



دوفصلنامه علمی فلسفه دین

سال بیست و یکم، شماره اول (پیاپی ۴۱)، بهار و تابستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق علیه السلام

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 علیه السلام
احمد پاکتچی دانشیار علوم قرآن و حدیث، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
کونین 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
محمد سعیدی مهر استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس
محمدکاظم فرقانی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام
احد فرامرز قراملکی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
تادئوس متز استاد فلسفه، دانشگاه پرتوریا، آفریقای جنوبی
رضا محمدزاده دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام
دنیل جی. مکون دانشیار فلسفه، بوستون کالج، ایالات متحده
عبدالله نصری استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبایی
ادوارد ویرنگا استاد بازنشسته دین و ادبیات باستان، دانشگاه راجستر، ایالات متحده
دنیل هاوژرد-اسنایدر استاد فلسفه، دانشگاه وسترن واشنگتن، ایالات متحده
حسین هوشنگی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام
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 دو فصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۲۶۰ صفحه / ۲۰۰۰۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق علیه السلام، 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: <https://prj.isu.ac.ir>

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

چاپخانه: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام

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 <https://prj.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 دایره‌المعارف‌ها 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) تنظیم 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.

پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)
سال بیست و یکم، شماره اول (پیاپی ۴۱)، بهار و تابستان ۱۴۰۲

فهرست مقالات

- ۱ برنامه درسی بازنگری شده رشته فلسفه دین در مقطع کارشناسی ارشد: نقاط قوت و ضعف
مهدی ذاکری
- ۲۳ ایمان به مثابه مخاطره اعتقادی: مقایسه دیدگاه جان بیشاپ و جان شلنبرگ در باب ایمان
کریم کریمی*، سید امیر اکرمی
- ۴۷ مطالعه انتقادی دیدگاه محقق اصفهانی درباره معاد جسمانی
محمود صیدی، محمدجواد پاشایی*
- ۶۳ بررسی رابطه دین و اخلاق از منظر سم هریس
مرتضی فقیهی فاضل، یوسف دانشور نیلو*
- ۸۵ توجیه و تثبیت اتحاد عاقل و معقول با انگاره تجسم اعمال در دیدگاه حکیم سبزواری و نقد ایرادها
محمدرضا ارشادی نیا
- ۱۰۵ جایگاه تئودیه لایبنتیس در اندیشه پیشانقدی کانت
زهرا فرزانگان، فرح رامین*
- ۱۲۹ کاهش رنج مؤمنان از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی
عباس دهقانی نژاد*، محمدمهدی دهقانی اشکذری
- ۱۴۵ چرا معجزه راه مناسبی برای اثبات صدق دعوی نبوت نیست؟ (با نگاهی به دیدگاه غزالی، ابن رشد و ملاصدرا)
سعید انواری
- ۱۶۷ مقایسه فهم عامه مردم از مسئله شر با فهم فیلسوفان بر اساس رویکرد فلسفه مبتنی بر آزمون
جلال پیکانی
- ۱۸۷ نقد اخلاقی پاسخ‌های فلسفه اسلامی معاصر (علامه طباطبایی و شهید مطهری) به مسئله شر
زهرا یحیی پور، نعیمه پورمحمدی*، مالک حسینی
- ۲۰۹ سه ضرورت جداناپذیر در فلسفه شهاب‌الدین سهروردی و لیندا زگزبسکی
زهرا صادقی منش، سیدمحمدکاظم علوی*، محمدکاظم علمی سولا
- ۲۳۵ مؤلفه‌های کثرت‌گرایی دینی کیث وارد
پگاه جمشیدی، قدرت‌الله قربانی*



برنامه درسی بازنگری شده رشته فلسفه دین در مقطع کارشناسی ارشد: نقاط قوت و ضعف

مهدی ذاکری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۰

چکیده

هدف از بازنگری برنامه‌های درسی اصلاح و تکمیل آنها بر اساس ارزشیابی‌ها، تغییر نیازها و داده‌ها در جهت روزآمد کردن آنها است. لازمه این امر تشخیص و برطرف کردن نقص‌های برنامه‌های قبلی و تکمیل آنها با توجه به تحولات در جامعه علمی رشته مربوط است. این مقاله درصدد بررسی برنامه درسی بازنگری شده رشته فلسفه دین در مقطع کارشناسی ارشد و ارزیابی نقاط قوت و ضعف آن در اصلاح و روزآمدسازی برنامه قبلی مطابق اهداف برنامه و تحولات جامعه علمی فلسفه دین است. این ارزیابی به روش پژوهش کتابخانه‌ای در چهار محور اصول و مبانی، عناوین، سرفصل‌ها و منابع انجام شده و در هر یک نقاط قوت و ضعف آن مشخص گردیده است. در مجموع بهترین نقاط قوت این برنامه را می‌توان توجه به مباحث جدید و بومی مسلمانان در فلسفه دین، حذف عناوین کمتر مرتبط مانند «رویکردهای مختلف به دین» و افزودن عناوین جدید مرتبط مانند «اعجاز» و «انسان‌شناسی»، تفصیل بیشتر و منطقی‌تر سرفصل‌ها برای نمونه در درس «براهین اثبات خدا»، و تنوع بخشی بیشتر به منابع دروس دانست. در میان نقاط ضعف نیز این موارد قابل ذکر است: ابهام کاربردی در مفهوم «فلسفه دین اسلامی»، اضافه شدن برخی عناوین غیرمرتبط مانند «دین و سبک زندگی»، عدم انتخاب سرفصل‌های مناسب برای برخی عناوین درسی مانند «منطق فهم دین»، و عدم ذکر برخی منابع قوی و دست‌اول.

کلیدواژه‌ها

برنامه درسی فلسفه دین، رشته فلسفه دین، بومی‌سازی فلسفه دین، فلسفه دین اسلامی، فلسفه دین قاره‌ای

۱. دانشیار گروه فلسفه، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (zaker@ut.ac.ir)



Revised Curriculum for Master's Degree in Philosophy of Religion: Strengths and Weaknesses

Mahdi Zakeri¹

Reception Date: 2022/04/14

Acceptance Date: 2022/05/31

Abstract

The purpose of revising curricula is to modify and complete them based on evaluations and the changes in needs and data to update them. It is necessary to identify and eliminate the defects of previous curricula and complete them according to the developments in the scientific community of the relevant fields. This article seeks to review the revised curriculum of philosophy of religion in the master's degree and evaluate its strengths and weaknesses in modifying and updating the previous curriculum in accordance with the goals of the curriculum and developments in the scientific community of philosophy of religion. This evaluation is done by library research method in four areas i.e. theoretical foundations, course titles, syllabus, and resources. In general, the most important strong points of this curriculum are: paying attention to the new and indigenous Muslim topics in the philosophy of religion, removing some less relevant titles such as "different approaches to religion" and adding some new relevant titles like "miracles" and "anthropology", arranging the syllabus in more detail and with better logical order (for example, for the title "proofs of God"), and finally proposing a wide range of sources. On the other hand, among the weaknesses, the following can be mentioned: ambiguity in applying the concept of "Islamic philosophy of religion", the addition of some unrelated titles such as "religion and lifestyle", failure to select a suitable syllabus for some course titles like "logic of understanding the religion", and at last absence of some major and primary sources.

Keywords

Curriculum of Philosophy of Religion, Major of Philosophy of Religion, Indigenization of Philosophy of Religion, Islamic Philosophy of Religion, Continental Philosophy of Religion

1. Associate Professor, Department of Philosophy, College of Farabi, University of Tehran, Tehran, Iran. (zaker@ut.ac.ir)

مقدمه

برنامه‌های درسی رشته‌های دانشگاهی مسیر آموزشی دانشجویان رشته را تعیین می‌کنند و محتوای آنچه را طی یک دوره آموزش می‌بینند مشخص می‌کنند. بر این اساس می‌توان گفت برنامه درسی هر رشته سند اساسی آموزشی آن رشته است و نشان می‌دهد دانشجو در پایان دوره به لحاظ آموزشی باید در چه وضع و سطحی قرار داشته باشد.

علوم و معارف مختلف بشری همیشه در حال تغییر و تحول‌اند و لازم است برنامه‌های درسی نیز متناسب با این تحولات تغییر کنند و محتوای آموزشی هر رشته دانشگاهی شامل آخرین بحث‌های جاری در میان جامعه علمی آن رشته باشد. بر اساس مصوبات دفتر برنامه‌ریزی آموزش عالی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، برنامه‌های درسی باید هر پنج سال یک بار بازنگری و روزآمد شوند. بر اساس این مصوبات، «منظور از بازنگری برنامه‌های درسی اصلاح، تکمیل و بازنویسی برنامه بر اساس ارزشیابی‌ها، تغییر نیازها و داده‌های نو، تغییر روش‌ها، محتوا و الزامات قانونی؛ تغییر مسیر؛ ضرورت زمان و مکان و نگرش نو به دانش، مهارت و یادگیری است». و «بازنگری برنامه‌های درسی باید در جهت تحول و نوآوری و روزآمد کردن مطالب [باشد و به آن] بینجامد و به تغییرات صوری و شکلی اکتفا نشود» (دفتر برنامه‌ریزی آموزش عالی ۱۴۰۰).

با توجه به اهمیت برنامه درسی برای تأمین اهداف رشته‌های دانشگاهی، و اهمیت بازنگری برنامه‌ها متناسب با تحولات هر رشته، به نظر می‌رسد ارزیابی این بازنگری‌ها به منظور سنجش میزان اصلاح صورت گرفته و رعایت الزامات فرایند بازنگری به همان اندازه مهم باشد. ارزیابی برنامه‌های درسی این فرصت را برای استادان فراهم می‌سازد که دانش و بینش لازم درباره نقاط قوت و ضعف برنامه را به دست بیاورند و از آن در زمینه آموزش بهره ببرند. بر این اساس، مقاله پیش رو، پس از معرفی برنامه‌های درسی کارشناسی ارشد فلسفه دین، آخرین بازنگری این برنامه را ارزیابی می‌کند و نقاط قوت و ضعف آن را می‌سنجد.

نخستین برنامه درسی کارشناسی ارشد رشته فلسفه دین به زبان فارسی در سال ۱۳۸۱ (از این پس، برنامه درسی ۱۳۸۱) تدوین شد (شورای گسترش آموزش عالی ۱۳۸۱). سپس در سال ۱۳۹۱ یکی از مؤسسات حوزوی برنامه درسی جدیدی برای این رشته تدوین کرد که در گروه علوم حوزه‌ای-دانشگاهی شورای برنامه‌ریزی وزارت علوم به تصویب رسید، اما در دانشگاه‌ها به اجرا درنیامد. در سال ۱۳۹۵ کارگروه فلسفه دین و

کلام جدید شورای تحول و ارتقای علوم انسانی برنامه درسی ۱۳۸۱ را بازنگری کرد و این شورا برنامه بازنگری شده را به تصویب رساند و برای اجرا به دانشگاه‌ها ابلاغ کرد. موضوع این مقاله برنامه درسی بازنگری شده سال ۱۳۹۵ است (از این پس، برنامه درسی ۱۳۹۵). در مقدمه این برنامه، فلسفه دین به رشته‌ای تعریف می‌شود که «به تحلیل عقلانی درباره دین و آموزه‌های بنیادین دین می‌پردازد» و «با رویکرد فلسفی درباره دین، آموزه‌های اصلی آن [را] مطالعه می‌کند» (برنامه درسی ۱۳۹۵، ۲). در این مقدمه به لزوم تحول «فلسفه دین غربی» به «فلسفه دین اسلامی» اشاره شده و آمده است:

نیاز به ارائه فلسفه دین اسلامی و مواجهه با جریان‌های ضددینی و پاسخ‌گویی به معضلات فکری جامعه در زمینه فلسفه دین از جمله ضروریات است و لازم است مباحث و مسائل مطرح در حوزه فلسفه دین غربی در سطح جامعه مورد تحلیل و بررسی دقیق قرار گیرد و با بهره‌مندی از مبانی حکمت و تفکر اسلامی و با محوریت چهار معیار اسلامی‌سازی، بومی‌سازی، روزآمدی و کارآمدی به تولید فلسفه دین اسلامی و ترویج و تعمیق مباحث دینی پرداخته شود. (برنامه درسی ۱۳۹۵، ۲)

از این عبارت چنین برداشت می‌شود که «بهره‌مندی از مبانی حکمت و تفکر اسلامی» می‌تواند لزوم تحول فلسفه دین غربی به فلسفه دین اسلامی را محقق کند.

سپس اهداف این برنامه از جمله «اسلامی‌سازی، بومی‌سازی، روزآمدی و کارآمدی مباحث فلسفه دین»، «آشنایی با مکاتب و آراء معارض و نقد آنها»، «پاسخ به شبهات» و «تربیت اندیشمندان اسلامی برای پاسخ‌گویی به شبهات» و «تأسیس و توسعه فلسفه دین اسلامی» شمرده شده است (برنامه درسی ۱۳۹۵، ۲-۳).

این برنامه درسی مانند برنامه درسی ۱۳۸۱ (علاوه بر پایان‌نامه) هفده درس دو واحدی دارد، اما به طور خاص، دارای شش درس اختصاصی و یازده درس اختیاری دو واحدی است که از میان آنها دانشجوی باید هشت درس و در مجموع چهارده درس را بگذرانند. عناوین دروس عبارت‌اند از: «چیستی و خاستگاه دین»، «براهین اثبات وجود خدا و صفات او»، «الهیات و مسئله شر (تطبیقی)»، «نبوت، وحی و تجربه دینی»، «حقانیت دین و رستگاری بشر»، «علم و دین»، «دین و اخلاق»، «دین و فرهنگ»، «دین و سبک زندگی (حیات طیبه)»، «زبان دین»، «انسان‌شناسی»، «اعجاز»، «جاودانگی نفس و مسئله آخرت»، «منطق فهم دین»، «قلمرو دین و جامعیت آن»، «عقل و دین» و «الهیات تطبیقی (تاریخ تدوین کتب آسمانی و محورهای موضوعی)» (برنامه درسی ۱۳۹۵، ۴-۵).

با مقایسه این برنامه با برنامه ۱۳۸۱، می‌توان دریافت که عناوین برخی از دروس تغییر کرده است: «چیستی دین» به «چیستی و خاستگاه دین»، «فلسفه دین تطبیقی» به «الهیات تطبیقی»، «تعارض دعاوی ادیان و کثرت‌گرایی دینی» به «حقانیت دین و رستگاری بشر»، «فناناپذیری نفس و رستاخیز» به «جاودانگی نفس و مساله آخرت»، «قلمرو دین و انتظار بشر از دین» به «قلمرو دین و جامعیت آن»، «تجربه دینی» به «نبوت، وحی و تجربه دینی»، «زبان دین و هرمنوتیک دینی» به «زبان دین»، «معرفت‌شناسی و دین» به «منطق فهم دین».

علاوه بر این، تعدادی از دروس برنامه قبلی حذف شده و دروس دیگری جایگزین آنها شده است. دروس حذف شده عبارت‌اند از «دین و سیاست»، «رویکردهای مختلف به دین»، «تاریخ فلسفه دین»، «تاریخ و الهیات مسیحی». و دروس جایگزین شده عبارت‌اند از «دین و فرهنگ»، «دین و سبک زندگی (حیات طیبه)»، «انسان‌شناسی»، «اعجاز». در ادامه، ذیل چهار عنوان درباره نقاط قوت و ضعف برنامه بازنگری شده فلسفه دین بحث می‌کنم.

۱. اصول و مبانی

از مهم‌ترین نقاط قوت برنامه درسی ۱۳۹۵ می‌توان به توجه به مباحث جدید و بومی مسلمانان در فلسفه دین اشاره کرد. همان‌طور که در مقدمه این سرفصل اشاره شده است، یکی از چهار محور این برنامه بومی‌سازی فلسفه دین است، که می‌توان تحقق آن را در عناوین درسی و سرفصل‌های برخی از درس‌ها مشاهده کرد. مثلاً در سرفصل‌های درس «علم و دین»، موضوع علم دینی اضافه شده است؛ در سرفصل‌های درس «نبوت، وحی و تجربه دینی»، به موضوع خاتمیت اشاره شده است؛ در سرفصل‌های درس «انسان‌شناسی»، موضوع فطرت را می‌توان مشاهده کرد؛ در سرفصل‌های درس «عقل و دین»، «رویکردهای مختلف در اندیشه اسلامی در باب عقل و دین؛ الف. عقل‌گرایی و ب. نقل‌گرایی» اضافه شده است. این موضوعات در فلسفه دین مسیحیان یافت نمی‌شود یا بسیار اندک به چشم می‌خورد و بیشتر به تفکر مسلمانان اختصاص دارد.

اما یک نقطه ضعف در این برنامه درسی ابهام در مفهوم «فلسفه دین اسلامی» است. مقدمه برنامه درسی ۱۳۹۵ به لزوم «تولید فلسفه دین اسلامی» اشاره کرده و یکی از اهداف چهارگانه این برنامه را «تأسیس و توسعه فلسفه دین اسلامی» شمرده است. اما با این که ممکن است برداشت‌ها و تعریف‌های مختلفی از مفهوم فلسفه دین اسلامی وجود

داشته باشد، این مفهوم در این برنامه تعریف نشده و مشخص نشده است منظور از آن کدام یک از برداشت‌ها و تعریف‌ها است.

