، هرگز به چنین شأن و منزلتی در عرفان نمی‌رسید» (عباسی و فلاح ۱۳۸۷، ۷۹)، اما می‌خواهد از فقه دنیا راهی به احیای اخلاق

و فقه عقبی بزند. طریقت فقه و موضوعیت اخلاق در اندیشه مولوی نشان از این دارد که وی به گناه از منظر فقیهانه و عاقبت‌گرایانه نظر نیفکنده است. برای یک عارف، بیشتر از منتج شدن سرنوشت انسان به آخرت بد، داشتن حال بد به واسطه انجام معاصی اهمیت دارد. او جوّال وادی وجود است و به جای اندیشیدن به این که چگونه باید به بهشت برسیم، می‌خواهد در این عالم بهشت بشود.

من امروزم بهشت نقد حاصل می‌شود وعده فردای زاهد را چرا باور کنم
(منسوب به حافظ)

۳. انواع عقل و اقسام معرفت در مرآت مشنوی

۳-۱. عقل جزوی و عقل کلی

مولانا اگرچه گاهی به مذمت عقل پرداخته، اما دست‌کم معتقد است که عاقلان می‌توانند راهی به سوی یار بیابند هرچند گرده‌های صعب‌تری برای رسیدن به حقیقت نسبت به طایفه عشق دارند. او برای افاده این معنا، دیده جان را بر آیه یازدهم سوره فصلت می‌دوزد و از زیست‌جهان عاشقان و عاقلان می‌گوید و از نسبتشان با یگانه معشوق جهان پرده برمی‌دارد: «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱) [به آسمان و زمین فرمود که همه به شوق و رغبت یا به جبر و کراهت بشتابید. آنها عرضه داشتند ما با کمال شوق و میل می‌شتابیم.] همه هستی به سمت خداوند می‌رود، چه از سر اختیار و چه از روی اضطرار. اگر عاشقان، همچون بهار، به یار می‌رسند، عاقلان، در تلاش‌های خردورزانه، برای گشودن گرهی از معمای خدا - که مه‌آلودترین راز جهان است - تسلیم می‌شوند و دندان‌های عقل سکولار را ناتوان در هضم این لقمه بزرگ می‌یابند و به زنجیر تسلیم راهی کوی دوست می‌شوند.

پس شدند اشکسته‌اش آن صادقان	لیک کو خود آن شکست عاشقان؟
عاقلان، اشکسته‌اش از اضطرار	عاشقان، اشکسته با صد اختیار
عاقلاش، بندگان بندی‌اند	عاشقانش، شکری و قندی‌اند
ائتیا کره‌ها مه‌ار عاقلان	ائتیا طوعاً بهار بی‌دلان

(دفتر سوم، ۴۴۶۹-۴۴۷۲)

او برای عقل نیز حظی از هدایت‌یافتگی را قائل بود و با تمام مرتبت بلند عشق، هیچ‌گاه نسبت به آن بی‌عنایت نبود و عقیده داشت که اگر عقل از حقیقت انسان حذف شود، جز جسمانیت از او باقی نمی‌ماند.

ای برادر تو همان اندیشه‌ای

مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

(دفتر دوم، ۲۷۷)

عقل در اندیشه مولانا دو چهره دارد: عقل جزوی و عقل کلی. انسان با عقل جزوی - که مولانا آن را عقل مکسبی، عقل بحثی، عقل تاجر و عقل معاش نیز می‌خواند- اولاً مشغول ظواهر می‌شود و سعی می‌کند چراغ جهان محسوس را روشن نماید. این عقل تهی دست پُرمدها این توهم را در آدمی ایجاد می‌کند که گویی همه هستی همین طبیعت مادی است و همه دانش نیز علم بر ظواهر عالم است، مانند موشی که در بُن دیواری خانه‌ای کوچک ساخته و گمان می‌کند که تمام دانایی و همه دانش بنایی در معمور او خلاصه می‌شود.

هم درین سوراخ بنایی گرفت

درخور سوراخ دانایی گرفت

(دفتر سوم، ۳۹۷۸)

ثانیاً، عقل جزوی دچار عُجب است و «چون به شاگردی دل اقرار نمی‌کند و سروری می‌طلبد و در دریافت‌های خود مُستبد است، مانند شیطان رانده می‌شود» (سعیدی و نصیری ۱۳۹۱، ۳۰).

راند دیوان را حق از مرصاد خویش

عقل جزوی را ز استبداد خویش

(دفتر چهارم، ۳۳۳۸)

مادام که انسان از حَضِیض عقل جزوی نرهد، در زندان محسوسات می‌ماند و مصداق «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم: ۷) خواهد بود [آنها تنها ظاهری از زندگی دنیا را می‌دانند، و از آخرت بی‌خبرند]. اما اگر سالک نردبان حقیقت شود و جوی عقل معاش را نَجْوید و طالب غرقه شدن در دریای عقل معاد گردد، قلبش مخزن اسرار الهی خواهد گشت. عقل کلی - که مولانا آن را عقل کامل، عقل عقل، عقل احمد، و عقل معاد هم خوانده است- جهان معقول را برای انسان وضوح می‌بخشد. تمام صُور این جهان و سرچشمه همه دانش‌ها حاصل یک اندیشه و یک تجلی عقل کلی است.

این جهان یک فکرست از عقل کُل

عقل چون شاهست و صورتها رُسل

کلّ عالم صورت عقل کُلست

کوست بابای هر آنک اهل قُل است

(دفتر دوم، ۹۷۹؛ دفتر چهارم، ۳۲۵۸)

۲-۳. اقسام معرفت: قلم عقل و قدم جان

هجرتی باشکوه‌تر از رستن از عقل جزوی و رسیدن به عقل کلی در عالم انسانی وجود ندارد. به همین دلیل بود که پیامبران همواره متوسط‌حالات را از درماندن در میدان نامبارک

عقل مستقل از وحی برحذر می‌داشتند، چرا که این دو عقل دو نوع معرفت را نصیب انسان می‌نماید. البته زیست‌جهان مولوی چنان حول کعبه قرآن در طواف بود، که حتی در ناخودآگاهش نیز به معارف قرآنی اشتغال داشت. نخستین تقسیم‌بندی از معرفت در آیات آغازین سوره علق بر حضرت پیامبر (ص) نازل شده است: «اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق: ۳-۵) [بخوان که پروردگارت از همه بزرگوارتر است. همان کسی که به وسیله قلم تعلیم نمود و به انسان آنچه را نمی‌دانست یاد داد]. نوع اول معرفت از راه نوشتن و خواندن حاصل می‌شود. از طریق خواندن آثار قلمی دیگران و قلم زدن خویش است که انسان، به شرط کوشش فکری، می‌تواند به چنین معرفتی دست یابد و «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ».

اهل تن را جمله عَلَّمَ بِالْقَلَمِ واسطه افراشت در بذل کرم

(دفتر سوم، ۵۹۴)

دانشی که صرف‌نظر از موضوعش صرفاً با عاقله انسان ارتباط دارد و فقط انبان سر را از محفوظات پُر می‌کند و تأثیری بر شخصیت و تربیت وجود او نمی‌گذارد، که می‌توان آن را دانش عقلانی-تجربی یا معرفت غیرشخصی^۶ نامید. اما معرفت دوم، که منبعث از عقل کلی است، نه تنها با ذهن، که با همه وجود انسان در تصادم است و فراتر از تحصیل معرفتی، تحول وجودی را نیز نصیب می‌نماید. این معرفت همان است که قرآن از آن به «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» یاد می‌کند، معرفتی که از وحی و الهام حاصل می‌شود و ما به خودی خود و از طُرُق متعارف نمی‌توانیم بدان دست یابیم: «وَيَعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱) [و آنچه نمی‌دانستید به شما یاد دهد]. این «یعنی پیامبر می‌آموزد به شما آنچه را که نمی‌توانستید بدانید و در نتیجه معنی علم ناشی از وحی و الهام معلوم می‌شود» (شریعتی ۱۳۸۵، ۲: ۵۲۵).

عَلَّمَ الْإِنْسَانَ، حَمَّ طُعْرَاي مَاسْتِ علم عبدالله مقصدهای ماست

(دفتر پنجم، ۲۵۸۷)

این نوع از آگاهی را می‌توان دانش وجودی یا معرفت شخصی نام نهاد، چرا که تمام شخصیت انسان را تحت الشعاع قرار می‌دهد و نه تنها با ساحت شناختی، بلکه با ساحت عاطفی و ارادی انسان هم عجین می‌گردد. از نظر مولانا، گناه بر هر دو سنخ معرفت تأثیر می‌گذارد. هم معارف شخصی و درونی، که موضوعشان به کانون وجودی بشر نزدیک است، و هم دانش‌هایی که موضوع تجربی دارند و منافع و مضارّ ما را تحریک نمی‌نمایند،

می‌توانند متأثر از گناه باشند. او معتقد بود که هر دانشمندی، در هر ساحتی از ساحت علم، از طب و ریاضیات تا فلسفه و الهیات، از اختلال در ساحت شناختی به سبب ارتکاب گناه مصون نخواهد بود و معصیت می‌تواند سحاب احتجابی بر خورشید هر دانشی باشد.

۴. تأثیر گناه بر معرفت در مثنوی معنوی

۱-۴. گسترده‌گی سیطره گناه بر اقلیم دانش

ما در این مبحث، علوم را به شخصی و غیرشخصی تقسیم می‌نماییم. مراد از علوم غیرشخصی دانش‌هایی است که موضوع شناسایی طبیعی و تجربی دارند، و منظور از علوم شخصی نیز دانش‌هایی است که موضوع شناسایی آنها انسان است، چه در ساحت فردی و چه اجتماعی، که علوم انسانی و اجتماعی و همچنین معارف مربوط به خداوند را شامل می‌شوند.

در باب این که گناه بر چه دانش‌هایی تأثیر می‌گذارد سه پاسخ عمده عرضه شده است. پاسخ اول متعلق به حکیمان و عارفان جهان سنت است. آنها معتقد بودند که گناه می‌تواند سایه خویش را بر سر تمام دانش‌ها بیفکند. این دانش، خواه ریاضی باشد و خواه اخلاق و الهیات، بایسته است که دانشمند، برای توفیق در شناخت دقیق، وجودش را از گناه مبرا نماید.

پاسخ دوم را برخی متفکران جهان جدید بیان داشتند و معتقدند گناه بر هیچ یک از اصناف دانش مؤثر نیست و شرط کامیابی برای اقتناص محصول معرفتی گناهکار بودن، کم‌گناه بودن و یا بی‌گناه بودن نیست. «انسان متجدد معتقد است هیچ عامل غیر معرفتی در شناخت او از عالم واقع مؤثر نیست ... و مسئله‌ای به نام گناه تأثیری در شناخت از این جهان یا واقعی یا غیرواقعی بودن او ندارد» (ملکیان ۱۳۸۷، ۸۵). زمینه معرفت‌شناسانه این نظریه فروکاهیدن معرفت^۶ به علم^۷ است. رونق گرفتن تجربه حسی و فواید عمل‌گرایانه^۹ و تکنولوژیک علوم تجربی در جهان مدرن و ظهور اندیشه پوزیتیویستی موجب شد که برخی اندیشمندان گمان کنند که تنها معرفت معنادار علم تجربی است، و چون این علوم و موضوعات مطالعاتی‌اش متصل با وجود انسانی نیست و موضوع شناسایی غیرشخصی دارد، این تصور قوت گرفت که خطای اخلاقی یا گناه شخص دانشمند مداخلتی در اکتشافات علمی او ندارد.

طایفه سوم معرفت‌شناسانی بودند که در اتمسفر عالم مدرن استنشاق می‌کردند، اما

حظی از حقیقت را در اندیشه متألّهین عالم سنت یافتند و بیان داشتند که گناه، اگرچه عاملی غیرشناختی است، اما بر شناخت انسان تأثیر می‌گذارد، ولی این تأثیر شمول تام و تمام ندارد، بلکه گناه بر کسب معارفی مؤثر است که موضوعاتشان با کانون وجودی ما در قرابت باشد.

بیشتر کسانی که به تأثیر گناه در شناخت قائل‌اند به قانونی به نام عقلانیت معکوس^۱ معتقدند. این به زبان بسیار ساده یعنی این که گناه بر همه شناخت‌های ما اثر ندارد و بر آنها هم که اثر دارد تأثیر یکسانی ندارد. هر چه مطلبی که می‌خواهیم بشناسیم با منافع و مضارّ وجودی ما کم‌ارتباط‌تر باشد، شناخت ما نسبت به آن مطلب کمتر تحت تأثیر گناهکاری ما واقع می‌شود، و برعکس، هر چه مطلبی که قرار است محل شناخت واقع شود بیشتر با مسائل وجودی ما و منافع و مضارّ ما تماس داشته باشد، یا به تعبیر و ستفال، معرفت‌شناس معروف آمریکایی، هر چه آن مسئله بیشتر به کانون وجودی ما نزدیک‌تر شود، گناه در شناخت آن امر مؤثرتر است. در مسائل ریاضی و احیاناً مسائل منطقی، گناهکاری و بی‌گناهی ما، یا خطاکاری و درستکاری ما، تأثیری ندارد. این حقایق را بیشتر به صورت عینی می‌توان شناخت. اما وقتی مسئله مورد بحث با منافع و مضارّ ما اصطکاک پیدا می‌کند، یعنی به تعبیری به کانون هستی ما نزدیک می‌شود، آنگاه به نظر می‌آید ما در اتخاذ موضع‌ها بیشتر تحت تأثیر حالات غیرمعرفتی، از جمله تحت تأثیر گناهکاری خود، قرار می‌گیریم. (ملکیان ۱۳۸۷، ۸۵)

به نظر می‌آید مولانا را می‌توان بیشتر در میان کسانی گنجاند که قائل به تأثیر گناه بر همه علوم و معارف هستند. آنچه از ابیات مثنوی معنوی برمی‌آید این است که گناهی که انسان آنها را از سر انتخاب و آگاهی انجام می‌دهد قوه عاقله انسان را در درک معارف وجودی و دانش‌های تجربی مختل می‌نماید. او اگرچه معتقد بود که در معارف انسانی و الهی تأثیر عواملی چون گناه مشهودتر است، و این به دلیل وجودی‌تر بودن موضوعات آن علوم است، اما تأثیر گناه بر معرفت را، مانند طایفه سوم، منحصر بر نوع ارتباط موضوع دانش با کانون وجودی فاعل شناسا نمی‌کرد، بلکه مضاف بر این، به دو دلیل، که در سطور زیر خواهد آمد، معصیت را مختل‌کننده فرآیند کسب معرفت‌های غیرشخصی و تجربی هم می‌دانست.

۴-۱-۱. تأثیر گناه بر دانش‌های غیرشخصی

در اسلام، دانش‌های تجربی کاشف قوانین طبیعت و گشاینده چشم انسان به مقررات الهی حاکم بر آن هستند. هر ذره‌ای از این جهان تقدیری دارد و اراده‌ای در کسوت یک قانون

بر آن حاکم است و دانش‌هایی که به طبیعت می‌پردازند در جستجوی همین قوانین هستند. مُلک و ملکوت عالم در نهایت کمال خلق شده و جاذبهٔ این کمال اذهان انسان‌ها را به سوی خویش جلب کرده است. متألهان و عارفان دل به درک راه‌های آسمان و رازهای آن جهان بسته‌اند، و عالمان و دانشمندان در پی کشف قوانین و فهم وقایع این جهان هستند. از نظر مولانا، ظاهر هستی مشحون از قوانین و اسرار الهی است و انسانی که آلوده به گناه باشد در این معرفت‌های طبیعی توفیقی نخواهد داشت.

چون حقیقت پیش او فرج و گلوست کم بیان کن پیش او اسرار دوست
(دفتر پنجم، ۳۹۳۸)

چنان که آمد، اگرچه در دانش‌های غیرشخصی، انسان در پی شناختن اموری است که ساحت عاطفی و منافع و مضارّ ما را تحریک نمی‌کنند، و با چنین استدلالی، کسانی مانند مرالد و استفال^{۱۱} حکم بر عدم تأثیر گناه بر این معارف نموده‌اند، اما از نظر مولانا، به دو دلیل «پساشناختی بودن احساس گناه» و «شخص‌محورانه بودن فرآیند کسب معرفت»، معصیت نشان نامبارک خود را بر عقلانیت می‌نهد و محصولات معرفتی شخص دانشمند، حتی در قلمرو دانش‌های غیرشخصی نیز، به میزان گناهکار یا بی‌گناه بودن متفاوت خواهد بود.

۴-۱-۱-۱. احساس گناه به منزلهٔ امری پساشناختی

احساس گناه معلول یک فرآیند شناختی است. وقتی انسانی امری را گناه می‌داند و آن را مرتکب می‌شود، احساسی در او ایجاد می‌گردد که تمام وجودش را درگیر می‌کند.

احساس گناه، زمانی درک می‌شود که شخص شناختی از گناه و عواقب آن داشته باشد و آن را تجربه کرده باشد. احساس گناه با حالت ناراحتی و ناخوشایندی ارتباط پیدا می‌کند. معنای ویژه هر گناه خاص، درجه و شدت پاسخ عاطفی نسبت به خود را مشخص می‌کند.
(جلالی، ۱۳۸۰، ۴۶)

بنابراین گناه، اگرچه عاملی غیرشناختی است که بر شناخت تأثیر می‌گذارد، اما در بدایت امر، محصول فهم یک انسان از گناه بودن آن چیز است. البته تمام احوالات این گونه هستند، از باب نمونه، احساس ترس حاصل فهم ترسناک بودن چیزی است. نوزادان از موجودات درنده نمی‌ترسند، چون آنها را به صفت درنده‌خویی نمی‌شناسند. خداوند در قرآن می‌فرماید: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸) [از میان بندگان خداوند فقط دانشوران از او خوف و خشیت دارند.] این آیه به بهترین شکل نشان می‌دهد که فقط

کسانی واجد ترس از خداوند هستند که به عظمت و مهابت او پی برده‌اند، و این آگاهی عظیم موجب تحقق احوال خشیّت در انسان است. مولانا معتقد بود که احساسات ما، از جمله گناه، اموری پساشناختی هستند، و زمانی که انسان فعلی را قبیح بداند و آن را انجام دهد، دیگر نمی‌تواند باورمند به پاکی خویش باشد، و ملامت درون، او را از ارتکاز ذهنی محروم می‌دارد. بنابراین مضاف بر نحوه و شدت اتصال موضوع یک علم با وجود انسان متفکر، پساشناختی بودن احساس گناه نیز مورد توجه مولانا بوده و احساس گناه، صرف نظر از این که موضوع شناسایی متعلق به معرفت الهی یا بشری باشد، می‌تواند از موانع تحقق اتحاد نفسانی و ذهنی برای کسب معرفت باشد. مولانا در دفتر اول، در ابیاتی بسیار زیبا می‌گوید که از لقمه حلال نور حکمت می‌تابد و از لقمه حرام سیاهی جهل می‌زاید.

لقمه‌ای کو نور افزود و کمال	آن بود آورده از کسب حلال
علم و حکمت زاید از لقمه حلال	عشق و رقت آید از لقمه حلال
چون ز لقمه تو حسد بینی و دام	جهل و غفلت زاید آن را دان حرام
زاید از لقمه حلال اندر دهان	میل خدمت عزم رفتن آن جهان

(دفتر اول، ۱۶۴۵-۱۶۵۱)

فهم گناه بودن لقمه حرام مقدم بر عواقب سوء آن است. همچنین، وقتی انسان به ممدوح بودن کسب حلال آگاهی دارد، در جانش طمأنینه و آرامش می‌نشیند و با تمرکز ذهنی، علم و حکمت را در ذهن، و عشق و رقت را در جان می‌نشانند.

۴-۱-۲. فضیلت بنیاد بودن فرآیند کسب معرفت

مولانا کسب معرفت در دانش‌های تجربی را امری فضیلت بنیاد می‌داند، نه استدلال محور. تشخیص‌های صائب متکی به استقراء، قیاس و شواهد متقن نیستند، بلکه بر پایه یک شمّ فرامنتقی بنا نهاده شده‌اند، که بود و نبودشان با فضیلت‌های وجودی فاعل شناسا در ارتباط است. این نگرش شخص محورانه توانایی کسب معرفت را با گناه‌آلودگی شخصیت انسان مرتبط می‌سازد و فضیلت‌های منشی و اخلاقی را مهم‌ترین عامل رسیدن انسان به فضیلت‌های فکری برمی‌شمرد. برای داشتن باورهای درست، دانستن روش‌های درست اندیشیدن، حداکثر، شرط لازم است، و آنچه علت موجد آن است پالوده بودن جان از رذیلت‌ها و معرّا بودن آینه دل از زنگارهاست. اگر بناست که حروف حقیقت را در ذهن بنشانیم، اول باید لوح وجود را بشوئیم.

لوح را اول بشوید بی‌وقوف	وآنگی بر وی نویسد آن حروف
--------------------------	---------------------------

(دفتر دوم، ۱۸۲۷)

در قرآن، صاحبان خرد

همانان‌اند که خدا را [در همه احوال] ایستاده و نشسته و به پهلو آرمیده یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند [که] پروردگارا اینها را بیهوده نیافریده‌ای، منزه‌ی تو پس ما را از عذاب آتش دوزخ در امان بدار» (الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ) (آل عمران: ۱۹۱)

تقدم ذکر بر فکر می‌تواند نشان از همین معنا داشته باشد که توانایی کسب معرفت در انسانی حادث می‌شود که پیش از فراگرفتن مهارت‌ها و روش‌های علمی و منطقی، ظرف وجودش را مهیای میزبانی مظروف شناخت کرده باشد. بدون تابش خورشید ذکر، یخ‌های فسرده فکر آب نمی‌شوند، و نشانه‌های مستتر در خلقت آسمان و زمین و اختلاف در شب و روز - که اشاره آشکار به کسب دانش‌های تجربی دارد - مکشوف نمی‌گردند.

این قدر گفتیم باقی فکر کن
فکر اگر جامد بود رو ذکر کن
ذکر آرد فکر را در اهتزاز
ذکر را خورشید این افسرده ساز

(دفتر ششم، ۱۴۷۵-۱۴۷۶)

عقل عرفی، به دلیل اُلُفت با امور زمینی، در کشف حقیقت ناتوان است، چرا که بی مدد فیض الهی نمی‌تواند پا را از عرصه فیزیک فراتر ببرد. بدین اعتبار وجه اشتراکی با گناه دارد، زیرا گناه نیز معطوف به امور حسی است و می‌تواند موجب تحدید فعالیت‌های شناختی انسان در قلمرو عالم محسوس گردد.

آن خطا دیدن ز ضعف عقل اوست
عقل کل مغزست و عقل جزو پوست

(دفتر اول، ۳۷۴۹)

در دفتر دوم، در حکایت «شکایت قاضی از آفت قضا و جواب گفتن نایب او را»، به وضوح از تأثیر فضیلت‌ها و رذیلت‌های اخلاقی در قوه شناخت انسان سخن می‌گوید و اساس رسیدن به قضاوت‌های درست این جهانی را نه بیانات و براهین مُتقن، که وجود بی‌غرض و مرض و فضیلت‌های منشی فاعل شناسا احصاء می‌نماید.

شخصی بر مسند قضاوت گمارده شد و در روز معارفه می‌گریست. معاونش به او گفت که کسب چنین مسند مهمی شایسته شادی است، نه اندوه! آن قاضی جواب داد، ناراحتی من بدین دلیل است که با تمام جهلی که در مورد اتفاقات میان دو طرف دعوی دارم، باید در میان آنان قضاوت نمایم، حال آن که آنها خوب می‌دانند که چه کرده‌اند و ظالم و مظلوم کیست. پاسخ نایب در ابیات پسین، پرده از معرفت‌شناسی فضیلت

برمی‌دارد. او به قاضی می‌گوید، اگرچه تو از وقایع رخ داده میان آنها بی‌خبری و دست از بینۀ قاطع برای قضاوت کردن خالی است، اما در دلت آلودگی و غرضی نیست، و این بی‌علتی، جهل را بدل به علم می‌نماید.

گفت خصمان عالم‌اند و علتی	جاهلی تو لیک شمع ملتی
زانک تو علت نداری در میان	آن فراغت هست نور دیدگان
وان دو عالم را غرضشان کور کرد	علمشان را علت اندر گور کرد
جهل را بی‌علتی عالم کند	علم را علت کژ و ظالم کند

(دفتر دوم، ۲۷۵۴-۲۷۵۷)

پرواضح است که مولانا واجد نگرشی فاعل‌محورانه در معرفت‌شناسی است. تغییر مبنایی که در قرن بیستم با مقاله‌های دوران‌ساز «هرم و قایق» از ارنست سوسائ^{۱۲} و «فلسفه اخلاق جدید» از الیزابت آنسکوم^{۱۳} در معرفت‌شناسی رخ داد، قرن‌ها پیش‌تر، در تجارب عارفانۀ او بیان شده است. به راستی می‌توان معرفت‌شناسی فضیلت را «بازگشتی به گذشته و جهشی به سوی آینده»^{۱۴} دانست. مولانا معتقد است که فضیلت‌های اخلاقی موجب می‌شوند که فرد به باورهای صادق برسد، و در معرفت‌شناسی فضیلت‌محورانه، تأثیر گناه و صواب بر قوه عاقله انسان برجسته می‌گردد. ذیل چنین نگرشی، برای فهم معارف قرآنی، تزکیه نفسانی و تأویل وجودی مفسر را اولی بر تفسیر آیات با روش‌های متداول برمی‌شمرد و شرط تابیدن عروس دولت قرآن را، منزله داشتن دارالمُلک تقوا از غوغای گناه می‌دانست.^{۱۵}

کرده‌ای تأویل حرف بکر را	خویش را تأویل کن نی ذکر را
بر هوا تأویل قرآن می‌کنی	پست و کژ شد از تو معنی سنی

(دفتر اول، ۱۰۸۳-۱۰۸۴)

۴-۱-۲. تأثیر گناه بر دانش‌های شخصی

منظور از دانش‌های شخصی اعم از علوم انسانی و معارف الهیاتی است؛ هر دانشی را که در اطراف دو موضوع خدا و انسان پدید آمده باشد دانش شخصی می‌خوانیم. موضوعات این گونه معارف با ساحت وجود در ارتباط است و با اندیشه جلب سود و دفع ضرر انسان تصادم دارد. برای مثال، این که یک فیلسوف چه نظریه‌ای را در فلسفه اخلاق بپذیرد یا چه نظری در باب سیاست بدهد می‌تواند متأثر از عوامل غیر معرفتی فراوانی از جمله گناه باشد. امیل برنر^{۱۶}، متأله سوئیسی، نظریه‌ای تقریباً مشابه قانون عقلانیت معکوس مرالد وستفال داشته است، اما بر خلاف او، که قائل به هیچ گونه تأثیری از جانب معصیت بر

دانش تجربی نبوده، آن علوم را در سطحی رقیق‌تر متأثر از گناه می‌دانسته است. او «اصلی به نام نزدیکی رابطه^{۱۷} را برای درجات تأثیرپذیری و تغییرپذیری حوزه‌های مختلف دانش از گناه ارائه می‌دهد. طبق این اصل، هر چه یک حوزه مطالعاتی باطنی‌تر باشد تفاوت محصول معرفتی دانشمند مؤمن و کافر در آن بیشتر است» (یزدانی و دیگران ۱۳۹۹، ۲۱۱). دانش‌های شخصی صرفاً با عاقله انسان در ارتباط نیستند، بلکه ساحت عاطفی و ارادی بشر در فهم انسان از آن دانش‌ها و موضع‌گیری‌هایش دخالت می‌کنند. وقتی در روایات از تفسیر به رأی کتاب خدا سخن به میان می‌آید، یکی از نتایج معرفت‌شناسانه‌اش نزدیکی معرفت قرآنی با وجود انسانی است و همین امر موجب می‌شود که بسیاری از عوامل غیرشناختی، مانند گناه، در محصول معرفتی ما تأثیر بگذارند. مولانا معتقد بود که قرآن یک رَسَن است و نه یک بُردار. بُردار جهت دارد و لاجرم محمولش را به سویی می‌برد، اما رَسَن بی‌جهت است، هم می‌توان با آن صعود کرد و هم نزول. برخی قرآن را می‌خوانند و تفسیر می‌نمایند، اما با این رَسَن سقوط می‌کنند و برخی دیگر با آن به اوج تعالی‌های روحی می‌رسند.

زانک از قرآن بسی گمره شدند
زین رسن قومی درون چه شدند
مر رسن را نیست جرّمی ای عنود
چون ترا سودای سر بالا نبود

(دفتر چهارم، ۴۲۰۹-۴۲۱۰)

در این مصیبت‌ها و رفعت‌های معنوی، بیشتر از این که تکنیک‌ها و روش‌های فهم قرآن دخیل باشند، عوامل غیرمعرفتی مانند گناهان، عواطف و امیال نقش دارند. بنابراین تأثیر گناه بر دانش‌های شخصی امری پُر واضح است و خداشناسی و خودشناسی مهم‌ترین معرفت‌های شخصی است که مورد توجه مولانا قرار داشته و او در مثنوی معنوی در قالب حکایات فراوان از تأثیر گناه بر این دو سخن گفته است.

۴-۱-۲-۱. گناه و خدا/فراموشی

مولانا خدا/فراموشی را بُن‌مایه گناه و اساس بقای عالم مادی برمی‌شمرد. به عبارت دیگر، در یک سیاق هنجاری، اصل گناه همان غفلت از خداوند است و به لحاظ هستی‌شناختی نیز این جهان و نعماتش چنان خلق شده که حجاب جمال خالق باشد.

[ما آدمیان] از غفلت تغذیه می‌کنیم و با این تغذیه، زندگی این جهانی‌مان را فربه می‌نماییم. ما آدمیان در چراغ حیاتمان، نفت غفلت می‌ریزیم و به این معنا، هم غفلت می‌خریم و هم غفلت می‌فروشیم. لذا تاجر غرور و سوداگر فریبیم و اگر این دادوستد را نداشته باشیم، زندگانی‌مان ناممکن خواهد شد. (سروش ۱۳۸۴، ۱: ۹۲-۹۳)

در فیه ما فیه آمده است:

اکنون عالم به غفلت قائم است که اگر غفلت نباشد، این عالم نماند. شوق خدا و یاد آخرت و شکر و وجد، معمار آن عالم است. اگر همه آن رو نماید، به آن عالم رویم و اینجا نمانیم. (مولوی ۱۳۸۷، ۱۲۷)

هوشیاری این جهان را آفتست	اُستن این عالم ای جان غفلتست
غالب آید، پست گردد این جهان	هوشیاری زان جهانست و چو آن

(دفتر اول، ۲۰۷۰-۲۰۷۱)

در چنین عالمی که خلقاً غفلت را در آن نهاده‌اند، مولانا یاد خدا را افضل عبادات می‌داند و مشغول بودن به غیر خدا و «خدا فراموشی» را گناه برمی‌شمرد. گول نعمت را خوردن و غافل از خوان سالار بودن، اگرچه زمینه‌ای تکوینی در خلقت انسان و جهان دارد، اما آدمی مُجاز به این امر نیست. در مثنوی، با بیان داستان حضرت یوسف، توجه او به غیر خدا را گناه برمی‌شمرد و آن را سبب طولانی‌تر شدن حبس آن پیامبر می‌داند.

پس جزای آنک دید او را مُعین	ماند یوسف حَسب در بضع سنین
زین گُنه آمد از آن نیکو خصال	ماند در زندان ز داور چند سال
که چه تقصیر آمد از خورشید داد	تا تو چون خفاش اُفتی در سواد
هین چه تقصیر آمد از بحر و سحاب	تا تو یاری خواهی از ریگ و سراب
عام اگر خفاش طبعند و مجاز	یوسف، داری تو آخر چشم باز

(دفتر ششم، ۳۴۰۵-۳۴۱۰)

مفهوم خدا فراموشی مأخوذ از قرآن است، و به نسیان سپردن خداوند علت خود فراموشی است: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر: ۱۹). [و همچون کسانی که خدا را فراموش کردند و خدا نیز آنها را به خود فراموشی گرفتار کرد نباشید، و آنها فاسق و گنهکارند.] ذکر خداوند، نه به معنای صرف زبانی‌اش، بلکه به معنای خود را به او سپردن، مدخل رسیدن به خودشناسی است و آنان که می‌خواهند نزد وجود حقه حقیقیه خویش حاضر باشند، باید حضور خداوند را تجربه نمایند.

حضور گر همی خواهی، از او غایب مشو حافظ متی ما تلق من تهوی دَع الدنيا و أهملها
(حافظ ۱۳۸۵، غزل ۱)

۴-۲-۱. گناه و خود فراموشی

مولانا غافل شدن از خداوند را علت اقدام به گناه می‌داند و انجام گناه را مؤثر بر ساحت وجودی انسان برمی‌شمرد. این تصور غلطی است که گمان کنیم گناه انسان را به حال

خودش می‌گذارد و فعلی است که تأثیری بر احوال انسان ندارد. افعال صالحه یا قبیحه موجب ترقی‌ها و تنزل‌های فاعل اخلاقی می‌گردند و آیه «وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰) مُحاکمی تأثیر عمل بر وجود است، و انسان با هر عملی خشتی بر ساختمان جاننش می‌نهد:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (نور: ۳۰) [به مؤمنان بگو چشم‌های خود را (از نگاه به نامحرم) فروگیرند، و فروج خود را حفظ کنند، این برای آنها پاکیزه‌تر است، خداوند از آنچه انجام می‌دهید آگاه است.]

در تعلیل این آیه، تعبیر «يَصْنَعُونَ» آمده است و بدان معناست که هر عملی، در حقیقت، ساختن وجود است و فعل آدمی بر احوالش اثر می‌گذارد. جان‌ها و دیدگانی که اسیر شهوت هستند، با هر نگاهی و پرداختی به حرام الهی، بیگانه‌ای را در وجود راه می‌دهند و چون «من دروغین» پای به ساحت دل بگذارند، «من حقیقی» مستور می‌گردد. گناه از طریق حواس انسان ایجاد می‌شود، و این حواس در و پنجره‌هایی هستند که از طریق آنها من‌های کاذب پا به درون انسان می‌گذارند و آدمی را دچار از خود بیگانگی می‌نمایند. انسانی که اهل «غَضِّ بَصَرٍ» نباشد و جان را به شهوت و غضب بفروشد، خویش را از دست داده است. زشتی گناه بیشتر از آن که مربوط به ظاهر فعل آن باشد، ناظر بر آثاری است که بر فاعل آن می‌گذارد، و بدترین این عوارض استیلائی «من‌های دروغین» بر «من راستین» است. انسان از خود بیگانه به آشنا خدمت نمی‌کند، بلکه دعوت بیگانه را لبیک می‌گوید و گمان می‌کند که یکسره در حال طاعت است، در حالی که غرق در بطالت و خسران است. این طایفه از نظر قرآن، زیانکارترین افراد هستند:

قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يَحْسَبُونَ صُنْعًا (کهف: ۱۰۳-۱۰۴) [بگو آیا به شما خبر دهیم که زیانکارترین (مردم) در کارها چه کسانی هستند؟ آنها که تلاش‌هایشان در زندگی دنیا گم (و نابود) شده، با این حال می‌پندارند کار نیک انجام می‌دهند.]

حکایت عیادت کَر از بیمار مفید افاده این معناست که اگر آدمی تصویری ناراست از خویش داشته باشد، اعمالش در خدمت من دروغین است. شخصی قصد عیادت از همسایه رنجور خویش را نمود و به دلیل ناشنوا بودن جواب‌های شخص بیمار را در مواجهه با سؤالات خویش پیش‌بینی کرده بود و چون با تصور نادرستی به عیادت رفت، هر سخنش بر درد شخص رنجور می‌افزود.

این جوابات قیاسی راست کرد
گفت چونی گفت مُردم گفت شکر
بعد از آن گفتش چه خوردی؟ گفت زهر
بعد از آن گفت از طیبیان کیست او
گفت عزرائیل می آید برو
کر برون آمد بگفت او شادمان
گفت رنجور او عدو جان ماست

پیش آن رنجور رفت آن نیک‌مرد
شد از آن رنجور پر آزار و نُکر
گفت نوشت باد، افزون گشت قهر
که همی آید به چاره پیش تو
گفت پایش بس مبارک شاد شو
شکر کش کردم مراعات این زمان
ما ندانستیم کو کان جفاست

(دفتر اول، ۳۳۷۵-۳۳۸۲)

آدمی برای داشتن افعال صالح باید نخست شناختی صائب از خویش داشته باشد. خویش را که درست شناسیم، درست هم نمی‌توانیم عمل کنیم و بدین دلیل تمامی احوال و افعال خودناشناسان به سان عیادت کر از بیمار است.

۵. نتیجه‌گیری

از آنچه در سه بخش اصلی این مقاله آمده است، می‌توان این نتایج را احصاء نمود:

۱. گناه امری انسانی است. وقتی گناه رخ می‌دهد، نباید گمان کنیم که امری غیرطبیعی رخ داده است. همواره امکان بروز گناه در آدمی وجود دارد و مولانا معتقد بود، اگر چه تعالیم معنوی باید به لحاظ هنجاری میان انسان و گناه فاصله درافکنند و ساحات وجودی انسان را از آن مُعراً نگاه دارند، اما به لحاظ توصیفی باید گناه را آشنای جان و جهان انسانی دانست.

۲. گناه به منزله یک مقوله معرفت‌شناختی، اولاً باید مسبوق به اختیار و آگاهی باشد. به همین دلیل، در مثنوی معنوی وقتی از تأثیر گناه بر معرفت سخن به میان می‌آید مُراد از گناه خطایای اختیاری و یومیة انسان‌هاست، نه گناه جبلی، چنان که در مسیحیت منظور است. ثانیاً، در تمایز میان گناهان فقهی و اخلاقی، مولانا دومی را مؤثر بر معرفت می‌داند. این به دلیل بی‌ارزش انگاشتن معاصی فقهی نیست، بلکه بدین وجه است که فقه با توجه به وجود ارزش‌های اخلاقی اهمیت پیدا می‌کند و در صورت نبودن غایات اخلاقی، فقه چیزی جز مقررات فردی و اجتماعی نیست.

۳. مولانا معتقد است که گناه می‌تواند بر هر نوع معرفتی تأثیر بگذارد. این تأثیر در علوم شخصی، به دلیل نزدیکی موضوعاتشان با کانون وجودی انسان، مشهودتر است. اما در علوم غیرشخصی هم، گناه و دیگر عوامل غیرمعرفتی مؤثر هستند. چرا که اولاً احساس گناهکار بودن، اگر برای یک دانشمند علوم تجربی یا یک متفکر علوم انسانی رخ

بدهد، راه کسب معرفت را، با فلکات فراوانی، چون تَشْتِ رُوحی و پراکندگی ذهنی مواجه می‌سازد، و ثانیاً از نظر او فرآیند کسب هر معرفتی، از جمله علوم تجربی و غیرشخصی، امری فاعل‌بنیاد و فضیلت‌محور است و با چنین نظریه معرفتی، طاعت و معصیت نقش مهمی در رسیدن انسان به شناخت‌های درست دارند. در معرفت‌شناسی مولانا، اگرچه توجه به موضوع شناسایی و داشتن ابزارهای مناسب برای کسب معرفت کم‌اهمیت نیست، اما آنچه بیش از اینها باید مورد اهتمام جویندگان حقیقت باشد فاعل شناسا است. او معتقد بود که زلال‌ترین مظروف‌های معرفتی، اگر در ظرف مشوب به گرایش‌ها و کنش‌های ناروا ریخته شوند، آلوده می‌گردند. فرآیند شناخت مظروف است و ساحت عاطفی و ارادی ظرفی است که این مظروف از آن تأثیر می‌پذیرد و محکوم به حکم آنها می‌شود. انسانی که می‌خواهد حقیقت را وجدان کند، اول باید به طهارت سرّ و تزکیه درون و شستن وجود از هر عامل منحرف‌کننده عقل بپردازد - که در یک گفتمان دینی ما آن را گناه می‌شناسیم.

۴. هر چند می‌توان از مثنوی معنوی مولانا چنین برداشت کرد که او گناه را تأثیرگذار بر تمامی اقسام معرفت اعم از الهی و غیر الهی می‌داند، با این حال تکیه مولانا در مثنوی بر تأثیر گناه بر معرفت به خدا و معرفت به خود است.

کتاب‌نامه

- قرآن‌کریم، ترجمه آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی.
پورسینا، زهرا. ۱۳۸۶. «گناه در نگاه غزالی». آینه معرفت ۱۲.
جلالی، حسین. ۱۳۸۰. «درآمدی بر بحث بینش، گرایش، کنش و آثار متقابل آنها». معرفت ۵۰.
حافظ. حافظ به سعی سایه. ۱۳۸۵. تصحیح هوشنگ ابتهاج. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
زمانی، کریم. ۱۳۹۰. شرح جامع مثنوی. تهران: اطلاعات.
سروش، عبدالکریم. ۱۳۸۴. قصه ارباب معرفت. تهران: صراط.
سعدی. ۱۳۹۴. کلیات سعدی. مقدمه و شرح حال از جلال‌الدین همایی و حواشی از محمود علمی. تهران: بدرقه جاویدان.
سعیدی، حسن، و ولی‌الله نصیری. ۱۳۹۱. «عقل از دیدگاه مولانا». آینه معرفت ۴.
شایگان، داریوش. ۱۳۷۳. هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی. ترجمه باقر پرهام. تهران: فرزانه روز.
شریعتی مزینانی، محمدتقی. ۱۳۸۵. تفسیر نوین به همراه آغاز وحی یا تفسیر سوره مبارکه علق.
تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
شمس تبریزی. ۱۳۶۹. مقالات. تصحیح محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی.

- عباسی، حبیب‌الله، و غلامعلی فلاح. ۱۳۸۷. «کارکرد گفتمان فقهی در مثنوی مولوی». ادب‌پژوهی ۴.
- گولپینارلی، عبدالباقی. ۱۳۷۵. مولانا جلال‌الدین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ملایوسفی، مجید. ۱۳۹۱. «تأثیر آموزه گناه نخستین بر مبحث کلیات در قرون وسطا». پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت) ۱.
- ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۷. «تأثیر گناه در شناخت انسان سنتی و انسان متجدد». آیین ۱۹-۲۰.
- مولوی. ۱۳۸۵. مثنوی معنوی. بر اساس نسخه قونیه و به تصحیح عبدالکریم سروش. تهران: علمی و فرهنگی.
- مولوی. ۱۳۸۷. فیه ما فیه. تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: نگاه.
- نظامی. ۱۳۷۴. کلیات مخزن الاسرار. تصحیح وحید دستگردی. تهران: راده.
- واعظ کاشفی، ملاحسین. ۱۳۸۶. لب لباب معنوی. تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش. تهران: صراط.
- یزدانی، هما، علی پایا، و لطف‌الله نبوی. ۱۳۹۹. «تأثیر گناه بر معرفت علمی: بررسی موردی دیدگاه استفان مورونی از منظر عقلانیت نقاد». فلسفه علم ۲۰.

یادداشت‌ها

1. the noetic effects of sin
2. non-cognitive factors
3. subject
۴. زلف زمین در بر عالم فکند
۵. به زیر دلق ملمع کمندها دارند
۶. استفان مورونی در کتاب *The Noetic Effects of Sin* معرفت را به شخصی و غیرشخصی تقسیم می‌نماید.
7. knowledge
8. science
9. pragmatic
10. the law of inverse rationality
11. Merold Westphal
12. Ernest Sosa, "The Raft and Pyramid"
13. G.E.M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy"
۱۴. برگرفته از عنوان مقاله‌ای از آقایان جلال پیکانی و محمد مسعودی‌نیا.
۱۵. عروس حضرت قرآن حجاب آنگه براندازد که دارالملک ایمان را مجرد بیند از غوغا (سنایی غزنوی)
16. Heinrich Emil Brunner
17. closeness of relation



پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیستم، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص. ۷۱-۹۲
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/PRR.2022.242014.1718)

تفسیر موعودباورانه فیلسوفان یهودی از عصر جدید: امکانی برای عبور از دوگانه تداوم و گسست؟

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۲

زهرا میقانی^۱

منصور معتمدی^۲

حسین مصباحیان^۳

مهدی حسن زاده^۴

چکیده

اروپا در جریان روشنگری، خودآگاهی تاریخی زمانه‌اش را در گسست از گذشته مسیحی و خودآئینی انسان فهمید. اما در قرن بیستم، به دنبال بحران‌های تاریخی بی‌سابقه، داعیه خودآئینی انسان و نوآئینی عصر جدید به چالش کشیده شد و این بار پرسشگری درباره بنیان‌های عصر جدید به دو شرح متفاوت انجامید. در شرح نخست، عصر جدید به مثابه تداوم عصر پیشین فهم شد و تمام مفروضات اساسی و خودبنیاد آن مورد پرسش قرار گرفت. در شرح دوم، عصر جدید به مثابه عصری درک شد یکسر متفاوت با عصر پیشین که پاسخ‌هایی جدید برای پرسش‌های کهن فراهم آورده است. با روشن شدن محدودیت‌های دو نظریه فوق، این پرسش مطرح شده است که آیا می‌توان خداباوری و انسان‌محوری، و به تبع آن نظریه‌های پیوست و گسست، را در جایی به هم نزدیک کرد؟ در جهت مواجهه با پرسش مذکور، این مقاله تلاش کرده است تا مفهوم یهودی موعودباوری در اندیشه طیفی از فیلسوفان یهودی را پشتوانه بررسی امکان فراتر رفتن از دوگانه موجود قرار دهد و راه سومی را معرفی کند که در آن نه تنها دین و مدرنیته ضدیتی ندارند که تفکر تحول‌خواهانه مدرن نیروی انتقادی و امید سازنده‌اش را از ایده‌های موعودباورانه می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

سکولاریزاسیون، عصر جدید، فرجام‌شناسی، موعودباوری، فیلسوفان یهودی

۱. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. (zahra.mighani@mail.um.ac.ir)

۲. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول) (motamedi@um.ac.ir)

۳. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (mesbahian@ut.ac.ir)

۴. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. (hasanzadeh@um.ac.ir)



**Jewish Philosophers' Messianic Interpretation of the New Age:
Going beyond the Dichotomy of Continuity and Rupture**

Zahra Miqani¹

Mansour Motamedi²

Hossein Mesbahian³

Mahdi Hasanzadeh⁴

Reception Date: 2021/10/19

Acceptance Date: 2022/02/21

Abstract

In its path to Enlightenment, Europe saw its historical self-consciousness in breaking with its Christian tradition and the concept of autonomy. In the twentieth century, however, and in the wake of unprecedented historical crises, the claim to autonomy and enlightenment was challenged; as a result, Europe's relationship with Christianity once again became the subject of scrutiny and investigation. Broadly speaking, two currents of thought emerged in response to this question. The first, was to construe this new historical situation as an extension of the old era, and thus proceeded with a questioning of all its assumptions and foundations. The second response construed the contemporary crisis wholly anew and characterized their time with a form of understanding that is capable of providing answers to life-long questions. Noting the limitations of both responses, this paper asks whether theism and humanism can be reconciled. In light of this question, we examine the concept of Messianism in Jewish philosophical thought in order to step beyond the current dichotomy and argue for a third response according to which the relationship of modernity to tradition is not antagonistic. In fact, messianic ideas generate critical force and constructive hope for the modern transformative thought.

Keywords

Secularization, New Age, Eschatology, Messianism, Jewish Philosophers

-
1. Ph.D. Student of Religions and Mysticism, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. (zahra.mighani@mail.um.ac.ir)
 2. Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. (Corresponding Author) (motamedi@um.ac.ir)
 3. Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, Iran. (mesbahian@ut.ac.ir)
 4. Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. (hasanzadeh@um.ac.ir)

۱. مقدمه

پس از جنگ جهانی دوم، اندیشمندان اروپایی با این پرسش روبه‌رو شدند که چگونه اروپایی که موطن روشنگری بود صحنه نمایش چنین فجایعی شد. چرا عقلانیتی که افتخار دموکراسی و حقوق بشر را به نام زده بود مولد خشونت و ویرانی‌های گسترده شد. برخی در جستجوی ریشه‌های ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواه به فلسفه‌های تاریخ قرن نوزدهم رسیدند، یعنی جایی که عقلانیت اروپایی مجری تاریخ واحد جهانی است. عده‌ای از این نیز واپس‌تر رفتند و به یواخیم فیوره^۱ (۱۱۳۵-۱۲۰۲) در قرون وسطا رسیدند، که برای نخستین بار باور فرجام‌شناسانه^۲ به استقرار ملکوت خدا را به ایده ساخت اوتوپیا^۳ زمینی در صورت اجتماعی کمال‌یافته بدل کرد (Svenungsson 2014, 65). در نهایت کارل اشمیت^۴ (۱۸۸۸-۱۹۸۵)، حقوقدان و نظریه‌پرداز آلمانی، و کارل لوویت^۵ (۱۸۹۷-۱۹۷۳)، فیلسوف آلمانی، اعلام کردند عصر جدید نتیجه فرایند سکولاریزاسیون است، یعنی استمرار فرجام‌شناسی مسیحی در صورت اندیشه اوتوپیا باورانه فلسفه تاریخ غرب.

این دیدگاه مخالفانی نیز دارد، که قائل به خودآئینی عصر جدید و گسست آن از مبانی الهیاتی‌اند. هانس بلومبرگ^۶ (۱۹۲۰-۱۹۹۶) مشروعیت عصر جدید^۷ را در دفاع از خودآئینی عصر جدید و در مقابل نظرات اشمیت و لوویت نوشت. بلومبرگ مفهوم سکولاریزاسیون را به معنای این جهانی^۸ شدن مفاهیم اصالتاً دینی رد می‌کند و استدلال می‌کند آنچه اینجا اتفاق افتاده نه این جهانی شدن دیدگاه‌های فرجام‌شناسانه، بلکه فرایندی درون سنت مسیحی است که طی آن دیدگاه‌های فرجام‌شناسانه مسیحی زمینه را برای کاهش دنیاستیزی و این جهانی شدن بیشتر فراهم می‌کنند.

لوویت و اشمیت در سوژه ایدئالیسم آلمانی میراث به‌جامانده از ایمان به وعده‌های آخرالزمانی کتاب مقدس را می‌بینند، سوژه‌ای که اکنون بر جای خدا نشسته و تاریخ جهان را بر اساس الگویی از پیش معلوم تفسیر می‌کند و مطلوبش را به هر بهایی می‌سازد. بلومبرگ اما فلسفه‌های تاریخ را نتیجه تلاش ناموفق سوژه برای پاسخ به سؤالاتی می‌داند که زمانی مسیحیت طرح کرده و اکنون خارج از محدوده عقلانیت خودآئین سوژه است. گویی هر دو دیدگاه مشکل را در تداخل دو قلمروی می‌دانند که ذاتاً با هم سرستیز دارند. لوویت و بلومبرگ، به رغم همه اختلاف نظرها، در یک مسئله اشتراک نظر دارند و آن مخالفت با بازگشت به ارزش‌ها و مفاهیم اصیل دینی است. در واقع هر دو متفکر دین را

فاقد ظرفیت‌های سازنده می‌دانند (Svenungsson 2014, 75). در حالی که اشمیت به عنوان یک مسیحی از وضعیتی که در آن انسان رستگاری‌اش را از اوتوپیاها سکولار می‌خواهد ناراضی است و انتظار موعودباورانه‌اش را فرو گذاشته، اشمیت صراحتاً اعلام می‌کند از جهانی که انسان برای انسان بسازد بیزار است.

این همان نقطه‌ای است که برخی فیلسوفان یهودی دیدگاهشان را در سوی مخالف صورت‌بندی می‌کنند. از نظر آنها عصر جدید می‌تواند تکرار رخداد خروج^۹ از بردگی و فرصت شکوفایی استعداد‌های انسان به عنوان سوژه‌ای اخلاقی باشد (Bielik-Robson 2013, 188). در این دیدگاه، ادیان توحیدی به عنوان منتقد و مدعی به میدان منازعات مباحث مدرن وارد می‌شوند، با این حال نه فقط به بازگشت از راه آمده دعوت نمی‌کنند که جریانی ترقی‌خواه و رهایی‌بخش تشکیل می‌دهند.

کتاب تفکر یهودی، اوتوپیا و انقلاب^{۱۰} را می‌توان از جمله پژوهش‌هایی دانست که به موضوع موعودباوری^{۱۱} یهودی و تفاوتش با اوتوپیا باوری سکولار می‌پردازد. مقاله حاضر با این پرسش به سراغ این موضوع می‌رود که آیا می‌توان موعودباوری فیلسوفان یهودی را راهی دانست برای فراتر رفتن از دوگانه دینی و سکولار؟ یا فراروی از واقعیت این جهانی بدون از دست دادن خود این جهان چگونه ممکن است؟

برای این منظور دو بخش نخست پژوهش را به این اختصاص می‌دهیم که چطور اشمیت، لوویت و بلومبرگ بر مبنای فرجام‌شناسی عموماً مسیحی، دو تعریف از سکولاریزاسیون ارائه می‌کنند. در بخش سوم پس از گذاری از فرجام‌شناسی و موعودباوری در یهودیت، به مفهوم یهودی امید موعودباورانه در اندیشه انتقادی دو فیلسوف یهودی یعنی فرانکس روزنتسویگ^{۱۲} و هرمان کوهن^{۱۳} می‌پردازیم.

۲. نظریه تداوم: «دنیوی شدن فرجام‌شناسی»^{۱۴}

الهیات سیاسی^{۱۵} اشمیت شرح نظریه حاکمیت^{۱۶} اوست و این که چطور استمرار مفاهیم الهیاتی در صورت‌های این جهانی دولت مدرن را شکل می‌دهد، فرایندی تاریخی که نه فقط برای مثال ویژگی‌های خدای قادر مطلق را به حاکم قادر مطلق انتقال می‌دهد، که یک ساختار نظام‌مند را از چارچوب دینی‌اش خارج می‌کند و به قلمرو در دسترس این جهانی می‌آورد و به انسان می‌سپرد (Schmitt 2005, 36). این تعریفی است که اشمیت از فرایند سکولاریزاسیون ارائه می‌دهد و «مدعی اشتقاق تاریخی و تناظر ساختاری و توالی نامشروع عصر دینی و عصر غیردینی است» (کرول ۱۳۹۹، ۲۶۷).

اشمیت از هراس و بیزاری‌اش از جهانی می‌گوید که انسان برای انسان ساخته و بیش از هر چیز مرادش جهانی است که در آن انسان خودش را از بلا تکلیفی فرجام‌شناسانه رها کرده و در زمین قطعیت اوتوپیی سکولار آرام گرفته است (Schmitt 2008, 54). به باور اشمیت، فلسفه تاریخ غرب ساختار فرجام‌شناسانه دینی را به قلمرو سکولار آورد و نقش فزاینده‌ای در پیدایی این فرجام به انسان داد. وقتی قرار بر این است که چیزی بیرون از قلمرو درون‌بود^{۱۷} وجود نداشته باشد، پس معنا را نیز باید در تاریخ این جهانی جستجو کرد. انتظار معنا از تاریخ نیز منجر به تصور الگویی شد که در آن تاریخ به هدف و غایتی میل می‌کند. فلسفه تاریخ این غایت را در برپایی اوتوپیی سکولار می‌جوید. انسان مدرن با دو ابزار تکنولوژی و برنامه‌ریزی جهان را برای تأمین نیازهایش به خدمت می‌گیرد و رستگاری را در همین جهان با تکیه بر اعمالش می‌سازد. از این رو خودش را از رستگاری آن جهانی بی‌نیاز می‌بیند یا به عبارتی برایش فرجام الهی تاریخ دیگر زائد به نظر می‌رسد (کرول ۱۳۹۹، ۸۱). فلسفه تاریخ با پایان دادن به انتظار برای رستگاری آن جهانی، فرجامی بشری برای تاریخ رقم زد و از جهان مسیحی بدلی بی‌روح و تهی از استعلا ساخت. بدین ترتیب، فرابود^{۱۸} اعتبارش را از دست داد و جایش را همه‌خدایی^{۱۹} گرفت. به باور اشمیت، فلسفه هگل، با فروکشیدن خدا به درون جهان و تعیین هدفی درون‌بود برای قانون و دولت، اوج این تحول فکری بود (Schmitt 2005, 50).

اشمیت تمام سال‌های مسیحی را انتظاری بلندمدت میان ظهور نخستین خدا در عصر سزار آگوستوس^{۲۰} رم و بازگشت دوباره‌اش در آخرالزمان می‌داند. مسیحیت اولیه در انتظاری کوتاه‌مدت^{۲۱} به سر می‌برد که تمام فعالیت‌های این جهانی را مختل می‌کرد، اما هنگامی که مسیحیان از بازگشت قریب‌الوقوع مسیح ناامید شدند، این انتظار کوتاه‌مدت در «آموزه آخرین چیزها»^{۲۲} به وسیله کلیسا و فرجام‌شناسی به انتظاری بلندمدت بدل شد (Schmitt 2008, 86).

هدف لوویت نیز در معنا در تاریخ^{۲۳}، مانند اشمیت، برملا کردن شالوده‌های پیشامدرن عصر جدید است، اما با دغدغه‌ای به کلی متفاوت. لوویت بر خلاف اشمیت نگران نابودی بنیان‌های مسیحی و بازگشت به حاکمیت اصیل الهی نبود. «لوویت دین و جایگزین‌های دین را به یک میزان مردود می‌شمرد» (کرول ۱۳۹۹، ۲۰۷). هدف لوویت این است که نشان دهد آنچه فلسفه تاریخ خوانده می‌شود فرافکنی داستان رستگاری به قلمرو این جهانی تاریخ است، یعنی سکولار شده الگوی فرجام‌شناسانه ایمان یهودی-مسیحی به تحقق وعده الهی.

به باور لوویت، آگاهی تاریخی غربی مبتنی بر طرحی معنادار و ترقی جویانه است. انگیزه این سیر آینده‌نگرانه را تفکر فرجام‌شناسانه‌ای فراهم می‌کند که برای یافتن منشأ آن باید تا پیشگویی‌های پیامبران بنی‌اسرائیل به عقب برگشت. هرچند ذهن مدرن دست از ایمان به تجسد مسیح برداشته باشد، اما «مقدمات و نتایج فلسفی‌اش را حفظ کرده، یعنی گذشته به مثابه تدارک و آمادگی و آینده در مقام کمال و پختگی» فرض می‌شود (لوویت ۱۳۹۶، ۲۳۵). این گونه تاریخ‌رستگاری در هیئت سکولارش به ایده پیشرفت^{۲۴} تغییر شکل داده که طبق آن هر مرحله از تاریخ متریقی‌تر از مرحله پیشین است.

بنابراین لوویت سکولاریزاسیون را در معنای تبدیل ایده‌های دینی به ایده‌های سکولار، در عین حفظ ماهیت دینی آنها، به کار می‌برد. بنا بر روایت لوویت، در فرایند سکولاریزاسیون، فرجام‌شناسی مسیحی پوشش دینی‌اش را فروگذاشته و به فلسفه‌های تاریخ‌روشنگری تبدیل شده و سرانجام به هیئت ایدئولوژی کمونیسم درآمده است، اما ماهیت دینی‌اش در جریان این دگردیسی دست‌نخورده باقی مانده است (کرول ۱۳۹۹، ۷۶).

به باور لوویت، تنها یک بار گذار جوهری در تاریخ تفکر اروپایی اتفاق افتاده و آن گسست از دوره کلاسیک است. طبق دیدگاه یونانی‌ها در باب زندگی و جهان، «همه چیز در چرخه‌ای تکراری در حرکت بود، مانند تکرار ابدی طلوع و غروب خورشید» (لوویت ۱۳۹۶، بیست‌وچهار). از این رو، مفهوم تاریخ امکان بروز نمی‌یافت. در حالی که تاریخ‌رستگاری در دیدگاه یهودی و مسیحی درباره دلمشغولی و دوراندیشی پیامبران و رسولان و مصلحانی است که چشم به فرجامی وعده‌داده‌شده دارند. انبیای بی‌اسرائیل آغازگر رابطه نویی با امر متعالی‌اند. یهوه سرنوشت بشر را رقم می‌زند، هر چیزی برایش مقدور است و تصمیماتش بر اساس قوانین و دلایل منطقی و معلومی نیست. با وجود این خدای پیش‌بینی‌ناپذیر، که آزادانه در امور دنیوی دست می‌برد، گذشته دیگر تکرار و پیش‌نویس آینده نیست (الیاده ۱۳۶۵، ۱۵۴). همواره ممکن است خدای واحد به نحوی متفاوت تجلی کند. پیشگویی‌های پیامبران عهد عتیق ناظر به آینده است و از این سخن می‌گویند که چطور خداوند در تاریخ دخالت می‌کند و مقاصد الهی در آینده با ابزارهای این‌جهانی محقق می‌شوند.

می‌توان گفت که در مسیحیت اولیه هم مداخله مشیت الهی محاسبه‌ناپذیر بود. مطابق چنین برداشتی، ملکوت خدا نزدیک بود و هر لحظه ممکن بود به وقوع بپیوندد. با طولانی شدن انتظار، مسیحیان ایمان و امیدشان به تحقق وعده الهی را از دست ندادند،

اما پذیرفتند که پایان جهان به آینده موعول شده است و آنها در پایان مرحله ماقبل آخر زندگی می‌کنند. مؤمن مسیحی می‌دید که سیر حقیقی رخدادها وعده‌های عهد قدیم و جدید را به مخاطره می‌اندازد. نیاز بود پیوستگی تاریخ به نحوی حفظ شود و رخدادهای جهانی در پرتو امید مسیحی به رهایی تفسیر شود (لوویت ۱۳۹۶، ۲۶۳). در نظر مؤمن مسیحی، رخدادهای جزئی دنیوی بدون رخداد استعلایی تجسد مسیح معنا و جهتی ندارند (لوویت ۱۳۹۶، ۲۳۶).

مدتی بعد آگوستین (۴۳۰-۳۵۴) دوگانه تاریخ دنیوی و تاریخ مقدس را سامان داد، دو تاریخی که همچنان در تعارض و مستقل از هم وجود داشتند. در نظر آگوستین، تاریخ سکولار با وقایع جزئی‌اش معنادار نبود، اما در هر حال داستانی است که آغاز و پایانی مقدس دارد و در میانه آن رخداد یگانه تجسد قرار دارد که نقطه عطف تاریخ نیز هست (کرول ۱۳۹۹، ۲۰۰).

سرانجام یواخیم فیوره بود که تاریخ سکولار را بر مبنای طرحی امیدبخش معنا کرد. پیش از او تاریخ رستگاری تا اندازه‌ای تاریخ جهان را نیز تبیین می‌کرد، اما نه به این معنا که رخدادهای این جهان منبع و الگوی رستگاری باشند. یواخیم فیوره رستگاری را وارد تاریخ کرد و از این پس پیشرفت‌ها و پیروزی‌های سکولار نشانه‌ای از پیش رفتن در مسیر برپایی ملکوت خدا و پیروزی نهایی شدند (لوویت ۱۳۹۶، ۲۷۳-۲۷۵).

بخش بزرگی از کتاب معنا در تاریخ نیز به بحث درباره نظریات سوسیالیست‌ها، ایدئالیست‌ها و پوزیتیویست‌های قرن نوزدهمی مانند مارکس، هگل، پرودن و کنت اختصاص دارد، که همگی، با وجود اختلاف نظرهای ریشه‌ای، از نظر لوویت در این نقطه اشتراک نظر دارند که تاریخ جهان تحت الگوی قابل فهم یکپارچه و اجتناب‌ناپذیر واحدی به سوی غایتی آرمانی برای شرایط انسانی در حال پیشرفت است (Wallace 1981, 65). لوویت نتیجه می‌گیرد که این الگوی تفسیر تاریخ در خاستگاه اصلی‌اش شدیداً با مفهوم ایمان درهم‌تنیده است. در نظر لوویت، عصر مدرن فرزند نامشروع مسیحیت است؛ ناپاک است، چون بین آتن و اورشلیم و بین عقل و ایمان در نوسان است، یا به گفته‌ای دقیق‌تر از خود لوویت، «ذهن مدرن یک چشم با ایمان می‌بیند و یک چشم با خرد» (لوویت ۱۳۹۶، ۲۶۶).

لوویت در استدلال‌هایش تحولات اندیشه مسیحی و تمایلش به هر چه بیشتر این جهانی شدن را لحاظ نمی‌کند و ضعف و بحران‌های بالقوه در اندیشه مسیحی را برای

توضیح این دگرگونی‌ها به کار نمی‌گیرد (Wallace 1981, 67). این ملاحظات اما محورهای اصلی استدلال بلومبرگ در مخالف با نظریه تداوم را تشکیل می‌دهند.

۳. نظریه گسست: «دنیوی شدن از طریق فرجام‌شناسی»^{۲۵}

بلومبرگ در سخنرانی که در ۱۹۶۲ در هفتمین کنگره آلمانی فلسفه با موضوع «پیشرفت» ایراد کرد، نقدی اجمالی به تعریف لوویت از سکولاریزاسیون وارد آورد. بعدتر ادله‌اش را به تفصیل در مشروعیت عصر جدید نوشت تا تردیدهایی را بی‌اثر کند که بذر آنها را مخالفان مشروعیت این عصر کاشته بودند. این کتاب منبع اصلی دفاعیه بلومبرگ است که شامل ابضاح معنا و ترسیم مسیری متفاوت با دیدگاه لوویت برای فرایند سکولاریزاسیون می‌شود.

سکولاریزاسیون به مثابه مقوله‌ای تاریخی و به معنایی که نخستین بار به کار رفت موضوع بحث و مخالفت بلومبرگ نیست، یعنی به معنای روند بلندمدت بی‌اعتبار شدن قدرت روحانی در امور این‌جهانی و در نتیجه آن زوال پیوندهای دینی و گرایش به امر متعالی و رنگ باختن انتظارات آن‌جهانی و اجرای مناسک در زندگی روزمره عمومی و خصوصی. آنچه بلومبرگ نمی‌پذیرد سکولاریزاسیون به معنای تداوم تفسیر الهیاتی از شرایط و روابط تاریخی است (وتس ۱۳۹۳، ۴۷-۴۸)، یعنی دیدگاهی که لوویت نمایندگی می‌کند و سکولاریزاسیون را از مقوله تحریف‌های تاریخی می‌بیند. بی‌تردید گذر از قرون‌وسطا به عصر جدید نوعی توالی تاریخی است، اما ماهیت ثابتی میان این دو دوره وجود ندارد که، برای مثال، فرجام‌شناسی و مفهوم پیشرفت در آن با هم شریک باشند، چرا که در گفتمان‌های فرجام‌شناسانه رخدادها از بیرون به تاریخ وارد می‌شوند و ناهمگون با تاریخ‌اند، در حالی که ایده پیشرفت با قوانین و ساختار درون‌بودش شناخته می‌شود (Blumenberg 1999, 116).

در روایت بلومبرگ، سکولاریزاسیون به معنای رها شدن دنیا از چنگ آخرت و واگذار کردن جهان به خود-بیانگری^{۲۶} و یا تنفیذ حکم درونی آن است. زوال انحصار چشم‌انداز دینی نیز روندی است که اسباب آن درون خود دین فراهم شده و از پیامدهای الهیات مسیحی است. زیرا سخن گفتن از سکولاریزاسیون در گام نخست مشروط است به فرایند شکل‌گیری مفهوم «این‌جهانی بودن»^{۲۷}. این جهانی بودن نیز پیش از متضاد آن، یعنی آن‌جهانی بودن^{۲۸}، وجود ندارد. پس در واقع دین با خلق مفهوم آن‌جهانی بودن به مفهوم این‌جهانی بودن هستی داده است، یا به بیان بلومبرگ، «چیزی می‌تواند سکولار

(این جهانی) شود که بر اساس ارزش ادعاشده پیشین خودش فراین جهانی^{۲۹} باشد» (Blumenberg 1999, 42).

آن جهانی سازی نقشی است که بلومبرگ در عهد جدید برای «انتظار کوتاه مدت» یا انتظار بازگشت قریب الوقوع مسیح^{۳۰} قائل است، به این نحو که انتظار کوتاه مدت به زندگی واقعی فرد و نسلی که در آن حضور دارد راه پیدا می کند و فرد را از بند توجه به مصالح تاریخی مردم زمانه اش آزاد و نجات فردی را به مهم ترین دلمشغولی اش بدل می کند (Blumenberg 1999, 43-44).

مسیحیت اولیه خودش را در موقعیت دشواری یافت که در آن باید قابل اعتماد بودن خدایش را به جهانی بی ایمان نشان می داد، آن هم نه به وسیله تحقق وعده هایش، بلکه با به تعویق انداختن آن. کلیسای اولیه برای آن که فایده اش را به جهان پیرامون نشان دهد خودش را به عنوان عاملی تثبیت کننده سکولاریزه کرد، یعنی نقش این جهانی به عهده گرفت. انرژی ای که پیش تر صرف ایمان به آخرالزمان قریب الوقوع می شد آزاد شد و به کار خودنهادینه سازی کلیسا در دنیا درآمد (Blumenberg 1999, 43-44). در واقع، در یک روند درون دینی، مسیحیت با جایگزین کردن انتظار خود با یک بلا تکلیفی بلندمدت، خاصیت غیردنیوی بودن را از دست داد و در عوض بقای خودش را ممکن ساخت (Blumenberg 1999, 42).

الهیات مسیحی یک بار نیز در اواخر قرون وسطا با تأکید بر قدرت و اراده مطلق خدا اسباب محرومیت از دلمشغولی به رستگاری را فراهم کرد. این تحولی بود که به باور بلومبرگ در اواخر قرون وسطا با نومیالیسم روی داد. نومیالیسم به تمام پرسش ها درباره دلیل و هدف آفرینش تنها پاسخی آگوستینی می دهد: چون خدا می خواهد (Blumenberg 1999, 151-152). به باور بلومبرگ، حس عدم اعتمادی که قدرت خودسرانه خدای نومیالیستی القا می کرد پاسخ های فرجام شناسانه را نیز غیرقابل اتکا کرد. عمل خدا از دایره شناخت، کنش و بیان انسانی و شروط تاریخی خارج شد و به ورطه ای بی نام و نشان فروافتاد. با پنهان شدن خدا و محروم شدن جهان از ضمانت متافیزیکی اش، انسان چاره ای ندید جز این که تماماً روی پاهایش بایستد و جهانی برای خویش در مقابل جهان قدیم بسازد. نومیالیسم، با نسبت دادن اراده نامحدود به خدا، تصمیماتش را برای انسان غیرقابل پیش بینی کرده بود، در حالی که پیشرفت علمی و تکنیکی اعتماد عقلانی به جهان را بار دیگر به انسان بازگرداند (وتس ۱۳۹۳، ۴۰-۴۱).

با این حال، این پرسش باقی می‌ماند که پس علت شباهت‌هایی که طرفداران نظریهٔ تداوم میان فلسفه‌های تاریخ و فرجام‌شناسی مسیحی برمی‌شمارند چیست. بلومنبرگ شباهت میان این مفاهیم قدیم و جدید را با فرایند جایگزینی مجدد^{۳۱} توضیح می‌دهد، یعنی قرار گرفتن مضامین جدید در جای مضامین قرون وسطایی و به عهده گرفتن کارکرد قدیمی آنها. بر اساس استدلال بلومنبرگ، مسیحیت به پرسش‌هایی پاسخ می‌داد که خودش ایجاد کرده بود. وقتی اندیشمندان مدرن پاسخ‌های مسیحی را کنار گذاشتند، هنوز برای پاسخ به این پرسش‌ها اجباری احساس می‌کردند. این اجبار به بر عهده گرفتن نقش طرح مسیحی آفرینش و فرجام‌شناسی بود که منجر به ساخت «فلسفه تاریخ» شد. البته که بدیل‌های عصر جدید جایگزین‌های نامناسب و نابسند‌ای هستند، زیرا انتظارات و آرزوهایی که بر مبنای ایمان به قدرت بی‌پایان الهی مطرح و محقق می‌شدند پاسخ‌های درخوری در قلمرو عقلانیت پیدا نمی‌کنند (Wallace 1981, 75-76).

در مجموع، روایت بلومنبرگ از پیدایش عصر جدید بر تحولاتی درون سنت مسیحی تکیه دارد که موجب کاهش دلمشغولی‌های آن‌جهانی و خروج تدریجی ذهن و زندگی اروپای مسیحی از زیر سایه نفوذ قدرت‌های دینی شد که سدی بر سر راه کنجکاوی و آزادی انسان بودند. بلومنبرگ بر جنبه‌هایی از شرایط پیدایش عصر جدید پرتو می‌افکند که پیش از این مورد توجه قرار نگرفته بود، با این حال از طرفی خودش را در معرض این نقد قرار می‌دهد که توجه اندکی بر تأثیر ایجابی الهیات در روایتش دارد. برای مثال، جایگاه انسان در الهیات آفرینش کتاب مقدس را چندان در نظر نمی‌گیرد. جایگاه ویژه و برتر انسان در نظام آفرینش در طول اندیشه الهیاتی غرب دچار افت و خیزهای زیادی می‌شود اما نقشش به عنوان بستر خودفهمی مدرن انسان قابل انکار نیست (Svenungsson 2014, 74). همچنین روایت بلومنبرگ از نومیالیسم بیشتر بر اختیار مطلق خدا تأکید دارد و تأثیری را که در آزادی اراده انسان داشت چندان در محاسباتش لحاظ نمی‌کند، در حالی که نومیالیسم با این نگاه که انسان سزاوار لعن ابدی نیست گناه اولیه را تعدیل کرد و بر اهمیت اراده انسان افزود (گیلسپی ۱۳۹۸، ۸۳).

۴. فراسوی پیوست و گسست: فرجام‌شناسی به مثابه امکانی برای انسانی کردن دنیا؟

در کتاب مقدس تا پیش از بخش «انبیاء» شواهد اندکی از فرجام‌شناسی وجود دارد، اما آنچه بعدتر شکل می‌گیرد بر اساس ایده‌های بنیادین همین نخستین بخش‌های عهد عتیق

است، یعنی ایمان به خدایی که بنی اسرائیل را مردمان برگزیده خودش قرار داده است، با آنها پیمان بسته و در تاریخ این مردم فعالانه عمل می‌کند. از آنجا که این خدا خدای عادل و یگانه تمام جهانیان نیز هست، همگان را بنا بر خوب و بد اخلاقی پاداش می‌دهد یا مجازات می‌کند. این خدای یگانه برای این که پایبندی به پیمانش را در فرازونشیب‌های تاریخی نشان دهد در وقت نیاز نجات‌دهنده‌هایی برای قوم برگزیده‌اش تعیین می‌کند. از این پس نیز امید و انتظار به آمدن مسیح آینده و برقراری عدالت، نگهدارنده رابطه یهودیان و یهوه است. بنابراین می‌توان گفت دو عنصر اساسی فرجام‌شناسی یهودی باور به برگزیدگی و ایمان به وعده برقراری عدالت الهی است.

عاموس، از پیامبران دوره پیش از تبعید، برای نخستین بار به فرارسیدن «روز یهوه»^{۳۲} هشدار می‌دهد، روزی که در آن بنی اسرائیل به سبب پشت کردن به پیمانشان و پرستیدن خدایان مشرکان و فرو گذاشتن عدل و انصاف تنبیه خواهند شد (عاموس ۵: ۱۶-۲۷). اما یهوه همچنان بر سر پیمانش است و عاموس پیشگویی می‌کند که پس از ویرانی تنبیه بزرگ، دوره تاریخی نوینی برای بازماندگان^{۳۳} وفادار به یهوه آغاز می‌شود. هلاکت به سبب فراموش کردن شریعت و سپس آغاز دوره صلح و آسایش و تجدید پیمان با بازماندگان همگی از مضامین ثابت پیشگویی‌های فرجام‌شناسانه پیامبران پیش از تبعید است. در برخی پیشگویی‌ها نیز توصیفات مربوط به پادشاه آرمانی بنی اسرائیل افزوده می‌شود که سنگ بنای موعودگرایی دوره پس از تبعید و عنصر مهمی در فرجام‌شناسی متأخر یهودی است (Hartman 2007, 490).

در دوره تبعید بابلی و پس از آن، تا آخرین نوشته‌های کتاب مقدس، پیشرفت‌های مهمی در اندیشه فرجام‌شناسی یهودی رخ می‌دهد، زیرا بازگشت به یهودیه به اندازه رستاخیز مردگان مهم و معجزه‌آسا و آباد کردن دوباره آن چون آفرینشی نو بود (Hartman 2007, 491). پس از رهایی از تبعید نیز، به طور کلی تصورات فرجام‌شناسانه که پس از اشعیای دوم گستره‌ای جهان‌شمول یافته بود و بیانگر نوعی طرح الهی برای سرنوشت بشر بود، با بازگشت به یهودیه زبانی نمادین به خود می‌گیرد.

تا به اینجا می‌توان نتیجه گرفت که نخستین ویژگی موعودباوری یهودی در این است که «ماشیح» هنوز نیامده و انتظار و امید به آمدن او و نه ظهورش است که جزئی از ایمان یهودی را می‌سازد. این ویژگی در دوازدهمین اصل از اصول سیزده‌گانه اعتقادنامه یهودی به خوبی پیداست: «من به طور کامل و فعال، خود را به اصل مسلم آمدن ماشیح ملزم می‌کنم و گرچه او همواره آمدنش را به تأخیر خواهد انداخت، من همواره از هیچ‌گونه

تلاشی برای مقدمه‌چینی ظهورش فروگذار نخواهم کرد، چرا که او هر روز و الی‌الابد در راه است» (شوارتزشیلد ۱۳۸۷، ۱۷۰). در نگاه یهود، بر خلاف اصیل‌ترین آموزه مسیحی، مسیحا هنوز نیامده و در هیچ نقطه‌ای از تاریخ، زمان به کمال و پختگی نرسیده و رستگاری محقق نشده است. وظیفه مؤمن یهودی است که در انتظاری پویا زمینه را برای ظهور مهیا کند، اما این تلاشی همواره ناکافی است.

بنابراین از دیدگاه تاریخی، هرچند در هر دو دیدگاه یهودی و مسیحی گذشته مستلزم نوید و وعده‌ای در باب آینده است، اما در مسیحیت زمان یک بار با آمدن مسیح به کمال و پختگی دست یافته و مسیحیان یک نقطه عطف تاریخی را پشت سر گذاشته‌اند. برای مسیحیان اولیه تاریخ رستگاری بر فراز تاریخ زمینی و بی‌اعتنا به آن در زمان حال پیش می‌رفت، در حالی که همان طور که لوویت نیز خاطر نشان می‌کند، «در نظر یهودیان رخداد مرکزی همچنان در آینده اتفاق می‌افتد و امید و انتظار رستگاری در دیدگاه آنان زمان را به دو قسمت تقسیم می‌کند: زمان حال و آینده ابدی» (لوویت ۱۳۹۶، ۲۲۹).