دست‌کم چهار تعریف از «فلسفه دین اسلامی» ممکن است. نخست، همان طور که مطالعات فلسفه دین در ابتدا در عالم مسیحیت شکل گرفت و در کنار آموزه‌های مشترک ادیان، بسیاری از مباحث آن ناظر به آموزه‌ها و اعتقادات مسیحی بود، می‌توان نظر را به آموزه‌ها و اعتقادات اختصاصی دین اسلام مانند خاتمیت یا آموزه‌هایی که در دین اسلام تأکید بیشتری بر آنها شده است مانند اعجاز معطوف کرد و حاصل این مطالعات را فلسفه دین اسلامی (یا به تعبیر بهتر، فلسفه دین اسلام) نامید (رضایی ۱۳۹۶، ۴۴-۴۵؛ عباس‌زاده ۱۳۹۸، ۱۵؛ ساجدی ۱۳۸۵-الف، ۶۳). به این معنا، فلسفه دین اسلامی عبارت است از مطالعه فلسفی دین اسلام و آموزه‌های اصلی آن. متناظر با این کاربرد، گاهی از اوقات عبارت «فلسفه دین مسیحی» نیز به کار می‌رود. مثلاً بخشی از کتاب فلسفه دین مسیحی؛ مقالاتی به افتخار استیون دیویس (Ruloff 2015) به آموزه‌های اختصاصی مسیحی مانند تقدیه، تجسد، رستاخیز عیسی مسیح و تثلیث اختصاص دارد و شاید به این دلیل نام «فلسفه دین مسیحی» برای آن انتخاب شده است.

دوم، می‌توان مطالعه فلسفی دین با استفاده از تلاش‌های فکری اندیشمندان و فلاسفه مسلمان درباره آموزه‌های دین و مواجهه آنها با چالش‌هایی که ممکن است در برابر دین مطرح شود، صورت داد. مثلاً، همان طور که در بحث براهین اثبات خدا، براهین کیهان‌شناختی، وجودی و غایت‌شناختی فیلسوفی مسیحی مانند توماس آکویناس مطرح می‌شود، می‌توان ریشه‌های این براهین را در آثار ابن‌سینا و تقریرهای مختلف برهان صدیقین (در این فرض که با برهان وجودی تفاوت داشته باشد) مورد توجه قرار داد. همچنین می‌توان در بحث زبان دین، دیدگاه‌های متکلمان و فیلسوفان مسلمان درباره معناشناسی اوصاف الهی را مبنای نظریه‌پردازی قرار داد. به این معنا، فلسفه دین اسلامی عبارت است از مطالعه فلسفی دین و آموزه‌های اصلی آن با استفاده از دستاوردهای فکری متفکران مسلمان (رضایی ۱۳۹۶، ۴۴-۴۵). در مقدمه برنامه درسی بازنگری شده آمده است:

لازم است مباحث و مسائل مطرح در حوزه فلسفه دین غربی در سطح جامعه مورد تحلیل و بررسی دقیق قرار گیرد و با بهره‌مندی از مبانی حکمت و تفکر اسلامی ... به تولید فلسفه دین اسلامی و ترویج و تعمیق مباحث دینی پرداخته شود. (برنامه درسی ۱۳۹۵، ۲)

از این عبارت می‌توان نتیجه گرفت که تعریف دوم از فلسفه دین اسلامی مد نظر این برنامه بوده است.

فلسفه دین اسلامی، به معنای ترکیبی از تعریف اول و دوم نیز مطرح شده است. بر این اساس، فلسفه دین اسلامی عبارت است از مطالعه فلسفی دین اسلام با استفاده از تلاش‌های فکری اندیشمندان و فلاسفه مسلمان (عبداللهی ۱۳۹۰، ۱۴۷؛ رضایی ۱۳۹۶، ۴۴).

تعریف سوم فلسفه دین اسلامی برگرفته از فلسفه اسلامی رایج است. همان طور که فلسفه اسلامی - یا فلسفه مسیحی یا هر دین دیگری - امکان‌پذیر است و واقع شده است، فلسفه دین اسلامی هم امکان‌پذیر است، زیرا فلسفه دین مانند فلسفه در صدد بررسی عقلی و برون‌دینی موضوع خودش است و همان طور که تأثیرپذیری فلسفه از اسلام، در مقام گردآوری، توصیف فلسفه به صفت «اسلامی» را مجاز می‌سازد، فلسفه دین هم با تأثیرپذیری و الهام گرفتن از اسلام می‌تواند فلسفه دین اسلامی باشد. مادام که استدلال و مطالعه به روش عقلی صورت پذیرد و متون و آموزه‌های دینی به صورت تعبدی مبنای استدلال قرار نگیرند و محتوای دینی و معارف اسلامی جایگزین استدلال عقلی نشود، فلسفه‌ورزی معنا دارد (برای دیدن نمونه‌هایی از دفاع از امکان فلسفه اسلامی به این معنا نک. عبودیت ۱۳۸۲، ۴۱؛ کردفیروزجایی ۱۳۹۰، ۱۲۴-۱۲۷). بر این اساس، فلسفه دین اسلامی به معنای «فلسفه دین» ای است که از اسلام تأثیر پذیرفته و الهام گرفته است، مانند الهام گرفتن در اقامه برهان بر مسائل فلسفه دین از آیات و روایات اسلامی (عباس زاده ۱۳۹۸، ۱۶-۱۷؛ رضایی ۱۳۹۶، ۴۵-۴۶).

فلسفه دین اسلامی با هر یک از سه تعریف فوق با تعریفی که در مقدمه این برنامه درسی از فلسفه دین ارائه شده و تعریف رایج و پذیرفته شده در میان فیلسوفان دین و آثار کلاسیک فلسفه دین سازگار است. جان هیک فلسفه دین را به «تفکر فلسفه درباره دین» تعریف می‌کند (هیک، ۱۳۹۰، ۱۳-۱۴). بسیاری از فیلسوفان دین دیگر نیز همین تعریف یا مشابه آن را برای فلسفه دین پذیرفته‌اند (برای دیدن این تعریف‌ها نک. بازینجر و دیگران ۱۳۹۰، ۲۷؛ باربور ۱۳۷۹، ۱۲؛ پاکین و استرول ۱۳۷۳، ۲۰۵؛ لگنهاوسن ۱۳۸۳، ۵۱۲؛ Alston 1972, 287؛ Mitchell 1971, 1؛ Copan and Meister 2007، 1-2؛ Stump 1998, 248، به نقل از عبداللهی ۱۳۹۰، ۱۳۴-۱۳۵).

بر اساس این تعریف، فلسفه دین مطالعه برون‌نگرانه دین است و یکی از تفاوت‌های محوری آن با کلام در غایت آن است. متکلم با تعهد به دین، از درون دین و با

هدف تبیین، تبلیغ، اثبات و دفاع از اندیشه دینی به تحقیق می‌پردازد. در مقابل، فیلسوف دین با هدف کشف حقیقت، بدون تعهد به دین به مطالعه دین می‌پردازد (عسگری یزدی ۱۳۹۰، ۱۳۹؛ علی‌تبار فیروزجایی ۱۳۸۴، ۱۸۰؛ عباس‌زاده ۱۳۹۸، ۱۲؛ ساجدی ۱۳۸۵-الف، ۵۰، رشاد ۱۳۸۴، ۲۵).

اما تعریف چهارمی هم برای فلسفه دین اسلامی مطرح شده است که بر اساس آن، به «ارائه تبیین عقلانی از دین اسلام» هم می‌توان فلسفه دین اسلامی اطلاق کرد:

[زیرا] دین اسلام در بطن و اساسش تعقل و خردورزی نهفته است؛ ... چون فلسفه دین چیزی جز تفکر عقلانی و فلسفی نیست و این نیز تفکر عقلانی است ... چون دین اسلام دین عقلانیت است، خود دین نیز فلسفه دین است ... پس به این معانی می‌توانیم فلسفه دین اسلامی داشته باشیم: یک این که آموزه‌های اسلامی را مورد تأمل عقلانی قرار بدهیم و دو این که آموزه‌های عقلانی اسلام نیز اگر تبیین عقلانی شوند، می‌شود فلسفه دین. (محمدرضایی ۱۳۹۹)

این تعریف از فلسفه دین اسلامی مبتنی بر تعریفی از فلسفه دین است که با تعریف رایج و مطرح‌شده در مقدمه برنامه ۱۳۸۵ تفاوت دارد: «فلسفه دین علمی است که عهده‌دار پژوهش عقلانی است در جهت معقولیت و توجیه دین و آموزه‌های اساسی آن و سازواری آنها (آموزه‌ها) با یکدیگر یا در جهت عدم معقولیت و توجیه و سازواری آنها» (محمدرضایی و محمدرضایی ۱۳۹۲، ۲۰). بر اساس این تعریف، فلسفه دین می‌تواند با الهیات یکی باشد. «اگر در الهیات که افزون بر عقل از متون دینی نیز کمک گرفته می‌شود، خود متون دینی یک نوع استدلال عقلی یا تفکر عقلی باشد - همان‌گونه که در اسلام و برخی از ادیان هندی چنین است - تفاوت الهیات با فلسفه دین از میان می‌رود» (محمدرضایی و محمدرضایی ۱۳۹۲، ۱۹). همچنین بر اساس این تعریف، فلسفه دین با کلام همپوشانی دارد. «تمام پژوهش عقلی که بر اساس عقل تنها در مقام تبیین، اثبات و دفاع از آموزه‌های اساسی دین صورت می‌گیرد، جزو مسائل فلسفه دین است که با کلام عقلی نیز همپوشانی‌های زیادی دارد. ... بنابراین نمی‌توان مرز دقیقی بین فلسفه دین و کلام کشید» (محمدرضایی و محمدرضایی ۱۳۹۲، ۲۶).

در مجموع، سه تعریف اول از فلسفه دین اسلامی با تعریف رایج فلسفه دین که در مقدمه برنامه درسی ذکر شده است سازگارند، و بر اساس آنها فلسفه دین اسلامی متمایز از علم کلام است. اما تعریف چهارم مبتنی است بر رد تعریف رایج از فلسفه دین (که در

مقدمه برنامه درسی ذکر شده است) و بر اساس آن، فلسفه دین اسلامی با کلام همپوشانی دارد.

به برنامه درسی بازگردیم. مشکل مبنایی این برنامه درسی این است که با وجود این که محور آن «فلسفه دین اسلامی» است، مشخص نکرده است که کدام یک از تعریف‌های آن را پذیرفته است. با توضیحات بالا مشخص می‌شود که فلسفه دین اسلامی با تعریف چهارم نمی‌تواند مورد پذیرش این برنامه درسی باشد، زیرا مبتنی بر رد تعریفی از فلسفه دین است که در مقدمه برنامه درسی مورد پذیرش قرار گرفته است. با این حال، برخی از عبارات در برنامه درسی نشان می‌دهد که گویا فلسفه دین اسلامی با تعریف چهارم هم مد نظر بوده است.

مثلاً در سرفصل درس «نبوت، وحی و تجربه دینی» هدف از این درس «ارائه دیدگاه صحیح اسلامی در باب تجربه دینی» ذکر شده است. در سرفصل درس «علم و دین» هدف از این درس «آشنایی با علم دینی و دیدگاه‌های مربوط به رابطه علم و دین و ارائه دیدگاه اسلامی در این باب» ذکر شده است. در سرفصل درس‌های «زبان دین» و «عقل و دین» نیز «ارائه دیدگاه اسلامی در این باب» قید شده است. در سرفصل درس «جاودانگی نفس و مسئله آخرت»، «اثبات معاد از دیدگاه اسلامی» در اهداف درس قید شده است، و در سرفصل درس «قلمرو دین و جامعیت آن»، «اثبات جامعیت دین اسلام» قید شده است. همچنین در سرفصل درس «الهیات تطبیقی»، «اثبات حقانیت الهیات اسلامی» آمده است. این عبارات با تعریف رایج از فلسفه دین سازگار نیست و این برنامه درسی را به علم کلام نزدیک می‌کند.

از دیگر نشانه‌های این که در این برنامه درسی، فلسفه دین اسلامی با تعریف چهارم هم مد نظر بوده این است که در مقدمه و جای‌جای سرفصل‌های دروس سخن از پاسخ‌گویی به شبهات به میان آمده است. این که پرسش‌های فلسفه دین شبهه تلقی شود و پیشاپیش در سرفصل درس موضع مشخصی نسبت به یک مسئله اتخاذ شود، فلسفه دین را به کلام تبدیل می‌کند. روش بهتر این است که در هر مسئله‌ای از مسائل فلسفه دین مدعیات منکران و مثبتان آموزه‌های دینی همراه با استدلال‌های هر یک طرح و بهترین پاسخ‌های فلسفی داده شده به آنها از ناحیه فیلسوفان دین و الهی‌دانان مسیحی و فیلسوفان و متکلمان مسلمان ارائه شود.

متکلم در مواجهه با آرای مخالف یا معارض با دین و آموزه‌های وحیانی، آنها را شبهه تلقی کرده و در صدد دفاع برمی‌آید. بر خلاف فیلسوف دین که خود را ملزم به دفاع ندانسته و

نهایتاً سعی در بازسازی اندیشه‌های دینی و وحیانی می‌کند. (عسگری یزدی ۱۳۹۰، ۱۴۴)

نمونه دیگری از فاصله گرفتن از دیدگاه انتقادی و پرسشگری در این برنامه درسی و نزدیک شدن به رویکرد کلامی این است که گرچه یکی از بحث‌های فلسفه دین در موضوع انسان‌شناسی این است که آیا ملازمه‌ای میان آموزه‌های دینی و تجرد نفس وجود دارد یا نه و این بحث هم در میان متفکران مسیحی جریان داشته است (نک. مورفی ۱۳۹۲) و هم در میان متفکران مسلمان (نک. حسامی‌فر ۱۳۸۵) و در آثار معاصر فلسفه دین نیز این بحث مطرح می‌شود (برای نمونه، نک. Peterson and Van Arragon 2004, 315-343; Beaty 1990, 230-253). ولی این برنامه درسی در سرفصل‌های درس انسان‌شناسی با عنوان «اشاره اجمالی به تجرد نفس» از این بحث گذر می‌کند. این عنوان از پیش مفروض می‌گیرد که نفس مجرد است و بر این اساس دیگر نیازی به طرح دیدگاه متفکرانی که تجرد نفس را انکار می‌کنند نیست. علاوه بر این، این برنامه درسی یکی از اهداف درس «جاودانگی نفس و مسئله آخرت» را اثبات تجرد نفس می‌شمارد. پیشفرض این هدف این است که جز با پذیرفتن تجرد نفس نمی‌توان به آخرت که آموزه‌ای دینی است معتقد بود. در حالی که بسیاری از متکلمان مسلمان و الهی‌دانان مسیحی تجرد نفس را نمی‌پذیرند، اما به آخرت باور دارند. این متفکران آخرت را از طریقی جز تجرد نفس تبیین می‌کنند (برای نمونه، نک. خدایاری ۱۳۹۳؛ یوسفیان و خوش‌صحبت ۱۳۹۱؛ بیکر ۱۳۹۳؛ گرین ۱۳۹۲).

۲. عناوین درسی

از نقاط قوت برنامه درسی بازنگری‌شده حذف برخی از دروسی که ارتباط کمتری با فلسفه دین دارند و افزودن عناوین مرتبط‌تر است. در این برنامه درسی درس «رویکردهای مختلف به دین» حذف شده و درس‌های «اعجاز» و «انسان‌شناسی» افزوده شده است. درس «رویکردهای مختلف به دین» با برنامه درسی رشته دین‌شناسی یا مطالعات ادیان تناسب دارد و نسبت به فلسفه دین تنها می‌تواند جنبه مقدماتی داشته باشد. در سرفصل‌های درس «چیستی دین»، به رشته‌های مختلف دین‌پژوهی اشاره شده و می‌توان گفت تا حد لازم به این بحث اشاره شده است. اما اعجاز با در برداشتن سرفصل‌هایی مانند ارزش معرفتی معجزه در اثبات وجود خدا و نبوت، و امکان و شرایط معجزه، موضوع مهمی است که در فلسفه دین به طور مفصل به آن پرداخته می‌شود و جای خالی آن در برنامه درسی ۱۳۸۱ احساس می‌شود. علاوه بر این، انسان‌شناسی با موضوعاتی مانند

خلقت انسان، سرشت خیر و شر، فطرت، جبر و اختیار و کمال انسان، بسیاری از آموزه‌های ادیان را در بر می‌گیرد و بحث و تحلیل عقلی درباره آنها بخش مهمی از فلسفه دین را تشکیل می‌دهد.