یهودیان زمان حال زمینی را بستر پیشروی تاریخ رستگاری و نقش‌آفرینی انسان برای تحقق رخداد وعده‌داده شده در آینده می‌دانند. آن دوگانه تاریخ سکولار و تاریخ مقدس در یهودیت وجود ندارد، شهری زمینی وجود ندارد که توجه به رخدادهای آن مؤمن را از شهر خدا غافل کند. یهودیان در پستی و بلندی‌های تاریخ همین جهان خشم و مهر و انتقام یهوه را تفسیر می‌کنند و در همین شهر زمینی با عمل به شریعتی که برای هر لحظه زندگی روزانه فرامینی دارد به ایمانشان پایبند می‌مانند. در همین نقطه، که یکی از مهم‌ترین نقاط افتراق یهودیت و مسیحیت است، برخی فیلسوفان مدرن یهودی مجالی برای ابراز رویکردهای اخلاقی به موعودباوری یهودی می‌یابند.

یکی از فیلسوفان یهودی که تصور می‌کرد می‌تواند میان گرایش فلسفی‌اش و میراث دینی یهود وفاق ایجاد کند هرمان کوهن (۱۸۴۲-۱۹۱۹) است. کوهن فیلسوفی نوکانتی است با تفسیر ویژه‌ای از یکتاپرستی یهودی. نظرات کوهن درباره موعودباوری و فرجام‌شناسی یهودی، از این جهت که محل ارجاع استدلال‌های لوویت بوده، قابل توجه و تأمل است.

لوویت در نسخه انگلیسی معنا در تاریخ برای اثبات ایده اصلی کتاب نقل‌قولی آزاد از گزیده‌ای از کتاب دین عقل^{۳۴} کوهن به عنوان مثال می‌آورد. مقایسه این گزیده با متن اصلی نشان می‌دهد که لوویت ایده خودش را با مقصود کوهن درباره دیدگاه تاریخی پیامبران یهود در هم آمیخته و تغییری معنادار در مفهوم تاریخ نزد کوهن ایجاد کرده است.

در این ترجمه و تفسیر، لوویت به آینده موعودباورانه در اندیشه کوهن معنایی فرجام‌شناسانه داده است (Fiorato 2005, 135-136). او فهم کوهن از تاریخ را در امتداد اندیشه بسیاری دیگر از اندیشمندان کلاسیک و مدرن از تاریخ، مانند هگل و مارکس، بررسی می‌کند و به نظر می‌رسد که از استدلال‌های کوهن در مخالفت با دیدگاه‌های فرجام‌شناسانه بی‌خبر بوده است (Bienenstock 2012, 56-59). حذف اهمیت بُعد فرجام‌شناسانه از موعودباوری وجه ضروری دیدگاه کوهن است که از جای‌جای آثار فلسفی‌اش برداشت می‌شود (Fiorato 2005, 136).

لوویت ادعا می‌کند که از دیدگاه یهودی-مسیحی کوهن، تاریخ معنایی غایی دارد که به هدفی نهایی ورای رخداد‌های واقعی اشاره دارد. از منظر زمانی، این هدف نهایی در آینده‌ای فرجام‌شناسانه تحقق می‌یابد. به عبارتی این هدف هم فرجام است و هم معنا، یعنی با تکمیل زمان معنا نیز کامل می‌شود (Fiorato 2005, 137)، در حالی که در فلسفه کوهن فرجام جهان چندان اهمیت ندارد و فرجام‌شناسی به اعتقادات مربوط به مرگ و سرنوشت روح محدود می‌شود. البته کوهن وجود جریان‌های اندیشه فرجام‌شناسانه در یهودیت را می‌پذیرد، اما تمایز روشنی میان این اندیشه و آنچه «موعودباوری نبوی»^{۳۵} می‌نامد قائل است (Bienenstock 2012, 62). به عقیده کوهن، دیدگاه نبوی و پیشگویانه و ناظر به آینده تاریخ، بر خلاف دیدگاه یونانیان که به گذشته ارجاع داشت، افقی ایدئالیستی به روی مردمش گشود.

کوهن قصد داشت معنای پیشگویی‌های پیامبرانه را از تحریفی که باور داشت دچارش شده به معنای اصیل آن بازگرداند. از نظر کوهن، نبوت^{۳۶} در یهودیت بیش از هر چیز درباره اخلاق و عمل اخلاقی است و انسان را متوجه آنچه باید انجام شود می‌کند. مفاهیم اخلاقی به کنش‌های انسان جهت می‌دهند و به ضرورت آنها را متوجه آینده می‌کند. بر این اساس ارزشی که پیشگویی‌ها برای آینده قائل‌اند باید در معنای ارزش عمل انسان فهمیده شود. پس وقتی کوهن می‌نویسد که پیامبران عبری مبدع مفهوم تاریخ‌اند منظورش تاریخی است که انسان‌ها با اعمالشان می‌سازند، نه در معنای مورد نظر لوویت، یعنی علم تاریخ که موضوع آن رخداد‌های حال و گذشته است (Bienenstock 2012, 63).

حتی تصویری هم که بلومنبرگ از کوهن به دست می‌دهد، با وجود مخالفت سرسختانه‌اش با نتیجه‌گیری‌های لوویت، تحت تأثیر برداشت لوویت قرار دارد (Bienenstock 2012, 60). مقایسه نظرات بلومنبرگ درباره پیشرفت تدریجی و درون‌تاریخی با دیدگاه ایدئالیستی کوهن به تاریخ شباهت‌های قابل توجهی پیدا می‌کند.

همان طور که گفته شد، بلومبرگ بر تفاوت میان برداشت‌های فلسفی و فرجام‌شناسانه از تاریخ تأکید داشت و به این نکته توجه می‌داد که در گفتمان‌های فرجام‌شناسانه رخدادها از بیرون به تاریخ وارد می‌شوند و ناهمگون با تاریخ‌اند، در حالی که ایده پیشرفت با قوانین و ساختار درون‌بودش شناخته می‌شود (Blumenberg 1999, 116). بلومبرگ در این استدلالش با موعودباوری کوهن هم‌مسیر می‌شود و به نظر می‌رسد که در مخالفت با گفتمان‌های دینی تنها فرجام‌شناسی مسیحی را در نظر داشته است، چرا که مسیحیت عهد جدید توجه ویژه‌ای به انتقال زمان حال به «جهان فراسو» دارد که در فرجام‌شناسی همان آینده است، اما آینده‌ای غیرتاریخی و متعالی که نمی‌تواند معنایی آرمانی برای تحول و پیشرفت تاریخی-سیاسی انسان داشته باشد (Poma 1997, 237). در واقع علاقه عهد عتیق به تقدیر جهان علاقه‌ای عمیقاً دنیوی بود که با انتظار ظهور دوباره و قریب‌الوقوع خداوند در عهد جدید دگرگون می‌شود. پیامبران اسرائیل در اظهارات موعودباورانه‌شان از حدود واقعیت روزگارشان فراتر رفتند و مرزهای انتظارات سیاسی مردمشان را به گونه‌ای متحول ساختند که از افقی ایدئالیستی به تاریخ بنگرند (Poma 1997, 235).

ناظر بر آینده بودن مفهوم تاریخ نزد کوهن موعودباوری او را به مفهومی سیاسی بدل می‌کند. کوهن در کتاب دین عقل می‌نویسد که عدالت نگهدارنده تنش میان واقعیت و ایدئال ابدی است. بر اساس این دیدگاه، تحقق عدالت را باید همواره از آینده انتظار داشت (Schwarzschild 2007, 8536)، آینده‌ای که هیچ‌گاه نمی‌تواند به حال تبدیل شود، اما ایدئالی ترسیم می‌کند برای این که هر لحظه از وجود، بدون انتظار برای آینده، از آینده مسیحایی سرشار باشد (Fiorato 2005, 149). همین تصور، ایده و مفهوم از آینده موعودباورانه، دین را به اخلاقیات و مسئولیت اخلاقی پیوند می‌زند.

در یکتاپرستی مورد نظر کوهن نیز، که تأکید زیادی بر دگربودگی خدا و انسان دارد، تنها راه ارتباطی انسان با خدا رفتار عادلانه با دیگری است. هیچ راه معتبر دیگری برای پرستش یک خدای یگانه وجود ندارد. بی‌عدالتی تعرض به اس و اساس یهودیت است. رفتار ناعادلانه یعنی گسستن از خدایی که اصلی‌ترین صفتش عدل است (Namli 2014, 128-129).

شخصیت یهودی دیگری که آشنایی با اندیشه‌اش اینجا ضرورت دارد، فیلسوف یهودی-آلمانی، فرانتس روزنتسویگ^{۳۷} (۱۸۸۶-۱۹۲۹) است. موعودباوری روزنتسویگ مبتنی بر تفسیر سنتی یهودی و همسو با ایده‌های کوهن است. او در شناخته‌شده‌ترین کتابش، ستاره رستگاری^{۳۸}، بارها ستاره را به عنوان نشان موعودباوری یهود در مقابل

صلیب مسیحیان قرار می‌دهد و بر نقاط افتراق این دو موعودباوری و نتایج و پیامدهای هر کدام تأکید می‌کند.

در سنت یهودی، امید تمام نسل‌ها به آخرین فرد از نسل داوود دوخته شده است که به بیان روزنتسویگ، چون ستاره‌ای درخشان در انتهای راه تاریخ پرتوافشانی می‌کند: «از قلب آتشین ستاره پرتوهایی ساطع می‌شود که راهشان را در شب‌های بلند روزگاران می‌جویند. این باید راهی ابدی باشد، نه راهی موقت، هرچند ابدی و موقت به یک اندازه در زمان به درازا بینجامند» (Rosenzweig 2005, 357). همچنین روزنتسویگ برای نشان دادن تفاوت موعودباوری یهودی و مسیحی تمثیل برادر را برای مسیح نزد مسیحیان به کار می‌برد، در حالی که گویی یهودیان تولد یک کودک را انتظار می‌کشند:

تنها «از دهان کودکان و شیرخواران»^{۳۹} است که خدا ملکوتش را می‌یابد. مسیر بر پایان متمرکز است، سرانجام در آخرین جوانه، در مسیحایی که انتظار می‌کشیم. مؤمن مسیحی نیز به همچنین بر نقطه‌ای میانی متمرکز است اما مدت زیادی آنجا باقی نمی‌ماند. (Rosenzweig 2005, 368)

آن نقطه هرچند از نظر زمانی جایی در میانه تاریخ است، اما در شخص مسیح تبدیل به نقطه آغاز و پایان ایمان مسیحی می‌شود: «آگاهی مسیحی مجذوب نقطه آغاز راه، ایمان به نخستین مسیحی، آن مصلوب‌شده، است. اما آگاهی یهودی در امید به انسان آخرین روزها، پادشاهی از نسل داوود، جمع آمده است» (Rosenzweig 2005, 368).

بنابراین یهودی چشم به آینده و جهان رستگاری دارد که در راه است. ایده گذار از این جهان به جهان در راه، زندگی را به امروزی در انتظار ابدی بدل می‌کند. یهودی همواره میان جهان آفرینش و این جهان در راه تنشی احساس می‌کند. عمل کردن به شریعت تنها راه برای تبدیل جهان کنونی به جهان رستگاری است تا به این بی‌قراری پایان دهد. در عمل هر روزه به شریعت، احساسات دویاره یهودی، میان جهان آفرینش موجود و جهان الهام‌شده آینده، به هم می‌رسند و آرام می‌گیرند. شریعت برای عمل در همین جهان وضع شده و ابزار رهایی از نقصان این جهان در خودش تعبیه شده است. از این رو یهودیان همواره در تکاپوی ساختن جهان ایدئال‌اند. به گفته روزنتسویگ، یهودیان شریعت‌مدار آرمان‌گرایایی^{۴۰} با قدرت تغییر و بازسازی‌اند، درست بر خلاف مسیحیت بی‌شریعت که از مسیحیان سیاست‌مدارانی حافظ وضع موجود می‌سازد (Rosenzweig 2005, 428-429).

روزنتسویگ این تفاوت معنادار را درباره اندیشه مدرن پیشرفت نیز صادق می‌داند:

ایده پیشرفت در نگاه نخست همان ایده ملکوت خدا به نظر می‌رسد، اما خیلی زود به ذات خودش به مثابه مفهوم نامتناهیت و پیشرفت ابدی خیانت می‌کند. هر لحظه این پیشرفت بی‌وقفه با قطعیتی پیشینی تضمین شده است، به طوری که آینده در لحظه گذشته پیشاپیش حضور دارد. بنابراین هیچ چیز به اندازه «هدف ایدئال»^{۴۱} با ایده پیشرفت در تضاد نیست. بدون ادای وظیفه انتظار برای هدف ایدئال و فشار درونی برای تحقق آن، بدون این میل شدید به جلو انداختن زمان آمدن مسیح، آینده تنها گذشته‌ای است به درازای ابدیت. (Rosenzweig 2005, 244)

آینده ایدئالی که روزنتسوئیک از موعودباوری یهودی استنباط می‌کند، شباهت بسیاری دارد با اندیشه اوتوپیایی که بلومبرگ سپس‌تر، با وجود مخالفت با ایده‌های دینی، ترسیم می‌کند:

اوتوپیا، همان طور که از اسمش پیداست، جایی برای خودش ندارد. نمی‌توان مکان آن را به شیوه افلاطون و تمثیل غارش ترسیم کرد. از غار مسیر روشنی به سوی قلمرو آشکار صورت‌ها است، اما اوتوپیا نقش متفاوتی دارد. اوتوپیا منتقد واقعیتی است که وجود دارد. نمی‌گوید این واقعیت با چه چیزی باید جایگزین شود، بلکه امکانات علیه واقعیت موجود را به حرکت وامی‌دارد، با این هدف که این بار تعریف سخت‌گیرانه‌تری ارائه کند. (Bielik-Robson 2018, 140)

بلومبرگ در دفاعش از زندگی نیز با روزنتسوئیک اشتراک نظر دارد، با این تفاوت که دیدگاه زندگی‌مدارانه‌اش فاقد بعد موعودباورانه‌ای است که روزنتسوئیک به آن می‌داد، یعنی در اندیشه روزنتسوئیک نه تنها فضایی برای زندگی باقی می‌ماند بلکه امید برآمده از موعودباوری به کمک بازسازی و تثبیت زندگی می‌آید (Bielik-Robson 2014, 70). در واقع تأکیدی که روزنتسوئیک بر مقبولیت انحای مختلف وجود و جدایی قلمروهای خدا و انسان و جهان در الهیات آفرینش دارد، نگرانی بلومبرگ از سیطره دو قدرت دیگر بر اراده آزاد انسانی برای ساختن زندگی‌اش را بی‌وجه می‌کند.

در خوانش روزنتسوئیک، جدایی جهان حواس و جهان الوهی مبتنی بر غلبه بر جهان حواس نیست. جهان مادی در عین گذرا بودنش ابدی است، چون آفریده خداست. روزنتسوئیک مدعی است که الهیات آفرینش انحای چندگانه وجود را ممکن می‌سازد و اجازه می‌دهد خدا، انسان و جهان به طور جداگانه خود را اثبات کنند و به این نحو مانع مطلق‌گرایی و تمامیت‌خواهی می‌شود. در حالی که در تقسیم رادیکال قلمروها، درون بود به دست فرابود حذف می‌شود یا درون بود مغلوب ابزاری از جنس خودش می‌شود، مانند

اتفاقی که در ایدئالیسم رخ داد و عقل خودآئین انسان را از بُعد مادی وجودش جدا کرد (Mack 2014, 61).

روزننتسویگ کلیت فلسفه ایدئالیسم را نوعی شبه‌الهیات می‌بیند که در آن هستی جسمانی انسان حذف و انسان خداگونه می‌شود، سپس هر وعده‌ای که تحقق آن پیش‌تر از قلمرو فرابود انتظار می‌رفت، اکنون به توانایی‌های انسان در قلمرو درون‌بود سپرده می‌شود. در فلسفه کانت، ذهن خودآئین انسان با حذف هر نوع جسمانیت و بنابراین نقص احتمالی، ساخت بهستی زمینی را ممکن نشان می‌دهد. در فلسفه هگل نیز میان شناخت و باور ارتباط درونی برقرار می‌شود، به طوری که آنچه وحی وعده داده به وسیله فلسفه تحقق پیدا می‌کند (Mack 2014, 57-60).

وحی که در تعریف یهودیت ارتباط فرابود و درون‌بود است، در ایدئالیسم خاموش می‌شود، چون صدای دیگری ناشناختنی است. وحی در اندیشه روزننتسویگ جهانی را که در آن رخ می‌دهد از انسان نمی‌گیرد، برعکس، انسان را به فهمی از معنویت نهفته در فعالیت‌های این جهانی نزدیک می‌کند. یهودی با عمل به وحی و گردن نهادن به شریعت پیوسته در واقعیت ملکوت خدا زندگی می‌کند. روزننتسویگ تأکید دارد که شریعت آن گونه که کانت توصیف می‌کند یوغ بردگی این جهان نیست، برعکس به هستی جسمانی اعتباری معنوی می‌بخشد (Rosenzweig 2005, 457). از این رو روزننتسویگ از این ایده دفاع می‌کند که در یهودیت نه این جهان و نه دیگری جهان به هم فروکاسته نمی‌شوند و همین مانع شکل‌گیری تمایلات تمامیت‌خواهانه می‌شود (Mack 2014, 65). اندیشه یهودی با یادآوری ناکامل بودن جهان از یک سو مانع تمامیت‌خواهی و تن دادن به تصور یک اوتوپای سکولار می‌شود، و از سوی دیگر با ایده حرکت به سمت جهان رستگاری به یاری جهان می‌آید. اما فلسفه ایدئالیسم آلمانی با جدا کردن «ذات مسیحی» از مبانی یهودی‌اش آن را از دغدغه ناکامل بودن آزاد کرد (Mack 2014, 76).

ما اینجا قصد نداریم گرایش فیلسوفان یهودی به موعودباوری را در دو شخصیت، کوهن و روزننتسویگ، خلاصه کنیم و آن را واحد و یکپارچه نشان دهیم. تفاوت‌ها و اختلافاتی وجود دارند که می‌توان بر اساس آنها بهره‌مندی این فیلسوفان از موعودباوری یهودی را دسته‌بندی کرد یا از طیفی گسترده از نظرات سخن گفت. اما ویژگی مشترک آنها، که اختلافشان با رویکرد الهیات مسیحی نیز محسوب می‌شود، در این است که در یهودیت تاریخ صحنه عمل به پیمان‌ها و تحقق اهداف موعودباورانه است. این تاریخ بستر انتظاری منفعلانه برای رخدادی نیست که اسباب خروج انسان از تاریخ را فراهم می‌کند. تاریخ

فرصتی است برای این که جهان از آن گونه که هست به آن گونه که باید باشد رهنمون شود. در فاصله زمانی تا فرجام این تاریخ، ایمان به فرابود به ایمان به قوانینی طبیعی و سلسله ضرورت‌های تاریخی به سوی هدفی اوتوپایی بدل نمی‌شود (Bielik-Robson 2018, 152)، برعکس، ایمان به ایدئال‌ها تاریخ را در مسیری به سوی آزادی از ضرورت طبیعی راهنمایی می‌کند. همین انتظار فعالانه و تلاش برای حرکت در خلاف جهت طبیعت و به سمت ایدئال‌هاست که به تاریخ معنا و جهت می‌دهد. در این دیدگاه تاریخ روندی رو به پیشرفت نیست، بلکه آمیزه‌ای از شکست‌ها، بیداری‌ها و رنج‌هاست. در تفسیر فیلسوفان یهودی از موعودباوری، علاوه بر این که فضایی ایجاد می‌شود برای تحمل خواسته‌های این جهانی انسان، انسان قدرت مطالبه کردن از خدا، سرپیچی از دستوراتش یا توانایی ساختن و اصلاح جهان بهتری را نیز دارد، زیرا انسان به جایگاه مخلوق برگزیده ارتقا پیدا کرده است (Bielik-Robson 2014, 71).

۵. نتیجه‌گیری

در هر دو تعریف از سکولاریزاسیون، موعودباوری ایده‌ای تماماً آن‌جهانی تصور شده است. انتظار کوتاه‌مدت فرد را از بند توجه به مصالح تاریخی مردم زمانه‌اش آزاد و نجات فردی در فراتاریخ را به مهم‌ترین دلمشغولی بدل می‌کند. با به تأخیر افتادن ظهور مجدد، به باور لوویت و اشمیت، ایده‌ها و معانی که تماماً به آن جهان تعلق داشت به قلمرو درون‌بود وارد شد و به صورت‌های سکولار درآمد. بلومنبرگ اما این تحول را با فرایند جایگزینی توضیح می‌دهد، یعنی با به درازا کشیدن انتظار به ناچار ایده‌های سکولار جایگزین مضامین دینی شدند، در حالی که در سنتی مانند یهودیت موعودباوری از علاقه به تقدیر همین جهان آغاز می‌شود. همچنین، از آنجا که منجی هنوز نیامده موعودباوری ناظر به آینده است، نه متوجه رخدادی در گذشته که پس از آن تاریخ زمینی به کمال رسیده باشد. تدارک برای آمدن ماشیح نیز مسئولیتی است که بر دوش انسان گذاشته شده و با عمل به فرامینی در همین جهان محقق می‌شود. تاریخ رستگاری همین تاریخی است که انسان با عملش می‌سازد.

لوویت ادعا می‌کند که جنبش‌های ترقی‌خواهانه مدرن تلاش برای آوردن ایدئال‌های دینی و استعلاایی به زمین و خلق اوتوپایی زمینی در مرحله فرجامین تاریخ است. یعنی عصر مدرن آنچه را تماماً به آسمان تعلق داشته به زمین آورده و درون‌بود کرده است. بر اساس نظریه گسست نیز ایمان به انسان برای ساختن تدریجی یک اوتوپیا هیچ نوع

ارتباطی با باورهای آن جهانی دین ندارد. اما بر خلاف این دو نظریه، فیلسوفان یهودی از تفکر تحول خواهانه مدرنی می گویند که نیروی انتقادی و امید سازنده اش را از ایده های دینی می گیرد. آنچه در این دیدگاه از میراث دینی مورد نظر است نقش ایدئال ساز آن است. ایدئال ها در قلمرو فرابود قرار دارند و انسان این قابلیت را دارد که پیام های هنجارین را درک کند و به آنچه هنوز هستی ندارد بیندیشد، و از سوی دیگر می تواند در واقعیت کنونی تغییر ایجاد کند. به همین معنا، انسان محل تقاطع فرابود و درون بود است و از این رو نقش فعالانه یکتایی در تحقق وعده های موعودباورانه دارد. به عبارتی دین به تنها موجودی که قابلیت رؤیایپردازی و اندیشه درباره آینده دارد دورنمایی ایدئال می دهد، برای حرکت به سوی جهان آن گونه که باید باشد. این حرکت هیچ گاه متوقف نمی شود، چرا که رؤیای جامعه کمال یافته همواره امکانات جدیدی را آشکار می کند.

در مجموع می توان گفت موضع یهودی مدرن در قبال مدرنیته، هم شامل استقبال از جنبه های رهایی بخش آن می شود و هم هراس از ادغام و فروبلعیده شدن به وسیله تمایلات تمامیت خواهانه آن. اما این نگرانی موجب ضدیت دینی با مدرنیته یا صرف نظر کردن از دستاوردهای آن و بازگشت به عقب یا نامشروع دانستن عصر مدرن نیست. در این رویکرد مدرنیته مرگ الوهیت و افتادن در ورطه سکولاریزاسیون نیست، بلکه تکرار امیدبخش روایت خروج و داستان رهایی و خودسازی انسان با کمک خداست و فرصتی است برای احیای اهداف موعودباورانه. در معنایی که شرح آن رفت، فیلسوفان یهودی از امید موعودباورانه ای می گویند که انسان را در حرکت به سوی فرابود و در پیوند با آن نگه می دارد و با تکیه بر همین مفهوم میراث دینی یهود تلاش می کنند در مسیر رهایی بخشی که روشنگری آغاز کرده باقی بمانند. فیلسوفان یهودی مدرنیته را در ضدیت با سنت دینی و در چارچوب گفتمان سکولار و دینی نمی بینند، چون از دیدگاه آنان مدرنیته پروژه ای تا ابد ناتمام برای تحقق وعده های موعودباورانه است.

کتاب نامه

- الیاده، میرچا. ۱۳۶۵. *اسطوره بازگشت جاودانه: مقدمه ای بر فلسفه ای از تاریخ*. ترجمه بهمن سرکاراتی. تبریز: نشر نیما
- شوارتزشیلد، استیون. ۱۳۸۷. «رویکرد اخلاقی به موعودباوری در آئین یهود». ترجمه مرتضی کریمی. *مشرق موعود ۸*.
- لوویت، کارل. ۱۳۹۶. *معنا در تاریخ*. ترجمه سعید حاجی ناصری و زانیار ابراهیمی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کرول، جو پل. ۱۳۹۹. *پایان الهی یا بشری تاریخ*. ترجمه زانبار ابراهیمی. تهران: پگاه روزگار نو.
گیلسپی، مایکل آلن. ۱۳۹۸. *ریشه‌های الهیاتی مدرنیته*. ترجمه زانبار ابراهیمی. تهران: پگاه روزگار نو.

وتس، فرانتس یوزف. ۱۳۹۳. *درآمدی بر اندیشه هانس بلومبرگ*. ترجمه فریده فرنودفر و امیر نصری. تهران: نشر چشمه.

Bielik–Robson, Agata. 2013. "Modernity: The Jewish perspective." *New Blackfriars* 94(1050): 188–207

Bielik–Robson, Agata. 2014. *Jewish cryptotheologies of late modernity: Philosophical marranos*. Routledge

Bielik–Robson, Agata. 2018. "The Messiah and the great architect: On the difference between the messianic and the utopian." *Utopian Studies* 29(2): 133–158.

Bienenstock, Myriam. 2012. "Hermann Cohen on the concept of history: An invention of prophetism?." *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 20(1): 55.

Blumenberg, Hans. 1999. *The legitimacy of the modern age*. Cambridge: MIT press.

Fiorato, Pierfrancesco. 2005. "Notes on future and history in Hermann Cohen's anti-eschatological messianism." In *Hermann Cohen's critical idealism*, pp. 133–160. Dordrecht: Springer.

Hartman, Louis F. 2007. "Eschatology". In *Encyclopaedia Judaica*. Edited by Fred Skolnik. New York: Thomson.

Mack, Michael. 2014. "Franz Rosenzweig's and Emmanuel Levinas's critique of German idealism's pseudotheology." *The Journal of religion* 83(1): 56–78.

Namli, Elena. 2014. "Jewish rationalism, ethics, and revolution: Hermann Cohen in Nevel." In *Jewish Thought, Utopia, and Revolution*, pp. 127–144. Brill Rodopi.

Poma, Andrea. 1997. *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*. Translated by John Denton. Albany: State University of New York Press.

- Rosenzweig, Franz. 2005. *The star of redemption*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Schmitt, Carl. 2005. *Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty*. University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl. 2008. *Political theology II: The myth of the closure of any political theology*. Translated by M. Hoelzl and G. Ward. Cambridge: Polity.
- Schwarzschild, Steven S. 2007. "Justice." In *Encyclopaedia Judaica*. Edited by Fred Skolnik. New York: Thomson
- Svenungsson, Jayne. 2014. "A secular utopia: Remarks on the Löwith-Blumenberg debate." In *Jewish Thought, Utopia, and Revolution*, pp. 65-78. Brill Rodopi.
- Wallace, Robert M. 1981. "Progress, secularization and modernity: the Löwith-Blumenberg debate." *New German Critique* 22: 63-79.

یادداشت‌ها

1. Joachim of Fiore
2. eschatological
3. utopia
4. Carl Schmitt
5. Karl Löwith
6. Hans Blumenberg
7. The Legitimacy of the Modern Age
8. worldly
9. Exodus
10. Namli, Elena, Jayne Svenungsson, and Alana M. Vincent, (eds.). *Jewish Thought, Utopia, and Revolution*. Vol. 274. Rodopi, 2014.
11. messianism
12. Franz Rosenzweig
13. Hermann Cohen
14. Secularization of Eschatology
15. Political Theology
16. sovereignty

17. immanent
18. transcendence
19. pantheism
20. Caesar Augustus
21. immediate expectation
22. doctrine of the last things
23. Meaning in History
24. idea of progress
25. Secularization by Eschatology
26. self-assertion
27. worldliness
28. unworldliness
29. extrawordly
30. Parousia
31. reoccupation
32. Yom YHWH
33. The remnant
34. Religion der Vernunft
35. Prophetic messianism
36. prophecy
37. Franz Rosenzweig
38. The Star of Redemption

40. utopianist
41. ideal goal



رویکردهای مواجهه با تنوع ادیان: بررسی دیدگاه عین‌القضات همدانی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۱

سید محمود یوسف ثانی^۱

بنفشه رضایی نیارکی^۲

چکیده

عین‌القضات به مسئله کثرت ادیان توجه خاص نشان داده و برای توجیه وجود این کثرت نظریپردازی کرده است. او با تقسیم دین به دو قسم حقیقی و تقلیدی و مرتبط دانستن قسم نخست به متن تعالیم انبیا و پایه گذاران ادیان و قسم دوم به عامه پیروان آنها نظریه خود را بنا نهاده است. از نظر او دین حقیقی، که حاصل شهود و رؤیت پیامبران نسبت به متن حقیقت است، امری واحد و برکنار از کثرت است. کثرت صرفاً در عقاید عامه پیروان ایشان ظهور می‌کند، یعنی کسانی که اکثراً در طول زمان برداشت‌های ناصواب یا تلقیاتی متفاوت از تعالیم انبیا پیدا می‌کنند، که بخشی از آن نیز اجتناب‌ناپذیر است. با گذشت زمان طبیعتاً هر چه بیشتر از آن تعالیم فاصله گرفته شود، اختلاف و نزاع نیز افزایش می‌یابد. راه‌حل اصلی او برای عبور از این کثرت و یا قبول آن به عنوان امری ناگزیر، نخست ترک عادت و تقلید و بازگشت به سرچشمه تعالیم انبیا از طریق شهود و رؤیت باطنی است، و دیگر پذیرش این واقعیت که از سخن واحد امکان برداشت‌ها و تلقیاتی گوناگون وجود دارد و باید این امکان و لوازم آن را به رسمیت شناخت و کثرت ادیان و عقاید را پذیرا شد. در پژوهش حاضر تلاش شده است دیدگاه عین‌القضات درباره موارد یادشده شرح و بسط داده شود.

کلیدواژه‌ها

عین‌القضات همدانی، عادت پرستی، دین حقیقی، دین تقلیدی

۱. دانشجویار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(yousefsani@irip.ir)

۲. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

(banafsheh.rezaei@gmail.com)



Approaches to Encounter with the Diversity of Religions: An Inquiry into ‘Ayn-al-Quzāt Hamadānī’s View

Seyyed Mahmoud Yousef Sani¹
Banafsheh Rezaei Niaraki²

Reception Date: 2021/08/07
Acceptance Date: 2022/03/02

Abstract

‘Ayn-al-Quzāt Hamadānī has paid special attention to the issue of the diversity of religions and has theorized this multiplicity by dividing religious belief into two types, real and imitative. The former is related to the main and direct teachings of the prophets and founders of religions and the latter is connected with adherents. According to him, the one true religion which results from the revelation of ultimate reality to the prophets is unique and is free of any plurality. The diversity occurs just in the beliefs of the majority of disciples owing to incorrect interpretations or different understanding of the prophets’ teachings, a fact which is sometimes inevitable. As those teachings become more distant from their main sources over time, it naturally causes disagreements and contentions. His main way to overcome this multiplicity or to accept it as an inevitable fact is first to disaccustom and abandon the imitative religion and return to the source doctrines of the prophets through intuition and revelation. It should also be admitted that it is possible to have different understandings of one single word and we should acknowledge this possibility and its requisites and welcome the diversity of religions and beliefs. This essay tries to present and explain ‘Ayn-al-Quzāt’s viewpoint about the mentioned issues.

Keywords

‘Ayn-al-Quzāt Hamadānī, Habituality, Real Religion, Imitative Religion

-
1. Associate Professor, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (yousefsani@irip.ir)
 2. Ph.D. Candidate in Islamic Mysticism, Research institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran. (banafsheh.rezaei@gmail.com)

۱. مقدمه

رواداری و تحمل عقاید دیگران، که از جمله فضایل فردی و جمعی شمرده می‌شود، در مقابل ناشکیبی و کم‌تحملی نسبت به عقاید مخالف، که نوعی ضعف اخلاقی تلقی می‌گردد، از جمله مسائلی است که در روزگار جدید مورد توجه جدی قرار گرفته است، تا حدی که می‌توان گفت به صورت یکی از شاخص‌های پیشرفته بودن یا عقب‌ماندگی جوامع درآمده و در سطح فردی نیز یکی از فضایل آشکار اخلاقی قلمداد شده است. البته چنین نگاهی به تنوع عقاید را - که عموماً در بستر آمیخته شدن جوامع و گروه‌های متنوع فکری و عقیدتی به وجود آمده است - می‌توان رویکردی عاطفی و در عین حال اجباری به مسئله تنوع دانست. رویکرد عاطفی یکی از پاسخ‌هایی است که می‌توان به موضوع تنوع ادیان داد.

متفکران حوزه دین دسته‌بندی‌های مختلفی درباره تكثر ادیان ارائه داده‌اند و آن را از جوانب مختلف کاویده‌اند. یکی از محققان پاسخ به تنوع عقاید را در دو دسته اصلی «تكثرگرایی گرایشی یا عاطفی»^۱ و «تكثرگرایی روش‌شناختی یا معرفتی»^۲ جای می‌دهد و در توضیح آن بیان می‌کند که تكثرگرایی گرایشی یا عاطفی نوعی نگاه مثبت‌اندیشانه نسبت به تنوع عقاید است. شخصی که به لحاظ عاطفی تكثرگراست تاب‌آوری خود را نسبت به تنوع بالا برده، نه این که به آن اعتقاد داشته باشد. از این رو نمی‌توان چنین نگرشی را تكثرگرایی به تمام معنا دانست. در مقابل تكثرگرایی روش‌شناختی پاسخی نظری و معرفتی به موضوع تنوع است. شخص در این نگرش تنوع را قبول می‌کند، چون اصل تنوع امری معقول است (Harrison 2015, 257). در واقع، در رویکرد عاطفی به تنوع ادیان باور بر این است که برای داشتن زندگی مسالمت‌آمیز لزوماً نیازی به قبول حقانیت طرف مقابل نیست. به خصوص این دیدگاه در دوره معاصر تقویت شده است که خلاف‌های عقیدتی و حتی داشتن منازعه نظری را می‌توان با مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز توأم کرد (معلمی ۱۳۹۷، ۲۳۱-۲۳۲).

در طول تاریخ نگرش غالب جوامع عموماً نگاه انحصارگرایانه بوده است، دیدگاهی که حقیقت را تنها در یک دین خاص منحصر می‌داند. با رشد عقلانیت و همچنین ایجاد نیاز برای زیست جمعی افراد دارای عقاید مختلف در کنار هم و در یک جامعه، دیدگاه‌هایی در برابر انحصارگرایی قد علم کردند. در دیدگاه‌های غیرانحصارگرایانه (تكثرگرایانه و شمول‌گرایانه)^۳، سعی اصلی متفکران ارائه تبیین‌هایی (با انواع

رویکردهای هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی) برای پاسخ به این پرسش اساسی است که چرا حقیقتی واحد تا این حد متکثر جلوه کرده است یا از آن برداشت‌های متکثری صورت گرفته است (یوسف ثانی ۱۳۸۹، ۷۴-۷۶). این بدان معناست که در پیشفرض هر نگاه غیرانحصارگرایانه‌ای لزوماً باید نوعی باور به حقانیت ادیان متنوع در عین یکی بودن حقیقت وجود داشته باشد که شخص بتواند با دیگران مدارا کند. از این رو باید به دنبال الگوها یا پایه‌های فکری و معرفتی‌ای باشیم که بتوانیم رواداری و مدارا را بر آن بنا کنیم.

از آنجا که این تفکر بنیادی در عرفان وجود دارد که کثرت انبیا و شرایع در تضاد با یکی بودن اصل حقیقت نیست و حتی در دوران سلطه انحصارگرایان دینی نیز عرفا همیشه به عنوان سردمداران مدارا و صلح‌طلبی نسبت به دیگر ادیان شناخته می‌شده‌اند،^۴ این مقاله در صدد تبیین اصول و مبانی فکری عین‌القضات همدانی به عنوان یک عارف در زمینه تنوع ادیان است، که منتج به نگاه مداراگرایانه او در تعامل با دیگر ادیان شده است. بنابراین طبق دسته‌بندی ابتدای بحث، پاسخ عین‌القضات به تنوع ادیان پاسخی روش‌شناختی و معرفتی است.

علاوه بر ماهیت تفکر عرفانی عین‌القضات، نکته دیگر در مورد او شرایط اجتماعی و سیاسی دوران اوست که او را در اقلیت فکری و اعتقادی نگاه داشته است. در زمان سلطه سلجوقیان مخالفان فکری ایشان وادار به پنهان کردن عقاید خود می‌شده‌اند، چه در غیر این صورت ممکن بود جان خود را از دست بدهند. این موضوع حتی در مورد صوفیان دور از اجتماع و سیاست نیز اتفاق می‌افتاده و عین‌القضات نیز در این میان مستثنی نبوده است. کشته شدن او نیز به دلیل اتهام‌های دینی همچون اعتقاد به امام معصوم واقع شده است.^۵ با چنین زمینه‌ای میل به تکثرگرایی و محترم دانستن عقاید دیگری اتفاقی طبیعی است، زیرا معمولاً کسانی که در اقلیت قرار می‌گیرند و مورد تعصبات انحصارگرایانه واقع می‌شوند بیشتر به ارزش رواداری نسبت به آرای دیگران توجه می‌کنند. با این حال، از آنجا که این مورد را بیشتر می‌توان به عنوان انگیزه‌ای برای داشتن نگاه مثبت به تکثر دانست، از بررسی آن صرف‌نظر می‌کنیم.

آنچه در این مقاله صورت گرفته است ابتدا مشخص کردن تمایز میان نگاه «عاطفی-گرایشی» و «معرفتی-روش‌شناختی» به تنوع ادیان است. رویکرد عین‌القضات به تکثر ادیان - با این که وجود عوامل عاطفی در پدید آمدن نگاه مثبت او به تکثر ادیان رد نمی‌شود - توجیهی معرفتی است. در ادامه نیاز به وجود دلایل معرفتی برای داشتن نگاه

غیرانحصارگرایانه پایدار بیان می‌شود. در نهایت نیز دلایل معرفتی عین‌القضات در داشتن رویکرد کثرت‌گرایانه به تنوع ادیان و عقاید تبیین می‌شود.

۲. پیشینه پژوهش

در باب کثرت‌گرایی دینی تحقیقات زیادی را اندیشمندان ادیان مختلف انجام داده‌اند. لگنهاوزن در اسلام و کثرت‌گرایی دینی این مسئله را از زوایای مختلف بررسی کرده و در بخش‌های کتاب به انواع رویکردها به کثرت‌گرایی (معرفت‌شناختی، نجات‌شناختی و غیره) می‌پردازد. او در بخش بررسی نظر صوفیان (عرفا) بیان می‌کند که عرفا به هیچ‌رو قائل به کثرت‌گرایی فروکاهشی نیستند. ادیان مختلف همانند چراغ‌هایی هستند که همه نور واحدی را می‌تابانند، ولی این به آن معنا نیست که تفاوتی میان چراغ‌های مختلف وجود نداشته باشد. از منظر عرفا، اسلام در برابر دیگر ادیان همانند نور خورشید در برابر نور دیگر ستارگان است که با ظهور خود ادیان قبل را محو می‌کند. آنچه عرفا را کثرت‌گراتر از علما و متکلمان نشان می‌دهد توجه بیشتری است که ایشان به بُعد باطنی ادیان دارند (لگنهاوزن ۱۳۷۹، ۱۰۷-۱۱۰). درباره رابطه کثرت‌گرایی و عرفان پژوهشی که به طور مستقیم به عین‌القضات و کثرت‌گرایی اختصاص یافته باشد تا کنون انجام نشده است. از تحقیقات مشابهی که در این مورد و در میان عرفا انجام شده باشد، مناسب است به پژوهش درباره مولانا اشاره شود که بیش از دیگران به کثرت‌گرایی شهره است. پاشایی (۱۳۸۲) در مقاله «کثرت‌گرایی دینی از منظر مولوی»، به بررسی دیدگاه مولوی در این باب پرداخته است. مشیدی و فرزانه (۱۳۹۱، ۱۶، ۱۰۷) چنین تحلیل می‌کنند که حتی او (مولوی) نیز با وجود همسویی‌های غیرقابل انکاری که با آرای کثرت‌گرایان دارد «در بیشتر موارد با اصول اصلی و بنیادین آنها موافق نیست» و بیشتر به لحاظ عاطفی به صلح میان پیروان ادیان گرایش دارد، ولی در مورد حقانیت به دین پیامبر خاتم معتقد است. از محققان دیگری که به نظر عرفا در مورد کثرت‌گرایی پرداخته‌اند می‌توان به زرگران و غلامحسین‌زاده (۱۳۹۵) اشاره کرد که در «کثرت‌گرایی دینی در کتاب الانسان الکامل نسفی»، مضامین و گرایش‌های کثرت‌گرایانه عزیزالدین نسفی را تحلیل و طبقه‌بندی کرده‌اند.

۳. عین القضاة و دین

با این که گزارشی تاریخی از چگونگی تعامل عین القضاة با پیروان سایر ادیان در دست نداریم، ولی متون فراوانی از او درباره نگرش به ادیان دیگر و شناخت آنها به جا مانده که با توجه به شواهد به نظر می‌رسد بخش زیادی از آن در پاسخ به متکلمان و نقد شیوه قضاوت آنان در مورد دیگر ادیان و مذاهب باشد.

از منظر او اصل دین امری حقیقی و برکنار از بطلان و نادرستی است، زیرا پایه‌گذاران ادیان سالکانی واصل به حقیقت بوده‌اند که بی هیچ حجاب و مانعی به شهود متن حقیقت نائل شده و به تناسب ظرفیت وجودی خود از آن بهره‌مند شده‌اند. از سوی دیگر، دین تقلیدی، که بدون چنین مواجهه‌ای با حقیقت و بدون شهود و رؤیت حق در موطن باطن و متن هستی شخص متدین مورد قبول واقع شده باشد، در معرض کج‌فهمی‌ها و برداشت‌های ناصواب بسیار است و از این رو شایسته توجه و اعتماد نیست. این رویکرد در مقابل رویکرد کسانی قرار می‌گیرد که در بررسی میزان حقانیت ادیان مختلف به تعیین ملاک‌هایی همچون جامعیت آموزه‌ها، انسجام معرفتی و تطابق بیشتر با عقلانیت بشری و یا میزان اصلاح تحریف‌های صورت‌گرفته در ادیان پیشین پرداخته‌اند (قربانی ۱۳۹۹، ۱۲۷). یا در تقابل با دیدگاه عارفی چون ابن عربی است که علت وجود ادیان مختلف را تکثر ظهور اسماء مختلف الهی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف و بر اشخاص مختلف می‌داند و با وجود این که آنها را در درجات مختلفی از حقانیت می‌بیند این تکثر را برحق می‌داند (ابن عربی ۱۳۷۰، ۴۵، ۲۱۴، ۶۳-۶۴)، به این معنا که از دید ابن عربی تعدد و تکثر ادیان به علت تفاوت انبیاء در مظهریت اسماء الهی است و بنابراین ادیان از لحاظ میزان تجلی دادن حق در مراتب مختلف قرار می‌گیرند. این در حالی است که در نگاه عین القضاة همه ادیان به یک نقطه واحد اشاره دارند و از آنجا که از سوی پیروان ادیان مورد گونه‌ای بدفهمی قرار گرفته‌اند متکثر شده‌اند.

عین القضاة معتقد است چنین دینی (دین تقلیدی) نسبت به حقیقت دین امری است تحریف‌شده و آمیخته با اغلاط و عیوب فراوان. در واقع اکثر پیروان ادیان عادت‌پرستان‌اند و فهم غلط همین دینداران عادت‌پرست است که طی زمان موجب شکل‌گیری دین دوم یا دین تقلیدی شده و در اغلب موارد به جای آن دین حقیقی نشسته و گوی سبقت از آن نزد عامه خلق ربوده است.

خلاف‌ها و نزاع‌ها میان پیروان ادیان مختلف و تفاوت‌ها و اختلاف‌های بسیار در میان برداشت‌های آنها، که گاه به منازعات حاد عملی علاوه بر مجادلات و منازعات درازدامن نظری می‌انجامد، از برآمیختگی این دو دین با یکدیگر نشئت می‌گیرد. مخالفان تنوع ادیان عموماً به رد و تکذیب دین دوم می‌پردازند، حال آن‌که آنچه را رد می‌کنند صورتی تحریف‌شده از دین اصلی است. چند قرن بعد از عین‌القضات، عزیزالدین نسفی با رویکردی مشابه به رفع اختلاف میان مذاهب می‌پردازد، با این تفاوت ظریف که اختلاف آنها را نه از سر تحریف شدن دین ثانوی بلکه از سر مقلدمآب بودن پیروان مذاهب می‌داند؛ حال آن‌که از منظر او همه مذاهب منازل مختلف برای رسیدن به منزلی واحد و همه برحق و شایسته رساندن سالک واقعی به مقصودند (نسفی ۱۳۸۶، ۴۱۷).

به عقیده عین‌القضات، از آنجا که به دین اول دسترسی مستقیم وجود ندارد، سالک باید به عوض نفی و انکار آن، با شناخت وجه تحریف هر دینی به اصل صحیح آن دست یابد. برای چنین شناختی لازم است سالک با عادت‌ستیزی از دین تقلیدی خود اعراض کند و به طلب دین تحقیقی روی آورد، زیرا عادت‌پرست از شناخت حقیقت هر دینی، چه دین خود و چه دیگری، عاجز است. طلب حقیقت نیز امری است که در چارچوب هیچ دینی نمی‌گنجد و هیچ پیشفرضی را برنمی‌تابد. از این رو او در روش پیشنهادی خود تفاوتی میان مسلمانان و پیروان دیگر ادیان قائل نمی‌شود.

عین‌القضات - در جایگاه یک عارف - معتقد است در شناخت ادیان واژه دین مشترکی لفظی است و دو مصداق متفاوت دارد: اولی را دین حقیقی یا اصل دین می‌نامد، و مقصود او دینی است که پایه‌گذاران مکاتب آن را آورده‌اند؛ مصداق دوم، که آن را دین محرّف یا دین تقلیدی می‌خواند، دینی است که از سوی پیروان ادیان طی تاریخ مورد سوءفهم و گاه تحریف قرار گرفته است.

با این تعریف، اصل اغلب ادیان درست است. زیرا پایه‌گذاران ادیان (که بعضاً به طور رسمی پایه‌گذار دینی نیز نبوده‌اند و از طرف پیروان به این نام شناخته شده‌اند) نمی‌توانند بدون آن که سلوکی معنوی کرده باشند به دریافت‌های وحیانی رسیده باشند. کسی که با حقیقت روبرو شده باشد و حقیقت بر او جلوه کرده باشد نیز نمی‌تواند خبری به دروغ آورد، زیرا به عنوان یک اصل پیشینی، که در قرآن با جمله «... اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ...» (انعام: ۱۲۴)^۶ بدان اشاره شده است، خدا هر کسی را شایسته انکشاف نمی‌داند. بنابراین اگر آفتی در مذاهب دیده می‌شود نمی‌تواند از طرف پایه‌گذار آن مکتب به وجود آمده باشد، بلکه این امور غالباً توسط دیگران پدید آمده‌اند. «ای دوست مرا یقین

شده است در سلوک، که اصول همه مذاهب راست بوده است، در روزگار دراز روات، آن مذهب را تحریف کرده‌اند و ما آفة الأخبار إلا رواتها» (عین‌القضات ۱۳۸۷، ۱: ۱۵۸). این تحریف به علت‌های مختلف صورت گرفته و لزوماً نمی‌توان آن را به قصد و نیت سوء پیروان ادیان نسبت داد. از مهم‌ترین عللی که عین‌القضات روی آن تأکید می‌کند آن است که عالم معنا نامحدود است و عالم الفاظ محدود، بنابراین پایه‌گذاران ادیان برای بیان حقایقی که با آن مواجه می‌شوند ناچارند از الفاظی مشترک‌الدلالة^۷ استفاده کنند تا فهم آن برای دیگران تا حدی ممکن شود. پس از فاصله گرفتن از دوره ظهور هر دینی، پیروان آن دین از آنجا که خود با حقیقت روبرو نشده‌اند، در میان این الفاظ گاه و یا اغلب معنای غلط را انتخاب می‌کنند و دین محرف از اینجا شکل می‌گیرد. «هیئات! همه خلاف عالمیان از آن خاست که نااهلان در سخن رسیدگان تصرف کنند» (عین‌القضات ۱۳۸۷، ۲: ۴۵۵). وی معتقد است که تحریف چه در مقام لفظ و چه در نوشتار معمولاً با همکاری ناآگاهانه چند نفر واقع می‌شود و کار به جایی می‌رسد که فهم وجه تحریف برای خواننده بسیار سخت و یا ناممکن می‌شود. او در توضیح نحوه این اتفاق آن را با مثالی روشن می‌کند:

و مگر به دو سه کس این تحریف افتد، یا نه از یک کس بعید بود که این چنین تحریف تواند بود، زیرا که چون دو سه کس در میان روایت کنند، هر کس تصرفی بد بکنند. پس به عاقبت چنان شود که هیچ صاحب بصیرتی خود به پی نیوفتد و باشد که از کاتب در افتد چنان که مثلاً کسی از کتابی برخواند که حمل، پندارد جمل است. پس از خود نیز تصرفی و تغییری بکند و به جای جمل بعیر بگوید. و از آن بیفکند که اگر صاحب بصیرتی بشنودی، فهم کردی و وجه تحریف باز دست آوردی، و جز چنین نبوده است خود به هیچ حال. (عین‌القضات ۱۳۸۷، ۲: ۳۱۳)

از شواهدی که عین‌القضات در تأیید مدعای خود می‌آورد اشاره به یکی از رویه‌های کلی و ثابت در عالم است و آن این که از دید او عموم افراد جامعه پیرو روش فرزنانگان جامعه هستند و در زمانی که ادیان عرضه شده‌اند هم احتمالاً چنین بوده است. به این معنا که در زمان عرضه یک دین یا مکتب و شیوه زیست معنوی به جامعه این عقلا و فرزنانگان آن جامعه‌اند که در مورد آن نفیاً یا اثباتاً موضع می‌گیرند و سپس عموم از روش ایشان پیروی می‌کنند. با این مقدمه، عین‌القضات معتقد است هنگامی که دینی عرضه شده است از طرف عقلای جامعه مورد پذیرش قرار گرفته است. حال آن که امروزه برخی ادیان و مکاتب همچون آتش‌پرستی، بت‌پرستی و سفسطه حتی از دید کودکان نیز عقلانی نیستند.

پس چگونه ممکن است که زمانی حتی مورد تأیید خردمندان یک جامعه قرار گرفته باشند؟ وی این تناقض را شاهدهی می‌گیرد بر این که حتماً در طول زمان این ادیان دچار تحریف شده‌اند. حال از آنجا که به اصل دین دسترسی وجود ندارد، عقل سلیم و فطرت مستقیم باید از راه همین دین محرف به دنبال فهم آن اصل برآید (عین‌القضات ۱۳۷۸، ۲: ۲۸۱-۲۹۸). اصل دین در لابلای نقل‌قول‌ها و گذر زمان نابود شده و به ما نرسیده است:

و علی‌التحقیق زنارداری و بت‌پرستی و آتش‌پرستی و دیگر مذاهب شنیع همه را اصلی لابد باید که بود... دانیم که اصل این، کاری دیگر بوده است که بما نرسیده است و همچنان که مسلمانی ذره ذره مندرس می‌شود این مذاهب نیز ذره ذره مندرس شده‌اند. (عین‌القضات ۱۳۷۸، ۲: ۳۰۱-۳۰۲)^۸

با این وصف متکلمان که در ابطال دیگر ادیان می‌کوشند،^۹ بر خلاف گمان خود که تصور کرده‌اند اصل دینی را زیر سؤال برده‌اند، همان دین محرف را ابطال کرده‌اند و در واقع اصل آنها را منکر نشده‌اند، بلکه چیزی را رد می‌کنند که اگر آورنده آن مذهب هم زنده بود آن را رد می‌کرد (عین‌القضات ۱۳۷۸، ۲: ۳۱۶). زیرا در واقع متکلمان و غیرمتکلمان اصلاً راهی به اصل دین ندارند، آنچه ایشان از یک دین می‌شناسند مجموعه‌ای از نوشته‌ها و نقل‌قول‌هایی از پایه‌گذاران و بزرگان یک دین خاص است که طی سال‌ها توسط «ناپیختگان و نارسیدگان» دست به دست و سینه به سینه منتقل شده و به احتمال قریب به یقین مورد تحریف واقع شده و اکنون مورد مطالعه قرار می‌گیرد. با این حساب، اگر کسی مذاهب و ادیان فاسد را رد کند، دین تحریف‌شده را رد کرده، نه خبر آورنده مذهب را. او حتی در مورد معنای آتش‌پرستی و خورشیدپرستی که نزد متکلم به راحتی رد می‌شود نیز دقیق می‌شود و حقیقتی را ورای این آتش و خورشید می‌یابد و ایشان را از شبهه بت‌پرستی مبرا می‌کند «آفتاب مردان پرستند و آتش مردان پرستند، آن آتش که مطلوب موسی بود...» پیامبر اسلام نیز دین عیسی را نسخ نکرد بلکه راه عادت‌پرستان بی‌معنی را نسخ کرد (عین‌القضات ۱۳۷۸، ۱: ۱۵۵-۱۵۶)، با این تفاوت که اگر پیامبر دین تحریف‌شده مسیحیت را نسخ می‌کند، از علمی برخوردار است که بتواند اصل آن دین را بازشناسد و اعلام کند که این دین موجود، دین تحریف شده است و نسخ می‌شود، حال آن که متکلمان هر آنچه را از مسیحیت باقی مانده به عنوان اصل مسیحیت می‌پذیرند و سپس در پی نفی آن برمی‌آیند.

۴. رویکرد عین القضاة به دیگر عقاید

عین القضاة معتقد است شخص قبل از نقد عقاید دیگران باید ابتدا به فهم دقیق آن عقاید اهتمام ورزد، چه در غیر این صورت سخن گفتن در نفی یا اثبات مذهب دیگری دور از انصاف است (عین القضاة ۱۳۷۸، ۲: ۳۱۹). این گفته عین القضاة اصلی منطقی و عقلی است که در عمل به ندرت روی می‌دهد، زیرا فهم دیگری مستلزم یک نحو همدلی و تغییر زاویه نگاه است و چنین اتفاقی بین دو گروه متخاصم (منظور متکلمان دو دین مختلف‌اند که در پی نفی دیگری هستند) مجال روی دادن ندارد. ولی علت پیشینی این تخاصم از منظر عین القضاة عاملی به نام عادت است که از پی تقلید زاده و به تعصب منتهی می‌شود. در نسبت با دیگر عرفا، یکی از پرکاربردترین واژه‌ها در دایره لغات عین القضاة همین واژه «عادت» است که بارها و بارها و به مناسبت‌های مختلف مخاطبان خود را از آن زنهار می‌دهد. از نظر عین القضاة اکثر قریب به اتفاق خلق دچار عادت‌اند و به جای جستجوی حقیقت معمولاً در پی یافتن مؤیداتی بر آموخته‌های کودکی خویش‌اند. عین القضاة باور دارد که یکی از عوارض عادت مختل کردن قوه ادراک است که گاه حتی در فهم اولیات نیز رخ می‌دهد. به این شکل که کسی که اسیر عادات شده باشد شاید در ابتدا به فکر رد سخن مخالف خود برآید، ولی با محکم‌تر شدن زنجیر عادت، از جایی دیگر حتی چنین تلاشی نیز روی نمی‌دهد و او توان فهم سخن دیگری را نیز از دست می‌دهد. او این حالت را تباهی مزاج دل نام می‌نهد و عموم دین‌داران مسلمان، مسیحی، یهودی و حتی مسلمانان شیعه و سنی را بدان مبتلا می‌داند. برای هر کدام از پیروان این مذاهب چیزی که اهمیت دارد اثبات برحق بودن راه خود است، نه چیز دیگر، تا جایی که می‌گویند اگر بر فرض هر کدام از ایشان را گردن بزنند هم گمان نکند که حق ممکن است به دست دیگری باشد (عین القضاة ۱۳۷۸، ۲: ۳۹۰-۳۹۱).

عادت یا دین عادت‌ی مجموعه اخلاق و تعصبات به ارث برده‌شده از پدران و اجداد و استادان است که موجب کوری دیده دل و زیان مزاج آن می‌شوند (عین القضاة ۱۳۷۸، ۱: ۳۹). عین القضاة در مورد دین عادت‌ی به آیه پنج سوره جمعه اشاره می‌کند و تمثیل «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا»^{۱۰} را به تورات خواندن از روی عادت برمی‌گرداند و معتقد است که اگر مسیحیان و یهودیان به عادت محض نمی‌افتادند، دین‌شان هرگز منسوخ نمی‌شد. او سپس همین معنا را به مسلمانان برمی‌گرداند و می‌گوید این واقعه ویژه یهودیان نبوده و نیست، بلکه نشان می‌دهد که

مسلمانانی هم که بهره‌ای از مسلمانی خود ندارند مشمول این آیه‌اند. «دانی که جمال اسلام چرا نمی‌بینیم؟ از بهر آنکه بت‌پرستیم. بت‌پرستی را مسلمانی خوانی؟» (عین‌القضات ۱۳۸۶، ۶۸). وی تنها عموم دین‌داران را ملامت نمی‌کند، بلکه بر آن است که علمای دین نیز همانند دیگران از اصل دین دور افتاده‌اند. روی سخن او با آن عالمانی است که در روز قیامت به شدیدترین وجهی عذاب می‌شوند، عالمانی که نفعی از علمشان نمی‌برند، حب دنیا ایشان را مست خود کرده است و قطاع طریق بندگان خدایند (عین‌القضات ۱۳۷۸، ۱: ۵۶-۵۷). از نظر عین‌القضات، عادت است که مانع فهم تورات یهودیان و قرآن مسلمانان شده است. حجاب عادت، همان گونه که باعث شده بود خداوند در قرآن، با تشبیهی غریب، تورات خوانان را به خرائی تشبیه کند که بار کتاب حمل می‌کنند، فرد مسلمان مؤمن و معتقد به قرآن را نیز از رساندن به معانی عمیق قرآن بازمی‌دارد و چه بسا مسلمانی که بارها قرآن را خوانده باشد ولی در واقع نخوانده باشد. «جوانمردا! قرآن نیز اکنون همچنانست که نه تو می‌دانی و نه آنها که خود را عالم می‌دانند» (عین‌القضات ۱۳۷۸، ۱: ۵۶). «پنداری هرگز حرفی از قرآن خوانده‌ای؟ هیئات به عادت می‌موز قناعت کرده‌ای» (عین‌القضات ۱۳۷۸، ۱: ۲۲۵).

پس کسی که می‌خواهد در مورد دیگر ادیان و دین خود به تحقیق بپردازد باید ابتدا خود را از بند عادت آزاد کند تا بتواند نگاهی به مجموعه دانسته‌های خود بیفکند و آن را محک زند و آنچه را از آن خود اوست از دانسته‌های عادت که به اشتباه از آن خود می‌دانست جدا کند. آنگاه راه برای پیدا شدن فهمی نزدیک به واقع از گفته طرف مقابل می‌تواند باز شود. در حقیقت عین‌القضات مواجهه با خود را قبل از مواجهه با دیگری لازم می‌داند. مواجهه با خود نیز به معنای آگاه شدن از درجه یقینی بودن دانسته‌های خود و نسبت خود با حقیقت است. گاه شک کردن در دانسته‌های خود و آنچه آن را علم می‌نامد تا حدی ارزشمند است که عین‌القضات چنین کسی را عزیز می‌نامد و فرد راه‌یافته به عالم شک را «موفق» نامیده و او را بالاتر از کسی می‌داند که تصور می‌کند دانا به علوم فراوانی است، ولی در واقع هر چه بیشتر در بند عادات فکری خود گرفتار آمده است. «باش تا موفق را به شک راه دهند و بدانند که ندارد و به افلاس خود بینا گردد ... پس اهل شک عزیزند» (عین‌القضات ۱۳۷۸، ۱: ۳۰۹). پس از اصلاح این نسبت و تغییر آن از نسبت عادت‌پرستی و دین‌پرستی به طلب حقیقت، شخص می‌تواند به دور از تعصب به شناختی از گفته دیگری و حتی شناختی از باورهای پیشین خود نزدیک شود و راه برای فهم وجه حقیقی و تحریف‌نشده هر دینی برایش باز شود. چنین کسی است که می‌تواند در

آتش پرستی تجلی خدا بر موسی کلیم‌الله را ببیند و یا در تثلیث مسیحی وحدت وجود را بازشناسد. در واقع او دیگر به دنبال مذهب خاصی نیست، بلکه در هر مذهبی به دنبال وجهی می‌گردد که راه او را به سوی خدا هموارتر کند.

از این رو از نظر عین‌القضات یکی دانستن جمله مذاهب نزد طالب از شروط اولیه طلب راه خدا^{۱۱} است، زیرا مذهب به خودی خود ارزشمند نیست، بلکه مقصود از مذهب آن است که سالک را به خدا برساند (عین‌القضات ۱۳۸۶، ۲۱). با این نگاه، تعریف متداول اسلام و کفر کنار می‌رود و هر چه سالک را به خدا برساند اسلام، و هر چه از او بازدارد کفر نامیده می‌شود (عین‌القضات ۱۳۸۶، ۲۵). همین تعریف از اسلام و کفر به شخص مسلمان و شخص کافر هم برمی‌گردد. کافر دیگر کسی نیست که شهادتین را ادا نکرده باشد و مسلمان هم صرفاً از طریق مسلمان‌زادگی پدید نمی‌آید، شخص مسلمان عادت‌ی و کافر عادت‌ی از آن جایی که سلوکی نکرده‌اند و هر دو اسیر عادت‌اند، برتری‌ای بر هم ندارند. «کفر ایشان و اسلام شما هر دو عادت است نه حقیقت» (عین‌القضات ۱۳۷۸، ۲: ۴۶).

با این تفصیل، مواجهه با دیگر ادیان و مذاهب به معنای مورد نظر متکلمان بالکل منتفی است. ولی اگر مقصود از مواجهه یافتن راهی برای رسیدن به حقیقت باشد باز هم نیاز است فرد ابتدا با خود و عقاید و باورهای خود روبرو شود و خود را از بند عاداتی که به دست و پای خود بسته است و آنها را دین می‌نامد برهاند. پس از این مرحله است که می‌تواند در طلب حقیقت برآید. به همین دلیل است که عین‌القضات معتقد است در ابتدای راه بهترین مذهب ترک عادت است (عین‌القضات ۱۳۸۶، ۲۱). زیرا کسی که دین عادت‌ی را ترک گفته باشد می‌تواند به دور از تعصب به طلب حق برآید. او دینی به معنای عام ندارد که به دنبال تفوق دادن آن بر دیگر ادیان باشد و پیشفرض غلط بودن دین دیگری و صحت دین خود جایی در ذهن او ندارد. دین راهی است که او را به خدا نزدیک‌تر کند که می‌تواند همه ادیان را شامل شود.

۵. نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب گفته‌شده، اگر بخواهیم روش پیشنهادی عین‌القضات را در مواجهه با تنوع ادیان خلاصه کنیم، ابتدا باید میان ادیان و پیروان آنها تفکیک کنیم.

در مورد عموم پیروان ادیان عین‌القضات معتقد است از آن جهت که دین همه آنها عادت‌ی و برگرفته از تعالیم آبا و اجداد و استادانشان است، برتری‌ای بر هم ندارند و همه در

عدم وصال به حقیقت اشتراک دارند و در این مورد میان کافر و مسلمان عادت‌ی نیز تفاوتی نمی‌نهد. وی در این مورد مریدان خود را به خروج از این دین عادت‌ی و ورود به دین تحقیقی توصیه می‌کند.^{۱۲}

در مورد ادیان نیز عین‌القضات بر این باور است که اصل اغلب یا تمامی آنها راست است، زیرا همه آنها یک حقیقت‌اند که توسط سالکانی واصل آورده شده‌اند. ولی از آنجا که به این اصل دسترسی مستقیم وجود ندارد، باید وجه تحریف ادیان موجود را شناخت تا بتوان به حقیقت آنها راه یافت.^{۱۳} ولی قبل از چنین کاری شخص باید با باورهای خود روبرو شده باشد و آنها را از دایره عادت خارج کرده باشد.

کتاب‌نامه

- ابن عربی، محی‌الدین. ۱۳۷۰. *فصوص الحکم*. به کوشش ابو العلاء عفیفی. قم: الزهرا. پاشایی، ع. ۱۳۸۲. «کثرت‌گرایی از منظر مولوی». *هفت آسمان* ۱۸.
- زرگران، ایمان، و غلامحسین غلامحسین‌زاده. ۱۳۹۵. «کثرت‌گرایی دینی در کتاب *الانسان الکامل نسفی*». *مطالعات عرفانی دامشکده ادبیات و زبانهای خارجی دانشگاه کاشان* ۲۴.
- عباسی، ولی‌الله. ۱۳۸۵. «رویکردها به تکثر ادیان». *اندیشه نوین دینی* ۶-۷.
- عین‌القضات، عبدالله بن محمد. ۱۳۷۸. *دفاعیات و گزیده حقایق (ترجمه شکوی‌الغریب و زبده الحقائق)*. ترجمه و تحشیه قاسم انصاری. تهران: منوچهری.
- عین‌القضات، عبدالله بن محمد. ۱۳۸۶. *تمهیدات*. با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق دکتر عقیف عسیران. تهران، منوچهری.
- عین‌القضات، عبدالله بن محمد. ۱۳۸۷. *نامه‌های عین‌القضات همدانی*. به اهتمام دکتر علینقی منزوی و دکتر عقیف عسیران، ۳ ج. تهران: اساطیر.
- قربانی، قدرت‌الله. ۱۳۹۹. «کثرت ادیان و جستجوی ملاکهای حقانیت». *پژوهش‌های عقلی نوین* ۱۰.
- لگنهاوزن، محمد. ۱۳۷۹. *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*. ترجمه نرجس جواندل. تهران: مؤسسه فرهنگی طه.
- مشیدی، جلیل، و سمانه فرزانه. ۱۳۹۱. «بررسی کثرت‌گرایی دینی در مثنوی مولوی». *آینه معرفت* ۳۰.
- معلمی، حسن. ۱۳۹۷. «نگاهی عقلانی قرآنی به پلورالیسم دینی (حقانیت، نجات، رفتار مسالمت‌آمیز با ادیان)». *آیین حکمت* ۳۶.
- نسفی، عزیزالدین. ۱۳۸۶. *الانسان الکامل*. تصحیح ماریژان موله. تهران: طهوری.
- هیگ، جان. ۱۳۸۷. «کثرت‌گرایی دینی». ترجمه مهدی اخوان. *کتاب ماه دین* ۱۳۳-۱۳۴.

یوسف ثانی، سید محمود. ۱۳۸۹. «نگاه عرفانی به اختلاف عقاید و ادیان، بررسی نگاه قنوی». جاویدان خرد ۸.

Harrison, Victoria S. 2015. "Religious Pluralism." In Graham Oppy (ed.), *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*, New York: Routledge.

یادداشت‌ها

1. attitudinal pluralism

2. methodological pluralism

۳. هرچند معمولاً دیدگاه‌های مرتبط با تکثر ادیان را به همین سه دسته انحصارگرایی، کثرت‌گرایی و شمول‌گرایی تقسیم می‌کنند، ولی برخی دیدگاه‌های دیگری را نیز مطرح می‌کنند، همچون وحدت‌گرایی و نسبی‌گرایی، که برای اطلاعات بیشتر در این زمینه می‌توانید به عباسی (۱۳۸۵) مراجعه کنید.

۴. اکثر دینداران، حتی اگر به زبان هم نیاورند، انحصارگرایانی هستند که معتقدند دین صادق تنها همان دینی است که خود به آن باور دارند، مخصوصاً اگر آموزه‌های دینی رقیب را در تعارض با آموزه‌های دین خود ببینند (هیگ ۱۳۸۷، ۸۰-۸۱)، حال آن که خود هرگز به انتخاب دین خود دست نزده‌اند و زبان حال عموم دین‌داران و دین‌نداران (اعم از عامی و روحانی) این است که «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ» (زخرف: ۲۲).

۵. در مورد اتهام‌های وارد شده بر عین‌القضات و دفاع او به عین‌القضات (۱۳۷۸) که شرح دفاعیات او در زندان بغداد است.

۶. بخشی از آیه «وَ إِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيَصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ» (انعام: ۱۲۴) [و چون آیتی بر ایشان بیاید، می‌گویند «هرگز ایمان نمی‌آوریم تا این که نظیر آنچه به فرستادگان خدا داده شده است به ما نیز داده شود»، خدا بهتر می‌داند رسالتش را کجا قرار دهد. به زودی، کسانی را که مرتکب گناه شدند، به سزای آن که نیرنگ می‌کردند، در پیشگاه خدا خواری و شکنجه‌ای سخت خواهد رسید] (ترجمه از فولادوند). خداوند در این آیه در پاسخ کفار که تقاضای دریافت وحی را دارند پاسخ می‌دهد که تشخیص این که چه کسی دارای چنین قابلیت‌هایی است در علم الهی است.

۷. در توضیح مقصود عین‌القضات از واژه مشترک‌الدلاله در متن مقدس و کلام عرفا می‌توان از نامه نوزدهم جلد اول نامه‌ها یاد کرد که در آنجا به اصناف مختلف آدمیان (همچون بزازان و نحویان و غیره) اشاره کرده و بیان می‌کند که هر کدام از این گروه‌ها دارای لغات و اصطلاحاتی مختص خود هستند. وی سپس از قوم سالکان یاد می‌کند که در راه سلوک با اموری مواجه شده‌اند که در زبان عامه واژه‌ای برای آنها تأسیس نشده است، ولی از آنجا که حاجت به بیان دیده‌ها می‌آید از الفاظ متداول زندگی عموم برای بیان آنها استفاده کرده‌اند، به نحوی که وجهی از شباهت میان آنها (امور مشاهده‌شده و الفاظ) برقرار باشد. برای مثال، صفتی در خدا دیدند که قبل از پیدایش رنگ‌ها آنها را ادراک می‌کند و از این صفت

با صفت «بینایی» یاد کردند، سپس برای رد شبهه شباهت بصیر بودن خدا و خلق به جمالاتی چون «لیس کمثله شی» توسل جستند. برخی از معانی نیز که هیچ‌گونه مشابهی در لغت ندارند به حروف مقطعه چون «حم» «عسق»، «ن»، «یس» و امثالهم تعبیر شدند (عین‌القضات ۱۳۸۷، ۱: ۱۵۹-۱۶۶). وی در دفاعیات الفاظی چون وجه، ید، عین و سمع و حالاتی چون استوا، نزول، غضب و رضا را نیز در همین دسته الفاظ مشترک‌الدلاله قرار می‌دهد (عین‌القضات ۱۳۷۸، ۵۴).

۸. البته با توجه به شواهد و تجربه‌های امروزی می‌توان در مورد این پیشفرض عین‌القضات تشکیک کرد. هرچند در مورد مثال‌هایی که ارائه می‌دهد (مثل دین زرتشتی یا مسیحیت) فرضیه‌اش صادق است، ولی برای مثال نقض می‌توان از پیشوایان تفکرات دروغینی نام برد که طرفداران زیادی هم پیدا می‌کنند و اتفاقاً جماعت دنباله‌رو نیز هرگز از روش عقلای جامعه پیروی نکرده‌اند. با این شواهد می‌توان چنین گفت که افراد عادی لزوماً به دنبال تأیید فرزندانگانی نیستند و شاید اموری بسیار خردتر مثل سحر و جادو، کاریزمای آورنده مذهب، موقعیت اجتماعی او و عوامل بسیار دیگر نیز بتواند در انتخاب افراد تأثیرگذار باشد. البته شاید این ایراد به شیوه فکری عین‌القضات و در زمانه او وارد نباشد، زیرا محصول اطلاع از شواهد و آماری است که امروزه در دسترس جامعه‌شناسان قرار دارد.

۹. عین‌القضات معتقد است متکلمان، با این زمینه ذهنی که ادراک حق دشوار و فهم خلق قاصر است و بنابراین راهنمایان اغلب گمراه‌اند و مذاهب فاسد بسیاری را در جهان پایه‌گذاری کرده‌اند (عین‌القضات ۱۳۸۷، ۲: ۳۱۱)، در پی نفی دین دیگری و اثبات دین خود برمی‌آیند. در واقع از دید متکلمان همه بر سبیل ضلالت‌اند، مگر آن که عکس آن ثابت شود، زیرا کمتر کسی می‌تواند به فهم و ادراکی که لازمه هدایت بشر است دست یابد. ولی عین‌القضات به خلاف ایشان می‌اندیشد و در پی نفی وجه ناصحیح و تحریف‌شده هر دین و اثبات حقیقت همه ادیان است، زیرا از دید وی هر سالکی که طلب حقیقت در او بیدار شده باشد شایسته دریافت حقیقت است.

۱۰. مثل کسانی که تورات را حمل کردند و سپس حملش نکردند، همانند خرابی است که بار کتاب حمل می‌کنند.

۱۱. «راه خدا» بر طبق تعاریف داده‌شده توسط عین‌القضات معادل «دین تحقیقی» است.

۱۲. عادت‌ستیزی و روش‌های آن در منظومه فکری عین‌القضات مبحثی طولانی است که خارج از حوصله این نوشته است و امیدواریم در مقاله دیگری به آن بپردازیم.

۱۳. عین‌القضات به حدیثی از حضرت علی (ع) اشاره می‌کند که قرآن را تفصیل اوستا می‌داند. جدای از صحت و سقم این حدیث، نفس اشاره به چنین حدیثی نشان از باور واقعی عین‌القضات به یکی بودن اصل دین دارد: «علی ابن ابی طالب کرم الله وجهه چنین گوید که گبران را کتابی بوده است در قدیم و کل آیات قرآن تفصیل این احوال است» (عین‌القضات ۱۳۸۷، ۱: ۱۲۵).



تحلیل ساختارمند معنای زندگی بر محور عشق

مبثنی بر آرای علامه جعفری

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۵

فاطمه عبدالله‌پور سنگچی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۱

مهران رضائی^۲

چکیده

چالش‌های دوران مدرن و پسامدرن در باب معنای زندگی منشأ بسیاری از آسیب‌های روحی انسان معاصر شده است. عشق به عنوان یکی از اساسی‌ترین مفاهیم دینی-انسانی می‌تواند نقشی اساسی در حل این معضلات داشته باشد. مسئله پژوهش حاضر این است که بر اساس آراء علامه جعفری (در مقام یکی از متفکران دینی اخیر)، معنای زندگی با محوریت عشق چگونه بازتیین می‌شود؟ روش پژوهش توصیفی-تحلیلی است. بر مبنای یافته‌های پژوهش، معنای زندگی عاشق تابعی است از ارزش معشوق؛ هر چه معشوق متعالی‌تر باشد، زندگی عاشق متعالی‌تر خواهد بود. عشق مجازی و عشق حقیقی تأثیرات متفاوتی بر معنای زندگی دارند. همچنین نقش عشق در مقایسه با مؤلفه‌های دیگر معنابخشی به زندگی نیز قابل بررسی است. بین عشق و «باورمندی به خدا» در بحث معنای زندگی رابطه‌ای دوسویه وجود دارد. از حیث ارتباط عشق و «هدف»، عشق مجازی علاوه بر این که می‌تواند ابزاری برای وصول به «عشق حقیقی» باشد، همچنین مرتبه، شأن و پرتویی از آن است. علاوه بر این مؤلفه‌ها، تناسب وثیقی وجود دارد بین «مرتبه وجودی انسان و سطح کمال» با «نوع و سطح عشق». در رابطه عشق و «هنر»، تصورات گوناگون افراد از معنای زندگی می‌تواند هنرهای متفاوتی را تولید کند. اثر هنری توأم با عشق حقیقی منشاء تعالی در جامعه خواهد بود.

کلیدواژه‌ها

معنای زندگی، فلسفه حیات، عشق، دین، علامه جعفری

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد مبانی نظری اسلام، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه

مازندران، بابلسر، ایران. (f.abdollahpoor97@gmail.com)

۲. استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. (نویسنده مسئول)

(m.rezaee@umz.ac.ir)



Systematic Analysis of the Meaning of Life Based on Love from Allameh Ja'fari's Viewpoint

Fatemeh Abdullahpour Sangchi¹

Reception Date: 2021/08/16

Mehran Rezaee²

Acceptance Date: 2022/03/31

Abstract

The modern and postmodern challenges regarding the meaning of life have been recognized as the root of many mental harms in contemporary human beings. Love as one of the most fundamental religious-humane concepts can significantly contribute to the resolution of such challenges. Speaking of the research question, the present study, using the descriptive-analytical method, attempts to figure out how the meaning of life based on love can be re-defined in accordance with the views of Allameh Ja'fari (as one of the recent religious thinkers). According to the research findings, the meaning of lover's life is commensurate with the beloved's value; the more sublime the beloved is, the more sublime the lover's life will be. Virtual love and real love have different effects on the meaning of life. When it comes to the meaning of life, there is a bilateral relationship between love and "belief in God". As for the connection between love and "purpose", virtual love can not only serve as a tool for reaching the "true love", but can be recognized as the representative of its dignity and its manifestations. In addition to these components, there is a close-knit relationship between the "human existential and perfection levels" and the type and level of love. As for the relationship between love and "art", people's perceptions of the meaning of life can generate different arts. Combined with real love, any artwork can serve as a source of excellence and perfection in society.