اما یکی از نقاط ضعف برنامه درسی ۱۳۹۵ این است که درس «دین و سبک زندگی (حیات طبیعه)» به جدول دروس این برنامه اضافه شده است. هدف این درس «آشنایی با سبک زندگی اسلامی» است و سرفصل‌های آن عبارت‌اند از: «کلیات: مفهوم‌شناسی، ضرورت بحث و خاستگاه؛ ابعاد بحث سبک زندگی اسلامی در ساحت زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی؛ مبانی سبک زندگی اسلامی اعم از دین‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی؛ مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی؛ ویژگی‌ها و شاخص‌های سبک زندگی اسلامی؛ کارکردهای سبک زندگی اسلامی؛ موانع و چالش‌های سبک زندگی اسلامی؛ نقد بررسی نظریات رقیب».

همان‌طور که دیدیم، فلسفه دین در مقدمه این برنامه درسی به رشته‌ای که «به تحلیل عقلانی درباره دین و آموزه‌های بنیادین دین می‌پردازد» تعریف شده است. بر این اساس، به هیچ وجه روشن نیست درس «دین و سبک زندگی» با هدف و سرفصل‌های مذکور چگونه در فلسفه دین می‌گنجد. سبک زندگی اسلامی مفهومی دینی است، اما در سرفصل‌های ذکر شده بحث فلسفی و تحلیل عقلانی درباره این مفهوم صورت نمی‌گیرد، جز در «مبانی سبک زندگی اسلامی». اما روشن است که صرف این که می‌توان در مبانی این مفهوم دینی به بحث فلسفی پرداخت، تعریف یک درس در برنامه درسی فلسفه دین را توجیه نمی‌کند. افزون بر این، در هیچ یک از منابع کلاسیک فلسفه دین مانند مبانی فلسفه دین (پیلین ۱۳۸۳)، فلسفه دین در قرن بیستم (تالیافرو ۱۳۸۲)، فلسفه دین (وین‌رایت ۱۳۹۰)، عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین (بازینجر و دیگران ۱۳۹۰)، فلسفه دین (هیگ ۱۳۹۰) بحث سبک زندگی دینی به چشم نمی‌خورد. تا جایی که نگارنده تتبع کرده است، در دیگر منابع فلسفه دین نیز درباره این موضوع بحث نشده است (از جمله نک. Mann 2004; Wainwright 2005; Taliaferro and others 2010; Oppy 2015).

در فهرست منابع این درس هیچ اثری که بتوان موضوع آن را فلسفه دین دانست به چشم نمی‌خورد. کلیدواژه مشترک در عنوان بیشتر این آثار «سبک زندگی» است. وجه مشترک این منابع پرداختن به موضوعاتی است چون: مصرف و مصرف‌زدگی، خانواده، حقوق افراد نسبت به یکدیگر، پوشش، معماری، و برخی از موضوعات خاص‌تر که در

همه کتب نیست، مانند انتظار، عبادت، صبر، توکل و تهاجم فرهنگی. موضوع تعداد دیگری از این آثار تعلیم و تربیت است.

مقایسه درس «دین و سیاست»، که در برنامه درسی ۱۳۸۱ بوده و در بازنگری حذف شده، با درس «دین و سبک زندگی»، که در این بازنگری افزوده شده، نشان می‌دهد که درس «دین و سیاست» تناسب بیشتری با فلسفه دین دارد، و اگر، آن گونه که در اهداف بازنگری ذکر شده است، قرار باشد موضوعات بومی و اسلامی فلسفه دین مورد توجه قرار گیرد، حذف این درس موجه نیست. در این درس، موضوعات مربوط به اندیشه سیاسی مانند ملاک‌های مشروعیت حکومت، اهداف و وظایف حکومت، حدود آزادی سیاسی و سکولاریسم، که ممکن است دین به لحاظ نظری در آنها موضعی داشته باشد، بحث می‌شود. بحث دین و سیاست در برخی از آثار کلاسیک فلسفه دین نیز به چشم می‌خورد (از باب نمونه، نک. Oppy 2015; Mann 2004; Taliaferro and others 2010; Audi 2000; Wolterstorff 1997; Perry 1997; Audi and Wolterstorff 1997; Cuneo 2005; Weithman 2002; Wolterstorff 2009). ناگفته پیداست که با توجه به تشکیل حکومت دینی در ایران پس از انقلاب، درس «دین و سیاست» برای بومی‌سازی رشته فلسفه دین اهمیت دوچندانی یافته است. از این رو، بهتر بود به جای حذف این درس، موضوعات مزبور با تفصیل بیشتر در سرفصل‌های این درس گنجانده شود.

مشکل دیگر در افزودن درس «دین و فرهنگ» به برنامه درسی ۱۳۹۵ است. هدف از این درس «آشنایی با نظریات موجود در مناسبات دین و فرهنگ» شمرده شده و در بند ۱۳ سرفصل این درس، نظریه پردازان دین و فرهنگ «پل تیلیخ، پیتر برگر، کلیفورد گیرتز و مارسل موس» معرفی شده‌اند. همگی این متفکران، جز تیلیخ، جامعه‌شناس هستند و دیدگاه‌هایی در حوزه جامعه‌شناسی دین دارند، نه فلسفه دین. تیلیخ الهی‌دان و فیلسوف مسیحی است و عمده بحث‌های «الهیات فرهنگ» و «دین و فرهنگ» با نام او گره خورده است.

همچنین، در بررسی سرفصل‌های این درس مشخص می‌شود تقریباً نیمی از سرفصل‌های ذکر شده ارتباطی با فلسفه دین ندارند. همان طور که دیدیم، فلسفه دین در مقدمه این برنامه درسی به رشته‌ای که «به تحلیل عقلانی درباره دین و آموزه‌های بنیادین دین می‌پردازد» تعریف شده است، اما از میان سرفصل‌های ذکر شده در این درس، «تأثیر فرهنگ در التزام به دین»، «دین؛ منبع معیارسازی برای سنجش فرهنگ: در آسیب‌شناسی

فرهنگی؛ در اصلاح و رشد فرهنگ»، «دین و راهبردهای اصلاح و ارتقای فرهنگ»، «نهادهای دینی و نهادهای فرهنگی (تباین یا تعامل؟)»، «سنت اسلامی و تجدد و فرهنگ، و روشنفکری دینی» ارتباط نزدیکی با فلسفه دین ندارند.

فهرست منابع این درس نیز تناسبی با یک درس در برنامه درسی فلسفه دین ندارد. در فهرست منابع این درس، جز دو اثر از پل تیلیخ و دو اثر از جوادی آملی، همه منابع آشکارا مربوط به جامعه‌شناسی دین یا اندیشه اجتماعی هستند و ارتباطی با فلسفه دین ندارند. دو اثر «جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی و شریعت در آینه معرفت» گرچه شامل بحث‌های فلسفه دین هستند، ربطی به سرفصل‌های مذکور در این درس ندارند و گنجاندن آنها در منابع این درس موجه نیست.

۳. سرفصل‌ها

از نقاط قوت برنامه درسی ۱۳۹۵ این است که سرفصل‌های تعدادی از دروس نسبت به برنامه درسی قبلی تفصیل بیشتری یافته و مباحث مطرح در هر موضوع به شیوه‌ای منطقی‌تر مرتب شده‌اند. مثلاً در مقایسه سرفصل دروس‌های مربوط به براهین اثبات خدا در دو برنامه درسی ۱۳۸۱ و ۱۳۹۵ این امر آشکار می‌شود. در برنامه درسی ۱۳۸۱، سرفصل‌های این درس شامل بحث مقدماتی «ارزش برهان‌آوری بر اثبات وجود خداوند و دسته‌بندی برهان‌ها» است، و سپس ذیل هفت شماره اقسام برهان‌ها مانند برهان وجودی، برهان نظم، برهان‌های اخلاقی در غرب را نام می‌برد و به برخی از متفکرانی که درباره آن برهان‌ها بحث کرده‌اند اشاره می‌کند و در شماره آخر به «برهان‌های سودمندی، تجربه دینی، معجزه و دلیل انباشتی» اشاره می‌کند. اما در برنامه درسی ۱۳۹۵، نخست در کلیات، بحث «برهان‌پذیری و برهان‌ناپذیری وجود خدا»، «معنای برهان» و «تقسیم‌بندی براهین» مطرح می‌شود. و سپس در ده شماره اقسام برهان مانند برهان وجوب و امکان، برهان نظم، برهان صدیقین، برهان وجودی، برهان فطرت، برهان تجربه دینی و برهان معجزه را برمی‌شمارد. در این برنامه درسی، ذیل هر برهان، به شخصیت‌های مهم مربوط به هر برهان، نکات مهم هر برهان، و نقدهای هر برهان اشاره شده است.

در مقابل، محتوای سرفصل‌های ارائه شده در درس «منطق فهم دین» با عنوان این درس و به طور کلی برنامه درسی رشته فلسفه دین متناسب نیست. بند ۱ مقدمات این سرفصل «تعریف دانش منطق فهم دین» است و بند ۵ «نسبت و مناسبات منطق فهم دین با دانش‌های همگن (فلسفه دین، فلسفه معرفت دینی، اصول فقه، قواعد فقهیه، علوم قرآن

و تفسیر، هرمنوتیک، زبان‌شناسی و...)» را مطرح می‌کند. از این دو بند استفاده می‌شود که «منطق فهم دین» دانشی است در عرض فلسفه دین. دانش «منطق فهم دین» در واقع شکل توسعه‌یافته و رفع‌نقص‌شده علم اصول فقه است. رشاد در مقاله‌ای که ضرورت تأسیس این دانش را مطرح می‌کند می‌نویسد:

به نظر ما علم اصول فقه موجود حاجتمند تنسیق و توسعه، تکمیل و تجزیه است. ... از این رو ضروری است که این علم، ضمن تنقیح و تکمیل، به علوم بالقوه نهفته در خود تجزیه و تفصیل یابد و در این میان، سامانه علمی جامع و مانعی با عنوان منطق اکتشاف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی ... صورت بندد. (رشاد ۱۳۸۴، ۲۹)

بنابراین بهتر است سرفصل‌های این درس به گونه‌ای اصلاح شود که مباحث عقلی مربوط به عوامل دخیل در فهم دین، از جمله هرمنوتیک، را شامل شود. نمی‌توان دانش مستقلی مانند علم اصول را یکی از درس‌های برنامه درسی فلسفه دین قرار داد.

مشکل دیگر این است که عنوان این درس «منطق فهم دین» است، اما سرفصل‌ها به گونه‌ای تنظیم شده است که گویا تنها فهم دین اسلام مد نظر بوده است. در سرفصل‌های این درس، ذیل بند «۱/۱». دانش‌ها و مهارت‌های لازم جهت فهم دین» به این عناوین برمی‌خوریم: «علم لغت، منطق، ادبیات عرب، معانی و بیان، علوم قرآن و تفسیر، اصول فقه، درایه، رجال، آشنایی با محاورات عرفی، شناخت موضوعات عرفی». روشن است که عمده این علوم برای فهم دین متن‌محور اسلام لازم است. مسلماً ادبیات عربی و علوم قرآن و حدیث نقشی در فهم دینی مانند مسیحیت ندارند.

علاوه بر این، همه سرفصل‌های درس «نبوت، وحی و تجربه دینی» به وحی در دین اسلام اختصاص یافته و هیچ اشاره‌ای به وحی در دین مسیحیت و تفاوت وحی در دو دین اسلام و مسیحیت نشده است. وحی در اسلام از جنس گفتار است و ارتباط خداوند با بشر از طریق سخن گفتن و به واسطه زبان قابل فهم برای بشر است، اما در مسیحیت از جنس یک رویداد است و ارتباط خدا با بشر از طریق تجسد خدا در قالب یک شخص انسانی است. دانشجوی فلسفه دین باید با ماهیت وحی در هر دو دین آشنایی داشته باشد تا هر گاه سخن از وحی در بافت مسیحی می‌شود، به تفاوت آن و لوازم آن با وحی در دین اسلام توجه داشته باشد.

آخرین نکته درباره درس «الهیات تطبیقی» است. عنوان فرعی این درس در پراگماتر «تاریخ تدوین کتب آسمانی و محورهای موضوعی» است، اما در سرفصل‌های این درس هیچ سخنی از تاریخ تدوین کتب آسمانی به میان نیامده است.

۴. منابع

از نقاط قوت برنامه درسی بازنگری شده این است که تعداد منابع فارسی و انگلیسی معرفی شده در بیشتر درس‌ها نسبت به منابع برنامه ۱۳۸۱ افزایش قابل توجهی یافته است. این امر دسترسی دانشجویان به منابع را تسهیل می‌کند و به آنها این امکان را می‌دهد که با اعتماد به برنامه درسی از منابع معتبر استفاده کنند. با این حال، فهرست منابع دروس دچار مشکلات متعددی است. از جمله این که در موارد متعدد، منابع قوی و دست‌اول معرفی نشده و در عوض، منابع ضعیف و دست‌چندم مطرح شده است. ذکر برخی از منابع نامربوط یا نامتناسب با عنوان و سرفصل‌های درس از دیگر مشکلات فهرست منابع دروس است. از آنجا که بررسی منابع تک‌تک دروس مجال گسترده‌ای می‌طلبد و در یک مقاله نمی‌گنجد، در این مقاله منابع درس «زبان دین» را به تفصیل بررسی می‌کنم و به برخی از مشکلات منابع دیگر دروس اشاره می‌کنم.

یک نکته برجسته درباره منابع درس «زبان دین» این است که در سرفصل‌های این درس مستقیماً از هرمنوتیک نامی برده نشده است، و هرمنوتیک را تنها می‌توان ذیل سرفصل «رابطه زبان دین با مفاهیم و دانش‌های همگن» گنجانید. اما عمده آثار ذکر شده در فهرست منابع درس (آثار نصر حامد ابوزید، بابک احمدی، عبدالله نصری، احمد واعظی، هایدگر و گادامر) ذیل عنوان هرمنوتیک می‌گنجد. (احتمالاً به این دلیل که نام این درس در برنامه درسی ۱۳۸۱، «زبان دینی و هرمنوتیک دینی» بوده است و به همین مناسبت این آثار ذکر شده بوده‌اند، اما در سرفصل جدید که هرمنوتیک دینی از عنوان درس حذف شده است، بازنگری‌کنندگان متناسب با این تغییر در عنوان، در منابع درس بازنگری نکرده‌اند). با این حال، اگر قرار بود در منابع این درس، اثری درباره هرمنوتیک معرفی شود، کتاب هرمنوتیک و نواندیشی دینی (مسعودی ۱۳۹۲) از دو جهت بر بیشتر آن آثار ترجیح داشت. نخست این که این کتاب، برخلاف آنها، از هرمنوتیک در ارتباط با متن و زبان دین بحث کرده است. دوم این که ویژگی بومی دارد و به مباحث نواندیشان دینی مسلمان ایرانی در این ارتباط توجه کرده است. علاوه بر این، در فهرست منابع این درس سه اثر از آثار نصر حامد ابوزید ذکر شده است. از این سه اثر، یکی به فارسی ترجمه نشده است، اما از دو اثر دیگر که هر دو به فارسی ترجمه شده‌اند، ترجمه یکی از آنها ذکر شده (معنای متن) و اصل عربی دیگری (نقد الخطاب الدینی، که این کتاب در فاصله میان دو برنامه درسی ۱۳۸۱ و ۱۳۹۵ به فارسی ترجمه شده است (ابوزید ۱۳۸۳)).

نکته دیگر این است که گرچه کتاب «واعظی، احمد (۱۳۹۳)، درآمدی بر هرمنوتیک...» در فهرست منابع درس «زبان دین» گنجانده شده است، اثر دیگر همین مؤلف یعنی نظریه تفسیر متن (واعظی ۱۳۹۰) که درباره زبان و تفسیر متن دینی، جامع‌تر، روزآمدتر و عمیق‌تر است ذکر نشده است. در منابع همین درس از کتاب «جوادی آملی، عبدالله، فطرت در قرآن...» نام برده شده است، در حالی که محتوای این کتاب ارتباط مستقیمی با بحث زبان دین ندارد. در عوض، این کتاب یکی از منابع مهم بحث فطرت است و باید در منابع درس «انسان‌شناسی»، که یکی از سرفصل‌های آن فطرت است، ذکر می‌شد، اما ذکر نشده است.

افزون بر این، در فهرست منابع درس «زبان دین» هم اصل انگلیسی کتاب مشهور *عقل و اعتقاد دینی* (بازینجر و دیگران ۱۳۹۰) ذکر شده و هم ترجمه فارسی آن، در حالی که در فهرست منابع دیگر دروس، به درستی، تنها ترجمه فارسی این اثر ذکر شده است. همچنین است کتاب تجربه دینی بشر (اسمارت ۱۳۸۳) که در منابع درس «الهیات تطبیقی»، هم اصل کتاب ذکر شده و هم ترجمه فارسی آن.

نکته دیگر این که بخش دوم سرفصل‌های درس «علم و دین» مربوط به علم دینی است، اما هیچ اثری درباره علم دینی در فهرست منابع این درس ذکر نشده است، در حالی که تا سال تصویب این برنامه درسی، آثار متعددی به فارسی و انگلیسی درباره این موضوع منتشر شده بوده است (از باب نمونه، نک. حسنی و دیگران ۱۳۹۰؛ Al-Attas 1978).

از دیگر اشکالاتی که کم‌وبیش در فهرست منابع همه درس‌ها به چشم می‌خورد این است که در معرفی منابع به معرفی کتاب‌هایی که در دهه‌های گذشته منتشر شده‌اند اکتفا شده و منابع روزآمد و جدید معرفی نشده‌اند. مثلاً در درس زبان دین، آثار جدیدی مانند پیلین ۱۳۸۳؛ ساجدی ۱۳۸۵-ب؛ علیزمانی ۱۳۸۷؛ Wainwright 2005, 220-44؛ Scott, 2013؛ Oppy 2015, 203-254 منتشر شده است، اما در فهرست منابع این درس نیامده است (تاریخ انتشار این آثار همه پس از تاریخ تدوین برنامه درسی ۱۳۸۱ و قبل از تدوین برنامه درسی ۱۳۹۵ است).

در فهرست منابع درس انسان‌شناسی، کتاب «میناگر، غلامرضا (۱۳۹۰) نیاز بشر به دین...» ذکر شده است. این کتاب را انتشارات کانون اندیشه جوان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر کرده است. همان طور که در پیش‌گفتار این اثر آمده است، آثار این انتشارات قرار است «پاسخگو به نیازهای جوان امروز» باشد. بر این اساس، این آثار را نمی‌توان آثار تخصصی در فلسفه دین شمرد و جزء منابع این رشته درسی در مقطع

کارشناسی ارشد ذکر کرد. افزون بر این، تنها شش صفحه از فصل اول این کتاب به موضوع «چیستی انسان» اختصاص دارد و همان طور که نویسنده کتاب می‌گوید (ص ۱۴) عنوان دیگر مسئله «نیاز بشر به دین»، «انتظار بشر از دین» است و از این بحث می‌کند که دین در کدام یک از قلمروها پاسخ‌گوی نیازها یا انتظارات بشر است. پس این کتاب ارتباط چندانی با درس «انسان‌شناسی» ندارد، و اگر شایسته باشد که از آن در منابع درسی از درس‌های برنامه فلسفه دین یاد شود، آن درس «قلمرو دین و جامعیت آن» است.

از دیگر مشکلات فهرست منابع درسی نایک‌نواختی و نقصان در ذکر مشخصات کتاب‌شناختی منابع است. مثلاً، مشخصات کتاب‌شناختی بیشتر منابع درس‌های «الهیات و مسئله شر» و «دین و اخلاق» و تعدادی از منابع درس «نبوت، وحی و تجربه دینی» (به خصوص سال نشر منابع انگلیسی) ناقص است. منابع درس «دین و سبک زندگی» هیچ یک سال نشر ندارد و در منابع درس «علم و دین» علاوه بر مشخص نبودن تاریخ نشر، نام نویسنده یا مؤلف هفت منبع ذکر نشده است.

۵. یک پیشنهاد

در پایان پیشنهاد می‌کنم درس فلسفه دین قاره‌ای به برنامه درسی فلسفه دین افزوده شود. رشته فلسفه دین به عنوان شاخه‌ای از فلسفه تحلیلی در قرن بیستم پدید آمد و بیشتر نویسندگانی که آثارشان در زمره آثار فلسفه دین قرار می‌گرفت فیلسوفانی بودند که به سنت فلسفه تحلیلی تعلق داشتند. اما تفکر فلسفی درباره دین، پدیده‌ها، مفاهیم و آموزه‌های دینی اختصاص به فیلسوفان تحلیلی ندارد و فیلسوفانی هم که در سنت فلسفه قاره‌ای دسته‌بندی می‌شوند به این امر پرداخته‌اند. از جمله مهم‌ترین این فیلسوفان می‌توان به نیچه، هایدگر، دریدا و ریکور اشاره کرد. از این رو، از حدود دو دهه قبل، فلسفه دین قاره‌ای مورد توجه جامعه علمی متخصصان فلسفه دین قرار گرفته و در آثاری که با عنوان فلسفه دین منتشر می‌شود به فلسفه دین قاره‌ای نیز توجه شده است (از جمله نک. مایستر ۱۳۹۵، فصل ۷؛ Wainwright 2005, ch. 19؛ Taliaferro 2005, ch. 7؛ Copan 2012, ch. 66؛ Draper and Schellenberg 2018, ch. 9؛ Meister and Taliaferro and others 2010, ch. 78؛ and Meister 2007, ch. 16؛ Goodchild 2002؛ Smith and Whistler 2010؛ Crockett and others 2014؛ Burns 2018؛ Baker and Maxwell 2003). افزون بر این، از سه سال پیش نشریه‌ای

به همین نام (*Journal for Continental Philosophy of Religion*) از سوی انتشارات معتبر بریل منتشر می‌شود.

نتیجه‌گیری

برنامه درسی بازنگری شده رشته فلسفه دین در مقطع کارشناسی ارشد، در عین حال که نقاط قوتی دارد، نقص‌ها و نقاط ضعفی دارد که اصلاح آنها لازم است. نخست این که لازم است دقیقاً مشخص شود منظور از «فلسفه دین اسلامی» در این برنامه درسی چیست و تعریفی از آن ارائه شود که آن را از کلام اسلامی متمایز کند. سپس مواردی از اهداف و عناوین سرفصل‌ها که این برنامه درسی را به رشته کلام اسلامی نزدیک می‌کند اصلاح شود. اصلاح دیگری که لازم است در این برنامه درسی صورت گیرد این است که دو درس «دین و سبک زندگی» و «دین و فرهنگ» که تناسبی با رشته فلسفه دین ندارند حذف شوند و درس «دین و سیاست» که در برنامه درسی قبلی بوده و حذف شده است بازگردانده و تکمیل شود. علاوه بر این، سرفصل‌های درس «منطق فهم دین» باید به گونه‌ای اصلاح شود که اولاً با رشته فلسفه دین تناسب داشته باشد و ثانیاً عوامل دخیل در فهم ادیان جز اسلام نیز در آن مد نظر قرار گیرد؛ از جمله این که بحث هرمنوتیک مورد توجه قرار گیرد. همچنین لازم است در سرفصل‌های درس نبوت به تفاوت وحی در اسلام و مسیحیت اشاره شود. در فهرست پیشنهادی منابع درس‌ها، اولاً لازم است منابع معتبر و روزآمد معرفی شود؛ ثانیاً منابع نامربوط به درس‌ها و سرفصل‌های هر درس حذف شود؛ ثالثاً، منابع مورد نیاز برای سرفصل‌های جدید افزوده شود؛ و در نهایت مشخصات کتاب‌شناختی منابع تکمیل شود. در پایان با توجه به این که فلسفه دین قاره‌ای اخیراً مورد توجه جامعه علمی فلسفه دین قرار گرفته است، پیشنهاد می‌شود درس «فلسفه دین قاره‌ای» به عناوین درسی این برنامه افزوده شود.

کتاب‌نامه

- ابوزید، نصر حامد. ۱۳۸۳. نقد گفتمان دینی. ترجمه محمد جواهرکلام و حسن یوسفی اشکوری. تهران: یادآوران.
- اسمارت، نینیان. ۱۳۸۳. تجربه دینی بشر. ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی. تهران: سمت.
- باربور، ایان. ۱۳۷۹. علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

بازینجر، دیوید، ویلیام هاسکر، بروس رایشنباخ، و مایکل پترسون. ۱۳۹۰. *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*. ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی. تهران: طرح نو.
بیکر، لین رادر. ۱۳۹۳. «اشخاص انسانی بدون نفوس غیرمادی». صص. ۱۶۹-۲۰۴، در *نفس و بدن در الهیات تطبیقی*، جمعی از نویسندگان، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
پاپکین، ریچارد، و آروم استرول. ۱۳۷۳. *کلیات فلسفه*. ترجمه و اضافات سید جلال‌الدین مجتوی. تهران: حکمت.

پیلین، دیوید. ۱۳۸۳. *مبانی فلسفه دین*. گروه مترجمان. قم: بوستان کتاب.
تالیافرو، چارلز. ۱۳۸۲. *فلسفه دین در قرن بیستم*. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سهروردی.
جوی، مورنی. ۱۳۹۷. *فلسفه قاره‌ای و فلسفه دین*. ترجمه محمد ابراهیم باسط. قم: طه.
حسامی‌فر، عبدالرزاق. ۱۳۸۵. «ماهیت نفس در کلام اسلامی». *اندیشه دینی* ۱۸: ۱۱۳-۱۳۴.
حسنی، سید حمیدرضا، مهدی علی‌پور، و سید محمدتقی موحد ابطحی (گردآورندگان). ۱۳۹۰. *علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات (گزارش، تبیین و سنجش دیدگاه‌های متفکران ایرانی در باب چیستی، امکان و ضرورت علم دینی)*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
خدایاری، علی نقی. ۱۳۹۳. «نظریه‌های نفس‌شناسی متکلمان امامی سده‌های میانی و کارکرد آنها در تبیین آموزه معاد». صص. ۲۴۳-۲۹۹، در *نفس و بدن در الهیات تطبیقی*، جمعی از نویسندگان، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

دفتر برنامه‌ریزی آموزش عالی. ۱۳۹۵. «برنامه درسی بازنگری شده دوره کارشناسی ارشد رشته فلسفه دین». قابل دسترس از طریق: [لیست کامل رشته‌ها \(msrt.ir\)](http://msrt.ir).
دفتر برنامه‌ریزی آموزش عالی. ۱۴۰۰. «فرایند بازنگری سرفصل دروس و برنامه‌های درسی». قابل دسترس از طریق <https://www.msrt.ir/fa/service/144>.

دیویس. برایان. ۱۴۰۰. *درآمدی بر فلسفه دین*. ترجمه ملیحه صابری نجف‌آبادی. تهران: سمت.
رشاد، علی اکبر. ۱۳۸۴. «ضرورت تأسیس فلسفه دین، منطق اکتشاف دین و فلسفه معرفت دینی، و ترابط و تمایز آنها با یکدیگر». *قیاسات* ۳۸: ۲۱-۵۲.

رضایی، مرتضی. ۱۳۹۶. «بررسی سه رویکرد در فلسفه دین». *آیین حکمت* ۳۳: ۳۱-۵۶.
ساجدی، ابوالفضل. ۱۳۸۵-الف. «فلسفه دین». *قیاسات* ۳۹: ۴۰-۴۷-۶۶.
ساجدی، ابوالفضل. ۱۳۸۵-ب. *زبان دین و قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
شورای گسترش آموزش عالی. ۱۳۸۱ [۱۳۸۲]. «مشخصات کلی برنامه درسی و سرفصل دروس دوره کارشناسی ارشد رشته فلسفه دین». قابل دسترس از طریق: [لیست کامل رشته‌ها \(msrt.ir\)](http://msrt.ir) (این سرفصل مطابق قوانین وقت، به درخواست گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی تنظیم و تصویب شده بود).

عباس‌زاده، مهدی. ۱۳۹۸. «فلسفه دین و الهیات جهانی با رویکرد اسلامی». *قیاسات* ۹۱: ۵-۲۸.
عبداللهی، مهدی. ۱۳۹۰. «فلسفه فلسفه دین». *قیاسات* ۶۱: ۱۲۳-۱۵۲.

- عبودیت، عبدالرسول. ۱۳۸۲. «آیا فلسفه اسلامی داریم». معرفت فلسفی ۱ و ۲.
- عسگری یزدی، علی. ۱۳۹۰. «چیستی فلسفه دین». پژوهش‌های فلسفی کلامی ۴۸: ۱۳۵-۱۴۶.
- علی‌تبار فیروزجایی، رمضان. ۱۳۸۴. «علم کلام، فلسفه دین و الاهیات (وجوه تشابه و تمایز)». قبسات ۳۸: ۱۵۵-۱۸۴.
- علیزمانی، امیرعباس. ۱۳۸۷. سخن گفتن از خدا. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کردفیروزجایی، یارعلی. ۱۳۹۰. چیستی فلسفه اسلامی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- گرین، جف. ۱۳۹۲. «معاد». ترجمه یاسر پوراسماعیل. صص. ۳۷۷-۴۰۶، در مسیحیت و مسئله ذهن و بدن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- لگنهاوسن، محمد. ۱۳۸۳. سیاحت اندیشه در سپهر دین. ترجمه گروهی از مترجمان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مایستر، چاد. ۱۳۹۵. درآمدی به فلسفه دین. تهران: فرهنگ نشر نو.
- محمدرضایی، محمد. ۱۳۹۹. «فلسفه دین اسلام عبارت از فلسفه‌پردازی در مورد آموزه‌های دین است». ۲۶ آذر ۱۳۹۹، قابل دسترس از طریق <https://iqna.ir/fa/news/3941562>.
- محمدرضایی، محمد، و مهدی محمدرضایی. ۱۳۹۲. «چیستی فلسفه دین و مسائل آن». قبسات ۷۰: ۵-۳۰.
- مسعودی، جهانگیر. ۱۳۹۲. هرمنوتیک و نواندیشی دینی: تبیین اصول هرمنوتیک گادامر و تطبیق آن بر مبانی معرفتی نواندیشان مسلمان ایرانی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مورفی، نانسی. ۱۳۹۲. «آیا مسیحیان به نفس نیاز دارند؟ رویکردهای مبتنی بر الهیات و کتاب مقدس درباره طبیعت انسان». ترجمه ناصر ذوالفقاری. صص. ۱۴۵-۱۹۸، در مسیحیت و مسئله ذهن و بدن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- میناگر، غلامرضا. ۱۳۹۰. نیاز بشر به دین. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- واعظی، احمد. ۱۳۹۲. نظریه تفسیر متن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- وین‌رایت، ویلیام. ۱۳۹۰. فلسفه دین. ترجمه علیرضا کرمانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- هیگ، جان. ۱۳۹۰. فلسفه دین. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- یوسفیان، حسن، و مرتضی خوش‌صحب. ۱۳۹۱. «حقیقت انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ؛ از نگاه سید مرتضی». معرفت کلامی ۲(۲): ۲۵-۴۸.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1978. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ABIM.
- Alston, William P. 1972. "Problems of Philosophy of Religion", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6, Paul Edwards (ed.). New York, Macmillan Publishing.

- Audi, Robert, and N. Wolterstorff. 1997. *Religion in the Public Square*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
- Audi, Robert. 2000. *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baker, D., and P. Maxwell. 2003. *Explorations in Contemporary Continental Philosophy of Religion*. Rodopi.
- Beatty, Michael D. (Ed.). 1990. *Christian Theism and the Problems of Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Burns, Elizabeth. 2018. *Continental Philosophy of Religion*. Cambridge University Press.
- Copan, P., and C. Meister. 2007. *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues*. Blackwell.
- Crockett, Clayton, B. Keith Putt, and Jeffrey W. Robbins (Eds.). 2014. *The Future of Continental Philosophy of Religion* (Indiana Series in the Philosophy of Religion). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Cuneo, Terence (Ed.). 2005. *Religion in the Liberal Polity*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
- Draper, P., and J. L. Schellenberg (Eds.). 2018. *Renewing Philosophy of Religion: Exploratory Essays*. Oxford University Press.
- Goodchild, Philip. 2002. *Rethinking Philosophy of Religion: Approaches from Continental Philosophy*. Fordham University Press.
- Mann, William E. (Ed.). 2004. *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Meister, C., and P. Copan (Eds.). 2012. *Routledge Companion to Philosophy of Religion* (2nd edition). Routledge.
- Mitchell, Basil (Ed.). 1971. *The Philosophy of Religion: Oxford Readings in Philosophy*. New York, Oxford University Press.
- Oppy, Graham (Ed.). 2015. *Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*. London: Routledge.
- Perry, Michael. 1997. *Religion in Politics: Constitutional and Moral Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Peterson, Michael L. and Raymond J. VanArragon (Eds.). 2004. *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. (Contemporary Debates in Philosophy). Malden, MA: Blackwell.
- Ruloff, C. P. (Ed.). 2015. *Christian Philosophy of Religion: Essays in Honour of Stephen T. Davis*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Scott, Michael. 2013. *Religious Language*. Palgrave Macmillan.
- Smith, A. P., and D. Whistler. 2010. *After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion*. Cambridge Scholars Press.
- Stump, Eleonore. 1988. "Philosophy of Religion", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, Edward Craig (Ed.). London: Routledge.

- Taliaferro, Charles, Paul Draper, and Philip L. Quinn. 2010. *A Companion to Philosophy of Religion* (2nd edition), (Blackwell Companions to Philosophy, 9). Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Taliaferro, Charles. 2005. *Evidence and Faith: Philosophy and Religion since the Seventeenth Century*. Cambridge University Press.
- Wainwright, William (Ed.). 2005. *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Weithman, Paul. 2002. *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge University Press.
- Wolterstorff, Nicholas. 2009. *Philosophical Essays on Politics and Religion*, edited by Terence Cuneo. Oxford: Oxford University Press.