Keywords

Meaning of Life, Philosophy of Life, Love, Religion, Allameh Ja'fari

-
1. M.A. Graduate in Theoretical Foundations of Islam, Faculty of Theology and Islamic Studies, Mazandaran University, Babolsar, Iran. (f.abdollahpour97@gmail.com)
 2. Assistant Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. (Corresponding Author) (m.rezaee@umz.ac.ir)

۱. مقدمه

معنای زندگی دغدغه‌ای است که در دوران متأخر به آن توجه فلسفی و نظام‌مند شده است، ولیکن بشری که همواره در حال حیات بوده، از همان ابتدا به اصل زندگی خود و به تبع به مفهوم معنای زندگی توجه داشته است. در طول سال‌ها و قرن‌ها، از منظر اندیشمندان و مکاتب مختلف، متغیرهای گوناگونی به عنوان مؤلفه‌های تعیین‌کننده معنای زندگی مطرح شده است. در غالب مکاتب و آثار، به یک مؤلفه برای تبیین معنای زندگی بسنده نشده و مؤلفه‌های مختلف ملاک قرار گرفته‌اند، ملاک‌هایی که گاهی همپوشانی داشته یا همراستا بوده‌اند. در این میان عشق یکی از مؤلفه‌هایی است که در تحلیل معنای زندگی بعضاً مورد بررسی قرار گرفته است.

امروزه بسیاری از مردم این باور را پذیرفته‌اند که دل‌بستگی مشتاقانه و پرحرارت یگانه چیزی است که به زندگی ارزش زیستن می‌دهد (سینگر ۱۳۹۹، ۵۷). در گفتمان‌های دینی متقدم، کمتر از اصطلاح معنای زندگی بهره می‌گرفتند، هرچند در خلال سایر عناوین و مباحث آن را تحلیل کرده‌اند. همچنین بحث مستقل عشق در برخی مکاتب و مذاهب دینی دغدغه متفکران بوده، ولی تأکید خاص بر آن به عنوان یک مؤلفه معنابخش به زندگی (به تبع اصل بحث معنای زندگی که کمتر مورد توجه بوده) نیز غالباً مغفول بوده است. یکی از اندیشمندان اسلامی معاصر که به مسئله معنای زندگی توجه ویژه داشته علامه جعفری است. ایشان در کتب مختلف، مانند حیات معقول (جعفری ۱۳۸۹-ج)، فلسفه و هدف زندگی (جعفری ۱۳۷۹)، ایده‌آل زندگی و زندگی ایده‌آل (جعفری ۱۳۹۹)، به بحث مهم معنای زندگی پرداخته است. همچنین، بر مبنای آرای ایشان کتب و مقالات دیگری نیز در موضوعات مرتبط نگاشته شده است، مانند کتاب آری‌گویی به زندگی (نصری ۱۳۹۶) و مقاله بررسی و تحلیل معناداری زندگی از دیدگاه علامه جعفری مبتنی بر انسان‌شناسی دینی (خدری ۱۳۹۳).

موضوعی که در این آثار کمتر مورد عنایت بوده (و جنبه نوآورانه این پژوهش به حساب می‌آید)، جایگاه عشق در مسئله معنای زندگی است، پدیده‌ای شگرف که یکی از اساسی‌ترین مفاهیم دینی-انسانی است و امروزه نیز شاید مهم‌ترین کلیدواژه مشترک در ادبیات دینی و ادبیات انسان‌های معاصر (به خصوص جوانان دهه‌های کنونی) باشد. چالش‌های دنیای مدرن و پسامدرن در مسئله معنای زندگی (که منشأ مشکلات و بیماری‌های فراوان روحی و روانی بوده است) و نقشی که عشق می‌تواند در راستای بهبود

این اوضاع و حل این معضلات ایفا کند، ضرورت نهایی ای است که پژوهشگران حاضر را به سمت این موضوع کشانیده است.

بر پایه آنچه بیان شد، پژوهش حاضر در پی پاسخ به این سؤال است که از منظر علامه محمدتقی جعفری (در مقام یکی از اندیشمندان برجسته و دغدغه‌مند در دوران معاصر)، معنای زندگی با محوریت عشق چگونه بازتبیین می‌شود؟ روش پژوهش توصیفی-تحلیلی است که در آن گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای و تتبع در آثار علامه جعفری صورت پذیرفته است. در راستای پاسخ به مسئله اصلی، پژوهش از دو بخش کلی تشکیل شده است: در بخش ابتدایی، نگاه مستقل به جایگاه عشق در معناداری بیان می‌شود؛ در بخش دوم، تلاش شده جایگاه عشق در معناداری به زندگی در مقایسه با سایر مؤلفه‌های مؤثر در معناداری مورد بررسی قرار گیرد.

۲. تبیین جایگاه عشق در معناداری به زندگی بر اساس انواع عشق

منظور از معناداری زندگی این است که هدف واقعی از زندگی معلوم شده باشد و کل زندگی یا بخش معتابیهی از آن در راستای هدف قرار گرفته باشد. بنابراین اگر کسی برای زندگی اش هدفی واقعی تشخیص نداده باشد یا زندگی اش را به سمت آن هدف واقعی سوق نداده باشد، زندگی اش معنادار نیست (سلیمانی امیری ۱۳۸۲، ۱۰۳). معنا ممکن است از عشق به یک موجود کامل یا از جهت‌گیری زندگی انسان به سمت آن موجود به شیوه‌های دیگر ناشی شود، مانند شبیه بودن به آن و یا حتی تحقق بخشیدن به هدف آن، شاید هدفی که خاص هر فرد است (متس ۱۳۹۶، ۳۶۶).

عشق معمولاً عاطفه‌ای نیرومند تلقی می‌شود که متضمن وابستگی شدید به یک متعلق و ارزش‌گذاری بالای آن است (حسینی ۱۳۹۸، ۹۷). علامه جعفری معتقد است که عشق دریایی فوق‌تعیینات و جریان‌ات عالم هستی است، دریایی است که قدم عقل در آنجا می‌شکند (جعفری ۱۳۸۹-الف، ۵۰).

هرگز نمیرد آن که دلش زنده شد به عشق ثبت است در جریده عالم دوام ما

(حافظ ۱۳۸۸، ش ۱۱)

عشق دو نوع است: عشق مجازی و عشق حقیقی. عشق مجازی احساس لذتی است محدود برای کامیاب شدن خودِ طبیعی. این لذت به بهای سقوط و تباهی جان و «شخصیت» آدمی تمام می‌شود (جعفری ۱۳۸۹-ب، ۱۷۶). اما عشق حقیقی آن هنگام است که عشق از لجن‌زار شهوت‌پرستی بالا می‌رود و هویتِ عشقِ حقیقی پیدا می‌کند

(جعفری ۱۳۹۳، ۶۲). عاشق، که در پی خیر و خوبی نامنفک از زیبایی معشوق است، می‌خواهد همیشه «از آن او باشد». بدین سان، عشق عنوانی می‌شود برای هر گونه کوشش و تقلایی که انگیزنده عمل انسان است (حسینی ۱۳۹۸، ۱۱۶).

حال این سؤال پیش می‌آید که حساسیت و ارزش عشق از چه چیز ناشی می‌شود؟ به نظر می‌رسد این ارزش مربوط به آن حقیقتی است که متعلق عشق (معشوق) قرار می‌گیرد، نه خود پدیده عشق وقتی متعلق آن یک حقیقت ارزشمند نیست. برای توضیح این مطلب، عشق را این گونه تعریف می‌کنیم: عشق رهایی و آزادی مطلق عاشق از هر چیزی است که ارتباطی با معشوق او ندارد. بدیهی است که این رهایی و آزادی در نتیجه وابستگی بسیار شدید به آن حقیقتی به وجود می‌آید که معشوق قرار گرفته است. این موضوع هم کاملاً روشن است که پدیده عشق همه شخصیت عاشق را با همه استعدادها و قوای مغزی و روانی وابسته معشوق می‌کند. به عبارت کوتاه‌تر، عاشق با همه شخصیت خود تسلیم جاذبه معشوق می‌شود (جعفری ۱۳۹۴-الف، ۱۳۴).

در واقع مبتنی بر این نظر علامه جعفری، سه چیز باید از هم تفکیک شوند که برای تحلیل بهتر، آنها را به شرح زیر نمادگذاری می‌کنیم:

S: عاشق

A: پدیده عشق ورزیدن

M: معشوق (متعلق عشق)

بر اساس توضیحات پیش گفته، A (پدیده عشق ورزیدن) عبارت است از رهایی و آزادی مطلق S (عاشق) از هر چیزی غیر از M (معشوق). یعنی تمام توجه S متمرکز بر M می‌شود. وقتی M مرکز توجهات S قرار می‌گیرد، تمام زندگی و معنای حیات S آکنده از M می‌شود. معنای زندگی S، M خواهد بود (معشوق و منزلت آن معناگر زندگی عاشق است). در نتیجه، معنای زندگی عاشق تابعی است از ارزش معشوق.

هر چه بیرون از M باشد از توجه و زندگی S خارج خواهد بود و در مسیر زندگی S امری بی‌اهمیت محسوب خواهد شد. در جهان S (عاشق)، M محور همه چیز است. اگر هر چه غیر M است را با نماد M' نشان دهیم، غیر Mها (M'ها) چند دسته خواهند بود:

الف. M'های نامرتبط با M: غیر Mهایی که در رابطه‌ای که S بین خود و M تصور می‌کند هیچ شأن و جایگاهی ندارند یا، به عبارت دیگر، مانع و یا موافق M نیستند. این امور برای S هیچ ارزشی ندارند و S در مسیر زندگی‌اش هیچ توجهی به آنها نمی‌کند.

مانند جوانی که هیچ علاقه‌ای به ورزش تنیس ندارد، اخبارش را پیگیری نمی‌کند، از کنار فینال مسابقات بین‌المللی به راحتی می‌گذرد و اصلاً برایش اهمیتی ندارد، عاشق (S) نیز همین گونه است؛ M' ‌های غیرمانع هیچ ارزشی برایش ندارند.

ب. M' ‌های مرتبط با M ، که به نوبه خود به دو دسته تقسیم می‌شوند:

ب-۱. M' ‌های همسو با M : غیر M' ‌هایی که یاری‌رسان S در تحقق و تحصیل M هستند. روشن است که S هر چه بیشتر از این موارد بهره می‌برد.

ب-۲. M' ‌های ناهمسو با M : غیر M' ‌هایی که مانع رسیدن به M هستند، یا با رسیدن S به M تضاد دارند. S با این موارد مبارزه خواهد کرد و سعی در برطرف کردن M' ‌های مانع در مسیر زندگی‌اش خواهد کرد.

می‌توان گفت تمام جهان S (عاشق)، از $M + M'$ تشکیل شده است. ای بسا، در برخی اقسام و حالات عشق (که در ادامه بیان خواهد شد)، حتی خود S نیز ذیل همین $M + M'$ تعریف شود.

بر همین اساس، سخن علامه جعفری بهتر فهم می‌شود که M (معشوق، متعلق عشق) چگونه در زندگی عاشق اثرگذار است و همین M است که ارزش A (پدیده عشق) را تعیین می‌کند. هر چه M متعالی‌تر، A متعالی‌تر. به دیگر سخن، ارزش عشق تابعی از ارزش معشوق است. از دیدگاه هلم نیز، عشق تمرکز و توجه دقیق نسبت به یک شخص بر حسب تعریف متقابل یکدیگر است و تقریباً تمام جنبه‌های شخصی خویشتن فرد را تابع این فرآیند می‌کند (هلم ۱۳۹۴، ۲۳).

۲-۱. عشق حقیقی در برابر عشق مجازی

با بررسی آثار علامه جعفری و تتبع در آنها، مواردی از تمایزات عشق حقیقی و مجازی و تأثیر آن در معنای زندگی به شرح ذیل قابل احصا و تبیین است.

۲-۱-۱. تجاذب طرفینی در عشق مجازی و جذب یکطرفه در عشق حقیقی

در عشق مجازی، تجاذب از طرفین عشق است، یعنی همان گونه که عاشق در جاذبه معشوق قرار می‌گیرد، تلاش می‌کند معشوق نیز در جاذبه او قرار بگیرد. و اگر معشوق خواسته عاشق را در نظر نگیرد، در حقیقت، به شخصیت او اهانت کرده است (جعفری ۱۳۹۱، ۶۳). در عشق مجازی عاشق می‌کوشد تا از هر راهی به معشوق نزدیک شود و انتظار پاسخگویی از معشوق را نیز دارد. در واقع «خود» را درگیر هوی و هوس و لذت‌های

محدود و فانی می‌کند، اما در عشق حقیقی عاشق صرفاً به سمت معشوق کشیده می‌شود و انتظار خاصی از معشوق خود ندارد.

ما عاشق آدم‌های دیگر می‌شویم، و منطقی است که انتظار داشته باشیم این عشق‌ها متضمن تقابل و دوسویگی باشند (حسینی ۱۳۹۸، ۱۰۱). عاشقان علائق، نقش‌ها، فضایل و صفات دیگر خود را با هم سهیم می‌شوند تا از دو هویت منفردی که قبلاً وجود داشت یک هویت مشترک بسازند، و این کار را تا حدی این گونه انجام می‌دهند که هر یک به دیگری اجازه می‌دهد نقش مهمی در تعریف هویتش ایفا کند (هلم ۱۳۹۴، ۲۳).

۲-۱-۲. انحصارطلبی در عشق مجازی و سخاوتمندی در عشق حقیقی

عشق مجازی رقابت‌بردار نیست، زیرا در عشق مجازی، عاشق انحصارطلب و خودخواه است و می‌خواهد معشوق را در انحصار بگیرد. ولی در قلمرو عشق حقیقی و حقایق بزرگ، اولین حقیقت خداست. آدمی می‌خواهد همه رهروان این عشق باشند. انسان می‌خواهد همه در مورد عشق به زیبایی‌های معقول، عشق به حقایق، عشق به علم و معرفت، عالم و عاشق به علم باشند (جعفری ۱۳۹۴-ب، ۲۱۵). در عشق مجازی، عاشق با خودخواهی تمام، معشوق را فقط برای خود می‌خواهد و می‌خواهد معشوق فقط منحصر به خودش باشد، اما در عشق حقیقی، عاشق می‌خواهد که در راه این عشق همه با او همراه باشند و معشوقش را بیرستند، زیرا حقیقت معشوق خود را بالاتر از این می‌بیند که فقط در انحصار او باشد.

۲-۱-۳. محوریت خودِ طبیعی عاشق در عشق مجازی و محوریت معشوق در عشق حقیقی

در عشق مجازی، خودخواهی عاشق به طور جدی مطرح است و او را به حرکت و فعالیت درمی‌آورد، حتی اگر تا سر حد خودکشی پیش برود. این در حالی است که در عشق حقیقی، «خود» از نظر عاشق ناپدید می‌شود (جعفری ۱۳۹۱، ۶۴). در عشق حقیقی، «خود» در مسیر تحول تکاملی قرار می‌گیرد (جعفری ۱۳۹۴-الف، ۶۴). آدمی در عشق مجازی با هدف‌گیری لذت «خودِ طبیعی» به فعالیت می‌افتد؛ در عشق حقیقی، هدف‌گیری مزبور موجب سقوط عاشق به درجات پست می‌شود (جعفری ۱۳۹۱، ۶۳). به همین سبب است که معنای زندگی و، بر همین اسلوب، سبک زندگی عاشق در عشق حقیقی و مجازی متفاوت است. در عشق مجازی، هدف اصلی خودِ S (عاشق) است (خودِ طبیعی S)، در حالی که در عشق حقیقی، S فراموش می‌شود و فقط M مرکز توجه است. توجه به خودِ طبیعی S ، عاشق را از M حقیقی دور می‌کند.

البته دقت شود که علامه اینجا «خود طبیعی» را مطرح کرده است. توضیح این که از منظر علامه خودِ طبیعی اداره‌کننده تشکیلات کالبد جاندار است که همه جانوران در آن مشترک‌اند و این «خود» برای انسان «من مجازی» است. «من عالی» انسان که رو به خیر و کمال است و صیانت ذات را در مسیر تکامل رهبری می‌کند «من حقیقی» آدمی است (جعفری ۱۳۹۲-الف، ۱۹۸). «من» انسان، از راه تکامل عقلی و قلبی، از «خود طبیعی» می‌گذرد و به «من ملکوتی» راه می‌یابد. این «من ملکوتی» است که شایستگی اشراف واقعی به جهان هستی را نصیب شخص می‌سازد (جعفری، ۱۳۹۱، ۳۳). مولوی این حرکت را چنین بیان کرده است:

از جمادی مُردم و نامی شدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
وز نما مُردم، به حیوان سر زدم
پس چه ترسم؟ کی ز مردن کم شدم؟
(مولوی ۱۳۷۳، دفتر سوم، بخش ۱۸۷)

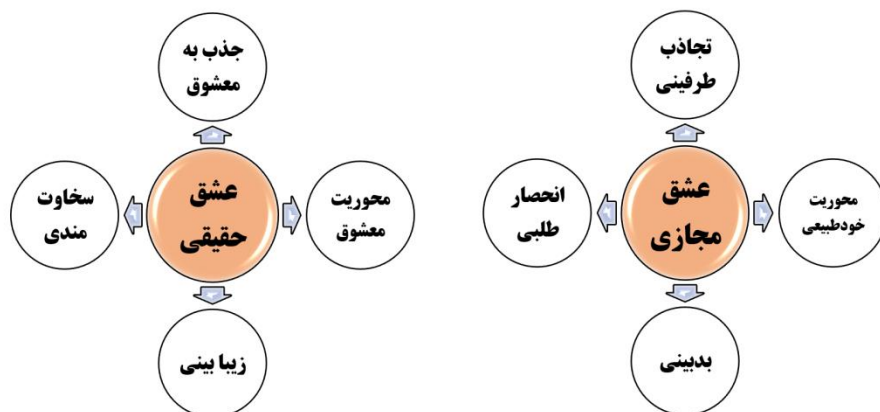
چنین است که علامه جعفری، در عشق مجازی، زندگی را بر محور «خود طبیعی» عاشق می‌داند، در حالی که در عشق حقیقی «خود عاشق»، در طریق حیات معقول، در مسیر معشوق (M) قرار می‌گیرد. عشق مجازی یعنی عشق به صورت، آن هم برای هدفی که موتور محرکه‌اش خودخواهی است، یعنی عاشق می‌خواهد که معشوق زیبا متعلق به او باشد. در رقابت، بر مبنای این عشق‌ها، چه خون‌ها که ریخته نشده و چه کینه‌ها که در تاریخ به وجود نیامده است (جعفری ۱۳۹۴-ب، ۲۱۴).

عشق حقیقی مستقیماً و منحصرأ متوجه معشوق است. کسی که چنین عشقی می‌ورزد پاداش را در خود عشق می‌یابد، حال آن که چشمداشت پاداش دیگر، عشق را تاجرانه می‌سازد (حسینی ۱۳۹۸، ۱۲۹ و ۱۳۰). کسی که عشق حقیقی در وجودش پدیدار گشت غرق در معشوق حقیقی می‌گردد. در چنین عشقی، عاشق انتظار پاسخگویی از معشوق را ندارد و همین که چنین عشق واقعی و حقیقی‌ای در دل دارد برای او کفایت می‌کند و احساس رضایتمندی دارد.

۲-۱-۴. بدبینی در عشق مجازی و زیبابینی (وازش یافتن زندگی) در عشق حقیقی
در عشق والا (حقیقی)، همه اجزا و پدیده‌های طبیعی و واقعیات و ثابت‌های فوق نمود طبیعی، به ذهن آدمی «خوب» را «زیبا» تلقین می‌کند (جعفری ۱۳۹۳، ۶۲). این تأثیری که عشق والا می‌گذارد سبب می‌شود معنای زندگی برای فرد از محور «خود طبیعی» به سمت «حیات معقول» کشیده شود و ذیل آن «خوب» به «زیبا» تغییر شأن بدهد. بر همین اساس

است که انسانِ واجد «عشق والا» زیبایی را در عالم می‌بیند؛ و چه بسا در اوج عشق والا، انسان همه چیز را زیبا می‌بیند. این تسری زیبایی از ذهن به عین، ذیل قدرت عشق، معنای زندگی را توسعه می‌دهد و حیات انسانی را واجد جایگاهی اجل از حیات طبیعی می‌کند. اگر بتوانیم معنای عشق حقیقی را که فوق جذب شدن به یک زیبایی است درک کنیم، بسیار ارزشمند خواهد بود. عشق در معنای حقیقی آن انواعی از نگرش‌ها را درباره موضوع عشق (متعلق عشق، معشوق، M) به وجود می‌آورد (جعفری ۱۳۹۳، ۶۳). عشق حقیقی در انسان شوری ایجاد می‌کند و او را به تکاپو وامی‌دارد و از هر راهی که بتواند او را به محبوب وصل گرداند غافل نمی‌ماند و در این راه عاشق همه وجودش را خرج معشوق می‌کند و این است خاصیت عشق حقیقی و چنین است تأثیر آن در معنای زندگی. تمام همت عاشق در زندگی معطوف به معشوق خواهد بود. چه بسا در همین فرآیند، زندگی فرد (که پیش از عشق، زندگی اش تهی از معنا یا کم‌ارزش می‌نمود)، پس از عاشق شدن، واجد ارزش شود، همه چیز را ارزشمند و زیبا ببیند و هیجان عاشقانه زندگی او را سرشار از معنا کند.

میزان ارزش بخشی انسان‌ها در عشق، بیش از اندازه ارزشی است که در ارزیابی آن فرد آشکار می‌شود. عاشق به معشوق خود می‌نگرد و می‌اندیشد که زیباترین مخلوق در کل زمین است و حتی اگر عیب و نقص هم داشته باشد، عاشق آن را هم دوست دارد، چون متعلق به معشوقش است (سینگر ۱۳۹۹، ۶۸). در عشق مجازی به دلیل این که نوع رابطه مادی و جسمانی است، چه بسا عدم دستیابی مادی به معشوق موجب سرخوردگی شدید و تهی شدن زندگی از معنا شود. انحصارطلبی در عشق مجازی سبب می‌شود که چنانچه معشوق نصیب فرد دیگری غیر از عاشق شود (چه بسیار که در عمل چنین چیزی اتفاق می‌افتد)، عاشق تحمل نکند و زندگی خود را دچار بن‌بست ببیند، نومید شود و در نهایت رفتارهایی ناهنجار (مانند آسیب به فرد دیگر، یا آسیب به معشوق و یا حتی آسیب به خود) از او سرزند. در عشق مجازی، حتی در صورتی که عاشق به وصال معشوق برسد نیز همواره با احتمال از دست دادن معشوق خود به تمام اطراف خود بدبین است. تمایزات پیش‌گفته بین عشق حقیقی و عشق مجازی، بر مبنای بحث معنای زندگی، در قالب دیاگرام زیر نشان داده شده است:



سخنانی که تاکنون از علامه جعفری بیان شد، و به نوعی می‌توان چنین از آنها برداشت کرد که از منظر علامه «عشق مجازی پدیده‌ای صرفاً جسمانی، طبیعی و نازل است»، به نظر قابل نقد می‌رسد. در ادامه در این مورد توضیحات بیشتری می‌آید. همان گونه که بیان خواهد شد، از خلال آرای علامه جعفری می‌توان دریافت که (با توجه به بحث اهداف نسبی و بحث کمال و جسمانیة‌الحدوث و اشتدادی بودن وجود انسانی)، عشق مجازی مرتبه و شأنی از عشق حقیقی است.

۳. تبیین جایگاه عشق در معنادهی به زندگی در مقایسه با سایر مؤلفه‌ها

کسانی که نمی‌دانند چه چیزی زندگی‌شان را معنادار یا معنادارتر می‌کند، نمی‌دانند چه چیزی به زندگی‌شان اهمیت و ارزش بیشتری می‌بخشد. افرادی که زندگی‌شان را بامعنا می‌دانند، کسانی هستند که فکر می‌کنند در زندگی‌شان بخش‌های ارزشمندی نیز وجود دارد (لاندوا ۱۳۹۹، ۱۴). علامه جعفری برای معنادهی به زندگی علاوه بر عشق، مؤلفه‌های دیگری را نیز مطرح می‌کند. او انسان را منحصر در یک مرتبه وجودی و صرفاً با یک هدف و معنای زندگی نمی‌داند. در تحلیل علامه جعفری، یک حرکت تشکیکی و تکاملی برای معنای زندگی ذیل حرکت تکاملی و اشتدادی خود انسان در مسیر حیات معقول قابل استخراج است.

۳-۱. گزارش اجمالی از مؤلفه‌های معنابخشی به زندگی از منظر علامه جعفری

بحث تفصیلی از همه این مؤلفه‌ها فرصت مستوفایی می‌طلبد، ولی به اقتضای رعایت اختصار در نگارش مقالات و با توجه به این که مسئله اصلی این پژوهش «نقش عشق در

معنابخشی به زندگی» است، در این بخش گزارش اجمالی از مؤلفه‌های مختلف داده می‌شود تا مقدمه‌ای باشد برای بحث رابطه عشق با سایر مؤلفه‌های معنابخشی به زندگی.

۳-۱-۱. باورمندی به خدا و دین‌داری

علامه جعفری دین را مهم‌ترین منبع معنابخش به زندگی معرفی می‌کند و معتقد است وقتی «کل مجموعه حیات» سیمای خود را به کسی نشان می‌دهد، دین مافوق هدف‌هایی نمودار می‌گردد که آدمیان از پاره‌پاره‌های حیات می‌جویند (جعفری ۱۳۷۹، ۴۶). در دین تقرب به ذات الهی مهم‌ترین هدف آدمی معرفی شده و انسان باید تمام تلاش خود را در رسیدن به این هدف عالی قرار دهد.

ذات بینش دینی عبارت است از ایمان به وجود طرح و هدف در عالم، ایمان به این که جهان یک نظام اخلاقی است و ایمان به این که در نهایت همه چیز به خیر و خوشی تمام می‌شود (استیس ۱۳۸۰، ۱۱۳). احساس ابدیت و شکوفا ساختن روح با فرض این که رنگی از حیات محیطی گرفته و انسان را در خود فروبرده است، آن اندازه می‌تواند روشنگر فلسفه و هدف حیات انسانی باشد که نور فوق‌العاده روشنی چشمان ماهی غوطه‌ور در دریا را خیره بسازد و این خیرگی بتواند فلسفه و هدف دریا را به او نشان بدهد (جعفری ۱۳۷۹، ۳۱). نکته جالب توجه در این بیان علامه جعفری مرتبط ساختن «باورمندی به خدا و احساس ابدیت» با معرفت و در نتیجه توأم شدن زندگی با معناست. علامه جعفری با اشاره به آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات: ۵۶)، مقصود از «عبادت» را برقرار ساختن ارتباط اختیاری با خداوند می‌داند که عبادت‌های مقررشده متمرکز ساختن قوای روحی برای احساس همیشگی لزوم ارتباط با خداست (جعفری ۱۳۸۹-ج، ۹۵).

متداول‌ترین و اثرگذارترین تبیین خدابنیاد از معنا در زندگی این است که هر چه انسان به هدفی که خدا مقرر کرده است بهتر تحقق بخشد وجودش بامعناتر است. نظر رایج این است که خدا برای جهان طرحی دارد و زندگی انسان تا آن اندازه بامعنا است که او به خدا برای تحقق بخشیدن به این طرح احتمالاً به شیوه خاصی که خدا از انسان می‌خواهد کمک می‌کند. تحقق بخشیدن به هدف خدا از روی انتخاب تنها منشأ معناست (متس ۱۳۹۶، ۳۶۳).

۳-۲. هدف نهایی و اهداف نسبی

علامه جعفری به مسئله معنا و هدف در زندگی توجه ویژه‌ای داشته تا آنجا که معتقد است شکل‌گیری حیات انسان در پرتو هدفی است که در زندگی انتخاب می‌کند. در بحث از معنا و هدف زندگی، بیش از هر چیز هدف اصلی و نهایی زندگی مورد توجه بوده و به عنوان کانون معناداری زندگی مورد بحث است. در واقع، هدف و غایت مجموعه افعال ارادی انسان را به دو نوع متمایز می‌توان تقسیم کرد: (۱) هدف نهایی (هدف اعلا، هدف اصلی)؛ (۲) اهداف میانی و واسطه‌ای (هدف‌های تکاملی نسبی) (جعفری ۱۳۶۱، ۱۱: ۲۸۳). زندگی هدفدار هیچ مطلق دیگری جز هدف اعلائی زندگی نمی‌شناسد و کلیات و مطلق‌های دیگر را وسایلی برای آن مطلق تلقی می‌کند (جعفری ۱۳۷۹، ۱۲۱): این از ویژگی‌های یک زندگی هدفدار است، زندگی‌ای که به سمت هدفی والا در حرکت است.

انتخاب هدف‌های نسبی لازمه حیات طبیعی محض است و این اهداف پاسخگوی هدف نهایی زندگی نیست. با شناخت هدف نهایی زندگی حیات به عنوان یک واقعیت بسیار با عظمت برای انسان‌ها مطرح می‌شود. حیات بدون انتخاب هدف نهایی آن همان پدیده ناچیزی خواهد بود که پیرو قوانین طبیعی محض است، مانند حیات در گیاهان و حیوانات (جعفری ۱۳۶۸، ۱۰: ۲۹۵). توجه به این تبیین علامه جعفری، یک ملاک و سنجش جهت تمایز سبک‌های زندگی و معنای زندگی انسان‌های مختلف ارائه می‌دهد. بر مبنای این سخن علامه، می‌توان بیان داشت که هدف‌ها در صورتی به زندگی ارزش می‌دهند که در راستای هدف نهایی باشند. به دیگر سخن، اگر فردی اهداف نسبی‌اش در راستای هدف نهایی بود، حائز زندگی انسانی و با معنای انسانی خواهد بود، در غیر این صورت (یعنی چنانچه اهداف نسبی زندگی‌اش در راستای هدف نهایی نباشد)، زندگی این فرد خالی از معنای انسانی است و صرفاً در مسیری حیوانی و طبیعی قدم برمی‌دارد.

بسیاری از انسان‌ها هم درباره هدف، جهت یا مقصد زندگی‌شان کنجکاوند یا می‌پرسند برای چه زندگی می‌کنند، اما آنها به دنبال هر هدفی نیستند، بلکه هدف باارزشی را می‌جویند. وقتی آنها هدف باارزشی داشته باشند، در واقع هدف یا مقصدی را یافته‌اند که زندگی را با معنا می‌کند یا چیزی دارند که برای رسیدن به آن زندگی می‌کنند. مفهوم وسیله-هدف به خودی خود برای داشتن یک زندگی با معنا کافی نیست، اگر هدف به اندازه کافی باارزش نباشد، نیازی به برآورده شدن آن نیست (لاندوا ۱۳۹۹، ۱۹). چیزی که موجب تردیدی گریزناپذیر در مورد اهداف محدود زندگی فردی است، موجب تردیدی گریزناپذیر

در مورد هر مقصود بزرگ‌تری می‌شود که این احساس را برانگیزد و تقویت کند که زندگی معنادار و هدفمند است (نیگل ۱۳۸۲، ۱۰۰).

۳-۱-۳. کمال‌جویی

کمال‌جویی انسان نیز یکی دیگر از مؤلفه‌های زندگی معنادار است، البته در صورتی که در مسیر جاذبه الهی قرار بگیرد و زندگی انسان را در مسیر یک حیات هدفدار و متعالی پیش ببرد که نهایت آن رسیدن به حیات معقول است. از منظر علامه جعفری، حس کمال‌جویی و اعتدال‌طلبی انسان صرفاً با قرار گرفتن در جاذبه الهی متوقف می‌شود (جعفری ۱۳۷۹، ۱۲۱). بدون قرار گرفتن در جاذبه کمال، جمال عالم‌آرای حق قابل شهود نیست، و بدون این شهود، نوری وجود ندارد تا جهان هستی دیده شود و مورد میل قرار گیرد (جعفری ۱۳۹۴-الف، ۶۷).

برای بی‌معنا یا کم‌معنا دیدن زندگی باید آن را شبیه زندگی‌ای ببینیم که مملو از ارزش‌های ناکافی است. به عبارت دیگر، کسانی که زندگی را بی‌معنا می‌بینند احساس می‌کنند که یک شکاف بین انتظارات و واقعیت وجود دارد: یک شکاف بین درجه ارزشی که زندگی دارد و درجه ارزشی که واقعاً وجود دارد (لانداو ۱۳۹۹، ۲۷۶).

۳-۱-۴. لذت

لذت از دیگر مواردی است که به مثابه مؤلفه معنابخش به زندگی مطرح است. البته علامه جعفری بین لذات مادی و لذات روحی تفکیک قائل می‌شود. از منظر ایشان، لذا لذت نفسانی زودگذر و فانی است، در صورتی که لذت روحی پایدار و نامحدود است. در این پایدار و نامحدود بودن نیز هیچ‌گونه کسالت و یکنواختی وجود ندارد، زیرا انسان می‌تواند سرمنشأ فعالیت بی‌نهایت درباره وصول به یک هدف بی‌نهایت باشد، و در نتیجه لذت بی‌نهایت را به همراه خواهد داشت (جعفری ۱۳۹۲-ب، ۲۸۲). تعبیر «لذت بی‌نهایت» کلیدواژه‌ای اساسی در بحث معنای زندگی و سعادت است. به اجمال و اشاره، در تفسیر فلاسفه اسلامی از سعادت غایی انسان، لذت عقلانی به عنوان لذت مداوم و بی‌پایان، محور اصلی است.^۱

از منظر برخی، فارغ از بحث فهم کلی از سعادت و هدف زندگی، لذت می‌تواند مؤلفه‌ای اساسی در معنادگی به زندگی باشد. می‌توان با پذیرش و تسلیم به هرچیزی که قابل اجتناب نیست، انتظار امر محال نداشتن و شاکر دلخوشی‌های کوچک بودن، با رضایت تمام زندگی کرد (استیس ۱۳۸۰، ۱۲۳).

۳-۱-۵. محبت

مؤلفه معنابخش دیگر محبت است. علامه قائل است که رهبران روحی ما در امتداد قرون و اعصار، درباره تفسیر محبت اشتباه بزرگی کرده‌اند که تا از آن اشتباه برنگردند هیچ چاره‌ای برای دردهای انسان‌سوز بیگانگی از انسان‌ها وجود نخواهد داشت. اینان باید اصالت محبت را در درون آدمیان به یکدیگر اثبات کنند و به هر طریق واقع‌جویانه‌ای که ممکن است، انسان‌ها را به داشتن این سرمایه حیات‌بخش آگاه کنند. با این موفقیت عظیمی که فراتر از همه موفقیت‌های انسانی است می‌توانند ادعا کنند که نه تنها درمانی برای دردهای مهلک بشری پیدا کرده‌اند، بلکه زندگی انسانی روی زمین را آغاز کرده‌اند (جعفری ۱۳۵۸، ۴: ۳۲). این تبیین دو نکته قابل ملاحظه داشته است. اولاً این که بر همین اساس، چه بسا از نظر علامه جعفری، گرایش به محبت جزو امور فطری و مشترک بین همه انسان‌ها باشد. ثانیاً اگر محبت جایگاه اصلی‌اش را در زندگی بشر بازیابی کند، بحران‌های فراوان در زمینه معنای زندگی برای بشر امروزی به شکل اساسی بهبود خواهد یافت. با توجه به قرابت و ارتباط تنگاتنگ مسئله عشق با محبت، این توجه ایشان می‌تواند در فهم نقش عشق در معنای زندگی بسیار حائز اهمیت باشد که در ادامه در بخش مربوطه بحث خواهد شد.

۳-۱-۶. هنر و زیبایی

علامه جعفری هنر را محصول عالی عمل سازندگی مغز یک انسان در برداشت‌های عقلانی و شهودی خود از خویشتن، خدا، جهان هستی و هم‌نوع انسانی برای توصیف واقعیت‌ها «آنچنان که هستند»، یا ارائه واقعیت‌ها «آنچنان که باید باشند» می‌داند (جعفری ۱۳۹۲-الف، ۴۰۶). بر اساس همین تعریف است که بر مبنای هر گونه تصویری از معنای زندگی، نمودار و تبلور آن در هنر نیز متفاوت خواهد بود، چه در مقام تحلیل هستی‌شناختی زندگی و عالم و چه در مقام بایستگی زندگی. خروجی هنری که متکی بر زیبایی‌های حقیقی و اصیل عالم (زیبایی‌های معنوی و گذر از زیبایی‌های ظاهری) باشد، ایجاد تغییر مثبت در مسیر زندگی جامعه بشری است.

هر اثر هنری که با انگیزه «حیات معقول» در جامعه پدیدار می‌شود، نه تنها یک پدیده جالب و برطرف‌کننده ملالت‌ها و افسردگی‌های زندگی طبیعی محض است، بلکه موجی از خود «حیات معقول» است که این حیات را در دیگر افراد جامعه تقویت کرده، طعم آن را به ذائقه همگان می‌چشاند (جعفری ۱۳۸۹-ج، ۱۳۶). تأثیرگذاری آثار برجسته هنری که با روح کمال‌طلب بشری توأم شده و زیبایی‌های حقیقی را نمایان می‌کنند، از

همین قسم است. هر چه تولیدکننده اثر، با مؤلفه‌های زندگی و حیات معقول بیشتر گره بخورد، به تعالی زندگی جوامع بشری بیشتر کمک خواهد کرد.

۲-۳. نقش عشق در مقایسه با مؤلفه‌های دیگر معنابخشی به زندگی

در این بخش از پژوهش، در راستای کشف مشهودتر مقام عشق در معنای زندگی، رابطه این مؤلفه اساسی در معنادهی به زندگی را در مقایسه با سایر مؤلفه‌های معنادهی بررسی می‌نماییم.

۱-۲-۳. رابطه عشق با مؤلفه باورمندی به خدا و دین‌داری در معنادهی به زندگی

برای وصول به واقعیات جهان هستی، تنها با روشنایی دین می‌توان حرکت کرد که با عنایت خداوند سبحان است، و این حقیقتی است که

غیر این معقول‌ها، معقول‌ها یابی اندر عشق با فرّ و بها

(مولوی ۱۳۷۳، دفتر پنجم، بخش ۱۳۷)

منظور از این عشق، همان صفای باطن انسانی است که به برکت طهارت از آلودگی‌ها و خودمحوری‌ها در انسان به وجود می‌آید. برای کسانی که سر به بالا دارند و می‌خواهند از ملکوت هستی رهسپار کوی الهی شوند، دست عنایات الهی بر چشمان آنان سرمه می‌کشد و بینایی و ابتهاج به آنان می‌بخشد (جعفری ۱۳۹۴-ج، ۲۰۶).

با اطمینان به خداوند و اعتقاد به او، همه افکار منفی و پوچ از ما زدوده می‌شود و طعم واقعی و حقیقی زندگی معنادار را خواهیم چشید، زیرا می‌دانیم که خداوندی که ما را آفریده است خود بهترین حامی و پشتیبان ما در زندگی است و ما را به حال خود رها نمی‌کند و اگر ما عشق حقیقی به معبود داشته باشیم، خداوند هم ما را مورد لطف و رحمت خود قرار می‌دهد و با عشق و باورمندی به خدا، زندگی انسان نیز رنگ‌وبوی خاصی خواهد گرفت.

اگر عشق و انجذاب به خدا حقیقی باشد، نه تمایلات زودگذر و نه تخیلات بی‌اساس و نه بازیگری‌های خوشایند ذهنی، پیش از آن که در انسان سالک عشق و جذب آغاز شود، محبوب فیاض وی را مورد عنایت و لطف الهی قرار داده است که آن نیز در نتیجه سعی و مجاهدت ابتدایی سالک یا مجاهدت‌های بعد از آن بوده است (یعنی مجاهدت‌هایی که در نتیجه اعتقاد و اعتماد به خدا حاصل می‌شود). هنگامی که سالک به مقام والای عشق و انجذاب توفیق یافت، خداوند رثوف و مهربان او را مورد عنایت و لطف قرار می‌دهد (جعفری ۱۳۹۴-الف، ۲۵۰).

بر اساس تحلیل‌های حاضر از علامه جعفری، بین عشق و باورمندی به خدا در بحث معنای زندگی، رابطه‌ای دوسویه وجود دارد. از سویی اعتقاد صحیح به خدا عشق حقیقی را در پی دارد که زندگی را پرمعناتر می‌کند. از دیگر سو، عشق حقیقی خود تقویت‌کننده باورمندی به خدا است که هر چه این اعتقاد قوی‌تر شود زندگی سرشارتر از معنا می‌گردد. خدا نه فقط تعالی می‌بخشد بلکه همان عشق است، قبل از همه باید به خودش عشق ورزید. از منظر خدا حرکت عشق، که به عنوان علم به تکون عالم و به راه نجات بروزی می‌یابد، نوعی ظهور است (حسینی ۱۳۹۸، ۱۲۷).

۳-۲-۲. رابطه عشق با مؤلفه هدف نهایی و اهداف نسبی در معنادهی به زندگی

اگر انسان در زندگی خود اهدافی داشته باشد که وصول اول به آن برایش کمال باشد و زندگی‌اش را برای وصول به آن اهداف سامان دهد، زندگی‌اش معنا دار خواهد شد (سلیمانی امیری ۱۳۸۲، ۱۰۹). انسان باید در انتخاب درست هدف نهایت دقت را داشته باشد زیرا انتخاب هر هدفی ما را به هدف اعلا نزدیک نمی‌کند. علامه جعفری معتقد است که انسان گاهی هدفی را تعقیب می‌کند و تلاش شدید برای رسیدن به آن می‌کند، ناگهان در مسیر همان هدف، به حقیقتی بسیار والاتر از آن هدف نائل می‌گردد که تکاپو برای هدف منظور وسیله‌ای برای رسیدن به آن حقیقت تلقی می‌شود (جعفری ۱۳۸۹-ب، ۱۱۷).

با الهام از این سخن علامه جعفری، می‌توان در بحث عشق هم نگاهی ویژه به هدف و رابطه‌اش با اقسام عشق داشت، بدین نحو که چه بسا هدف فردی عشقی زمینی باشد و این عشق را در راستای عشق الهی قرار دهد، در همین حین، به حقیقتی بالاتر که همان عشق به ذات حقیقی است دست یابد که در اینجا عشق زمینی وسیله‌ای برای رسیدن به عشق الهی می‌شود.

مؤید این برداشت سخن صریح خود علامه جعفری در کتاب عرفان اسلامی است. از نظر ایشان، این که آیا عشق مجازی می‌تواند راهی برای عشق حقیقی باشد چنین تبیین می‌گردد که اگر منظور این مطلب باشد که «انسان آگاه با نظاره عمیق در صورت زیبا و لطیف و ظرافت‌های عمیق آن به درون خود برگشته و عامل درک زیبایی و لطف آن صورت را در درونش مشاهده نموده و از همان شهود روانه جمال اعلای الهی شود»، پاسخ مثبت است. زیرا پای عاشق در این فرض در گل صورت زیبا که عارضی چندروزه است فرو نمی‌رود. اما اگر مقصود این باشد که «عاشق از همان صورت زیبا، بدون دریافت معنی و علت اصلی آن، می‌تواند راهی پیشگاه جمال الهی شود»، اگرچه این حرکت محال

نیست، ولی به قدری در اقلیت است که حکم استثنا را دارد (جعفری ۱۳۹۱، ۶۲). تلفیق بحث عشق با مبحث هدف نهایی و اهداف نسبی می‌تواند چشم‌انداز دیگری در باب جایگاه عشق مجازی در مقابل ما قرار دهد. می‌توان از لابلای سخنان علامه، به نکته دیگری نیز نائل آمد. با توجه به تفسیر ارائه‌شده در بخش مستقل مربوط به هدف نهایی و اهداف نسبی، می‌توان قائل بود به تلفیق جنبه «وسیله بودن» اهداف نسبی با جنبه «شأنی از هدف عالی بودن». علامه جعفری، اهداف نسبی را صرفاً «وسیله» نمی‌داند، بلکه آنها را بُعد و بخشی از اهداف عالی نیز می‌داند. اگر «وسیله بودن» برای اهداف نسبی لحاظ شود، مقام آنها در حد ابزار و آلات پایین می‌آید، ولی علامه جایگاه «اهداف نسبی» را بالا برده و آنها را صرفاً وسیله نمی‌داند، بلکه برای آنها شأنی از حقیقت عالی و نهایی قائل است. بر این اساس، چه بسا عشقی زمینی، اگر در مسیر هدف الهی قرار گیرد، مرتبه، پرتو و شأنی از عشق حقیقی (که عشق به خداست) را برای عاشق متبلور نمایند. بر اساس همین تحلیل، می‌توان نکته ابتدایی پیش‌گفته را مجدداً مورد تأکید قرار داد. این برداشت از علامه جعفری که ایشان عشق مجازی را صرفاً امری ناپسند و پست بدانند، مورد نقد است، بلکه عشق مجازی نیز شأن و جایگاه ویژه‌ای می‌تواند داشته باشد. عشق مجازی هم ابزار و هم مرتبه و هم پرتویی از عشق حقیقی است.

از نکات قابل ملاحظه در این بحث، ارتباط وثیق میان مؤلفه هدف و مؤلفه باورمندی به خدا و دین‌داری در معنای زندگی است. علامه جعفری، معنای زندگی را در پرتو هدف نهایی که عقلانی و الهی است تفسیر می‌کند. ایشان معتقد است که هدف نهایی زندگی آرمان‌های زندگی‌گذران را با آب حیات اصول عقلانی-الهی رویاندن و شخصیت از خاک برخاسته را به وسیله آگاهی از جان پاک که متصل به آهنگ کلی هستی است، از چنگال جبر عوامل طبیعت و خودخواهی نجات دادن و شخصیت را آزادانه در جاذبه ربوبی قرار دادن است (جعفری ۱۳۶۸، ۱۰: ۳۲۷). به عبارت دیگر، مقصود از هدف اعلائی زندگی شرکت در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین است که یکی از عناصر تعریف «حیات معقول» محسوب می‌شود (جعفری ۱۳۸۹-ج، ۹۳).

۳-۲-۳. رابطه عشق با مؤلفه کمال جویی در معنادهی به زندگی

در عشق حقیقی این فقط عاشق است که در جاذبه کمال مطلق معشوق حقیقی قرار می‌گیرد و نیاز روح خود را با ورود در این جاذبه مرتفع می‌سازد و انصاف به کمال را در آن می‌بیند، زیرا کمال خداوندی بی‌نهایت است و هیچ نیاز و علتی برای کشیده شدن به جاذبیت غیر خودش ندارد. اگر عشق حقیقی باشد، معشوق که کمال مطلق است، با ادامه

جذبه، بر رشد و کمال عاشق می‌افزاید، نه عشق مجازی که نیروی اصیل حیات را می‌گیرد و جز لذتی محدود و مخلوط و زودگذر نمی‌دهد (جعفری ۱۳۹۴-الف، ۶۶).

در عشق مجازی، عاشق از هر راهی برای رسیدن به معشوق استفاده می‌کند و می‌خواهد به او نزدیک شود و همچنین معشوق هم باید در این راه پرفرازونشیب او را همراهی کند، وگرنه این عشق با شکست مواجه می‌شود. اما در عشق حقیقی، عاشق فقط معشوق را می‌بیند و از دیدن این همه زیبایی و عظمت شگفت‌زده می‌شود و همواره در تکاپوست تا به خدا نزدیک‌تر شود که در این صورت پله‌پله در مراتب کمال پیش می‌رود.

هر حقیقتی که معشوق آدمی قرار گیرد، بنا به تسلیم و وابستگی نهایی به آن معشوق، رکود و جمود و در نتیجه سقوط از کمال را به دنبال می‌آورد، جز خداوند جمیل و جلیل و کمال اعلا که عشق به او موجب حرکت و گسترش «من انسانی» بر همه عرصه هستی شده، اختیار و فعالیت را که از اوصاف کمال است در انسان تقویت می‌کند (جعفری ۱۳۹۴-الف، ۱۳۴). به دیگر سخن، همان‌گونه که قبل از این تبیین شد، علامه گره ایجاد می‌کند بین متعلق عشق و معنای زندگی و قائل است که کامل‌ترین موجود باید متعلق عشق قرار گیرد تا خود سبب کمال بیشتر شود. در عشق من انسان به خدا، تمایلات طبیعت انسان آشکار می‌شود. در این عشق اتکا به نفس ساکن در هر موجودی و تقلا برای اکمال خود با تمنای شدید خدا ترکیب می‌شود. فاعل چنین عشقی انسان است، موجودی اندیشنده و دارای موهبت آزادی در تصمیم‌گیری (حسینی ۱۳۹۸، ۱۲۳).

۳-۴. رابطه عشق با مؤلفه لذت در معنادهی به زندگی

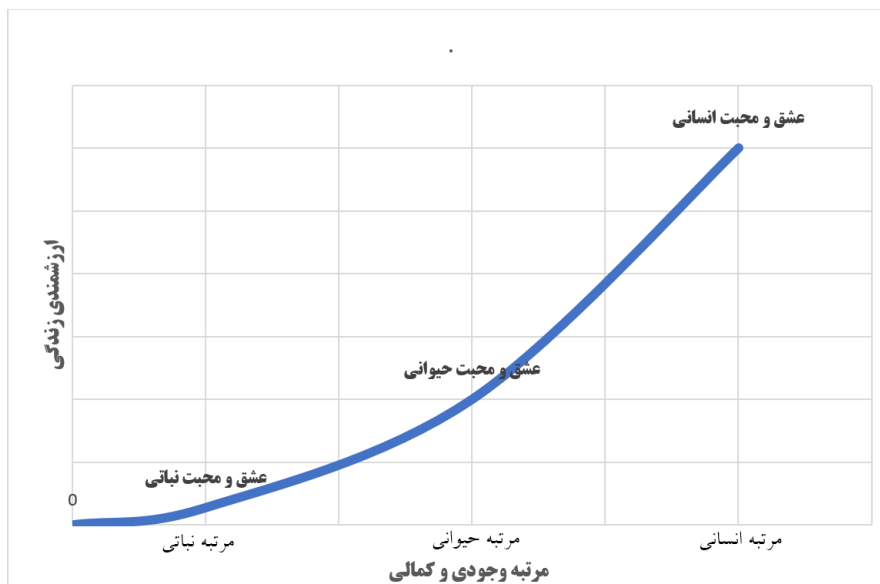
لذت به عنوان یکی دیگر از عوامل معنادهی به زندگی با عشق گره می‌خورد. زیرا انسان عاشق از عشق (چه مجازی باشد و چه حقیقی)، لذت می‌برد و همیشه شور و هیجان خاصی دارد و برای او نشاط‌آور است که زندگی همراه با عشق را تجربه می‌کند و این چنین عشق با لذت ادغام و موجب معنادهی به زندگی می‌شود.

چنانچه با دقت در لذت بنگریم و آن را همان‌گونه که علامه جعفری منقسم به لذات مادی و لذات معنوی نمود (جعفری ۱۳۹۲-ب، ۲۸۲) مورد بررسی قرار دهیم، متوجه این نکته خواهیم شد که عشق مجازی، گرچه غالباً لذات مادی در پی دارد، با توجه به این که عشق مجازی در مواردی خودش مرتبه و شأنی از عشق حقیقی است، می‌توان بیان داشت که هر چه عشق مجازی در مسیر عشق حقیقی پیش برود و شأنت بیشتری کسب کند، تبلور بیشتری در قالب لذات معنوی خواهد داشت و سبب کشش بیشتر در فرد

عاشق خواهد شد. به دیگر سخن، فرد هر چه از عشق حقیقی بیشتر بهره ببرد، لذت معنوی شدیدتری کسب می‌کند و زندگی را شیرین‌تر و پرمعنا تر می‌یابد.

۳-۲-۵. رابطه عشق با مؤلفه محبت در معنادهی به زندگی

محبت مؤلفه دیگری است که از منظر علامه جعفری در معنادهی به زندگی تأثیر دارد. ایشان در این باب بیانی دارد که بسیار ارزشمند است. طبق نظر ایشان، هر کس به مقدار و کیفیت شخصیتی که دارد می‌تواند محبت کند و عشق بورزد. شخصیت حیوانی چیزی جز محبت و عشق حیوانی تولید نمی‌کند؛ عشق و محبت انسانی به یک شخصیت انسانی نیازمند است. این اصل به عشق و محبت منحصر نیست، بلکه تمام شئون یک فرد، از حیث پوچ بودن یا با ارزش بودن، تابع شخصیت آن فرد است (جعفری ۱۳۹۵، ۳۸۹).



شکل ۱. نسبت «مرتبه وجودی انسان» با نوع و سطح «عشق»

از این تبیین علامه جعفری دقت بسیار ارزشمندی قابل کشف است و آن این که از همین مجرا کمال گره می‌خورد با شخصیت و در ادامه با عشق. توضیح این که در حکمت متعالیه، انسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است و در این مسیر این وجود انسان است که اصالت و اهمیت دارد، مانند هر موجود دیگری که در او وجود اصیل است (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۹۵). انسانی که جسمانیة الحدوث است، در یک مسیر تکاملی و

اشتدادی از مراتب پایین وجود، که مادی است، اندک‌اندک رشد می‌کند و به مرتبه نفس نباتی و سپس نفس حیوانی می‌رسد و سپس چنانچه همچنان تکامل یابد، می‌تواند به مرتبه نفس انسانی برسد (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۴۹۸-۵۰۰؛ ۱۳۵۴، ۲۲۵).

حال، بر اساس این دیدگاه‌ها و با عنایت به سخنان علامه جعفری می‌توان گفت که تناسب وثیقی وجود دارد بین «مرتبه وجودی انسان و سطح بهره او از کمال» با نوع و سطح محبت و عشقی که فرد مبتلا به آن می‌شود. انسان مادامی که در مرتبه حیوانی است، محبت و عشق او نیز نمی‌تواند انسانی باشد. اقتضای شخصیت حیوان محبت و عشق حیوانی است، و اقتضای شخصیت انسان محبت و عشق انسانی، و به تبع آن معنای زندگی این افراد نیز متفاوت خواهد بود.

۳-۲-۶. رابطه عشق با مؤلفه هنر و زیبایی در معنادگی به زندگی

مطلوبیت هنر از قدیم‌ترین دوران زندگی انسانی واقعیت ثابت دارد، هرچند که میلیاردها انسان و ده‌ها تمدن و فرهنگ و جوامع متنوع، چونان مهمانان چندروزه در خوان گسترده طبیعت، از این مهمان‌سرا درگذشته‌اند (جعفری ۱۳۹۳، ۲۳۸). بر این اساس، از منظر علامه جعفری، گرایش به هنر و زیبایی امری فطری است. حال چنانچه این نکته را در معیت آن لحاظ کنیم که هنر و زیبایی خود می‌تواند منشأ آغاز عشق یا تشدید آن شود، نقش آن در طول ادوار بشری در بحث معنای زندگی نمود بیشتری می‌یابد.

در همین راستا می‌توان به سر سخنان علامه جعفری که در بحث مستقل از هنر و زیبایی تبیین شد پی برد، که چگونه تصورات افراد از معنای زندگی می‌تواند هنرهای متفاوتی را تولید کند. اثر هنری‌ای که توأم با عشق حقیقی و حیات معقول گردد منشأ تحولات مفید و تعالی در جامعه خواهد بود. خروجی این تدقیق و تفکیک را می‌توان در سینمای مبتنی بر سناریوهای عاشقانه با محور عشق مجازی (که در بسیاری از صنایع و شرکت‌های سینمایی رواج دارد) مشاهده نمود. اگر این محوریت عشق مجازی در هنر، با عشق حقیقی که با جنبه کمال‌طلب انسانی (و ارزش‌های والای انسانی و الهی) عجین‌تر است جایگزین شود، تحولات بزرگی برای اصلاح جوامع بشری امید می‌رود.

۴. نتیجه‌گیری

ارزش عشق مربوط به آن حقیقتی است که متعلق عشق (معشوق) قرار گرفته است؛ ارزش عشق تابعی از ارزش معشوق است. هر چه معشوق متعالی‌تر باشد، عشق نیز متعالی‌تر خواهد بود. عشق ورزیدن رهایی و آزادی مطلق عاشق است از هر چیزی غیر از معشوق.

تمام توجه عاشق متمرکز بر معشوق است. وقتی معشوق مرکز توجهات عاشق قرار می‌گیرد، تمام زندگی و معنای حیات عاشق آکنده از معشوق خواهد بود (معشوق و منزلت آن معناگر زندگی عاشق است). در نتیجه، معنای زندگی عاشق تابعی است از ارزش معشوق.

تأثیرات متفاوت عشق حقیقی و مجازی بر معنای زندگی این گونه قابل احصا است: تجاذب طرفینی در عشق مجازی و جذب یکطرفه در عشق حقیقی؛ انحصارطلبی در عشق مجازی و سخاوتمندی در عشق حقیقی؛ محوریت «خودِ طبیعی عاشق» در عشق مجازی و محوریت «معشوق» در عشق حقیقی؛ بدبینی در عشق مجازی و زیبایی‌بینی (و ارزش یافتن زندگی) در عشق حقیقی. البته این برداشت از این تمایزات که بگوییم پس از منظر علامه عشق مجازی پدیده‌ای صرفاً جسمانی، طبیعی و نازل است، چنان که بیان شد، صحیح نیست؛ عشق مجازی نیز می‌تواند مرتبه و شأنی از عشق حقیقی باشد.

نقش عشق در مقایسه با مؤلفه‌های دیگر معنابخشی به زندگی نیز قابل بررسی است. بین عشق و باورمندی به خدا در بحث معنای زندگی رابطه‌ای دوسویه وجود دارد. از سویی اعتقاد صحیح به خدا عشق حقیقی را در پی دارد، که زندگی را پرمعناتر می‌کند؛ از دیگر سو، عشق حقیقی خود تقویت‌کننده باورمندی به خدا است، که هر چه این اعتقاد قوی‌تر شود، زندگی سرشارتر از معنا می‌گردد. نگاهی ویژه به رابطه هدف نهایی و اهداف نسبی و تأثیرش بر رابطه اقسام عشق وجود دارد، بدین نحو که چه بسا هدف فردی عشقی زمینی باشد، در همین حین، به حقیقتی بالاتر که همان عشق به ذات حقیقی است دست یابد. در نهایت با تحلیل آرای علامه جعفری، یک گام فراتر می‌توان نهاد که عشق مجازی، علاوه بر این که ابزاری برای ایصال به عشق حقیقی می‌تواند باشد، همچنین مرتبه، شأن و پرتویی از آن است.

عشق حقیقی از مجرای کمال نیز در زندگی حائز اهمیت فراوان است. در عشق حقیقی، عاشق در جاذبه کمال مطلق معشوق حقیقی قرار می‌گیرد و بدین سبب زندگی معنادارتری را می‌یابد. همین‌طور عشق و لذت در معنادهی به یکدیگر گره می‌خورند. هر چه عشق مجازی در مسیر عشق حقیقی پیش برود و شأنتِ بیشتری کسب کند، تبلور بیشتری در قالب لذات معنوی خواهد داشت و زندگی را شیرین‌تر و پرمعناتر می‌سازد.

تناسب وثیقی وجود دارد بین «مرتبه وجودی انسان و سطح بهره او از کمال» با نوع و سطح محبت و عشقی که فرد مبتلا به آن می‌شود. اقتضای شخصیت حیوان محبت و عشق حیوانی است و اقتضای شخصیت انسان محبت و عشق انسانی و به تبع آن معنای

زندگی این افراد نیز متفاوت خواهد بود. در باب رابطه عشق و هنر و معنای زندگی، بر مبنای نظرات علامه جعفری، تصورات افراد از معنای زندگی می‌تواند هنرهای متفاوتی را تولید کند. اثر هنری‌ای که توأم با عشق حقیقی و حیات معقول گردد، منشأ تحولات مفید و تعالی در جامعه خواهد بود. خروجی این تدقیق و تفکیک را می‌توان در سینمای مبتنی بر سناریوهای عاشقانه در سینمای فعلی با محور عشق مجازی مشاهده نمود، که اگر این محوریت عشق مجازی در هنر با عشق حقیقی که با جنبه کمال طلب انسانی (و ارزش‌های والای انسانی و الهی) عجین‌تر است جایگزین شود، تحولات بزرگی برای اصلاح جوامع بشری امید می‌رود.

کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. ۱۳۷۵. *الاشارات و التنبيهات*. قم: البلاغة.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. ۱۳۷۹. *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. مقدمه و تصحیح از محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. ۱۳۸۳. *رساله نفس*. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. ۱۴۰۴ ق. *شفاء (الالهيات)*. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- استیس، والتر ترنس. ۱۳۸۰. «در بی‌معنایی معنا هست». ترجمه اعظم پویا. نقد و نظر ۲۹-۳۰.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۵۸. *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، ج. ۴. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۶۱. *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، ج. ۱۱. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۶۸. *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، ج. ۱۰. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۷۹. *فلسفه و هدف زندگی*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۸۹-الف. *مولوی و جهان‌بینی‌ها*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۸۹-ب. *علل و عوامل جذابیت سخنان مولوی*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۸۹-ج. *حیات معقول*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۹۱. *عرفان اسلامی (مجموعه آثار ۱)*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۹۲-الف. *تکاپوی اندیشه‌ها*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۹۲-ب. *بررسی افکار دیوید هیوم و برتراند راسل*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

- جعفری، محمدتقی. ۱۳۹۳. معرفت‌شناسی. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۹۴-الف. خلوت انس. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۹۴-ب. در محضر حکیم. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۹۴-ج. حکمت، عرفان و اخلاق در شعر نظامی گنجوی. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۹۵. جبر و اختیار. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۹۹. ایده‌آل زندگی و زندگی ایده‌آل. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۸. غزلیات حافظ شیرازی. تهران: کتاب همراه.
- حسینی، مالک. ۱۳۹۸. عشق: چند رویکرد به یک مفهوم. تهران: هرمس.
- خدری، غلامحسین. ۱۳۹۳. «بررسی و تحلیل معناداری زندگی از دیدگاه علامه جعفری مبتنی بر انسان‌شناسی دینی». حکمت معاصر ۴.
- سلیمانی امیری، عسگری. ۱۳۸۲. «خدا و معنای زندگی». نقد و نظر ۳۱-۳۲.
- سینگر، اروینگ. ۱۳۹۹. فلسفه عشق. ترجمه میثم محمدامینی. تهران: فرهنگ نشر نو.
- لاندوا، ایدو. ۱۳۹۹. یافتن معنا در دنیایی ناقص. ترجمه حسین فرخی و مارال لاریجانی. مشهد: ترانه.
- متس، تدئوس. ۱۳۹۶. «معنای زندگی». ترجمه هدایت علوی‌تبار. در در جستجوی خرد و آزادی: ارج‌نامه دکتر عزت‌الله فولادوند. تهران: مینوی خرد.
- ملاصدرا، صدرالمتألهین. ۱۳۵۴. المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، صدرالمتألهین. ۱۳۶۰. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا، صدرالمتألهین. ۱۳۶۳. مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۷۳. مثنوی معنوی. تصحیح توفیق سبحانی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- نصری، عبدالله. ۱۳۹۶. آری‌گویی به زندگی (معنای زندگی از دیدگاه علامه جعفری و متفکران غرب). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- نیگل، تامس. ۱۳۸۲. «پوچی». ترجمه حمید شهریاری. نقد و نظر ۲۹-۳۰.
- هلم، بنت. ۱۳۹۴. عشق (دانشنامه فلسفه استنفورد). ترجمه ندا مسلمی. تهران: ققنوس.

یادداشت‌ها

۱. برای نمونه، نک. ابن‌سینا (۱۳۷۹، ۴۸۷-۴۸۸؛ ۱۳۸۳، ۷۷-۷۹؛ ۱۳۷۵، ۳: ۳۳۷؛ ۱۴۰۴، ۴۲۴)، ملاصدرا (۱۳۶۳، ۵۸۶؛ ۱۳۶۰، ۲۵۰).



پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیستم، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص. ۱۳۳-۱۵۲
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/PRR.2022.242617.1747)

نقد دیدگاه نورمن ملکوم در مسئله ارتباط ایمان و تعقل

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۴

سید داود عطائی^۱

محمدحسین مهدوی نژاد^۲

مهین رضائی^۳

زینب شکیبی^۴

چکیده

مفهوم ایمان و تعقل و نحوه ارتباط آن دو از مباحث مناقشه‌آمیزی است که بشریت از دیرباز با آن روبرو بوده است. نورمن ملکوم، فیلسوف امریکایی و از نامدارترین شاگردان و شارحان ویتگنشتاین، در موضوع ایمان و تعقل و نحوه ارتباط بین آن دو با اتکا به افکار ویتگنشتاین متأخر، همچون بازی زبانی، نحوه حیات و... بیان و تقریری منحصر به خود دارد. ملکوم قصد دارد با ارائه شباهت‌هایی میان فهم فلسفی و خصایص تفکر دینی ویتگنشتاین ربطی وثیق بین ایمان و تعقل پیدا کند. ملکوم انواع تناسب و شباهت میان ایمان و تعقل را تحت عناوینی مانند پایان‌پذیری توضیح، حیرت دینی، رفع خطا و مرض، اعتقاد به تقدم عمل و بی‌دلیلی باور مورد بررسی و تبیین قرار داده که اینها او را به این واقعیت رهنمون می‌سازد که سرچشمه ایمان و استدلال‌ورزی یک چیز است و به عبارت دیگر این دو در بنیادی بی‌بنیاد به هم مرتبط می‌شوند. در این مقاله سعی شده است تا در مسیر حصول دستیابی به فهم صحیح و درست اندیشه‌های ملکوم در باب نحوه ارتباط بین ایمان و تعقل، ضمن استناد به آثار وی، با روش توصیفی-تحلیلی و به صورت نظام‌مند، نظرات و نقدهای منتقدان ملکوم همچون پیتر وینچ و کای نیلسن به صورت دقیق ارائه شود.

کلیدواژه‌ها

ایمان، تعقل، بازی زبانی، نحوه حیات، ملکوم، وینچ، نیلسن

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (davoodataii@gmail.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(mh.mahdavinejad@pnu.ac.ir)

۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (Rezaee-mahin@pnu.ac.ir)

۴. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (z.shakibi@pnu.ac.ir)



Critique of Norman Malcolm's View on the Relationship between Faith and Reasoning

Seyed Davoud Ataei¹

Mohammad Hossein Mahdavinejad²

Mahin Rezaee³

Zeinab Shakibi⁴

Reception Date: 2022/02/01

Acceptance Date: 2022/04/13

Abstract

The concept of faith and reasoning and how they are related is one of the controversial issues that humanity has been facing for a long time. Norman Malcolm, an American philosopher and one of Wittgenstein's most famous students and commentators, has a unique expression about faith and reasoning and the relationship between the two, relying on Wittgenstein's later thoughts such as language game, the form of life, etc. By presenting similarities between the philosophical understanding and the characteristics of Wittgenstein's religious thought, Malcolm intends to find a solid relationship between faith and reasoning. Malcolm has explained the types of resemblance between faith and reasoning by appealing to concepts such as the finality of explanation, religious wonder, the elimination of error, the belief in the primacy of action and the groundlessness of belief. This issue leads him to the fact that the source of faith and reasoning is one thing, and in other words, these two are connected in a baseless foundation. In this article, with a descriptive–analytical method and in a systematic manner, an attempt has been made both to achieve a correct understanding of Malcolm's thoughts about the relationship between faith and reasoning, using his works and passages, and to review the opinions and criticisms of his critics such as Peter Winch and Kai Nelson.

Keywords

Faith, Reasoning, Language Game, Form of Life, Malcolm, Winch, Nelson

-
1. Ph.D. Student of Philosophy of Religion, Payame Noor University, Tehran, Iran. (davoodataei@gmail.com)
 2. Associate Professor, Islamic Philosophy and Theology Department, Payame Noor University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (mh.mahdavinejad@pnu.ac.ir)
 3. Assistant Professor, Islamic Philosophy and Theology Department, Payame Noor University, Tehran, Iran. (Rezaee-mahin@pnu.ac.ir)
 4. Assistant Professor, Islamic Philosophy and Theology Department, Payame Noor University, Tehran, Iran. (z.shakibi@pnu.ac.ir)

۱. مقدمه

ملکوم در موضوع ارتباط ایمان و تعقل به طور اعم و در زمینه ایمان‌گرایی به طور اخص، متأثر از آثار و دیدگاه‌های ویتگنشتاین است. مبانی موجود در فلسفه متأخر ویتگنشتاین که مورد اتکای ملکوم در معرفت‌شناسی قرار گرفته شامل منظرگرایی، زمینه‌گرایی، «دیدن به عنوان»، و قیاس‌ناپذیری باورهای دینی است، و از حیث زبان‌شناختی نیز شامل بازی‌های زبانی، شباهت خانوادگی، نحوه حیات و نفی زبان خصوصی می‌شود. آنچه در این مقاله می‌آید در ابتدا تبیین و تحلیل تقریر نورمن ملکوم از نحوه ارتباط ایمان و تعقل و سپس تبیین و بررسی نقدهای منتقدان اوست. البته نقطه ثقل اندیشه ملکوم، و به تبع آن نقطه ثقل نقد منتقدان وی، جدای از تمامیت آثار و گفتار به‌جامانده از او، به ویژه واپسین اثر منتشرشده‌اش یعنی کتاب دیدگاه دینی ویتگنشتاین است.

۲. مفهوم ایمان

ملکوم، متأثر از ویتگنشتاین متأخر، ایمان را دلمشغولی خود فرد می‌داند. این مسئله می‌تواند موضوعی شخصی و در نهایت واکنش فرد در زندگانی‌اش باشد. این تصویر بازتاب واقعیات نیست، بلکه ساختاری عاطفی و احساسی است. ایمان راهنمای زندگی و تعیین‌کننده مسیر آن است. بدین ترتیب، توصیف ایمان به سبب این که امری شخصی است، فراسوی حد زبان است، تا جایی که اندیشیدن درباره آن بی‌معنا است. ملکوم در دیدگاه دینی ویتگنشتاین به بیان و تعریف ایمان با توجه به اندیشه‌های ویتگنشتاین متأخر می‌پردازد:

ایمان باوری توضیح‌ناپذیر و نقطه معین توضیح‌ناپذیری و نقطه پایانی برای هر گونه توضیح و دلیل و تبیین در اندیشه دینی است که آن را تبدیل به باوری بی‌دلیل می‌کند. ایمان به‌وجودآمده از باوری تسلی‌بخش و پاسخی آرام‌بخش بدون ابتدا بر دلیل در برابر حوادث طبیعی است. یعنی قبول خواست الهی و تسلیم در برابر او و عدم مؤاخذه و پرسش از افعال صادره خداوند حکیم توسط انسان. ایمان حاصل باوری مبتنی بر درستکاری و خداترسی و تواضع در برابر خالق است. ایمان یعنی اعتقاد به مسئله قضاوت روز واپسین، روز داوری یا روز نجات و باور داشتن خدا و اعتقاد به معنادار بودن زندگی. (به نقل از: گلاک ۱۳۸۹، ۴۳۸-۴۴۲)

ایمان باوری است مبتنی بر سودمند بودن و انجام وظایف در قبال انسان‌ها، اصلاح شیوه و رفتار زندگی و رعایت عدالت بین مردم، عدم قتل و خونریزی و نوازش ایتم و غریبان و در نهایت انجام اعمالی که باعث تغییر رفتار انسان می‌شود. ایمان موهبتی

نیکو و هدیه‌ای کامل از سوی خداوند است که باعث شوریدگی و هیجان و تعهد شورمندانه افراد و در نتیجه باوری مبتنی بر اعتماد می‌شود، در مقابل خرافه. ایمان باور به خدا بر اساس نوعی از زندگی و حیات مبتنی بر اطاعت و عمل و رفتار است و بدون این ایمان مرده و بی‌جان خواهد بود. این ایمان عامل نجات از ناامیدی به واسطه اصلاح شیوه زندگی فردی و راهیابی به سوی خداوند می‌شود. (Malcolm 1997, 7-22)

۳. مفهوم تعقل

به عقیده ملکوم، ویتگنشتاین در بسیاری از نوشته‌هایش درباره این پرسش تحقیق می‌کرد که چگونه می‌توانم از یک قانون یا قاعده پیروی کنم؟ او اصلاً به دنبال پاسخی برای پرسش خود نبود، بلکه می‌خواست ببیند این پرسش چه معنایی دارد که ما چگونه بدون علتی خاص هر روزه از قواعدی خاص بدون پرسش از دلیل آنها در زندگی خودمان بی‌چون و چرا پیروی می‌کنیم؟ به زعم ملکوم، هنگامی که ویتگنشتاین اعلام کرد که باید هر توضیحی را رها کرد، نباید این اعلام را دال بر نفرت از بیان توضیحات دانست، بلکه این سخن بیانی از فهم ویتگنشتاین از طبیعت خاص فلسفه است (Malcolm 1997, 4).

او با اشاره به پدیده‌های طبیعی موجود در زندگی آدمی، تلاش انسان‌ها برای یافتن قوانینی در تبیین و توضیح پدیده‌های طبیعی را یک «توهم» می‌داند. برای جا انداختن این حد توقف توضیح، او از مقوله تسلسل بی‌پایان بهره می‌گیرد، که اگر حد توضیح در نقطه‌ای متوقف نشود، آنگاه هیچ گزاره‌ای نمی‌تواند معنایی ثابت و بادوام داشته باشد (نک. استرول ۱۳۹۴، ۱۵۷-۱۶۷).

او با ابتنا بر اندیشه متأخر استادش، جایگزین مفهوم «توضیح» را در فلسفه ویتگنشتاین مفهوم «توصیف» معرفی می‌کند. به عبارتی فلسفه متأخر ویتگنشتاین به جای توضیح مفاهیم به دنبال توصیف آنها است. توصیف مفاهیم یعنی این که مفاهیم به واسطه کاربرد آنها معنا و مفهوم پیدا می‌کنند (Malcolm 1997, 79).

ویتگنشتاین توصیف کاربرد یک کلمه را توصیف «بازی زبانی» آن کلمه می‌نامد. پس بازی زبانی جایگاهی برای توصیفات تلقی می‌گردد، اما برای خود بازی زبانی دیگر توضیحی متصور نیست. ملکوم «بازی زبانی» را مثالی روشن در ارتباط با نقطه پایان استدلال‌ات و توضیحات و توجیحات در تفکر فلسفه زبانی ویتگنشتاین متأخر می‌داند (نک. کنی ۱۳۹۶، ۲۳۶-۲۳۹؛ مانک ۱۳۹۷، ۸۳-۹۶). مراد ویتگنشتاین از به سرانجام رسیدن توضیحات در نقطه‌ای معین این است که در بازی زبانی جایی وجود دارد که توضیح به مرز خود می‌رسد، جایی که دلایل متوقف می‌شود و ما فقط می‌توانیم توصیفگر

باشیم نه استدلالگر. بازی زبانی توصیفگر کاربرد کلمات می‌شود و آن را توضیح می‌دهد و خود بازی زبانی دیگر توضیحی برای توصیف خویش ندارد و این همان نقطه پایانی توضیح‌پذیری در تعقل و دلیل‌آوری است.

تعقل یعنی اعتقادی بر اساس استدلال مبتنی بر معرفت یقینی که حاصل اتکا به عقلی سراسر سرد و خشک و سخت است که حاضر به مخاطره نیست و فاقد شورمندی است. عقل همچون آهنی سخت غیرقابل تغییر و انعطاف است. تعقل و خرد بدین ترتیب عامل پنهان شدن احساس از زندگی انسان می‌شود و مانند خاکستر سردی است که شعله را مخفی می‌کند. استدلال‌های علمی و فلسفی حاصل از تعقل فاقد شورمندی می‌شوند، چرا که شورمندی در تفکر ملکوم بر مبنای فلسفه ویتگنشتاین متأخر عامل زیستن شورمندانه محسوب می‌شود که تعقل در برآوردن این مطلب بسیار ناتوان است. ملکوم تعبیر زانوهای خشک ویتگنشتاین را حاصل تمرکز و تعهد جدی و پیوسته وی به امورات تعقلی و فلسفی در طول حیاتش می‌داند و تعبیر خشکی زانو را منتج از خشکی عقلی می‌داند (Malcolm 1997, 18-20).

تعقل یعنی استدلالی تحلیلی مبتنی بر شرایط صدق یک گزاره یا کلمه، تصدیق یک مشت قضیه که در نحوه معیشت علمی و فلسفی مورد بحث و فحص قرار می‌گیرد. اندیشیدن و تعقل ورزیدن به واسطه تحلیل عبارت‌های زبانی باعث شد تا فلسفه بر زبان تمرکز کند و مسئله بنیادین آن ماهیت اساسی عبارات زبانی باشد (مانک ۱۳۹۷، ۶۶).

۴. ارتباط ایمان و تعقل

ملکوم در بیان نحوه ارتباط بین دیدگاه دینی (ایمان) با شیوه اندیشه‌ورزی (تعقل) در فلسفه ویتگنشتاین متأخر از واژه «آنالوژی» (Analogy) استفاده می‌کند. آنالوژی به معنای شباهت، همانندی، مقایسه، تشبیه، قیاس تمثیلی و تمثیل و نیز به معنای سنجش، ماندگی و همانندنگاری ترجمه شده است. ملکوم با به‌کارگیری لغت آنالوژی ظاهراً قصد دارد ارتباط میان مفهوم ایمان موجود در دیدگاه دینی ویتگنشتاین متأخر با مفهوم تعقل و استدلال در فلسفه واپسین استادش را در قالب لغاتی مانند «مناسبت» یا «تمثیل» بیان کند (Malcolm 1997, 84). ملکوم انواع مناسبت‌های میان ایمان و تعقل را تحت عناوینی مانند پایان‌پذیری توضیح، حیرت دینی، رفع خطا و مرض، اعتقاد به تقدم عمل و بی‌دلیلی باور مورد بررسی و تبیین قرار داده است.