ایمان به مثابه مخاطره اعتقادی:

مقایسه دیدگاه جان بیشاپ و جان شلنبرگ در باب ایمان

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۰

کریم کریمی^۱

سید امیر اکرمی^۲

چکیده

چگونگی توصیف و توجیه ایمان از موضوعات مهم در معرفت‌شناسی دینی است. در معرفت‌شناسی دینی مدل‌های توصیفی و توجیهی مختلفی برای ایمان پیشنهاد شده است. یکی از این مدل‌ها «ایمان به مثابه مخاطره اعتقادی» است. در این تلقی از ایمان، می‌توان در وضعیت ابهام معرفتی در نبود دلایل در دسترس به نفع باور یا ایمان دینی، با آگاهی از نبود دلایل موجود، مخاطره اعتقادی کرد. در این مقاله، نخست دو مدل توصیفی ایمان جان بیشاپ و جان شلنبرگ - از مدافعان «ایمان به مثابه مخاطره اعتقادی» - توضیح داده شده است. سپس به این مطلب پرداخته می‌شود که این دو چگونه مبتنی بر چهار شیوه معرفتی، روان‌شناختی، اخلاقی و عملی، ایمان مد نظر خود را ارزیابی می‌کنند. جان بیشاپ مدل مخاطره اعتقادی خود را کاملاً ملتزم به باور و جان شلنبرگ ناملتزم به باور ترسیم می‌کند. در ادامه با مقایسه این دو مدل، ویژگی‌هایی که شایسته است در ارائه مدل توصیفی و توجیهی از ایمان در نظر گرفته شود برشمرده شده است: توجه به توجیه در زمانی در کنار توجیه هم‌زمانی، توجه به حساسیت معرفتی دین‌داران بر اساس یک دغدغه برون‌دینی، در نظر گرفتن تفاوت‌های فردی و سنخ‌های روانی مختلف دین‌داران و غیردین‌داران.

کلیدواژه‌ها

ایمان به مثابه مخاطره اعتقادی، جان بیشاپ، جان شلنبرگ، مخاطره کاملاً ملتزم به باور، مخاطره ناملتزم به باور

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

مسئول) (k2karami.karim13@gmail.com)

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

(a.akrami@ihcs.ac.ir)



Faith as Evidential Venture: A Comparison of John Bishop and John Schellenberg's Views on Faith

Karim Karami¹

Reception Date: 2022/04/10

Seyed Amir Akrami²

Acceptance Date: 2022/06/10

Abstract

One of the significant issues in religious epistemology is how to describe and justify faith. In religious epistemology, various descriptive and justifying models of faith have been proposed, one of which is faith as an “evidential venture.” In this view, one who is aware of the absence of sufficient reasons, in respect of evidential ambiguity, can Venture in favor of religious belief or faith. This article introduces two descriptive models of faith from the viewpoint of John Bishop and John Schellenberg –two significant proponents of faith as an evidential venture. The next step discusses how they evaluate their faith models in terms of four criteria: evidential, psychological, moral, and practical. John Bishop presents his faith model as a fully-doxastic venture, and John Schellenberg as a nondoxastic venture. Finally, by comparing these two models, some features that should be considered in proposing descriptive and justifying models of faith are mentioned: paying attention to diachronic justification besides the synchronic one, paying attention to the epistemic sensitivity of the believers based on an outsider concern about religion, and considering the personal and psychological distinctions among each person of believers and nonbelievers.

Keywords

Faith as Evidential Venture, John Bishop, John Schellenberg, Fully-doxastic Venture, Nondoxastic Venture

-
1. Ph.D. Candidate, Department of Philosophy of Religion, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran. (Corresponding Author)
(k2karami.karim13@gmail.com)
 2. Assistant Professor, Department of Philosophy of Religion, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran. (a.akrami@ihcs.ac.ir)

مقدمه

ایمان در کنار باور از رویکردهای مهم در معرفت‌شناسی دینی است. دین‌داران ناظر به متعلق دینی خود رویکرد باور یا ایمان را در خود می‌یابند یا این رویکردها را به صورت ارادی اتخاذ می‌کنند. باور متناسب با دلایل در ما شکل می‌گیرد. به طور معمول دین‌دار در شرایطی که دلایل در دسترس توان معقول‌سازی یا توجیه گزاره‌های دینی مد نظر او را نداشته باشد، گزاره مد نظر را بر اساس ایمان می‌پذیرد. به طور مشخص، ایمان نسبت به باور برای احراز صلاحیت معرفتی شرایط سخت‌گیرانه کمتری را اعمال می‌کند.

چگونگی توصیف و توجیه ایمان از موضوعات مهم در معرفت‌شناسی دینی است. در معرفت‌شناسی دینی، در حوزه توصیف ایمان، مدل‌های مختلفی پیشنهاد شده است که بر مبنای این مدل‌ها، شیوه‌های مختلف توجیهی برای ایمان در نظر گرفته می‌شود. مدل‌های مختلف توصیفی ایمان در سه حوزه مؤلفه‌های ایمان را توصیف می‌کنند. حوزه اول لایه شناختی است. لایه شناختی در واقع هسته معرفتی ایمان است. حوزه دوم لایه احساسی-عاطفی است. این لایه را با عناوینی چون احساس، عاطفه و شورمندی توصیف می‌کنیم و همه تمایلات ما را در بر می‌گیرد. حوزه سوم لایه کنشی است. حوزه کنشی مجموعه میل‌ها، خواستن‌ها و قصدمندی ما است و گرایش‌ها و تعهدات عملی ما را در بر می‌گیرد. هر کدام از مدل‌های توصیفی ایمان مؤلفه‌های مشخصی را در این سه لایه توصیفی برای ایمان برمی‌شمارند و این مؤلفه‌ها مدل‌های مختلف توصیفی را از هم تمایز می‌بخشند.

مدل‌های مختلف توصیفی ایمان به میزان مختلفی بر لایه‌های سه‌گانه تأکید می‌کنند و با ذکر مؤلفه‌های مختلف سعی می‌کنند توصیف درخوری از چیستی ایمان داشته باشند. مدل‌های توصیفی و توجیهی مختلفی برای ایمان پیشنهاد شده است که یکی از این مدل‌ها «ایمان به مثابه مخاطره اعتقادی»^۱ است.^۲ جان بیشاپ^۳ و جان شلنبرگ^۴ از مدافعان رویکرد «ایمان به مثابه مخاطره اعتقادی» هستند. در این رویکرد می‌توانیم در شرایط مشخصی، در نبود دلایل در دسترس به نفع باور یا ایمان دینی، با آگاهی از نبود دلایل موجود، با انجام مخاطره اعتقادی، به گزاره‌های دینی باور یا ایمان بیاوریم، و همچنین بر اساس این باور یا ایمان دست به عمل دینی بزنیم.

رویکرد «ایمان به مثابه مخاطره اعتقادی» برخوردار از دو ویژگی مهم است. ویژگی اول دغدغه معرفتی است که در این رویکرد وجود دارد. مدافعان این رویکرد کاملاً نسبت

به دلایل معرفتی حساس هستند و مخاطره خود را پس از ارزیابی دقیق معرفتی انجام می‌دهند.^۵ ویژگی دوم التزام این رویکرد به ایهام معرفتی^۶ ناظر به گزاره‌های دینی است. صدق یک گزاره دینی از نظر معرفتی برخوردار از ایهام است، اگر و تنها اگر، مجموع شواهد مرتبط نتواند نه صدق و نه کذب آن گزاره را با احتمال بیشتری نشان دهد. به عبارت دیگر، مجموع شواهد هم به صدق و هم به کذب آن گزاره گشوده است. نکته قابل توجه در رویکرد «ایمان به مثابه مخاطره اعتقادی» این است که مخاطره در صورتی مجاز است که ما پس از ارزیابی معرفتی در وضعیت ایهام معرفتی قرار بگیریم. وضعیت ایهام معرفتی ناظر به گزاره‌های دینی یکی از ویژگی‌های بنیادی در همه رویکردهای «ایمان به مثابه مخاطره» است و با توجه به قرارگیری در چنین وضعیتی، مخاطره اعتقادی مجاز در نظر گرفته می‌شود. مدافعان این رویکرد پس از پذیرش ایهام معرفتی ناظر به گزاره‌های دینی را می‌توان در سه دسته اساسی قرار داد.

دسته اول رویکردهایی هستند که ایهام معرفتی گزاره‌های دینی را رفع‌نشدنی می‌دانند. به عبارت دیگر، امکان داوری دینی گزاره‌های دینی از نظر معرفتی ممکن نیست و به طور اساسی گزاره‌های دینی از نظر معرفتی تصمیم‌ناپذیر^۷ هستند. در این رویکرد، ایهام معرفتی گزاره‌های دینی نامشروط و مطلق است و تصمیم‌گیری معرفتی در مورد صدق یا کذب چنین گزاره‌هایی امکان‌پذیر نیست. دسته دوم رویکردهایی هستند که ایهام معرفتی گزاره‌های دینی را رفع‌شدنی می‌دانند، هرچند تاکنون این ایهام رفع نشده است. مدافعان این رویکرد ایهام معرفتی را مشروط می‌دانند و امیدوارند که با پژوهش‌های دینی این ایهام رفع شود و گزاره‌های دینی از منظر معرفتی ایهام‌زدایی شوند. در این تلقی در وضعیت کنونی مجموعه شواهد در دسترس و مرتبط کفایت لازم را ندارند تا ما یکی از رویکردهای باور یا ناباوری نسبت به گزاره‌های دینی را اتخاذ کنیم. فقدان شواهد کافی در این تلقی ما را در وضعیت عدم باور^۸ یا عدم داوری در مورد گزاره‌های دینی قرار می‌دهد. به عبارت روشن‌تر، با بررسی شواهد و فقدان آن، در وضعیت شکاکیت دینی^۹ قرار می‌گیریم. دسته سوم به کفایت ادله^{۱۰} قائل هستند. در این وضعیت در اتخاذ رویکرد باور یا ناباوری ما با برابری و همترازی ادله روبرو هستیم. مدافعان این رویکرد معتقدند که شواهد موجود به میزان مشابه از هر دو رویکرد باور یا ناباوری پشتیبانی و حمایت می‌کند و در واقع باور یا ناباوری در وضعیت معرفتی مشابهی قرار دارند.

در رویکرد مخاطره اعتقادی در عدم تصمیم‌گیری در مورد باور یا ناباوری، واکنش باور یا ایمان نسبت به گزاره‌های دینی با مخاطره اعتقادی انجام می‌گیرد. مدافعان مخاطره

اعتقادی با توجه به دغدغه معرفتی خود، اهمیت ویژه‌ای برای هسته شناختی ایمان قائل هستند و مؤلفه‌های مختلفی را برای این سطح شناختی پیشنهاد می‌دهند.^{۱۱} در این مقاله ما با دو مدل از توصیف مخاطره اعتقادی، تلقی‌های جان بیشاپ و جان شلنبرگ از ایمان، آشنا خواهیم شد، و در ادامه خواهیم دید که چگونه جان بیشاپ و جان شلنبرگ مدل پیشنهادی خود را توجیه می‌کنند. در نهایت پس از مقایسه شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها از نکاتی خواهیم گفت که شایسته است در مدل توصیفی و توجیهی ایمان در نظر گرفته شود.

۲. توصیف ایمان

۲-۱. مدل پیشنهادی جان بیشاپ

جان بیشاپ، در کتاب *باور کردن به یاری ایمان*،^{۱۲} از مدل مد نظر خود دفاع می‌کند. همان طور که دیدیم، ایهام معرفتی یکی از ویژگی‌های اساسی رویکرد مخاطره اعتقادی است. جان بیشاپ در فهم خود از ایهام معرفتی در دسته اول مدافعان این رویکرد قرار می‌گیرد. از منظر او، ایهام معرفتی رفع ناشدنی و نامشروط است و ما ناظر به گزاره‌های دینی در وضعیت عدم تصمیم‌گیری مطلق معرفتی قرار داریم. به عبارت دیگر، در قبال گزاره‌های دینی امکان تصمیم‌گیری در مورد اتخاذ رویکرد باور یا ناباوری از نظر معرفتی وجود ندارد. توجه کنیم که بیشاپ، همچون همه رویکردهای مخاطره اعتقادی، دغدغه معرفتی دارد و در مواجهه با وضعیت ایهام دینی فراتر از شواهد موجود دست به مخاطره اعتقادی می‌زند. هسته معرفتی مخاطره مد نظر جان بیشاپ باور بی‌کم‌وکاست است و مخاطره با توجه به اتخاذ رویکرد باور انجام می‌گیرد. بیشاپ رویکرد خود را ایمان‌گرایی فراعقلانی^{۱۳} می‌نامد. در معرفت‌شناسی، باور یک رویکرد گزاره‌ای غیرارادی است و با وجود شواهد در ما شکل می‌گیرد و در وضعیت ایهام معرفتی نمی‌توانیم به صورت ارادی رویکرد باور را اتخاذ کنیم. مخاطره اعتقادی مد نظر بیشاپ کاملاً ملتزم به باور^{۱۴} است. از این رو او برای دفاع از ارادی بودن هسته معرفتی مدل مد نظر خویش بین دو عبارت تصدیق منطقی صدق یک گزاره^{۱۵} و به کار بردن آن گزاره در خردورزی^{۱۶} تمایز قائل می‌شود. تصدیق منطقی یک گزاره یک وضعیت روان‌شناختی است که باورمند صدق یک گزاره را در خود می‌یابد؛ اما به کار بردن آن گزاره در خردورزی یک رویکرد گزاره‌ای است که باورمند صدق آن گزاره را در خردورزی خود به کار می‌برد. برای مثال، از گزاره مورد نظر به عنوان مقدمه صادق در استدلال استفاده می‌کند. او با این تفکیک می‌خواهد از جنبه ارادی هسته معرفتی ایمان دفاع کند (Bishop 2007, 33).

از منظر بیشاپ ما در دو سطح می‌توانیم بر باورهای خود تأثیرگذار باشیم. سطح اول تأثیر و کنترل ارادی‌ای است که ما به صورت غیرمستقیم در شکل‌گیری، حفظ و بازنگری باورهایمان داریم؛ سطح دوم کنترل ارادی‌ای است که به صورت مستقیم بر توانش به‌کارگیری باورهایمان در عمل داریم. بیشاپ در این دو سطح بر ساحت ارادی و فعال به کار بردن باور در عمل اشاره می‌کند، و با عنوان به کار بردن آن گزاره در خردورزی، آن را با ساحت غیرارادی با عنوان تصدیق منطقی تمایز می‌بخشد (Bishop 2007, 31-36). به عبارت دیگر، ایمان مد نظر جان بیشاپ یک تصدیق منطقی غیرارادی نیست که با وجود شواهد در ما شکل بگیرد، بلکه مخاطره مد نظر او یک تصدیق ارادی عملی است، به این معنا که با توجه به قرارگیری در وضعیت ابهام معرفتی، ما این مخاطره را انجام می‌دهیم که صدق گزاره مد نظر را در عمل (خردورزی) به کار بگیریم. ایمان مد نظر او در لایه شناختی یک باور بی‌کم‌وکاست است و در لایه کنشی یک تصدیق ارادی عملی است. این تصدیق ارادی عملی تعهدی عملی است که ما این استعداد و توانش را داریم که باور مد نظرمان را در ساحت عمل به کار بگیریم. در کنار این که ایمان مد نظر بیشاپ یک تعهد عملی برای به‌کارگیری باور است، مؤلفه لایه شناختی مخاطره مد نظر او با باور بی‌کم‌وکاست و با ثقل کامل^{۱۷} انجام می‌گیرد، از این رو پس از مخاطره، فرد برخوردار از باور بی‌کم‌وکاست می‌شود (Bishop 2007, 106).

این تلقی بیشاپ برخاسته از دو موضوع است. یکی این که بیشاپ تلقی همه‌یاهیچ از باور دارد. از منظر او باور، یک امر غیرمدرج است و وضعیت پدیداری است که یا تحقق می‌یابد و یا تحقق نمی‌یابد. این تلقی از باور، مخاطره اعتقادی را فقط با التزام کامل به باور می‌پذیرد و مخاطره‌ای ملتزم با باور احتمالاتی را پذیرا نیست. برای همین گزاره‌ای مثل «خدا وجود دارد» یک مخاطره همه‌یاهیچ است و ما در این مخاطره کاملاً ملتزم به باور هستیم. به عبارت دیگر، مخاطره ما همراه با باور متعین شده^{۱۸} و بی‌کم‌وکاست است (Bishop 2007, 143). موضوع دوم نگاه ویژه جان بیشاپ نسبت به گزاره‌های دینی است. او گزاره پایه دینی مثل «خدا وجود دارد» را نوعی ادعای معرفتی می‌داند که پیشفرضی اساسی از کل چهارچوب باورها است که به عنوان عالی‌ترین سطح مبادی چهارچوبی باور^{۱۹} در نظر گرفته می‌شود و بقیه باورهای دینی بر اساس این عالی‌ترین سطح مبادی شکل می‌گیرد.

از آنجا که گزاره وجود خدا عالی‌ترین سطح مبادی چهارچوبی است، نمی‌توان صدق چنین گزاره‌هایی را از نظر معرفتی در چهارچوب معرفتی بالاتر ارزیابی کرد

(Bishop 2007, 139). از این رو، مخاطره اعتقادی مد نظر او نمی‌تواند ملتزم بر باور موقتی باشد. با توجه به این موضوع، باور موجود در هسته معرفتی این مخاطره قابل ارزیابی فراچهارچوبی نیست و امکان اصلاح و بازنگری در آن وجود ندارد. با توجه به این دو موضوع، ایمان مد نظر جان بیشاپ با التزام کامل به باور انجام می‌گیرد.