۴-۱. مسئله پایان‌پذیری توضیح بین ایمان و تعقل

ویتگنشتاین متأخر در اندیشه واپسین خویش معتقد است که وظیفه فلسفه آن است که توصیف‌گر مفاهیم باشد، اما این توصیف باید بیانگر کاربرد کلماتی باشد که آن مفاهیم را می‌سازد. اینجاست که ملکوم توصیف کاربرد یک کلمه در فلسفه زبان ویتگنشتاین متأخر را با نام «بازی زبانی» آن کلمه مرتبط می‌داند و فرد توصیف‌گر کلمه را ملزم به توصیف تمام و کمال ندانسته، بلکه ویژگی کاربرد یک کلمه را منوط به توصیف فرد می‌کند. ملکوم معتقد است که منظور از توصیف بازی زبانی توضیح بخش‌هایی از بازی زبانی یک کلمه است که فرد به صورت نکته خاص بیان می‌کند و آن نکته خاص حتماً باید در کش و واکنش رفتار انسانی دیده شود. اگر اعلام امری در رفتار انسان مشاهده نشود و فقط در حد تصمیم ابراز شود و به رغم انتظار فعل رفتاری آن شخص‌گوینده از انجام دادش سر باز بزند، در اینجا حق داریم توضیحی از فرد در برابر عدم انجام رفتارش بخواهیم. کلمات تنها در جریان اندیشه و حیات معنا پیدا می‌کند و گفتار معنایش را از کنش‌های آدمی اخذ می‌کند. به عبارتی بازی زبانی جایگاهی برای توصیفات و توضیحات است. اما برای وجود خود این بازی زبانی به نظر ملکوم و ویتگنشتاین به طور قاطع دیگر توضیحی متصور نیست. بازی زبانی چیزی پیش‌بینی‌ناپذیر است و مبتنی بر دلیل و توضیح نیست. بازی زبانی همچون زندگی ما وجود دارد. حیات انسانی هم مانند بازی زبانی توضیح‌ناپذیر است.

در باب اندیشه‌های دینی ویتگنشتاین باید گفت که به صراحت در آثارش به آنها اشاره نشده و نورمن ملکوم با دقت و وسواس زیاد به تنظیم و تنقیح آن مبادرت ورزیده است. ملکوم با تأکید بر جمله‌ای از استادش که همه خواسته‌اش در کار فلسفی «خواست خدا» بوده، بر این نکته پافشاری می‌کند که قطعاً توضیح درباره چرایی این خواست خدا در نظرش بی‌معنا و مضحک است. او معتقد است که در اندیشه دینی، همچون اندیشه فلسفی، پایانی برای توضیح وجود دارد. یک عمل دینی خود یک بازی زبانی است. اعمال دینی بخشی از تاریخ طبیعی حیات بشر است. یک عمل دینی فی‌نفسه یک بازی زبانی و مرتبط با نحوه حیات مؤمنان است؛ الگویی است که کلمات و اشارات در آن به صورت اعمال پرستش، دعا، اقرار، بخشش و شکر در هم تنیده شده و طبیعتاً عدم تمایل مؤمنان به درخواست هر گونه تبیین و توضیح - به واسطه فطری بودن باور دینی - از چرایی افعال خداوند به صراحت در این نقطه از باور ایمانی باورمندان تبدیل به باوری بی‌دلیل در دأب حیاتی آنان می‌گردد.

۲-۴. مسئله شگفتی و حیرت‌زدگی بین ایمان و تعقل

در هفدهم نوامبر ۱۹۲۹ میلادی، ویتگنشتاین سخنرانی‌ای درباره «اخلاق» انجام می‌دهد. این سخنرانی از آن جهت مهم است که آغاز گذار ویتگنشتاین از دوره متقدم به دوره متأخرش است. نکته جالب توجه در سخنرانی ویتگنشتاین درباره اخلاق این است که نتیجه‌گیری‌های خود را به صیغه اول شخص ادا می‌کند که شاید به نوعی آن سخنرانی روایت حدیث نفس ویتگنشتاین باشد. مجموعه سخنرانی «درباره اخلاق» ۱۴ سال بعد از مرگ ویتگنشتاین به چاپ رسید. وی در آن سخنرانی به بیان حیرت و شگفتی خویش از واقعیت داشتن چیزی می‌پردازد که واقعیت نداشتن آن قابل تصور نیست. ویتگنشتاین این حیرت و شگفتی از دیدن جهان را چونان تجربه‌ای در نظر می‌گیرد که به سبب دیدن جهان به مثابه یک معجزه در درون ما ایجاد می‌شود و آنگاه است که دچار شگفتی و حیرت از وجود چنین چیزی و چنین جهانی می‌شویم (ویتگنشتاین ۱۳۹۷، ۲۳-۲۴).

۳-۴. مسئله رفع مرض و خطا بین ایمان و تعقل

ملکوم معتقد است وجود امری اساساً نادرست و خطا در زندگی انسان‌ها عامل تلاش آنها برای رفع آن و موجب انگیزه و تفکر و منجر به عمل دینی می‌شود. تلاش انسان‌ها برای نیل به ایمان نیز برای این است که موجب رهایی و رفع آن مرض می‌شود. در نهایت این ویژگی‌های نادرست موجود در انسان‌ها یقیناً نشانگر وجود مسئله خطا و نادرستی در احساس و تفکر و عمل آنان است و مقوله ایمان چیزی است که انسان‌ها با بیان و ابراز اعتقاد خود خواستار رفع آن بیماری از زندگی خویش هستند. این ناخشنودی مؤمنان از خطا و نادرستی عامل حرکت آنان به سوی ایمان است.

به عقیده ملکوم، فیلسوف باید به سختی در برابر بسیاری از وسوسه‌هایی که در صدد ابداع حالات یا فرایندهای مخفی توسط بیماری‌های حاصل از افتادن در دام اسطوره‌گرایی و یا فریفته شدن توسط توهمات حاصل از فرض‌ها و افکار ناقص در ذهن می‌شود، پیکار و با قدرت شناخت خویش بر آنها غلبه کند. فیلسوف باید سخت در برابر وسوسه حالت‌های ذهنی پنهانی مبارزه کند و در برابر آنها اندیشه خویش را مسحور و مریض نگرداند و به شدت از اندیشه‌ورزی به واسطه بهره‌گیری از یک منبع و اندیشه خاص بپرهیزد تا دچار آشفتگی و توهم نشود. بدین ترتیب وظیفه فلسفه در بیان ملکوم رفع خطا و مرض در تفکر است. او رسالت فلسفه را به جای نیل به تصورات مشترک حس، رفع ابهامات و گره‌ها و درمان امراض فهم می‌داند. میل به رفع بیماری و مرض به صورت مشابهی در ایمان و تعقل مشاهده می‌شود، به نحوی که دین با ارائه مجموعه آموزه‌های

ایمانی به رفع بیماری‌های روحی و روانی در فرد باورمند توجه دارد و فلسفه نیز با ارائه توضیح و تبیین به سمت درمان بیماری‌های فهم می‌رود (Malcolm 1997, 88-89).

۴-۴. مسئله اعتقاد به تقدم عمل بین ایمان و تعقل

از وجوه دیگر شباهت و تناسب موجود بین تعقل و ایمان مد نظر ویتگنشتاین متأخر که ملکوم به آن پرداخته اعتقاد به مقوله تقدم عمل در میان ایمان و تعقل است. اعتقاد ملکوم بر اساس آرای ویتگنشتاین متأخر در زمینه تعریف ایمان این است که تغییر حیات فرد، اصلاح شیوه‌های زندگی و کمک به دیگران بر اساس باور قلبی بر استناد به براهین عقلی جهت استدلال در امور دینی ارجحیت دارد (ویتگنشتاین ۱۳۹۲، ۲۱۷).

مفاهیم مد نظر ویتگنشتاین متأخر در روزمرگی زندگی برای بروز و ظهور بیشتر از ورطه استدلال‌ورزی به اقدام به فعل و عمل نیاز دارد و علت این امر ساری و جاری بودن عنصر «عمل» در نحوه حیات بین انسان‌ها است. در نظر وی استفاده از زبان روزمره نوعی بازی زبانی محسوب می‌شود، چرا که زبان بخشی از نحوه حیات است، و چون زبان در رفتار انسان حک شده، کنش‌ها و واکنش‌ها بنیاد بازی زبانی قرار می‌گیرد. رفتار و فعل افراد است که در این بازی زبانی جایگاهی موجه دارد، و شواهد و دلایل و استنباط در موجه کردن عمل جایگاهی ندارد. ما موضع خود را در استناد به قاعده‌ای معقول در عملکرد خود موجه نمی‌کنیم، بلکه در نقطه‌ای با پایان توجیحات و در نهایت رسیدن به دلیلی بی‌دلیل دست به عمل می‌زنیم.

ویتگنشتاین به زعم ملکوم در سراسر کار فلسفی خویش می‌کوشد مبانی و اساس مفاهیم ما را بر کنش‌های پیش‌زبانی و پیش‌عقلانی قرار دهد. اساس و مبانی مفاهیم ما از شهودها، باورها یا استدلال‌ات پدید نمی‌آید، بلکه مفاهیم ما حتی در حوزه حیات دینی بر اساس انجام اعمال نیک پدیدار می‌شود (Malcolm 1997, 92-93).

۴-۵. مسئله بی‌دلیلی باور بین ایمان و تعقل

آخرین مورد تناسب میان ایمان و تعقل در دیدگاه ملکوم مسئله بی‌دلیلی باور است. باور موجود در ایمان یا تعقل در نهایت در هر دو به مرحله توضیح‌ناپذیری می‌رسد. باورها برای انسجام و اعتبار خود به توجیه بیرونی نیاز ندارند. بر اساس این وجه تشابه، یعنی «بی‌دلیلی باور»، بیشتر فعالیت‌هایی که نمایندگان حیات عقلانی ما هستند (تعقل) بی‌دلیل‌اند و از طرف دیگر فعالیت‌هایی که نمایندگان حیات ایمانی ما هستند (ایمان) بر مبنای باوری بلادلیل در بازی زبانی و نحوه حیات معنوی پذیرفته می‌شوند.

ملکوم اذعان می‌کند که در درون ساختار بازی زبانی، مسئله توجیه یا عدم توجیه، دلیل و برهان، آرا و نظرهای بی‌دلیل، استدلال قوی یا ضعیف و سنجش‌های صحیح یا ناصحیح وجود دارد، اما نمی‌توان به طور شایسته، این اصطلاحات را به خود بازی زبانی اطلاق کرد، برای همین بازی زبانی بی‌دلیل می‌شود. این «بی‌دلیلی» بازی زبانی در نظر ملکوم بدین معنا نیست که رأی بی‌دلیل است، بلکه بدین معناست که «بی‌دلیلی» زبان بازی را می‌پذیریم و با آن زندگی می‌کنیم.

علاوه بر انواع مناسبت‌های میان ایمان و تعقل که در پرتو مقولاتی مانند توضیح‌ناپذیری، وجود حیرت و شگفتی، رفع مرض و بیماری، تقدم عمل و بی‌دلیلی باور از منظر ملکوم بیان شد، می‌توانیم با توسل به نگاه خاص ملکوم در باب نسبت بین ایمان و تعقل، از مبانی دیگر موجود در فلسفه زبان ویتگنشتاین متأخر نیز استفاده کنیم و از ارتباط بین ایمان و تعقل سخن بگوییم، از آن جمله است: منظرگرایی، زمینه‌گرایی، «دیدن به عنوان»، قیاس‌ناپذیری باور دینی و نفی زبان خصوصی، تبعیت از قاعده، و پژوهش دستورزبانی در زبان‌شناسی.

۵. نقد دیدگاه ملکوم

۵-۱. پیتر وینچ

پیتر وینچ (۱۹۹۷-۱۹۲۶)، فیلسوف تحلیلی اهل بریتانیا در نیمه دوم سده بیستم، که در زمینه فلسفه علوم اجتماعی و شرح نظرات لودویک ویتگنشتاین جزو افراد سرشناس به شمار می‌رود، یکی از منتقدان جدی و مهم دیدگاه ملکوم درباره ارتباط بین ایمان و تعقل است. وینچ طرح مسائل دینی و ایمانی در نوشته‌های ویتگنشتاین متأخر را روالی طبیعی قلمداد می‌کند و معتقد است به هیچ عنوان از طرح موضوعاتی مانند «شرمساری از گناهان» یا «رویارویی با مرگ» و به طور کلی «زندگی شرافتمندانه» نمی‌توان نتیجه گرفت که ویتگنشتاین دارای نگرش دینی در مسائل فلسفی بوده است. بیان برخی از مسائل و پرسش‌ها در باب امور دینی روال طبیعی موجود در آثار ویتگنشتاین است، ولی طرح این مسائل و پرسش‌ها مرتبط با نظرگاه دینی در باب مسائل فلسفی نیست. وینچ به طور جدی معتقد است که بیان این گونه مسائل دینی در آثار ویتگنشتاین متأخر جهت رفع شائبه و مبرا ساختن آثارش از دغل و تکبر و غرور است تا اثبات وجود نظرگاه دینی‌اش که ملکوم بر آن اصرار می‌ورزد.

در نقدی دیگر بر تقریر ملکوم، وینچ ادعا می‌کند که او اصرار دارد ما بپذیریم میان

دیدگاه عقلی و دیدگاه ایمانی ویتگنشتاین در نگاه کردن به مسائل مناسب وجود دارد. اگر چنین باشد، چرا ویتگنشتاین متأخر فقط تمرکز خود را روی مسائل فلسفی قرار می‌دهد و از بیان مسائل دینی غافل می‌ماند؟ آیا در این زمینه تبصره نداشته یا صاحب سخن نبوده است؟ پذیرش این معنا نامعقول است، چون اگر ویتگنشتاین می‌خواست می‌توانست با استادی و دقت مسائل دینی را نیز تبیین کند، چنان که در «درباره اخلاق» این توانایی وی به چشم می‌خورد. اگر ویتگنشتاینی که همانندی‌های بین پژوهش‌های فلسفی (مثل ریاضیات) و پژوهش‌های زیباشناسانه (مثل مد) را به طور فنی و روش‌شناسانه بیان می‌کند، چرا در بیان همانندی ایمان و تعقل مطلبی بیان نکرده است. به نظر وینچ، بیان وجود تناسب بین ادیان و تعقل، که ملکوم بر آن تأکید دارد، نتیجه تفسیر تفکرات ویتگنشتاین در دوره متقدم و رساله منطقی-فلسفی است که ملکوم تحت تأثیر آن بوده است (Winch 1997, 96-99).

۵-۱-۱. نقد وینچ بر محدوده توضیح

وینچ ضمن احترام به این درک ملکوم از رویکرد عام ویتگنشتاین در باب توضیح، از تأکید ملکوم بر مسئله توضیح جهت ایجاد ارتباط یا تناسب بین فلسفه (تعقل) و دین (ایمان) ناخرسند است. او ضمن اشاره به مطالب ملکوم پیرامون مسئله «توضیح» معتقد است تعمیم آن به طیف وسیعی از فعالیت‌ها چه در حوزه علوم طبیعی و فلسفی و چه در حوزه ایمان، ما را به معنای مشترک توضیح در این حوزه‌ها نمی‌رساند. او معتقد است ویتگنشتاین در مواجهه با معماهای فلسفی تأکید دارد که توضیحات نهایی که فلاسفه برای حل معماهای فلسفی به کار می‌برند اغلب یافت نمی‌شود و با ارائه درمانگری فلسفه در اندیشه متأخرش به فلاسفه نشان می‌دهد که رفتن به سوی حل معماهای فلسفی با توضیحات غیرضروری موجب آشفتگی و سردرگمی است. وینچ با بیان مطالب فوق و بیان تفسیر شخصی خویش از گفته‌های ویتگنشتاین متأخر در فلسفه زبان، ملکوم را متهم می‌کند که منظور ویتگنشتاین در جستجوی توضیحات در زمینه فلسفه را به درستی درک نکرده و ما را به راهی بیهوده رهنمون شده است (Winch 1997, 102-104).

وینچ بعد از نقدی بر مسئله «توضیح» ملکوم سراغ نقد «نهایت پایان توضیحات» می‌رود. پیش‌تر گفته شد که ملکوم به تبع ویتگنشتاین متأخر معتقد است که دلایل، توجیحات و توضیحات در جایی پایان می‌یابند. این جایی که توضیحات به پایان می‌رسد به زعم ملکوم و ویتگنشتاین در مسئله بازی زبانی و اشکال حیات است. جایی که توضیح به حد و مرز خود می‌رسد و دلایل متوقف می‌شود در ذات خود بازی زبانی و نحوه حیات

است. وینچ این سخن ویتگنشتاین را، که «توضیحات جایی به پایان می‌رسد»، به این معنا نمی‌داند که لزوماً باید جایی یا چیزی باشد که دیگر در آنجا نیاز به توضیح بیشتری نباشد. وینچ آن مکان پایان توضیحات را جایی می‌داند که با مجموعه‌ای از دلایل کاملاً عمل‌گرایانه و اتفاقی، توضیح به پایان خود می‌رسد و این شاید به خاطر نیازی عملی برای عمل کردن باشد و شاید از آن رو که پریشانی و حیرتی که جستجو برای توضیح را موجب می‌شود به دلیلی برطرف شده باشد. وینچ نظر ملکوم را، که بازی زبانی و نحوه حیات را ورای توضیح تلقی می‌کند، یک بیان خطا می‌داند، زیرا بازی زبانی پدیداری نیست که دارای خاصیت منحصر به فردی باشد که وجودش عاری از توضیح شود.

به باور وینچ، سخن ویتگنشتاین این نبود که بازی زبانی و نحوه حیات ذاتاً ورای قدرت ما در تأمین توضیح هستند، بلکه می‌خواست بگوید هر توضیحی درباره آنها تا آنجا که منجر به حیرت و سردرگمی فیلسوفان شود کاملاً بی‌فایده است. به عقیده وینچ، ادعای ملکوم در باب دیدگاه دینی ویتگنشتاین ما را با ابهام روبرو می‌کند، ابهامی که از یک طرف نوع شرایط به‌کاررفته در تمایز نظرگاه دینی و غیردینی را مشخص نمی‌کند و از طرف دیگر وجود اختلاف و تنوع در مقوله ایمانی را به تنوع و تکثر احساس دینی مربوط می‌داند. این امر باعث سردرگمی در تمایز و دشواری انتساب این نظرگاه دینی به ویتگنشتاین می‌شود.

وینچ می‌پذیرد که ایده قضاوت واپسین در زندگی انسان آشکارا در زندگی و دیدگاه ویتگنشتاین متأخر تأثیر داشته، اما وجود ایده فوق در اندیشه ویتگنشتاین و موارد دیگری همچون «موهبت زندگانی» و «سپاس‌گزاری برای موهبت» و... را نشانگر دیدگاه دینی ویتگنشتاین نمی‌داند، بلکه این نگرش‌ها و دیدگاه‌ها در ادیان مختلف در زمینه و بافت نظری هر جامعه شکل می‌گیرند و نگرش دینی دین‌داران را تشکیل می‌دهند و طبیعی است که این نوع احساس دینی در ویتگنشتاین نیز یافت شود و ملکوم به غلط این احساس دینی را به دیدگاه و نگرش دینی تغییر نام داده است.

وینچ معتقد است ویتگنشتاین بلاشک در امر «توضیح» منتقدی با وسواسی بسیار زیاد بود که این رویکرد انتقادی نقش مهمی در بسیاری از مشخص‌ترین استدلال‌های فلسفی و مسائل غیرفلسفی از جمله مسائل ایمانی او ایفا می‌کرده است. وینچ بر تلاش ملکوم برای عرضه کردن این رویکرد انتقادی ویتگنشتاین صحنه می‌گذارد. او معتقد است که ملکوم مترصد این است که چیز بیشتری درباره این رویکرد بر عقاید استادش اضافه کند و بگوید که پایان توضیح مد نظر ویتگنشتاین در مقولات فلسفی و تعقلی با پایان توضیح در مقولات ایمانی تناسب یکسان دارد.

در ارزیابی وینچ از نظر ملکوم دو نکته قابل طرح است. یکی این که بیان و اظهار اعتقاد دینی و ایمانی خود یک بازی زبانی است و معنا ندارد که درباره آن در پی یک توضیح یا توجیه عقلانی باشیم؛ دیگر این که برای یک متدین باور ارجاع به «خواست خدا» خود پایان توضیح محسوب می‌شود.

وینچ اذعان می‌کند که ایمان‌گرای باورمند در برابر پرسش «چرایی خواست خدا» به دنبال توضیح علی نیست، بلکه نگرش ایمانی دین‌دار از دیدگاهی خاص در نحوه حیات وی نشئت می‌گیرد. نگرش مذکور این است که موضوعی را ایمان‌گرا جدی تلقی می‌کند و سپس در نقطه دیگر این موضوع جدی نخواهد بود و آنچه برای وی دارای اهمیت است مسئله‌ای غیر از موضوع مد نظر اوست. به عبارتی، فرد مؤمن در توضیحات خود کلمات را در معنایی عمیق‌تر به کار می‌برد تا این که به دنبال پاسخی منطقی و استدلالی به مقولات ایمانی باشد. این کلمات و اندیشه‌های بر زبان رانده شده توسط مؤمنان متخذ از تمایز و تفاوتی است که در نقاط مختلف نحوه حیات در آنان ایجاد شود. این یعنی نگرش به «توضیح» خود را در متن حیات شخص نشان می‌دهد. این کاربرد است که به کلمات معنا و مفهوم می‌دهد.

وینچ این تفاوت موجود در «توضیح» در تعقل و ایمان مد نظر ملکوم را به شکل دیگری به نقد می‌کشد. او معتقد است که ملکوم قصد دارد نشان دهد نگرش پذیرش سرنوشت به عنوان «خواست خدا» در بیان باورگرایان متضمن هیچ توضیحی برای مقوله «سرنوشت» نیست و این بازتاب نگرش درونی و ایمانی فردی است که می‌خواهد قدردان و شاکر حیات داده شده از طرف خداوند باشد. اما پذیرش اشیاء آن سان که هستند و فهمیدن این که در روند تعقل و استدلال نقطه‌ای هست که دیگر هیچ توضیحی برای درک حقیقت وجود ندارد قطعاً به خاطر قدردانی و سپاس نیست، و این نگرش تعقلی قطعاً با آن نگرش ایمانی متفاوت و حتی متضاد است. از سوی دیگر، در نگرش ایمانی ممکن است شخصی سرنوشت را به «خواست خدا» ارجاع دهد و شخص دیگری آن را به شیطان (ملکوم ۱۳۹۵، ۱۱۴). بدین ترتیب روشن می‌شود که شباهت‌ها و عدم شباهت‌ها می‌تواند مبتنی بر نظرگاه فرد کاملاً متفاوت باشد و این به واسطه کاربرد آن کلمات در زندگی آن فرد است.

وینچ تأکید می‌کند که ویتگنشتاین اغلب در قلمرو زندگی عادی و نحوه حیات به مسئله توضیح پرداخته، هرچند این نکته تأکیدی او که «توضیح جایی به پایان می‌رسد» در برخی از افراد تأثیری رهایی‌بخش داشته و باعث شده آنها نگرش دینی خویش را جدی

بگیرند، کاری که تا پیش از آن بدان قادر نبودند. وینچ این نقطه پایانی برای توضیح در کارهای فلسفی و استدلالی ویتگنشتاین را با توجه و استناد به مبحث «رابطه میان نام و شیء»، که در پژوهش‌های فلسفی مطرح شده، ساحت مهم دیگری از معنای پایان توضیح در تعقل قلمداد می‌کند. اما او بر این فکر اصرار می‌ورزد که ویتگنشتاین در برابر واقعیت‌ها هیچ گاه عقیده شخصی خویش را دخالت نمی‌داد، حال می‌خواهد از نظرگاه دینی باشد یا نباشد، زیرا ممکن بود ایضاح وی در موضوعات مرتبط با ایمان منجر به تضعیف ایمان در میان مؤمنان شود (Winch 1997, 106-116).

۵-۱-۲ نقد وینچ بر احساس حیرت

ملکوم به احساس شگفت‌زدگی در برابر جهان ویتگنشتاین اشاره می‌کند و آن را گونه‌ای شگفت‌زدگی در برابر تنوع بازی زبانی و نهایتاً تکثر کنش و واکنش‌های آدمی در نحوه حیات آنان می‌داند. وینچ این تلقی ملکوم را سطحی و کم‌ارزش می‌داند. وینچ معتقد است که ملکوم تمایل بسیار عجیبی دارد که «احساس حیرت و راز» را مفروض و مشترک در دو مقوله ایمان و تعقل نشان دهد.

در تبیین این خطای ملکوم، پیتر وینچ می‌افزاید که بعید است این فکر مفروض قرار دادن «احساس حیرت» و مقایسه آن در مسئله ایمان و تعقل از آن ملکوم باشد، اما می‌پذیرد که «احساس حیرت» ذاتش به طور درونی به زمینه‌ای مربوط است که این احساس از آن نشئت می‌گیرد. وینچ با بیان مطلب «نگاه کردن و فقط نگاه کردن» به نقل از ویتگنشتاین تأکید می‌کند وظیفه فرد نگاه کردن است و بس. شاید نگاه بکند به اعجازهای طبیعت یا نگاه نکند و اینجاست که نمی‌توان «حیرت» حاصل شده از نگاه کردن به اعجازها را به طور خاص بزرگ‌نمایی کرد. وینچ مقوله تحت تأثیر قرار گرفتن یا تحت تأثیر قرار نگرفتن افراد در برابر رویدادهای طبیعی و امور خارق‌العاده را نوعی ارجاع کلمات به معنای قدیمی و سنتی خود می‌داند، اما باور دینی باعث می‌شود فرد تحت تأثیر معجزه قرار بگیرد و متحیر شود، فارغ از این که آن رویداد و موقعیت خارق‌العاده تعبیری دینی داشته باشد یا خیر.

از نظر وینچ، حدودمرزهای توضیح که ملکوم آنها را مطرح کرده با آنچه در پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین آمده دو مقوله جدا از هم با فاصله‌ای بی‌پایان است و این فاصله بی‌نهایت به واسطه نوع دیدن جهان یا دیدن بازی زبانی انسانی از دو منظر متفاوت ایجاد می‌شود. به نوعی وینچ می‌خواهد تأکید کند که ویتگنشتاین هر مسئله را از نظرگاه دینی نمی‌دیده و چنین نگرشی را انتخاب نکرده بود (Winch 1997, 116-118).

۵-۱-۳. نقد وینچ بر رفع بیماری و مرض

وینچ بعد از تاختن به «حیرت» به مثابه مقوله‌ای مشابه در ایمان و تعقل از دیدگاه ویتگنشتاین در تقریر ملکوم، به سراغ نقد مسئله «بیماری و مرض» می‌رود که به عنوان تناسب و تشابه دیگری توسط ملکوم در باب ارتباط میان تعقل و ایمان از دیدگاه دوم فلسفه زبان استادش مطرح شده است. وینچ اذعان می‌کند که مناسبت «مرض و بیماری» موجود در باور دینی با اندیشه عقلانی، که ملکوم آن را مطرح می‌کند، تناسبی بسیار ناقص و معیوب است.

وینچ معنای بیماری در هر یک از دو مقوله ایمان و عقل مد نظر ملکوم را بسیار وابسته به زمینه مربوط به خود آنها می‌داند و می‌گوید چنان از هم منفک هستند که نمی‌توان به هیچ وسیله‌ای امکانی فراهم کرد که آن دو مفهوم دارای تناسب معناداری باشند. وینچ با قاطعیت ابراز می‌کند که دین‌باوران ایمان خود را موهبتی از بالا می‌دانند و به نظر می‌رسد در تفکر آنان دستیابی به ژرفای اعتقاد دینی برای هر کس مقدور نیست. در اینجا به جای آن که مناسبتی بین ایمان و تعقل باشد، عدم مناسبت دیده می‌شود؛ زیرا تعقل و استدلال فلسفی مد نظر ویتگنشتاین جهت درمان بیماری فلسفه است، ولی بیماری موجود در مفهوم ایمان، که می‌بایست توسط ایمان‌باوران رفع شود، برای هر کسی دسترس‌پذیر نیست. وینچ با طرح تفاوت بین بیماری موجود در مفهوم ایمان و مفهوم تعقل اضافه می‌کند که شخصی که از بیماری اندیشه رنج می‌برد با فلسفه از آن رهایی می‌یابد، اما نمی‌توان به همان شیوه استدلالی و با چشمان باز در مسئله تعقل از بیماری روح موجود در درون مؤمنان سخن گفت. آن مقوله در حوزه دین قابل طرح است و به علاوه ممکن است مؤمنان به رفع بیماری دست پیدا نکنند.

وینچ اصرار ملکوم در مقاومت ویتگنشتاین در برابر «دعا کردن» را قبول نمی‌کند و معتقد است میان نگرش دینی و نگرش فلسفی ویتگنشتاین گویی تعارضی حاد به چشم می‌خورد، چنان که گویی جستجوی فلسفی ویتگنشتاین در تعارض با توانایی دیدن چیزها از نظرگاه دینی اوست.

وینچ با طرح مفهوم «مجازات الهی» مد نظر ویتگنشتاین بر نکته‌ای مهم انگشت می‌گذارد که بین توانستن و خواستن امور در بعضی زمینه‌ها تفاوت وجود دارد. آیا ویتگنشتاین نمی‌خواسته در برابر نگرش دینی سر تسلیم فرود آورد یا نمی‌توانسته؟ این مطلب وینچ به زعم خودش ممکن است عقیده ویتگنشتاین را درباره مفهوم ایمان و تعقل برای ما آشکار نکند، ولی تمایز خاصی بین «عقل و اراده» در بحث فلسفه و دین در

اندیشه ویتگنشتاین ایجاد می‌کند که آن را از تمرکز بر مفهوم بیماری به عنوان وجه اشتراک ایمان و تعقل دور می‌کند (Winch 1997, 116-120).

۵-۴. نقد وینچ بر تقدم عمل

وینچ به سراغ مناسبت دیگر ملکوم در ارتباط ایمان و تعقل از منظر ویتگنشتاین متأخر می‌رود. مناسبت «عمل» موجود در دو مفهوم ایمان و تعقل که آنها را به هم مرتبط می‌سازد و این «فعل و عمل» است که در بنیاد بازی زبانی قرار می‌گیرد.

نخست وینچ به تشریح رابطه عمل و ایمان می‌پردازد. او معتقد است که حتماً باید بین عمل در آیین‌ها و مراسم و جنبه کیفی عمل مثل افعالی که بشر را به سوی کامیابی و سعادت می‌برد تفکیک قائل شویم. ایمانی که به طور ساده در ضمن آیین‌های دینی بدان اشاره می‌شود، چنانچه همراه با «اعمال» نباشد، نیاز به همراهی دلایل عقلی و استدلالی ندارد. شخصی به دلایل گوناگونی مثلاً در نتیجه تعلیم و تربیتی که در زندگی داشته یا به خاطر فشار اجتماعی چنین شیوه زیستی را اتخاذ کرده است، شخص دیگری به واسطه ایمان دست به اعمال خوب می‌زند، در صورتی که هر دو به دلایل عقلی نیازمند باشند، می‌توانیم بین عمل دینی فرد دینی یا غیردینی با تعقل ارتباطی بزنیم، ولی در غیر این صورت اگر این افراد معتقد به اهمیت دلایل عقلی نباشند، آنگاه ایجاد چنین ارتباطی بین ایمان و تعقل به واسطه عمل موجود در هر دو امکان‌پذیر نخواهد بود. جالب است که وینچ نمونه‌ای از این افراد فاقد احساس دینی ولی عامل رفتارهای دینی را در گفتار ملکوم احصا کرده است. نکته مورد توجه وینچ در این اعمال صادره از افراد توجه به شروط لازم و کافی اعمال مؤمنانه است. وی تصریح می‌کند که «همیار و کمک انسان‌ها بودن» جهت راهیابی به خدا شرط لازم است، ولی شرط کافی نیست، زیرا فرد بدون «اعمال خوب» نمی‌تواند زندگی مؤمنانه و خدایی داشته باشد، کما این که افراد فاقد احساس ایمانی می‌توانند دارای اعمال خوب باشند، ولی برای داشتن حیات دینی به چیزی بیشتر از اعمال خوب نیاز است. به نظر وینچ داشتن حیات دینی از انجام امور خیرخواهانه مهم‌تر است. به عبارتی وینچ حیات دینی را از انجام عمل مؤمنانه مهم‌تر می‌داند.

وینچ با نقل مسئله واکنش‌های اولیه انسان‌ها قبل از تکلم از منظر ملکوم، خاطرنشان می‌کند که ملکوم گاهی چنان در باب افعال انسانی سخن می‌گوید که گویی ما با اعمالی روبرو هستیم که می‌توانند مستقل از وضع و حالی که در آن قرار داریم و ارتباط با ایمانی که خود جزئی از کار است درک شود، در حالی که چنین نیست. نقص و عیب ملکوم در مناسبت «عمل» فیما بین ایمان و تعقل این است که او در تأکید بر رابطه میان

واکنش‌های اولیه و بازی زبانی دچار خطا شده است. او رابطه درونی میان طبیعت اعمال مورد بحث و کاربرد زبان ایمان در حیات فرد را به طور کافی روشن نمی‌کند. در انتها وینچ نتیجه می‌گیرد که واضح است ویتگنشتاین مایل بود از مناسبتی میان ایمان و تعقل سخن بگوید و ملکوم آن را نشان داده است، اما هنگامی که ویتگنشتاین به رغم جدیت در فلسفه درباره دین به عنوان یک «شور» سخن می‌راند و آن را باعث دگرگونی حیات فرد قلمداد می‌کند کاملاً از چیزی متفاوت با فلسفه سخن می‌گوید. تعبیر شور موجود در ایمان در بیان ویتگنشتاین هرگز در فلسفه و تعقل استفاده نشده و حتی در تضاد با آن عقل «سرد و خاکستر سیاه» معرفی شده است (Winch 1997, 120-125).

۲-۵. کای نیلسن

کای نیلسن، فیلسوف متولد ۱۹۲۶ میلادی در کانادا، از ویتگنشتاین‌پژوهانی است که به عنوان منتقد جدی نظرات ملکوم شناخته می‌شود. او اصطلاح «ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی» را معطوف به شارحان و شاگردان ویتگنشتاین به کار گرفت و معتقد بود که انتساب ناممکن بودن نقد باورهای دینی بر اساس اصول فلسفی یا دستاوردهای علمی و در نتیجه انتساب ایمان‌گرایی به ویتگنشتاین چندان درست نیست (Nielsen 1967).

نیلسن بروز اصطلاح ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی را حاصل تفسیر خاص یا فضای مناقشه‌ای می‌داند که توسط شاگردان ویتگنشتاین به وجود آمده و این تفسیر خاص متخذ از سخنان ویتگنشتاین در باب باورهای دینی است. برخی منتقدان در اعتقادی صریح انتساب اصطلاح ایمان‌گرایی به صورت قطعی به ویتگنشتاین را حاصل ظن و احتمال ذهن ملکوم و فیلیپس می‌دانند تا جایی که آنان ایمان‌گرایی منتسب به ویتگنشتاین را روایت ایمان‌گرایی شاگردان ویتگنشتاین از ایمان درون خویش و انتساب آن به استادشان قلمداد می‌کنند.

نیلسن به شدت معتقد بود که معیارهای عقلی می‌تواند ایمان را به بوته نقد بکشانند. وی برای اقتناع نظر خویش در افکار ویتگنشتاین دوستان از مبنای بازی زبانی ویتگنشتاین و تعبیر آن به زعم خویش مدد گرفت. بازی زبانی در منظر نیلسن با توجه به فلسفه واپسین ویتگنشتاین دارای مراحل چندگانه‌ای بود که از ابداعات نیلسن بود تا جایی که این مراحل بنا بر تفکر نیلسن در بیان ویتگنشتاین بیان نشده بود.

نیلسن اذعان می‌دارد که حصول ایمان‌گرایی در هیچ جا از آثار ویتگنشتاین بیرون نیامده و آنچه شاگردان و تابعین ویتگنشتاین همچون ملکوم در باب ایمان‌گرایی منتسب به

ویتگنشتاین می‌داند زاییده ذهن آنهاست و در هیچ مکتوب نوشتاری یا قول شفاهی ویتگنشتاین به چشم نمی‌خورد. نیلسن پا را فراتر گذاشته و این استنباط ملکوم در ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی را فاقد اعتبار برهانی و دارای تناقضات می‌داند. او با تاختن بر استناد ایمان‌گرایی به ویتگنشتاین توسط ملکوم و دیگران معتقد است که طرح این استنباط مغلوط شاید برای ارائه تفسیری خاص و اقناع‌کننده توسط شاگردان و پیروان ویتگنشتاین بود که در جهت حل مناقشه ایجاد شده در بین آنها در باب انتساب باورهای دینی به ویتگنشتاین و اثبات نگاه ایمان‌گرایانه حاصل شده بود. نیلسن این تفسیر ملکوم و دیگران را در جهت انتساب دیدگاه دینی و ایمانی به تفکرات ویتگنشتاین کاملاً نادرست و غیرقطعی می‌داند و این انتساب بی‌اعتبار را فقط یک ظن یا احتمال می‌شمارد که ملکوم به استادش منتسب کرده و هدف نهایی آن فقط تلاش مجدانه ملکوم در نشان دادن ایمان‌گرا بودن ویتگنشتاین است و بس.

او برای اثبات مدعای خود توجه مخاطب را به نوع نگاه و بررسی سخنان ویتگنشتاین جلب می‌کند. سخنان ویتگنشتاین را از دو جهت می‌توان بررسی کرد: یکی از جهت درستی تفسیری که از سخنان وی استنباط می‌شود و دیگری از جهت درستی سخن ویتگنشتاین صرف نظر از این که تفسیری از سخنان وی است. ویتگنشتاین به زعم نیلسن در موارد متعددی چنان سخن می‌گوید که جمله‌های دینی بار معنایی خبری و وصفی ندارند و بیان حال و وضع امور نیستند. آنچه ما به نام باورهای دینی و ایمانی می‌شناسیم بازتاب واقعیت‌ها نیست، بلکه محصول چگونه زندگی کردن آدمی است. بدین ترتیب شکی نیست که جمله‌های دینی او نه به مثابه آموزه‌هایی درباره واقعیت است، نه به مثابه واقعیت‌های مربوط به انسان.

نیلسن معتقد است تفسیر ملکوم از سخنان ویتگنشتاین در مقوله ایمان و باور دینی مبتنی بر ادله کافی نیست و بی‌دلیل بر بی‌دلیلی باورهای ایمانی تأکید می‌کند و دلیل این بی‌دلیلی باور دینی را غیرشناختی بودن باورهای دینی می‌داند. هرچند این غیرشناختی بودن باورهای دینی ویتگنشتاین در تفسیر ملکوم به معنایی ناواقع‌گرایی ویتگنشتاین محسوب نمی‌شود (Corrigan 2006, 46-59).

۶. نتیجه‌گیری

ملکوم فیلسوف دین ویتگنشتاینی در آخرین اثرش، دیدگاه دینی ویتگنشتاین، با بیان چند شباهت اساسی بین اندیشه‌های تعقلی و تجربیات ایمانی ویتگنشتاین، ارتباطی وثیق بین

این دو را بیان می‌کند. این شباهت‌ها شامل وجود حیرت و شگفت‌زدگی، پایان توضیحات و توجیحات در نقطه‌ای خاص، رفع خطا و مرض و درمانگری، و بالاخره عمل‌گرا بودن بین ایمان و تعقل هستند. در نهایت ملکوم با ارائه و تبیین تشابهات پی به ارتباط بین ایمان و تعقل می‌برد.

ملکوم مهم‌ترین و اساسی‌ترین وجه ارتباط بین احساس دینی و اندیشه‌های فلسفی ویتگنشتاین را در مقوله حیرت می‌داند: حیرت از وجود اشیاء و جهان و حیرت از وجود بازی‌های زبانی و نحوه‌های حیات. او در ادامه با بیان این که حد تبیین و توضیح‌پذیری هم در نگاه فلسفی و هم در تفکر دینی ویتگنشتاین به نقطه‌ای پایانی می‌رسد، وجه دیگری از ارتباط بین ایمان و تعقل را ذکر می‌کند. ملکوم تأکید دارد که از لوازم تجربه حیرت از وجود جهان آن است که ویتگنشتاین ضرورت، الزام و باید را از جهان می‌گیرد و معتقد است که ضرورتی ندارد جهان آنی باشد که هست، بلکه جهان می‌توانست و می‌تواند وجود نداشته باشد، اما وجود دارد و اگر جهان را ضروری بیابیم، یعنی تبیینی برای آن یافته‌ایم، اما در تجربه حیرت جهان بی‌بنیاد است و حیرت‌انگیزی آن دقیقاً از همین نقطه آغاز می‌شود. ویتگنشتاین سرچشمه دین را تجربه بیان‌ناپذیر حیرت از وجود می‌داند، تجربه‌ای که با جهان را همچون معجزه دیدن گره خورده و احساس ایمنی مطلق در ویتگنشتاین را ایجاد می‌کند. بنابراین ملکوم قصد دارد ریشه ربط ایمان و تعقل موجود در ویتگنشتاین متأخر را در تجارب بنیادین جهان و هستی که بر اساس بی‌دلیلی و حیرت شکل گرفته معرفی کند.

بدین ترتیب ملکوم اعتقاد ویتگنشتاین در ذات زبان، هنر، اخلاق، زیبایی‌شناسی و ایمان و تعقل را در تجربه‌هایی بنیادین می‌بیند که در نقطه‌ای بر بی‌بنیادی تکیه می‌کند، یعنی سرچشمه ایمان و تعقل در اندیشه‌های دینی و فلسفی ویتگنشتاین متأخر بر بی‌بنیادی و بی‌دلیلی باور استوار می‌شود و در اینجا جایگاه هر دو یک چیز است و یک ذات دارند و از آنجا سرچشمه می‌گیرند.

بیان رازآمیز بودن و معجزه بودن جهان «به خاطر این که هست» در کلام ویتگنشتاین و تأکید ملکوم بر سرچشمه تفکر و ایمان استادش به واسطه تجربه حیرت، نشان از عرفان ویتگنشتاین دارد. ویتگنشتاین جهان را با حیرت می‌نگریسته است. البته بر خلاف صوفیان و عارفان سنتی، حیرت ویتگنشتاینی حیرتی این‌جهانی است و دیدن جهان به مثابه معجزه وی را به سوی حقیقتی ماورای آن رهنمون نمی‌سازد، بلکه این حیرت عاملی است برای درست دیدن و درک صحیح جهان. به عبارتی فلسفه ویتگنشتاین در

منظر ملکوم مسئول بیدار کردن حس حیرت نسبت به موقعیت رازآمیز حیات انسان در قبال جهان است و این از پیوند ژرف زبانمندی انسان با تجربه حیرت ناشی می‌شود. بدیهی است حقیقت جهان و هستی آن امری دست‌نیافتنی است که انسان پرسشگر را در آغاز راه فلسفه‌ورزی دچار حیرت می‌کند و تلاش همه فلاسفه و اندیشمندان همچون ملکوم این است که از این تجربه حیرت‌انگیز وجود پا را فراتر بگذارند و به درک عقلانی از هستی برسند. سخن از تجربه حیرت، سخن از تاریخ عمر تفکر فلسفی نظام‌مند است. حتی در سنت اسلامی و مسیحی نیز حیرت و درجات آن مورد اشاره قرار گرفته است، برخی آن را از خدا طلب می‌کنند و برخی آن را معرفت کامل می‌دانند.

این تجربه حیرت از جهان برای ویتگنشتاین راهی است برای ایجاد شفافیت برای درست دیدن جهان. روح فلسفه وی به زعم ملکوم تلاشی برای روشنی و وضوح و درک جهان بر حسب ذات آن است. باید اذعان داشت که ملکوم و تمام شارحان ویتگنشتاین معتقد بودند که فلسفه و تعقل برای ویتگنشتاین ابزاری برای توضیح تصویر او از جهان بود. به همین خاطر عرفان حاصل از رازآمیز بودن جهان و منطق حاصل از وجود جهان از یک ریشه منتج می‌شوند. به عبارتی نتایج استدلالی ویتگنشتاین از ذهنیت عرفانی بنیادی وی در باب زندگی و جهان به وجود می‌آید. برای ویتگنشتاین تجربه حیرت‌انگیز بودن و اعجازگونه بودن وجود جهان و وجود هر آنچه وجود دارد، همان تجربه بنیادینی است که او سرچشمه هنر و اخلاق را نیز از آن می‌داند.

در نگرش ویتگنشتاین، حیرت‌انگیز بودن وجود چیزی - فارغ از عینی یا ذهنی بودن آن - ناشی از احساس بی‌بنیادی و بی‌دلیلی هستی است. حیرت ویتگنشتاین به واسطه دیدن شیء به مثابه یک جهان به وجود می‌آید. جهان می‌توانست نباشد اما وجود پیدا کرده و این شبیه به معجزه است و ویتگنشتاین بر این اساس دیدگاهی اخلاقی را بنیان می‌نهد و می‌توان گفت به نوعی هستی از نظر ویتگنشتاین بر منطق مقدم است. بدین گونه تجربه حیرت از «هست» سرچشمه منطق و اخلاق می‌شود و تجربه حیرت از وجود بنا دارد مبنایی برای زندگی «من» شود.

تجربه احساس ایمنی مطلق به واسطه حیرت از وجود جهان و هستی ویتگنشتاین ما را به چالشی دعوت می‌کند که توصیف امر مطلق امکان ندارد و بیرون از بازی زبانی است. به عبارتی واژه‌های «وجود»، «تحریر» و «ایمنی» قواعدی دارند که بر تجربه‌های بنیادین حاکم نیستند، بنابراین اظهار زبانی آنها در بازی زبانی ممکن نیست. رازآمیز بودن وجود جهان را نمی‌توان تبیین کرد. از آنجا که بازی زبانی با صور زندگی گره خورده است،

تجربه حیرت از وجود در دایره زندگی معمول انسان قابل تبیین نیست. ویتگنشتاین واقعیت‌های عینی و ذهنی را صرفاً دارای ارزش نسبی می‌داند و برای یافتن ارزش مطلق به سراغ تجربه حیرت از وجود، ایمنی مطلق و احساس گناه می‌رود. در نگرش هستی‌شناختی ویتگنشتاین وجود چیزها چیزی نیست که تبیین‌پذیر باشد و بتوان برای آن بنیادی پیدا کرد. هستی به معنای مطلق معجزه‌آسا است، زیرا بی‌بنیاد است. هستی «بنیاد بی‌بنیاد» است. ویتگنشتاین این بیان‌ناپذیری هستی را به واسطه معجزه بودن آن می‌داند. پس ویتگنشتاین به زعم ملکوم ذات زبان، هنر، اخلاق و دین را در تجربه‌های بنیادینی می‌یابد که در قالب گزاره‌های زبانی بیان‌ناپذیرند. این شباهت‌ها و اشتراکات در اندیشه‌های فلسفی و تجربیات ایمانی ویتگنشتاین، ملکوم را به این واقعیت رهنمون می‌سازد که سرچشمه ایمان و استدلال‌ورزی یک چیز است و به عبارت دیگر این دو در بنیادی بی‌بنیاد به هم مرتبط می‌شوند.

کتاب‌نامه

- استرول، اوروم. ۱۳۹۴. ویتگنشتاین. ترجمه محسن طلایی ماهانی. تهران: حکمت.
 کنی، آنتونی. ۱۳۹۶. معماری زبان و ذهن در فلسفه ویتگنشتاین. ترجمه محمدرضا اسمخانی. تهران: ققنوس.
 گلاک، هانس یوهان. ۱۳۸۹. فرهنگ اصطلاحات ویتگنشتاین. ترجمه همایون کاکاسلطانی. تهران: گام نو.
 مانک، ری. ۱۳۹۷. چگونه ویتگنشتاین بخوانیم. ترجمه همایون کاکاسلطانی. تهران: نی.
 ملکوم، نورمن. ۱۳۹۵. دیدگاه دینی ویتگنشتاین. ترجمه علی زاهد. تهران: گام نو.
 ویتگنشتاین، لودویگ. ۱۳۹۲. در باب یقین. ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.
 ویتگنشتاین، لودویگ. ۱۳۹۷. درباره اخلاق و دین. ترجمه مالک حسینی و بابک عباسی. تهران: هرمس.

- Corrigan, Daniel. 2006. *Wittgenstein and Religion*. Georgia State University.
 Malcolm, Norman. 1997. *Wittgenstein: A Religious Point of View?*. London: Routledge.
 Nielsen, Kai. 1967. "Wittgenstein Fideism." *Philosophy* 42(161): 191-209.
 Winch, Peter. 1997. "Discussion of Malcolm's Essay", in Norman Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*. London: Routledge.



پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیستم، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص. ۱۵۳-۱۷۶
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/PRR.2022.242553.1742)

نسل سوم نظریه‌های علم و دین: افق‌هایی نو برای رویکرد تعاملی

زهرا زرگر^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۰۹

چکیده

بحث درباره رابطه علم و دین از نیمه دوم قرن بیستم، با تأسیس مجلات اختصاصی و کرسی‌های تدریس، نظام‌مندتر از قبل نزد فیلسوفان پی گرفته شد. طیف گوناگونی از نظریات در این باره ارائه شده‌اند، از نظریه‌هایی که رابطه‌ای ذاتی میان علم و دین قائل‌اند و آنها را با هم ذاتاً سازگار یا ناسازگار می‌دانند، تا دیدگاه‌هایی که با رویکرد نوع‌شناسانه حالات چندگانه میان علم و دین و ادله آنها را تشریح می‌کنند. اواخر قرن بیستم انتقاداتی از منظر جامعه‌شناختی و تاریخی به این دو نسل از نظریه‌ها ارائه شدند. طبق این نقدها، در نظریه‌های کلاسیک، پویایی، زمینه‌مندی، تکثر و ابعاد غیرمعرفتی علم و دین مغفول مانده است. در واکنش به چنین انتقاداتی، نسل سومی از نظریه‌ها ارائه شد که در آنها ابعاد اجتماعی علم و دین در کانون توجه بود. در مقاله حاضر به نظریه‌های استنمارک، لی، و کنتور، به عنوان سه نمونه از نظریه‌های نسل سوم، پرداخته می‌شود و ویژگی‌هایشان تحلیل خواهد شد. ادعای مقاله آن است که این نظریه‌ها سازگاری بهتری با واقعیات مرتبط با علم و دین دارند. همچنین دو اصل «پوستگی تجربه انسانی» و «کنشگران مشترک علم و دین» در آنها پذیرفته شده است، دو اصلی که دلالتی قوی به نفع امکان‌پذیری و اهمیت تعامل میان علم و دین دارند.

کلیدواژه‌ها

رابطه علم و دین، تعارض، استقلال، تعامل، جامعه‌شناسی علم و دین

۱. پژوهشگر مرکز علم و الهیات، پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (z.Zargar@modares.ac.ir)



The 3rd Generation of Science-Religion Theories: New Prospects for the Interactive Approach

Zahra Zargar¹

Reception Date: 2022/01/21

Acceptance Date: 2022/04/29

Abstract

The science-religion relationship has been investigated more systematically since the middle of the 20th century. Many theories of different kinds were suggested in order to figure out this relation via analyzing the content and history of science and religion. The first generation of these theories presumed a constant determined essence for both science and religion. Thus, they described an inherent relationship of either conflict or coherence between them. While the second-generation theories found these essentialist views too simplistic, they articulated and categorized various possible relations between science and religion in a taxonomic manner. Still, in these theories, the cognitive and propositional dimensions of science and religion were dominant. In the 90s, by prioritizing the sociological and historical approaches in both science and religion studies, some new aspects of these studies emerged. Applied to science-religion relationship debates, these approaches criticized the former theories for denying dynamic, contextual, and non-epistemic aspects of both science and religion. As a response to the critiques, the third-generation theories were developed, in which the contextuality of science-religion relation took a focal place. In this paper, three cases of 3rd generation theories (Stenmark's, Lee's, and Cantor's) are discussed. It is claimed that these recent theories have a better consonance with the relevant facts. Also, due to being grounded on the two principles of "Continuity of Human Experience" and "the Existence of Common Actors in Science and Religion", these theories provide strong implications in favor of the possibility and importance of the science-religion interactive relationship.

Keywords

Science-Religion Relationship, Conflict, Independence, Interaction, Sociology of Science and Religion

1. Researcher at the Center of Theology and Science, Institute for Science and Technology Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.
(z.Zargar@modares.ac.ir)

۱. مقدمه

در خلال فرآیند انقلاب علمی قرن هفدهم در اروپا، بنیادهای هویت علم مدرن شکل گرفت. تا پیش از آن تحقیقات درباره جهان طبیعی ذیل عنوان فلسفه طبیعی و تحت حمایت نهادهای دینی انجام می‌شد. اما در این برهه زمینه شکل‌گیری علم مدرن به عنوان نظامی متمایز که شامل نهادهایی اختصاصی بود فراهم شد. علم به عنوان نظامی فکری و نهادی اجتماعی مرجعیت پیدا کرد و به نیرویی اثرگذار در عرصه معرفت و اجتماع تبدیل شد، عرصه‌هایی که پیش از آن تحت سیطره دین بودند. در این مقطع پرسش از رابطه علم و دین اهمیت پیدا کرد.

با نگاهی به سیر تحول دیدگاه‌های اندیشمندان در مباحث علم و دین، می‌توان سه نسل از نظریه‌پردازی را از یکدیگر تفکیک کرد. در نسل اول، اندیشمندان قائل به یک رابطه ذاتی و سهل‌الوصول میان علم و دین هستند و با تکیه بر شواهدی محدود به دنبال اثبات ادعای خود درباره سازگاری یا ناسازگاری علم و دین‌اند. در نسل دوم، اندیشمندان از این نگاه ذات‌گرایانه فاصله گرفته و چندگانگی را در رابطه علم و دین لحاظ می‌کنند. اما همچنان علم و دین عمدتاً به مثابه معرفت‌گزاره‌ای در نظر گرفته شده و در میان مدل‌های چندگانه نیز بیشترین تأکید بر حالات تعارض یا استقلال است. اما در نسل سوم، نظریه‌پردازان علم و دین بر شواهدی تاریخی و جامعه‌شناختی درباره علم و دین تکیه می‌کنند. این نظریه‌ها علم و دین را همچون نظام‌های پویای عملی-نظری که در بستر تاریخ و اجتماع تحقق یافته‌اند در نظر می‌گیرند، و در نتیجه تحلیلی پیچیده‌تر نسبت به رابطه علم و دین دارند.

مسئله‌ای که مقاله حاضر به آن خواهد پرداخت دلالت‌های نظریه‌های نسل سوم علم و دین در ارتباط با تعامل میان علم و دین است. ادعای اصلی این است که برخلاف نظریه‌های نسل اول و دوم، که در آنها مایه‌های تعارض یا استقلال میان علم و دین پررنگ‌تر بود، نظریه‌های نسل سوم، که از شواهد وسیع‌تر و غنی‌تری بهره برده و لذا معتبرتر هستند، دلالت‌هایی قوی به نفع امکان و اهمیت تعامل علم و دین دارند. این به دلیل مفروض گرفتن دو اصل «پیوستگی تجربه انسانی» و «کنشگران مشترک» در حوزه علم و دین در این نظریه‌ها است.

در قسمت بعدی مقاله، نظریه‌های نسل اول و دوم علم و دین مرور شده و به اشکالات اصلی آنها پرداخته می‌شود. در قسمت سوم مقاله، به عنوان چند نمونه از

نظریه‌های نسل سوم، مدل چندبُعدی استنمارک^۱، استعاره زبان لی^۲، و رویکرد زندگی‌نامه‌محور کنتور^۳ تشریح خواهد شد. در قسمت چهارم مقاله از اصول مشترک حاکم بر مدل‌های نسل سوم و چگونگی دلالت آنها به نفع تعامل میان علم و دین بحث می‌شود.

۲. نظریه‌های نسل اول و دوم و نابسندگی آنها

قرن‌هاست علم و دین به عنوان دو نیروی تأثیرگذار و پیشران در تمدن بشری ایفای نقش می‌کنند. همزیستی این دو قلمرو فکری-عملی تاریخی پرفرازونشیب دارد. اولین اظهارات درباره نسبت میان علم و دین را می‌توان در نوشته‌های دانشمندان و فیلسوفان دوره شکوفایی علم مدرن پیدا کرد. دانشمندانی چون نیوتن، بویل و ماکسول یافته‌های علمی و باورهای دینی را در سازگاری و همخوانی می‌دیدند (Brooke 2014, 25; Stanley 2011, 545-546؛ باربور ۱۳۹۳، ۴۳). اما محبوبیت این دیدگاه به تدریج کاهش یافت تا جایی که در نظر بسیاری از دانشمندان قرن هجدهم و نوزدهم میلادی توسعه علم جایی برای خدا باقی نمی‌گذاشت. چهره‌هایی چون لاپلاس (باربور ۱۳۹۳، ۱۳۳-۱۳۴)، داروین و هاکسلی (Stanley 2011, 541) قائل به نوعی ناسازگاری و جدایی بین علم و دین بودند. وجه تشابه این دیدگاه‌ها آن است که علم و دین را عمدتاً به عنوان دو نظام معرفتی در نظر می‌گرفتند که رابطه‌ای ذاتی بین‌شان برقرار است. این رویه تا قرن حاضر نیز نزد فیلسوفان متعددی چون دریپر (Draper 1878, 5-6)، گولد (Gould 1999, 1)، وایت (White 2009)، پلنتینگا (Plantinga 2011, 207)، دنت (Dennett 2011, 50) و نصر (Nasr 1989, 184) - با وجود اختلاف‌نظرهای آشکارشان - پی گرفته شده است.

این دسته نظریات بر واقعیات خاصی در پیشینه همزیستی علم و دین تمرکز می‌کنند و با در نظر گرفتن وزن بیشتری برای آن واقعیات از آنها به عنوان شاهدهی به نفع دیدگاه خود استفاده می‌کنند. برای مثال، سید حسین نصر تأثیرپذیری نظریه‌های علم مدرن از جهان‌بینی مادی‌انگارانه را دلیلی بر تعارض علم مدرن و دین می‌پندارد (Nasr 1989, 184). گولد با تأکید بر واقع‌گو بودن گزاره‌های علمی و ارزشی بودن گزاره‌های دینی، استقلال این دو حوزه از هم را نتیجه می‌گیرد (Gould 1999, 10). و پلنتینگا با تکیه بر معرفت‌شناسی دینی آن را زیربنایی مناسب برای شکوفایی علم می‌داند و دین را اساساً حمایتگر و مقوم علم می‌شمرد (Plantinga 2011, 208). این دیدگاه‌ها را به دلیل آن که به دنبال ارائه توصیفی سراسر است و ساده از رابطه علم و دین هستند و بر واقعیات معدودی

متمرکز شده‌اند در نسل اول نظریه‌ها جای می‌دهیم. اگرچه به لحاظ زمانی ممکن است بعضاً نسبت به برخی نظریه‌های نسل دوم و سوم تأخر داشته باشند.

نظریه‌های نسل دوم انواع ارتباطات میان علم و دین را به چند حالت تقسیم می‌کنند و به همین دلیل به نظریه‌های طبقه‌بندی یا نوع‌شناسی^۴ مشهورند. این دسته‌بندی‌ها گاهی به عنوان دیدگاه‌های موجود، گاهی به عنوان حالت‌های ممکن و قابل تصور، و گاهی به عنوان انواعی از حالات که واقعاً بین علم و دین اتفاق می‌افتد ارائه شده‌اند و در آن ادله مختلف به نفع هر دیدگاه تحلیل می‌شود. ایان باربور چهره پیشتاز در این نوع نظریه‌ها است. او دیدگاه‌های مختلف درباره علم و دین را به چهار دسته تعارض، استقلال، تجمیع، و گفتگو تقسیم می‌کند^۵ (Barbour 1990, 4) و با شرح مواضع افراد و جریان‌های فکری نشان می‌دهد چطور دیدگاه‌های مختلف در حوزه علم و الهیات در یکی از چهار دسته فوق قرار می‌گیرند. برای مثال، مادی‌انگاری علمی و نص‌گرایی دینی با وجود تفاوت‌هایشان هر دو منتهی به دیدگاه تعارض می‌شوند؛ یا رویکردهای نوارتدکسی در الهیات و رویکردهای اگزیستانسیالیستی و بازی زبانی به دین منجر به دفاع از استقلال علم و دین می‌شوند (باربور ۱۳۹۳، ۶۳، ۱۴۷، ۴۹). در دهه ۱۹۹۰ و تحت تأثیر تقسیم‌بندی باربور، افراد متعددی این شیوه را برای توضیح رابطه علم و دین در پیش گرفتند. برای مثال، جان هات روابط علم و دین را در چهار دسته تعارض، تقابل، تماس، و تأیید قرار می‌دهد^۶ (Haught 1995, 9) و تد پیترز نیز تقسیم‌بندی هشتگانه‌ای ارائه می‌کند (Peters 2003, 15-22).

اگرچه هدف از این دسته‌بندی‌ها توصیف روابط چندگانه میان علم و دین است، اما خالی از جنبه تجویزی نیستند و معمولاً صاحبان آن خود به یکی از این حالات وزن و اهمیت بیشتری می‌دهند. مهم‌ترین تفاوت این نظریه‌ها با نظریه‌های نسل اول این است که دیدگاه ذات‌انگارانه نسبت به رابطه علم و دین را کنار گذاشته، طیف وسیع‌تری از دلایل و شواهد را لحاظ کرده و چندگانگی ارتباط علم و دین را می‌پذیرند. بنابراین دیدگاه آنها یک مرحله جامع‌نگرتر و پیچیده‌تر از نظریه‌های نسل اول است. اما در این نظریه‌ها نیز، همچون نظریه‌های نسل اول، تمرکز بر جنبه معرفتی و گزاره‌ای علم و دین است.

۳. نظریه‌های نسل سوم: مرور چند نمونه

در اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست‌ویکم، مجموعه انتقاداتی نسبت به نظریه‌های نسل اول و دوم ارائه شد و اعتبار این نظریه‌ها به دلیل ساده‌سازی بیش از حد علم و دین در آنها

مورد تردید قرار گرفت. این انتقادات از جامعه‌شناسی و تاریخ نشئت گرفته بودند و بر ابعاد تاریخی و اجتماعی علم و دین و پیچیدگی و سیالیت آنها تأکید داشتند. یکی از مهم‌ترین این آثار، کتاب علم و دین، چند منظر تاریخی (۱۹۹۱) از جان هیدلی بروک است. بروک در این کتاب ادعا می‌کند تعریف علم و دین متغیر با زمان است و نمی‌توان برای آنها ذات واحدی در نظر گرفت. خوانش زمان‌پیشانه^۷ از پیشینه علم و دین و افکندن مفاهیم امروزی بر رویدادهای گذشته خطایی است که بسیاری از نظریه‌پردازان به آن دچار شده‌اند (Brooke 2014, 11). بروک می‌گوید علم و دین در بستر جامعه قوام می‌یابند و با یکدیگر روبرو می‌شوند، و این عوامل اجتماعی و انسانی هستند که به رابطه بین آنها معنا و تجسم می‌بخشند. گواه این امر آن است که در طول تاریخ از یک آموزه دینی واحد - بسته به چگونگی صورت‌بندی آن - تفاسیر مختلفی در موافقت یا مخالفت با علم ارائه شده است. برای مثال، تصویر ماشین‌وار از جهان، که برای بویل گواهی بر سلطنت مطلق خداوند بود، نزد دئیست‌های قرن هجدهم به عنوان شاهدی علیه باور دینی مرسوم به کار گرفته شد (Brooke 2014, 17).

دسته دیگری از نقدها بر غفلت و یا کم‌توجهی این نظریه‌ها به ابعاد غیرنظری دین و علم متمرکز شده‌اند. هم علم و هم دین، علاوه بر بدنه‌ای از گزاره‌ها، از مجموعه‌ای از فعالیت‌ها با هدفی مشخص، اصول روش‌شناختی، هنجارها، نهادها و ساختارهای اجتماعی تشکیل شده‌اند، که می‌توان آن را شیوه‌ای از زندگی به حساب آورد. پژوهشگران حوزه علم و دین در نیمه دوم قرن بیستم به این جنبه از واقعیات دینی و علمی توجه کردند. برای مثال، لیندبک مدل فرهنگی-زبانی را در مورد دین می‌پذیرد که طبق آن دین چارچوبی برای شکل دادن به کلیت تفکر و زندگی و تنظیم‌کننده شیوه‌های رفتار و اندیشه است (Lindbeck 1984, 66). در این برهه در حوزه علم‌پژوهی نیز جریان جامعه‌شناسی علم شکوفا شد. در آثار شاخص افرادی چون رابرت مرتون (Merton 1973)، دیوید بلور (Bloor 1979)، برونو لاتور (Latour & Woolgar 1979) و استیون شپین (Shapin 1997) نهاد اجتماعی علم و نیروهای درونی آن و همچنین تأثیرات جامعه بر معرفت علمی مورد توجه قرار گرفت. علم‌ورزی بیش از پیش به عنوان فعالیتی اجتماعی دیده شد و تحلیل ابعاد اجتماعی آن به رکن مهمی برای فهم علم تبدیل شد. توجه به ابعاد اجتماعی علم و دین نابسندگی نظریه‌هایی را آشکارتر ساخت که تنها بر بُعد معرفتی علم و دین متمرکز می‌شدند.^۸

نقد دیگری که در همین راستا به بحث‌های کلاسیک درباره علم و دین وارد شده است، محدود در نظر گرفتن مصادیق علم و دین است. غالب بحث‌های علم و دین حول تحلیل رابطه چند نظریه علمی و الهیات مسیحی هستند، در حالی که علم فقط نظریه تکامل یا کیهان‌شناسی نیست، و دین نیز تنها الهیات و آن هم الهیات مسیحی نیست. با گسترده‌تر در نظر گرفتن مصادیق علم و دین، خواهیم دید که راه‌های کمتر پیموده شده‌ای در مسیر فهم رابطه علم و دین وجود دارد.^۹ مجموع انتقادات وارده به نظریه‌های نسل اول و دوم علم و دین منجر به شکل‌گیری نسل سومی از این نظریه‌ها شد. در ادامه مروری کوتاه بر چند نمونه از این نظریه‌ها خواهیم داشت.^{۱۰}

۳-۱. مدل چندبُعدی روابط علم و دین

استنمارک مدلی چندبُعدی درباره علم و دین ارائه می‌دهد که در واقع گذاری از نظریه‌های نوع‌شناسانه نسل دوم به نظریه‌های نسل سوم است. تحلیل استنمارک نیز مبتنی بر تقسیم‌بندی انواع ارتباطات میان علم و دین است، اما در آن علم و دین اساساً فعالیتی اجتماعی لحاظ می‌شوند و بر این مبنا ابعاد مختلفشان تحلیل می‌شود. از نظر استنمارک علم و دین مجموعه‌ای از فعالیت‌های انسانی پیچیده و منسجم هستند که بر مبنای همکاری اجتماعی قوام یافته‌اند و مشارکت‌کنندگان آنها اهداف مشخصی را از طریق راهبردهایی خاص دنبال می‌کنند (Stenmark 2004, 260-262).

او بر اساس این پیش‌فرض مدل چندبُعدی خود را بسط می‌دهد. برای علم و دین هدف، روش، و خروجی قائل می‌شود و وجوه تمایز و اشتراکشان را در هر یک از این سه بُعد بررسی می‌کند. ضمناً نسبت به تمایزهای جزئی‌تری نیز در هر حوزه دقت نظر دارد. استنمارک اولاً میان دین و الهیات تفکیک قائل می‌شود، بدین معنا که دین‌ورزی در سطح عموم افراد جامعه رخ می‌دهد، در حالی که تنها قشر خاصی از دین‌داران به الهیات که بُعد نظری دین است می‌پردازند. ثانیاً در هر بُعد، میان سطح فردی و اجتماعی عمل تمایز قائل می‌شود. در هر یک از سه حوزه هدف، روش و خروجی استنمارک تلاش می‌کند در عین حال که تفاوت‌های میان علم و دین را نشان می‌دهد، بر وجوه اشتراک آنها نیز تأکید کند و با رویکردی تجویزی و آسیب‌شناسانه، دیدگاه‌های قابل دفاع و ثمربخش را شناسایی کند (Stenmark 2004, 26).

استنمارک دین و علم را دارای اهداف نظری و عملی، فردی و اجتماعی می‌داند. این اهداف بعضاً به صراحت در مانیفست‌هایی بیان شده‌اند، و بعضاً اهدافی ضمنی

هستند که مشارکت‌کنندگان ضمن انجام عمل در نظر دارند. اهداف نظری پرسش‌هایی هستند که علم و دین به دنبال پاسخشان هستند. علم از چگونگی عملکرد جهان می‌پرسد، در حالی که دین از معنای زندگی و رویدادهای آن سؤال می‌کند. علم به دنبال فربه‌تر کردن بدنه دانش نظری است، در حالی که دین قصد دارد معرفت لازم را میان افراد بیشتری ترویج کند (Stenmark 2004, 43-44). استنمارک می‌گوید با وجود تفاوت‌هایی که بین اهداف نظری علم و دین وجود دارد، هدف مشترک آنها فهم‌پذیر کردن جهان است. بنابراین می‌توان نوعی همراستایی و در عین حال مکملیت برای آنها قائل شد. اما علاوه بر اهداف نظری، علم و دین هر دو اهدافی عملی را نیز دنبال می‌کنند. هدف عملی علم بهبود آسایش بشر و هدف عملی دین توانمندسازی انسان برای کنار آمدن با تجربیات رنج‌آلود و سعادت‌مندی از طریق رابطه با امری الهی است (Stenmark 2004, 29-30).

استنمارک برای تحلیل بُعد روشی علم و دین بر معرفت‌شناسی علم و دین متمرکز می‌شود. پرسش اصلی این است که آیا عقلانیت علم و دین با یکدیگر قابل قیاس است؟ استنمارک، به نقل از ون‌هوئیستین^{۱۱} به این نکته اشاره می‌کند که نقدهای پسامدرنیستی علیه عقلانیت مبنی‌گرا فضا را برای عقلانیت‌های متکثر و زمینه‌مند (از جمله عقلانیت علمی و دینی) باز کرده است. اما در عین حال برای آن که این تکثر به نسبی‌گرایی نینجامد، باید به مدلی از عقلانیت رسید که تکثر در مصادیق عقلانیت را بپذیرد و در عین حال قائل به امکان گفتگو و پل زدن میان آنها باشد. ون‌هوئیستین این مدل را عقلانیت پسامبنی‌گرا^{۱۲} می‌نامد. عقلانیت پسامبنی‌گرا در عین حال که زمینه‌مندی الهیات و علم را در حوزه‌های مختلف فرهنگ انسانی به رسمیت می‌شناسد، بر اهمیت تجربیات تفسیرشده به عنوان منبع مشترکی در شکل‌گیری معرفت بشری تأکید می‌کند. تأکید بر مشترک بودن منابع عقلانیت امکان گفتگو میان عامل‌های مختلف با ملاک‌های متفاوت را فراهم می‌کند (Stenmark 2004, 83-85). در عین حال، تأکید بر تجربه امر واقع به عنوان منبع مشترک معرفت، واقع‌گرایی را نیز حفظ می‌کند و شناخت امور (طبیعی در علم و قدسی در دین) را ممکن می‌سازد.

استنمارک تا این نقطه با ون‌هوئیستین همراهی می‌کند. اما از این هم جلوتر می‌رود و دقایقی را به دیدگاه او می‌افزاید. او می‌گوید مدل عقلانیت پسامبنی‌گرای ون‌هوئیستین اگرچه بناست تراجاهانی باشد، اما همچنان به عقلانیت علمی که مبتنی بر قرینه‌گرایی و ارزیابی هم‌تایان است نزدیکی بیشتری دارد. از نظر استنمارک این مدل از عقلانیت را می‌توان برای علم و الهیات - که به دنبال عقلانیتی عینی و توجیه‌کننده هستند - مدل مناسبی دانست

(Stenmark 2004, 99-103)، اما همچنان برای عقلانیت دین و زندگی روزمره مناسب نیست. زیرا مبنا قرار دادن شکاکیت یا اتکا بر ارزیابی همتایان با محدودیت زمان و منابع شناختی انسانی در شرایط روزمره سازگار نیست (Stenmark 2004, 89). بنابراین در مورد عقلانیت دینی باید به دنبال مدلی دیگر بود که نزدیک به عقلانیت زندگی روزمره باشد و مبتنی بر سه اصل پیش‌فرض‌گرایی، اصلاح محتاطانه، و دغدغه‌مندی باشد. در سطح سوم، استنمارک ارتباط خروجی‌های نظری علم و دین را بررسی می‌کند. او نخست دیدگاه استقلال و (عدم همپوشانی) گزاره‌های علمی و دینی را رد می‌کند. از آنجا که برخی گزاره‌های دینی محتوای تجربی دارند می‌توانند در سازگاری یا تناقض با باورهای علمی باشند. همین‌طور گزاره‌های علمی که محتوایی اخلاقی یا انسان‌شناختی دارند نیز با گزاره‌های دینی نسبتی پیدا می‌کنند. در طول تاریخ هم نظریه‌های علمی روی دیدگاه‌های الهیاتی تأثیر گذاشته‌اند (مانند پیدایش الهیات پویشی) و هم دیدگاه‌های الهیاتی محتوای علم را متأثر کرده‌اند (مانند ورود ایده قوانین طبیعی به علم بر اساس دیدگاه آگوستینی نسبت به فعل الهی).

اما استنمارک ایده ادغام علم و دین را نیز رد می‌کند. او از طرفی علم‌گرایی را که جایی برای دین باقی نمی‌گذارد غیرقابل دفاع می‌داند، و از طرف دیگر تبعیت علم از دین را مجاز نمی‌شمرد. اگرچه علم نسبت به جهان‌بینی‌های مختلف (اعم از دینی، طبیعت‌گرایانه و غیره) بی‌طرف نیست، اما این جوازی بر هواداری علم از یک جهان‌بینی به حساب نمی‌آید و دانشمندان مجاز نیستند در مرحله توجیه و محک تجربی فرضیه‌ها بر اساس پیش‌فرض‌هایشان عمل کنند. تفسیر علم به نفع یک جهان‌بینی تنها در صورتی مشروع است که دانشمندان در مورد گزاره‌های واسطه - یعنی پیش‌فرض‌های فلسفی و ارزشی که در تفسیرشان بر آنها متکی هستند - شفاف باشند و تفاسیر خود را یکسره به علم نسبت ندهند (Stenmark 2004, 199). این امر مستلزم تغییراتی در تحصیلات دانشمندان است که آنها را در مورد چگونگی تأثیرگذاری تعهداتشان بر فعالیت علمی به خودآگاهی برساند (Stenmark 2004, 248).

۲-۳. علم و دین به مثابه زبان

امی لی هدف خود را پیدا کردن مدلی مناسب برای رابطه علم و دین تعریف می‌کند. در مدل‌سازی، از قلمرو مبدأ مفاهیمی انتخاب می‌شود تا پدیده‌هایی را در قلمرو مقصد ساده‌سازی و تبیین کنند (Lee 2019, 898). لی با مرور مدل‌های ارائه‌شده برای رابطه

علم و دین ادعا می‌کند در مقایسه با مدل‌هایی چون «مسئله سه جسم» پروکتور^{۱۳}، مدل «نقشه قلمرو» هریسون^{۱۴}، و مدل «مکملیت موج-ذره» کولسون^{۱۵}، «زبان» گزینه مرجّحی برای قلمروی مبدأ است. زبان مفهومی سهل و ممتنع است. در عین حال که پیچیده و موضوع نظریه‌پردازی‌های متعدد است، بر خلاف مفاهیم آکادمیک، در دسترس و آشناست و تمام افراد نسبت به آن تصویری اولیه دارند (Lee 2019, 899-900).

لی می‌گوید با نظر به ابعاد مختلف زبان می‌توان تناظرهایی بین زبان، علم، و دین پیدا کرد. از جنبه واژگانی و دستوری، زبان مجموعه‌ای از مفاهیم و قواعد است که به تجربیات انسانی معنا می‌بخشد. متناظر با آن در علم نیز مجموعه‌ای از مفاهیم خاص (نظری) را داریم که برای بازنمایی تجربیات خاصی شکل گرفته‌اند، طبق قواعد خاصی با هم مرتبط می‌شوند و واحدهای معنا را می‌سازند. همین‌طور دین نیز مفاهیم خاص (از جمله نمادها) دارد که به تجربیات باورمندان معنا می‌بخشد.

از جنبه اجتماعی، زبان ماهیتی برساختی دارد و از ارزش‌ها و اهداف جامعه‌ای که آن را ایجاد کرده و به کار می‌برد تأثیر می‌پذیرد. خصوصیت اجتماعی بودن درباره علم و دین نیز وجود دارد. معرفت علمی نسبت به پیش‌داوری‌ها و گرایش‌های جامعه علمی حسّاس است. دین نیز در تنظیم و پرورش روابط بین انسان‌ها نقش ایفا می‌کند. همچنین از جنبه کارکردی، زبان عملکردی اصلی دارد که برقراری ارتباط است. هدف عملکردی علم بهبود رفاه انسان‌ها و حل مسائل زندگی دنیوی آنها است، و هدف عملکردی دین نیز بهبود حال افراد، تقویت همبستگی اجتماعی و تمرین مسئولیت است (Lee 2019, 903).

لی می‌گوید در نظر گرفتن علم و دین به مثابه دو زبان می‌تواند مسیرهای پژوهشی متعددی را برای بررسی رابطه علم و دین باز کند. اما مزیت ویژه استعاره زبان الهام‌بخشی وضعیت دوزبانه بودن برای فهم رابطه علم و دین است (Lee 2019, 903). با در نظر گرفتن تجربه دوزبانه بودن، می‌توان حالات تعارض، مکملیت، و تعامل میان علم و دین را مدل کرد. فردی که شروع به آموختن زبان دوم می‌کند، در ابتدا بر اثر مواجهه با مفاهیم و قواعد جدید احساس سرگشتگی و گیج شدن پیدا می‌کند. برای چنین فردی سخت است که با ناهمخوانی میان دو زبان کنار بیاید. او ممکن است اشتباهاً قواعد و مفاهیم دو زبان را با هم بیامیزد (Lee 2019, 904). این وضعیت را می‌توان مشابه وضع فرد یا جامعه‌ای دانست که به طور سنتی دین‌دار است و وقتی با علم یا تحولاتی جدید در علم روبرو می‌شود دچار سرگشتگی می‌شود.

مرحله بعدی وقتی است که فرد بر زبان دوم مسلط می‌شود. اینجاست که هر زبان علاوه بر کارکردهای عمومی، کاربردهای ویژه‌ای نیز برای او پیدا می‌کند. مثلاً برخی افراد دوزبانه بسته به کارکرد (ارتباطات شغلی، روابط دوستی، نیایش، آواز خواندن و...) انتخاب می‌کنند از چه زبانی استفاده کنند. این کارکردهای اختصاصی همان بُعد مکملیت علم و دین است (Lee 2019, 904).