۲-۲. مدل پیشنهادی جان شلنبرگ

جان شلنبرگ یکی دیگر از مدافعان «ایمان به مثابه مخاطره اعتقادی» است. او هم مانند هر مدافع دیگر مخاطره اعتقادی، دغدغه معرفتی دارد و وضعیت معرفتی ناظر به ادعاهای دینی را ایهام معرفتی می‌داند. نگاه شلنبرگ، بر خلاف بیشاپ، در دسته دوم فهم از ایهام دینی قرار می‌گیرد. شلنبرگ دلایل در دسترس ما را ناکافی می‌داند و می‌گوید شواهد ناظر به گزاره‌های دینی در وضعیت کنونی برخوردار از ایهام معرفتی است و ما در وضعیت عدم باور قرار داریم. شلنبرگ در وضعیتی که شواهد اجازه تصمیم‌گیری در مورد واکنش باور و ناباوری را نمی‌دهد و فرد در شکاکیت دینی به سر می‌برد، مخاطره اعتقادی را پیشنهاد می‌دهد. شلنبرگ نیز همچون بیشاپ در مدل مد نظر خود از ایمان، بر دو مؤلفه لایه شناختی و کنشی تأکید می‌کند. او مؤلفه شناختی را ایمان گزاره‌ای^{۲۰} (ایمان به اینکه)^{۲۱} و مؤلفه لایه کنشی را ایمان عملی^{۲۲} (ایمان به)^{۲۳} می‌نامد. از آنجا که ایمان عملی به عمل آوردن هسته معرفتی دین است، به نام ایمان عملی خوانده می‌شود (Schellenberg, 2005, 126).

از تفاوت‌های عمده جان شلنبرگ و جان بیشاپ مخاطره ناملتزم به باور^{۲۴} شلنبرگ است. او مؤلفه شناختی ایمان را با باور وفق‌پذیر^{۲۵} نمی‌داند (Schellenberg 2005, 132). از منظر او، ایمان دینی نه تنها با باور یکی نیست، بلکه مبتنی بر باور نیز بنیان نمی‌یابد (Schellenberg 2005, 106). ایمان دینی از منظر شلنبرگ با عدم باور سازگار است و بهترین مخاطره اعتقادی در وضعیت شکاکیت دینی مخاطره ناملتزم به باور است. شلنبرگ به دو دلیل ایمان را با باور وفق‌ناپذیر می‌داند.

دلیل اول این که شلنبرگ، همچون بیشاپ، تلقی همه‌یاهیچ از باور دارد و باور را امری غیرارادی می‌داند که با وجود دلایل در ما شکل می‌گیرد. از دیگر سو، شلنبرگ ایمان را عملی ارادی و فضیلت‌مندانه می‌داند. از منظر شلنبرگ، ایمان باید برخوردار از سه ویژگی باشد. ویژگی اول آن دسترس‌پذیری^{۲۶} است. اگر شما ایمان را بخواهید می‌توانید به دست بیاورید. ایمان برای هر کسی که در جستجوی آن باشد در دسترس و قابل تحقق است.

ویژگی دوم خاتمه‌بخشی^{۲۷} است، به این معنا که اگر ایمان را داشتید اما آن را نخواستید، می‌توانید آن را رها کنید. افراد اگر ایمان را نخواهند می‌توانند از دست آن خلاص شوند و به داشتن آن خاتمه دهند. ویژگی سوم آسیب‌پذیری^{۲۸} ایمان است. ما نباید انتظار داشته باشیم بدون این که کار خاصی انجام دهیم ایمانمان پابرجا بماند. ایمان آسیب‌پذیر است و در نبود فعالیت پایدار از دست خواهد رفت (Schellenberg 2005, 147). دسترس‌پذیری و خاتمه‌بخشی و آسیب‌پذیری ایمان ویژگی‌هایی هستند که با وجود باور قابل تحقق نیست. باور امری غیرارادی است و نمی‌توان هر لحظه که بخواهیم آن را به دست بیاوریم یا اگر نخواستیم آن را رها کنیم (Schellenberg 2005, 155). ارادی بودن ایمان، بر خلاف باور، ویژگی‌ای است که آن را فضیلت‌مندانه می‌کند (Schellenberg 2005, 148).

دلیل دوم تلقی شلنبرگ از ایهام معرفتی است. شلنبرگ، بر خلاف بیشاپ، ایهام معرفتی را رفع‌شدنی می‌داند، ولی در وضعیت کنونی، پس از ارزیابی معرفتی، نسبت به گزاره‌های دینی در موقعیت شکاکیت دینی قرار دارد. از منظر شلنبرگ، دلایل در دسترس نمی‌تواند ما را در اتخاذ باور یا ناباوری دینی قانع سازد و ما در وضعیت عدم باور یا شکاکیت دینی می‌مانیم. به زعم او، برای اتخاذ رویکرد باور باید دلایل در دسترس کفایت لازم را داشته باشد تا باور دینی را در ما تحقق بخشد. از این رو، بر اساس این دو دلیل، شلنبرگ مخاطره اعتقادی در وضعیت ایهام دینی را ناملتزم به باور می‌داند.

اما هسته شناختی تهی از باور، که او آن را ایمان گزاره‌ای می‌نامد، برخوردار از چه ویژگی‌هایی است، و مخاطره اعتقادی در نبود باور بر بنیان چه مؤلفه‌ای شکل می‌گیرد؟

ایمان گزاره‌ای مد نظر شلنبرگ چنین ترسیم می‌شود:

شخص ش ایمان گزاره‌ای دارد که گ و ایمانش دینی است بدین صورت که:

۱. شخص ش از منظر علی با فقدان دلایل مواجه است و این دلایل کفایت لازم را ندارد تا ش به اینکه گ باور پیدا کند؛

۲. ش وضعیت امور نمایان‌شده از طریق گ را نیکو یا خواستنی در نظر می‌گیرد؛

۳. ش با قاطعیت و ثبات قدم، جهان را برای خودش آن گونه بازنمایی می‌کند که آن وضعیت امور را شامل شود؛

۴. ش به صورت ارادی و متعهدانه رویه تصدیق^{۲۹} را ناظر به آن بازنمایی، یا به صورت عام‌تر ناظر به گ، اتخاذ می‌کند؛

۵. ش دینی بودن گرایش خود را تشخیص می‌دهد. (Schellenberg 2005, 139)

ایمان گزاره‌ای شلنبرگ برخوردار از چهار مؤلفه اساسی است: (۱) فقدان شواهد: فقدان دلایلی که به صورت علی برای ایجاد باور به اینکه گ کفایت کند. این عامل ما را در وضعیتی قرار می‌دهد که نیازمند مخاطره می‌شویم. اما این که این مخاطره را با چه مؤلفه‌ای انجام دهیم وجه تفاوت دیدگاه خاص شلنبرگ از بیشاپ است. (۲) ارزش‌گذاری مطلوب: دومین مؤلفه ارزش‌گذاری مطلوب از وضعیت نمایان‌شده از طریق گ است. برای این که ش ایمان گزاره‌ای داشته باشد باید نسبت به وضعیت اموری که گزاره می‌نمایاند ارزش‌گذاری مطلوب داشته باشد (Schellenberg 2005, 132-133). (۳) تجسم‌بخشی: سومین مؤلفه توانش برای تجسم قصدمندانه جهان منطبق با آن وضعیت امور مطلوب است. ذهن ما در این وضعیت متمرکز بر تجسم‌بخشی می‌شود. به عبارت دیگر، وقتی ما ایمان گزاره‌ای را اتخاذ می‌کنیم با قاطعیت از طریق به کار بردن قوه خیال^{۳۰} جهان را به گونه‌ای خاص برای خود تجسم می‌بخشیم و در استمرار این تجسم‌بخشی مصمم هستیم (Schellenberg 2005, 134). (۴) تصدیق ارادی: در نهایت ما نسبت به آن تجسم‌بخشی به صورت ارادی رویه تصدیق را اتخاذ می‌کنیم. این تصدیق نوعی تصریح و اظهار مستمر است که همراه با قصدمندی است و در توافق با وضعیت امور تخیل شده است. در مقابل این تصدیق، می‌توان از به چالش کشیدن، نقد کردن، بی‌اعتنایی به وضعیت امور تخیل شده یا اساساً رها کردن آن وضعیت نام برد (Schellenberg 2005, 134).

همان طور که شاهد بودیم، شلنبرگ در وضعیت فقدان شواهد برای تأمین مؤلفه شناختی ایمان بر نوع خاصی از تصدیق ارادی تأکید می‌کند و این امر همراه شدن با دیدن جهان به گونه‌ای خاص است (Schellenberg 2005, 136). ایمان گزاره‌ای مد نظر شلنبرگ را می‌توان یک تعهد طولانی‌مدت به دیدن جهان به گونه‌ای خاصی دانست (Schellenberg 2005, 138). شلنبرگ در جایی دیگر ایمان مد نظر خود را تجسم‌بخشی امکان‌های روشن‌تر و تصریح و اظهار ذهنی آنچه شامل چنین امکانی است می‌نامد (Schellenberg 2005, 130). در جایی دیگر از ایمان مد نظر خود با عنوان موضعی خوش‌بینانه نام می‌برد که مؤمن با موافقت ذهنی با آن، به دلایل موجود و محتمل گشوده می‌شود (Schellenberg 2005, 131).

در مجموع می‌توان گفت در نبود باور، شلنبرگ در لایه شناختی از یک تصدیق ارادی شناختی مبتنی بر تخیل دفاع می‌کند که دین‌دار در مخاطره خود وضعیت مد نظر خود را تجسم می‌کند. در واقع ایمان گزاره‌ای مد نظر شلنبرگ نوعی نگاه خاص به جهان

است. در ادامه دین‌دار مبتنی بر این تصدیق ارادی مبتنی بر خیال، دست به عمل می‌زند. وقتی ایمان گزاره‌ای در عمل به کار گرفته می‌شود، مؤلفه لایه کنشی توصیف می‌شود. همان طور که پیش از این دیدیم، شلنبرگ مؤلفه لایه کنشی را ایمان عملی می‌نامد. شلنبرگ ایمان عملی مد نظر خود را این گونه ترسیم می‌کند:

۱. شخص ش باور دارد یا ایمان دارد به اینکه گزاره گ؛
۲. ش در قطعی بودن گ با کمبود دلایل مواجه است؛
۳. اگر ش تمایل پیدا کند که مبتنی بر این باور یا ایمان دست به عمل بزند و گ نادرست باشد، ش با پیامدهای بدی مواجه خواهد شد؛
۴. ش مستعد است بر اساس این ایمان یا باور به طور مستقیم یا غیرمستقیم عمل انجام دهد، بدین گونه که دست به عملی بزند که به نظر متناسب با صدق گ باشد و با در نظر گرفتن اهداف و جهان‌بینی‌اش انجام می‌گیرد (Schellenberg 2005, 124).

ایمان عملی شلنبرگ توانشی برای عمل است. از منظر او، این تصدیق ارادی عملی می‌تواند همراه با باور یا مبتنی بر ایمان گزاره‌ای انجام پذیرد. از این رو، می‌توان ایمان عملی‌ای را متصور بود که به جای باور بر ایمان گزاره‌ای تھی از باور مبتنی باشد. بدین ترتیب، از منظر شلنبرگ، هر دو نوع ایمان گزاره‌ای و عملی می‌توانند بدون باور تحقق یابند (Schellenberg 2005, 109). همچنان که ایمان گزاره‌ای نوعی نگاه خاص به جهان بود، ایمان عملی نیز تعهد عملی برای به کار بردن این نگاه خاص در زندگی است. حال که با توصیف ایمان در نگاه بیشاپ و شلنبرگ آشنا شدیم، زمان آن رسیده که ببینیم آنان چگونه از توجیه ایمان مد نظر خود دفاع می‌کنند.^{۳۲}

۳. توجیه ایمان

یکی از مهم‌ترین وجوه اختلاف بیشاپ و شلنبرگ نوع نگاه آنها به توجیه است. ناظر به متعلق ارزیابی، می‌توان سه تلقی از توجیه داشت. در تلقی اول متعلق ارزیابی ما گزاره‌ها هستند. در این ارزیابی ما صدق یا کذب یک گزاره را ارزیابی می‌کنیم و گزاره صادق موجه در نظر گرفته می‌شود. در تلقی دوم متعلق ارزیابی ما باور یا ایمان مشخص است. ما با یک باور مشخص که افراد آن را اتخاذ کرده‌اند روبرو هستیم. در این تلقی ما باورها یا ایمان مشخصی را ارزیابی می‌کنیم و توجیه مد نظر ما بدین معنا است که فردی در اتخاذ باور به اینکه گ موجه است. اینجا با مصداق باور^{۳۳} مشخصی مواجه هستیم. در تلقی دوم

از آنجا که متعلق ارزیابی باور فردی است، بر مسئولیت‌پذیری در اتخاذ باور تأکید می‌کنیم. در تلقی سوم متعلق ارزیابی ما نه گزاره‌ها و نه باورهای مشخص افراد، بلکه متعلق ما خود نوع واکنش ما است. ما نسبت به گزاره‌های دینی می‌توانیم واکنش‌های مختلفی همچون باور، ناباوری، عدم باور یا ایمان داشته باشیم و ارزیابی ما ناظر به این واکنش‌ها است. در این تلقی، توجیه مد نظر ما بدین معنا است که واکنش مشخصی نسبت به ادعاهای دینی مثل باور موجه است. در این تلقی ما محدود به باورهای مشخص فردی نیستیم، بلکه به طور کلی و فراتر از افراد و مصادیق مشخص باور، نوع باور یا ایمان را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. در تلقی سوم تأکید ما بر شایستگی^{۳۴} واکنش‌های دینی مختلف است و توجیه مد نظر ما ناظر به این امر است که از بین واکنش‌های مختلف به ادعاهای دینی کدام یک شایستگی لازم را دارد. توجیه مد نظر ما می‌تواند ناظر به هر سه تلقی با عنوان توجیه یک گزاره، توجیه فردی که مصداق مشخصی از واکنش دینی را اتخاذ کرده و توجیه خود نوع واکنش باشد. در این سه تلقی ما بر صدق یک گزاره، مسئولیت‌پذیری فردی که واکنش دینی مشخصی را اتخاذ کرده یا ارزشمندی یک واکنش دینی متمرکز هستیم (Schellenberg 2005, 174-178).

با توجه به این سه تلقی از توجیه می‌توان گفت که تلقی مد نظر بیشاپ، ناظر به مسئولیت‌پذیری فردی در اتخاذ واکنش مناسب ناظر به ادعاهای دینی است و توجیه مد نظر شلنبرگ ناظر به شایستگی یک واکنش دینی است. بیشاپ بر مصادیق باور یا ایمان مشخص مؤمنان تأکید می‌کند و شلنبرگ توجیه مد نظر خود را ناظر به نوع واکنش، فراتر از این که چه کسی این واکنش را اتخاذ کرده، قرار داده است. به عبارت روشن‌تر، دغدغه بیشاپ توجیه باور یا ایمان فردی است، ولی دغدغه شلنبرگ توجیه واکنش‌هایی است که انسان نوعی، فراتر از این که دین‌دار باشد یا نه، اتخاذ می‌کند. شلنبرگ این واکنش‌ها را با عناوینی مثل واکنش باور، واکنش ناباوری و واکنش شکاکانه^{۳۵} توصیف می‌کند. در ادامه خواهیم دید که شلنبرگ چگونه واکنش شکاکانه را نسبت به واکنش‌های رقیب برخوردار از شایستگی می‌داند.^{۳۶}

حال با آگاهی از مدل مد نظر بیشاپ و شلنبرگ از ایمان و همین طور تلقی مشخص آنها از توجیه، می‌توان به این مسئله پرداخت که این دو چگونه از توجیه ایمان مد نظر خود دفاع می‌کنند. برای این که تصویر مشخصی از توجیه ایمان داشته باشیم، ایمان را در چهار سطح معرفتی، روان‌شناختی، اخلاقی و عملی ارزیابی می‌کنیم.

۳-۱. ارزیابی معرفتی

چنان که پیش‌تر اشاره شد، یکی از ویژگی‌های مهم رویکرد مخاطره اعتقادی توجه جدی این رویکرد به دغدغه معرفتی است. از این رو شرط ضروری توجیه ایمان ارزیابی معرفتی آن است. همان‌طور که دیدیم بیشاپ و شلنبرگ پس از ارزیابی معرفتی به ایهام معرفتی رسیده‌اند. بیشاپ این ایهام معرفتی را رفع‌نشدنی می‌داند و از این رو ارزیابی معرفتی واکنش‌های مصداقی به ادعاهای دینی را از نظر معرفتی تصمیم‌ناپذیر می‌داند. او در وضعیت عدم تصمیم‌گیری معرفتی، با باور بی‌کم‌وکاست مخاطره اعتقادی می‌کند. در مقابل، شلنبرگ ایهام معرفتی را رفع‌شدنی می‌داند، ولی می‌گوید در وضعیت کنونی که ما با فقدان شواهد روبرو هستیم و شواهد در دسترس ما را به باور و ناباوری سوق نمی‌دهد، از نظر معرفتی موجه‌ترین واکنش عدم باور یا همان شکاکیت دینی است. شکاکیت دینی مد نظر شلنبرگ متناسب با نوع نگاهی که به توجیه دارد ناظر به نوع واکنش‌های دینی است و فراتر از دین‌دار یا غیردین‌دار بودن افراد ترسیم می‌شود. در واقع شکاکیت او ناظر به نوع انسان است.