اما ارتباط بین دو زبان تنها به این مرحله ختم نمی‌شود. افراد دوزبانه تحولاتی در زبان‌ها ایجاد می‌کنند که محصول تسلط آنها بر هر دو زبان و استفاده آنها از زبان‌ها در موقعیت‌های متفاوت است. این تحولات می‌تواند شامل ورود مفاهیم از زبانی به زبان دیگر، تحول یک مفهوم، و یا به کار بردن قواعد کلمه‌سازی یک زبان بر روی واژگان زبان دیگر باشد (مانند معرب‌سازی واژگان در زبان عربی، و یا اضافه کردن لاه به انتهای کلمات انگلیسی توسط مالزیایی‌زبانان). این متناظر با هم‌افزایی‌ها و تأثیرپذیری‌هایی است که علم و دین در طول تاریخ نسبت به هم داشته‌اند (Lee 2019, 904).

۳-۳. علم و دین به روایت زندگی‌نامه دانشمندان

جفری کنتور، در کارهایی که مشترکاً با جان هیدلی بروک و کریس کینی انجام داده، اعتبار کلان‌روایت‌ها^{۱۶} از رابطه علم و دین را زیر سؤال می‌برد. او مدعی می‌شود در این روایت‌ها نگاه ذات‌گرایانه به علم و دین غلبه دارد و با افکندن مفاهیم امروزی بر واقعیات تاریخی، روایتی پُرجدال از تاریخ علم و دین ارائه می‌شود (Cantor and Brooke 1998, 107; Cantor and Kenny 2001, 772). کنتور و همکارانش معتقدند رجوع به خرده‌روایت‌ها تصویر واقع‌نماتری از رابطه علم و دین ارائه می‌دهد. ضمناً خرده‌روایت‌ها و زوایای جدید حاصل از آنها نشان می‌دهند رابطه علم و دین کم‌تعارض‌تر و تعاملی‌تر از آن چیزی است که غالباً روایت می‌شود. آنها برای هر چه دقیق‌تر و موضعی‌تر کردن مسئله رابطه علم و دین، پنج رویکرد را در پژوهش‌ها اساسی می‌دانند و اهمیت آنها را با ارجاع به مصادیق تاریخی نشان می‌دهند که عبارت‌اند از رویکردهای زمینه‌مند، زبانی، کارکردی، ناظر به عمل، و زندگی‌نامه‌محور.^{۱۷}

رویکرد زمینه‌مند توجه محقق را به بستر اجتماعی و فکری‌ای که علم و دین در آن قوام یافته‌اند جلب می‌کند. علم و دین در هر برهه‌ای از زمان، از سلیقه و مُد فکری و جریان‌های سیاسی تأثیر پذیرفته‌اند و در بستری اجتماعی با یکدیگر مواجه شده‌اند. کنتور و بروک برای نشان دادن اهمیت توجه به زمینه به دو نقل‌قول از گالیه و کشیش بلارماین در

خلال واقعه تقابل گالیه با کلیسا اشاره می‌کنند. در این نقل قول‌ها که آنها ابتدائاً نام گویندگانشان را فاش نمی‌کنند، یکی از گویندگان اظهار می‌کند در صورتی که ادعای گردش زمین اثبات شد و در تقابل با انجیل قرار گرفت باید فهم‌مان از انجیل را معلق کنیم. اما گوینده دوم می‌گوید اگر چنین ادعایی اثبات شد، الهی‌دانان با ذکاوت باید نشان دهند که با انجیل در تضاد نیست و غلط بودن فرضیه‌هایی را که اثبات نشده و در تعارض با انجیل است نیز باید نشان داده شود. بر خلاف انتظار اولیه، گوینده اول که رویکردی لیبرال نسبت به متن مقدس دارد کشیش بلارماین و دومی که محافظه‌کار است گالیه است. کنتور و بروک می‌گویند با حذف زمینه‌ها و نیروهای دیگری که گالیه را در مقابل کلیسا قرار دادند و تنها با اتکا به دعاوی و گزاره‌های به‌جامانده در مستندات، شکل‌گیری این تقابل تبیین‌پذیر نیست (Cantor and Brooke 1998, 23-24).

رویکرد کارکردی توجه محققان را به نقش باورهای دینی در فعالیت علمی جلب می‌کند. این کارکردها مشتمل است بر الهام‌بخشی ایده‌های دینی برای فعالیت علمی (مثلاً پشتیبانی ایده ثبات خداوند از یکنواختی قوانین طبیعت)، نقش انگیزه‌های دینی در ترغیب فعالیت علمی (مانند دانشمندانی که شناخت جهان را راهی برای تحسین خداوند می‌دیدند)، و تأثیر باورهای دینی بر ارزش‌های معرفتی (مثلاً ترجیح نظریه‌های ساده‌تر و زیباتر که ریشه در جهان‌بینی دینی دارد) (Cantor and Brooke 1998, 26-28).

در رویکرد زبانی علاوه بر تفاوت‌ها، توازی‌های قابل تأملی میان زبان علم و دین یافت می‌شود. مثلاً برخی متون علمی لحن و شاکله‌ای خطابی دارند، در حالی که این لحن معمولاً برای موعظه‌های دینی به کار می‌رود. همچنین استعاره‌هایی که دانشمندان برای توصیف ایده‌هایشان به کار می‌برند، درباره پیش‌فرض‌هایشان اطلاعات جالبی را افشا می‌کند. مثلاً در متون به‌جامانده از داروین، انتخاب طبیعی با ارجاع به مصادیق انتخاب مصنوعی توسط انسان تعریف شده و همچون عاملی فعال که هر لحظه در طبیعت نقش‌آفرینی می‌کند وصف می‌شود. با توجه به اقرار داروین در یادداشت‌های خصوصی به باورش به مادی‌انگاری و نیتش برای پنهان داشتن آن، به نظر می‌رسد این استعاره با تشبیه انتخاب طبیعی به مداخله عاملی هدفمند، به پنهان نگاه داشتن باور ضد‌دینی او کمک کرده‌است (Cantor and Brooke 1998, 28, 30).

رویکرد ناظر به عمل، عمل علمی و دینی را لحاظ می‌کند. در وهله اول تمایزی جدی بین فعالیت‌های عملی علم و دین وجود دارد؛ بین کار آزمایشگاهی و نیایش در محراب نمی‌توان قرابتی یافت. اما این شکاف در مقطع تاریخی فعلی بارز است. در

عنفوان شکل‌گیری علم مدرن، اعتبار کار آزمایشگاهی مورد سؤال بود و در کسب این اعتبار نیروهای دینی دخیل بودند. مثلاً رابرت بویل برای جلب اعتماد عمومی نسبت به روش آزمایشگاهی از معتمدان از جمله روحانیان دینی دعوت می‌کرد تا آزمایش‌ها را مشاهده کنند و بر نتایج آنها صحه بگذارند. در مواردی دیگر نیز می‌توان میان هنجارهای حاکم بر عمل علمی و دینی اشتراکاتی یافت. برای مثال فارادی چارچوبی اخلاقی را که بر مبنای باورهای دینی‌اش پذیرفته بود، به کار علمی‌اش سریان می‌داد. او از دریافت حمایت مالی برای کار علمی پرهیز می‌کرد، چرا که آن را همانند فعالیت دینی عاری از شائبه آلودگی به علایق دنیوی و فعالیتی مخلصانه می‌دانست (Cantor and Brooke 1998, 30-34).

رویکرد پنجم کنتور و بروک نسبت به رویکردهای دیگر موضعی‌تر است. در رویکرد زندگی‌نامه‌محور، محقق به سراغ زندگی شخصیت‌های خاصی می‌رود که عاملیت همزمان در حوزه علم و دین داشته‌اند. زندگی‌نامه‌ها، بیم‌ها، امیدها، و اضطراب‌های اشخاصی را شرح می‌دهند که مواجهه‌ای عمیق با مسئله ارتباط علم و دین داشته‌اند (Cantor and Brooke 1998, 31-32). در این رویکرد به جای کاوش در تاریخ ایده‌ها، با زندگی و تجربه افراد درگیر می‌شویم. چرا که در حقیقت مواجهه ما با علم و دین نیز به واسطه طیف گوناگون و وسیعی از تجربیات زیسته‌مان رخ می‌دهد؛ رویدادهایی مانند خواندن کتاب‌های ریچارد داکینز، دیدن ساختمان‌های جدای علم و دین در دانشگاه‌ها، طبقه‌بندی جدای کتاب‌های آنها در کتابخانه‌ها، و بسیاری از رویدادهای روزمره که دلالت‌هایی صریح و ضمنی درباره رابطه علم و دین دارند (Cantor and Kenny 2001, 779).

کنتور و بروک برای روشن‌تر کردن رویکرد زندگی‌نامه‌پژوهی، به اجمال به نقاط مهم در زندگی‌نامه چهره‌های شاخص در تاریخ علم و دین می‌پردازند. برای مثال به اهمیت حادثه مرگ پدر و دختر داروین در تزلزل باورهای مسیحی او اشاره می‌کنند (Cantor and Brooke 1998, 31) و یا با تشریح زندگی میوارت^{۱۸} به تحول دیدگاه‌های او درباره علم و دین در طول زمان اشاره می‌کنند. میوارت به عنوان عضوی از جامعه دانشمندان و جامعه دین‌داران کاتولیک در عین حال که تنش بین علم و دین را حس می‌کرد، سرسختانه باور داشت این دو حوزه باید با هم در هماهنگی باشند. نوشته‌های او از طرفی علیه کاتولیک‌های ضد علم و از طرف دیگر علیه دانشمندان ضد دین بود و برای تحقق هدفش از استدلال‌های گوناگونی بهره می‌برد (Cantor and Brooke 1998, 247).

از نظر کنتور این راهبردهای خلاقانهٔ عامل‌های انسانی است که به روابط علم و دین شکل داده و امکان گفتگوی بین آنها را فراهم می‌کند. کوچک کردن مقیاس مطالعه رابطه علم و دین در حد اشخاص این امکان را فراهم می‌کند که اختصاصاً بر چنین تلاش‌هایی متمرکز شویم و تجربیات اشخاص و نقش آنها در ساختن ارتباط علم و دین را دریابیم (Cantor and Brooke 1998, 276-277)

۴. پیوستگی تجربه انسانی و کنشگران مشترک: دو اصل اساسی برای تعامل علم و دین

لحاظ کردن زمینه‌مندی، چندبعدی بودن، پویایی، و تکثرهای درونی علم و دین در نظریه‌های نسل سوم باعث شده این رویکردها زوایایی را باز کنند که پیش از آن کمتر مورد توجه محققان قرار گرفته‌اند. این نظریه‌ها در عین حال که دامنه شواهد مرتبط با علم و دین را می‌گسترانند، با لحاظ کردن پیچیدگی و تکثر درونی علم و دین، مسئله رابطه علم و دین را در مقیاس‌های خردتر واکاوی می‌کنند و از اظهار نظر کلی درباره آن می‌پرهیزند. اما نکته قابل توجه، دلالت نظریه‌های متأخر در ارتباط با امکان‌پذیری و ضرورت تعامل میان علم و دین است. در نظریه‌های نسل اول، رابطه علم و دین غالباً ذیل دو حالت سازگاری یا ناسازگاری وصف می‌شد. در مدل‌های نسل دوم، به امکان‌پذیری حالات بیشتری بین علم و دین توجه شد. اما همچنان دیدگاه استقلال، وحدت و تعارض وزنه نظری بیشتری داشت و شواهد و ادله بیشتری در حمایت از آن ارائه می‌شد. در حالی که زوایای جدیدی که در مدل‌های نسل سوم گشوده می‌شود، به تعامل به عنوان یکی از حالات رابطه علم و دین وزن بیشتری می‌دهند. در ادامه با تأملی بر مفهوم تعامل، و تحلیل اصول حاکم بر مدل‌های نسل سوم، چگونگی دلالت این نظریه‌ها به تعامل علم و دین شرح داده می‌شود.

در هر تعامل چند مؤلفه وجود دارد: وجود بستری مشترک که عناصر دو طرف تعامل در آن با یکدیگر روبرو شوند، وجود اشتراکاتی بین عناصر دو طرف، و وجود تفاوت‌هایی بین عناصر دو طرف. در غیاب بستری مشترک، هیچ مواجهه‌ای میان عناصر رخ نمی‌دهد که امکان گفتگو و تعامل را بین آنها برقرار کند. از طرف دیگر اگر اشتراکاتی در اهداف، روش‌ها و پیش‌فرض‌های دو طرف وجود نداشته باشد، چارچوبی برای گفتگو فراهم نمی‌شود. دو طرف در یک بیگانگی کامل به سر خواهند برد و رابطه‌شان رقابتی حذف‌گرایانه و خصمانه برای تصاحب بیشتر عرصه مشترک خواهد بود. همچنین اگر

افتراق و تمایزی میان آنها وجود نداشته باشد، دلیل و انگیزه‌ای برای گفتگو نیست چرا که بین دو طرف یگانگی، و صلح و سازشی مستمر وجود دارد. بر این اساس می‌توان گفت تعامل به عنوان یک عمل پویا و دو طرفه، نیازمند بستری مشترک برای تحقق، و اشتراکات و تفاوت‌هایی میان عناصر دو طرف است.

عناصر تعامل در غالب نظریه‌های نسل اول و دوم کمرنگ یا غایب هستند. دیدگاه‌هایی که قائل به استقلال علم و دین هستند، وجود بستر مشترک را نفی و ادعا می‌کنند دین و علم هرگز حقیقتاً با یکدیگر روبرو نمی‌شوند و در قلمروهایی مجزاً مستقر هستند. تأکید بر جدایی علم و دین از لحاظ موضوع، روش و غایت آنها را دو حوزه کاملاً متمایز از هم جلوه می‌دهد. مدافعان این دیدگاه معتقدند کسانی که علم و دین را دارای نسبتی با هم می‌دانند در تشخیص مصادیق علم و دین به خطا رفته‌اند و مرز و محدوده آنها را به درستی شناسایی نکرده‌اند، و تمام بحث‌هایی که حول سازگاری یا ناسازگاری علم و دین شکل گرفته است، محصول چنین خطایی است.

از طرف دیگر، دیدگاه‌هایی که قائل به تعارض میان علم و دین هستند رویارویی علم و دین در قلمرویی مشترک را می‌پذیرند، اما باور دارند تفاوت آنها به قدری زیاد است که در حالت بیگانگی با هم به سر می‌برند و بنابراین باید یکی دیگری را کنار بزنند یا در بهترین حالت وجود یکدیگر را روادارانه تحمل کنند. در این مورد دو مؤلفه بستر مشترک و تفاوت پذیرفته شده، اما به دلیل غیاب مؤلفه اشتراک، همچنان تعاملی در کار نیست و رابطه‌ای خصمانه میان علم و دین تصویر می‌شود. نهایتاً دیدگاه‌هایی که قائل به وحدت هستند نیز دو مؤلفه بستر مشترک و اشتراکات را می‌پذیرند اما تفاوت‌ها را سطحی و غیراصیل می‌دانند. طبق این دیدگاه‌ها علم و دین دو نظام فکری بسیار نزدیک به یکدیگر هستند. آنها اهداف و روش و خروجی‌های مشابهی دارند و به همین دلیل قابل ادغام در یکدیگر هستند.

اما حالت تعامل و گفتگو در شرایطی رخ می‌دهد که هر سه مؤلفه یادشده برقرار باشند. در عین حال که علم و دین در بستری مشترک تحقق پیدا می‌کنند، اما با یکدیگر اشتراکات و تفاوت‌های چشمگیری نیز دارند و در نتیجه گفتگویی پویا و مداوم بین آنها در جریان است. این گفتگو می‌تواند منجر به تحولاتی در دو طرف شود و چگونگی پیشرفت آن به بستر مشترک و نیروهای آن وابسته است. در حقیقت می‌توان گفت تعامل غنی‌ترین شکل رابطه است که در آن سطوحی از سایر حالات ارتباط از جمله تماس، تقابل، استقلال و وحدت وجود دارد و از تمام آنها پیچیده‌تر و پویاتر است. بنابراین در

کلی‌ترین سطح و با تعریفی فراخ از علم و دین، تعامل بهتر از سایر گزینه‌ها می‌تواند حقایق این رابطه را بازنمایی کند. این در حالی است که تعاملی بودن رابطه علم و دین در سطح کلان منافاتی با این ندارد که این رابطه در مصادیق جزئی و مقیاس‌های خرد (مثلاً رابطه الهیات شیعی با انسان‌شناسی نئوداروینی، یا رابطه اخلاق پیوریتن و توسعه علم در بریتانیا) مشمول حالات دیگری همچون استقلال، تقابل، سازگاری و... باشد.

نظریه‌هایی که در بخش قبل به عنوان نمونه‌هایی از نظریه‌های نسل سوم مورد بحث قرار گرفتند، هر یک به شکلی بر وجود مؤلفه‌های تعامل دلالت می‌کنند. استنمارک با عمل اجتماعی در نظر گرفتن علم و دین، آنها را بخشی از زندگی اجتماعی در عرصه گسترده‌تر به حساب می‌آورد. دو مؤلفه اشتراک در عین تفاوت را نیز در ابعاد مختلف مدل او می‌توان دید. در بُعد اهداف در عین حال که به تفاوت اهداف نظری علم و دین اذعان دارد (هر یک به پرسش‌های متفاوتی پاسخ می‌دهند)، اما فهم‌پذیر کردن تجربیات بشری را هدف کلی و مشترک آن دو می‌داند. در حوزه روش نیز استنمارک استانداردهای معرفتی علم و دین را از یکدیگر متمایز می‌داند اما همچنان قائل به نوعی عقلانیت تراجهانی است یا آنچه خود آن را *بهره‌مندی خردمندانه از خرد*^{۱۹} می‌داند، عقلانیتی که امکان گفتگوی سنت‌های معرفتی متفاوت با استانداردهای متفاوت را فراهم می‌کند. اگرچه این گفتگو نمی‌تواند - به شکلی خام - محک زدن ادعاهای یک سنت با سنجه‌های معرفتی سنت دیگر باشد. در مورد خروجی‌های نظری علم و دین نیز استنمارک بر اهمیت و امکان‌پذیری تأثیرگذاری علم و دین بر یکدیگر صحه گذاشته، اما آن را با شروطی از جمله حفظ مرزها و صراحت در معرفی پیش‌فرض‌های فلسفی همراه می‌کند.

در استعاره دوزبانگی لی نیز مؤلفه‌های تعامل به روشنی دیده می‌شود. طبق این استعاره افرادی که هم عامل علم و هم عامل دین هستند (دانشمندان متدین) همچون فردی هستند که با دو زبان صحبت می‌کند. اهداف، روش‌ها و پیش‌فرض‌های علم و دین در ذهن این افراد جای گرفته است. آنها ضمن این که تفاوت‌های این دو زبان متفاوت را درک می‌کنند و کاربردهای متفاوتی برای آنها قائل هستند، اما گاهی نیز آنها را با یکدیگر ممزوج می‌کنند، اتصالات و ارتباطاتی بین آنها پیدا می‌کنند و آنها را با تأثیر از دیگری تغییر می‌دهند. تمرکز بر افراد مشترک در رویکرد زندگی‌نامه‌محور کنتور به اوج خود می‌رسد. چنین افرادی در عین حال که برای دنبال کردن هر دوی این سنت‌ها انگیزه دارند و بر اساس عقلانیت خود (که واحد است و دوپاره نیست) می‌توانند هر دوی آنها را ارزشمند

بدانند، اما در عین حال تنش و تفاوت میان آنها را نیز درک می‌کنند. از دید کننتور این افراد با ورود خلاقانه خود شیوه‌های نوین و متفاوتی برای تعامل ابداع می‌کنند.

می‌توان گفت تمامی این مدل‌ها به دو اصل کلیدی اشاره دارند که طبق آنها تعامل علم و دین نه تنها امکان‌پذیر است و در طول تاریخ دائماً واقع شده، بلکه اجتناب‌ناپذیر نیز هست. این دو اصل را می‌توان به شیوه زیر صورت‌بندی کرد:

۱. **اصل پیوستگی تجربه انسانی:** تجربیات انسان در ساحات مختلف زندگی با یکدیگر پیوستگی دارند و چارچوب مفاهیم نظری و وضعیت باورهای او^{۲۰} را تحت تأثیر قرار می‌دهند.

۲. **اصل کنشگران مشترک در علم و دین:** وجود کنشگران مشترک علم و دین که توأمان چارچوب نظری علمی و دینی را می‌پذیرند و در هر دو حوزه به عمل^{۲۱} مشغول هستند، تعامل حداکثری میان علم و دین را رقم می‌زند.

طبق اصل پیوستگی تجربه انسانی، ساحات و آفات مختلف زندگی انسان از یکدیگر منزوی نیستند. فرد به عنوان یک فاعل شناسای واحد، در طول زمان درگیر اعمال و تجربیات گوناگونی می‌شود. این تجربیات هرچند از سنخ‌های متمایزی باشند و به حوزه‌های متفاوتی تعلق داشته باشند، نظام باور یکپارچه او را شکل می‌دهند. مجدداً این نظام باور بر عمل فرد و تجربیات جدیدی که درگیر آن می‌شود تأثیر می‌گذارد. می‌توان این اصل را مرتبط با نگاه کل‌گرایانه کواین به معرفت دانست که در آن باورهای فرد (اعم از باورهای فلسفی، منطقی، ریاضیاتی، علمی و عرفی) را همچون فرشی یکپارچه و درهم‌تنیده تصویر می‌کند که لبه‌های آن با تجربه در تماس است (Quine 1951, 39-40). اگر مفهوم تجربه در این تمثیل را وسیع‌تر در نظر بگیریم، به طوری که فراتر از تجربیات حسّی برود و شامل انواع پیچیده‌تری از تجربیات روان‌شناختی نیز بشود، حتی تجربیات عاطفی را نیز می‌توانیم تأثیرگذار بر نظام باورها بدانیم. همچنین می‌توان این تحلیل را، فراتر از سطح فردی، در سطح جامعه دنبال کرد. تجربیات مشترک افراد یک جامعه در سطوح مختلف زندگی اجتماعی نیز با یکدیگر پیوستگی دارد و بر باورهای عرفی آن جامعه اثر می‌گذارد.^{۲۲}

بر این اساس، علم و دین (هم در سطح فردی و هم اجتماعی)، به عنوان مجموعه‌ای از معارف و فعالیت‌هایی که تجربه انسانی را شکل می‌دهند و از آن تأثیر می‌پذیرند، نمی‌توانند از هم منزوی باشند. مفاهیم، استعاره‌ها و گزاره‌های علمی و دینی نسبت به طیف رنگارنگ تجربیات انسانی واکنش‌پذیر هستند و با افزون شدن تجربیات

انسانی آنها نیز تغییر می‌کنند تا با تجربیات جدید وفق پیدا کنند. نمی‌توان تجربه انسان در مواجهه با جهان هستی، زندگی در اجتماع، و عواطف شخصی را به دو دسته علمی و دینی افزایش داد. بسیاری از این تجربیات (مانند تجربه همه‌گیری جهانی، یا کشف ژنوم انسان) در عین حال که معنایی مرتبط با طرحواره‌های علمی دارند، در نسبت با طرحواره‌های دینی نیز معنادار هستند. اگرچه معنای یک تجربه در طرحواره دینی با معنای آن در طرحواره علمی لزوماً همگرا یا هم‌سطح نیست، و همچنین ضریب و اعتباری که به هر یک از این معانی نسبت داده می‌شود نیز وابسته به چارچوب باورهای فرد و اجتماع است، اما علم و دین هر دو - با وجود عقلانیت‌های متفاوتشان - نسبت به تبیین امر واقع متعهد هستند و برای انطباق با آن تلاش می‌کنند. وجود ابژه‌های معرفتی مشترک موجب می‌شود علم و دین با یکدیگر نسبتی پیدا کنند و از هم منزوی نمانند. این وجه اشتراک چارچوبی برای گفتگو و ارتباط میان علم و دین برقرار می‌کند. به این ترتیب پیوستگی تجربیات انسانی و معناداری چندگانه آنها تعاملی چندجانبه را میان تجربه انسانی، علم و دین رقم می‌زند.

اگرچه تمام افراد با مفاهیم و طرحواره‌های علمی و دینی تا حدودی آشنا هستند، برای بسیاری یکی از این حوزه‌ها یا هر دوی آنها مهم و برجسته نیست. این به آن معناست که فرد دسترسی خودآگاهانه کمتری به آن حوزه‌ها دارد، درباره آنها کمتر تأمل می‌کند، و در نتیجه مفاهیم و باورهای علمی یا دینی او کمتر نسبت به تجربیاتش واکنش‌پذیر است و به‌روزرسانی می‌شود. در این حالت اگر تأثیر و تأثیری میان باورهای دینی و علمی رخ دهد، بسیار ضعیف و حداقلی خواهد بود. بنابراین اصل پیوستگی تجربه انسانی برای تعاملی مؤثر و مولد کفایت نمی‌کند. اینجاست که اهمیت اصل دوم، یعنی وجود کنشگران مشترک آشکار می‌شود.

افرادی که کنشگران فعال در حوزه علم یا دین هستند در باورهای علمی و دینی‌شان دائماً تأمل و آنها را بررسی و به‌روزرسانی می‌کنند. در این حالت است که پیوند میان باورهای علمی و دینی و تجربیات پیوندی قوی می‌شود و در نتیجه تعامل حداکثری میان علم و دین رخ می‌دهد. این تعامل در ساحت ذهن فردی واحد رخ می‌دهد که هم به علم اشتغال دارد و هم به دین، کسی که توأمان طرحواره‌های معنایی علم و دین را پذیرفته و همزمان به عمل علمی و دینی اشتغال دارد و ذهن او عرصه چالش و تعامل میان این دو نظام فکری و عملی متفاوت است. رابطه علم و دین برای بسیاری از افرادی که تنها به یکی از این ساحت‌ها تعلق جدی دارند به سادگی به سمت حالت‌های استقلال، وحدت و یا تعارض می‌لغزد. اما برای افرادی که به شکلی فعال در هر دو حوزه کنشگری می‌کنند این

طور نیست. آنها در عین حال که چالش ناشی از تفاوت و ناسازگاری‌های میان علم و دین را می‌بینند، به زمینه‌های همگرایی و هم‌افزایی نیز توجه دارند. چنان که شواهد تاریخی نیز تأیید می‌کنند، تلاش این افراد برای حل این چالش‌ها منجر به تحولات و تفاسیر جدید در علم و دین می‌شود. وجود چنین کنشگرانی در اعصار و دوره‌های گوناگون رکنی مهم برای شکل‌گیری تعامل مؤثر میان علم و دین بوده است.^{۲۳}

با تکیه بر دو اصل پیوستگی تجربه انسانی و کنشگران مشترک در حوزه علم و دین، محتمل بودن تعامل علم و دین تبیین می‌شود. اما می‌توان از این هم قدمی فراتر گذاشت و ادعا کرد تعامل میان علم و دین نه تنها ممکن و محتمل است، بلکه چنین تعاملی برای علم و دین سودمند و شایان تقویت است. این تعامل از چند جنبه برای علم سودمند است. اول این که توسعه علم وابسته به وجود بستر فرهنگی حاصلخیز و غنی است. نظریه‌های علمی صرفاً ماحصل جمع‌آوری گزاره‌هایی تجربی نیستند، بلکه نظام‌های نظری پیچیده‌ای هستند که توسط پرسش‌هایی انگیزه‌بخش هدایت می‌شوند و در چارچوب‌هایی فلسفی توسعه می‌یابند. یک بستر فرهنگی غنی، علاوه بر ایجاد پرسش و انگیزه‌های پژوهشی، مفاهیم و ایده‌های زیادی را در اختیار دانشمندان قرار می‌دهد. این امر منجر به تکثر و غنای نظریه‌های علمی می‌شود و به فعالیت علمی رونق می‌بخشد. اما علاوه بر این، فعالیت علمی دارای جنبه‌ای اخلاقی نیز هست. غفلت از جنبه‌ها و پیامدهای اخلاقی علم در طول تاریخ علم امری شایع بوده و همین امر در برهه‌هایی منجر به شکل‌گیری جریان‌های اجتماعی ضد علم شده است. این در حالی است که دین با برجسته‌سازی ابعاد اخلاقی و ارائه تجویزهایی، که غالباً با فهم عرفی از اخلاق مطابقت دارد، می‌تواند از وقوع چنین حالاتی پیشگیری کند.^{۲۴}

از سوی دیگر، این تعامل برای دین نیز مفید و ضروری است. در جهانی که علم یک رکن مهم تمدن است و بخش مهمی از باورهای افراد با ارجاع به نظریه‌های علمی ساخته می‌شود، دین در صورتی می‌تواند به بقای خود ادامه دهد که از علم منزوی نشود و نسبت خود را با آن پیدا کند. برای این مقصود، دین باید نسبت به پرسش‌ها و شبهاتی که یافته‌های جدید علمی در مقابلش می‌نهند پاسخگو باشد و این منجر به ظهور معانی و رویش‌های جدید دینی خواهد شد.^{۲۵} بنابراین می‌توان ادعا کرد هم علم و هم دین برای بقا و شکوفایی از یکدیگر بهره می‌برند و به تعامل با دیگری محتاج‌اند.

۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله نظریه‌های نسل اول و دوم درباره علم و دین مرور شد و نقدهای وارد به آن تشریح شد. نظریه‌های نسل اول غالباً بر تحلیل نسبت شناختی علم و دین با یکدیگر متمرکز بودند. با وجود ارزشمندی تحلیل رابطه شناختی میان علم و دین، این نظریه‌ها با تکیه بر شواهد محدود و غفلت از نقش زمینه اجتماعی، تحلیل‌هایی موضعی را به کلیت علم و دین تعمیم می‌دادند و توصیفی از رابطه‌ای ذاتی میان این دو حوزه ارائه می‌کردند. در نظریه‌های نسل دوم، چندگانگی تحلیل‌های موضعی مد نظر قرار گرفت و به همین دلیل از ادعا درباره وجود یک رابطه ذاتی و واحد میان علم دست برداشته شد، اما همچنان جنبه شناختی علم و دین در مرکز توجه بود. اما نظریه‌های متأخر، که بر پایه شواهد تاریخی و جامعه‌شناختی درباره علم و دین ارائه شده‌اند، تصویری پویا و پیچیده از علم، دین، و ارتباطشان به نمایش می‌گذارند. طبق این نظریه‌ها علم و دین نظام‌هایی نظری-عملی هستند که در بستری اجتماعی شکوفا شده‌اند. این نظریه‌ها از پژوهشگران دعوت می‌کنند تا جنبه‌های مختلف رابطه علم و دین (از جمله جنبه شناختی آنها) را به طور موضعی و زمینه‌مند مطالعه کنند.

نظریه‌های نسل سوم بر خلاف نظریه‌های دو نسل قبل به حالت تعامل وزن بیشتری می‌دهند. زیرا سه مؤلفه تعامل یعنی بستر مشترک، تفاوت‌ها و اشتراکات در آنها مورد تأکید است. دو اصلی که در این مدل‌ها پذیرفته شده و بر اساس آنها می‌توان از امکان‌پذیری و محتمل بودن تعامل علم و دین دفاع کرد پیوستگی تجربه انسانی و وجود کنشگران مشترک در علم و دین است. طبق این دو اصل، علم و دین هر دو نسبت به تجربیات بشر واکنش‌پذیر هستند و در فهم‌پذیر کردن آن مشترکاً نقش ایفا می‌کنند، علی‌الخصوص با نقش‌آفرینی کنشگران مشترک. اما علاوه بر این، می‌توان گفت بایسته است که علم و دین با یکدیگر تعامل داشته باشند زیرا به غنا و بقای یکدیگر یاری می‌رسانند.

اما پس از این تجویز، مسئله دیگری رخ می‌نماید و آن بایدها و نبایدهای چنین تعاملی است. در طول تاریخ نمونه‌های مخربی از تأثیرگذاری متقابل علم و دین نیز وجود داشته که مورد نقدهای متعددی قرار گرفته است. دیدگاه‌های سطحی و ضعیفی که به عنوان علم دینی عرضه شده و پیوندهایی ظاهری بین مفاهیم علمی و متون دینی برقرار می‌کنند مصداقی از تعامل معیوب میان علم و دین هستند. برای اجتناب از چنین حالاتی

لازم است تجویزهایی برای ارتباط علم و دین داشت. توصیه‌هایی مانند لزوم تخصص نظریه‌پردازان در علم و دین، صراحت آنان در مورد پیش‌فرض‌های فلسفی و دینی، و تعهد به اصول فعالیت و اندیشه علمی و دینی. با این حال، تصریح شرایط مطلوب برای تعامل و هم‌افزایی علم و دین، مسئله‌ای جداگانه است که پرداخت تفصیلی به آن در مجالی دیگر باید پی‌گرفته شود.

قدردانی

مقاله حاضر بخشی از پژوهشی است که با حمایت «مرکز علم و الهیات پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری دانشگاه شهید بهشتی» و بر اساس قرارداد پژوهشی با شماره ثبت ۱۰۲/۹۶۰/ص انجام شده است. به این وسیله از این مرکز برای حمایت از این پژوهش قدردانی می‌کنم.

کتاب‌نامه

- باربور، ایان. ۱۳۹۳. علم و دین. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- Bagir, ZainalAbidin. 2015. "The Relation between Science and Religion in the Pluralistic Landscape of Today's World". *Zygon* 50(2).
- Barbour, Ian. 1990. *Religion in an Age of Science*. SCM Press: University of Michigan.
- Barbour, Ian. 2002. "On Typology for Relating Science and Religion". *Zygon* 37(2).
- Bloor, David. 1979. *Knowledge and Social Imagery*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brooke, John Hedley. 2014. *Science and Religion: Some Historical Perspectives*. Cambridge University Press.
- Burdett, Michael. 2017. "Assessing the Field of Science and Religion". *Zygon* 52(3).
- Clayton, Philip. 2012. *Religion and Science the Basics*. NY: Routledge.
- Draper, John. 1878. *History of the Conflict between Science and Religion*. Project Gutenberg.

- Drees, William. 1996. *Religion Science and Naturalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gould, Stephan J. 1999. *Rocks of Ages*. New York: Ballantine Pub Group.
- Haught, John. 1995. *Science and Religion: From Conflict to Conversation*. New York: Paulist Press.
- Kaiser, Christopher. 2007. *Toward a Theology of Scientific Endeavour*. Burlington: Ashgate.
- Latour, Bruno, and Steve Woolgar. 1986. *Laboratory Life*. New Jersey: Princeton University Press.
- Lee, Amy. 2019. "Science and Religion as Languages". *Zygon* 54(4).
- Legenhausen, Hajj Muhammad. 2002. "Why I am not a Traditionalist." *Religioscope*. Available online: <http://www.religioscope.com/pdf/esotrad/legenhausen.pdf> (accessed on 10 June 2017).
- Lindbeck, George. 1984. *The Nature of Doctrine*. Louisville: Westminster John Knox.
- Merton, Robert. 1973. *The Sociology of Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Morowitz, Harold. 2005. "The Debate Between Science and Religion: Exploring Roads Less Traveled". *Zygon* 40(1).
- Nasr, S. Hussein. 1989. *Knowledge and the Sacred*. NY: State University of New York Press.
- Oliver, Harold. 2005. "The Complementarity of Science and Religion". In James Proctor (ed.), *Science Religion and Human Experience*. NY: Oxford University Press.
- Olson, Richard. 2011. "A Dynamic Model for Science and Religion: Interacting Cultures". *Zygon* 46(1).
- Plantinga, Alvin. 1993. *Warrant and Proper Function*. NY: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 2011. *Where the Conflict Really Lies*. NY: Oxford University Press.
- Peters, Ted. 2003. *Science, Theology and Ethics*. Aldershot UK: Ashgate.

- Quine, W.V.O. 1951. "Two Dogmas of Empiricism". *The Philosophical Review* 60(1): 20-43.
- Stanley, Mathew. 2011. "The Uniformity of Natural Laws in Victorian Britain: Naturalism". *Zygon* 46(3).
- Shapin, Steven. 1998. *The Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stenmark, Mikael. 2004. *How to Relate Science and Religion: a Multidimensional Model*. Cambridge: Eerdmans Publishing.
- White, Andrew Dickinson. 1896. *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. New York: Appleton and Company.

یادداشت‌ها

1. Stenmark
 2. Lee
 3. Cantor
 4. Taxonomy or Typology
 5. Conflict, Independency, Integration, and Dialogue
 6. Conflict, Contrast, Contact, Confirmation
 7. Anachronistic
۸. البته در نظریه‌های نسل دوم اشاراتی به این نکات وجود دارد. برای مثال باربور در آثار خود سیالیت رابطه علم و دین را لحاظ کرده و به آرای افرادی چون مرتون و لیندبک که بر ابعاد اجتماعی علم و دین تأکید دارند، توجه کرده است. با این حال از دید منتقدان اشاره او به این موضوع حق مطلب را ادا نکرده است. در مقاله *On Typology for Relating Science and Religion*، باربور به برخی از این انتقادات پاسخ می‌دهد (Barbour 2002).
۹. برای نمونه نک. Clayton 2012; Burdett 2017; Bagir 2015.
۱۰. همچنین مدل نه‌گانه دریز (Drees 1996) و مدل خرده‌فرهنگ‌های متعامل اولسون (Olson 2011) از این سنخ‌اند.
11. Van Huyssteen
 12. Post-Foundational
 13. Proctor
 14. Harrison
 15. Coulson
 16. Master Story

17. Contextual, Linguistic, Functional, Practical and Biographical

18. Mivart

19. Intelligent Use of Intelligence

20. Doxastic Attitude

21. Practice

۲۲. این نکته قابل ذکر است که اگرچه درباره جایگاه معرفت‌شناختی تجربه مناقشات گسترده‌ای وجود دارد، بدون ورود به مناقشه عقل‌گرایی-تجربه‌گرایی نیز می‌توان با این اصل همدل بود. به عبارت دیگر فارغ از این که ما به تجربه چه جایگاهی در معرفت بشری در قیاس با عقل بدهیم، می‌توان پذیرفت که علم و دین هر دو مفسر تجارب بشری هستند و خود تجارب جدیدی را نیز شکل می‌دهند. در اینجا منظور از تجربه تفسیرشده، ادراکات حسی عمومی است. تجربه دینی به عنوان زیرمجموعه خاصی از تجارب - که درباره جایگاه معرفتی آن بحث‌های فراوانی مطرح است - در این اصل مد نظر نیست. هرچند بررسی نسبت تجربه دینی با تجارب حسی، و تأثیر این نسبت بر رابطه علم و دین، خود موضوع جالبی است که پرداخت به آن پژوهشی مستقل می‌طلبد.

۲۳. اگرچه اعتبار و ارزش چنین مساهمت‌هایی همواره می‌تواند موضوع محک فلسفی قرار بگیرد، اما بحث مقاله حاضر صرفاً بر تحقق این نوع هم‌افزایی‌ها متمرکز شده است. وقوع رویش‌های علمی یا دینی تحت تأثیر یکدیگر، و پذیرش و جافتادن آن در جامعه علمی و دینی، مؤید تعاملی بودن رابطه میان علم و دین است.

۲۴. الیور مهم‌ترین اشتراک علم و دین را تجربه ناب بشری می‌داند که در آن دریافت‌های انسان کلیتی واحد و تمایزنا یافته هستند (Oliver 2005: 153-155). کایزر نیز به طور مشابهی می‌گوید علم و الهیات به عنوان کوشش‌هایی بشری در تمام سطوح به هم گره خورده‌اند. معارف آنها با پلهایی قابل مرتبط ساختن است و در بنیان نیز اتصالات حمایت‌کننده‌ای میان آنها وجود دارد. امکان‌پذیری کوشش علمی وابسته به برقراری شرایط خاص اجتماعی، فرهنگی، انسان‌شناختی و کیهانی است. در هیچ یک از این شروط نمی‌توان الهیات را از علم به راحتی متمایز ساخت (Kaiser 2007, 9, 229).

۲۵. لگنهاوزن در تأیید این نکته ایده منزوی کردن الهیات از علم و عقلانیت مدرن را رد می‌کند (Legenhawsen 2002).



بررسی رویکرد نیک تراکاکیس به ضدتئودیه در قیاس با متاتئودیه و نقد تئودیه

سید مهدی سجادی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۰

چکیده

مسئله شر و تلاش برای تئودیه‌پردازی پیرامون آن توانسته است جایگاه خود را به عنوان مشغله ذهنی فیلسوفان دین نهادینه سازد. اما از سوی دیگر برخی در این اندیشه‌اند که چگونه می‌توان به این چالش خاتمه داد. نیک تراکاکیس از جمله دسته اخیر است که با عبور از متاتئودیه و نقد تئودیه در نهایت راه‌حل مسئله شر را در ضدتئودیه می‌داند. او با تکیه بر واقعیت عینی و عملی شرور و همچنین با تأکید بر ایرادات اخلاقی، روشی و متافیزیکی تئودیه‌ها به تجدیدنظر در تصویر خداوند رسیده و دیدگاه خود را ضدتئودیه نامیده است. در این دیدگاه، ابتدای تئودیه‌ها بر خدای شخص‌وار سدی دائمی در برابر جمع میان شرور و خیرخواهی خداوند تلقی می‌شود. با این حال، این نگاه به تئودیه با نقدهای مبنایی، روشی و هدفی مواجه شده است. در این پژوهش، ابتدا به تفاوت ضدتئودیه با متاتئودیه و نقد تئودیه پرداخته شده و سپس به تعریف و تبیین ضدتئودیه از منظر تراکاکیس توجه شده است. در پایان نیز اشکالاتی همچون انحصارگرایی در مبنای اخلاقی، ضعف شناختی در صفات مشترک، پیشداوری در مسئله، نادیده‌انگاری صورت مسئله، عدم ارائه تبیین جایگزین از شر و بازگشت به مسئله منطقی شر، در برابر ضدتئودیه مطرح شده است.

کلیدواژه‌ها

مسئله شر، ضدتئودیه، نیک تراکاکیس، متاتئودیه، نقد تئودیه

۱. دانش‌آموخته دکتری مبانی نظری اسلام، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.
(sajjadi.seyedmahdi@alumni.um.ac.ir)



A Study of Nick Trakakis's Approach to Anti-Theodicy in Comparison with Meta-Theodicy and Critique of Theodicy

Seyed Mahdi Sajadi¹

Reception Date: 2022/02/04

Acceptance Date: 2022/05/10

Abstract

The problem of evil and theodicy are acknowledged as inherent parts of the philosophy of religion. But on the other hand, some are seeking a way to put an end to this issue. Nick Trakakis is one of them, who by passing over meta theodicy and critique of theodicy, finally sees the solution in “anti-Theodicy”. Relying on the objective and practical reality of evil, in addition to the moral, methodological, and metaphysical flaws of the current theodicies, he has revised the image of personal God. According to anti-theodicy, theodicies are based on a personal God, and this is an obstacle to the compromise between the existence of evil and God's benevolence. Nevertheless, anti-theodicy has faced criticism in terms of fundamentals, methodology, and the purpose. In this research, first, the difference between anti-theodicy, meta-theodicy, and critique of theodicy is discussed and then the definition and explanation of anti-theodicy from Trakakis's perspective are explicated. In the end, some of the most important objections to this theory are proposed: taking a monopolistic attitude toward the moral basis, having cognitive weakness in common attributes, being prejudiced in dealing with the problem, ignoring the main problem, not proposing an alternative explanation of evil, and returning to the logical problem of evil.

Keywords

The Problem of Evil, Anti-Theodicy, Nick Trakakis, Meta-Theodicy, Critique of Theodicy

1. Ph.D. Graduate in Theoretical Foundations of Islam, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. (sajjadi.seyedmahdi@alumni.um.ac.ir)

۱. مقدمه

خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق چرا شرور را نابود نمی‌سازد؟ سؤالی که در قالب مسئله منطقی شر موحی از پژوهش‌های عقلانی را روانه کارزار فلسفه دین نمود. در برابر چنین مسئله‌ای دفاعیات و تئودسیسه‌ها شکل گرفت. دفاعیه‌ها را می‌توان پاسخ‌هایی دانست که دینداران در برابر یک تقریر بخصوص یا ویژه از مسئله شر طرح‌ریزی می‌کنند. اما تئودسیسه‌ها (نظریه‌های عدل الهی) سعی می‌کنند نگاهی جامع و کلی به فلسفه شرور داشته باشند (Peterson et al 1991, 100). برای طرح‌ریزی تئودسیسه‌ها می‌توان شروطنی را معین نمود، برای مثال، این که این نظریات باید حول پاسخ به این سؤال شکل گیرند که «چرا خداوند وجود شر را مجاز می‌دارد؟» پاسخ به این سؤال باید پاسخی دینی باشد، یعنی مطابق با مبانی و آموزه‌های دین باشد و همچنین از معقولیت برخوردار باشد. می‌توان شرط دیگری نیز برای تئودسیسه‌ها معین نمود و آن ارائه تبیینی هماهنگ و نظام‌مند درباره این پرسش است که «چگونه می‌توان با توجه به اعتقادات دینی گوناگون درباره خدا و فعل اخلاقی، وجود شر در عالم را توضیح داد؟» شاید بتوان گفت در فلسفه معاصر الهی‌دانان و فیلسوفان خدا‌باور بیشتر وقت خود را صرف ارائه دفاعیه کرده‌اند تا ارائه یک تئودسیسه جامع و کامل.

برخی تئودسیسه‌ها را می‌توان بلندپروازانه، برخی را فنی‌تر و یا برخی را وابسته به سنت دینی خاصی دانست (Trakakis 2008a, 7). ارزیابی تئودسیسه می‌تواند از چند جهت باشد: (۱) از حیث گستره شرور، برای مثال، می‌توان بررسی نمود که تئودسیسه‌ها نسبت به توجیه شرور چقدر موفق بوده‌اند. برخی تئودسیسه تنها به این سؤال پاسخ می‌دهند که چرا اصلاً شر وجود دارد یا چرا یک نوع خاص از شر موجود است؟ برخی به این پرسش می‌پردازند که چرا شر اخلاقی و شر طبیعی وجود دارد؟ و برخی به این چالش که چرا این میزان خاص از شر وجود دارد؟ (۲) از حیث انواع خیر، برای مثال، آیا ادعای تئودسیسه در امکان وجود خیر بزرگ‌تر قابل قبول است؟ و آیا خیرات ادعایی بزرگ‌تر از شرور هستند، چه از نظر کمی یا کیفی؟ و آیا رابطه میان این خیرات و شرور کفایت منطقی می‌کند؟ (۳) از جهت تبیین‌هایی که تئودسیسه‌ها ارائه می‌دهند، و این که این تبیین‌ها نباید فقط امکان منطقی داشته باشد، زیرا در این صورت فرقی با دفاعیه نمی‌کند، بلکه باید به تجربه واقعی انسان‌ها از شر وضوح و معنا ببخشد. به عبارت دیگر، باید معقول و موجه باشد یا تا جایی که علم ما می‌رسد درست باشد و آشکارا زیر سؤال نرود و یا احتمال صدق آن از کذبش بیشتر باشد (Trakakis 2008b, 189).

چنان که بیان شد، تئودیسسه‌ها پیچیدگی‌های خود را دارند، ولی با این حال به باور برخی نتوانسته‌اند خاتمه‌دهنده مسئله شر باشند. از جمله این افراد نیک تراکاکیس (ز. ۱۹۷۲) است. او استاد ارشد فلسفه در دانشگاه کاتولیک استرالیا است. آثار وی شامل کتاب *خدا فراتر از باور: در دفاع از استدلال قرینه‌ای از شر ویلیام رو* (اسپرینگر، ۲۰۰۷)، کتاب *پایان فلسفه دین* (کانتینیوم، ۲۰۰۸)، دوره پنج جلدی *تاریخ فلسفه دین غرب*، با همکاری گراهام اوپی، (انتشارات آکیومن، ۲۰۰۹)، و همچنین کتاب دو جلدی *تاریخ فلسفه در استرالیا و نیوزلند* (اسپرینگر، ۲۰۱۴) است. تراکاکیس به چرخش عقیدتی خود درباره تئودیسسه اشاره می‌کند و در مقالات متعددی بر این ایده تأکید کرده که تئودیسسه‌ها تلاش‌هایی برای نشان دادن دلیل تجویز شرور اخلاقی هستند، هرچند در زمینه شرور طبیعی ضعیف عمل کرده‌اند. اما در پژوهش‌های بعدی خود به این نتیجه رسیده است که این تئودیسسه‌ها دقت کافی ندارند و کفایت نمی‌کنند. همچنین نتایجی که این تئودیسسه‌ها گرفته‌اند بدون در نظر گرفتن تمام جوانب بوده است. او خود را همراستا با منتقدانی چون کنت سورین و دی. زی. فیلیپس می‌داند که معتقدند تئودیسسه‌پردازان باید واقعیت شر را جدی‌تر بگیرند (Trakakis 2008b, 166).

دغدغه اصلی تراکاکیس خاتمه دادن به منازعات بر سر مسئله شر است، به گونه‌ای که واقعیت عملی و عینی شر لطمه نبیند. اما به باور او تئودیسسه‌ها نتوانسته‌اند چنین هدفی را محقق سازند. این عدم تحقق به دلیل عیوبی است که در ذات تئودیسسه وجود دارد. عیوبی همچون عیوب اخلاقی بر مبنای اخلاق و وظیفه‌گرایی کانتی، عیوب روشی بر مبنای عدم توجه فلسفه به بُعد عملی و عینی شرور به خصوص شرور دهشتناک و انحصار مباحث در بُعد نظری شر، و نیز عیوب متافیزیکی که ریشه در تصویر انسان‌وار از خداوند در سنت دینی دارد. آیا این عیوب ذاتی نشانگر ذات معیوب تئودیسسه‌ها نیست؟ آیا تئودیسسه‌پردازی در همان نقطه آغاز با خطای اخلاقی و روشی و متافیزیکی همراه نیست؟ تفاوت ضدتئودیسسه با متاتئودیسسه و نقد تئودیسسه چیست؟ در این پژوهش سعی شده به بررسی این دست مسائل از منظر تراکاکیس و نیز اشکالات آن پرداخته شود. شایان ذکر است در این زمینه سابقه پژوهشی دیگری یافت نشد.

۲. تمایز متاتئودیسسه، نقد تئودیسسه و ضدتئودیسسه از نظر تراکاکیس

سه اصطلاح شبیه به هم در پژوهش‌های تراکاکیس وجود دارد. وی میان این سه اصطلاح تمایز قائل است و در نهایت ضدتئودیسسه را طرح جدیدی می‌داند که نیازمند پژوهش

بیشتر در حوزه فلسفه دین است. در ادامه ابتدا به ترتیب به بررسی هر یک از اصطلاحات یادشده از منظر تراکاکیس پرداخته می‌شود و در نهایت تبیین ضدتئودسیسه ارائه خواهد شد.

۱-۲. متاتئودسیسه

به طور خلاصه، تراکاکیس در طول سالیان پژوهش خود سه نوع کاوش را برای یافتن ناکارآمدی تئودسیسه‌ها پیش گرفت: اول، نقد درونی تئودسیسه که میان فلاسفه رایج بود؛ دوم، نقد بیرونی یا ساختاری (متاتئودسیسه) که اعتقاد دهه‌های پیشین او بوده است؛ و سوم نقد مبنایی (ضدتئودسیسه) که اعتقاد امروز اوست. توضیح مطلب آن که دغدغه تراکاکیس خاتمه دان به بحث شرور است. سؤال اصلی او این است که چرا بحث شرور تمام نمی‌شود؟ تراکاکیس معتقد است ایراد در تئودسیسه‌ها است. او در پژوهش‌های اولیه خود فکر می‌کرد این ایراد نه تنها در محتوای درونی تئودسیسه‌ها (نقد تئودسیسه) بلکه شاید در ساختار و محتوای بیرونی تئودسیسه است، لذا به سراغ طرح بحث متاتئودسیسه رفت تا شاید بتواند با ارزیابی بیرونی تئودسیسه‌ها ایراد آن را بیابد. اما اکنون و در پژوهش‌های جدید خود فکر می‌کند ایراد تئودسیسه‌ها مبنایی و زیربنایی است. منظور از مبنا، مبنای دینی سنتی مسیحی است. لذا او قائل به ضدیت با هر گونه تئودسیسه‌ای شده که مبنای سنتی مسیحی را بپذیرد (درباره ضدتئودسیسه در ادامه بحثی خواهد آمد). او اکنون معتقد است تا وقتی از مبنای سنتی مسیحی در پی‌ریزی تئودسیسه استفاده شود تئودسیسه‌ها ناکارآمد خواهند بود. پس تراکاکیس در یافتن ریشه ناکارآمدی تئودسیسه‌ها در حل همیشگی شرور، سه کاوش انجام داده که مشتمل‌اند بر نقد محتوایی یا درونی تئودسیسه، نقد ساختاری یا بیرونی تئودسیسه و نقد مبنایی تئودسیسه، که به ترتیب از آنها به نقد تئودسیسه، متاتئودسیسه و ضدتئودسیسه یاد شده است. به دلیل اهمیت بحث ابتدا متاتئودسیسه بررسی خواهد شد.

تراکاکیس معتقد است یک تئودسیسه باید ساختار و مؤلفه‌های خاصی را رعایت کند تا بتواند کفایت لازم را برای مواجهه با مسئله شر پیدا نماید. لذا می‌توان سؤالاتی را درباره تئودسیسه مطرح کرد: چه تعداد از شرور را باید یک تئودسیسه توجیه کند؟ چه خیراتی را باید یک تئودسیسه در نظر بگیرد؟ چگونه تبیینی باید یک تئودسیسه‌پرداز ارائه دهد؟ تراکاکیس پاسخ به این سؤالات را لازمه رویکرد ساختاری به تئودسیسه‌ها می‌داند: «پاسخ به این سؤالات ما را به متاتئودسیسه می‌رساند یعنی گروهی از محدودیت‌ها یا شرایط که یک تئودسیسه باید دارا باشد تا یک تئودسیسه کافی یا قانع کننده باشد» (Trakakis 2006c, 227). پس می‌توان بر این اساس متاتئودسیسه را ارزیابی‌های فراتئودسیسه‌ای دانست که معطوف به بُعد کلی ساختار یک تئودسیسه است. او در بسط متاتئودسیسه خود به تبیین

پاسخ‌های احتمالی به پرسش‌های مطرح‌شده می‌پردازد: «برای آن که یک تئودیه از کفایت برخوردار باشد باید شرایط زیر را داشته باشد:

۱. باید بتواند تبیین‌کننده دلیل تجویز خداوند برای این موارد باشد: (الف) هر نوع از شرور به طور کلی؛ (ب) انواع شناخته‌شده شرور مثلاً شرور اخلاقی دهشتناک و شرور طبیعی دهشتناک؛ (ج) میزان خاصی از شرور دهشتناک اخلاقی و طبیعی که در جهان یافت می‌شود.

۲. باید بتواند به تبیین خیرات عالم بپردازد: (الف) بر اساس دلیل احتمالی خداوند برای جواز شرور؛ (ب) نشان دهد خیرات مفروض بزرگ‌تر از شرور هستند یا غلبه‌کننده بر شرورند یا در برخی موارد تعدیل‌کننده شرور خواهند بود؛ (ج) نشان دهد خیرات مفروض می‌توانند تسکین‌دهنده قربانیانی باشند که گرفتار شرور شدید، غیراختیاری و غیرمکافاتی شده‌اند؛ (د) از نظر اخلاقی مجاز باشد که خداوند خیرات مفروض را از طریق شرور تأمین نماید؛ (ه) از نظر منطقی چنان شرور خاصی برای تأمین خیرات مفروض ضروری بنماید.

۳. تئودیه باید محتمل و معقول باشد، یعنی: (الف) مسائلی را تبیین نماید که از نظر منطقی محتمل باشند؛ (ب) بر پایه پیشفرض‌های الهیاتی بنا شده باشد به گونه‌ای که دلیل مناسبی برای باور به صدق آن یافت شود یا حداقل دلیلی برای اشتباه بودن آن طرح نشود؛ (ج) دلایل مناسبی (لااقل بر پایه مبانی دینی) برای باور به کسب خیراتی که تئودیه مدعی آن است وجود داشته باشد. (Trakakis 2006c, 242-43)

آنچه در متاتئودیه مورد نظر است بازبینی ساختار کلی تئودیه است، از آن جهت که تأمین‌کننده کفایت لازم برای مواجهه با مسئله شر باشد. ولی ضدتئودیه اساساً هر گونه تلاش برای طرح تئودیه را ناتمام می‌داند: «تلاش برای ارائه ساخت تئودیه ذاتاً معیوب است» (Trakakis 2018a, 99). در این باره توضیحات بیشتری در بخش تبیین ضدتئودیه بیان خواهد شد.

۲-۲. نقد تئودیه

از نظر تراکاکیس، میان نقد تئودیه و ضدتئودیه تفاوت وجود دارد. وی معتقد است پرداختن به این تفاوت برای درک بنیان ضدتئودیه مفید است. نقادی تئودیه معمولاً پاسخ‌هایی است که در نقد تئودیه‌ها مطرح می‌شوند و هدفشان رد تئودیه است. این پاسخ‌ها بر محدودیت‌های تئودیه‌ها در توجیه شرور متمرکز می‌شوند. برای مثال، نقدی که بر دفاعیه اختیار وارد شده و ادعا می‌کند اختیار آن قدر مهم نیست که باعث شود شرور دهشتناک مجاز دانسته شوند (Trakakis 2018a, 97). البته تراکاکیس در برخی آثار

اولیه خود به دفاع از تئودسیسه اراده آزاد پرداخته است (Trakakis 2004, 87; 2003c, 99)، اما در برخی از آثار خود نیز معتقد است که تئودسیسه بر پایه حاکمیت مطلق خداوند و تئودسیسه بر پایه اراده آزاد در برابر مسئله شر مساوی‌اند و چنان نیست که گمان شود اراده آزاد راه‌حل مناسبی است و حاکمیت مطلق یک چالش بزرگ (Trakakis 2006b, 240). مثال دیگر نقدی است که بر تئودسیسه پرورش روح وارد شده است. او مدعی است رابطه شرور طبیعی و پرورش روح ضروری یا اجتناب‌ناپذیر نیست. تراکاکیس درباره شرور طبیعی موضع سخت‌گیرانه‌ای دارد و معتقد است:

الهیات نمی‌تواند هیچ نوع از شرور طبیعی را توجیه کند و تئودسیسه‌های آن هم شکست خورده‌اند، البته شاید برخی این مطلب را احمقانه بدانند، زیرا (خیال می‌کنند) می‌توان گفت برخی تئودسیسه‌های اخلاقی مانند پرورش روح جان‌هیک می‌تواند شامل شرور طبیعی هم بشود. (Trakakis 2005, 35)

البته او بر این نکته نیز تأکید می‌کند که عدم توانایی تئودسیسه برای توجیه شرور طبیعی پایان دینداری نیست، بلکه تنها مشکل شر را قوی‌تر می‌سازد. وی در برخی آثار خود به بررسی برخی تئودسیسه‌ها مانند تئودسیسه جان‌هیک و سوئینبرن درباره شرور طبیعی می‌پردازد و آنها را ناکافی می‌داند (Trakakis 2005, 59).

اما چرا تراکاکیس نقادی تئودسیسه‌ها را متفاوت از ضدتئودسیسه می‌داند؟ وی معتقد است پاسخ‌هایی که نقد تئودسیسه‌ها ارائه می‌دهند بیش از آن که ضدتئودسیسه باشد جنبه مناظراتی و سازنده برای تئودسیسه‌ها دارد. او می‌گوید:

این پاسخ‌ها مجالی برای تئودسیسه‌ها فراهم می‌کند تا به دنبال راه علاج یا مکملی بگردند. پس به نوعی می‌توان آنها را درمانی برای نقائص تئودسیسه‌ها دانست. اما ضدتئودسیسه معتقد است که هیچ درمانی محتمل یا ممکن نیست. تنها راه رهاسازی ساخت تئودسیسه است. (Trakakis 2018a, 97)

البته او همیشه چنین موضعی نسبت به نقادی تئودسیسه نداشته است. برای مثال، در برخی از آثار گذشته خود مدعی است که نقادی تئودسیسه می‌تواند به نوعی در بافت ضدتئودسیسه قرار گیرد (Trakakis 2017, 126).

۲-۳. خداباوری شک‌گرایانه

تراکاکیس موضع ضدتئودسیسه را از موضعی که خداباوری شک‌گرایانه نسبت به تئودسیسه‌ها اتخاذ می‌کنند جدا می‌داند. خداباوری شک‌گرایانه معتقد است که دلایلی برای تجویز شرور وجود دارد، ولی محدودیت انسان به مثابه موجودی محدود یا دارای ذات گناه‌آلود

نمی‌تواند آنها را درک کند، یا لاقلاً در طول دوره زندگی دنیا نخواهد توانست. اما ضدتئودیسسه حتی همین مقدار توجیه را نیز بر نمی‌تابد. او می‌گوید: «ضدتئودیسسه موضع خداباوری شک‌گرایانه را رد می‌کند. زیرا (خداباوری شک‌گرایانه) معتقد است که خداوند شرور را به خاطر خیرات برتری (حال چه قابل درک یا غیر آن) تجویز کرده است» (Trakakis 2018a, 97). آنچه در این بحث مد نظر تراکاکیس است موضع خداباوری شک‌گرایانه در برابر اصل توجیه شرور است، ولی او در پژوهش‌های مستقلی به ایرادات اخلاقی خداباوری شک‌گرایانه نیز پرداخته است (Trakakis 2006d, 108).

۲-۴. تعریف ضدتئودیسسه

اگر ضدتئودیسسه با متاتئودیسسه، نقد تئودیسسه و موضع خداباوری شک‌گرایانه متمایز است، پس تعریف ضدتئودیسسه چیست؟ تراکاکیس با اشاره ابتدایی به تعریفی از تئودیسسه سعی می‌کند تعریفی اجمالی از ضدتئودیسسه ارائه دهد. اگر تئودیسسه توجیه منش خداوند با بشر یا توجیه محتمل یا معقول تجویز شرور به دست خداوند باشد، تراکاکیس معتقد است که ضدتئودیسسه یعنی رد کردن هر گونه توجیهی (Trakakis 2018a, 97). همچنین وی به تلاش افرادی چون کنت سورین،^۱ ترنس تیلی،^۲ و دی. زی. فیلیپس^۳ اشاره می‌کند که به پژوهش درباره ساختار معیوب تئودیسسه‌ها پرداخته‌اند (Trakakis 2008a, 11; 2006a, 42-141).

البته او اذعان دارد که اصطلاح ضدتئودیسسه را از زکری برایترمن^۴ وام گرفته است (Trakakis 2018a, 97). همچنین اشاره می‌کند که افراد دیگری هم از این اصطلاح استفاده کرده‌اند، برای مثال اصطلاح ضدتئودیسسه در آثار جان راث^۵ آمده است (Trakakis 2017, 125). برایترمن ضدتئودیسسه را هر گونه پاسخ الهیاتی به مسئله شر می‌داند که طرفداران آن هر گونه توجیه، تبیین یا پذیرش رابطه معنادار میان خدا و رنج را رد کنند. تراکاکیس معتقد است که نیاز نیست حتی این پاسخ دیندارانه باشد، بلکه می‌تواند از جانب غیر دینداران یا حتی غیردینی باشد (Trakakis 2018a, 98). درباره چگونگی غیردینی بودن این رویکرد در بخش ایرادات متافیزیکی مطلبی طرح خواهد شد. همچنین تراکاکیس معتقد است بیان دیگر برای ضدتئودیسسه این است که «تلاش برای ارائه ساخت تئودیسسه و خداباوری شکاکانه ذاتاً معیوب است، این عیوب می‌توانند در پیشفرض‌ها باشند (اصول، مؤلفه‌ها و روش) یا عیوب اخلاقی، متافیزیکی یا روشی باشند» (Trakakis 2018a, 99).

۳. ضدتئودیسسه و بنیان معیوب تئودیسسه‌ها

بنا بر نظر تراکاکیس، توجه به ذات معیوب تئودیسسه در محوریت توجه ضدتئودیسسه قرار دارد. این عیوب چنان است که راهی برای رهایی از آنها به نظر نمی‌رسد. لذا وی آنها را نه نقادی تئودیسسه، که موجب بازساخت تئودیسسه می‌شود، بلکه طردکننده و عقیم‌گذارنده تئودیسسه می‌داند. در ادامه به سه محور اصلی ایرادات یا عیوب اخلاقی، روشی و متافیزیکی از منظر تراکاکیس پرداخته می‌شود.

۳-۱. ایراد اخلاقی

تراکاکیس ایراد اخلاقی تئودیسسه‌ها را در سه حیطة مطرح می‌سازد. برخی از تئودیسسه‌ها اصول اخلاقی را نقض می‌کنند و برخی اصول اخلاقی را واژگون می‌سازند یا برخی شرور دهشتناک را دست‌کم می‌گیرند. وی برای هر حیطة مثالی می‌آورد. در زمینه نقض اصول اخلاقی، ایراد تئودیسسه‌های خیر برتر را آن می‌داند که مورد نقد اخلاق و وظیفه‌محور کانتی قرار می‌گیرند. این تئودیسسه‌ها ارزش ذاتی انسان‌ها را نادیده می‌گیرند، زیرا انسان‌ها را ابزاری برای رسیدن به هدف می‌دانند (Trakakis 2018a, 99). در زمینه واژگون‌سازی اصول اخلاقی برای مثال به تئودیسسه‌هایی که مسئولیت اخلاقی را موضوع قرار می‌دهند اشاره می‌کند. این تئودیسسه‌ها معتقدند رنج‌ها برانگیزاننده مسئولیت اخلاقی‌اند؛ همین‌که مردم اخلاقاً مسئول‌اند خود امر خیری است و می‌تواند توجیه‌کننده شرور باشد. بر این تئودیسسه‌ها چنین ایرادی وارد شده است که در این صورت، قضیه اخلاقی واژگون شده است، زیرا انسان‌ها نسبت به رنج دیگران نیز وظیفه اخلاقی دارند. پس نمی‌توان گفت که اشخاص باید به خاطر شروری که به دیگران وارد می‌شود خدا را شکر کنند با این توجیه که سبب شده آنان به مسئولیت اخلاقی‌شان عمل کنند (Trakakis 2018a, 99). در زمینه نادیده گرفتن شرور دهشتناک برای مثال به تئودیسسه‌های آخرت‌شناسانه اشاره می‌کند که مدعی جبران رنج‌های زمینی‌اند به این بیان که این رنج‌ها از طریق جبران‌هایی که برای آنها در نظر گرفته شده تقلیل خواهند یافت. در برابر این تئودیسسه، ضدتئودیسسه معتقد است که شرور گزاف وجود دارند، شروری که بی‌معنا جلوه می‌کنند یعنی نمی‌توان آنها را تأمین‌کننده خیر برتر دانست یا این که بخواهند بازخرید یا جبران شوند. دو دفاعیه از تئودیسسه آخرت‌شناسی مطرح است: (۱) این توجیه که تجربه‌های انسانی از قبیل رنج گزاف نیستند؛ (۲) این که همه شرور به نوعی به خیر برتر می‌رسند. اما تراکاکیس همچنان معتقد است چگونه سود آن‌جهانی می‌خواهد جبران ذات دهشتناک و گزاف برخی شرور این‌جهانی باشد؟ این تئودیسسه‌ها بر پایه اعتقاد دینی بنا شده‌اند اما چنین اعتقادی موجب انفعال و

جبرگرایی در برابر شرور می‌شود، زیرا دیگر چه سودی دارد که به سمت کاهش یا حذف شرور برویم زمانی که باید باور کنیم این شرور خود جزء ضروری و انفکاک‌ناپذیر برنامه خداوند بوده‌اند؟ (Trakakis 2018a, 99). بحث شرور گزاف جایگاه خاصی در پژوهش‌های تراکاکیس دارد. او در مقالات خود سعی کرده است به نقد راه‌حل‌های ارائه‌شده برای توجیه شرور گزاف بپردازد و آنها را ناتمام بداند. برای مثال نقد راه‌حل‌های ون اینواگن در توجیه شرور گزاف (Trakakis 2003b, 297)، و پاسخ به کرک دارستون در عدم کفایت استدلال به پیچیدگی حوادث تاریخ در رفع مسئله شرور گزاف (Trakakis 2003a, 457) نمونه‌ای از این تلاش‌ها است.

تا اینجا می‌توان گفت ضدتئودیه بعضاً نهادی اخلاقی دارد. البته تراکاکیس تأکید می‌کند که نباید ضدتئودیه را صرفاً ضد تمامیت اخلاقی تئودیه‌ها دانست، زیرا ضدتئودیه‌ها هرچند اغلب انتقادات اخلاقی را در بر دارند اما ظرفیت‌های نادیده گرفته‌شده‌ای مانند ظرفیت‌های متافیزیکی و روش‌شناختی نیز دارند (Trakakis 2018a, 100).

۲-۳. ایراد روش‌شناختی

مسئله نظری شر به جایگاه و تأثیر شر بر اعتقاد به خدا اشاره دارد که خود به دو مسئله منطقی شر و مسئله قرینه‌ای شر تقسیم می‌شود. اما در مسئله عملی شر بحث بر سر این است که قربانیان شر چه تصمیمی درباره عشق و اعتماد به خدا اتخاذ خواهند کرد. هرچند ممکن است مسائل نظری در مسائل عملی تأثیرگذار باشند، معمولاً از هم تفکیک می‌شوند (Trakakis 2008b, 185). تراکاکیس شدیداً به تئودیه‌هایی که به واقعیت عینی شر توجه نمی‌کنند اعتراض می‌کند (Trakakis 2017, 127) و معتقد است که اگر تئودیه‌ها از پاسخ دادن به واقعیت‌های تلخ اخلاقی ما درباره شر عاجزند پس چرا طراحان تئودیه به خود زحمت عرضه آن را می‌دهند یا قصد فریب دادن چه کسی را دارند؟ آنها که تجربه تلخ شرور را پشت سر گذاشته‌اند به سختی با نگاه خوش‌بینانه تئودیه‌ها اکتفا می‌شوند (Trakakis 2008b, 188-89). رنج به تنهایی هیچ ارزش حقیقی نخواهد داشت، مگر آن که خود قربانیان چنین ارزشی را تأیید کنند. اما متأسفانه تئودیه‌پردازان به تجربیات افراد رنج‌دیده توجهی ندارند. شاید تئودیه‌ها در ابتدا هدفشان دفاع از عدل الهی باشد، ولی در نهایت به نادیده گرفتن انسانیت و شأن الوهیت خداوند می‌رسند (Trakakis 2008b, 189). تئودیه‌پردازان معمولاً خود را متعهد به بُعد نظری مسئله می‌دانند و بُعد عملی را به کشیشان و مددکاران می‌سپارند. در حالی که

ضدتئودیسسه‌ها نگاهی کل‌نگر دارند و انتظار دارند به هر دو بُعد عملی و نظری پرداخته شود (Trakakis 2018a, 100). اما چگونه می‌توان مسائل عملی را وارد فلسفه کرد؟ مسائل فلسفی چنان که مرسوم است شامل بُعد نظری می‌شوند و وارد احساسات و موارد جزئی نمی‌شوند. هر چند تراکاکیس خود به این اشکال توجه کرده، ولی در پاسخ به آن تنها به زوایایی که ممکن است بُعد عملی شر برای تئودیسسه‌ها آشکار سازد بسنده کرده است: «آیا سرمایه‌گذاری شخصی و احساسی روی مسائل فلسفی یک اشکال است یا بعضی اوقات یک نقطه مثبت حتی شاید یک ضرورت؟ شاید نگاه از این زاویه بتواند ابعاد جدیدتری را برای ما آشکار سازد» (Trakakis 2018a, 101).

۳-۳. ایراد متافیزیکی

منظور تراکاکیس از ایراد متافیزیکی نوع تصویری است که از خداوند در تئودیسسه‌ها ارائه می‌شود. او از این ایراد تعبیر به مشکل اصلی می‌کند که پایه و مبنای مباحث قرار گرفته است. در ضدتئودیسسه این تصویر نیازمند بازنگری است، ولی او توجه می‌دهد که نقد تصویر رایج خداوند به معنای گرایش به ضدواقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی درباره خدا یا گرایش به ایمان ضدخردورزانه نیست. او به تصویر حقیقت ذات الهی در سنت‌های دینی جهان توجه دارد و بسیاری از مشکلات را معلول تصور انسان‌انگارانه از فعل خدا می‌داند. البته چنین نگاهی نظر همیشگی تراکاکیس نبوده، و او نظرش را در این باره تغییر داده است (Trakakis 2008b, 167). غایت او از این اقدام زیربنایی خاتمه دادن به مناقشات بر سر مسئله شر است: «باید به تصویر دیگری از خداوند دست یافت اگر بخواهیم به مسئله شر میان خدا باوران و خداناباوران خاتمه دهیم. آنچه اغلب مفروض گرفته می‌شود تصویر انسان‌وار از خداست اما آیا این تصویر کافی است؟» (Trakakis 2006a, 141). او چنان بر این اعتقاد مصمم است که حتی اساس و فرض نخستین ضدتئودیسسه‌ها را پرداختن به بُعد متافیزیکی می‌داند: «ضدتئودیسسه‌ها اساساً انتقادات اخلاقی یا روش‌شناختی نیستند بلکه در درجه نخست فرضیات متافیزیکی هستند که به ذات الهی یا حقیقت نامتناهی می‌پردازند» (Trakakis 2018a, 101).

تراکاکیس شروع کار تئودیسسه و ضدتئودیسسه را متفاوت می‌داند. تئودیسسه از تصویر رایج خداوند آغاز می‌کند، اما ضدتئودیسسه از واقعیت عینی شر به خصوص شرور دهشتناک می‌آغازد. پرسش اولیه ضدتئودیسسه این است که اگر جهان قرار است چنین باشد که می‌نماید و در عین حال مخلوق خدا هم باشد، آنگاه می‌توان پرسید آن خالق چگونه خدایی است؟ وی شدیداً با مفهوم انسانی از خداوند که صفات الهی را مانند صفات

انسانی می‌داند مخالف است، زیرا چنین تصویری با مسئله عینی شر زیر سؤال می‌رود. پرسش متافیزیکی وی چنین است:

اگر خداوند شخصیتی شبیه انسان دارد چگونه ممکن است پدر یا مادری فرزند خود را به دست شورو بسپارند؟ نمی‌توان شباهتی میان عشق الهی و انسانی یافت. در این صورت باید بر اساس درکمان از شورو درباره عقایدی که از طریق سنت دینی درباره خدا به دست آورده‌ایم بازنگری کنیم. (Trakakis 2018a, 101)

تراکاکیس بازاندیشی درباره تصویر خدا را منحصر به مشکل رابطه خدا و شر نمی‌داند و معتقد است درباره رابطه خدا و خیر اخلاقی نیز این بازاندیشی واقع شده است. او دو مثال ارائه می‌کند، اول آموزه بساطت ذات الهی و دوم آموزه ذات فرااخلاقی خداوند. در نگاه اخلاقی به خداوند، خداوند در شبکه اخلاقی انسان‌ها شریک است یا به عبارت دیگر خدا همتای اخلاقی انسان است، اما در آموزه بساطت ذات الهی خدا خوب نیست بلکه خود خوبی است یا معیار و منشأ خوبی است. در این نگاه دیگر همتای انسان بودن معنایی ندارد زیرا معیار مستقل اخلاقی برای خدا وجود ندارد که بتوان برای قضاوت اخلاقی خداوند روی آن اتکا کرد (Trakakis 2018a, 104). نقد دیگر به شراکت اخلاقی خدا با انسان از سوی براین دیویس ارائه شده است. او معتقد است یک موجود اخلاقی موجودی است که بتواند در موقعیت‌های مختلف موفق شود یا شکست بخورد، برای مثال در یک موقعیت اخلاقی موفق شود و در دیگری شکست بخورد، اما شکست و پیروزی درباره خدا معنا ندارد؛ موجود اخلاقی شخصیتی است که از بدترین به بهترین سیر کند و به عبارت دیگر موظف به رشد اخلاقی است؛ اما نمی‌توان درباره خدا از وظایف و اجبار سخن گفت. دیویس صفت اخلاقاً خیر را درباره خدا نفی می‌کند تا جایی که نمی‌توان درباره خدا اساساً از واژه خیر استفاده کرد، اساساً نمی‌توان درباره خدا گفت اخلاقی است یا نیست (Davies 2006, 92–93). تراکاکیس این نظر را قطعی نمی‌داند بلکه می‌توان گفت خیر الهی به مثابه خیر اخلاقی چنان آشکار نیست (Trakakis 2018a, 105).

تراکاکیس مشابه بازنگری تصویر خدا در مسئله خیر اخلاقی، خواهان بازنگری تصویر خدا در مسئله شر نیز هست:

حال اگر بگویم رابطه خدا و خیر باید بازبینی شود چنان که دیویس معتقد است که خیر الهی در ذات خودش اخلاقی نیست، یا چنان که آموزه بساطت الهی بیان می‌کند که خیر انسانی برگرفته از خیر الهی است لذا نمی‌توان از بر گرفته به اصل قضاوت نمود. پس باید تفکرمان از شر را نیز بازبینی کنیم. (Trakakis 2018a, 105)

البته تراکاکیس برای چنین تصویری از خداوند شروطی را معین می‌کند: (۱) این تصویر باید با واقعیت عینی شر مطابق باشد؛ (۲) با تصویر انسان‌واره از خداوند ناسازگار باشد؛ (۳) دارای رجحان باشد بدون آن که بخواهد نافی التزام به مشیت الهی باشد، منظور از مشیت الهی آن است که خداوند موجودی است که دارای کنش فعال در جهان است و نیز حاکمیت عاشقانه بر جهان دارد. تراکاکیس به تصاویر جایگزینی اشاره می‌کند که می‌توانند به رفع مسئله شر و نگاه انسان‌وار به خداوند کمک کنند، مانند مفهوم تومیستی از خداوند، تصویر الهیات پویشی از خداوند، تصویر پانتئیسمی، تصویر ودانتایی و تصویر ایدئالیستی. نقطه نظر تراکاکیس بیشتر تصویر ایدئالیستی فرانسیس برادلی از خدا به عنوان امر مطلق است. البته او توجه می‌دهد که اگرچه امروزه به ندرت از ایدئالیسم بحث می‌شود اما در زمان خودش حمایت‌کننده دین به حساب می‌آمد، به خصوص پس از ضربات داروینیسیم و نقد کتاب مقدس در قرن نوزدهم (Trakakis 2018a, 102). بنا بر تقریر تراکاکیس، مطلق در نگاه برادلی فراتر از خیر و شر است، فراتر از هر گونه تعینات محدود مانند مفاهیم شخص‌وار است. چنین تصویری واقعیت شر را نادیده نمی‌گیرد بلکه تنها نافی آن است که مطلق بتواند در چهارچوب‌های مفهومی مانند خیر یا شخص‌وارگی قرار گیرد. حتی اگر بر اساس برخی تقریرات از مطلق بتوان آن را منتسب به کمال یا خیر نمود، باز هم مسلم است که مطلق در دایره شمول ملزومات اخلاقی بشر قرار نخواهد گرفت. همین خروج از اشتراک اخلاقی با بشر سبب می‌شود مجالی برای قضاوت اخلاقی امر مطلق بر اساس مسئله شر باقی نماند (Trakakis 2018a, 104).

۴. بررسی نظرات تراکاکیس

ضدتئودسیسه تراکاکیس مورد توجه پژوهشگران واقع شده و برخی سعی کرده‌اند زوایای آن را مورد مذاقه قرار دهند. در ادامه به بررسی چالش‌های مبنایی، روشی و هدفی ضدتئودسیسه مورد نظر تراکاکیس پرداخته خواهد شد.

۴-۱. چالش‌های مبنایی ضدتئودسیسه

هرچند تراکاکیس تصریح می‌کند که نقطه شروع ضدتئودسیسه واقعیت عینی شر است، به نظر می‌رسد ضدتئودسیسه او بیشتر بر پایه اخلاق کانتی بنا شده است: «ایراد تئودسیسه‌های خیر برتر آن است که مورد نقد اخلاق وظیفه‌محور کانتی قرار می‌گیرند. این تئودسیسه‌ها ارزش ذاتی انسان‌ها را نادیده می‌گیرند زیرا انسان‌ها را ابزاری برای رسیدن به هدف می‌دانند» (Trakakis 2018a, 99). حال می‌توان سؤال کرد که واقعیت شر با اخلاق کانتی مغایر است یا با خدای ادیان؟ در ضدتئودسیسه تراکاکیس آنچه موجب می‌شود نتوان

میان واقعیت شر و خدای ادیان ارتباطی معنادار برقرار کرد اتکا بر اخلاق کانتی است. اگر نگاهی غیرکانتی به واقعیت شر داشته باشیم آیا باز هم شر با خدای ادیان سازگار نخواهد شد؟ به هر حال به نظر می‌رسد می‌توان پیش از کنار گذاردن تصویر رایج از خداوند، در مبنای اخلاقی ضدتئودسیسه نیز بازنگری کرد. در نتیجه اولین چالش ما برای تراکاکیس یک پرسش است و نه یک قضاوت. سؤال این است که واقعیت شر با اخلاق کانتی در تضاد است یا با خدای ادیان؟ و چالش ما برای تراکاکیس آن است که چرا به جای تجدیدنظر در مبنای اخلاقی خود به تجدیدنظر در مبنای دینی پرداخته است؟ وجه ترجیح چیست؟ تراکاکیس این وجه را بیان نمی‌کند و مغفول گذاشته است. این تراکاکیس است که باید بیان کند چرا اخلاق کانتی را مبنا قرار داده است؟ صرف مقبولیت عام مبنای کانتی کفایت نمی‌کند، زیرا مبنای سنتی مسیحی نیز مقبولیت عام کنونی خود را دارد.

مبنای دیگر تراکاکیس برای طرح ضدتئودسیسه فقدان مباحث عملی در فلسفه است: «تئودسیسه‌پردازان معمولاً خود را متعهد به بُعد نظری مسئله می‌دانند و بُعد عملی را به کشیشان و مددکاران می‌سپارند. در حالی که ضدتئودسیسه‌ها نگاهی کل‌نگر دارند و انتظار دارند به هر دو بُعد عملی و نظری پرداخته شود» (Trakakis 2018a, 100). این در حالی است که در ضدتئودسیسه نیز بُعد عملی شر تبیین نمی‌یابد، بلکه تنها به حال خود رها می‌شود و دیگر تعارضی با مطلق ایدئالیستی نخواهد داشت. به علاوه این مطلب تنها اختصاص به بحث شرور نخواهد داشت بلکه در سایر مباحث فلسفی نیز بُعد نظری مسائل مطرح است و بُعد عملی آن بر عهده سایر علوم گذارده می‌شود. برای مثال مباحث نظری نفس در فلسفه و مباحث عملی آن در روان‌شناسی طرح می‌شود یا مباحث نظری جوهر و عرض در فلسفه و مباحث عملی آن در علوم تجربی و غیره مطرح می‌شود. اگر صرف نپرداختن به مباحث عملی ایرادی روشی بر فلسفه باشد، بسیاری از مباحث فلسفی دچار آن خواهند شد. به علاوه منظور تراکاکیس از بُعد عملی نیز چندان مشخص نیست، زیرا اگر مراد او آن دسته از مسائلی باشد که مددکاران به آن می‌پردازند مانند تسکین بازماندگان حوادث ناگوار یا معالجات روحی آنان از طریق تکنیک‌های روان‌شناسی، مسلماً طرح نشدن این قبیل مباحث روان‌شناسانه در فلسفه ایرادی بر فلسفه نیست.

مبنای چالش برانگیز دیگر موضعی است که تراکاکیس در قبال بحث شناخت صفات الهی اخذ می‌کند. تراکاکیس در طرح‌ریزی ایراد متافیزیکی خود بر تئودسیسه‌ها بر عدم شباهت صفت خیرخواهی انسان با خدا تأکید می‌کند: «اگر خداوند شخصیتی شبیه انسان دارد چگونه ممکن است پدر یا مادری فرزند خود را به دست شرور بسپارند؟...» به

نظر می‌رسد آنچه وی درک ما از شرور می‌نامد همان از بین بردن شرور به دلیل ناسازگاری با خیرخواهی انسان‌ها باشد. پس اگر خداوند نیز طبق سنت دینی در صفت خیرخواهی با انسان اشتراک معنوی دارد او نیز باید در صدد رفع شرور به خصوص شرور دهشتناک برمی‌آید. اما چون چنین اقدامی نمی‌کند، تراکاکیس نتیجه می‌گیرد که باید در این اشتراک معنایی تجدیدنظر کرد. هرچند این تجدیدنظر می‌توانست انواع مختلفی داشته باشد، مانند این که خداوند در صفت خیرخواهی تفاوت‌هایی نیز با انسان دارد یا در این صفت با انسان صرفاً اشتراک لفظی دارد یا این که اساساً او فراتر از اخلاقیات و خیر است، اما تراکاکیس نوع سوم را برمی‌گزیند و به سمت مطلق ایدئالیستی سوق می‌یابد که فراتر از شبکه اخلاقیات و حتی خیر و شر باشد. در این باره در چالش پنجم از زوایه دیگری مطالب بیشتری طرح خواهد شد.

۲-۴. ضدتئودسیسه و چالش پیش‌داوری در مسئله

تراکاکیس ضدتئودسیسه را صرفاً به معنای رد کردن تئودسیسه نمی‌داند، هرچند چنین نتیجه‌ای را در برداشته باشد. او معتقد است ضدتئودسیسه مجالی برای تأمل بیشتر در پیشفرض‌های سنت دینی فراهم می‌کند. شاید اساساً آنچه موجب پایان نیافتن مجادلات شده طرح نادرست مسئله باشد: «راه‌حل من آن است که در پیشفرض‌های مسائل پرتنش بیشتر تأمل کنیم شاید اشکال از آنجا باشد و لزوماً رد کردن نیست بلکه بیان اشکالات و اصلاحات آن است» (Trakakis 2018d, 115). از سوی دیگر، او ضدتئودسیسه را نگاه جدیدی به تئودسیسه و رابطه خدا و شر می‌داند که حاصل آن توجه بیشتر به واقعیت عینی شر و ذات واقعیت انسانی و الهی است، هرچند با نگاه رایج سنت دینی در تنافی باشد: «[ضدتئودسیسه] ارائه‌دهنده راهی است برای اندیشیدن درباره خدا و شر که بیشتر وفادار به واقعیت شر است تا رویکرد سنتی عدل الهی. همچنین ما را از بسیاری از دشواری‌های آن رویکردها خلاص می‌کند» (Trakakis 2018d, 115). آنچه تراکاکیس آن را دشواری‌های تئودسیسه می‌داند همان پیشفرض الهیاتی تئودسیسه است که در نهایت بازگشت به تصویر سنتی از خداوند دارد. پس اگر ضدتئودسیسه اساساً با چنین پیشفرضی سرسازش ندارد، نتیجه آن اعتقاد به بنای تئودسیسه بر نهادی اشتباه و بیهوده است. هرچند تراکاکیس ضدتئودسیسه را از اتهام رد کردن یا بیهوده‌نگاری تئودسیسه دور نگه می‌دارد، ولی در عمل نتیجه‌ای جز این نخواهد داشت. از همین رو لغو و بیهوده دانستن تلاش تئودسیسه‌پردازان نزد تراکاکیس مورد انتقاد واقع شده است. می‌توان گفت هرچند تئودسیسه‌ها از تصویر سنتی خداوند آغاز می‌شوند، ولی نمی‌توان مطمئن بود که تمامی راه‌های ممکن برای اتخاذ

نتیجه مطلوب طی شده است. به علاوه برخی از راه‌حل‌های فلسفی شاید در زمان طرح خود دور از ذهن می‌نمودند، اما گذشت تاریخ جای آنها را باز کرده و لذا نمی‌توان به صرف نامحتمل دانستن یک نظریه بر اساس دانسته‌های رایج خود، فلاسفه را از نظریه‌پردازی منع کرد. النور استامپ به همین ایراد رویکردی در ضدتئودسیسه اشاره دارد: «تراکاکیس از ابتدا با قضاوت منفی به سراغ پاسخ‌ها به مسئله شر رفته است ... شاید برخی از نظریات علمی در زمان خودشان مورد توجه واقع نشوند یا باورنکردنی تلقی شوند، اما این دلیل نمی‌شود که آنها را بیهوده و لغو بدانیم» (Stump 2018, 107-8).

۳-۴. چالش نادیده‌نگاری صورت مسئله

تراکاکیس میان اثبات صفات و تحلیل صفات خداوند تمایز قائل شده و مدعی است مفهوم صفت خیرخواه مطلق درباره خداوند نیازمند بررسی بیشتر است و این بررسی و تحلیل به معنای گرایش به خدا‌ناباوری و مخالفت با سنت‌های دینی نیست، بلکه نوعی پیشرفت در عرصه الهیات است. او در تأیید چنین رویکردی به نظر برایان دیویس استناد می‌کند:

برایان دیویس که مدعی پیروی از آکویناس است می‌گوید نمی‌توان هیچ مفهومی از خدا به عنوان موجودی اخلاقی داشت و خیرخواهی خدا باید در غیر اصطلاح اخلاقی تبیین شود مانند کامل بودن در حقیقت با وجود و به عنوان منشأ یا آفریدگار خیر مخلوقات. دیدگاه دیویس به نظر من با یگانگی مطلق خداوند بهتر هماهنگ است. (Trakakis 2018d,) (115)

راه‌حل تراکاکیس به هر حال بازاندیشی در تصویر رایج خداوند است و خودش معتقد است این قبیل بازاندیشی‌های سابقه‌دار است و چیز جدیدی نیست، لذا نباید آن را حمل بر گرایش به خدا‌ناباوری کرد. با این حال باز هم برخی اصرار دارند که راه‌حل تراکاکیس به نوعی فرار از صورت مسئله است. مسئله شر در بافت تصویر سنتی و رایج از خداوند شکل گرفته است. لذا هر نوع بازاندیشی درباره خداوند یا صفات او نباید با صورت مفروض در مسئله در تنافی باشد: «همیشه می‌توان مسئله شر را با حذف برخی از صفات الهی حل کرد ولی چنین امری مورد پذیرش خدا‌باوران نخواهد بود» (Stump 2018,) (109).

دومین صفتی که مورد بازبینی تراکاکیس قرار گرفته غایت الهی و مفهوم حاکمیت خیر است. وی حاکمیت خیر را به چالش می‌کشد و آن را به نوعی کلید خوش‌بینی در سنت

دینی برآورد می‌کند، زیرا موجب شده است دینداران باور کنند که در نهایت تمامی شرور مغلوب خواهند شد. اوج مخالفت او با چنین نگاهی را می‌توان در این عبارت دید:

به نظر برخی شرور نمی‌توانند جبران شوند. یا ناممکن است که درمان شوند. خداباوری همیشه در حالت خوش‌بینی تفسیر نشده است، برای مثال، شوپنهاور معتقد است مسیحیت دین بدبینی است. آیا زمان آن نیست که فلاسفه خداباور عینک‌های رنگی‌شان را عوض کنند؟ (Trakakis 2018b, 120)

البته در کنار چنین موضع تنیدی می‌توان توجیحات دیگری نیز در عبارات تراکاکیس نشان داد که حاکی از گرایش دیدگاه او به برتری یافتن خیر بر شر است:

اما حتی آنان که مانند برادلی نفی‌کننده انتساب مفاهیم شخصی و اخلاقی به مطلق هستند باز هم معتقدند خیر بر شر برتری می‌یابد. آنچه موجب تقویت ایده برتری خیر بر شر در ایدئالیسم می‌شود نگاه تشکیکی آن به وجود است. (Trakakis 2018b, 118)

اما به هر حال چنین نگاهی مورد نقد برخی قرار گرفته و آن را در تضاد با ایمان سنتی به خدا می‌دانند، زیرا دیگر نخواهد توانست تضمین‌کننده رستگاری معتقدان به آن باشد. آن اعتقادی در سنت دینی موجب رستگاری و تضمین‌کننده آن است که برآمده از نهاد آموزه‌های دینی باشد: «خدا باور به غایت الهی به عنوان حاکمیت خیر معتقد است. این همان مطلبی است که رستگاری مؤمنان را در مواجهه با شرور تضمین می‌کند» (Bishop 2018, 111).

سومین مفهوم درباره خداوند که مورد بازبینی تراکاکیس قرار گرفته تصویر شخص‌وار خداوند در مسیحیت است. مقابله او با تصویر شخص‌وار خداوند بسیار برجسته است تا جایی که به تصویر ایدئالیستی خدا پناه می‌برد و نگاه شخص‌وار را معضل ریشه‌ای تئودیسسه‌ها می‌داند و حتی از آن تعبیر به ماتریالیسم دینی می‌کند: «تئودیسسه‌ها به ساختار معیوبی از الهیات متوسل شده‌اند. این عیب مربوط به انسان‌واری است. از نظر من توسل به تصویر انسان‌وار نوعی ماتریالیسم دینی است» (Trakakis 2018b, 118). البته در عبارات تراکاکیس به تنوع تقریرات ایدئالیسم از مطلق اشاره شده است. لذا وی اشاره می‌کند که در برخی تقریرات می‌توان به نوعی شخص‌وار بودن مطلق را نیز وارد کرد: «معنای مطلق در نظر ایدئالیست‌ها متفاوت است. برخی مانند منتقد بزرگ برادلی، پرینگل پتیسون^۱، معتقدند که مطلق را باید در معنای شخصی فهم کرد» (Trakakis 2018b, 118). اما در مجموع نفی تصویر شخص‌وار از خداوند در ضدتئودیسسه تراکاکیس امری مخالف با سنت دینی تلقی شده و لذا مورد انتقاد قرار گرفته است.

۴-۴. چالش عدم ارائه تبیین جایگزین از شر

ضدتئودیسسه با هدف قرار دادن بنیان تئودیسسه‌ها سعی در تطبیق آنها با واقعیت شرور دارد. تأکید بر واقعیت عینی شرور در نگاه تراکاکیس اهمیت دارد. هرچند تبیین چرایی واقعیت شرور چندان در ضدتئودیسسه مشخص نیست، ولی ضدتئودیسسه پذیرای تقسیماتی مانند شرور طبیعی و شرور اخلاقی است و چنین تقسیماتی را در فهم بهتر ماهیت شر دخیل می‌داند. اما آنچه به صراحت در ضدتئودیسسه مطرح است نفی تبیین الهیاتی شر است، به خصوص تبیین سنتی آن. از سوی دیگر، ضدتئودیسسه بر جایگاه شرور گزاف و شرور دهشتناک نیز تأکید دارد یا به عبارت بهتر این سنگ بنای ساختار ضدتئودیسسه را تشکیل می‌دهد. تراکاکیس بیان می‌کند: «شر طبیعی یا شر اخلاقی قطعاً در دسترس ضدتئودیسسه هستند تا به فهم معقول از شر برسند. اما آیا ضدتئودیسسه نیز باید به همان تبیین‌های الهیاتی متوسل شود؟» (Trakakis 2018b, 118). همچنین می‌توان جایگاه کلیدی شرور گزاف را در این عبارت تراکاکیس مشاهده نمود:

من با چنین طرحی در خلقت که شرور گزاف را معنادار جلوه دهد مخالفم. این شرور گزاف نمی‌تواند به موجودی بد یا غیراخلاقی ارجاع داده شود، بلکه آن موجود باید مخالف انسانیت و فرااخلاقی باشد، بلکه موجودی معکوس‌کننده یا نابودکننده دورنمای اخلاقی ما باشد. (Trakakis 2018b, 118)

ولی به هر حال با وجود برجستگی واقعیت شر در ضدتئودیسسه باز هم اصل چرایی راه یافتن شرور در عالم همچنان مغفول مانده است. همین امر مورد انتقاد برخی واقع شده است: «هر مفهوم دیگری از خدا هم که ارائه شود باز باید تبیین شود که چرا شرور به عالم راه یافته‌اند» (Bishop 2018, 111). اما عدم توجه ضدتئودیسسه به پاسخ این سؤال موجب شده در اصل هدف ضدتئودیسسه نیز تردید ایجاد شود:

تراکاکیس می‌گوید بر اثر اشارات متافیزیکی ضدتئودیسسه، بهتر است که ما به بازاندیشی یا حتی رد مفهوم سنتی خداوند رو آوریم تا با تجربیات و درک ما از شر همراستا شود. ولی به نظر می‌رسد حالتی که ضدتئودیسسه دارد هر گونه تلاشی را برای ارائه مفهومی از خدا که همراستا با تجربه شر باشد رد می‌کند. (Bishop 2018, 111)

۴-۵. چالش بازگشت صورت مسئله

تراکاکیس بازاندیشی درباره تصویر خدا را منوط به تحقق سه شرط دانسته است: (۱) با واقعیت عینی شر مطابق باشد؛ (۲) با تصویر انسان‌وار ناسازگار باشد؛ (۳) دارای رجحان باشد بدون نفی التزام به مشیت الهی یعنی کنش فعال خدا در جهان و حاکمیت عاشقانه او

بر جهان (Trakakis 2018a, 102). برخی معتقدند سومین شرط او محل بحث است. زیرا تصویر ایدئالیستی مطلق که تراکاکیس به آن گرایش یافته همان قدر که فراتر از خوب و بد و فراتر از شخص است، فراتر از عشق و نفرت و فراتر از کنش و فعالیت است. با این حال اگر کنش فعال و حاکمیت عاشقانه خداوند در تصویر ایدئالیستی پذیرفته شود باز هم صورت مسئله کماکان برقرار است و پیشرفتی در حل یا رفع مسئله نشده است: برای مثال می‌توان به جای مقدمات قادر مطلق و خیرخواه مطلق مقدمات دیگری را قرار داد:

۱. خدا کنش فعالانه در جهان دارد.
 ۲. خدا حاکمیت عاشقانه بر جهان دارد.
 ۲. شرور دهشتناک وجود دارد.
 ۳. خدای با ویژگی‌های ۱ و ۲ باید شرور دهشتناک را برطرف سازد مگر این که نتواند بدون چشم‌پوشی از برخی از خیرات برتر یا تجویز شروری بدتر یا مساوی چنان کند.
 ۴. اما خدای با ویژگی ۱ و ۲ می‌توانست بدون از دست رفتن خیرات برتر یا تجویز شرور مساوی یا بدتر، شرور را نابود سازد.
 ۵. در نتیجه خداوند وجود ندارد.
- مشاهده می‌شود که باز صورت مسئله بازمی‌گردد. لذا تصور می‌شود اساس مخالفت مسئله منطقی شر با هر گونه صفتی از خداوند است که بتوان از آن توقع حذف شرور را داشت و در این زمینه فرقی نمی‌کند که ذات خداوند را شخص‌وار بدانیم یا غیر آن. (Oppy 2018, 114)

این انتقاد از قوت کافی برخوردار است. او در پاسخ به چنین انتقادی تمایل به تجدیدنظر در شرط سوم دارد:

من چندان با ایده خدای کنشگر فعال و حاکم عاشق موافق نیستم، زیرا چندان با مسئولیت برونی سازگار نیست و من امیدوارم تغییر کند. اما در عین حال نمی‌خواهم ذات عاشقانه یا خیر کامل الهی را هم منکر شوم. نمی‌خواهم نافی عشق و خوبی خدا شوم اما این به این معنا نیست که معانی این واژگان به راحتی قابل توضیح باشد. ما نمی‌توانیم عمق این مفاهیم را درک کنیم. (Trakakis 2018c, 120)

اما مراد تراکاکیس از عدم درک عمق مفاهیم چیست؟ اگر منظور آن است که باید پا را از فهم ادبیاتی و رایج صفات الهی فراتر نهمیم باز جای این نقد باقی است که چرا همین سخن درباره صفات خیرخواهی و شخص‌وارگی بیان نشود. چرا باید به صرف ناسازگاری ظاهری این صفات با شرور به کلی دست از آنها کشید؟ (در ایرادات مبنایی به این بحث

اشاره شد). پس در حقیقت نزاع ضدتئودیسه و تئودیسه‌پردازان را می‌توان به یک نزاع لفظی بازگرداند و نه یک نزاع بنیادین. تراکاکیس، در پاسخ به این نقد، موضعی سرسختانه نشان نمی‌دهد:

هدف من از چرخش به سمت مفهوم ایدئالیستی مطلق خداپاورانه فقط آن بود که تأکید کنم حقیقت الهی نامحدود چه خدا نامیده شود و چه مطلق نمی‌تواند به معنای رایج عشق و خیر میان الهی‌دانان باشد. هر گونه شباهت و مقایسه نوعی عیب است. (Trakakis 2018c, 121)

اما آیا تراکاکیس این همانی مسئله را در نگاه سنتی و نگاه ایدئالیستی می‌پذیرد؟ پاسخ منفی است، زیرا به صراحت تأکید دارد که قواعد بازی در مطلق ایدئالیستی عوض شده و مفهوم عشق الهی نیز ظاهراً باید با همین نگاه ایدئالیستی توجیه و تبیین شود و نه نگاه سنتی و شخص‌وار. او پس از آن که به صراحت مخالفت خود را با این‌همانی مسائل در دو نگاه سنتی و ایدئالیستی رد می‌کند می‌افزاید آنچه در چرخش متافیزیکی رخ داده است تغییر قواعد است: «خدای ایدئالیستی را می‌توان تعبیر به تغییردهنده قواعد بازی نمود. دیگر قواعد پیشین قوت و استحکام خود را نخواهند داشت» (Trakakis 2018c, 122).

۵. نتیجه‌گیری

ضدتئودیسه با عبور از دو چارچوب متاتئودیسه (که قائل به ارزیابی بیرونی ساختار تئودیسه با هدف تأمین کفایت لازم برای مواجهه با مسئله شر بود) و نیز چارچوب نقد تئودیسه (که به پاسخ‌های نقادانه در برابر محتوای درونی تئودیسه می‌پردازد)، به عنوان رویکردی نافی هر گونه تلاش برای ساخت تئودیسه بر مبنای توجیه معنا‌دار شرور و خداوند مطرح شد. اخلاق وظیفه‌گرای کانتی، واقعیت عینی و عملی شر و معضلات تصویر انسان‌وار از خداوند سه زیربنای اساسی گرایش به سمت ضدتئودیسه دانسته شد. ضدتئودیسه را نباید پایان دینداری دانست، بلکه ضدتئودیسه می‌تواند در بافت دینی طرح شود و با ارائه تصویری از خداوند که به نوعی بازاندیشی سنت دینی باشد و نه موافق آن در حل مشکل دیرینه شر کارساز باشد. هدف از ضدتئودیسه پایان دادن به مشاجرات حول مسئله شر است و چاره را در این راه در قطع ارتباط واقعیت عینی شر با خداوند می‌داند. تقریباً تمامی بخش‌های مبنایی، روشی و هدفی ضدتئودیسه مورد نقادی قرار گرفته است. به نظر می‌رسد اگر مبنای وظیفه‌گرایی کانتی تغییر یابد نتیجه نیز متفاوت خواهد شد؛ اگر پرداختن به بُعد عملی امور وظیفه ذاتی فلسفه دانسته نشود بلکه بر دوش سایر علوم باشد، اساس دغدغه ضدتئودیسه تغییر خواهد کرد؛ همچنین اگر مبنای دقیقی در

صفات مشترک انسان و خداوند اتخاذ شود شاید بتوان در همان چارچوب تصویر سنتی از خداوند نیز به حل مسئله شر دست یافت.

از سوی دیگر می‌توان نگاه منفی و بدبینانه ضدتئودیسسه را به طرح تئودیسسه به چالش کشید، زیرا پیش‌داوری سبب می‌گردد گمان شود که تمامی راه‌ها برای توجیه شرور به پایان رسیده است، ولی چنین سخنی با رشد و بالندگی مباحث فلسفی سنخیتی ندارد. همچنین محتمل نبودن یک نظریه در زمان حاضر و بر اساس دریافت‌های کنونی بشر سبب نمی‌شود که آن نظریه از اساس باطل و بیهوده دانسته شود. چالش دیگر ضدتئودیسسه تغییر صورت مسئله است، زیرا مسئله منطقی شر در برابر تصویر سنتی خداوند ارائه شده است، ولی ضدتئودیسسه با تغییر تصویر خداوند یا حذف برخی صفات عملاً موضوع بحث را عوض می‌کند، چنین عملی نه مقبول خداپاوران است و نه مقبول مدافعان مسئله شر. عدم تبیین نهایی شر معضل دیگر ضدتئودیسسه است، زیرا هرچند با داعیه پرداختن به واقعیت عینی و عملی شر کار خود را شروع می‌کند، ولی در نهایت، خود نیز به این سؤال پاسخ نمی‌دهد که چرا شرور به عالم راه یافته‌اند؟ در نهایت نمی‌توان تغییر محسوسی در صورت مسئله شر از سوی ضدتئودیسسه مشاهده کرد، زیرا می‌توان با جایگزین کردن صفات مطلق ایدئالیستی مورد نظر تراکاکیس به جای صفات خدای سنتی شخص‌وار دوباره استدلال منطقی شر را بازنویسی کرد. این در حالی است که ضدتئودیسسه هدف تلاش‌های خود را رفع همیشگی مسئله شر بیان کرده است.

کتاب‌نامه

- Bishop, John. 2018. "Response to Trakakis." In *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue*. Oxford: Oxford University Press.
- Davies, Brian. 2006. *The Reality of God and the Problem of Evil*. New York: Continuum.
- Oppy, Graham. 2018. "Response to Trakakis." In *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue*. Oxford: Oxford University Press.
- Peterson, Michael L. Hasker William Reichenbach Bruce R. Basinger David. 1991. *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*: Oxford University Press.
- Stump, Eleonore. 2018. "Response to Trakakis." In *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue*. Oxford: Oxford University Press.
- Trakakis, Nick. 2003a. "Evil and the Complexity of History: A Response to Durston." *Religious Studies* 39(4): 451-458.

- Trakakis, Nick. 2003b. "God, Gratuitous Evil, and van Inwagen's Attempt to Reconcile the Two." *Ars Disputandi* 3(1): 288–97.
- Trakakis, Nick. 2003c. "On the Alleged Failure of Free Will Theodicies: A Reply to Tierno." *Sophia* 42 (2): 99–106.
- Trakakis, Nick. 2004. "Second Thoughts on the Alleged Failure of Free Will Theodicies." *Sophia* 43 (2): 87–93.
- Trakakis, Nick. 2005. "Is Theism Capable of Accounting for Any Natural Evil at All?" *International Journal for Philosophy of Religion* 57 (1): 35–66.
- Trakakis, Nick. 2006a. "A Third (Meta-)Critique." *Sophia* 45 (2): 139–42.
- Trakakis, Nick. 2006b. "Does Hard Determinism Render the Problem of Evil Even Harder?" *Ars Disputandi* 6 (1): 239–64.
- Trakakis, Nick. 2006c. *The God Beyond Belief: In Defence of William Rowe's Evidential Argument from Evil*. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Trakakis, Nick. 2006d. "Why There Is Reason to Remain Sceptical of Durston's Scepticism." *Religious Studies* 42 (1): 101–9.
- Trakakis, Nick. 2008a. *The End of Philosophy of Religion*. New York: Continuum.
- Trakakis, Nick. 2008b. "Theodicy: The Solution to the Problem of Evil, or Part of the Problem?" *Sophia* 47 (2).
- Trakakis, Nick. 2017. "Anti-Theodicy." Pp. 124-144, in *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*. Cambridge University Press.
- Trakakis, Nick. 2018a. "Anti-Theodicy." In *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue*. Oxford: Oxford University Press.
- Trakakis, Nick. 2018b. "Reply to Bishop." In *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue*. Oxford: Oxford University Press.
- Trakakis, Nick. 2018c. "Reply to Oppy." In *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue*. Oxford: Oxford University Press.
- Trakakis, Nick. 2018d. "Reply to Stump." In *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue*. Oxford: Oxford University Press.

یادداشت‌ها

1. Kenneth Surin
2. Terrence W. Tilley
3. D.Z. Phillips
4. Zachary Braiterman
5. John Roth
6. Pringle Pattison



نسبی‌گرایی فرهنگی در اشارات ویتگنشتاین در باب آیین‌های فرهنگی و دینی

حسین شقاقی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۱

چکیده

بر اساس تفسیر شایع، ویتگنشتاین در «اشاراتی در باب شاخه زرین فریزر» رویکردی بیانگرایانه به آیین‌های دینی و رفتارهای فرهنگی دارد، و دیدگاه فریزر را با همین رویکرد مورد انتقاد قرار می‌دهد. مویال شاروک، بر مبنای همین تفسیر، ویتگنشتاین را حامی روایتی از نسبی‌گرایی فرهنگی می‌داند. اما نسبی‌گرایی فرهنگی در معرض اعتراض‌هایی از منظر طبیعی‌گرایی و نظریه تکامل است. در این مقاله تفسیر کلک از ویتگنشتاین را مرور خواهیم کرد که نگاه ویتگنشتاین به اعمال آیینی را سازگار با طبیعی‌گرایی و نگرش تکاملی به سیر تحول حیات اجتماعی و فرهنگی بشر می‌داند. سپس روایت هکل را از نسبی‌گرایی فرهنگی در تأملات ویتگنشتاین در باب آیین‌های دینی و اعمال فرهنگی مورد بررسی قرار می‌دهیم و نشان می‌دهیم که چگونه هکل در عین دفاع از وجود نسبی‌گرایی فرهنگی در تأملات ویتگنشتاین، انتقادهای بعضی از حامیان طبیعی‌گرایی و نظریه تکامل را به نسبی‌گرایی فرهنگی ویتگنشتاین وارد نمی‌داند. نهایتاً از این موضع دفاع می‌کنیم که اولاً ویتگنشتاین مدافع نسبی‌گرایی فرهنگی معرفت‌شناختی نیست، در ثانی از نگاه ویتگنشتاین آیین‌های فرهنگی و دینی بدیلی برای علم نیستند، بلکه در تمامی فرهنگ‌ها - از جمله فرهنگ مدرن - در کنار علم حضور دارند، ثالثاً ویتگنشتاین از نسبی‌گرایی معناشناختی در باب آیین‌های فرهنگی حمایت می‌کند، و رابعاً دفاع ویتگنشتاین از جایگاه آیین‌ها در حیات اجتماعی بشر تعارضی با طبیعی‌گرایی در مطالعه در باب انسان، زبان و فرهنگ ندارد و می‌توان از منظر طبیعی‌گرایانه از موضع ویتگنشتاین در باب آیین‌ها دفاع کرد.

کلیدواژه‌ها

ویتگنشتاین، فریزر، آیین‌های دینی، نسبی‌گرایی فرهنگی، کلک، هکل

۱. استادیار گروه مطالعات میان‌فرهنگی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. (h.shaqqi@ihcs.ac.ir)



Cultural Relativism in Wittgenstein's Remarks on Cultural and Religious Rituals

Hossein Shafaqi¹

Reception Date: 2021/09/13

Acceptance Date: 2022/05/11

Abstract

According to the current interpretation, Wittgenstein in "Remarks on Frazer's Golden Bough" takes an expressive approach to religious rituals and cultural practices. Relying on this approach, he criticizes Frazer's view. Moyal-Sharrock, relying on this interpretation, considers Wittgenstein as a proponent of a kind of cultural relativism. But cultural relativism is subject to objections from the perspective of naturalism and the theory of evolution. In this article, we will review Brian Clack's interpretation of Wittgenstein. Clack considers Wittgenstein's view of ritual practices to be compatible with naturalism and an evolutionary account of the social and cultural life of humans. We will then examine Emily Heckel's account of cultural relativism in Wittgenstein's reflections on religious rituals and cultural practices. We will show: (1) how Heckel defends that Wittgenstein is a cultural relativist in these reflections, and (2) how Heckel rejects objections of some naturalists and evolutionists to Wittgenstein's cultural relativism. Finally, we defend the position that, (a) Wittgenstein is not an epistemological cultural relativist, (b) from Wittgenstein's point of view, cultural and religious rituals are not alternatives to science, but they are present in all cultures—including modern culture—beside science, (c) Wittgenstein is a semantic relativist about cultural rituals, and (d) Wittgenstein's defense of the significance of rituals in the social life of human does not conflict with naturalistic study about human, language, and culture, and one can defend Wittgenstein's position about cultural rituals from some naturalistic point of view.

Keywords

Wittgenstein, Frazer, Religious Rituals, Cultural Relativism, Clack, Heckel

1. Assistant Professor, Department of Contemporary Intercultural Studies, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran. Iran. (h.shafaqi@ihcs.ac.ir)

۱. مقدمه

بعضی از مفسران، مثل مویال شاروک، اندیشه متأخر ویتگنشتاین «درباره آیین‌ها و رفتارهای فرهنگی» را ذیل عنوان نسبی‌گرایی فرهنگی دسته‌بندی می‌کنند. اگر این انتساب صحیح باشد، ویتگنشتاین در معرض اعتراض مخالفان نسبی‌گرایی فرهنگی قرار خواهد گرفت. از جمله مهم‌ترین دسته از این مخالفان بعضی از حامیان نظریه تکامل‌اند که با رویکرد طبیعی‌گرایانه سعی دارند تبیینی همه‌شمول‌گرایانه از نظام‌های زبانی، ارزشی و فرهنگی ارائه کنند.

بنابراین در اینجا با دو مسئله مواجهیم: اولاً این که آیا اندیشه ویتگنشتاین متأخر «درباره آیین‌ها و رفتارهای فرهنگی» مصداقی از حمایت از نسبی‌گرایی فرهنگی است یا خیر؟ و اگر آری، در ثانی، آیا اعتراضات مخالفان مذکور به نسبی‌گرایی فرهنگی ویتگنشتاین وارد است یا خیر؟

در این مقاله ابتدا روایت مویال شاروک از نسبی‌گرایی فرهنگی در اندیشه ویتگنشتاین «درباره آیین‌ها و رفتارهای فرهنگی» ارائه می‌شود، سپس اعتراضات مخالفان طبیعی‌گرا و حامی نظریه تکامل به نسبی‌گرایی فرهنگی بیان خواهد شد. سپس قرائتی از فلسفه متأخر ویتگنشتاین مطرح می‌شود که بین دیدگاه‌های او و رویکرد طبیعی‌گرایانه و تکاملی تعارضی نمی‌بیند و دست آخر روایتی از حمایت فلسفه متأخر ویتگنشتاین از نسبی‌گرایی فرهنگی ارائه می‌شود که همسو با قرائت اخیر، تعارضی را بین اندیشه ویتگنشتاین و رویکرد طبیعی‌گرایانه و تکاملی نمی‌بیند.

۲. پیشینه تحقیق

در پژوهش‌های موجود به زبان فارسی نسبت دیدگاه‌های ویتگنشتاین با نسبی‌گرایی مورد توجه بعضی از پژوهشگران، مثل پل بوقوسیان،^۱ آنالیزا کالیوا،^۲ و دیگران بوده است، ولی اغلب قریب به اتفاق این پژوهش‌ها معطوف به نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی است و کمتر به جنبه‌های دیگر نسبی‌گرایی توجه شده است و در جستجوهایم هیچ تحقیقی را در زبان فارسی نیافتیم که بر نسبت اندیشه ویتگنشتاین با نسبی‌گرایی فرهنگی (به طور خاص) متمرکز باشد. در منابع فارسی در باب اشارات ویتگنشتاین به شاخه زرین فریزر، مقاله‌ای با نام «شاخه زرین فریزر و ملاحظات ویتگنشتاین بر آن» در نشریه حکمت و فلسفه (سال سوم، شماره چهارم) منتشر شده است، ولی این مقاله به موضوع نسبت نسبی‌گرایی فرهنگی با اشارات ویتگنشتاین نپرداخته است.

در منابع انگلیسی تحقیقات متعددی در این موضوع صورت گرفته است و برخی از این تحقیق‌ها ویتگنشتاین را حامی نسبی‌گرایی فرهنگی معرفی کرده‌اند و برخی دیگر چنین نسبتی را مردود دانسته‌اند. در این مقاله سعی کردم از میان حامیان دسته نخست این تحقیق‌ها وجه ممیزه دو دیدگاه متفاوت را، که در عین حال که هر دو حامی نسبت فوق‌اند مبانی متفاوتی دارند، برجسته کنم و این کار را از طریق مواجهه با یک رویکرد انتقادی به نسبی‌گرایی فرهنگی (یعنی رویکرد طبیعی‌گرایانه و تکاملی) به انجام رساندم.

۳. تعریف نسبی‌گرایی فرهنگی

پیش از این که تعریف دقیقی از نسبی‌گرایی فرهنگی ارائه دهیم می‌توانیم در جستجوی تصویری کلی از آن باشیم. عدم امکان داوری، در عین امکان فهم، در باب اعمال و احکام اعضای سایر فرهنگ‌ها از مشخصه‌های نسبی‌گرایی فرهنگی است (Ma & VanBrakel, 2016, 69). از این رو دعوت به قضاوت نکردن و در عین حال دعوت به فهم را می‌توان بر مبنای نسبی‌گرایی فرهنگی تقویت و مدلل کرد.

نسبی‌گرایی فرهنگی وجود معیار مطلق برای احکام را، معیاری که بدون وابستگی به زمان و مکان و جامعه خاص قابل اطلاق و کاربرد باشد، مورد تردید قرار می‌دهد (Christensen 1960, 31) بنابراین، تصویر کلی از نسبی‌گرایی فرهنگی حاکی از این است که صدق و کذب باورهای ما، درستی یا نادرستی اعمال ما، و یا توجیه دعاوی ما وابسته است به شرایط فرهنگی معینی، از جمله قراردادهای و هنجارهای اجتماعی (Biletzki 2015, 66).

اما نسبی‌گرایی فرهنگی انواعی دارد و در اینجا سعی می‌کنیم تصویری تا حد امکان روشن از عمده انواع آن ارائه کنیم. در هر نوع نسبی‌گرایی با دو عنصر مواجهیم: آنچه نسبی می‌شود و آنچه نسبی می‌کند. مثلاً در نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی، آنچه نسبی می‌شود معرفت است، و آنچه نسبی می‌کند - بسته به نظر معرفت‌شناس نسبی‌گرا - ممکن است پارادایم علمی، نظام معرفتی، نظام زبان، تاریخ، جامعه یا غیره باشد. اگر آنچه نسبی می‌شود را x و آنچه نسبی می‌کند را y بنامیم، بسته به این که جای هر یک از این متغیرها چه چیزی قرار بگیرد، با نوع متفاوتی از نسبی‌گرایی مواجهیم: اگر x اعیان، ویژگی‌ها، واقعیت‌ها و جهان‌ها باشد، با نسبی‌گرایی هستی‌شناختی مواجهیم؛ اگر مقصود از x مفاهیم و معانی باشد، با نسبی‌گرایی سمانتیک؛ و اگر x ارزش‌های اخلاقی باشد، با نسبی‌گرایی اخلاقی مواجهیم. در مقابل، اگر مقصود از y افراد باشد، با نسبی‌گرایی

پروتاگوراسی؛ اگر y فرهنگ‌ها باشد، با نسبی‌گرایی فرهنگی؛ اگر y پارادایم‌های علمی باشد، با نسبی‌گرایی کوهنی؛ و اگر y ادیان یا جنسیت‌ها باشد، با نسبی‌گرایی معطوف به چشم‌انداز مواجهیم (Kusch 2020, 2).

هنگامی که بحث از نسبی‌گرایی فرهنگی است، صفت فرهنگی عمدتاً ناظر به عنصر y (آنچه نسبی می‌کند) است. در این صورت آنچه به واسطه فرهنگ نسبی می‌شود چیست؟ بسته به پاسخ به این پرسش نسبی‌گرایی فرهنگی به انواع متفاوتی تقسیم می‌شود: معنای عناصر و آیین‌های فرهنگی، درستی یا نادرستی اعمال و رفتارهای افراد، اعتبار یا عدم اعتبار احکام ارزش، صدق یا کذب جملات و گزارش‌های درباره واقعیت، معرفت و غیره.

نوع اخیر نسبی‌گرایی فرهنگی (یعنی در جایی که آنچه نسبی می‌شود معرفت است) خود از انواع نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی^۳ محسوب می‌شود. در این نوع نسبی‌گرایی چیزی که معرفت را نسبی می‌کند چارچوب‌های مفهومی و معرفتی‌ای است که وابسته به تربیت و آموزش محلی و فرهنگی است. در این نوع نسبی‌گرایی «معرفت، شبکه‌ای محلی از باورها محسوب می‌شود که هیچ توجیهی برای آن نمی‌توان ارائه کرد که به شکل همه‌شمول معتبر باشد...» (Ma & VanBrakel 2016, 69). در هر فرهنگ نظام باورها در باب جهان طبیعی متفاوت است و شیوه‌های ویژه‌ای برای توجیه باورها وجود دارد و هیچ نظام باوری را نمی‌توان از دیگری معتبرتر و ارزشمندتر دانست (Macklin 1999, 11).

ممکن است متفکر حامی نسبی‌گرایی فرهنگی، نه معرفت، بلکه صرفاً احکام ارزش را وابسته به چارچوب‌های فرهنگی بداند. در این صورت آنچه به نظام فرهنگی وابسته می‌شود درستی یا نادرستی اعمال و اعتبار یا عدم اعتبار احکام اخلاقی حاکی از ارزش خواهد بود. مثلاً ویلیام گراهام سامنر^۴ با توجه به این واقعیت که معیارهای رفتاری در دوره‌های زمانی و نیز در جوامع متفاوت، متغیرند، این جمله معروف را اظهار داشت که: «رسم و رسوم می‌توانند هر کاری را موصوف به صفت «درست» کنند». بر اساس گفته او، جوامع مختلف مسائل اخلاقی را به اشکال متفاوتی تفسیر می‌کنند، یعنی صفات «درست» و «نادرست» برای رفتارهای انسان‌ها نسبی و وابسته به فرهنگ خاصی‌اند که آن رفتار در آن واقع می‌شود (Christensen 1960: 31).

بنا بر آنچه در این بخش بیان شد، ممکن است متفکر حامی نسبی‌گرایی فرهنگی صرفاً یک یا برخی از عناصر (از بین معنا، معرفت، صدق، ارزش و...) را وابسته به

چارچوب فرهنگی بدانند و در باب سایر عناصر دیدگاه مطلق‌گرایانه داشته باشد. همچنین ممکن است متفکر حامی نسبی‌گرایی فرهنگی، به مجموعه‌ای از انواع نسبی‌گرایی باور داشته باشد.

نسبی‌گرایی را می‌توان از حیثی دیگر به نسبی‌گرایی‌های توصیفی، روش‌شناختی و هنجاری تقسیم کرد. نسبی‌گرایی توصیفی بر وجود معیارهای (مثلاً معیارهای اخلاقی یا معرفتی) متفاوت در بافت‌های (مثلاً بافت‌های فرهنگی) متفاوت تأکید می‌کند. نسبی‌گرایی روش‌شناختی پژوهشگر را دعوت می‌کند که در بررسی -مثلاً- اخلاقیات، به تفاوت‌های -مثلاً- فرهنگی به شیوه‌ای بی‌طرفانه نگاه کند. این دو نوع نسبی‌گرایی با امکان وجود صدق‌ها و هنجارهای مطلق و غیرنسبی تعارضی ندارند. در مقابل، نسبی‌گرایی هنجاری باورهایی را که مطلقاً صادق باشند، یا معیارهایی را که مطلقاً درست باشند، ناممکن می‌داند (Kusch 2020, 2).

به تبع تقسیم فوق، نسبی‌گرایی فرهنگی به دو قسم هنجاری و توصیفی تقسیم می‌شود. نسبی‌گرایی فرهنگی توصیفی^۵ توصیف می‌کند که احکام، مثلاً احکام اخلاقی مربوط به رفتار انسان‌ها، وابسته به فرهنگ عامل‌های اخلاقی‌اند. به عبارت دیگر، نسبی‌گرایی فرهنگی توصیفی تفاوت‌های بین فرهنگ‌ها را از حیث معیارها و دیدگاه‌های اخلاقی‌شان توصیف می‌کند. اما نسبی‌گرایی فرهنگی هنجاری^۶ الزام می‌کند که معیارها و احکام اخلاقی صرفاً در نسبت با فرهنگ خود عامل اخلاقی معتبر دانسته شوند؛ به عبارت دیگر، اعمال و دیدگاه‌های اخلاقی عامل اخلاقی صحیح و درست دانسته می‌شوند اگر و فقط اگر مطابق با معیارهای فرهنگی جامعه او درست دانسته شوند. نسبی‌گرایی فرهنگی توصیفی انسان را به توجه به این مسائل دعوت می‌کند: «با توجه به تفاوت‌های فرهنگی در جهان، مجاب کردن به قبول و اجرای هنجارهای اخلاقی‌ای مثل حقوق بشر چگونه ممکن است؟» در مقابل، نسبی‌گرایی فرهنگی هنجاری مسائلی از این دست را مطرح می‌کند: «آیا دیگران (اعضای فرهنگ دیگر) می‌توانند حکمی را که بر اساس معیارهای درون فرهنگی من، معتبر یا نامعتبر تلقی می‌شود، با توسل به معیارهای فرهنگی خودشان بررسی و ارزیابی کنند؟» و ... (Li 2007, 160-161).

در باب این که ویتگنشتاین اگر حامی نسبی‌گرایی فرهنگی است، به کدام معنا از معانی فوق می‌توان او را حامی نسبی‌گرایی فرهنگی دانست، در بخش‌های بعد، به ویژه بخش «بررسی و تحلیل»، بحث خواهیم کرد.

۴. زمینه‌های تاریخی نسبی‌گرایی فرهنگی

توجه به نسبی‌گرایی فرهنگی در بین فیلسوفان غربی حاصل تجربه دوران استعمارگری و استعمارزدایی است. به سبب این تجربه، اروپا خود را با فرهنگ‌های غیراروپایی مواجه دید و در این مواجهه نسبی‌گرایی فرهنگی به تدریج به رویکردی معقول بدل شد، و رویدادهای معاصر چون ظهور جهان سوم و پیدایش ایدئولوژی‌های جدید این رویکرد را تقویت کرد (Fukuyama 1992, 338).

بنابراین نسبی‌گرایی فرهنگی بیش از این که یک بحث صرفاً نظری و تحلیلی باشد، متأثر از تجربه زیسته فرد غربی در مواجهه با «دیگری» است؛ یعنی مواجهه با فرهنگ غیرغربی. پیش از چنین مواجهه‌ای فرد غربی به سبب آموزه‌های روشنگری عقلانیت فرهنگ غربی را معیار و محور هر گونه زیستن معقول و متمدنانه محسوب می‌کرد. اما پس از این مواجهه، با شکلی از زیستن آشنا شد که به رغم این که با موازین عقلانیت فرهنگ غربی کاملاً منطبق نبود، در عین حال از منطق و نظم خالی نبود. برخی نویسندگان که به رواداری نسبت به «دیگری» تمایل داشتند، سعی کردند با توسل به نسبی‌گرایی فرهنگی رواداری فرهنگی را تئوریزه و مدلل کنند (Phillips 2007, 9).

نسبی‌گرایی فرهنگی به شکل معمول با علوم اجتماعی در ارتباط است و در واقع در بافت این علوم به طور کلی و در چارچوب انسان‌شناسی به طور خاص مورد بحث قرار می‌گیرد. انسان‌شناسی در وهله نخست درباره فرهنگ‌ها پژوهش می‌کند، و بنابراین یکی از پرسش‌های محوری و ذاتی انسان‌شناسی این است که آیا انگیزه و محرک اصلی پژوهش انسان‌شناختی نظریه‌های کلی عام است (درباره فرهنگ‌ها، ولو به شکل مقایسه‌ای) یا نگرشی به گزارش توصیفی جزئی از فرهنگ‌ها (Biletzki 2015, 66). اما نگرش کلی درباره فرهنگ‌ها هدایت‌کننده بسیاری از پژوهش‌های انسان‌شناختی، به ویژه پژوهش‌های اولیه قرن بیستمی بوده است. انسان‌شناسی در ابتدای قرن بیستم عموماً تحت هدایت نگرش کلی علم‌محور بود (Biletzki 2015, 66) و از این رو در این دوره انسان‌شناسی مجال چندانی به نسبی‌گرایی فرهنگی نمی‌داد. نکته مهم‌تر در باب عدم ورود نسبی‌گرایی فرهنگی به گفتمان انسان‌شناسی متقدم، وام‌داری پیدایش انسان‌شناسی به عقلانیت مطلق‌گرا و ضدنسبی‌گرایانه روشنگری بود.

پرسش‌های اساسی انسان‌شناسی، پیش از روشنگری، صرفاً یا سرکوب و یا با ارجاع به جزم‌های دینی پاسخ داده می‌شدند. روشنگری انگیزه و مجوز جستجوی تجربی و

عقلانی را برای یافتن پاسخ به این پرسش‌ها ایجاد کرد. این پرسش‌ها همچون محرکی برای پژوهش‌های جدی علمی و انسان‌شناختی در باب نژاد و تبار انسان عمل کرد (Phillips 2007, 77). بنابراین روح حاکم بر مطالعات اولیه انسان‌شناسی تابع خرد مطلق‌گرای روشنگری بود و از این رو با نسبی‌گرایی فرهنگی میانه‌ای نداشت.

از همین رو نظریاتی درباره فرهنگ مطرح و غالب شد که حامیان آنها جوامع غربی را در بالاترین مراحل رشد «تمدن»، و فرهنگ‌های سایر اقوام را مراحل اولیه سیر تکامل فرهنگ محسوب می‌کردند. ادوارد بارنت تایلور^۶ و شاگرد او جیمز فریزر^۷ از این دسته از انسان‌شناسان بودند (Baghrmian and Coliva 2020, 41). نسبی‌گرایی فرهنگی در تعارض با دیدگاه‌های انسان‌شناسانی چون بارنت و فریزر مطرح شد.

نام فریزر پیونددهنده بحث نسبی‌گرایی فرهنگی، به مثابه رویکردی معاصر در انسان‌شناسی، و مباحث ویتگنشتاین متأخر در باب نظام‌های فرهنگی متفاوت است، چرا که اولاً ویتگنشتاین با آوردن نام فریزر، و کتاب معروف او با نام شاخه زرین، مباحث خود را در تقابل با موضع فریزر مطرح می‌کند و در ثانی مفسرانی که ویتگنشتاین را حامی نسبی‌گرایی فرهنگی می‌دانند، از میان آثار او به انتقادات وی به فریزر توجه ویژه دارند. از همین رو در قسمت بعدی مقاله وجوه مهم رویکرد فریزر را در کتاب شاخه زرین معرفی خواهیم کرد.

۵. سحر، دین و علم: روایت فریزر از ادوار حیات اجتماعی بشر

کتاب شاخه زرین فریزر، که از مصادیق مهم رویکرد غرب‌محور در مطالعات انسان‌شناختی است، نخستین بار در دو جلد در سال ۱۸۹۰ منتشر شد. رویکرد حاکم بر این اثر علم‌محور و غرب‌محور است، بدین معنا که تنوع فرهنگ‌های متفاوت در این اثر به این شکل تصویر می‌شود: سحر و جادو مرحله ابتدایی حیات اجتماعی بشر، و دین مرحله میانه، و آخرین مرحله علم است. فریزر در این اثر از زاویه دید فرهنگ و تمدن علم‌گرایانه و مسلط غربی به فرهنگ جوامع دیگر نگاه می‌کند و آنها را مورد توصیف و تبیین قرار می‌دهد و از این رو می‌توان آن را روایت یک فرهنگ غالب از فرهنگ‌های مغلوب دانست (Biletzki 2015, 66-67).

هدف ظاهری این کتاب این است که قاعده جانشینی مقام کشیشی را در نیمی ایتالیا تبیین کند، اما عملاً موضوع کتاب به نظریه کاملی در باب سحر و دین گسترش می‌یابد، نظریه‌ای از نوع تعقل‌گرایی.^۹ این نظریه متشکل از دو بحث اصلی و محوری ذیل است:

۱. سحر و دین به مثابه نظریه‌های تبیینگر جهان طبیعی و وقایع این جهان ظاهر می‌شوند.
 ۲. این نظام‌های نظری آیین‌هایی را ایجاد می‌کنند که برگزارکنندگان آنها سعی می‌کنند از طریق آنها بر رویدادهای طبیعت اثر بگذارند (Clack 2017, 627).
- سحر از نگاه فریزر نخستین فلسفه حیات انسان است و وقتی رخ می‌دهد که انسان اولیه تلاش برای فهم جهان پیرامون خود را آغاز می‌کند. نتیجه این تلاش فکری اولیه چیزی است که فریزر آن را «سحر نظری»^{۱۰} می‌نامد، و مقصود از سحر نظری نظامی از باورها است مبتنی بر مفروض گرفتن دو قانون: (۱) قانون شباهت یا قانون هومئوپاتی^{۱۱} و (۲) قانون تماس یا سرایت یا مجاورت،^{۱۲} و تصور می‌شود که این قوانین را می‌توان برای ایجاد نتایج مطلوب به کار برد. نخستین قانون حاکی از این است که «شبهه، شبیه را ایجاد می‌کند» و محتوای قانون دوم این است که اشیائی که زمانی با هم در پیوند بودند، پس از جدایی فیزیکی، از فاصله دور بر یکدیگر اثرگذار باقی خواهند ماند. این قوانین وقتی به کار می‌روند، حامل سحر عملی‌اند،^{۱۳} یعنی تکنیکی که انسان‌های ابتدایی در تلاش برای متمایل کردن اراده طبیعت در جهت منافعشان به کار می‌برند (Frazer 2009, 36-37).
- شکل عملی قانون نخست سحر هومئوپاتی^{۱۴} است، مثلاً مرگ دشمن (رویداد مطلوب) از طریق نابود کردن تصویر او حاصل می‌شود و بارش باران از طریق پاشیدن آب روی زمین. از مثال‌های فوق آشکار می‌شود که بر اساس سحر هومئوپاتی رویداد مطلوب از طریق تقلید حاصل می‌شود. فریزر مدعی است چنین روشی کاملاً باطل است، زیرا پرواضح است که شبیه‌سازی یک رویداد مطلوب فی‌نفسه آن رویداد را ایجاد نمی‌کند. شکل عملی قانون دوم سحر مجاورت^{۱۵} است و - بر اساس روایت فریزر - این نوع سحر نیز خطا است، چرا که خود قانون دوم به وضوح خطا است. از این رو به نظر فریزر سحر ذاتاً یک خطا است (Frazer 2009, 36-38).
- نهایتاً زمانی نقایص سحر بر پیروان آن آشکار می‌شود و آنها سحر را رها و یک فلسفه حیات جدید را جایگزین می‌کنند: دین. در این گذار یک نکته مهم وجود دارد: به جای قانون‌های غیرشخصی سحر، در دین موجودی فراطبیعی (خدا)، که مسئول رویدادهای جهان است، مطرح می‌شود که معتقدان می‌توانند برای مبارزه با تحولات زندگی به او متوسل شوند. به تبع همین نکته، وِرد، که تکنیک عملی سحر بود، جای خود را به دعا می‌دهد. از نگاه فریزر نهایتاً نقایص دین نیز بر پیروان ظاهر می‌شود (مثلاً دعاکنندگان نمی‌توانند به نتایج انضمامی مطلوب دست یابند) و در نتیجه آنها به سراغ یک

نظریه حیات موثرتر می‌روند: علم. بنابراین فریزر مراحل پیشرفت انسان در جامعه را بدین ترتیب ترسیم می‌کند: سحر، دین و علم. از این رو تاریخ فرهنگ و تمدن بشر از نگاه او عبارت است از رهایی بشر از خرافات، رهایی‌ای که بر محور علم استوار است (Clack 2017, 628).

۶. تفسیر نسبی‌گرایانه از تأملات ویتگنشتاین در باب نگاه فریزر به اعمال آیینی و فرهنگی

در سال ۱۹۳۱ ویتگنشتاین مباحث فریزر را در باب اساطیر، سحر، و فرهنگ‌های دینی قابل مناقشه می‌داند. با توجه به استفاده فریزر از تعبیر وحشی^{۱۶} در توصیف فرهنگ‌های ابتدایی، ویتگنشتاین به جد فریزر را متهم می‌کند که او از بسیاری از اقوام وحشی‌ای که فریزر آنها را توصیف می‌کند، وحشی‌تر است، زیرا این اقوام اصطلاحاً وحشی به اندازه یک مرد انگلیسی قرن بیستمی (یعنی فریزر) از فهم یک موضوع مربوط به نفس و روان دور نیستند. به نظر ویتگنشتاین، تبیین فریزر از فعالیت‌های اقوام اولیه بسیار خشن‌تر است از معنای خود این فعالیت‌ها (Wittgenstein 2018, 44).

آیا این حمله ویتگنشتاین به فریزر، که نشان‌دهنده نوعی اعتباربخشی به جوامع «ابتدایی» است، تأیید ضمنی نسبی‌گرایی فرهنگی است؟ (Biletzki 2015, 67). مویال شاروک با استناد به اثری از ویتگنشتاین با عنوان *اشارات در باب شاخه زرین فریزر*^{۱۷} ویتگنشتاین را قویاً حامی نسبی‌گرایی فرهنگی معرفی می‌کند. به نظر مویال شاروک، در این اثر روشن است که ویتگنشتاین در باب دین و امور جادو و سحرآمیز نسبی‌گرا است ولی در باب علم و معرفت نسبی‌گرا نیست (Moyal-Sharrock 2017, 228).

مویال شاروک متذکر می‌شود که در همان جا که ویتگنشتاین نسبی‌گرایی را می‌پذیرد، همه‌شمولی صورت انسانی زندگی (صورت زندگی واحد)^{۱۸} محفوظ است. زیرا شاید از نگاه ما جادوگر یک قوم یقینی‌های همه‌شمول ما را نقض می‌کند، اما از نگاه ویتگنشتاین جادوگر واقعاً چنین نمی‌کند. ویتگنشتاین فرد وحشی‌ای را مثال می‌زند که تصویر دشمنش را خنجر می‌کشد، به این خاطر که می‌خواهد او را بکشد. اما همان فرد وحشی نیز، که به نظر ما کاری عجیب انجام می‌دهد و به ملزومات کشتن دشمنش عالم نیست، خنجرش را تیز می‌کند، زیرا می‌داند با چه وسیله‌ای باید به مصاف دشمن برود و همو کلبه‌اش را از چوب می‌سازد، زیرا می‌داند در صورت مغلوب شدن باید جایی برای پناه گرفتن داشته باشد. بنابراین وحشی‌ها، به خلاف ادعای فریزر، یک ایده کاملاً کاذب یا

جنون‌آمیز از جریان طبیعت ندارند (Wittgenstein 2018, 56; Moyal-Sharrock 2017, 228).

فریزر سحر را به مثابه یک علم فیزیک کاذب تفسیر می‌کند و لذا سحر را از اساس خطا می‌داند. از نگاه او سحر در غیاب علم، بدیل علم است. در مقابل، به نظر ویتگنشتاین در جامعه ابتدایی سحر با علم و تکنولوژی هم‌بودی دارد و سحر در چنین جامعه‌ای بدیلی فقیر و از بنیاد خطا برای علم و تکنولوژی نیست (Clack 2017, 628-9).

از نگاه ویتگنشتاین، اندیشه فریزر مقتضی این است که فرد وحشی به سبب داشتن یک باور متفاوت یا اشتباه بمیرد (Wittgenstein 2018, 44). برای پی بردن به مقصود ویتگنشتاین در اینجا به این مثال توجه کنید: زنانی در قبیله تروبریاند،^{۱۹} یویووا^{۲۰} (ساحره‌های پرنده) نامیده می‌شوند، بدین مضمون که آنها استعداد پرواز کردن دارند. اگر دیدگاه فریزر صحیح باشد، این زنان واقعاً باور دارند که می‌توانند پرواز کنند. ولی چنین نیست، زیرا واقعاً در برابر یک پرنده به تصور این که قادر به پروازند خود را پرتاب نمی‌کنند (Moyal-Sharrock 2017, 228).

بنابراین اقوام وحشی و غیرمتمدن، در مقبولات بنیادین ما مشترک‌اند، یعنی در: «امور واقع^{۲۱} بسیار کلی و عمومی طبیعت» و «رفتار مشترک نوع بشر».^{۲۲} چرا که وقتی به شیوه‌های روزمره عمل آنها می‌رسیم، می‌بینیم که جادوگری و سحر آنها بر علم آنها غلبه نمی‌کند، بلکه قضیه بالعکس است.

به نظر ویتگنشتاین، فریزر همه اعمال انسان را اساساً ابزاری می‌داند و به مشخصه‌های اعمال آیینی^{۲۳} توجه نمی‌کند. ویتگنشتاین - بر اساس تفسیر شایع - سعی می‌کند به جای تفسیر ابزاری فریزر، تبیین بیانگر^{۲۴} از اعمال آیینی ارائه کند، بدین مضمون که اعمال و مراسم آیینی قرار نیست یک تغییر مطلوب در جهان طبیعی ایجاد کنند، بلکه آنها بیان آرزوها، احساسات و ارزش‌هایند (Clack 2017, 629).

ویتگنشتاین یک مراسم فرزندخواندگی را مثال می‌زند. در این مراسم رسم این است که مادری که نوزادی را به فرزندخواندگی در می‌آورد آن را از زیر لباسش بیرون می‌کشد. در اینجا مادرخوانده باور ندارد که واقعاً با عبور دادن کودک از زیر لباسش او را از رحم خود به دنیا آورده است. مویال شاروک این مطلب را با تفاوت بین دو عبارت *believe in* و *believe that* نشان می‌دهد، به این معنا که مادرخوانده مذکور به خود مراسم فرزندخواندگی باور دارد، و نه به آنچه در مراسم نمایش می‌دهد. مراسم چیزی نمادین

است. اعمال آیینی یک زبان‌اند و بیانگر یک آرزو، بنابراین نه بر عقیده بلکه بر نمادگرایی^{۲۵} مبتنی‌اند (Wittgenstein 2018, 38; Moyal-Sharrock 2017, 229). مثلاً فردی که تصویر محبوب را می‌بوسد باور ندارد خود محبوب را بوسیده است، و همچنین باور ندارد این بوسیدن اثر خاصی بر فرد صاحب تصویر خواهد گذاشت، بلکه این عمل مبتنی است بر رضایت خاطر. به عبارت دیگر، «این عمل اصلاً هدفی ندارد، ما آن را انجام می‌دهیم و سپس احساس رضایت می‌کنیم» (Wittgenstein 2018, 36). از نگاه ویتگنشتاین، فرهنگ مدرن غربی نیز عناصر غیرعلمی خود را دارد. نباید سحر و جادوی اقوام وحشی را با علم خودمان مقایسه کنیم، بلکه باید علم آنها را با علم خودمان مقایسه کنیم. ویتگنشتاین می‌گوید:

هیچ چیز قرابت ما با این وحشی‌ها را بهتر از این واقعیت نشان نمی‌دهد که فریزر برای توصیف دیدگاه‌های این اقوام، کلماتی مأنوس - نزد خودش و نزد ما - در دسترس دارد مثل «ghost» (روح) و «shade» (سایه/ظلمت). ... ما کلماتی مثل «soul» و «spirit» را به مثابه بخشی از واژگان فاخرمان به کار می‌بریم. در مقایسه با این مطلب، این واقعیت که ما [به خلاف اقوام وحشی] باور نداریم که روح ما می‌خورد و می‌آشامد، بی‌اهمیت و ناچیز است. (Wittgenstein 2018, 48)

در فعالیت علمی، شیوه‌های بهتر و بدتر انجام کارها - نزد ما و نزد اقوام وحشی - برای رسیدن به نتیجه و هدف مورد نظر وجود دارد و از این رو هم ما می‌توانیم شیوه‌های علمی آنها را یاد بگیریم و هم آنها می‌توانند شیوه‌های علمی ما را یاد بگیرند. وقتی به علم می‌رسیم، چه بین وحشی‌ها و چه بین ما صرفاً یک معیار و محک وجود دارد: موفقیت عملی. بنابراین ویتگنشتاین موضعی ضدنسبی‌گرایانه در باب پیشرفت علم، و موضعی نسبی‌گرایانه در باب فرهنگ دارد (Moyal-Sharrock 2017, 230).

۷. انتقاد به نسبی‌گرایی فرهنگی از جانب انسان‌شناسان تکاملی

تحقیقات در روان‌شناسی و علوم شناختی حاکی از این است که برای آنچه پیش‌تر رفتار فرهنگی تلقی می‌شد، یک علت تکاملی وجود دارد. برخی، از جمله استیون پینکر،^{۲۶} بر این باورند که نتیجه ضروری این تحقیقات این است که باید برای علل تکاملی تقدم قائل شویم و هر روایتی از نسبی‌گرایی فرهنگی را مردود بدانیم (Heckel 2010, 6). پینکر، روان‌شناس شناختی، مدعی است پیشرفت‌های موجود در روان‌شناسی تکاملی و علوم مربوط به ذهن شواهدی فراهم می‌کند حاکی از وجود اشتراکات

زیست‌شناختی‌ای درون انسان‌ها که به اشتراکاتی در فرایندهای اندیشه و توانایی‌های زبانی انسان‌ها امتداد می‌یابد. به نظر پینکر، زبان بیش از این که به رفتارهای -اصطلاحاً- فرهنگی (که در میان جوامع مختلف، متفاوت‌اند) شبیه باشد به رفتارهای غریزی‌ای چون دو پا راه رفتن شباهت دارد، زیرا غریزی است. کودکان به کارگیری گرامر را بدون آموزش رسمی و بدون این که قادر باشند قواعد گرامری را تشریح کنند فرامی‌گیرند. به بیان پینکر، کودکان این کار را همچون تحول از چاردست‌وپا راه رفتن به دوپا راه رفتن اکتساب می‌کنند (Pinker 1995, 18-19; Heckel 2010, 6).

بر اساس استدلال پینکر، همه‌شمولی^{۲۷} زبان مستلزم همه‌شمولی در شناخت است. انسان‌ها به انگلیسی یا فارسی نمی‌اندیشند، آنها به زبان اندیشه^{۲۸} یا زبان ذهنی^{۲۹} می‌اندیشند. زبان اندیشه علی‌القاعده به همه زبان‌ها شباهت دارد، اما احتمالاً از بعضی زبان‌ها غنی‌تر و از بعضی از آنها ساده‌تر است (Pinker 1995, 81; Heckel 2010, 6). فرضیه زبان ذهنی یا زبان اندیشه حاکی از این است که اندیشیدن درون یک زبان ذهنی رخ می‌دهد. زبان ذهنی از جهاتی شبیه زبان روزمره است: شامل کلماتی است که می‌توان با ترکیب آنها جملاتی ساخت، کلمات و جملات این زبان معنادارند، و معنای هر جمله وابسته است به معنای کلمات مؤلفه آن و نیز شیوه ترکیب این کلمات (Rescorla 2019).

بنابراین پینکر یک زبان را به عنوان زبان اندیشه مفروض می‌گیرد که مقدم است بر زبان‌هایی که انسان‌ها می‌آموزند. اگر زبان اندیشه، که همه‌شمول است، به شناخت شکل دهد، آنگاه زبان اندیشه ویژگی زیست‌شناختی تمام انسان‌ها است، همان‌گونه که با دو پا راه رفتن چنین است. در نتیجه نسبی‌گرایی تضعیف می‌شود (Heckel 2010, 7).

پینکر در کتاب *غریزه زبان، زبان را همچون یک مکانیسم تکاملی لحاظ می‌کند*. او اذعان می‌کند که در اتخاذ این موضع که زبان یکی از غرایز طبیعی بشر است، متأثر از چامسکی است.^{۳۰} پینکر یادآور می‌شود که در دهه ۱۹۵۰ رویکردهای رفتارگرایانه در مطالعات اجتماعی غلبه داشت و در چنین رویکردی صرفاً به درون‌داد (محرک) و برون‌داد (پاسخ) توجه می‌شود و عباراتی چون «اندیشیدن» و «دانستن» (که نقش «ذهن» یا «مغز» را پررنگ می‌کنند) عباراتی غیرعلمی تلقی می‌شوند. اما چامسکی به دو واقعیت در باب زبان تأکید و رویکرد رفتارگرایانه را تضعیف کرد: اولاً انسان‌ها بسیاری از جملات را برای نخستین بار در تاریخ می‌گویند و می‌فهمند و از این رو نمی‌توان زبان را گنجینه‌ای از پاسخ‌ها تلقی کرد، بلکه زبان محصول قوای مغز است؛ و به ناچار باید بپذیریم مغز برنامه

و دستورالعملی دارد که به آن امکان می‌دهد مجموعه نامحدودی از جملات را از طریق کلماتی محدود بسازد. در ثانی کودکان بدون آموزش رسمی گرامرهای پیچیده را توسعه می‌دهند و با توانایی تفسیر جملاتی که پیش‌تر هرگز نشنیده‌اند رشد می‌کنند. بر همین اساس، پینکر همسو با چامسکی بر این باور است که کودکان فطرتاً به یک گرامر همه‌شمول مجهزند که به آنها امکان می‌دهد الگوهای نحوی پیچیده را از گفتار والدینشان بیرون بکشند (Pinker 1995, 21-22). بنابراین به نظر پینکر زبان منفک از چیزی است که انسان‌شناسان آن را رفتار آموخته‌شده از طریق فرهنگ می‌دانند و بهتر است زبان بر اساس تکامل تبیین شود، نه بر اساس فرهنگ.

از نگاه پینکر، زبان را باید همچون یک سازگاری بیولوژیک برای تبادل اطلاعات تلقی کنیم. در این صورت اندیشه مقدم بر زبان (زبان مادری) و فرهنگ خواهد بود. پینکر دیدگاه مذکور را در مقابل رویکرد نسبی‌گرایان فرهنگی مطرح می‌کند که می‌اندیشند فرهنگ زبان را شکل می‌دهد و زبان اندیشه را هدایت می‌کند. در رویکرد تکاملی پینکر زبان روزمره اطلاعات موجود در اندیشه (زبان اندیشه) را منتقل می‌کند، در نتیجه زبان آموخته‌شده (انگلیسی یا فارسی) نمی‌تواند اندیشه ما را شکل دهد. زبان اندیشه نه تنها مطابق با یک گرامر همه‌شمول عمل می‌کند، بلکه با دایره واژگان^{۳۱} نیز مرتبط است؛ بدین معنا که ما از آن رو به ارتباطات و تبادل اطلاعات توانایییم که اندیشه‌های ما ذیل یک آرایش همه‌شمول نشانه‌ها عمل می‌کنند که در ذهن هر زبان‌آموزی رمزگذاری شده‌اند (Pinker 1995, 18, 81; Heckel 2010, 11-12). بنابراین اندیشه متعلق به هیچ زبانی نیست، یا به عبارت دیگر انسان‌ها به هیچ زبان خاصی (انگلیسی، فارسی، یا ...) نمی‌اندیشند، بلکه انسان‌ها به زبان اندیشه می‌اندیشند و اندیشه را با زبان‌های متفاوت بیان می‌کنند.

پینکر دیدگاه خود را در تقابل با نسبی‌گرایی می‌داند و مدعی است نسبی‌گرایی توان تبیین پدیده‌های ذیل را ندارد: (۱) توانایی برای ترجمه یک زبان آموخته‌شده به زبان دیگر، (۲) همه‌شمولی (یا عمومیت) یادگیری زبان، (۳) پیوند بین زبان و همه‌شمول‌های (یا اشتراکات) زیست‌شناختی (Heckel 2010, 19). به باور پینکر، بدون مفروض گرفتن زبان اندیشه تبیین و توضیح یادگیری زبان در کودکان ممکن نیست. کودک پیش از یادگیری زبان و نیز در فرایند یادگیری زبان درباره جهان می‌اندیشد و این واقعیتی است که نسبی‌گرایی قادر به تبیین آن نیست، چرا که نسبی‌گرایی هر اندیشه‌ای را مؤخر و وابسته به زبان می‌داند (Heckel 2010, 14).

۸. تفسیر کلک: رفتار فرهنگی و اعمال آیینی در تداوم غریزه و طبیعت

در بخشی از مقاله با قرائتی شایع آشنا شدیم که تفسیر بیان‌گرایانه از دیدگاه ویتگنشتاین درباره اعمال آیینی ارائه می‌کند، و بر مبنای همین قرائت، مویال شاروک ویتگنشتاین را حامی نسبی‌گرایی فرهنگی می‌داند. در این بخش دیدگاه‌های کلک^{۳۲} را مرور می‌کنیم که مخالف قرائت فوق است.

کلک می‌گوید گفته‌های ویتگنشتاین با بیان‌گرایی سازگاری ندارد (Clack 2017, 629-630). مثلاً ویتگنشتاین می‌گوید: «وقتی فردی در جمع ما ... زیادی می‌خندد، من به شکل نیمه-ناخواسته لب‌هایم را به هم فشار می‌دهم، چنان‌که گویی باور دارم از این طریق دهان او را می‌بندم [و مانع خنده او می‌شوم]» (Wittgenstein 2018, 56). به باور کلک، هیچ دیدگاه بیان‌گرایانه‌ای با نقل‌قول فوق سازگاری ندارد، بلکه جمله فوق نگرش ابزارگرایانه را تأیید می‌کند. در انجام بعضی اعمال آیینی انگیزه‌های ابزاری غیرقابل‌انکار است؛ مثلاً قربانی کردن از نگاه کشاورزانی که آن را انجام می‌دهند، بر محصول کشاورزی اثرگذار است (Clack 2017, 630). کشاورز باور دارد که با انجام قربانی محصول بیشتری حاصل خواهد کرد. آیین از نگاه او صرفاً بیان احساس و عواطف و آرزوها نیست.

اما مقصود کلک از مباحث فوق این نیست که ویتگنشتاین حامی تفسیر ابزارگرایانه است، بلکه به نظر او در آثار ویتگنشتاین تبیین ابزارگرایانه و بیان‌گرایانه هم‌بودی دارند. چگونه می‌توانیم این هم‌بودی را توضیح دهیم، بدون این که ویتگنشتاین را به تناقض‌گویی متهم کنیم؟ به بیان کلک شیوه‌های متفاوتی برای حل این مسئله وجود دارد:

۱. به نظر ویتگنشتاین، مراسم و آیین ذات مشترک ندارند، بلکه متغیرند. از این رو بعضی ابزاری‌اند و بعضی بیانگر. در این صورت انتقاد ویتگنشتاین به فریزر این است که چرا فریزر تبیین ابزارگرایانه را به هر آیینی تعمیم می‌دهد. در این صورت ویتگنشتاین به ذات‌گرایی انتقاد می‌کند.

۲. ویتگنشتاین نمی‌خواهد به دریافت ابزارگرایانه به اعمال آیینی انتقاد کند، بلکه می‌خواهد نقش استدلال را در ایجاد آیین مورد تردید قرار دهد. بر اساس تعقل‌گرایی، مراسم و اعمال آیینی جنبه عملی یک نظریه از پیش تثبیت شده هستند، نظریه‌ای درباره جهان و رویدادهای آن. از این رو تعقل‌گرایی مراسم و اعمال آیینی را محصول یک فرایند استدلالی می‌داند و ویتگنشتاین دقیقاً با همین نکته مخالف

است. ویتگنشتاین عمل آیینی را برخاسته از غریزه می‌داند و باور همراه با عمل را منشأ عمل تلقی نمی‌کند. ویتگنشتاین می‌گوید انسان ابتدایی (به خلاف نظر فریزر) از روی عقاید عمل نمی‌کند (Wittgenstein 2018, 32, 52).

به نظر کلک نادرست است که تصور کنیم ویتگنشتاین در جمله اخیر بین انسان‌های ابتدایی و انسان متمدن تمایز قائل می‌شود، بلکه مقصود سخن او اولاً صدور حکمی در باب مبنای عمل آیینی است (یعنی این حکم که عمل آیینی محصول هیچ عقیده‌ای نیست)، و در ثانی دیدگاه ویتگنشتاین درباره ماهیت عمل آیینی را باید در کنار مطلوب دیگر او فهمید: نگرستن به انسان به مثابه حیوان و یک موجود ابتدایی که از موهبت غریزه - و نه تعقل - برخوردار است (Wittgenstein 1969, §475; Clack 2017, 631).

بر اساس راه‌حل دوم، ویتگنشتاین سعی دارد رویکرد تعقل‌گرایانه در باب آیین‌ها را رد کند. بوسیدن عکس محبوب مبتنی بر عقیده نیست. همچنان که وقتی عصبانی هستیم به زمین ضربه می‌زنیم، و در عین حال نه باور داریم زمین مقصر است، و نه باور داریم این ضربه مشکلی را حل می‌کند، بلکه صرفاً عصبانیت خود را نشان می‌دهیم. به نظر ویتگنشتاین، تمام آیین‌ها از این نوع‌اند و می‌توان آنها را اعمال غریزی دانست (Wittgenstein 2018, 54). کلک به این نکته توجه می‌دهد که بر اساس راه‌حل دوم ویتگنشتاین قاعده‌مند بودن آیین را انکار نمی‌کند، بلکه مدعی است هرچند یک آیین قاعده‌مند است، شکل و صورت آیین در امتداد اعمال غریزی و خودانگیخته است و نه در استدلال و تعقل (Clack 2017, 631).

۳. برای بیان راه‌حل سوم یادآوری این نکته لازم است که ویتگنشتاین مدعی است سحر یک «آرزو و خواست»^{۳۳} را «بیان می‌کند»^{۳۴}. دو امکان برای قرائت این ادعا در اینجا وجود دارد:

(الف) تأکید بر «بیان کردن»: همان طور که گذشت، در اینجا با دوگانه تبیین ابزاری فریزر و تبیین بیان‌گرایانه (که بر اساس قرائت مذکور، تبیین ویتگنشتاین از آیین‌ها است) مواجهیم.