شکاکیت دینی شلنبرگ در دو سطح تصویر می‌شود: یکی محدودیت‌های ناظر به متعلق شناسایی^{۳۷} و خود شناسا^{۳۸} است، دیگری عدم رشدیافتگی^{۳۹} نوع انسان در قبال ادعاهای دینی است. در سطح محدودیت‌ها، نوع انسان در مواجهه با ادعاهای دینی با دو محدودیت روبرو است. یکی از آنها محدودیت‌های ناظر به خود شناسا یا همان نوع انسان است. این محدودیت ناظر به همه شواهدی است که برای نوع انسان ناظر به ادعاهای دینی شناسایی نشده است. این عدم شناسایی دلایل می‌تواند به علل مختلفی رخ داده باشد. برای مثال، شواهدی که به طرز اجتناب‌ناپذیری از حوزه توجه ما بیرون مانده یا شواهدی که ما آنها را نادیده گرفته‌ایم. برخی از شواهد هم با توجه به وضعیت کنونی ما تاکنون عیان نشده یا هیچ‌گاه عیان نخواهد شد. شلنبرگ با توجه به این شواهد شناسایی نشده محدودیت‌هایی را ناظر به نوع انسان قائل است (Schellenberg 2007, 15-24). محدودیت دوم ناظر به متعلق شناسایی است. این محدودیت ناظر به متعلق ادعاهای دینی است. متعلق شناسایی مد نظر ما در دین از ویژگی‌هایی مثل غیرقابل فهم بودن، ژرفای متافیزیکی و ارزشی، عدم توصیف‌پذیری و... برخوردار است و این ویژگی‌ها ما را در محدودیت‌های ناظر به متعلق شناسایی قرار می‌دهد (Schellenberg 2007, 50-68).

از منظر شلنبرگ، در کنار سطح محدودیت‌ها، ما با عدم رشدیافتگی دینی نوع انسان مواجه هستیم. به عبارت دیگر، واکنش‌های دینی کنونی ما ناپخته هستند. این عدم

بلوغ دینی ناظر به دو دیدگاه است. دیدگاه اول تلقی گذشته‌نگر^۴ است. اگر به تاریخچه تحقیقات نوع انسان در موضوعات دینی نگاهی بیندازیم می‌بینیم که نوع انسان با توجه به مؤلفه‌های اخلاقی (مثل جزم‌اندیشی، دشمنی و وفاداری کورکورانه و...)، مؤلفه‌های روان‌شناختی (مثل التزام عاطفی و هیجانی به یک دین و...) و مؤلفه‌های اجتماعی (مثل تسلط نهادهای دینی، فقدان تفکر انتقادی و...) از نظر معرفت دینی ناپخته است (Schellenberg 2007, 69-86). دیدگاه دوم تلقی آینده‌نگر^۵ است. از منظر شلنبرگ، با توجه به آینده فراخ پیش روی مطالعات دینی و امکان‌های مختلفی که در پیش است، واکنش‌های کنونی ما ناظر به ادعاهای دینی ناپخته است (Schellenberg 2007, 91). شلنبرگ در چنین وضعیتی اتخاذ باور را موضعی پیش از موعد^۶ و نامناسب می‌داند (Schellenberg 2013, 51). از نگاه او، برای این که واکنش باور یا ناباوری موجه باشد نیازمند دلایل خوب و کافی برای آن هستیم، و حال که به چنین دلایلی دسترسی نداریم، در وضعیت کنونی از نظر معرفتی واکنش شکاکانه موجه است (Schellenberg 2005, 219). شلنبرگ مخاطره‌های اعتقادی‌ای را که به فقدان شواهد بی‌اعتنا هستند و پس از مخاطره موضع باور را می‌پذیرند، برخوردار از نوعی لجاجت، تکبر و بی‌دقتی معرفتی می‌داند (Schellenberg 2005, 166).

۲-۳. ارزیابی روان‌شناختی

حال که پس از ارزیابی معرفتی، با تصمیم‌ناپذیری معرفتی به زعم بیشاپ و با شکاکیت دینی به زعم شلنبرگ مواجه هستیم، زمان آن رسیده که مخاطره اعتقادی کنیم. این مخاطره اعتقادی در بیشاپ با التزام کامل به باور و در شلنبرگ به صورت ناملتزم به باور انجام می‌گیرد. در این بخش می‌بینیم که چنین مخاطره‌هایی از نظر روان‌شناختی امکان‌پذیر است یا خیر.

در مدل پیشنهادی ایمان بیشاپ دیدیم که او بین تصدیق منطقی صدق یک گزاره و به کار بردن آن گزاره در خردورزی تمایز قائل شد. در تصدیق منطقی، باورمند صدق یک گزاره را در خود می‌یابد و بعد مبتنی بر آن به صورت ارادی تصدیق عملی انجام می‌دهد. بیشاپ مبتنی بر تلقی ویلیام جیمز از مخاطره اعتقادی، تصدیق منطقی یک گزاره را فقط ناظر به دلایل معرفتی نمی‌داند و از امکان روان‌شناختی تصدیق منطقی برخاسته از دلایل غیرمعرفتی دفاع می‌کند. از منظر بیشاپ، باورهای ما فقط دلایل معرفتی ندارند، بلکه عواطف-احساسات، خواسته‌ها و میل‌های ما باعث می‌شود که ما با دلایل غیرمعرفتی و

شورمندانه صدق یک باور را در خود بیابیم. به عبارت دیگر، بیشاپ به ذخایر روانی^{۴۳} برای باورهای ما قائل است و باور را فقط برخاسته از دلایل معرفتی نمی‌داند. بر اساس این ذخایر روانی و با آگاهی از فقدان شواهد، بیشاپ مخاطره کاملاً ملتزم به باور را با کمک انگیزش‌های شورمندانه و عاطفی ما برای باور از منظر روان‌شناختی ممکن می‌داند (Bishop 2007, 116).

شلنبرگ بر خلاف بیشاپ مخاطره اعتقادی موجه را ناملتزم به باور می‌داند و معتقد است که می‌توان با آگاهی از وضعیت شکاکیت دینی مخاطره‌ای انجام داد که در هسته معرفتی خود به جای باور، ایمان گزاره‌ای قرار داشته باشد. ایمان گزاره‌ای تصدیقی مبتنی بر خیال است که عمل دینی ما مبتنی بر این تصدیق ارادی انجام می‌گیرد. به زعم او، در مواجهه با محدودیت‌ها و ناپختگی دینی، تنها مخاطره تھی از باور امکان روان‌شناختی دارد.

۳-۳. ارزیابی اخلاقی

جان بیشاپ ناظر به ادعاهای دینی به عدم تصمیم‌گیری معرفتی قائل است، ولی مخاطره اعتقادی مد نظر خود را دلبخواهی، جزم‌اندیشانه و فقط بر اساس انگیزش‌های شورمندانه نمی‌داند، بلکه مخاطره کاملاً ملتزم به باور را پس از ارزیابی اخلاقی ممکن می‌داند. بیشاپ مخاطره اعتقادی‌ای را جایز می‌داند که برخوردار از دو ویژگی باشد: یکی این که انگیزش‌های شورمندانه و غیرمعرفتی که در تصدیق منطقی آن وجود دارد از نظر اخلاقی قابل‌پذیرش باشد؛ دیگر این که تعهد عملی‌ای که بر اساس مخاطره اعتقادی انجام می‌گیرد با ارزش‌های اخلاقی درست^{۴۴} تطبیق داشته باشد. مخاطره مد نظر بیشاپ با ارزش‌های اخلاقی سازگار است (Bishop 2007, 165). بیشاپ با تصحیح باورها بر اساس ارزش‌های اخلاقی از مخاطره‌ای دلبخواهی و جزم‌گرایانه اجتناب می‌کند و در هماهنگی با ارزش‌های اخلاقی مخاطره خود را انجام می‌دهد. از این رو، هرچند در اندیشه بیشاپ امکان داوری معرفتی بین ادعاهای دینی و غیردینی وجود ندارد، می‌توان از منظر اخلاقی از معقول بودن مخاطره کاملاً ملتزم به باور دفاع کرد. از منظر بیشاپ، مخاطره مد نظر او مزیت اخلاقی نسبت به تلقی غیردینی دارد.

بیشاپ تصریح می‌کند که مخاطره اعتقادی او سه مزیت اخلاقی دارد: یکی این که ایمان مد نظر او برخوردار از پذیرش خویشتن^{۴۵} است و تمایلات باورساز شورمندانه و طبیعی ما را سرکوب نمی‌کند (Bishop 2007, 216-217)؛ مزیت دوم این که ایمان او بر

خلاف ادعاهای غیردینی به صورت جزمی و ناموجه به نگرش طبیعت‌انگاران نسبت به جهان دلبستگی ندارد و نسبت به رویکردهای مخالف خود گشوده است (Bishop 2007, 222)؛ و مزیت سوم این که مخاطره مد نظر او حیات دینی را، که مبتنی بر تعهدی عملی برخاسته از دلایل شورمندانه است، در هماهنگی با ارزش‌های اخلاقی قرار می‌دهد (Bishop 2007, 226).

شلنبرگ، بر خلاف بیشاپ، اتخاذ واکنش‌هایی مثل باور یا ناباوری بدون شواهد و بر اساس دلایل شورمندانه را در وضعیت شکاکیت دینی مصداقی از عدم صداقت (عدم یکپارچگی بین ملاحظات معرفتی و اخلاقی) می‌داند (Schellenberg 2005, 214). بدین ترتیب شلنبرگ هر مخاطره اعتقادی را که با التزام به باور انجام بگیرد و وضعیت شکاکیت دینی و فقدان شواهد را نادیده بگیرد نقض اخلاق باور می‌داند.

۳-۴. ارزیابی عملی

در کنار ارزیابی معرفتی ادعاهای دینی می‌توان آنها را بر اساس فواید غیرمعرفتی‌شان ارزیابی کرد. ارزیابی عملی ملاحظات نامعطوف به صدق^{۴۶} را در نظر می‌گیرد و مبتنی بر اهدافی نامعطوف به صدق از ادعاهای دینی دفاع می‌کند. در ارزیابی عملی، دلایل معرفتی را ارزیابی نمی‌کنیم، بلکه مبتنی بر اهدافی که داریم بهترین واکنشی که ما را به آن هدف می‌رساند انتخاب می‌کنیم.

از منظر جان بیشاپ، نمی‌توان با ملاحظات مصلحت‌اندیشانه و پیامدگرایانه از ایمان کاملاً ملتزم به باور دفاع کرد. از آنجا که ما از نظر معرفتی در وضعیت تصمیم‌ناپذیری هستیم، هر ملاحظه نامعطوف به صدق عملی دلبخواهی خواهد شد و مبتنی بر تعدد واکنش‌هایی که می‌توان نسبت به ادعاهای دینی داشت هر فردی می‌تواند فواید و اهداف مختلفی را برای خود در نظر بگیرد و مبتنی بر آنها دست به مخاطره اعتقادی بزند. بر این اساس، هر دفاعی از یک واکنش مشخص مثل باور یا ناباوری نوعی مصادره به مطلوب است که فرد فواید عملی یک واکنش را پیشاپیش بر مضرات عملی آن چیره در نظر گرفته است. در مجموع از نگاه جان بیشاپ، در نبود امکان ارزیابی معرفتی، امکان مقایسه ادعاهای دینی بر اساس ارزیابی عملی وجود ندارد (Bishop 2007, 187).

در دیگر سو جان شلنبرگ تأکید زیادی بر توجیه عملی واکنش‌های دینی دارد. از نگاه شلنبرگ، برای داوری بین واکنش شایسته ناظر به ادعاهای دینی، در کنار ارزیابی ملاحظات معرفتی به عنوان شرط لازم، باید ملاحظات نامعطوف به صدق را هم در نظر

گرفت. شلنبرگ معتقد است برای این که بتوانیم توجیه واکنش شکاکانه را نشان دهیم نباید دلایل نامعطوف به صدق واکنش باور یا ناباوری را از نظر شایستگی در کنار واکنش شکاکانه یا بهتر از آن قرار داد. در مجموع برای این که بتوانیم توجیه واکنش شکاکانه را نشان دهیم باید دو شرط لحاظ شود: یکی این که نباید دلایل در دسترس واکنش باور یا ناباوری را روا سازد؛ دوم این که نباید ملاحظات نامعطوف به صدق واکنشی مثل باور یا ناباوری را شایسته‌تر از واکنش شکاکانه قرار دهد (Schellenberg 2005, 219).

شلنبرگ شرط اول را در ارزیابی معرفتی بررسی کرده و نشان داده که شواهد موجود در وضعیت کنونی ما شکاکیت دینی و نه باور یا ناباوری را روا می‌دارد و همین طور در شرط دوم نشان می‌دهد که واکنش باور یا ناباوری مزیت عملی نسبت به واکنش شکاکانه ندارد. ارزیابی عملی مبتنی بر اهداف ما تعیین می‌شود و بر اساس آن که کدام واکنش ما را به هدف مد نظرمان می‌رساند، آن واکنش شایسته در نظر گرفته می‌شود. شلنبرگ اهداف خود در ملاحظات نامعطوف به صدق را چنین ترسیم می‌کند. او هدف ناظر به ایمان گزاره‌ای را پایبندی به خرد^{۴۷} می‌داند، و در ایمان عملی تعهد ما به حقیقت و فهم^{۴۸} را در نظر می‌گیرد (Schellenberg 2009, 76-77). شلنبرگ در جایی دیگر هدف خود از اتخاذ یک واکنش را این می‌داند که آن واکنش منجر به ایصال به حقیقت^{۴۹} شود (Schellenberg 2007, 120). شلنبرگ مبتنی بر هدف دوستاری حقیقت و پایبندی به آن، واکنش باور را منجر به حقیقت نمی‌داند، زیرا واکنش باور با آگاهی از فقدان شواهد انجام می‌گیرد و این امر نادیده گرفتن موضع شکاکیت است و چنین اتخاذ باوری نوعی خودفریبی^{۵۰} است (Schellenberg 2007, 121-122). واکنش ناباوری هم این گونه است. ناباوری با آگاهی از موجه بودن شکاکیت و امکان‌های بسیاری که در پیش روی ما است نوعی کاهش حس رازآمیز طبیعت است و محروم‌سازی خود از امکان وجود حقیقتی ژرف‌تر و ارزشمندتر از آن چیزی که تنها در جهان طبیعی عیان شده است (Schellenberg 2007, 126). بدین ترتیب با توجه به ملاحظات نامعطوف به صدق، شلنبرگ نشان می‌دهد که واکنش باور و ناباوری مزیت عملی در ایصال به صدق نسبت به واکنش شکاکانه ندارد و از این رو واکنش شکاکانه در وضعیت کنونی و زمانه‌ای که هنوز ایهام دینی رفع نشده واکنشی نیست که شایسته نباشد آن را انتخاب کنیم (Schellenberg 2007, 128).^{۵۱}

۴. مقایسه و ارزیابی

پس از این که با مدل توصیفی ایمان و شیوه توجیه معرفتی، روان‌شناختی، اخلاقی و عملی جان بیشاپ و جان شلنبرگ آشنا شدیم، زمان آن رسیده که ببینیم تا چه حد دو مدل پیشنهادی مد نظر ما در توصیف و توجیه ایمان موفق بوده‌اند. پیش از این که این دو مدل را ارزیابی کنیم، نگاهی به شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها بیندازیم. این دو دیدگاه را می‌توان در ساحت توصیف بر اساس شاخص‌هایی همچون مدل توصیفی، نوع مخاطره اعتقادی، تلقی از ایهام دینی، مؤلفه شناختی ایمان؛ و در ساحت توجیه با شاخص‌هایی همچون تلقی از توجیه و ماحصل ارزیابی‌هایی معرفتی، روان‌شناختی، اخلاقی و عملی آنها با یکدیگر مقایسه کرد.