(ب) تأکید بر «آرزو و خواست»: اگر تأکید ادعای ویتگنشتاین را بر آرزو و خواست بدانیم، مضمون ادعای او این است که مؤلفه اصلی آیین‌های سحرآمیز این است که آنها بازنمای آرزوها و خواست‌هایند (Clack 2017, 631-2).

تأکید بر «آرزو و خواست» این مجال را فراهم می‌کند که بین تبیین ویتگنشتاین از سحر و دیدگاه‌های فروید در کتاب توتام و تابو ارتباط برقرار کنیم. محور اصلی تبیین فروید از

سحر و دین این است: خواست و آرزو. انگیزه انسان برای سحر آرزوهایی است که سرکوب شده‌اند. اگر نکته فوق را اضافه کنید بر ایده فرویدی «قدرت مطلق اندیشه‌های آرزومندانه» به خصلت ویژه سحر هومئوپاتی هدایت می‌شویم، یعنی پیوند بین «تقلید از یک وضع مطلوب» با «به دست آمدن آن وضع مطلوب» (Freud 2004, 97; Clack 2017, 632).

نگرش فرویدی بر این ایده استوار است که سحر محصول استدلال نیست. بنابراین دیدگاه او با نظر ویتگنشتاین سازگاری دارد، همچنین هر دو آنها تأکید دارند در فرایند تقلید (مثلاً بوسیدن عکس محبوب)، آنچه محوریت دارد رضایت خاطر است. هر دو آنها مبنای سحر را آرزو و میل می‌دانند. کلک می‌گوید وقتی پیوند بین اندیشه ویتگنشتاین با فروید آشکار می‌شود راه‌حل دوگانه تبیین بیان‌گرایانه و تبیین ابزاری نیز روشن می‌شود: می‌توان یک عمل را بیانگر یک آرزو و میل دانست و همزمان احساس کرد آن عمل در تغییرات جهان خارج عاملیت دارد. بدین شکل هیچ یک از رویکردهای ابزارگرا و بیان‌گرایانه به تبیین سحر انحصارگرایانه نخواهند بود (Clack 2017, 632).

بنابراین بر اساس راه‌حل دوم و سومی که کلک ارائه می‌کند، اعمال آیینی و فرهنگی از نگاه ویتگنشتاین در تداوم با غریزه و طبیعت حیوانی انسان تفسیر می‌شوند. توصیف انسان به مثابه حیوان آیینی را می‌توان اصل محوری اثر ویتگنشتاین با عنوان اشاراتی در باب فریزر دانست. دغدغه ویتگنشتاین در این اثر تبیین انگیزه آیین‌ها نیست، بلکه دغدغه او تأکید بر طبیعی بودن رفتار آیینی است.

۹. قرائت نسبی‌گرایانه از ویتگنشتاین با التفات به نسبت آیین‌ها و رفتارهای فرهنگی با غرایز

هکل^{۳۵} با رویکردی متفاوت با مویال شاروک از نسبی‌گرایی فرهنگی در آثار ویتگنشتاین دفاع می‌کند. مشخصه تفسیر هکل از ویتگنشتاین و نسبی‌گرایی فرهنگی این است که با طبیعی‌گرایی و رویکرد تکاملی به انسان‌شناسی در تعارض نیست، مشخصه‌ای که بسیاری از روایت‌های نسبی‌گرایی فاقد آن‌اند و آنها را در معرض انتقاداتی همچون انتقادهای پینکر (که پیش‌تر مرور شد) قرار داده است. هکل همچون کلک دیدگاه ویتگنشتاین در باب فرهنگ و رفتار فرهنگی را طبیعی‌گرایانه و در تداوم با غریزه و طبیعت بشر می‌داند.

به نظر هکل، انتقاد اصلی و کلی ویتگنشتاین به فریزر این است که فریزر در باب رفتار فرهنگی یک قوم بیگانه با استانداردهای اجتماعی و فرهنگی خودش قضاوت و آنها

را به حماقت متهم می‌کند. ویتگنشتاین در مخالفت با فریزر می‌گوید: «هرگز معقول نمی‌رسد که قومی تمام این کارها را از روی حماقت محض انجام دهد» (Wittgenstein 2018, 32; Heckel 2010, 15). همچنین به نظر هکل یکی از انتقادات اصلی ویتگنشتاین به فریزر معطوف به این ادعای فریزر است که «سحر و آیین عبادی صرفاً یک علم فیزیک کاذب‌اند» (Wittgenstein 2018, 42)، حال آن که به نظر ویتگنشتاین عمل آیینی از جنس علم و معرفت و عقیده نیست (Heckel 2010, 15).

هکل یادآور می‌شود ویتگنشتاین آیین‌هایی را که فریزر توصیف می‌کند، با آیین‌هایی مقایسه می‌کند که او درون فرهنگ مدرن خود می‌بیند، مثلاً شکستن یک بطری درون یک کشتی پیش از دریانوردی به نیت خوش‌یمنی. همچنین خود توانایی برای تمایز بین گفتمان سحر و علم مستلزم این است که جنبه‌هایی از هر دو در فرهنگ انسان اروپایی مدرن وجود داشته باشد. مقایسه کردن سحر و ساحر و آیین عبادی یک جامعه و قلمرو فرهنگی با علم و دانشمند جامعه و قلمرو فرهنگی مدرن، کاری ناسنجیده و نادرست است. کار مناسب‌تر ایجاد یک موازنه بین سحر و ساحر یک جامعه و قلمرو فرهنگی، از یک سو، و مراسم کلیسا و کشیش در جامعه مدرن، از سوی دیگر، است (Heckel 2010, 17).

هکل با تأیید سازگاری اندیشه ویتگنشتاین با نسبی‌گرایی فرهنگی این دیدگاه ویتگنشتاین درباره مطالعه فرهنگی را متذکر می‌شود که «صرفاً می‌توانیم توصیف کنیم و بگوییم زندگی انسانی شبیه چیست» (Wittgenstein 2018, 34). نباید تلاش کنیم به دنبال تبیین بگردیم. به نظر ویتگنشتاین می‌توانیم بازی‌های زبانی را که با آنها مأنوس‌ایم، برای فهم بازی‌های زبانی مشابه در فرهنگ‌های دیگر به کار گیریم. این ویتگنشتاین را - بر اساس تفسیر هکل - در چنین موضعی قرار می‌دهد: استدلال علیه تبیین، در عین پذیرش امکان فهم (Heckel 2010, 16).

به نظر هکل ویتگنشتاین اشتراکات زیست‌شناختی بین انسان‌ها را نادیده نمی‌گیرد، همچنین او وجود توانایی غریزی همه‌شمول (بین همه انسان‌ها) را برای یادگیری زبان انکار نمی‌کند. اما در تلاش برای توصیف هر عنصر همه‌شمول و معنا دادن به آن، با یک معضل مواجه‌ایم: از نگاه ویتگنشتاین ناممکن است خارج از یک نظام معین یا بازی زبانی به چیزی ارزش یا معنا بدهیم یا آن را صادق بدانیم (Heckel 2010, 17). از این رو هر گونه بیان حکم یا صدق در باب خود اشتراکات همه‌شمول زیست‌شناختی تابع یک نظام زبانی و فرهنگی است.

پینکر کشف اشتراک‌های زیست‌شناختی در شناخت را گامی می‌داند به نفع این ادعا که معانی و ارزش‌های فرهنگی بالفعل ما همه‌شمول‌اند. هکل می‌گوید شواهدی برای این ادعا وجود ندارد. به نظر هکل چنین نیست که الگوی نسبی‌گرایانه در علوم اجتماعی و فرهنگ با شباهت‌های زیست‌شناختی ناسازگار باشد، یا چنین الگویی وجود یک جهان طبیعی بیرون از گفتمان انسانی را انکار کند. وجود یک جهان طبیعی و به تبع آن طبیعت همه‌شمول بشر، در نسبی‌گرایی فرهنگی ویتگنشتاین - به روایت هکل - مردود نیست. اما در عین حال همین طبیعت واحد با زبان‌های متفاوت در فرهنگ‌های متفاوت ترسیم و تشریح می‌شود (Heckel 2010, 20).

به نظر هکل ایده زبان اندیشه پینکر، حتی اگر به شکل تجربی تأیید شود، توان رد دیدگاه ویتگنشتاین را در باب نسبت فرهنگ با زبان و اندیشه ندارد. فرض کنید یک «زبان اندیشه» را کشف کردیم و آن را به شیوه بین‌فرهنگی^{۳۶} آزمودیم، و اثبات کردیم که هر فردی در جهان با یک گرامر همه‌شمول می‌اندیشد. چه چیز این زبان را یک زبان - به معنای متعارف - می‌کند؟ هکل می‌گوید پاسخ این سؤال از منظر فلسفه زبان ویتگنشتاین این است که یک اظهار را به شرطی می‌توانیم به مثابه یک زبان تفسیر کنیم که بتوانیم رفتار آشکار گوینده را نیز تفسیر کنیم. اما از سوی دیگر، ممکن است که انسان‌ها، بدون توسل به یک گرامر همه‌شمول استعلایی که درون هر یک از ما خانه داشته باشد، به سطوح متفاوتی از فهم، افزون بر معنای ظاهری یک بازی زبانی معین دست یابند (Heckel 2010, 21). همچنین این مسئله قابل طرح است که اگر یک گرامر همه‌شمول داریم، چرا همواره سخن یکدیگر را به شکل کامل و تام و تمام نمی‌فهمیم؟

بنابراین فهم «دیگری» مبتنی بر رفتار آشکار او است. رفتار آشکار یا غریزی است یا یک رفتار فرهنگی است. رفتار غریزی را، مثلاً عقب کشیدن دست هنگام برخورد با آتش، بر مبنای اشتراکات زیست‌شناختی می‌فهمیم. اما رفتار فرهنگی چگونه؟ رفتار فرهنگی از نگاه ویتگنشتاین مبتنی است بر رفتارهای غریزی. به عبارت دیگر، رفتار فرهنگی، از جمله رفتار کلامی و زبانی، جایگزینی است برای رفتار غریزی (Wittgenstein 1980, §151, quoted in, Canfield 1996, 127)، و این جایگزینی در فرهنگ‌های مختلف به شیوه‌های متفاوت رخ داده است. مثلاً اگر ناله کردن یک رفتار همه‌شمول غریزی در مواجهه با درد باشد، به جای این رفتار، در فرهنگ‌های مختلف، رفتارهای متفاوتی جایگزین شده است که فهم این رفتارها وابسته به فرهنگ مربوطه است. از این رو

نسبی‌گرایی فرهنگی ویتگنشتاین با اذعان به اشتراکات طبیعی و زیست‌شناختی انسان (که علم و یا به طور خاص نظریه تکامل آنها را روایت می‌کنند) تعارضی ندارد.

۱۰. تکامل، رفتار فرهنگی و معنا

از نظر پینکر، زبان هدف معینی دارد: ارتباطات و انتقال پیام. هکل در همین نقطه انتقادی اساسی را به پینکر وارد می‌داند. هکل برای طرح انتقادش، به دیدگاه‌های داس،^{۳۷} انسان‌شناس متأثر از ویتگنشتاین متوسل می‌شود. داس یادآور می‌شود گفتار معنادار لزوماً در قالب صوت (یا نوشتار) بیان نمی‌شود. داس بر اساس کارهای میدانی خود مدعی است به اندازه معانی موجود در زبان گویسوران، در سکوت‌های آنها، رموز آنها و... معنا وجود دارد. این امور در بازی زبانی ویتگنشتاین می‌توانند جایی داشته باشند، اما در زبان اندیشه پینکر جایی ندارند (Heckel 2010, 21-22).

بنابراین به نظر می‌رسد پینکر خصلتی را برای زبان مفروض و محوری می‌داند که در تمام رفتارهای زبانی ما وجود ندارد. انسان‌ها بازی می‌کنند، لطیفه می‌گویند و شعر می‌نویسند. هکل در مخالفت با پینکر می‌پرسد چگونه می‌توان از منظر تکاملی انگیزه‌ای برای انتقال پیام به چنین شیوه‌هایی یافت؟ اگر تنها هدف زبان انتقال پیام است، آنگاه چرا همه ما در قالب قیاس‌های ارسطو با هم صحبت نمی‌کنیم؟ (Heckel 2010, 22).

رویکرد تکاملی پینکر سعی می‌کند برای اثبات استقلال زبان و معنا از فرهنگ و وابسته بودن آن به طبیعت و غریزه آدمی، قلمرو معنا را درون انسان جستجو کند و نه در رفتار او، و این نقطه‌ای است که هکل از منظری ویتگنشتاینی به پینکر حمله می‌کند. بر اساس استدلال هکل، به نظر نمی‌رسد هنگام صحبت کردن، آنچه درون مغزهای ما رخ می‌دهد، عملاً به اهداف و مقاصد رفتار زبانی ما ربطی داشته باشد. این رفتار زبانی با بافت فرهنگی وسیع رفتار انسانی در ارتباط است، و رویکرد تکاملی پینکر به آن بافت ملتفت نیست. وقتی پینکر می‌گوید زبان نیز همچون «با دو پا راه رفتن»، مستقل از چارچوب‌ها و رفتارهای فرهنگی و یک رفتار غریزی و محصول تکامل آدمی است، او پیوند زبان با دیگر رفتارهای آموختنی را نادیده می‌گیرد: درست است که با دو پا راه رفتن از طریق فرهنگی آموخته نمی‌شود (بلکه موهبتی محصول تکامل است)، اما معنای عمودی نشستن سر میز شام قطعاً یک نماد فرهنگی است (Heckel 2010, 22).

بر همین مبنا هکل می‌پرسد چرا باید ما ضرورتاً این دو (تکامل و فرهنگ) را در ذهنمان تفکیک کنیم؟ به نظر او رفتارهای تکاملی و رفتارهای فرهنگی در امتداد

یکدیگرند، و زبان نیز از این حیث استثنایی بین سایر رفتارها نیست، به این معنا که زبان نیز هم فطری و غریزی است و هم به نحو فرهنگی آموخته می‌شود (Heckel 2010, 23).

از نگاه ویتگنشتاین معیار این که دیگری نمادهایی را که به کار می‌برم می‌فهمد یا نه، معیاری بیرونی و رفتاری است. نمی‌توانیم فهم را مستقیماً به یک حالت ذهن یا یک اصل انتزاعی مرتبط کنیم. فهم این که یک رشته از اعداد چگونه و به چه ترتیب ادامه می‌یابد، در توانایی ما در درست ادامه دادن این رشته ثابت می‌شود (Heckel 2010, 23). به نظر هگل در استدلال فوق ویتگنشتاین نه در پی رد ایده‌های علمی معاصر در باب شناخت، بلکه در جستجوی رد یک ایده دکارتی است، یعنی این ایده که فهم در خلوت ذهن فرد مستتر است. اگر ویتگنشتاین با تلاش‌های دانشمندان شناختی برای مطالعه ذهن مواجهه می‌شد، آنها را رد نمی‌کرد، اما هر تلاشی را برای یکی دانستن معنای اصطلاحاتی چون «فهم» با حالت ذهنی و حالت زیست‌شناختی و عصب‌شناختی مغز، و نه فعالیت‌های انسانی، رد می‌کرد (Heckel 2010, 23-24).

به بیان هگل، نقطه افتراق کلیدی بین پینکر با نگرش ویتگنشتاین به زبان و فرهنگ همانجا است که پینکر می‌گوید دانستن یک زبان عبارت است از دانستن این که چگونه «زبان اندیشه» را به رشته‌ای از کلمات ترجمه کنیم. «زبان اندیشه» مفهومی ناشناخته و مرموز است. ممکن است به همراه هر مفهومی (از مفاهیم شوخی و طعنه‌آمیز تا مفاهیم انتزاعی) فرایندهای ذهنی زیربنایی‌ای وجود داشته باشد، اما این بدین معنا نیست که این فرایندهای ذهنی همان مفاهیم زبان‌اند. حتی اگر یک زبان اندیشه را کشف کنیم، این زبان این دیدگاه را تضعیف نخواهد کرد که شیوه رفتار و گفتار انسان وابسته به فرهنگ او است (Heckel 2010, 24).

ممکن است زبان و اشتراکات زیست‌شناختی انسان‌ها، که دامنه تنوع فرهنگی را محدود می‌کنند، یک مکانیسم تکاملی باشد، اما در عین حال نظام فرهنگی‌ای که درون آن عمل می‌کنیم و نظام زبانی‌ای که به آن سخن می‌گوییم ما را محدود می‌کند. می‌توانیم بر اشتراکات زیست‌شناختی تأکید کنیم، اما همواره در ارتباطاتمان و انتقال این اشتراکات محدودیم، آن هم به سبب زبان‌های ناکاملی که به آنها سخن می‌گوییم و فرهنگی که به نمادها و نشانه‌های این زبان معنا بخشیده است (Heckel 2010, 25).

۱۱. بررسی و تحلیل

پس از مطالعه بخش‌های فوق این مسئله به ذهن می‌رسد که اگر ویتگنشتاین حامی نسبی‌گرایی فرهنگی است، به کدام معنا از نسبی‌گرایی فرهنگی (از معانی ارائه شده در بخش نخست مقاله) باور دارد؟ مسلماً ویتگنشتاین حامی نسبی‌گرایی فرهنگی معرفت‌شناختی نیست. او معرفت و علم را وابسته به فرهنگ نمی‌داند و در عین حال امکان سهیم بودن همه اقوام در فعالیت علمی را می‌پذیرد. مخالفت ویتگنشتاین با فریزر بر همین نکته متکی است.

در این صورت، نسبی‌گرایی فرهنگی ویتگنشتاین حاکی از چیست و چه چیز را وابسته به فرهنگ می‌داند؟ قدر مسلم این است که از نگاه ویتگنشتاین معنا و فهم آیین‌ها وابسته به فرهنگ‌اند. آیین‌ها و رفتارهای فرهنگی جوامع مختلف ممکن است از انگیزه‌های طبیعی و غریزی مشترک بین تمامی انسان‌ها نشئت گرفته باشند، ولی فهم معنای هر آیین وابسته به فهم کلی فرهنگ مربوطه است. جشن و سرور، ابراز خوشحالی، سوگواری و مویه کردن و... از انگیزش‌های مشترک بین انسان‌ها ناشی می‌شوند، ولی ممکن است عملی که در یک فرهنگ نشانه سوگواری و ابراز غم است در فرهنگ دیگر نشانه شادی و سرور محسوب شود یا هیچ معنایی نداشته باشد.

نکات فوق در تبیین بیان‌گرایانه از آیین‌های دینی بلاشکال است. اما به نظر می‌رسد برخی از آیین‌های دینی واقعاً مبتنی‌اند بر باور به این که انجام آیین ابزاری است برای ایجاد وضعی مطلوب، مثل آیین قربانی کردن در برخی ادیان برای ایجاد ایمنی برای جان و مال فرد. کارکرد اخیر آیین‌های فرهنگی تا حدی با کارکرد علم هم‌پوشانی دارد. یکی از عمده اهداف علم نیز ایجاد وضعی مطلوب‌تر برای انسان است. از این رو در اینجا مجدداً به نکته مورد نظر فریزر بازمی‌گردیم، چرا که همو بود که آیین را در بافت پیشامدرن جایگزینی برای فعالیت علمی می‌دانست.

اما در اینجا اشاره ویتگنشتاین به وجود سحر و آیین‌ها در زندگی بشر مدرن دیدگاه فریزر را تضعیف می‌کند. انسان مدرن نیز، با وجود باور به علم، به برخی از آیین‌ها (مثل گرامی‌داشت سال نو و مراسم ازدواج و تولد و...) پایبند است و از قضا بعضاً نگرشی ابزاری به این آیین‌ها دارد، مثلاً پایبندی به آیین گرامی‌داشت سال نو به امید این که سال پیش رو برای فرد حاوی تجربیاتی مطلوب‌تر باشد. عموماً افراد با هر هویت فرهنگی متفاوت - اعم از مدرن و پیشامدرن - برای رسیدن به وضع مطلوب عینی، به میزانی به

آیین‌ها پایبندند و در عین حال برای رسیدن به همان وضع مطلوب کم‌وبیش به فعالیت علمی امید دارند.

بر مبنای آنچه بیان شد، می‌توان ویتگنشتاین را اولاً به لحاظ نسبی بودن معنای آیین‌های فرهنگی، و در ثانی به لحاظ جایگاه و نقش متفاوت آیین‌ها برای نیل به وضع مطلوب - از نگاه اعضای هر فرهنگ- حامی نسبی‌گرایی فرهنگی دانست. البته نسبی‌گرایی فرهنگی ویتگنشتاین در اینجا از قسم توصیفی است و او در اینجا در پی تجویز یا توجیه نیست. در عین حال در پس هر توصیفی، امکان تجویز یا رد یک تجویز مستتر است. اگر همچون ویتگنشتاین فهم و معنای آیین‌ها را وابسته به کل بافت فرهنگی آنها بدانیم، در تجویز روش برای انسان‌شناسی ملزم خواهیم بود تا میزان اهمیت و کارکرد هر آیین را صرفاً درون چارچوب اجتماعی و فرهنگی، و با توجه به کارکرد آنها درون این چارچوب، مورد مطالعه قرار دهیم. به بیان دیگر مطالعه متمرکز و مستقل از بافت در باب آیین‌های فرهنگی کاری عبث خواهد بود.

۱۲. نتیجه‌گیری

مویال شاروک، با تکیه بر تفسیر شایع بیان‌گرایانه از اشارات ویتگنشتاین در باب اعمال آیینی، او را حامی نسبی‌گرایی فرهنگی معرفی می‌کند. اما پینکر از چشم‌انداز نظریه تکامل و طبیعی‌گرایی به نسبی‌گرایی فرهنگی انتقاد می‌کند. اعتراضات پینکر به نسبی‌گرایی فرهنگی اشارات ویتگنشتاین در باب آیین‌ها را - با تفسیر مویال شاروک- در معرض انتقاد قرار می‌دهد.

کلک تفسیری دیگر از رفتار فرهنگی و عمل آیینی در آثار ویتگنشتاین ارائه می‌کند که به خلاف تفسیر نسبی‌گرایانه مویال شاروک مبتنی بر بیان‌گرایی نیست، بلکه بر این باور است که تبیین‌های بیان‌گرایانه و ابزاری از فرهنگ در آثار ویتگنشتاین هم‌بودی دارند. نهایتاً بر اساس تفسیر کلک ویتگنشتاین فرهنگ را در طول‌غریزه و طبیعت می‌داند. تفسیر نسبی‌گرایانه هکل از اشارات ویتگنشتاین در باب آیین‌ها به تفسیر کلک نزدیک است. با بررسی استدلال‌های هکل دریافتیم ویتگنشتاین از طبیعت بشر و اشتراکات زیست‌شناختی انسان‌ها و نقش توانایی‌های غریزی در یادگیری زبان غافل نیست، و در عین حال هر گونه احکام زبان (از جمله صدق‌های مربوط به اشتراکات زیست‌شناختی بشر) را وابسته به چارچوب‌های فرهنگی و زبانی می‌داند. بر اساس اندیشه ویتگنشتاین، تبیین‌های زیست‌شناختی از رفتارهای بشر مردود نیست، ولی تبیین علمی و

فهم از یکدیگر متمایزند، و نمی‌توان بر مبنای تبیین علمی فهمی از رفتارها و گفتارهای انسان و نظام‌های ارزشی و اعمال آیینی او حاصل کرد. نهایتاً نویسنده این مسئله را مورد توجه قرار داد که ویتگنشتاین را به کدام معنا از معانی نسبی‌گرایی فرهنگی می‌توان حامی نسبی‌گرایی فرهنگی دانست. به نظر می‌رسد با توجه به مباحث مطرح‌شده در متن مقاله، آن نوع نسبی‌گرایی فرهنگی که خود شاخه‌ای از نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی محسوب می‌شود، مورد حمایت ویتگنشتاین نیست، بلکه آنچه به واسطه فرهنگ نسبی می‌شود معنا و فهم آیین‌های فرهنگی است. همچنین میزان و شکل نقش ابزاری این آیین‌ها، علاوه بر نقش بیان‌گرایانه آنها، بسته به بافت فرهنگی متفاوت، متغیر است، ولی این نقش در زندگی انسان مدرن حذف نمی‌شود، بلکه به شکلی متفاوت ظاهر می‌شود.

کتاب‌نامه

- Baghramian, Maria and J. Adam Carter. 2020. "Relativism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/relativism/>.
- Biletzki, Anat. 2015. "Was Wittgenstein a Cultural Relativist?" pp. 65-76, in *Mind, Language and Action*, Moyal-Sharrock, Volker Munz, Annalisa Coliva (eds.). de Gruyter.
- Canfield, John. 1996. "The Passage into Language." Pp. 118-143, in *Wittgenstein and Quine*, Arrington and Glock (eds.). Routledge.
- Christensen, Harold. 1960. "Cultural Relativism and Premarital Sex Norms." *American Sociological Review* 25(1): 31-39.
- Clack, Brian. 2017. "Wittgenstein and Anthropology." Pp. 627-638, in *A Companion to Wittgenstein*, Glock and Hyman (eds.). Wiley-Blackwell.
- Coliva, A., and M. Baghramian. 2020. *Relativism*. Routledge.
- Frazer, James. 2009. *The Golden Bough*. The Floating Press.
- Freud, Sigmund. 2004. *Totem and Taboo*. Translated by Strachey. Routledge.
- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. The Free Press.
- Heckel, Emily. 2010. "A Wittgensteinian Defense of Cultural Relativism." *Macalester Journal of Philosophy* 19(1): 3-26.
- Kusch, Martin. 2020. "Introduction: A primer on relativism." In *The Routledge Handbook of Philosophy Of Relativism*. Routledge.
- Li, Xiaorong. 2007. "A Cultural Critique of Cultural Relativism." *The American Journal of Economics and Sociology* 66(1): 151-171.

- Ma, Lin, and Jaap VanBrakel. 2016. *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy*. State University of New York Press.
- Macklin, Ruth. 1999. *Against Relativism: Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*. New York: Oxford University Press.
- Moyal-Sharrock, Danièle. 2017. "Fighting Relativism: Wittgenstein and Kuhn." In *Realism–Relativism–Constructivism*, Christian Kanzian, Sebastian Kletzl, Josef Mitterer (eds.). de Gruyter.
- Phillips, Patrick. 2007. *The Challenge of Relativism*. Continuum.
- Pinker, Steven. 1995. *The Language Instinct, How the Mind Creates Language*. Perennial.
- Rescorla, Michael. 2019. "The Language of Thought Hypothesis." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/language-thought/>>.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. 1969. *On Certainty*. Edited by Anscombe and Wright, translated by D. Paul and Anscombe. Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig. 1980. *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I. Translated and edited by Anscombe and Wright. Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. 2018. "Remarks on Frazer's *The Golden Bough*." Pp. 29-76, in *The Mythology in Our Language*, Stephan Palmié (tr.), Giovanni daCol and Stephan Palmié (eds.). HauBooks.

یادداشت‌ها

۱. Paul Boghossian، استاد فلسفه دانشگاه نیویورک.

۲. Annalisa Coliva، استاد فلسفه دانشگاه کالیفرنیا.

۳. نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی به شکل کلی عبارت است از این ایده که معیارهای شناختی‌ای که تعیین می‌کنند کدام باور ارزش عنوان «معرفت» را دارد و موجه است، با تغییر چارچوب‌های مفهومی محلی یا فرهنگی تغییر می‌کنند. بنابراین معرفت بودن یا نبودن هر باور در نسبت با نظام‌های معرفتی متفاوت، متغیر است. حامی نسبی‌گرایی مدعی است نمی‌توانیم به شیوه‌ای غیردوری ثابت کنیم که نظام معرفتی ما بهتر از سایر نظام‌ها است (Baghramian & Carter 2020).

4. William Graham Sumner (1840-1910)
5. descriptive cultural relativism
6. normative cultural relativism
7. Edward Burnett Tylor (1858-1917)
8. James George Frazer (1854-1941)
9. intellectualism

10. theoretical magic
 11. Law of Similarity or Law of Homoeopathy
 12. Law of Contact or Contagion or Contiguity
 13. practical magic
 14. homoeopathic magic
 15. contagious magic
 16. savage
 17. *Remarks on Frazer's Golden Bough*
۱۸. بر اساس بعضی از تفاسیر از ویتگنشتاین، مثل تفسیر نیوتن گارور (-1928 Newton Garver 2014)، در عین تکرر صورت‌های زندگی، می‌توان از یک صورت زندگی انسانی واحد که فصل مشترک تمام صورت‌های زندگی انسانی است سخن گفت (Biletzki 2015, 72).
19. Trobriand
 20. Yoyova
 21. facts
 22. common behavior of mankind
 23. ritualistic actions
 24. expressive
 25. symbolism
 26. Steven Pinker (1954-)
 27. universality
 28. the language of thought
 29. mentalese
۳۰. پینکر متذکر می‌شود که خود چامسکی در باب این که آیا انتخاب طبیعی داروینی می‌تواند از خاستگاه‌های پیدایش زبان تبیین مناسبی ارائه کند تردید دارد و این نقطه افتراق پینکر با چامسکی است (Pinker 1995, 24).
31. lexicon
 32. Brian R. Clack
 33. wish
 34. express
۳۵. Emily Heckel، کالج مک آلیستر.
36. crossculturally
 37. Veena Das (1945-)



پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیستم، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص. ۲۲۵-۲۴۲
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/PRR.2022.242644.1750)

تحلیل دیدگاه ابن سینا درباره صفات خدا: بررسی مسئله منطقی شر

سعیده سادات نبوی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۵

چکیده

شروع در طول تاریخ تفکر دینی و فلسفی چالش برانگیز بوده‌اند. در گذشته، اندیشمندان با تکیه بر شروع در قدرت، حکمت و عدالت خدا خدشه می‌کردند، در حالی که امروزه - به گفته هانس کونگ- شر پناهگاه الحاد شده است. مسئله شر دو گونه است: مسئله منطقی شر و شر به منزله قرینه‌ای علیه خدا باوری. در مسئله منطقی شر ادعا این است که وجود شرور با وجود خدایی که دارای علم، قدرت و خیرخواهی مطلق است سازگار نیست؛ در حالی که در مسئله دوم، شرور دلیلی در ردّ خدا باوری انگاشته می‌شوند. این مقاله، در پی بررسی مسئله نخست از دیدگاه ابن سینا است. از آنجا که این مسئله در فرهنگ اسلامی قدمت چندانی ندارد، ابن سینا آن را صریحاً بررسی نکرده است، اما چه بسا بتوان از مضمون آرای او درباره صفات خدا، نظرش را در این مسئله دریافت. در فلسفه ابن سینا، خدا فعلیت محض است که با جهان آفرینش رابطه ضروری علی- معلولی دارد و از ویژگی‌های جسم و انسان منزه است. از همین رو، تصور او از صفات الهی با فهم عرفی فاصله بسیار دارد. از دیدگاه ابن سینا، قدرت و اراده خدا نه فقط مصداقاً، بلکه مفهوماً، عین علم خدا و محدود به جهان کنونی آفرینش است. بنابراین علم مطلق و قدرت مطلق خدا تنها موجودات این جهان را فرامی‌گیرد، نه جهان‌های ممکن بسیاری را که می‌توانیم فرض کنیم. همچنین خیرخواهی محض، هر چند زینبده خداست، به اقتضای ماهیت جود که باید بدون هر گونه چشم‌داشتی باشد، افعال او را فراتر از قضاوت‌های اخلاقی قرار می‌دهد. بر این اساس اصولاً جایی برای طرح مسئله منطقی شر در نظام اندیشه‌ای ابن سینا باقی نمی‌ماند و این مسئله منحل می‌گردد. روش تحقیق در این مقاله، به تناسب مسئله آن، روش تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها

علم مطلق خدا، قدرت مطلق خدا، اراده خدا، ابتهاج خدا، جود و خیرخواهی خدا

۱. پژوهشگر مرکز پژوهش‌های اسلامی معصومیه (س)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
(s.nabavi2014@gmail.com)



An Analysis of Avicenna's View on the Attributes of God: Investigating the Logical Problem of Evil

Saide Sadat Nabavi¹

Reception Date: 2022/01/31

Acceptance Date: 2022/05/26

Abstract

The problem of evil has been a challenging issue throughout the history of religious and philosophical thought. In the past, thinkers would rely on evil to undermine divine omnipotence, wisdom, and justice. Nowadays, however, this problem has become a shelter for atheism. The problem of evil is of two types: logical and evidential. In the logical problem of evil, the claim is that the existence of evil is not consistent with the existence of Omniscient, Omnipotent, and Omnibenevolent God, whereas, in the latter, evils are considered as evidence for undermining theism. This article, using analytical methods, studies the first problem from Avicenna's viewpoint. Since this account of the problem is rather new in Islamic culture, Avicenna did not address it explicitly. Still, perhaps one can derive his opinion from the content of his views on the attributes of God. In Avicenna's philosophy, God is a pure actuality who has the necessary causal relationship with the world and is purified from the human and bodily characteristics. According to Avicenna, God's power and will are not only concretely, but also conceptually, the same as God's knowledge. Moreover, all three of them are limited to the present world. Therefore, God's Omniscience and Omnipotence encompass only the beings of this world, not the many possible worlds we can imagine. Also, Omnibenevolence puts its actions beyond moral judgments. Accordingly, there remains no room for the logical problem of evil in Avicenna's system of thought.

Keywords

God's Omniscience, God's Omnipotence, God's will, God's Bliss, God's Generosity and Omnibenevolence

1. Research Fellow at Masoumiyah Islamic Research Center, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. (s.nabavi2014@gmail.com)

۱. مقدمه

مسئله منطقی شر، نخستین بار، در آثار اپیکور نمایان شد و سپس هیوم آن را برجسته کرد. مسئله منطقی شر روایت‌های گوناگون دارد. در روایت نخست آن، وجود شر و دو صفت قدرت مطلق و خیرخواهی خدا ناسازگار انگاشته شد. طبق این روایت: «آیا خدا می‌خواهد مانع شر شود، اما نمی‌تواند؟ پس او قادر مطلق نیست. آیا می‌تواند، اما نمی‌خواهد؟ پس او خیرخواه نیست. آیا هم می‌تواند و هم می‌خواهد؟ پس چرا شر وجود دارد؟» (پورمحمدی ۱۳۹۹، ۲۱). در روایت‌های متأخرتر، برخی از فیلسوفان دین «شر» را تفصیل داده‌اند، به این صورت که گاهی میزان زیاد، تنوع و توزیع نامناسب شر را با صفات خدا در تناقض یافته‌اند و گاهی شرور گزاف و بیهوده را. همچنین برای تقریر قوی‌تر استدلال، علم مطلق خدا را نیز لحاظ کرده‌اند و صفت خیرخواهی او را به قید «محض» مقید کرده‌اند. روایت‌های جدیدتر این استدلال به صورت زیر هستند:

مقدمه ۱) خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض وجود دارد.

مقدمه ۲) «شر» یا «میزان زیاد، انواع بسیار و توزیع نامناسب شر» یا «شر گزاف» وجود دارد.

مقدمه ۳) خدا چون قادر مطلق است، می‌تواند هر گونه وضع ممکن را پدید آورد، از جمله این که جهانی را بیافریند که در آن حتی شر وجود نداشته باشد.

مقدمه ۴) خدا چون عالم مطلق است، از هر چیزی آگاه است، از جمله این که چگونه شر را از بین ببرد.

مقدمه ۵) خدا چون خیرخواه محض است، همواره به دنبال جلوگیری از «شر» یا «میزان زیاد، انواع بسیار و توزیع نامناسب شر» یا «شر گزاف» است.

مقدمه ۶) وجود «شر» یا «میزان زیاد، انواع بسیار و توزیع نامناسب شر» یا «شر گزاف» وضع منطقی ضروری نیست.

نتیجه: با توجه به مقدمه‌های ۳، ۴ و ۵ نمی‌توان همزمان به مقدمه‌های ۱ و ۲ باور داشت. (پورمحمدی ۱۳۹۹، ۲۱-۲۲).^۱

استدلال فوق بر تصور عرفی از صفات خدا استوار است و پیشفرض آن رابطه امکانی خدا با جهان و انسان است. در مقام نقد نیز معمولاً گفته می‌شود که چون مسئله منطقی شر بر تناقض وجود «شر» یا «میزان زیاد، انواع بسیار و توزیع نامناسب شر» یا «شر گزاف» در جهان آفرینش با سه صفت قدرت، علم و خیرخواهی خدا آن هم با قید مطلق و محض بودن تکیه دارد، کافی است خدا تنها یکی از این سه صفت را به نحو مقید و

محدود داشته باشد تا تناقض رفع گردد. این پاسخ درست، اما ناقص است؛ زیرا تصور ما از خدا و صفات او متأثر است از برداشت ما از رابطه او با جهان و انسان. بنابراین نظام‌های مختلف الهیاتی، به تناسب جهان‌شناسی و انسان‌شناسی خود، رویکردهای متفاوتی در پاسخ به مسئله منطقی شر دارند. در این مقاله بر آنیم که رویکرد فلسفی و جبرگرایانه ابن‌سینا را در پاسخ به این مسئله تحلیل و بررسی کنیم. برای این منظور، نخست فهم عرفی از صفات یادشده را از دیدگاه متکلمان، که کم‌وبیش به این گونه از فهم وفادارند، مطالعه می‌کنیم و سپس نظر ابن‌سینا را درباره هر کدام از این صفات بررسی می‌کنیم و سپس در مقام تحلیل، مبانی متافیزیکی و روش‌شناختی آن را می‌کاویم. آنگاه تلاش می‌کنیم بر اساس آرای ابن‌سینا درباره صفات یادشده، پاسخ او را به مسئله منطقی شر به دست آوریم.

درباره مسئله شر از دیدگاه ابن‌سینا، تاکنون چندین مقاله منتشر شده است^۲ که بیشتر به مسئله قرینه‌ای شر مربوط‌اند و دیدگاه ابن‌سینا را - به تنهایی یا در مقایسه با دیگران - در مورد این مسئله کاویده‌اند که چگونه شر به علم عنایی و قضای الهی راه یافته است؟ و آیا شرور با نظام احسن این جهان منافات ندارند؟ در حالی که این مقاله به دنبال بررسی مسئله منطقی شر از دیدگاه ابن‌سینا است و تلاش می‌کند با معناشناسی صفات خدا از دیدگاه ابن‌سینا، نظر او را درباره این مسئله دریابد که با توجه به جبرباوری او، آیا اصولاً از دیدگاه او، خدا عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه محض است؟ و به چه معنا؟

۲. فهم عرفی از صفات خدا

طبق تصور عرفی و عامه‌فهم از صفات خدا، علم در مقابل جهل است و دارای ویژگی‌های زیر است: (۱) از مقوله شناخت و آشکارگی است (نوبختی ۱۴۱۳، ۲۸، ۵۱؛ عبدالجبار ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۹)، (۲) همراه با اعتقاد است (عبدالجبار ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۳)، (۳) با سکون نفس همراه است (عبدالجبار ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۳؛ مانکدیم ۲۰۰۱، ۲۱؛ سید مرتضی ۱۴۱۱، ۱۵۴)، و (۴) به شیء چنان که در واقع هست تعلق می‌گیرد (عبدالجبار ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۳؛ نوبختی ۱۴۱۳، ۲۸، ۵۱؛ سید مرتضی ۱۴۱۱، ۱۵۴).

قدرت که قوه، استطاعت و طاقت نیز خوانده می‌شود، صفتی است که به موصوف خودش امکان فعل و تصرف را می‌دهد (دغیم ۲۰۰۲، ۵۳۸، به نقل از: عبدالجبار، المختصر فی أصول الدین، ۲۱۶؛ سید مرتضی ۱۴۱۱، ۸۰)، گو این که طاقت در مورد

خدا به کار نمی‌رود (مانکدیم ۲۰۰۱، ۲۶۴). قدرت به این معنا در مقابل عجز است (ملاحمی ۱۳۸۷، ۱۱۴).

اراده عبارت است از قصد ایجاد یکی از دو ضدی که به ذهن خطور می‌کند (شیخ مفید ۱۴۱۳-الف، ۱۰۲، ۱۱۲-۱۱۳) و گاهی هم به معنای انجام آگاهانه و آزادانه فعل به کار می‌رود (شیخ مفید ۱۴۱۳-الف، ۱۱۲-۱۱۳). متکلمان -صرف نظر از اختلاف نظرهایی که دارند- در مجموع، اراده را دارای ویژگی‌های زیر می‌دانند: (۱) اراده به چیزی تعلق می‌گیرد که ممکن (الوقوع) باشد. (۲) اراده به چیزی تعلق می‌گیرد که شخص آن را ممکن بداند. (۳) اراده هم به فعل خود شخص تعلق می‌گیرد و هم به فعل دیگران. (۴) ممکن است اراده به ضرر، نفع، یا چیزی که در بردارنده آنهاست تعلق بگیرد. (۵) اراده اقتضای وقوع فعل در زمان حال یا آینده را دارد. (۶) اراده هم با شهوت سازگار است و هم با نفرت. (۷) اراده در لذت بخش بودن فعل دخالت ندارد. (۸) اراده ضد دارد و ضد آن کراهت است. (۹) ممکن است که کسی یکی از دو فعل همانند را اراده کند، در حالی که از فعل دیگر کراهت دارد. (۱۰) اراده مقدر انسان است. (۱۱) اراده فعل ارادی است. (۱۲) داعی به فعل داعی به اراده هم است. (۱۳) حسن و قبح اراده تابع حسن و قبح متعلق آن است. (۱۴) اراده شدت و ضعف می‌پذیرد (سید مرتضی ۱۳۸۱، ۳۶۰-۳۶۱). برای مطالعه تفصیلی، نک. عبدالجبار ۱۹۶۲، ۱/۶).^{۴۳}

۳. معناشناسی صفات خدا از دیدگاه ابن سینا

در این بخش، به بررسی آن دسته از صفات خدا می‌پردازیم که به مسئله منطقی شر مربوط‌اند.

۳-۱. علم خدا از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا در النجاة دو تعریف برای علم و همچنین برای عقل ذکر می‌کند که با مقایسه آنها شباهت و تفاوت علم خدا و انسان به خوبی آشکار می‌شود. به گفته او، علم عبارت است از (۱) اعتقاد به این که شیء چنین است و این که ممکن نیست چنین نباشد و به واسطه‌ای که ایجاب می‌کند که شیء آن گونه باشد؛ و (۲) تصور ماهیت شیء از راه حد. اما عقل عبارت است از (۱) اعتقاد به این که شیء چنین است، زیرا ممکن نیست که چنین نباشد، طبعاً و بدون واسطه؛ و (۲) تصور خود ماهیت بدون حد، مانند علم خدا و عقول^{۴۴} (ابن سینا ۱۳۸۷، ۱۶۸-۱۶۹). طبق این تعریف، علم انسان، اولاً، هم جنبه ایجابی دارد و

هم جنبه سلبی، اما علم خدا تنها جنبه ایجابی دارد؛ و ثانیاً، علم انسان از راه شناخت علت تامه اشیاء یا حد آنهاست، اما علم خدا از راه خودآگاهی است که مقتضای ذات اوست. از دیدگاه ابن سینا، علم خدا به اشیاء از علم او به ذات خودش سرچشمه می‌گیرد. خدا که واجب‌الوجود بالذات است، علت تامه عقل اول است و با یک یا چند واسطه علت عقول، نفوس فلکی و عالم ماده در نظامی است که بر آن جبر علی- معلولی حکم فرماست. علم به علت مستلزم علم به معلول است. بنابراین خدا با علم به خود به عقل اول که لازمه وجود اوست و به لوازم وجود عقل اول و به دیگر اشیاء، به همان ترتیب و تفصیلی که در نظام سبب- مسببی جهان هستی ابداع و احداث می‌شوند، علم دارد (ابن سینا ۱۴۱۳، ۳: ۲۷۸؛ ۱۴۰۴، ۸۱، ۱۱۵-۱۱۶). این علم، که از طریق صورت‌های مرتسم در ذات اوست، علم فعلی است، نه انفعالی، یعنی علمی است که از خودآگاهی خدا نشئت می‌گیرد و مبدأ پیدایش اشیاء در جهان هستی می‌شود، نه این که برگرفته از شیء خارجی و متأثر و متأخر از آن باشد (ابن سینا ۱۴۰۴، ۶۶، ۱۱۶). از همین جا به ویژگی دیگر علم خدا و تفاوت آن با علم انسان پی می‌بریم: علم خدا به رویدادهای عالم طبیعت کلی و فرازمانی و ثابت است، بر خلاف علم انفعالی انسان به آنها که جزئی، زمانمند و تغییرپذیر است (ابن سینا ۱۴۰۴، ۲۸-۲۹، ۶۶. برای مطالعه تفصیلی، نک. ابن سینا ۱۴۰۴، ۱۳-۱۵).

نتیجه‌ای که از دیدگاه ابن سینا برمی‌آید این است که خدا به هیچ معدومی، از آن جهت که معدوم است، علم ندارد و در عالم طبیعت، که عالم کون و فساد است، معدوم‌هایی که در فرایند کون ناگزیر موجود می‌شوند و سپس در فرایند فساد ناگزیر معدوم می‌شوند، تنها در بازه زمانی وجودشان بر اساس جبر علی-معلولی و از طریق خودآگاهی برای خدا معلوم هستند (نک. ابن سینا ۱۴۰۴، ۱۵۶، به ضمیمه ۸۱)، اما معدوم‌های ممکن‌الوجودی که علت تامه آنها تحقق نمی‌یابد - که شامل همه جهان‌های ممکن لاینیتی می‌شود- و همچنین معدوم‌های ممتنع‌الوجود که در چارچوب نظام جبری علی-معلولی جهان هستی نمی‌گنجند، هیچ جایی در علم خدا ندارند.

۲-۳. قدرت خدا از دیدگاه ابن سینا

به نظر ابن سینا، قدرت در ما انسان‌ها از مقوله قوه است که به ما امکان فعل را می‌دهد، اما در خدا همان علم اوست. به بیان دیگر، قدرت در انسان از قوه محرکه سرچشمه می‌گیرد و نه قوه عالمه، اما در خدا که عقل محض و از قوه مبراست، از تعقل او نشئت می‌گیرد (ابن سینا ۱۴۰۴، ۱۹). به همین دلیل، او از تعریف مشهور قدرت روی می‌گرداند و

تعریفی ارائه می‌کند که هم خدا و هم انسان را در بر بگیرد. بنا بر تعریف او، قدرت عبارت است از این که فاعل به گونه‌ای باشد که اگر خواست کاری را انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۳۴).^۶ تفاوت دیگر قدرت خدا و انسان در این است که قدرت در ما انسان‌ها نه فقط فعل، بلکه خواستن آن را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین هم انجام دادن فعل برای ما ممکن است و هم انجام ندادن آن، هم خواستن فعل برای ما ممکن است و هم نخواستن آن (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۵۱)، و آنچه این قوه خواستن را در ما بالفعل می‌کند داعی و غرض بیرون از ذات است، در حالی که در خدا چنین نیست (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۵۳). ابن‌سینا اصطلاحاً غرض و داعی را بر غایتی اطلاق می‌کند که فعل را واجب و اجتناب‌ناپذیر سازد، در حالی که اراده این ویژگی را ندارد. بنابراین غرض به اراده‌ای گفته می‌شود که جزمی و قاطعانه باشد (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۸۲). از همین جا آشکار می‌شود که ابن‌سینا قدرت را در مقابل ایجاب به کار می‌برد، نه عجز، و فاعلی را قادر به شمار می‌آورد که از جبر بیرونی رها باشد، حتی اگر این جبر از ناحیه انگیزه و غرض بیرون از ذات باشد. از همین روست که او انسان را در ظاهر مختار و در واقع مضطر به شمار می‌آورد (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۵۱، ۵۳).

تفاوت مقولی قدرت خدا و انسان، به نوبه خود، تفاوت‌های دیگری را رقم می‌زند. مثلاً، قدرت انسان بر فعل تقدم زمانی دارد (ابن‌سینا ۱۴۳۰، ۱: ۱۷۶-۱۷۷)، به ضدین تعلق می‌گیرد (ابن‌سینا ۱۴۳۰، ۱: ۱۷۴؛ ۱۴۰۴، ۵۱)، تنها زمانی که با اراده قطعی همراه گردد به فعل وجوب می‌بخشد (ابن‌سینا ۱۴۳۰، ۱: ۱۷۴)، و از آنجا که قوای جسمانی متناهی‌اند (ابن‌سینا ۱۴۱۳، ۳: ۱۶۵) قدرت انسان محدود است، بر خلاف قدرت خدا که فعلیت محض و نامتناهی است (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۳۲).

۳-۳. خیرخواهی خدا از دیدگاه ابن‌سینا

خیرخواهی اراده‌ای است که به خیر تعلق گرفته باشد. بنابراین برای بررسی خیرخواهی خدا از دیدگاه ابن‌سینا باید در وهله نخست تعریف او از اراده خدا را جویا شویم.

۳-۳-۱. اراده خدا

ابن‌سینا تعریف اراده به قصد را، که پس از برانگیخته شدن شوق به چیزی است که در ظاهر خیر است، نقل می‌کند بی آن که آن را رد کند (ابن‌سینا ۱۴۳۰، ۹: ۲۷۴، بخش «جدل»). به نظر او، این شوق، در ما انسان‌ها، پس از علم، ظن، یا تخیل پدید می‌آید (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۶). به این ترتیب که ابتدا چیزی را که ملائم با طبع ماست تصور

می‌کنیم و از آن منفعل می‌شویم و احساس لذت می‌کنیم. در این هنگام اراده یا شهوت در ما برانگیخته می‌شود. سپس اراده دیگری که عبارت از اراده تحقق آن است در ما پدیدار می‌شود (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۲۲). بنابراین اراده ما انسان‌ها برای دست یافتن به غرضی بیرون از ذات ماست که اگر این غرض با قوی‌ترین قوای ما سازگار باشد، فعل از روی اختیار است - حتی اگر داعی از ناحیه انسان دیگری باشد- و اگر با ما سازگار نباشد، فعل از روی اکراه است (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۵۱). با این همه، از دیدگاه ابن‌سینا حتی زمانی که فعل انسان اختیاری توصیف می‌شود، چون فعل او برای رسیدن به غرض است، مقهور آن است و تسخیری به شمار می‌آید، همان‌گونه که حرکات طبیعی تسخیری‌اند. تنها فرق انسان و فاعل طبیعی این است که انسان از غرض خویش آگاهی دارد، بر خلاف فاعل طبیعی که ناآگاهانه فعل از او سر می‌زند. بنابراین بر خلاف آنچه در وهله نخست می‌نماید، انسان فاعل مضطر است، نه فاعل مختار (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۵۳): اما خدا تام، بلکه فوق تمام است و فعل او برای رسیدن به غرضی بیرون از ذات او نیست تا در او شوق پدید آورد و او را به فعل برانگیزد. بنابراین فاعل مختار در حقیقت اوست، نه انسان (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۶، به ضمیمه ۵۱-۵۲) و اراده او هم جز این نیست که او به وجود آن گونه که هست و منافات نداشتن آن با ذات خویش علم دارد^۶ (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۸۰).

همچنان که می‌بینیم، ابن‌سینا سه نوع فاعل را از هم بازمی‌شناسد: فاعل مضطر، فاعل مکره و فاعل مختار. فاعل مضطر فاعلی است که غرض او بیرون از ذات اوست و او مقهور و مسخر غرض خویش است. بنابراین حتی اگر فعل آگاهانه از او سر بزند، آزادانه نیست، بر خلاف فاعل مکره و مختار که غرض آنها بیرون از ذات آنها نیست و فعل آنها هم آگاهانه است و هم آزادانه. تفاوت این دو نوع فاعل در سازگاری یا ناسازگاری غرض آنها با ذات آنهاست. اگر غرض فاعل با ذات او سازگار نباشد، فاعل مکره است؛ و اگر سازگار باشد، فاعل مختار است. ابن‌سینا تا اینجا غرض بیرون از ذات را از خدا نفی کرده است. پس برای تبیین اراده خدا باید گام دیگری بردارد و توضیح دهد که غرض خدا سازگار با ذات اوست. او این مطلب را ذیل ابتهاج و لذت عقلی تبیین می‌کند.

۳-۲. ابتهاج و لذت عقلی

ابن‌سینا لذت را ادراک ملائم، از آن جهت که ملائم است، تعریف می‌کند. این تعریف در ردّ تعریف منسوب به محمد بن زکریای رازی است، که لذت را آسودگی از الم می‌دانست (علامه حلی ۱۳۶۳، ۱۴۰؛ اعرجی ۱۳۸۱، ۳۶۴؛ کراوس ۱۳۷۱، ۶۸).^۷ شاید دلیل او در ردّ این تعریف نیز همان باشد که نوبختی ذکر کرده است. به گفته نوبختی، اگر کسی چشم

باز کند و در همان لحظه نگاهش به چهره زیبایی بیفتد، از دیدن آن لذت می‌برد، با این که قبل از آن چهره زشتی را که سبب الم او شده باشد ندیده است (نوبختی ۱۴۱۳، ۵۲). از آنجا که علم و ادراک انواع گوناگون دارد، لذت و همچنین الم که در مقابل آن است نیز انواع گوناگون دارند. خود ابن‌سینا از لذت حسی و لذت عقلی یاد می‌کند (نک. ابن‌سینا ۱۳۶۳، ۱۸). تعریف دیگری نیز از ابن‌سینا به یادگار مانده است که طبق آن لذت عبارت است از ادراک و یافتن چیزی که نزد مدرک کمال و خیر است، از آن جهت که کمال و خیر است؛ و الم عبارت است از ادراک و یافتن چیزی که نزد مدرک آفت و شر است^۹ (ابن‌سینا ۱۴۱۳، ۴: ۱۱-۱۲).

این که لذت صرفاً از سنخ ادراک باشد، دست‌کم دو نتیجه مهم در خداشناسی دارد که بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند: نخست، توصیف خدا به لذت عقلی است؛ و دوم، تبیین اراده اوست. ابن‌سینا و متکلمانی که همچون او لذت را از مقوله ادراک به شمار می‌آوردند، لذت را به حسی و عقلی تقسیم می‌کردند و لذت عقلی را به خدا اسناد می‌دادند (ابن‌سینا ۱۳۶۳، ۱۷-۱۸؛ نوبختی ۱۴۱۳، ۴۴؛ طوسی ۱۴۰۷، ۱۹۴)، بلکه او را برخوردار از برترین لذت‌ها می‌دانستند، از این جهت که خدا «برترین مدرکی است که برترین مدرک را به بهترین وجه ادراک می‌کند» (ابن‌سینا ۱۳۶۳، ۱۸؛ ۱۳۸۷، ۵۹۱؛ ۱۴۳۰، ۱: ۳۶۹). اما اگر در ماهیت لذت شهوت نیز راه داشته باشد، لذت را نمی‌توان به حسی و عقلی تقسیم کرد و طبعاً نمی‌توان به خدا نسبت داد (نک. عبدالجبار ۱۹۶۲، ۴: ۱۷، ۲۵، ۲۹؛ مانکدیم ۲۰۰۱، ۱۱۳-۱۱۴؛ سید مرتضی ۱۳۸۱، ۱۹۵؛ علامه حلی ۱۴۲۶، ۱۵۴-۱۵۵؛ ۱۳۸۶، ۳۶۸-۳۷۱)، به خصوص که توقیفی بودن اسماء الهی مانعی جدی در توصیف خدا به لذت است (علامه حلی ۱۴۱۵، ۳۲۸).

اگر خدا از لذت عقلی برخوردار باشد، راه برای تبیین اراده او هموار می‌شود. زیرا خدا نه تنها علت‌العلل است و همه اشیا بی‌واسطه یا باواسطه فعل اویند و نه تنها به همه آنها در مقام ذات خویش علم دارد، بلکه ادراک آنها مایه ابتهاج اوست و از ابداع و احداث آنها اکراه ندارد. پس خدا فاعل مکره نیست، همچنان که چون غرض او بیرون از ذات او نیست و سبب ندارد، فاعل مضطر هم نیست. پس او حقیقتاً فاعل مختار است.

۳-۳-۳. خیرخواهی خدا

از سه صفت یادشده در مسئله منطقی شر، صفت خیرخواهی خدا از همه پیچیده‌تر است؛ زیرا هم با اراده خدا پیوند نزدیک دارد و هم با جود او و هم این که در ما انسان‌ها آشکارا با مهربانی و دلسوزی توأم است که صفات انفعالی‌اند. به نظر ابن‌سینا، این گونه صفات

هرچند انفعالی‌اند، در فعل بی‌تأثیر نیستند، از این جهت که شخص را به کاری برمی‌انگیزند که مایه سرزنش یا نقص نشود (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۰۷). با این حال، خدا چون فعلیت محض است، اسناد انفعال‌هایی از این قبیل به او باطل است (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۵۰). دیدیم که ابن‌سینا قدرت و اراده خدا را به علم او بازگرداند. شاید کسی در مقام چاره‌جویی بخواهد این گونه صفات را نیز به علم خدا ارجاع دهد، اما از دیدگاه ابن‌سینا این راه در تبیین صفات انفعالی خدا به روی ما بسته است؛ زیرا علم خدا به رویدادهای عالم طبیعت فرازمانی، کلی و تغییرناپذیر است. بنابراین اگر خدا دارای صفات انفعالی باشد، باید همواره و پیوسته به آنها متصف باشد، و نه فقط در ظرف زمانی رویدادی که مثلاً ترحم برانگیز است (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۵۰-۱۵۱).^{۱۰} به علاوه، از دیدگاه ابن‌سینا این هدف با جود خدا منافات دارد؛ زیرا جود عبارت است از بخشیدن چیزی که سزاوار است بدون چشم‌داشت عوض - اعم از این که مدح و ستایش، خلاص شدن از سرزنش دیگران و دست یافتن به چیز بهتر باشد - (ابن‌سینا ۱۴۱۳، ۳: ۱۲۵-۱۲۶؛ ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۲۲). به گفته او، «اگر کسی کاری را انجام دهد که اگر نکند برای او ناشایست است، یا از او پسندیده نیست، با نفعی که می‌رساند [از سرزنش دیگران] خلاص می‌شود» (ابن‌سینا ۱۴۱۳، ۳: ۱۲۷). بنابراین خیرخواهی خدا همان جود اوست، که اولاً، آگاهانه و ملائم با ذات اوست؛ ثانیاً، بدون هیچ غرض و چشم‌داشتی است؛ ثالثاً، خالی از هر گونه انفعال است. خیرخواهی خدا به این معنا با نظام احسن فیلسوفان تناسب دارد، نه نظام اصلاح بسیاری از متکلمان. نظام احسن و اصلاح هرچند هر دو بهترین نظام هستند، این تفاوت مهم را با یکدیگر دارند که نظام احسن برخاسته از ضرورت فلسفی است و اگر احسن خوانده می‌شود تنها از آن روست که فعل خداوندی است که احسن الخالقین و کمال مطلق است، گو این که بر اساس جبر علی- معلولی، نظامی جز این را نمی‌توانست پدید آورد (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۵۹ - ۱۶۰)، در حالی که نظام اصلاح ریشه در ضرورت اخلاقی دارد که خدا به خاطر جود و بخشش خویش متعهد و ملتزم است جهانی را بیافریند که از میان جهان‌های ممکن بسیاری که می‌توانست خلق کند، بیشترین صلاح و نفع و لذت و شادمانی را برای مخلوقات آن فراهم کند (برای مطالعه بیشتر، نک. عبدالجبار ۱۹۶۲، ۱۴: ۱۱۴-۱۱۵).

نتیجه‌ای که از آراء ابن‌سینا در معناشناسی صفات خدا به دست می‌آید و خود او به آن تصریح کرده این است که صفات حقیقی خدا - اعم از صفات حقیقی محض و حقیقی ذات اضافه - حتی در معنا و مفهوم، عین یکدیگر (ابن‌سینا ۱۳۶۳، ۲۱، همچنین نک.

ابن سینا (۱۳۸۷، ۶۰۰) و عین ذات بسیط او (ابن سینا ۱۳۶۳، ۳۱-۳۳) هستند. طبق این دیدگاه، خدا عقل محض است که چون با آن جهان را می‌آفریند، قدرت نامیده می‌شود و چون به نظام احسن تعلق گرفته است، به آن اراده گفته می‌شود.

۴. مبانی دیدگاه ابن سینا درباره صفات خدا

نظریه ابن سینا در معناشناسی صفات خدا دارای یک زیربنای متافیزیکی و یک اصل روش‌شناختی است.

۱-۴. زیربنای متافیزیکی

زیربنای متافیزیکی این نظریه دوگانه قوه-فعل و، به تعبیر دیگر، دوگانه ممکن‌الوجود - واجب‌الوجود بالذات است. جهان هستی دو قطب دارد: یکی خدا، که واجب‌الوجود بالذات و فعلیت محض است، و دیگری هیولی، که قوه محض است. هیولی معدوم نیست (ابن سینا ۱۴۰۴، ۱۱۴)، اما به اجسام موجود در عالم طبیعت که از ماده و صورت ترکیب شده‌اند امکان تغییر می‌دهد. از این دو قطب فعلیت محض و قوه محض که بگذریم، با دو دسته موجودات روبرو می‌شویم: یکی ممکن‌الوجودهای مفارق، که هرچند از ماده و صورت ترکیب نشده‌اند، دارای قوه و امکان وجود هستند، منتها این قوه درون ذات آنها نهفته است (ابن سینا ۱۴۰۴، ۱۷۵-۱۷۶)؛ و دوم، اجسام طبیعی که از ماده و صورت ترکیب شده‌اند و زمانمند و تغییرپذیرند.

۲-۴. اصل روش‌شناختی

بازتاب این جهان‌شناسی متافیزیکی در رویکرد تنزیهی ابن سینا به شناخت صفات الهی نمایان شده و دارای دو جنبه است:

الف. تنزیه خدا از جسم‌انگاری: نتیجه رویکرد تنزیهی به خداشناسی مجموعه‌ای از صفات فلسفی است که ابن سینا به خدا اسناد داده است. همچنان که گفته شد، از دیدگاه ابن سینا خدا فعلیت محض است و از هر گونه قوه‌ای - اعم از درون‌ذاتی و بیرون‌ذاتی - منزّه است. بنابراین خدا نه از ماهیت و وجود ترکیب شده و نه از ماده و صورت. او «وجود متأکد» و بسیط محض است (ابن سینا ۱۴۰۴، ۳۶). همچنین خدا تغییرناپذیر است؛ زیرا لازمه تغییر انفعال از سبب است که با مبرا بودن او از قوه ناسازگار است (ابن سینا ۱۴۰۴، ۱۸۵، ۱۸۷) همچنان که او زمانمند است.

ب. تنزیه خدا از انسان‌وارانگاری: ابن‌سینا بر معتزله خرده می‌گیرد که گمان می‌کنند خدایی را اثبات کرده‌اند که جسم نیست، غافل از این که صفات و احوال او را به انسان تشبیه کرده‌اند. به گفته او، معتزله حداکثر کاری که کرده‌اند این است که صفات جمادات را از خدا نفی کرده‌اند و صفاتی چون قدرت، اراده، اختیار، حکمت، سمع و بصر را به گمان این که کمال به شمار می‌آیند به خدا اسناد داده‌اند و از آنجا که دیده‌اند این صفات در انسان برآمده از ذات او نیستند و به همین علت حتی با وجود آنها انسان همچنان ناقص است، گفته‌اند که خدا این صفات را از ذات خودش دارد، نه از بیرون ذاتش. این همه در حالی است که هیچ کدام از این صفات کمال حقیقی نیستند و اگر هم کمال باشند تنها برای ما انسان‌هاست، نه برای خدا که عقل محض است (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۵۲-۵۳).

اشکال انسان‌وارانگاری در روش معتزله برای شناخت افعال الهی نیز نمایان است. معتزله، با تکیه بر حسن و قبح عقلی، در پی شناخت افعال خدا بودند، در حالی که از دیدگاه ابن‌سینا افعال خدا فرا-اخلاقی‌اند. او قضایای مشتمل بر حسن و قبح را جزء مشهورات بالمعنی الاخص - یا آرای محموده - می‌داند. ابن‌سینا مشهورات را به چهار دسته تقسیم می‌کند: قضایای واجب‌القبول، تأدیبات صلاحیه، خلقیات و انفعالیات، و استقرائیات؛ و سپس قضایای مشتمل بر حسن و قبح را جزء تأدیبات صلاحیه به شمار می‌آورد، نه قضایای واجب‌القبول؛ زیرا صدق این گونه قضایا بدیهی و تردیدناپذیر نیست، بلکه چه بسا قضایای محموده‌ای که کاذب‌اند، و بر عکس، چه بسا قضایای شنیعه‌ای که صادق‌اند. از همین جا می‌توان پی برد که این گونه قضایا پشتوانه‌ای جز شهرت ندارند (ابن‌سینا ۱۴۱۳، ۱: ۳۵۰-۳۵۳، همچنین نک. ابن‌سینا ۱۴۳۰، ۹: ۶۵-۶۶، بخش «برهان»؛ ابن‌سینا ۱۳۸۷، ۱۱۸-۱۱۹). نکته مهم و شایان ذکر در آرای ابن‌سینا این است که از اشاره او به افعال الهی در نقد نظر معتزله (نک. ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۵۲-۵۳) چنین برمی‌آید که مشهورات بالمعنی الاخص، حتی اگر صادق باشند، ناظر به روابط انسانی‌اند و بنابراین استناد به حسن و قبح عقلی برای شناخت افعال خدا اشتباه مقوله‌ای است؛ زیرا اصولاً خدا شأن فعل اخلاقی را ندارد. فرا-اخلاقی بودن افعال خدا را از تعریف ابن‌سینا از جود نیز می‌توان دریافت، از این جهت که التزام به بایدها و نبایدهای اخلاقی یا نقض آنها شایستگی مدح یا ذم به بار می‌آورد، و در نتیجه، خواه‌ناخواه انگیزه فاعل اخلاقی را تحت الشعاع قرار می‌دهد و آن را به بیرون از ذاتش معطوف می‌کند، که این با جود ناسازگار است. از دیدگاه ابن‌سینا، حتی این فرض که خدا فعلی را صرفاً به خاطر حسن فی‌نفسه آن انجام دهد نیز نادرست است؛ زیرا حسن فی‌نفسه و ذاتی فعل به تنهایی سبب نمی‌شود که

فاعل اخلاقی آن را اختیار کند، مگر این که هدفی چون پرهیز از سرزنش و برانگیختن ستایش نیز دخالت کند که این با بی‌نیازی خدا منافات دارد (ابن‌سینا ۱۴۱۳، ۳: ۱۳۰).

۵. پاسخ مسئله منطقی شر بر اساس آرای ابن‌سینا در معناشناسی صفات خدا

همچنان که در طرح مسئله اشاره شد، چنانچه خدا از سه صفت علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی محض، حتی یکی را به نحو مطلق نداشته باشد، تناقض منطقی بین وجود شر در جهان طبیعت و وجود آفریدگاری که هم عالم مطلق و هم قادر مطلق و هم خیرخواه محض است از میان رخت برمی‌بندد. در معناشناسی صفات خدا از دیدگاه ابن‌سینا توضیح دادیم که به باور او، رابطه خدا با جهان جبری است، نه امکانی؛ و خدا در آیینۀ وجود خودش جهان آفرینش را می‌بیند و از خودآگاهی او، علم او به دیگر اشیاء می‌جوشد. با این وصف، از دیدگاه ابن‌سینا، نمی‌توان حالت‌های ممکن مختلفی را چه برای تک‌تک اشیاء و چه برای کل جهان آفرینش تصور کرد که برخی از آنها خیر و برخی دیگر شرند، و خدا آگاهانه آنچه را که خیر است می‌آفریند. به علاوه، بنا بر آرای ابن‌سینا، نمی‌توان به معنای حقیقی کلمه، از علم پیشین خدا سخن گفت؛ زیرا خدا فراتر از زمان است و چیزی را در زمان ادراک نمی‌کند. در نتیجه، از دیدگاه ابن‌سینا، خدا عالم مطلق است، نه به این معنا که او از همه جهان‌های ممکن آگاه است، بلکه به این معنا که هیچ چیز در جهان بالفعل کنونی موجود نیست و نمی‌شود، مگر این که خدا از آن آگاه است و از او پوشیده و پنهان نیست (نک. ابن‌سینا بی‌تا، ۲۴۹).

از دیدگاه ابن‌سینا، خدا فعلیت محض است و قدرت او از سنخ قوه و آمیخته با امکان نیست. بنابراین «توانستن» به معنای عرفی‌اش در مورد خدا معنا ندارد؛ یعنی، چنین نیست که برای خدا چیزی ممکن و بالقوه باشد و او طی فرایندی تدریجی که در آن علم، شوق و قصد دخالت دارند، از راه شدن و تغییر به آن دست یابد و آن چیز برای او بالفعل گردد. با این وصف، نمی‌توان تصور کرد که آفریدن جهان‌های دیگری غیر از جهانی که در آن هستیم برای خدا ممکن بود و او از میان همه آنها این جهان را با آگاهی از این که در مقایسه با بقیه بهترین است آفریده باشد. در نتیجه، قدرت مطلق خدا معنایی بیش از این ندارد که هر آنچه در این جهان موجود است و می‌شود، وجودش، بی‌واسطه یا باواسطه، وابسته به خدا و از اوست (نک. ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۳۲-۳۳).

قدرت با اراده ارتباط تنگاتنگ دارد. اگر قدرت از مقوله قوه باشد، اراده از سنخ قصد است، و اگر از قوه مبرا باشد، اراده به علم بازمی‌گردد،^{۱۱} اما نه هر علمی، بلکه علمی که حاکی از سازگاری جهان با آفریدگار آن باشد؛ یعنی علم به نظام احسن. بنابراین بر خلاف اراده انسان که از حالت‌های ممکن مختلف آنچه را که خیر تشخیص دهد انتخاب و اجرا می‌کند، اراده خدا علم او به چیزی است که چون لازمه وجود آفریدگاری است که کمال مطلق است، جز خیر نمی‌تواند باشد. بنابراین خدا چیزی را نمی‌آفریند، چون خیر است، بلکه آن را می‌آفریند، پس خیر است. خیرخواهی محض خدا نیز معنایی بیش از این ندارد که جهان تجسم جود و فیض اوست، بدون این که جود او از روی شفقت و دلسوزی باشد و بدون این که در ازای آن هیچ گونه چشم‌داشتی داشته باشد، اما چون جهان ملائم با ذات اوست، از آن خشنود و مبتهج است. نکته مهم در آرای ابن‌سینا این است که باید خیرخواهی خدا را که در جود و بخشش و فیض او جلوه‌گر می‌شود، از مقولات ارزش‌شناختی پیراست؛ زیرا به باور او، حتی کسی که کاری را به خاطر حسن ذاتی آن می‌کند، در واقع غرض او جلب مدح دیگران و پرهیز از سرزنش آنهاست و این با ماهیت جود ناسازگار است، همچنان که با اختیار به معنای حقیقی کلمه نیز ناسازگار است؛ زیرا جلب مدح دیگران و پرهیز از سرزنش آنها، غرض بیرون از ذات است و با توجه به تمایزی که ابن‌سینا بین فاعل مضطر، مکره و مختار گذاشته است، چنین فاعلی مضطر به شمار می‌آید، نه مختار. بنابراین کسی حقیقتاً می‌تواند خیرخواه محض باشد که فعل او شأنیت اتصاف به حسن و قبح عقلی را نداشته باشد.

با این توضیح به خوبی روشن می‌شود که جهان‌شناسی جبریاورانه ابن‌سینا با دوگانه قوه-فعلش و خداشناسی مبتنی بر آن، اصولاً جایی برای طرح مسئله منطقی شر نمی‌گذارد؛ زیرا تصویری که از خدا در این نظام فلسفی وجود دارد، با فهم عرفی از او که خدا را انسان‌وار می‌انگارد، فاصله بسیار دارد.

۶. نتیجه‌گیری

در این مقاله، مسئله منطقی شر را بر اساس دیدگاه ابن‌سینا درباره صفات خدا و رابطه او با جهان آفرینش بررسی کردیم و دیدیم که به نظر او، چون خدا فعلیت محض است، روش درست در شناخت صفات الهی تنزیه او از هر گونه انفعال و تغییرپذیری و زمانمندی، و پرهیز از تشبیه او به جسم یا انسان است. بر این اساس و با توجه به این که خدا عقل محض است و با جهان آفرینش رابطه جبری علی-معلولی دارد، ابن‌سینا در معناشناسی

صفات خدا به این نتیجه می‌رسد که اولاً قدرت و اراده خدا حتی در مفهوم عین علم او هستند؛ ثانیاً، علم خدا و به تبع آن قدرت و اراده او محدود است به همین جهان کنونی آفرینش که موجودات آن بی‌واسطه یا باواسطه لازمه ذات خدا هستند. در نتیجه، خدا به جهان‌های ممکن لایبنتیسی علم ندارد تا به او امکان دهد که از میان آنها دست به انتخاب بزند و با قدرت بی‌کران خویش بیافریند. بنابراین عالم مطلق و قادر مطلق بودن خدا صرفاً به این معناست که هیچ چیز در جهان بالفعل کنونی نیست، مگر این که خدا از آن آگاه است و وجود آن شیء از خدا و وابسته به اوست؛ ثالثاً، خیرخواهی خدا در جود و فیض او تجسم یافته است و از آنجا که جود، به معنای حقیقی کلمه، باید بدون هر گونه چشم‌داشتی - از جمله جلب مدح دیگران و پرهیز از سرزنش آنها - باشد، کسی می‌تواند جواد علی‌الاطلاق و خیرخواه محض باشد که فعل او اساساً شأنیت اتصاف به حسن و قبح را نداشته باشد.

کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۶۳. *المبدأ و المعاد*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۸۷. *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴ ق. *التعلیقات*. تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۱۳ ق. *الإشارات و التنبیهات مع شرح نصیرالدین الطوسی*. تحقیق سلیمان دنیا. ج. ۱، ۳، ۴. بیروت: مؤسسه النعمان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۳۰ ق. *الشفاء*. تحقیق الأب قنوتی و سعید زاید. ج. ۱، ۹. قم: ذوی القربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. بی‌تا. «الرسالة العرشية فی التوحید و صفاته». در *رسائل ابن سینا*. قم: بیدار.
- اعرجی، سید عمیدالدین ابوعبدالله عبدالمطلب بن مجدالدین. ۱۳۸۱. *إشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت*. تحقیق علی‌اکبر ضیایی. تهران: میراث مکتوب.
- ایمان‌پور، منصور. ۱۳۸۵. «کاملت جهان موجود و مسئله شر در اندیشه ابن سینا و ملاصدرا». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز ۱۹۹.
- پورمحمدی، نعیمه. ۱۳۹۹. «مقدمه» در *درباره شر*، ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر، ج. ۱، به سرپرستی نعیمه پورمحمدی. قم: طه.

- دغیم، سمیح. ۲۰۰۲. موسوعة مصطلحات الأشعرى و قاضى عبدالجبار. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
- رازی، محمد بن زکریا. ۲۰۰۵. «من کتاب اللذة». در رسائل فلسفیه. تحقیق پل کراوس. دمشق: بدايات.
- سالم، مریم. ۱۴۰۰. «مواجهه فلسفی عرفانی ابن سینا و ملاصدرا با مسئله شر». اندیشه فلسفی ۴. سلطان‌القرایی، خلیل، سید حسین آتشی و زهرا علمی. ۱۳۹۰. «بررسی و مقایسه شر از دیدگاه آگوستین و ابن سینا». پژوهش‌های فلسفی ۹.
- سید مرتضی، علی بن حسین موسوی. ۱۴۱۱ ق. الذخيرة فی علم الکلام. تحقیق احمد حسینی. قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- شیخ مفید، محمد بن نعمان. ۱۳۸۱. الملخص فی أصول الدین. تحقیق محمدرضا انصاری قمی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- شیخ مفید، محمد بن نعمان. ۱۴۱۳ ق-الف. أوائل المقالات. تحقیق ابراهیم انصاری. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- شیخ مفید، محمد بن نعمان. ۱۴۱۳ ق-ب. مسألة فی الإرادة. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- صادق‌زاده قمصری، فاطمه. ۱۳۸۹. «نظام احسن و مسئله شرور در فلسفه ابن سینا». حکمت سینوی (مشکوٰة النور) ۴۳.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. ۱۴۰۷ ق. تجرید الاعتقاد. تحقیق محمدجواد حسینی جلالی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- عبدالجبار، قاضی. ۱۹۶۲. المغنی فی أبواب التوحید و العدل. تحقیق محمود محمد قاسم، محمد سقا و دیگران. ج. ۴، ۱/۶، ۱۲، ۱۴. قاهره: الدار المصرية.
- عروتی موفق، اکبر، و ابوالقاسم اسدی. ۱۳۸۵. «نظام احسن از دیدگاه لایب‌نیتس و ابن سینا». اندیشه دینی ۲۱.
- علامه حلی، ابومنصور حسن بن مطهر. ۱۳۶۳. أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت. تحقیق محمد نجمی زنجانی. قم: انتشارات رضی و انتشارات بیدار.
- علامه حلی، ابومنصور حسن بن مطهر. ۱۳۸۶. معارج الفهم فی شرح النظم. قم: دلیل ما.
- علامه حلی، ابومنصور حسن بن مطهر. ۱۴۱۵ ق. مناہج الیقین فی أصول الدین. تحقیق یعقوب جعفری مراغی. تهران: دار الأسوة.
- علامه حلی، ابومنصور حسن بن مطهر. ۱۴۲۶ ق. تسلیک النفس إلی حظیره القدس. تحقیق فاطمه رمضانی. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- کراوس، پل. ۱۳۷۱. «مقدمه». در السیرة الفلسفیه، نوشته محمد بن زکریا رازی، تصحیح و مقدمه پل کراوس، ترجمه عباس اقبال. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

مانکدیم، قوام‌الدین. ۲۰۰۱. شرح الأصول الخمسة. تعلیقه احمد بن حسین بن أبی هاشم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

محمدرضایی، محمد، و حسین رهنمایی. ۱۳۹۱. «پاسخ ابن سینا به پارادوکس عنایت الهی و وجود شر در عالم». کلام اسلامی ۸۳.

ملاحمی خوارزمی، رکن‌الدین محمود بن محمد. ۱۳۸۷. تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة. تحقیق و مقدمه حسن انصاری و ویلفرد مادلونگ. تهران و برلین: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

نصری، عبدالله، و مجتبی اعتمادی‌نیا. ۱۳۹۲. «صورت‌بندی‌های مسئله شر در آثار فیلسوفان مسلمان با تکیه بر آرای فارابی، ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا». آموزه‌های فلسفه اسلامی ۱۲.

نویختی، ابراهیم بن نوبخت. ۱۴۱۳ ق. الیاقوت فی علم الکلام. تحقیق و مقدمه علی‌اکبر ضیائی. قم: کتابخانه عمومی آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.

یادداشت‌ها

۱. جدیدترین روایت مسئله منطقی شر بر ناسازگاری دیگر صفات خدا، همچون عظمت، استقلال و خلوص پیشین او، با شر استوار است (پورمحمدی ۱۳۹۹، ۲۲).
۲. برخی از این مقاله‌ها عبارت‌اند از: عروتی موفق و اسدی (۱۳۸۵)، ایمان‌پور (۱۳۸۵)، صادق‌زاده قمصری (۱۳۸۹)، محمدرضایی و رهنمایی (۱۳۹۱)، سلطان‌القرایی، آتشی و علمی (۱۳۹۰)، نصری (۱۳۹۲)، سالم (۱۴۰۰).
۳. از ویژگی‌های یادشده، اختلاف‌نظر اصلی متکلمان در مورد این دو ویژگی بود: آیا اراده فعل ارادی است؟ و آیا اراده همواره بر فعل مقدم است یا ممکن است با آن مقارن نیز باشد؟ (شیخ مفید ۱۴۱۳ - الف، ۱۱۳-۱۱۴). این اختلاف‌نظر دوم به نوبه خود ریشه در اختلاف‌نظر اساسی‌تری داشت که عبارت بود از این که آیا اراده وقوع فعل را ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌کند، یا نه؟ (نک. شیخ مفید ۱۴۱۳ - الف، ۱۰۲-۱۰۳).
۴. متکلمان علاوه بر اختلاف‌نظر درباره ویژگی‌های اراده، در این باره که آیا اراده حقیقتاً به خدا اسناد داده می‌شود یا مجازاً، و همچنین ماهیت اراده خدا نیز اختلاف‌نظر داشتند. شیخ مفید اتصاف خدا به اراده را مجازی می‌داند (شیخ مفید ۱۴۱۳ - ب، ۸) و آن را به حکم سمع می‌پذیرد، نه عقل (شیخ مفید ۱۴۱۳ - الف، ۵۳). به باور او، اراده خدا وقتی به افعال خود او تعلق بگیرد همان فعل اوست و وقتی به افعال مخلوقاتش تعلق بگیرد امر به آنهاست (شیخ مفید ۱۴۱۳ - الف، ۵۳). اما قاضی عبدالجبار و سید مرتضی اتصاف خدا به اراده را حقیقی به شمار می‌آورند (عبدالجبار ۱۹۶۲، ۱/۶، ۱۰۴؛ سید مرتضی ۱۳۸۱، ۳۷۱). در مقابل، نویختی دست به تأویل اراده خدا می‌زند و آن را داعی تفسیر می‌کند (یعنی علم خدا به مصلحت نهفته در فعل که او را به انجام آن فرامی‌خواند) (نویختی ۱۴۱۳، ۳۹) که با تأیید خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی روبرو شد (طوسی ۱۴۰۷، ۱۹۲؛ علامه حلی ۱۴۱۵، ۲۷۹-).

- ۲۸۰). با این حال، علامه حلی در معارج الفهم، به این دلیل که «علم تابع است»، این تفسیر را رد می‌کند (علامه حلی ۱۳۸۶، ۳۰۰).
۵. «العلم اعتقاد فی أن الشيء كذا و أنه لا يمكن أن لا يكون كذا و بواسطة توجبه و الشيء كذاک؛ و قد يقال لتصور الماهية بتحديد. و العقل اعتقاد بأن الشيء كذا لأنه لا يمكن أن لا يكون كذا طبعاً بلا واسطة؛ كاعتقاد المبادئ الأولى للبراهين. و قد يقال لتصور الماهية بذاتها بلا تحديدها؛ كتصور المبادئ الأولى للحد.»
۶. ابن سینا، در الرسالة العرشية، قيد «مطابقت فعل با اراده» را به این تعریف اضافه می‌کند (ابن سینا بی تا، ۲۵۱).
۷. «الإرادة هي علمه بما عليه الوجود و كونه غير مناف لذاته.»
۸. برای مطالعه تفصیلی درباره نظر محمد بن زکریای رازی در مورد لذت، نک. رازی ۲۰۰۵، ۱۳۹-۱۵۴.
۹. «إن اللذة هي إدراك و نیل لوصول ما هو عند المدرك كمالاً و خيرٌ من حيث هو كذلك و الألم هو إدراك و نیل لوصول ما هو عند المدرك آفةٌ و شرٌّ.»
۱۰. ابن سینا این توضیح را درباره دو صفت غضب و کراهت داده است، اما بر دیگر صفات انفعالی نیز قابل تطبیق است.
۱۱. البته بودند متکلمانی چون ابواسحاق نوبختی که رابطه خدا با جهان را امکانی تصویر می‌کردند و اراده را از مقوله علم می‌دانستند. اما در مجموع، این مطلب صدق می‌کند که اندیشمندانی که قدرت را قوه می‌انگاشتند، اراده را قصد تعریف می‌کردند.



پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیستم، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص. ۲۴۳-۲۶۶
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/PRR.2022.242778.1756)

شناخت بی‌واسطه از خداوند در اندیشه اسپینوزا و ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۷

سیدمصطفی موسویان^۱

محمد سعیدی مهر^۲

چکیده

اسپینوزا و ملاصدرا دو فیلسوف با مبانی فکری متفاوت هستند که به مسئله شناخت بی‌واسطه از خداوند توجه کرده‌اند. با توجه به تفاوت‌های انکارناشدنی میان ایشان، زمینه هم‌سخنی میان آنها در صورتی فراهم می‌شود که اولاً آن دسته از ویژگی‌های هستی‌شناختی متعلق شناخت که در شناخت بی‌واسطه نقش اساسی دارند، مشخص شود. در این خصوص می‌توان از عدم تناهی در اندیشه اسپینوزا و فاقد ماهیت و فوق تمام بودن در اندیشه ملاصدرا نام برد. ثانیاً چپستی شناخت بی‌واسطه و نیز ویژگی اساسی آن در ارتباط با متعلق مذکور توصیف و تحلیل گردد. از نظر اسپینوزا، ویژگی محوری این نوع شناخت درستی و مطابقت کامل آن با متعلق است، اما در نگاه ملاصدرا شناخت بی‌واسطه از خداوند محدود به وعای وجودی ادراک‌کننده می‌شود. مقایسه دیدگاه‌های اسپینوزا و ملاصدرا بیانگر آن است که مطابق نظام فلسفی هر یک شناخت بی‌واسطه برترین نوع شناخت است که به برترین موجود تعلق می‌گیرد. آنچه اسپینوزا و ملاصدرا را در مواجهه با مسئله مذکور از هم متمایز می‌سازد نخست موسع یا مضیق بودن معنای واسطه است؛ دوم ناسازگاری موجود در اندیشه اسپینوزا درباره شناخت بی‌واسطه تام از خداوند و سازگاری اندیشه ملاصدرا در این زمینه است.

کلیدواژه‌ها

شناخت خدا، اسپینوزا، ملاصدرا، علم شهودی، علم حضوری

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

(m.mosaviyan@modares.ac.ir)

۲. استاد گروه فلسفه، حکمت و منطق، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(saeedi@modares.ac.ir)



The Immediate Knowledge of God in Spinoza and Mulla Sadra

Seyyed Mostafa Musaviyan¹

Mohammad Saeedimehr²

Reception Date: 2022/03/05

Acceptance Date: 2022/05/28

Abstract

Spinoza and Mulla Sadra, in spite of having different philosophical principles, paid special attention to the problem of immediate knowledge of God. A philosophical dialogue between them can be held, if the two following conditions are satisfied. First, the ontological features of the object of that knowledge -that play the essential role in immediate knowledge- should be identified. In this regard, infinity in Spinoza's philosophy and lacking quiddity and being superior to the perfection in Mulla Sadra's philosophy can be cited. Secondly, the definition of the immediate knowledge and its main feature that is relevant to the object of that knowledge should be surveyed. On one hand, Spinoza points out that the truth of this kind of knowledge and complete correspondence between that knowledge and its object are its main characteristics. On the other hand, Mulla Sadra stresses that such knowledge is confined to the existential degree of the knower. The comparison shows that Spinoza, in common with Mulla Sadra, asserts that the immediate knowledge is the most perfect one which the most perfect existent is its object. Nonetheless, the breadth and the narrowness of the meaning of the medium, along with inconsistency in Spinoza's view and consistency in Mulla Sadra's position on the immediate perfect knowledge of God are the matters that distinguishes Spinoza's views from those of Mulla Sadra's.

Keywords

Knowledge of God, Spinoza, Mulla Sadra, Intuitive Knowledge, Presential Knowledge

-
1. Ph.D Candidate in Islamic Philosophy and Kalam, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (m.mosaviyan@modares.ac.ir)
 2. Professor at Philosophy and Logics Department, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (Corresponding Author) (saeedi@modares.ac.ir)

۱. مقدمه

در فلسفه دین، شماری از مباحث به مفهوم خدا اختصاص یافته است. در این قسم از مباحث تلاش بر این است که تلقی ادیان و مکاتب گوناگون درباره خداوند یا حقیقت غایی واضح شود. ذیل این مبحث گسترده، مباحث جزئی‌تری مطرح می‌شود، از جمله این موارد می‌توان به همه‌خدانگاری^۱ اشاره کرد. مرور منابع گوناگون نشان می‌دهد همه‌خدانگاری فاقد تعریف پیشینی است و تعاریف گوناگونی که از آن ارائه شده مبتنی بر تحلیل مؤلفه‌های دیدگاه‌های همه‌خدانگارانه است (Levine 2010, 98; MacIntyre 2006, 338). در این که کدام فیلسوف دارای چنین دیدگاهی است اختلاف نظر وجود دارد. فیلسوفان بسیاری از یونان باستان تا دوره معاصر به عنوان همه‌خدانگار معرفی شده‌اند، اما اسپینوزا و نیز شانکارا، فیلسوف هندی قرن هشتم میلادی، افرادی هستند که در خصوص همه‌خدانگار بودن آنها اتفاق نظر وجود دارد. اگر به این قدر متیقن اکتفا شود، که مفروض مقاله پیش رو چنین است، ملاحظه می‌شود همه‌خدانگاری واجد دو بعد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. عمده تأکید بر بُعد هستی‌شناختی همه‌خدانگاری است، به این صورت که یک حقیقت در عالم وجود دارد و دیگر امور نموده‌ها^۲ و حالت‌های^۳ اویند (Levine 2010, 338). اما بعد معرفت‌شناختی، که مبتنی است بر بعد هستی‌شناختی، مورد توجه قرار نمی‌گیرد. از نگاه اسپینوزا و شانکارا، شناخت مطابق با واقع امری است که آدمی می‌تواند به آن دست یابد. پیش‌نیاز چنین شناختی آن است که آن حقیقت واحد، یعنی خداوند در اندیشه اسپینوزا و برهمن در اندیشه شانکارا، بی‌واسطه و به طور تام شناخته شود. از رهگذر چنین شناختی است که شناخت مطابق با واقع نسبت به دیگر امور حاصل می‌شود. البته ذکر این نکته ضروری است که بی‌واسطگی و تام بودن شناخت آن حقیقت واحد باید بر اساس مبانی فلسفی هر کدام از فیلسوفان یادشده فهم شود.

در آثار ملاصدرا، مباحثی یافت می‌شود که ممکن است چنین القا کند که او را می‌توان در زمره همه‌خدانگاران دانست. از جمله این موارد می‌توان به «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها»، «واجب الوجود تمام الاشیاء و کل الموجودات» (برای مثال، نک. ملاصدرا ۱۴۳۰، ۲: ۳۰۲-۳۰۴؛ ۶: ۹۶-۱۰۰) و نیز مباحث او در خصوص وجود مستقل و رابط (برای مثال، نک. ملاصدرا ۱۴۳۰، ۱: ۱۰۵-۱۰۸) اشاره کرد. مقایسه ابعاد هستی‌شناختی دیدگاه ملاصدرا با همه‌خدانگاری نیازمند پژوهشی مجزاست. با توجه

به این که در یک مقاله امکان مقایسه دیدگاه‌های شانکارا و اسپینوزا از یک سو و ملاصدرا از سوی دیگر فراهم نیست، در اینجا تنها به مقایسه آرای اسپینوزا و ملاصدرا در خصوص شناخت بی‌واسطه از خداوند بسنده می‌شود که نتیجه آن تفاوت دیدگاه ملاصدرا با بعد معرفت‌شناختی همه‌خداانگاری را نشان خواهد داد.

در حوزه مقایسه آرای اسپینوزا و ملاصدرا، آنچه در فضای تحقیقات به زبان فارسی وجود دارد موضوعاتی چون وحدت‌انگاری میان خداوند و عالم، جاودانگی نفس و سعادت، مسئله شر، اختیار، علیت و استقلال مفهومی وجود رابط بوده است. با این حال می‌توان پژوهش‌هایی را ملاحظه کرد که به صورت حداقلی با جستار حاضر مرتبط باشند. این موارد را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: (۱) صرفاً مرتبط با اسپینوزا، و (۲) صرفاً مرتبط با ملاصدرا. در قسم نخست دو دسته از آثار قابل تفکیک است: نخست، مواردی که نظام فلسفی اسپینوزا را مورد مطالعه قرار داده‌اند و ذیل آن به مسئله شناخت در اندیشه او و بالتبع شناخت خداوند توجه کرده‌اند (جهانگیری ۱۳۹۷؛ هریس ۱۳۸۹)؛ دوم، تحقیقاتی که در باب مسئله شناخت و غالباً به صورت مقاله منتشر شده و عمدتاً بر دیدگاه‌های شارحان اسپینوزا مبتنا یافته‌اند (عبداللهی و مطهری ۱۳۹۱؛ قمی ۱۳۹۲؛ علیزاده و اعتمادی ۱۳۸۸). در آثار مرتبط با ملاصدرا نیز یک تقسیم‌بندی دوگانه را می‌توان مد نظر داشت: نخست پژوهش‌هایی که به طور خاص به نظام معرفت‌شناسی ملاصدرا پرداخته و ذیل آن بحث علم حضوری را مطرح کرده‌اند (برای مثال، عبودیت ۱۳۹۳)؛ دوم پژوهش‌هایی که در آنها یا تلاش بر ایضاح علم حضوری، مبانی و جایگاه آن از نظر ملاصدرا بوده است (جوارشکیان و اسعدی ۱۳۹۷) یا بحث از ناسازگاری‌های پیش روی این علم در فلسفه او (فرقانی و غزالی فر ۱۳۹۴).

تنها پژوهشی که قرابت بیشتری، در قیاس با موارد پیشین، با پژوهش کنونی دارد، مقاله‌ای است با عنوان مراتب علم از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا (علمی و رسولی ۱۳۹۳) که در آن صرفاً به مقایسه مراتب علم در اسپینوزا و ملاصدرا پرداخته و رویکردی متفاوت با این نوشتار اتخاذ شده است. با این توضیحات وجه ممیز پژوهش پیش رو مشخص می‌شود. در این پژوهش سعی شده است اولاً به طور مشخص یکی از اقسام شناخت و نیز متعلق خاصی از این نوع شناخت مورد بررسی قرار گیرد؛ ثانیاً مباحث به گونه‌ای سامان داده شود تا امکان هم‌سخنی فلسفی میان اسپینوزا و ملاصدرا در این مسئله فراهم آید تا از این رهگذر بتوان کیفیت مواجهه آنها با مسئله مد نظر را در معرض ارزیابی قرار داد.

برای آن که آشکار شود شناخت‌پذیری بی‌واسطه خداوند تا چه اندازه میسر است، نیاز است دو مسئله مهم در اندیشه‌های فیلسوفان یادشده مورد توجه قرار گیرد: نخست ویژگی‌های هستی‌شناختی متعلق شناخت بی‌واسطه و دیگر ویژگی‌های شناخت یادشده در اندیشه هر یک از آنها. در این پژوهش، تلاش بر این است که با تحلیل و توصیف و در کنار هم نهادن عبارت‌های گوناگون و مرتبط در آثار اسپینوزا و ملاصدرا، ابتدا دو مسئله مهم یادشده سپس مسئله اصلی یعنی شناخت بی‌واسطه از خداوند، بر اساس دیدگاه هر یک پاسخ خویش را بیابد. در خصوص دیدگاه اسپینوزا توجه به این نکته لازم است که روشی که در این نوشتار برای دست‌یابی به دیدگاه مد نظر اسپینوزا استفاده شده هرچند واجد شباهت‌هایی با روشی است که وولفسن (Wolfson 1934) و پارکینسون (Parkinson 1964) در آثار خویش از آن بهره برده‌اند، اما تفاوت‌هایی نیز با آن دارد.^۴ در پایان، مبتنی بر یافته‌های پژوهش در خصوص دیدگاه‌های اسپینوزا و ملاصدرا داوری صورت خواهد گرفت.

۲. ویژگی‌های هستی‌شناختی متعلق شناخت بی‌واسطه

مرور آثار اسپینوزا و ملاصدرا نشان می‌دهد، در بحث شناخت بی‌واسطه از خداوند، آنها در پی شناختی هستند که متعلق آن چنان که هست ادراک شود. با این توضیح معلوم می‌شود که ویژگی‌های هستی‌شناختی چنین متعلق‌ی باید مورد توجه قرار گیرد. بر اساس دیدگاه ایشان می‌توان چنین استنتاج کرد که در میان ویژگی‌های گوناگون هستی‌شناختی خداوند، یک یا چند ویژگی در این خصوص اهمیت بیشتری دارند، زیرا امر شناخت را متأثر می‌سازند. ویژگی مذکور در اسپینوزا عبارت است از نامتناهی بودن خداوند، اما در ملاصدرا دو ویژگی فاقد ماهیت و فوق تمام بودن، که اولی سلبی و دومی ایجابی است، این نقش را ایفا می‌کنند.

۲-۱. نامتناهی بودن خداوند از نظر اسپینوزا^۵

در سه محور کلی می‌توان ویژگی‌های هستی‌شناختی‌ای را بررسی کرد که اسپینوزا برای خداوند برشمرده است: (۱) این‌همانی جوهر و خداوند، (۲) عدم تناهی خداوند، (۳) صفات^۶ خداوند.

اسپینوزا، در تعریف خدا، او را موجود مطلقاً نامتناهی معرفی می‌کند، به دیگر سخن، جوهری که صفات نامتناهی دارد و هر یک از این صفات ذات سرمدی^۷ و نامتناهی را بیان می‌کند (Spinoza 2002, 217). با توجه به این که اسپینوزا قائل است تنها یک

جوهر وجود دارد (Spinoza 2002, 219)، باید گفت آن جوهر همان خداوند است. با پذیرش این همانی جوهر و خداوند، اسپینوزا با توصیف جوهر، خداوند را توصیف می‌کند. در تعریف اسپینوزا از خدا دو مؤلفه ملاحظه می‌شود: (۱) مطلقاً نامتناهی، (۲) صفات. تحلیل این عناصر در اندیشه اسپینوزا برای فهم نگاه او در باب شناخت بی‌واسطه از خداوند راهگشا خواهد بود.

اسپینوزا نامتناهی را دو نوع می‌داند: (۱) مطلقاً نامتناهی، (۲) نامتناهی در نوع خود.^۸ از نظر او اگر شیئی نامتناهی در نوع خود باشد، ممکن است صفات نامتناهی نداشته باشد و صفت دیگری او را محدود کند (Spinoza 2002, 217). بنا بر نظر او، نامتناهی در نوع خود را می‌توان بر دو صفت فکر^۹ و بُعد^{۱۰} اطلاق کرد که هرچند در نهایت کمال خود و نامتناهی هستند و همه حالات فکر و بُعد را در بر می‌گیرند اما مطلقاً نامتناهی نیستند. زیرا فکر فاقد بُعد است و بُعد نیز فاقد فکر. اما خداوند که دارای دو صفت فکر و بُعد است، مطلقاً نامتناهی است. مطلقاً نامتناهی شیئی است که هر آنچه مبین ذات او باشد و مستلزم هیچ نفیی^{۱۱} نباشد به ذات او تعلق دارد (Spinoza 2002, 217).

از تعریف خدا می‌توان دریافت که منظور اسپینوزا از صفت آن چیزی است که ذات جوهر را بیان می‌کند، همان گونه که خود او در جایی دیگر به صراحت صفت را این گونه تعریف می‌کند (Spinoza 2002, 219). اسپینوزا معتقد است بر موجود مطلقاً نامتناهی، یعنی خداوند، می‌توان بی‌نهایت صفت حمل کرد که هر صفتی نامتناهی در نوع خود است و در نهایت کمال نوع خود و لذا او خداوند را موجود کامل می‌نامد (Spinoza 2002, 40, 43, 103).

اما پرسشی می‌توان بر اساس سخنان اسپینوزا مطرح کرد: آیا هر چه بتوان به خداوند نسبت داد و مستلزم نفی نیز نباشد صفت او تلقی می‌شود؟ به تعبیر دیگر، آیا منسوب، ذات خداوند را بیان می‌کند؟

اسپینوزا تفکیکی میان صفت و خاصیت^{۱۲} برقرار می‌کند و بر آن است که از میان صفات نامتناهی خداوند فقط دو صفت فکر و بُعد برای انسان معلوم است (Spinoza 2002, 56). اما خاصیت آن دسته از اموری هستند که به خداوند نسبت می‌دهیم، ولی مقوم ذات او نیستند. اسپینوزا نسبت دادن امور یادشده به خداوند را نادرست نمی‌داند بلکه مبین ذات دانستن آنها را بلاوجه می‌داند. او از هشت خاصیت برای خداوند یاد می‌کند که همگی شان به علّیت خداوند اشاره دارند؛ نظیر علت تام، علت نخستین

(Spinoza 2002, 50-51). در موضعی دیگر، اسپینوزا گرچه به صراحت از خاصیت نام‌نمی‌برد، اما آنچه بیان می‌کند همان خاصیت است. به نظر او آنچه غیر از صفت باشد و به خداوند نسبت داده شود هیچ اطلاعی درباره چستی خداوند به ما نمی‌دهد، نظیر علت، که مربوط به فعل^{۱۳} خداوند است (Spinoza 2002, 45). به این ترتیب باید گفت شناخت خداوند تحت دو صفت فکر و بُعد شناخت ذات است، ولی شناخت خداوند تحت علّیت شناختی از ذات نخواهد بود (Spinoza 2002, 45).

بر اساس ویژگی‌های هستی‌شناختی خداوند که از منظر اسپینوزا برشمرده شد، چنین به ذهن می‌رسد که وقتی می‌توان ادعا کرد شناختی کامل از خداوند در دسترس است که تمام صفات او به طور کامل شناخته شوند. اما اسپینوزا معتقد است از میان صفات نامتناهی خداوند فقط دو صفت بُعد و فکر برای انسان معلوم است. بنابراین شناخت کامل چنین موجودی برای انسان میسر نیست.

۲-۲. فاقد ماهیت و فوق تمام بودن خداوند از نگاه ملاصدرا

ملاصدرا، در بحث شناخت بی‌واسطه از خداوند، از دو رکن ادراک‌شونده و ادراک‌کننده سخن می‌گوید. ادراک‌شونده یا متعلق شناخت، که همان خداوند باشد، در مباحث هستی‌شناختی ملاصدرا، واجد ویژگی‌های گوناگونی است. اما آنچه سبب می‌شود، از میان ویژگی‌های متعدد، فاقد ماهیت بودن و نیز فوق تمام بودن مد نظر قرار گیرد، دیدگاه ملاصدرا در مدخلیت داشتن این دو ویژگی در بحث شناخت بی‌واسطه از خداوند است.

ملاصدرا در دو اثر *اسفار و مبدأ و معاد* به بحث نفی ماهیت از خداوند پرداخته است. در نخستین اثر، هفت دلیل برای نفی ماهیت از خداوند ذکر و هر یک از آنها را به طور تفصیلی بررسی می‌کند (ملاصدرا ۱۴۳۰، ۱: ۱۱۵-۱۲۵؛ ۶: ۴۳-۵۱). در دومین اثر نیز یک دلیل برای نفی ماهیت از خداوند ذکر می‌کند که در واقع ترکیبی از دلایل اول و دوم است که در *اسفار* به آنها اشاره کرده است. توضیح همه دلایل از غرض این نوشتار به دور است، اما نکته اساسی که باید به آن توجه داشت این است که در همه این استدلال‌ها نکته‌ای مهم وجود دارد: نفی امکان. ملاصدرا معتقد است چون ماهیت داشتن منجر به ممکن بودن خداوند می‌شود، بنابراین نباید خداوند را دارای ماهیت دانست.

اجازه دهید یکی از ادله او را که در هر دو کتاب مذکور ارائه شده بیان کنیم: خداوند واجب است، نه ممکن. اکنون فرض می‌کنیم که خداوند دارای ماهیت است. چون ماهیت فی‌نفسه متصف به وجود نمی‌شود، بنابراین عروض وجود بر آن نیازمند است به علت.

حال باید دید علت عروض وجود بر ماهیت چیست؟ دو فرض می‌توان در این باره مطرح کرد: فرض نخست این است که همان ماهیت معروض را علت عروض وجود بدانیم. اما این فرض نادرست است، زیرا علت بر معلول خویش تقدم دارد و ممکن نیست ماهیتی که معروض وجود است و برای موجود شدن به آن نیازمند است علت همان وجود باشد. فرض دوم نیز این است که غیر از ماهیت معروض را علت بدانیم. این فرض نیز نادرست است، زیرا هر چه در وجودش به امری خارج از ذاتش محتاج باشد ممکن است و خداوند ممکن نیست. با این توضیحات اگر خداوند را دارای ماهیت بدانیم، او را ممکن دانستیم در حالی که فرض چنین است که او واجب است (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱: ۴۰-۴۱). به این ترتیب ملاصدرا با نفی ماهیت از خداوند نیازمندی او به علت را نیز نفی می‌کند.

از نظر ملاصدرا، چون خداوند مبدأ و افاده‌کننده وجود است، فاعل یا به تعبیر دیگر علت حقیقی است، و آنچه عموم مردم آن را با عنوان علت می‌شناسند، به تعبیر ملاصدرا، آنچه در طبیعیات علت نامیده می‌شود، افاده‌کننده تحریک و معد است، نه علت حقیقی (ملاصدرا ۱۴۳۰، ۲: ۱۷۵-۱۷۶). وقتی خداوند علت حقیقی باشد، ماسوا یا نیز معلول حقیقی است. ملاصدرا یادآور می‌شود که موجود حقیقی، موجد حقیقی و فاعل حقیقی بودن خداوند منافاتی ندارد که غیر او را موجود، موجد و فاعل به شمار آوریم. همچنین اگر ماسوا را معلول حقیقی بدانیم، به معنای سلب علت بودن از آنها نیست، بلکه علت حقیقی، یعنی افاده وجود، از آنها سلب می‌شود (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱: ۹۳-۹۴).

یکی از تمثیل‌هایی که ملاصدرا برای بیان نسبت خداوند و ماسوا به کار می‌برد نور است. از نظر او نور خورشید برترین نور حسی است و هر نور حسی دیگری بر اساس قرب و بعد نسبت به آن، از نور دیگر و از نور خورشید متمایز می‌شود. به این ترتیب نور خورشید در حکم اصل و حقیقت است و سایر نورهای حسی در حکم فرع (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۲۴۳). این تمثیل در فهم دیدگاه ملاصدرا بسیار راهگشا است. از نظر او خداوند نور قیومی و اصل است و سایر وجودات اشراقات او و فرع بر او هستند؛ خداوند قائم بالذات است و ماسوا شأن، اعتبار، حیثیت و وجه. خداوند متوقف بر هیچ شیئی نیست و هیچ حیث امکانی در او راه ندارد. وقتی خداوند حیثیت امکانی نداشته باشد، هیچ وجود و کمالی نیست مگر این که برای ذات او حاصل است و یا خود واجد آن است. اگر آن کمال در شیئی غیر از او ملاحظه می‌شود، در واقع فیض و رشحه او بر دیگری است. چون خداوند واجد همه کمالات است، در نهایت فعلیت و کمال تحصیل است؛ نه حدی برای ذات و صفات اوست، نه قیدی برای جلال و جمالش. بنابراین از نگاه ملاصدرا، خداوند

نه تنها لایتناهی است، بلکه فوق مالایتناهی است.^{۱۴} با این توضیحات، ویژگی دوم یعنی فوق تمام بودن خداوند نیز تبیین می‌شود. خداوند فوق تمام است، زیرا از وجود اوست که هر وجود دیگری تفصیل می‌یابد و از فرط تحصیل نه تنها واجد هر کمالی است، بلکه وجود و کمالات وجود را بر غیر افاضه می‌کند (ملاصدرا ۱۳۸۸، ۱۶۰-۱۶۱؛ ۱۳۶۳، ۳۲۲-۳۲۳، ۴۵۶).

اکنون سؤالی می‌توان مطرح کرد: اگر هر کمالی برای خداوند حاصل باشد، آیا انسان معجز است هر صفت کمالی را به خداوند نسبت دهد؟ ملاصدرا برای اتصاف خداوند به یک کمال ملاکی ارائه می‌کند: مستلزم تغیر و تکثر و تجسم نبودن. با این ملاک، هر صفت کمالی که در معلول یافت شود و مستلزم امور یادشده نباشد، نه تنها درباره خداوند ثابت است، بلکه وجود آن صفت در خداوند ازلی، اقدم و اشد است. افزون بر این، اگر خداوند فاقد کمال مذکور باشد، یعنی در او حیثیت امکانی است و این امکان منافات با وجوب وجود و کمال تام خداوند دارد. بنابراین هر کمالی منوط به رعایت شرط مذکور، در حق خداوند ثابت می‌شود (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۳۲۵).^{۱۵}

ملاصدرا صفات خداوند را عین ذات و عین یکدیگر می‌داند. پیداست که مراد او این نیست که مفهوم علم و مفهوم قدرت یکی باشد، بلکه همانند دیگر فیلسوفان مسلمان، مصداق این صفات را یک شیء یعنی خداوند می‌داند. استدلال او در این باره مبتنی است بر افضلیت شرافت بذاته و بغیره. بر این اساس، هر شیئی که کمالش بذاته باشد شریف‌تر از چیزی است که کمال او به واسطه صفت زائد بر ذات و یا از ناحیه امری غیر از خودش باشد؛ زیرا مفهوم چنین اتصافی آن است که ذات در کمال خود به چیزی متأخر از ذات نیازمند است، بنابراین شیء یادشده فی حد ذاته مفتقر به غیر است و آنچه مفتقر به غیر باشد ممکن و معلول است، ولی خداوند علت حقیقی است و مبرا از اموری چون امکان و معلولیت (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۳۲۵). بنا بر عینیت ذات و صفات، هر ویژگی که ذات داشته باشد، صفات نیز واجد آن هستند. وقتی ذات خداوند حد و نهایت نداشته باشد، صفات او نیز چنین خواهند بود؛ اگر ذات او دارای فعلیت کامل باشد، صفات او نیز این گونه هستند؛ چنانچه خداوند اصل و دیگر موجودات فرع بر او هستند، صفات او نیز در قیاس با صفات دیگر موجودات همین حکم را خواهد داشت.

۳. چیستی شناخت بی‌واسطه و ویژگی محوری آن

علم شهودی در فلسفه اسپینوزا و علم حضوری در اندیشه ملاصدرا شناخت‌های بی‌واسطه‌ای هستند که خداوند متعلق آنها واقع می‌شود. هرچند ممکن است بتوان برای هر کدام از این شناخت‌ها ویژگی‌های بسیاری برشمرد، آنچه حائز اهمیت است آن دسته از ویژگی‌هایی است که در شناخت بی‌واسطه از خداوند نقش محوری دارند. این ویژگی در اسپینوزا عبارت است از مطابقت کامل با متعلق و در ملاصدرا عبارت است از محدودیت این گونه شناخت، ناشی از وعای وجودی ادراک‌کننده.

۳-۱. علم شهودی به خداوند و مطابقت کامل آن با متعلق از نظر اسپینوزا

وقتی اسپینوزا از شناخت خداوند سخن می‌گوید، طبیعی است شناخت درست مد نظر او باشد. اسپینوزا به روشنی در آثار خویش شناخت درست را معنا کرده است. در آن بخش از آثار اسپینوزا که با نوشتار کنونی مرتبط است، تعبیر شناخت،^{۱۶} تصور^{۱۷} و ادراک^{۱۸} به معنای واحد به کار رفته است.^{۱۹} بنابراین در این بخش تصور درست و شناخت درست و نیز ادراک درست به یک معنا به کار می‌روند.

بررسی نگارندگان نشان می‌دهد که اسپینوزا در سه موضع تصور/شناخت/ادراک درست را معنا کرده است: (۱) تصور درست^{۲۰} آن است که مطابق با متعلق تصور^{۲۱} باشد (Spinoza 2002, 218)؛ (۲) تصور درست شناخت کامل یک شیء است یا به تعبیر دیگر شناخت یک شیء در بالاترین حد و درجه (Spinoza 2002, 269)؛ (۳) شناخت درست آن است که اشیاء آن گونه که فی‌نفسه هستند ادراک شوند (Spinoza 2002, 269). با بررسی این تعاریف می‌توان گفت تعریف اول و سوم دو بیان متفاوت هستند و تعریف دوم لازمه تعاریف اول و سوم است. به این ترتیب، اگر اشیاء همان گونه که فی‌نفسه هستند ادراک شوند یعنی تصور مطابق است با متعلق تصور و چنین تصویری شناخت کامل شیء است که در بالاترین درجه و حد قرار دارد. اکنون پرسشی مطرح می‌شود که این تصور در چه صورتی حاصل می‌شود؟

برای یافتن پاسخ، باید به بحث تقسیم‌بندی انواع شناخت از نظر اسپینوزا رجوع کرد. او در سه اثر اخلاق،^{۲۲} رساله مختصر،^{۲۳} و رساله اصلاح فاهمه^{۲۴} متعرض بحث مذکور شده است. گرچه او در هر کدام از این آثار مدلی از دسته‌بندی ارائه می‌دهد، آنچه از میان انواع شناخت برای این نوشتار حائز اهمیت است تنها یک قسم است. ویژگی این

قسم دو نکته است: نخست این که آخرین قسم در هر تقسیم‌بندی است و دوم این که در این نوع از تصور/ادراک/شناخت، خود شیء در برابر قوه ادراکی انسان واقع می‌شود. در رساله اصلاح فاهمه او چهار قسم برای ادراک برمی‌شمرد. از نظر او قسم چهارم همان شناختی است که باید انسان در پی آن باشد. این شناخت مصون از خطاست و در آن، شیء فقط از طریق ذاتش یا علت قریبش^{۲۵} ادراک می‌شود. در این ادراک درست، آدمی ذات تام^{۲۶} شیء را درمی‌یابد (Spinoza 2002, 7-9). در اخلاق نیز از چهار قسم شناخت سخن می‌گوید و نوع چهارم را علم شهودی^{۲۷} می‌نامد. از نظر او علم شهودی عبارت است از شناختی که از تصور تام ذات بالفعل برخی صفات خداوند آغاز می‌شود و به معرفت تام ذات اشیاء می‌انجامد. به نظر او شناخت استدلالی^{۲۸} به همراه علم شهودی، هر دو، درست هستند و از طریق آنها می‌توان درست را از نادرست تشخیص داد (Spinoza 2002, 267-268). اما در رساله مختصر اثری از تقسیم‌بندی چهارگانه دیده نمی‌شود، بلکه یک تقسیم‌بندی سه‌گانه وجود دارد. اسپینوزا نوع سوم از تصورات را که به دور از خطا هستند «شناخت واضح و متمایز»^{۲۹} می‌نامد. در چنین تصویری خود شیء دیده می‌شود، آن هم نه از طریق شیء دیگر، بلکه از طریق خود شیء. او بر این قسم از تصورات نام «شناخت» می‌نهد. چنین شناختی از ادله به دست نمی‌آید، بلکه معلول احساس کردن^{۳۰} و لذت بردن^{۳۱} از همان شیء است. نتیجه چنین شناختی عشق حقیقی و راستین^{۳۲} است. در این قسم از تصورات، شیء بی‌واسطه در برابر فاهمه^{۳۳} آشکار می‌شود. اگر متعلق شناخت در این قسم شکوهمند^{۳۴} و خیر^{۳۵} باشد، نفس بالضروره با آن متحد می‌شود. اسپینوزا نتیجه این شناخت را یگانگی با خداوند و سعادت^{۳۶} انسان می‌داند (Spinoza 2002, 62-63, 92-95).

همان گونه که اشاره شد، اسپینوزا قائل به این‌همانی جوهر و خداوند است. از جمله ویژگی‌های جوهر نیز این است که نه در موجود بودن نیازمند غیر است، نه در متصور بودن. بنابراین خداوند فقط از طریق خودش تصور می‌شود، نه شیئی دیگر. از سوی دیگر، چون خداوند علت خود^{۳۷} است، علتی ندارد تا از طریق آن علت نیز به تصور درآید. بنابراین می‌توان این ادعا را مطرح کرد که اصولاً اسپینوزا شناخت خداوند را بی‌واسطه می‌داند.

۲-۳. علم حضوری به خداوند و محدودیت آن به سبب وعای وجودی ادراک‌کننده از نگاه ملاصدرا

ملاصدرا نیز همانند اسپینوزا نوع خاصی از علم در نظام فلسفی خویش را برای علم به علت حقیقی یعنی خداوند برمی‌گزیند. دوگانه متداول علم حصولی و علم حضوری در فلسفه ملاصدرا پذیرفته شده است؛ در علم حصولی، معلوم صورت شیء است، و در علم حضوری، معلوم ذات معلوم است و وجود عینی شیء.

ملاصدرا نافی علم حصولی به خداوند است (ملاصدرا ۱۳۸۷، ۲۱۰). او سه دلیل بر این مدعا اقامه می‌کند که ذکر آن دلایل از حوصله این بحث خارج است.^{۳۸} اما باید گفت بنیان هر سه استدلال بر نفی ماهیت از خداوند استوار شده است؛ زیرا رکن علم حصولی انحفاظ ماهیت میان ذهن و خارج است، و چون ماهیت از خداوند نفی شود، طبیعتاً علم حصولی نیز نفی خواهد شد.

البته این مطلب را نباید به معنای نفی معلوم واقع شدن خداوند تلقی کرد. ملاصدرا معتقد است شناخت خداوند منحصر است به مشاهده حضوری.^{۳۹} چون خداوند وجود است و ماهیت ندارد، در دوگانه حضوری و حصولی، با نفی علم حصولی، علم حضوری باقی می‌ماند. بنابراین خداوند متعلق علم حضوری انسان واقع می‌شود. اما ملاصدرا مشاهده حضوری را نیز مطلقاً نمی‌پذیرد (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱: ۱۳۴-۱۳۵).

ملاصدرا در مواضعی علم حضوری را نسبت به خداوند نفی کرده است (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱: ۵۶-۵۸، ۶۲-۶۴، ۶۶، ۱۳۰-۱۳۲؛ ۱۳۸۷: ۲۱۰-۲۱۱) و در مباحثی دیگر تنها راه شناخت او را علم حضوری دانسته است (ملاصدرا ۱۳۸۷: ۲۰۱، ۲۱۱-۲۱۲؛ ۱۳۹۴: ۱۳۳؛ ۱۴۳۰، ۳: ۳۱۱-۳۱۳؛ ۳۱۴-۳۱۶). با دقت در ملاک‌های ملاصدرا می‌توان پی برد که مراد از نفی علم حضوری به خداوند، علم حضوری اکتناهی است،^{۴۰} و آنجا که شناخت او منحصر به علم حضوری می‌شود، منظور علم حضوری غیراکتناهی است.^{۴۱} ملاصدرا در بحث از متعلق علم حضوری واقع شدن خداوند، به دو مؤلفه توجه می‌کند: ادراک‌کننده و ادراک‌شونده.

در باب ادراک‌شونده، دیدگاه او این است که وجود یکی از این دو ویژگی در شیء سبب می‌شود که انسان نتواند کنه آن را دریابد: نخست، ضعف و خست وجودی شیء. ملاصدرا مصداق این شیء را هیولی می‌داند که در نظام فلسفی او در پایین‌ترین مراتب وجود واقع شده است. دوم، تمام و کمال بودن وجودی شیء. مصداق این مورد خداوند است. اگر بنا باشد آنچه ممکن است متعلق علم انسان واقع شود در طیفی قرار گیرد، دو

سر طیف اموری هستند که اکتناه آنها، یا درک آن شیء همان گونه که هست یا به تعبیر دیگر درک آن شیء علی‌ماهوعلیه، برای انسان محال است. در یک سوی طیف نهایت قوت وجودی، و در سوی دیگر نهایت ضعف وجودی؛ به هر میزان از دو سر طیف فاصله گرفته شود، قوای ادراکی انسان توان بیشتری برای ادراک شیء خواهند داشت (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱: ۶۲-۶۵). با این توضیحات، ویژگی دومی که ملاصدرا برشمرده در خداوند وجود دارد که مانع از علم حضوری اکتناهی می‌شود.

در خصوص ادراک‌کننده، یک ویژگی محوری به چشم می‌آید که عبارت است از «وعای وجودی». در وعای وجودی ادراک‌کننده دو عامل امکان و معلولیت موجب می‌شوند که علم حضوری اکتناهی به خداوند صورت نپذیرد. هرچند می‌توان بر اساس مبانی ملاصدرا این ادعا را مطرح کرد که چون معلولیت ناشی از امکان است در واقع فقط همان عامل امکان مانع از علم اکتناهی به خداوند می‌شود. اما چون ملاصدرا به هر دو مورد توجه کرده است، شایسته است هر یک جداگانه مورد توجه قرار گیرد.

در توضیح عامل امکان باید گفت خداوند یا ادراک‌شونده بخل و منعی ندارد که انسان او را همان گونه که هست ادراک کند، اما امکان سبب می‌شود که ادراک‌کننده خداوند را از ورای حجاب یا حجاب‌هایی درک کند. بنابراین اگرچه در علم حضوری، خود خداوند مورد مشاهده قرار می‌گیرد، ولی امکان سبب می‌شود او آن گونه که هست ادراک نشود (ملاصدرا ۱۳۸۷، ۲۱۰-۲۱۲). البته عامل امکان در همه ممکنات وجود دارد و مختص انسان نیست. از نظر ملاصدرا مفارقات نیز قادر هستند که خداوند را درک کنند و ادراک آنها در مقایسه با انسان به حقیقت نزدیک‌تر است. دلیل این امر آن است که انسان، افزون بر امکان، ویژگی دیگری نیز دارد که عبارت است از مقارنت او با ماده. لذا ادراک انسان در قیاس با صادر اول که نزدیک‌ترین ممکنات به خداوند است از حقیقت و واقعیت دورتر است. به هر میزانی که انسان از ماده مفارقت حاصل کند، شناخت او از خداوند یقینی‌تر و تام‌تر است. البته ملاصدرا یادآور می‌شود که این تام بودن در قیاس با شناخت‌هایی است که در حالت مقارنت با ماده حاصل شده است. بنابراین این گونه نیست که انسان خداوند را به علم حضوری اکتناهی درک نماید. این سخن ملاصدرا با بحث فنای عرفانی نیز منافات ندارد، زیرا ممکن هرچند به مقام فنا برسد باز هم امکان، که حیثیت ذاتی اوست، از او سلب نمی‌شود و اگر حیث ذاتی از او سلب شود، ممکن، و در بحث ما انسان، ممکن نخواهد بود (ملاصدرا ۱۳۸۷، ۲۱۰-۲۱۲؛ ۱۳۸۱، ۱: ۶۲-۶۵).

معلول بودن دیگر ویژگی ادراک‌کننده است که از دیدگاه ملاصدرا مانع علم حضوری اکتناهی به خداوند می‌شود. از نظر او در هر علمی علاقه علی میان عالم و معلوم وجود دارد. این علاقه در علم حصولی میان عالم و صورت شیء و در علم حضوری میان عالم و وجود عینی شیء برقرار است. اگر این علاقه وجود نداشته باشد، لازم می‌آید هر چه بالقوه عالم است، بالفعل عالم باشد، و هر چه بالقوه معلوم است، بالفعل معلوم باشد. اما آنچه می‌یابیم این است که اشیاء از یکدیگر غایب هستند و به دیگر سخن به یکدیگر علم ندارند. این امر نشانه آن است که در میان عالم و معلوم نسبتی وجود دارد، که در میان اشیاء به طور عادی دیده نمی‌شود، و از نظر ملاصدرا این نسبت علی است. ملاصدرا گرچه می‌پذیرد خداوند فقط با علم حضوری مشاهده می‌شود، اما اگر بنا باشد در این مشاهده خداوند همان گونه که هست مورد مشاهده قرار گیرد، لازم است ادراک‌کننده، یعنی انسان، علت باشد و ادراک‌شونده، یعنی خداوند، معلول، در حالی که پیش‌تر اشاره شد خداوند چون تمام و فوق تمام است، هیچ حیثیت امکانی در او راه ندارد و در نتیجه معلول بودن از خداوند نفی می‌شود. بنابراین معلولیت انسان، یعنی ادراک‌کننده، مانع می‌شود که خداوند معلوم به علم حضوری اکتناهی شود (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱: ۵۶-۵۸).

در این مقام و پس از نفی علم حضوری اکتناهی به خداوند، ممکن است این پرسش در ذهن به وجود آید: اگر بنا باشد ملاصدرا بر دیدگاه خود مبنی بر نفی علم حضوری اکتناهی به خداوند پافشاری کند، در تبیین علم انسان به ذات خود دچار مشکل خواهد شد. این اشکال از مباحثی که ملاصدرا درباره نسبت میان علم به ذی‌السبب و سبب مطرح کرده ناشی شده است. از نظر ملاصدرا، علم یقینی آن است که مطابق با شیء خارجی باشد. ذی‌السبب همان ممکن است و فقط در صورتی می‌توان علم یقینی درباره آن به دست آورد که علم یقینی به سبب پیش‌تر حاصل شده باشد. سبب یا علت حقیقی نیز در عالم خداوند است. در این نقطه ناسازگاری میان مباحث ملاصدرا خود را نمایان می‌کند. ملاصدرا از یک سو بر این حقیقت تأکید دارد که آدمی به نفس خویش عالم است و علمی یقینی‌تر، دقیق‌تر و وثیق‌تر از این علم نمی‌توان یافت و از سوی دیگر قائل است به این که علم یقینی به خداوند برای انسان ممکن نیست. بنابراین و بر اساس مبنای خود ملاصدرا چگونه وقتی علم یقینی به سبب حاصل نشده است، علم یقینی به ذی‌السبب حاصل می‌شود؟

ملاصدرا خود به این اشکال متفطن بوده و آن را در آثار خویش ذکر کرده است. او برای حل این ناسازگاری علم یقینی به مبدائیت خداوند را ملاک قرار می‌دهد، نه علم به

کنه خداوند. او وزان علم را همان وزان وجود می‌داند. به این ترتیب همان گونه که وجود معلول تابع وجود علت است، علم به معلول نیز تابع علم به علت است. اما ملاصدرا برای این که به علت وجودی انسان اشاره کند به جای تعبیر «علم بکنه تعالی» و تعبیر مشابه از تعبیر «علم بمبدأ نفوسنا» استفاده می‌کند (ملاصدرا ۱۴۳۰، ۳: ۳۱۴-۳۱۶). دلیل این کاربرد این است که ملاصدرا نسبت خداوند را با انسان نسبت مبدائیت، فاعلیت و ایجاد می‌داند. بنابراین علم به سبب عبارت است از علم به مبدائیت سبب و علم به ذی‌السبب نیز عبارت است از علم انسان به ذات خویش. همان گونه که وجود انسان تابع اضافه مبدائیت و فاعلیت خداوند است، علم انسان به ذات خویش نیز تابع علم به این اضافه است. این اضافه اشراقی است، نه مقولی، و عین وجود انسان است. با توضیحات ارائه شده مشخص شد که ملاصدرا هم قاعده فلسفی مذکور را مخدوش نساخته هم علم حضوری اکتناهی به خداوند را نفی کرده است. زیرا صفات خداوند عین ذات خداوند هستند، و چون هیچ امری نمی‌تواند ذات خداوند را محدود کند، همین امر بر صفات او نیز صادق است و صفات او نیز حد ندارند. بنابراین خداوند منحصر به یک اضافه اشراقی خاص نیست که با علم یقینی به آن، علم به کنه او لازم آید.

۴. بررسی و تحلیل

نتایج بررسی مباحث مرتبط با شناخت بی‌واسطه از خداوند را می‌توان در چهار محور کلی دسته‌بندی کرد:

۴-۱. شناخت بی‌واسطه برترین نوع شناخت

در تقسیم‌بندی سه‌گانه و تقسیم‌بندی‌های چهارگانه اسپینوزا از تصور/ادراک/شناخت، آخرین قسم شناخت بی‌واسطه است. شاید یکی از ویژگی‌هایی که سبب می‌شود این نوع شناخت را از نظر اسپینوزا، برترین شناخت بدانیم این است که او قائل به مصونیت آن از خطاست. البته این ملاک درستی نیست؛ زیرا شناخت بی‌واسطه اسپینوزا در این ویژگی با برخی دیگر از انواع شناخت مشترک است. مثلاً در اخلاق که او از علم شهودی سخن می‌گوید، ویژگی آن را مصونیت از خطا ذکر می‌کند که در این ویژگی با شناخت استدلالی مشترک است. اما عباراتی در دیگر آثار اسپینوزا وجود دارد که این اندیشه را القا می‌کند که این نوع شناخت را برترین نوع بدانیم. او در رساله اصلاح فاهمه انسان را تشویق می‌کند که در پی چنین شناختی باشد (Spinoza 2002, 9) و نیز در رساله مختصر حکم به بهتر بودن این شناخت نسبت به دیگر انواع می‌کند (Spinoza 2002, 63).

اما ملاصدرا به صراحت از برتر و اتم بودن علم حضوری، یا همان شناخت بی‌واسطه، بر علم حصولی، یعنی شناخت باواسطه، سخن می‌گوید. از نظر او علم حقیقی همان علم حضوری است (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱: ۱۳۵). ملاک این امر نیز برتری و تام بودن خود شیء نسبت به صورت آن نزد ادراک‌کننده، یعنی انسان، است. توضیح آن که در علم حصولی، معلوم بالذات صورت شیء است، و در علم حضوری معلوم بالذات خود شیء. با توجه به این که خود شیء نسبت به صورت آن نزد ادراک انسان برتر و تام‌تر است، علم حضوری برتر از علم حصولی خواهد بود.

۲-۴. خداوند متعلق شناخت بی‌واسطه انسان

از نظر اسپینوزا جوهر شیئی است که در تصور شدن نیازمند غیر نباشد. با توجه به نسبت این‌همانی که در اندیشه اسپینوزا میان جوهر و خدا برقرار است، این حکم به خدا نیز سریان می‌یابد؛ خداوند نیز در تصور شدن نیازمند غیر نیست. از سوی دیگر، اسپینوزا در بحث از انواع تصور/ادراک یکی از اقسام تصور را چنین معرفی می‌کند: خود شیء در آن ادراک شود. به این ترتیب تنها شیئی که چنین می‌تواند باشد خداوند است که در تصور شدن نیازمند غیر نبوده است. در اخلاق نیز نقطه آغاز علم شهودی را تصور تام ذات بالفعل برخی صفات خداوند معرفی می‌کند. پیش‌تر کارکرد معرفتی صفت نیز این‌گونه عنوان شد که عقل آن را مقوم ذات جوهر یعنی خداوند تصور می‌کند. بنابراین در این تقسیم‌بندی نیز خداوند، بی آن که حاجتی به امری غیر از او باشد، به تصور درمی‌آید. با این توضیحات، باید گفت اصولاً اسپینوزا شناخت خداوند را بی‌واسطه می‌داند و هر گونه شناختی را منوط به این شناخت کرده است.

ملاصدرا نیز خداوند را متعلق شناخت بی‌واسطه انسان معرفی می‌کند. در نظام فلسفی ملاصدرا، علم حضوری شناخت بی‌واسطه، و علم حصولی شناخت باواسطه معرفی می‌شود. بر این اساس، چون خداوند ماهیت ندارد، اصولاً متعلق علم حصولی واقع نمی‌شود؛ هرچند آثار او، به دلیل دارا بودن ماهیت، متعلق این علم هستند. در مقابل، خداوند این‌گونه نیست و متعلق علم حضوری انسان است، چون فاقد ماهیت است و عین حقیقت وجود.

دقت در تعبیر اسپینوزا و ملاصدرا نشان می‌دهد، معنای «واسطه» در نظر اسپینوزا و ملاصدرا متفاوت است. از نظر اسپینوزا، تصور درست آن تصویری است که مطابق با متعلق تصور باشد؛ بنابراین تصور درست خدا نیز تصویری خواهد بود که مطابق با خداوند

باشد. با توجه به این که خداوند برای تصور شدن نیازمند غیر نیست و نیز یکی از منابع تصور درست آن است که خود شیء، بی‌واسطه، نزد فاهمه آشکار شود، بنابراین تصور درست خدا بی‌نیاز از غیر است و مطابق با متعلق تصور یعنی خداوند است و ناشی از آن است که خود شیء یعنی خداوند نزد فاهمه آشکار می‌شود. با این توضیحات، اسپینوزا تصور خدا را که در قوه ادراکی آدمی شکل می‌گیرد واسطه‌ای میان خدا و انسان نمی‌داند. اما ملاصدرا همین تصور را نیز واسطه می‌داند. به این ترتیب دایره مفهومی «واسطه» نزد ملاصدرا موسع‌تر از اسپینوزا و در نتیجه دایره مفهومی «بی‌واسطه» نزد ملاصدرا مضیق‌تر از اسپینوزا است. از نظر ملاصدرا، در شناخت بی‌واسطه از خداوند نه تنها غیر از خداوند هیچ موجود دیگری در کار نیست، بلکه صورت خداوند نیز غیرخدا تلقی شده است و در علم حضوری به خداوند نفی می‌شود. بنابراین در شناخت بی‌واسطه اسپینوزا سه مؤلفه می‌یابیم: خدا، تصور خدا، و انسان؛ اما در شناخت بی‌واسطه ملاصدرا فقط با دو مؤلفه مواجه هستیم: انسان و خدا.

۳-۴. تام بودن یا تام نبودن شناخت بی‌واسطه از خداوند

در عبارات اسپینوزا مواردی هست که خواننده را به تردید وامی‌دارد که آیا از نظر او شناخت بی‌واسطه از خداوند شناختی تام باشد. به نظر او، خداوند موجودی است مطلقاً نامتناهی. چنین موجودی صفات نامتناهی دارد که هر یک از آنها در نهایت کمال نوع خود هستند. کارکرد معرفتی هر صفت نیز این است که عقل آن را به عنوان مقوم ذات خداوند درک می‌کند یا همان طور که اسپینوزا در تفکیک میان صفت و خاصیت مطرح کرده است، هر صفتی ما را از چیستی خداوند آگاه می‌کند. با دیدن این تعبیر به ذهن خواننده چنین القا می‌شود که اگر انسان همه صفات نامتناهی خداوند را بشناسد، این موجود کامل یا موجود مطلقاً نامتناهی را خواهد شناخت. اسپینوزا به ما یادآور می‌شود که از میان صفات نامتناهی خداوند، فقط دو صفت فکر و بعد برای ما، انسان‌ها، معلوم است. از طرفی در علم شهودی بر این نکته تأکید کرد که در این علم می‌توان برخی صفات خداوند، یعنی همین دو صفت، را به طور تام تصور کرد. با این توضیحات درک ابتدایی که از سخن اسپینوزا وجود داشت به این گونه اصلاح می‌شود که آدمی در نهایت خواهد توانست دو صفت فکر و بعد را به طور تام بشناسد و چون خداوند دارای صفات نامتناهی است و هر صفتی فقط از طریق خودش تصور می‌شود نه صفت دیگر (Spinoza 2002, 221)، بنابراین چیستی خداوند به طور کامل درک نخواهد شد.

اما اسپینوزا در رساله مختصر بر این عقیده است که نیاز نیست شناخت تام از خداوند، یعنی خداوند آن گونه که هست، داشته باشیم، بلکه شناخت خداوند تا آن اندازه کافی است که با او یگانه شویم؛ همان گونه که ما شناخت تامی از بدن نداریم، ولی با آن یگانه هستیم (Spinoza 2002, 92-93). این عبارت چنین القا می‌کند که شناخت تام خداوند برای انسان میسر است، اما چنین شناختی نیاز نیست، بلکه ملاک یگانگی است که تحقق یابد و تحقق یگانگی نیز منوط به شناخت تام خداوند نیست. ممکن است چنین گفته شود که رساله مختصر مربوط به دوران ناپختگی فکری اسپینوزا است و باید نظر به اخلاق کرد. اما این رویکرد کار را دشوارتر می‌کند. در این اثر، سخن از این است که هر تصویری از شیء جزئی، یا به تعبیر دیگر حالت، که بالفعل موجود است، مستلزم شناخت ذات سرمدی و نامتناهی خداوند است. هر تصویری که مستلزم شناخت ذات سرمدی و نامتناهی خداوند باشد، این شناخت تام و کامل است (Spinoza 2002, 270-271). سؤالی که در ذهن ایجاد می‌شود این است که شناخت یک حالت فقط از طریق شناخت علت آن میسر است. خداوند نیز علت حالت‌های هر صفتی است. بنابراین شناخت تام خداوند میسر است. همچنین او در رساله اصلاح فاهمه، یکی از ویژگی‌های قسم چهارم ادراک را شناخت تام ذات شیء برمی‌شمرد (Spinoza 2002, 9). با این توضیح، پرسشی، و یا به تعبیر دقیق‌تر ابهامی، پیش خواهد آمد که در نهایت دیدگاه اسپینوزا چیست؟ آیا بر اساس دیدگاه او شناخت بی‌واسطه از خداوند شناختی تام است، یعنی خداوند را همان گونه که هست می‌توان شناخت یا این که چنین شناختی برای انسان میسر نیست؟

اما مرور بر اندیشه‌های ملاصدرا، در این بُعد از بحث شناخت‌پذیری بی‌واسطه خداوند، نشان می‌دهد که مباحث او خالی از هر گونه تردید و ناسازگاری است. ملاصدرا با تفکیک دو مؤلفه ادراک‌شونده و ادراک‌کننده به صراحت به ما می‌گوید علم حضوری اکتناهی به خداوند برای انسان ممکن نیست. در مؤلفه ادراک‌شونده، قوت وجودی و در مؤلفه ادراک‌کننده، وعای وجودی که دارای دو ویژگی امکان و معلولیت است، مانع از آن می‌شود که خداوند، علی‌ماهوعلیه یا بالکنه، ادراک شود.

۴-۴. موسع‌تر بودن شناخت‌پذیری بی‌واسطه خداوند در اسپینوزا در قیاس با ملاصدرا

می‌توانیم از ناسازگاری یا، در فرض خوش‌بینانه، ابهام موجود در اندیشه اسپینوزا چشم‌پوشیم و این دیدگاه را اختیار کنیم که از نگاه اسپینوزا شناخت تام خداوند برای انسان میسر نیست و انسان، در بهترین شرایط، می‌تواند دو صفت فکر و بعد را به نحو تام درک کند، اما در چنین فرضی شناخت بی‌واسطه از خداوند در اندیشه اسپینوزا موسع‌تر از اندیشه ملاصدرا خواهد بود.

از نظر ملاصدرا، صفات خداوند نیز همانند ذات او، حدّ و نهایت ندارند. بنابراین هر صفتی که در نظر آورده شود، در نهایت کمال خود است. با توجه به این که وزان هر صفت خداوند همان وزان وجود اوست، در قوت وجودی نیز همان حکم را دارد. بنابراین همان گونه که وجود خداوند به دلیل قوت وجودی در ادراک انسان نمی‌گنجد، همین حکم بر دیگر صفات کمالی او همانند علم و قدرت نیز صدق می‌کند. در بهترین حالت و در صورت حصول شرایط، انسان می‌تواند حسب وعای وجودی خویش صفات خداوند را ادراک کند. انسان نمی‌تواند هیچ یک از صفات کمالی خداوند را به طور تام و کامل، یا به تعبیر ملاصدرا علی‌ماهوعلیه، ادراک کند. در این نقطه است که تفاوت دیگری میان اسپینوزا و ملاصدرا آشکار می‌شود. اسپینوزا، بر اساس فرضی که پیش‌تر بدان اشاره کردیم، قائل است که انسان می‌تواند دو صفت از صفات نامتناهی خداوند را به طور تام، یعنی همان گونه که هست، درک کند، اما ملاصدرا نمی‌پذیرد که انسان قادر باشد حتی یک صفت را نیز به طور تام درک نماید. در بهترین شرایط او حسب وعای وجودی خود می‌تواند ادراک تامی داشته باشد که این ادراک در مقایسه با ادراک‌هایی که پیش‌تر داشته تام است. به این ترتیب شناخت‌پذیری بی‌واسطه خداوند در نظر اسپینوزا موسع‌تر از ملاصدرا است.

۵. نتیجه‌گیری

اسپینوزا و ملاصدرا دو فیلسوفی هستند که مبانی و روش متفاوتی در فلسفه خویش به کار گرفته‌اند. در نظام فلسفی هر یک سخن از موجودی است که در ویژگی‌های هستی‌شناختی، که بر اساس اندیشه هر کدام به طور متفاوت تعریف می‌شود، برتری قابل ملاحظه‌ای بر دیگر موجودات دارد. از نگاه هر دو، نه تنها شناخت چنین موجودی، یعنی خدا، میسر است، بلکه شناخت بی‌واسطه از او نیز برای انسان مقدور است. برای آن که مراد از

شناخت بی‌واسطه از خداوند نزد اسپینوزا و ملاصدرا آشکار شود، متعلق شناخت و ویژگی شناخت بی‌واسطه از نگاه هر یک تبیین گردید. مقایسه دیدگاه‌های اسپینوزا و ملاصدرا بیانگر آن است که (۱) ملاصدرا معنایی اعم نسبت به اسپینوزا از «واسطه» مد نظر دارد، در نتیجه «بی‌واسطه» از نظر ملاصدرا معنایی اخص نسبت به اسپینوزا می‌یابد؛ (۲) از نظر اسپینوزا تنها می‌توان شناخت بی‌واسطه به خداوند داشت، امری که ملاصدرا با مبنایی متفاوت آن را می‌پذیرد؛ (۳) ناسازگاری یا، در فرض خوش‌بینانه، ابهام در دیدگاه اسپینوزا نسبت به شناخت تام خداوند از طریق شناخت بی‌واسطه وجود دارد، در حالی که دیدگاه ملاصدرا کاملاً سازگار و عاری از هر گونه ابهام است؛ (۴) بر مبنای این فرض که در دیدگاه اسپینوزا ناسازگاری وجود ندارد و او قائل است که شناخت تام همه صفات خداوند میسر نیست بلکه تنها شناخت دو صفت فکر و بعد به نحو تام میسر است، شناخت بی‌واسطه در نظر او موسع‌تر از آن چیزی است که ملاصدرا به آن اعتقاد دارد.

کتاب‌نامه

- اسپینوزا، باروخ. ۱۳۹۷. اخلاق. ویراست دوم. ترجمه محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جوارشکیان، عباس، و حجت اسعدی. ۱۳۹۷. «انحصار علم به حضور نزد صدرالمتهالین». پژوهش‌های عقلی نوین ۶.
- جهانگیری، محسن. ۱۳۹۷. سه فیلسوف غرب: بیکن، هابز، اسپینوزا. تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی. ۱۳۹۲. حکمة الاشراف با شرح قطب‌الدین شیرازی و تعلیقات صدرالمتهالین. تصحیح نجفقلی حبیبی. ج. ۴. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- عبداللهی، محمدعلی، و مهدی مطهری. ۱۳۹۱. «چیستی شناخت از دیدگاه اسپینوزا». پژوهش‌های فلسفی کلامی ۵۳.
- عبودیت، عبدالرسول. ۱۳۹۳. درآمدی به نظام حکمت صدرایی: معرفت‌شناسی و خداشناسی. تهران: سمت.
- علمی، محمدکاظم، و زهرا رسولی. ۱۳۹۳. «مراتب علم از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا». مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام ۹۳.
- علیزاده، بیوک، و مجتبی اعتمادی. ۱۳۸۸. «درآمدی بر مبانی معرفت‌شناسی اسپینوزا». معرفت فلسفی ۲.
- فرقانی، محمدکاظم، و علی غزالی‌فر. ۱۳۹۴. «تأملی در سازگاری درونی اندیشه فلسفی ملاصدرا درباره شناخت انسان از خداوند». پژوهشنامه فلسفه دین ۲۵.

قمی، محمدباقر. ۱۳۹۲. «جایگاه خداوند در نظریه شناخت اسپینوزا». پژوهش‌های فلسفی کلامی ۵۷.

ملاصدرا. ۱۳۶۰. اسرار الآیات. تصحیح محمد خواجوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

ملاصدرا. ۱۳۶۳. مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجوی. تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.

ملاصدرا. ۱۳۸۱. المبدأ و المعاد. تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری. ج. ۱. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا. ۱۳۸۷. سه رسائل فلسفی. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.

ملاصدرا. ۱۳۸۸. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. ویراست دوم. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

ملاصدرا. ۱۳۹۴. مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تصحیح حامد ناجی. تهران: حکمت.

ملاصدرا. ۱۴۳۰. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلية. ج. ۱، ۲، ۳، ۶، ۷. قم: طلیعة النور.

هریس، ارول ای. ۱۳۹۷. طرح اجمالی فلسفه اسپینوزا. ترجمه سید مصطفی شهرآیینی. تهران: نی.

Levine, M. 2010. "Pantheism". in *A Companion to Philosophy of Religion*, Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn (eds.). Singapore: Blackwell.

MacIntyre, A. 2006. "Pantheism", in *Encyclopedia of Philosophy*, D. M. Borchert (ed.). USA: Thomson.

Parkinson, G. H. R. 1964. *Spinoza's Theory of Knowledge*. London: Oxford University Press.

Spinoza. 2002. *Spinoza Complete Works*. Sammuel Shirely (tr.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Wolfson, H. A. 1934. *The Philosophy of Spinoza*. Vol. 1. Massachussets: Harvard Universtiy Press.

یادداشت‌ها

1. pantheism
2. appearances
3. modes

۴. وجه اشتراک روشی که وولفسن و پارکینسون، از یک سو، و نگارندگان این مقاله، از سوی دیگر، در پیش گرفته‌اند این است که در یک مبحث خاص، آثار مختلف اسپینوزا، که مرتبط با آن مبحث است، بررسی می‌شود. اما تفاوت در این نکته است که هم وولفسن هم پارکینسون معیار را کتاب اخلاق قرار می‌دهند و متون مرتبط در دیگر آثار اسپینوزا را به تناسب بحث این اثر گردآوری می‌کنند. روش کار وولفسن چنین است که صورت و فرم اثر خویش را بر اساس ترتیب مطالب کتاب اخلاق منظم می‌سازد و دیگر آثار اسپینوزا را تا آنجا که به مطالب اخلاق مربوط می‌شود مورد بررسی قرار می‌دهد (Wolfson 1934, VII-VIII). پارکینسون نیز معتقد است بلوغ فکری اسپینوزا در اخلاق نمایان شده است. از نظر

او مهم‌ترین منبع برای درک نظریه شناخت اسپینوزا بخش دوم این اثر است. او دیگر تألیفات اسپینوزا را واجد اهمیت کمتری در قیاس با اخلاق می‌داند و در واقع از آنها به عنوان شاهدهی بر مطالب اخلاق بهره می‌برد. بنابراین از نظر او اسپینوزای اخلاق اسپینوزایی است که باید به عنوان اسپینوزای نهایی معرفی شود، زیرا در نهایت بلوغ فکری خویش است (Parkinson 1964, 4-7). اما در پژوهش کنونی مفروض چنین نیست. دلیل هم واضح است. شکل‌گیری بلوغ فکری در هر فیلسوفی امری است اجتناب‌ناپذیر. ملاصدرا نیز از این قاعده مستثنی نیست. هدف این پژوهش این است تا نشان دهد در مبحثی خاص، با عنوان شناخت بی‌واسطه از خداوند، آنچه از میراث فلسفی اسپینوزا در حال حاضر پیش روی ماست و نیز آنچه اکنون از ملاصدرا برای ما به یادگار مانده است، دارای چه اشتراکات و افتراقاتی است و کدام یک از آنها دارای سازگاری است یا ناسازگاری. بالطبع، برای نیل به این هدف نیاز است تمام آثار هر دو فیلسوف بررسی شود، فارغ از این که این اثر در دوران پختگی فکری نگاشته شده است یا خیر.

۵. حتی‌المقدور، در گزینش معادل واژگان به‌کاررفته در فلسفه اسپینوزا، از ترجمه محسن جهانگیری از کتاب اخلاق بهره برده‌ایم.

6. attributes
7. eternal essence
8. infinite in its own kind
9. thought
10. extension
11. negation
12. property
13. activity

۱۴. در مباحث هستی‌شناختی ملاصدرا، تقسیم‌بندی‌های گوناگونی از موجودات در کار است. از این تقسیم‌بندی‌ها می‌توان به جای دادن موجودات عالم در چهار قسم ناقص، مستکفی، تام، و فوق تمام اشاره کرد. از این چهار قسم آنچه برای بحث کنونی حائز اهمیت است موجود تام و فوق تمام است. موجود تام عبارت است از موجودی که هر آنچه برای او ممکن باشد، از اول وجود، و به حسب فطرت اولی، و بدون انتظار واجد است. این موجودات همان عقول هستند (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۴۵۶-۴۵۷). عقول در نظام هستی‌شناسی ملاصدرا موجودات نامتناهی به شمار می‌آیند، در حالی که از نظر اسپینوزا، فقط خداوند و صفات او نامتناهی به شمار می‌آیند. ملاصدرا معتقد است قوای فلکی که از سوی عقل بر ماده فلک افاضه می‌شوند، از نظر مدت نامتناهی هستند؛ صوری نیز که از عقل بر ماده عنصری افاضه می‌شود، از نظر عده نامتناهی هستند. اما عقل فوق این قوا و صور است؛ زیرا علت آنها و محیط به آنهاست. بنابراین عقول که خود نامتناهی هستند، وری یا فوق مالایتنای محسوب می‌شوند. اما وری عقول و فوق آنها خداوند قرار دارد که فوق تمام است؛ یا به تعبیر دیگر، فوق مالایتنای بمالایتنای عده و مدّه و شدّه است. زیرا گرچه عقول از نظر مدت و عده نامتناهی هستند، یا به دیگر سخن، از نظر قوه در تأثیر ایجاد نامتناهی هستند، اما چون حق تعالی علت آنها و محیط به آنهاست، از

نظر شدت و قوت وجودی محدود به غیر می‌شوند که این غیر همان خداوند است (سهروردی ۱۳۹۲، ۱۹۹:۴؛ ملاصدرا ۱۴۳۰، ۷:۲۲۴).

۱۵. ملاصدرا مباحث مفصلی پیرامون صفات خداوند مطرح کرده است. از جمله این مباحث می‌توان به تقسیم آنها به سلبی و ثبوتی و تفصیل آن اشاره کرد (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۲۵۴؛ ملاصدرا ۱۳۶۰، ۳۵-۳۶). او همچنین مفصل به بحث از صفات علم، قدرت، سمع، بصر، تکلم و حیا نیز پرداخته است (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱:۲۳۵-۲۳۱؛ ۱۴۳۰، ۶:۱۵۳ به بعد).

16. knowledge

17. idea

18. perception

۱۹. مفسران اسپینوزا در باب این که «تصور» در نظام فلسفی او به چه معناست اختلاف نظر دارند. این اختلاف نظر نیز ریشه در کاربردهای ناهمگون این مفهوم از سوی اسپینوزا دارد. ترجمه به «تصور» نیز مبتنی است بر دیدگاه برخی از مفسران اسپینوزا که مقصود از idea را «اندیشه» می‌دانند. «اندیشه» ای که مفسران مذکور از آن نام می‌برند در سنت اسلامی «تصور» بالمعنی الاعم است که هم بر تصور بالمعنی الاخص قابل اطلاق است هم بر تصدیق (اسپینوزا ۱۳۹۷، ۱۳).

20. true idea

21. that of which it is the idea

22. *Ethics*

23. *Short Treatise on God, Man and His Well-being*

24. *Treatise on the Emendation of Intellect or Treatise on the correction of the understanding*

25. proximate cause

26. adequate essence

27. intuition

28. reason

29. clear and distinct knowledge

30. feeling

31. enjoying

32. true and sincere love

33. understanding

34. glorious

35. good

36. blessedness

37. self-caused

۳۸. دلایل را بنگرید در ملاصدرا (۱۳۸۷، ۲۱۰-۲۱۲؛ ۱۳۸۱، ۱:۵۶-۵۸).

۳۹. ملاصدرا برای اشاره به این نوع علم از تعابیر گوناگونی استفاده کرده است: مشاهده حضوری، علم حضوری، شهود وجودی، شهود اشراقی، شهود.

۴۰. ملاصدرا از علم حضوری اکتناهی در آثار خود با این تعابیر یاد می‌کند: تعقل تام، معرفت تام، اکتناه، تعقل بالکنه. برای یکدست شدن و نیز سادگی در به‌کارگیری، از تعبیر علم حضوری اکتناهی استفاده می‌کنیم.

۴۱. تعبیر خود ملاصدرا از این علم چنین است: «علم بحسب شهود ذاته» (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱: ۶۶). در اینجا نیز به دلیل سادگی در به‌کارگیری، از تعبیر علم حضوری غیراکتناهی بهره می‌بریم.

Contents

The Objectivity of the “Transcendent” Based on the Two Components of “Inner Need” and “External Experience” in the Thought of Norman L. Geisler 1	
Hossein Khodadadi, Gholam Hossein Khedri*, Aflatoon Sadeghi, Mahin Rezaei	
Metaphysics of Attributes in the Religious School of Mu‘tazilites and Ash‘arites 23	
Masoud Jafarzadeh Kordkandi, Qholamreza Zakiani*, Fahimeh Davari	
The Noetic Effects of Sin in <i>Masnavi-ye-Ma‘navi</i> 47	
Hamed Afsharian Shojaei, Majid Mollayousefi*	
Jewish Philosophers’ Messianic Interpretation of the New Age: Going beyond the Dichotomy of Continuity and Rupture 71	
Zahra Miqani, Mansour Motamedi*, Hossein Mesbahian, Mahdi Hasanzadeh	
Approaches to Encounter with the Diversity of Religions: An Inquiry into ‘Ayn-al-Quzāt Hamadān’s View 93	
Seyyed Mahmoud Yousef Sani*, Banafsheh Rezaei Niaraki	
Systematic Analysis of the Meaning of Life Based on Love from Allameh Ja‘fari’s Viewpoint . 109	
Fatemeh Abdollahpour Sangchi, Mehran Rezaee*	
Critique of Norman Malcolm’s View on the Relationship between Faith and Reasoning 133	
Seyed Davoud Ataei, Mohammad Hossein Mahdavinejad*, Mahin Rezaee, Zeinab Shakibi	
The 3rd Generation of Science-Religion Theories: New Prospects for the Interactive Approach 153	
Zahra Zargar	
A Study of Nick Trakakis's Approach to Anti-Theodicy in Comparison with Meta-Theodicy and Critique of Theodicy 177	
Seyed Mahdi Sajadi	
Cultural Relativism in Wittgenstein’s Remarks on Cultural and Religious Rituals 199	
Hossein Shaqaqi	
An Analysis of Avicenna's View on the Attributes of God: Investigating the Logical Problem of Evil 225	
Saide Sadat Nabavi	
The Immediate Knowledge of God in Spinoza and Mulla Sadra 243	
Seyyed Mostafa Musaviyan, Mohammad Saedimehr*	

In the name of Allah the compassionate the merciful

PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion
Vol. 20, No. 2, (Serial 40), Fall & Winter 2022-2023

Publisher: Imam Sadiq (p.b.u.h) University
Director-in-Charge: Abass Mosalaei Pour Yazdi
Editor-in-Chief: Reza Akbari
Manager: Roohollah Fadaei
Literary Editor: Mohammad Ebrahim Baset
English Texts Editor: Mohsen Feyzbakhsh

Editorial Board:

Reza Akbari (Professor, Imam Sadiq University, Iran)
Mohammad Asghari (Associate Professor, Tabriz University, Iran)
Mohammad Kazem Forghani (Associate Professor, Imam Sadiq University, Iran)
Najafqoli Habibi (Emeritus Associate Professor, Tehran University, Iran)
Joshua Hollmann (Associate Professor, Concordia University, Saint Paul, USA)
Hosein Hooshangi (Associate Professor, Imam Sadiq University, Iran)
Daniel Howard-Snyder (Professor, Western Washington University, USA)
Mohsen Javadi (Professor, Qom University, Iran)
Daniel J. McKaughan (Associate Professor, Boston College, USA)
Thaddeus Metz (Professor, University of Pretoria, South Africa)
Reza Mohammadzadeh (Associate Professor, Imam Sadiq University, Iran)
Abdollah Nasri (Professor, Allameh Tabataba'i University, Iran)
Ahmad Pakatchi (Associate Professor, IHCS, Iran)
Ahad Faramarz Qaramaleki (Professor, Tehran University, Iran)
Rasoul Rasoulipour (Associate Professor, Kharazmi University, Iran)
Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi (Professor, Imam Sadiq University, Iran)
Mohammad Sa'idi Mehr (Professor, Tarbiat Modares University, Iran)
Kevin Timpe (Professor, Calvin University, USA)
Edward Wierenga (Emeritus Professor, Rochester University, USA)

Philosophy of Religion Research is covered by the following indexing services:
CIVILICA, DOAJ, ISC, Magiran, Noormags, Philosopher's Index, Philpapers, SID

272 Pages / 2000000 IRR

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriat Bridge,
Shahid Chamran Exp.way Tehran, Islamic Republic of Iran, P.O. Box: 14655-159
Scientific & Editorial Affairs:

Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology
Tel: +9821-88094001-5 (396); Fax: +9821-88385820; E-mail: PRRJ@isu.ac.ir
<http://prj.journals.isu.ac.ir>

Management of Technical Affairs: Deputy of Research & Technology
Printing: Imam Sadiq University Press
Telfax: +9821-88094915