برای این که تصویر بهتری از شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه جان بیشاپ و جان شلنبرگ داشته باشیم، جدول زیر می‌تواند در ساحت توصیف ایمان راهگشا باشد:

جان بیشاپ / جان شلنبرگ		در ساحت توصیف	
مدل «ایمان به مثابه مخاطره اعتقادی»		مدل توصیفی	
تأکید بر دو لایه شناختی و کنشی		مؤلفه‌های ایمان	
تلقی همه‌بایه‌چ		تلقی از چیستی باور	
ایهام معرفتی		وضعیت مجاز انجام مخاطره	
جان شلنبرگ	جان بیشاپ		
ناملتزم به باور	کاملاً ملتزم به باور	نوع مخاطره اعتقادی	
ایهام رفع‌شدنی	ایهام رفع‌نشده‌نی	تلقی از ایهام معرفتی	
یک فرضیه	عالی‌ترین سطح مبادی	تلقی نسبت به گزاره «خدا وجود دارد»	
تصدیق ارادی مبتنی بر خیال	باور بی‌کم‌وکاست	مؤلفه شناختی ایمان	

در ساحت توجیه ایمان نیز می‌توان از جدول زیر استفاده کرد:

جان شلنبرگ	جان بیشاپ	در ساحت توجیه	
شایستگی واکنش	مسئولیت‌پذیری فردی	تلقی از توجیه	
محدودیت‌ها و عدم رشدیافتگی دینی	ایهام معرفتی رفع‌نشده‌نی	وضعیت دینی کنونی ما	
واکنش عدم باور (شکاکیت دینی)	عدم تصمیم‌گیری	ارزیابی معرفتی	
تصدیق بر مبنای خیال	تصدیق بر مبنای انگیزش شورمندانه	امکان روان‌شناختی	
مخاطره ملتزم به باور خودفریبی است	مزیت اخلاقی مخاطره ملتزم به باور	ارزیابی اخلاقی	
واکنش شکاکانه واکنش شایسته است	ارزیابی عملی ممکن نیست	ارزیابی عملی	

با توجه به شباهت‌ها و تفاوت‌های دو دیدگاه می‌توان گفت که نقطه کانونی اختلاف ناظر به دلایل در دسترس است. از منظر بیشاپ و شلنبرگ دلایل کنونی ما نمی‌تواند از نظر معرفتی باور یا ناباوری را موجه سازد. از این رو بیشاپ در چنین وضعیتی، با آگاهی از فقدان دلایل کافی، مخاطره کاملاً ملتزم به باور را بر اساس دلایل شورمندانه ممکن می‌داند و آن را برخوردار از مزیت اخلاقی می‌داند. اما شلنبرگ هر مخاطره اعتقادی مبتنی بر باور یا ناباوری را چون نسبت به شکاکیت دینی غفلت می‌ورزد نوعی خودفریبی می‌داند.

نکته مهمی که باید در مدل مخاطره بیشاپ به آن توجه کنیم این است که هدف باور پیروی از حقیقت است، و باور رویکردی است از ذهن به جهان خارج و باید متناسب با جهان خارج باشد. از این رو هنگامی که ما، با آگاهی از فقدان شواهد، باور را اتخاذ می‌کنیم، در واقع باور ما به هدف متناسب با خود نرسیده است. حتی اگر امکان روان‌شناختی مخاطره کاملاً ملتزم به باور را بپذیریم، چنین مخاطره‌ای از نظر معرفت‌شناختی معقول نیست (Buckareff 2008, 90). همچنین حتی اگر معقولیت باورسازی با دلایل غیرمعرفتی را بپذیریم، به نظر می‌رسد حفظ چنین باورهایی با وجود آگاهی ما به عدم پشتیبانی دلایل از آنها ممکن نباشد (Eklund 2014, 315).

شلنبرگ نیز معتقد است موضع باور یا ناباوری فقط باید با دلایل کافی معرفتی اتخاذ شود، و اگر چنین دلایلی وجود ندارد، باید موضع عدم باور یا شکاکیت دینی اتخاذ شود. از دیگر سو، شلنبرگ نه تنها به دلایل در دسترس توجه دارد، بلکه با توجه به نگاه آینده‌نگر نسبت به پژوهش‌های دینی، دلایل شناسایی نشده‌ای را ممکن می‌داند که ایهام دینی کنونی را رفع خواهد کرد. این نگاه شلنبرگ ناظر به خصیصه توجیه درزمانی^۲ دیدگاه او است (Schellenberg 2013, 75). به نظر می‌رسد تمرکز بیشاپ بر شواهد در دسترس و اکنونی باعث شده او ایهام معرفتی را رفع‌نشدنی بداند و از امکان ایهام‌زدایی معرفتی در آینده پیش رو غفلت کند. بیشاپ فقط به توجیه هم‌زمانی^۳ توجه کرده و از توجیه درزمانی ادعاهای دینی غافل شده است. همچنین بیشاپ با قائل شدن به این که گزاره‌ای مثل «خدا وجود دارد» از عالی‌ترین مبانی چهارچوبی است، چهارچوب معرفتی دین را از ارزیابی معرفتی برون‌دینی محروم می‌کند و در دیدگاه خود به حساسیت معرفتی دین‌داران و هم‌نوایی دین آنها با خرد (ظهور آن در علم) بی‌توجه است. همچنین بیشاپ مخاطره مد نظر خویش را منطبق با ارزش‌های اخلاقی درست می‌داند، ولی معیاری برای اخلاق درست تعیین نمی‌کند (شهرستانی و جوادی ۱۳۹۰، ۱۵). بر خلاف بیشاپ، شلنبرگ گزاره‌های بنیادی دین را صرفاً فرضیه‌هایی می‌داند که می‌توان آنها را ارزیابی برون‌دینی

کرد و آشتی دین و خرد را اصلی‌ترین دغدغه خود می‌داند (Schellenberg 2005, 221). شایان ذکر است که توجه اصلی شلنبرگ به هم‌نوایی دین و عقل، او را نسبت به لایه احساسی-عاطفی دین بی‌توجه کرده و از انگیزش‌های شورمندانه دین‌داران غافل شده است. دین‌داری مبتنی بر ایمان گزاره‌ای مد نظر شلنبرگ دین‌داری فلسفی است و از شورمندی لازم برای تعهد دینی برخوردار نیست. نکته دیگر این که شلنبرگ نگاه انتزاعی و ذات‌گرایانه‌ای نسبت به انسان دارد و در توجیه مد نظرش، با تمرکزی که بر نوع انسان دارد، تفاوت‌های فردی و سنخ‌های روانی مختلف دین‌داران و غیردین‌داران را نادیده می‌گیرد. توجیه او ناظر به شایسته‌ترین واکنش است، ولی باید توجه داشت که ارزیابی واکنش شایسته بدون لحاظ دغدغه‌ها و ذخایر روانی دین‌داران نگاهی غیرواقع‌بینانه است. موضع جمع بین عقل و دین اول از همه دغدغه افرادی است که نسبت به گزاره‌های دینی باور یا ناباوری دارند، و این باور یا ناباوری فقط ناظر به ارزیابی معرفتی نیست، بلکه در کنار دلایل غیرمعرفتی شورمندانه، زیست در جوامع دینی یا غیردینی از منظر فرهنگی، اجتماعی و سیاسی می‌تواند باور یا ناباوری نسبت به ادعاهای دینی را موجه سازد. شکاک دینی می‌تواند مستقل و فارغ از باورسازی دلایل معرفتی و نهادهای دینی و غیردینی، مخاطره ناملتزم به باور انجام دهد، ولی یک باورمند دینی برای اتخاذ شایسته‌ترین واکنش دینی، یعنی واکنش شکاکانه، باید در مرحله اول از باورهای خود دست بکشد. ایمان یک دین‌دار می‌تواند مبتنی بر این باورها باشد و می‌توان دید که تا چه حد دست کشیدن از باور برای یک دین‌دار از نظر روان‌شناختی دشوار یا ناممکن است. توجه داریم که دین‌داری برای مؤمنان فقط ناظر به ادعاهای هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی آن نیست، بلکه فواید روانی هم دارد. این وضعیت در مورد یک ناباور هم صادق است. می‌توان دید که اتخاذ ایمان گزاره‌ای برای یک ناباور هم چقدر دشوار است. ناباور دینی، بر اساس دلایل غیرمعرفتی، سیاسی یا اجتماعی، رویکردی غیرهوادارانه نسبت به دین دارد و دست کشیدن از ناباوری می‌تواند صدمات روان‌شناختی و اجتماعی به او بزند. به نظر می‌رسد توجه زیاد به ساحت شناختی دین و تصور انسانی منفک از وابستگی‌های روانی، اجتماعی و سیاسی نگاهی غیرهمه‌جانبه برای شلنبرگ ایجاد کرده است. اتخاذ تصدیق تهی از باور می‌تواند برای یک شکاک دینی موضعی شایسته و قابل توصیه باشد، ولی دین‌دار یا غیردین‌دار را با مشکل خلاص شدن از باور یا ناباوری مواجه می‌سازد. به نظر می‌رسد با لحاظ این نکته‌ها مدل مد نظر شلنبرگ تنگ‌نظرانه است و بسیاری از دین‌داران را از اتخاذ چنین ایمانی محروم می‌کند.

این موضوع در مدل جان بیشاپ هم قابل مشاهده است. اگر فردی بخواهد مخاطره اعتقادی مد نظر بیشاپ را انجام دهد، باید ایمانی کاملاً ملتمز به باور داشته باشد، همچنین باید از ایهام معرفتی آگاه باشد و رفع نشدنی بودن این ایمان را بپذیرد. این مدل از مخاطره هم اتخاذ ایمان را برای بسیاری از دین‌داران غیرفکوره^۵ و افرادی که دلایل شورمندانه برای ناباوری دارند دشوار می‌سازد (Griffioen 2014, 11).

نتیجه‌گیری

همان‌طور که ملاحظه شد، در این مقاله به مدل‌های پیشنهادی جان بیشاپ و جان شلنبرگ از توصیف و توجیه ایمان نگاهی انداختیم. با مقایسه شباهت‌ها و تفاوت‌های دو مدل می‌توان از سه ویژگی گفت که شایسته است در ارائه مدل‌های توصیفی و توجیهی ایمان در نظر گرفته شود: (۱) در توجیه مدل پیشنهادی برای ایمان، در کنار توجیه هم‌زمانی، از توجیه درزمانی آن نباید غافل بود. شلنبرگ با توجه به توجیه درزمانی، مدلی را پیشنهاد می‌دهد که در کنار شواهد موجود نسبت به شواهدی که در آینده عیان خواهد شد ملتفت است؛ اما بیشاپ از امکان‌های پیش روی پژوهش‌های دینی و ایهام‌زدایی دینی غفلت می‌کند. (۲) مدل پیشنهادی به حساسیت معرفتی دین‌داران توجه کند و دغدغه برون‌دینی داشته باشد. مدل شلنبرگ، بر خلاف بیشاپ، که امکان ارزیابی فراچارچوبی برای دین قائل نیست، دغدغه هم‌نویایی دین با خرد را دارد. (۳) مدل پیشنهادی از تفاوت‌های فردی و سنخ‌های روانی مختلف دین‌داران و غیردین‌داران غافل نباشد و با نگاه تنگ‌نظرانه، ایمان آوردن را برای باورمندان و ناباوران دشوار نسازد. اصرار بر التزام کامل به باور از سوی بیشاپ و همین‌طور اصرار شلنبرگ بر فوق‌ناپذیری باور و ایمان می‌تواند چشم‌اندازی محدود برای ما ایجاد کند و ما را از پیچیدگی‌های روان‌شناختی، فرهنگی و اجتماعی مصادیق مختلف نوع انسان غافل سازد. به نظر می‌رسد با توجه به وضعیت منحصر به فرد هر شخص، بتوان از مجموعه‌ای از واکنش‌های شایسته دفاع کرد که هر کس مخاطره اعتقادی خود را بر مبنای طیفی از مؤلفه‌های شناختی از باور بی‌کم‌وکاست تا تهی از باور انجام دهد.

کتاب‌نامه

شهرستانی، شیما، و محسن جوادی. ۱۳۹۰. «تحلیل ایمان‌گرایی جان بیشاپ». پژوهشنامه فلسفه دین ۹(۲): ۹۷-۱۱۲.

Alston, William. 2007. "Audi on Nondoxastic faith." In *Rationality and the*

- Good*, edited by Mark Timmons, John Greco, Alfred R. Male. NY: Oxford University Press.
- Bishop, John. 2007. *Believing by Faith*. NY: Oxford University Press.
- Bishop, John. 2016. "Faith", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith/>>.
- Buckareff, Andrei. 2009. "Permissible Faith Ventures, A Review of John Bishop's *Believing by Faith*". *Sophia* 48: 85-90.
- Eklund, Dan-Johan. 2014. "Is Non-Evidential Believing Possible? John Bishop on Passionally Caused Beliefs." *Religious Studies* 50(3): 309-320.
- Griffioen, Amber. 2014. "(Ad-)ventures in Faith: A Critique of Bishop's Doxastic Venture Model". *Religious Studies* 50: 1-17.
- Howard-Snyder, Daniel. 2019. "Three Arguments for Thinking that Faith Does Not Entail Belief." *Pacific Philosophical Quarterly* 100(1): 114-128.
- McKim, Robert. 2001. *Religious Ambiguity and Religious Diversity*. Oxford University Press.
- Penelhum, Terence. 1983. *God and Skepticism*. Reidel Publishing Company.
- Schellenberg, J. L. 2005. *Prolegomena to a Philosophy of Religion*. Ithaca: Cornell University Press.
- Schellenberg, J. L. 2007. *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Schellenberg, J. L. 2009. *The Will to Imagine: A Justification of Skeptical Religion*. Ithaca: Cornell University Press.
- Schellenberg, J. L. 2013. *Evolutionary Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, Richard. 2005. *Faith and Reason*. Oxford: Clarendon Press.

یادداشت‌ها

1. Faith as Evidential Venture
۲. مدل‌های مختلفی برای ایمان پیشنهاد شده که می‌توان به مدل «ایمان به مثابه باور به گزاره» (Faith as Propositional Attitude)، «ایمان به مثابه توکل» (Faith as Trust)، «ایمان به مثابه معرفتی ویژه» (Faith as Especial Knowledge)، «ایمان به مثابه رویداد تفسیری» (Faith as the Interpretative Element)، «ایمان به مثابه مخاطره غیراعتقادی» (Faith as Nonevidential Venture) و «ایمان به مثابه امید» (Faith as Hope) اشاره کرد. در این مقاله تنها بر مدل «ایمان به مثابه مخاطره اعتقادی» متمرکز هستیم. برای آشنایی با مدل‌های ذکر شده، نک. Bishop 2016.
3. John Bishop
4. John Schellenberg
۵. این ویژگی تمایزبخش مدل «ایمان به مثابه مخاطره اعتقادی» از مدل «ایمان به مثابه مخاطره غیراعتقادی» است.

6. evidential ambiguity

7. evidential undecidability

8. nonbelief

9. religious skepticism

10. parity

۱۱. هسته معرفتی مخاطره اعتقادی می‌تواند کاملاً ملتزم به باور، ناملتزم به باور، ملتزم به پذیرش (Acceptance)، ملتزم به باور مدرج (Partial Belief)، باور به صورت انگاشته (Assumption)، باور موقتی (Tentative Belief)، یا مفروض گرفتن تهی از باور (Beliefless Assuming) باشد. برای آشنایی با تلقی پذیرش، نک. Alston 2007؛ تلقی باور مدرج، نک. Penelhum 1983؛ تلقی باور به صورت انگاشته، نک. Swinburne 2005؛ تلقی باور موقتی، نک. McKim 2001؛ و تلقی مفروض گرفتن تهی از باور، نک. Howard-Snyder 2019.

12. *Believing by Faith*

13. supra-evidential venture

14. fully-doxastic venture

15. holding a proposition to be true

16. taking a proposition true

17. full weight

18. actual belief

19. highest-order framing principles

20. propositional faith

21. faith-that

22. operational faith

23. faith-in

24. nondoxastic venture

25. compatible

26. accessibility

27. terminability

28. vulnerability

29. policy of assent

30. imagination

31. voluntary assent

۳۲. نکته‌ای که به آن باید توجه کنیم این است که متعلق ایمان در نگاه بیشاپ و شلنبرگ متفاوت است. در تلقی بیشاپ، باور و ایمان ناظر به ایمان مسیحی است و متعلق ایمان خداآوری مسیحی است. اما

در تلقی شلنبرگ، خدا باوری کلاسیک کاذب است و متعلق باور یا ایمان دینی مفهومی به نام غایت باوری (ultimism) است. در این تلقی ایمان یا باور ناظر به حقیقتی فرارزومه است که از نظر متافیزیکی و ارزش شناختی غایی است و در ارتباط با آن خیر غایی به ما می‌رسد.

33. a belief token

34. worthiness

35. skeptical response

۳۶. شلنبرگ بین دو مدل واکنش شکاکانه با عناوین ایمان شکاکانه (skeptical faith) و شکاکیت صرف (purely skeptical) تمایز قائل می‌شود. شکاکیت صرف یک عدم باور است، ولی ایمان شکاکانه رویکرد مد نظر شلنبرگ است، که فراتر از شکاکیت صرف، در ساحت شناختی برخوردار از ایمان گزاره‌ای و در ساحت کنشی برخوردار از ایمان عملی است. در این مقاله برای اشاره به مدل توصیفی ایمان مد نظر شلنبرگ در برابر واکنش باور و ناباوری از عبارت کلی واکنش شکاکانه استفاده می‌کنیم.

37. objective limitation

38. subjective limitation

39. immaturity

40. the retrospective

41. the prospective

42. premature

43. psychic resources

44. correct morality

45. self-acceptance

46. non-truth-oriented consideration

47. being true to reason

48. commitment to truth and understanding

49. conduciveness to contact with truth

50. self-deception

۵۱. شلنبرگ در بحث خود از توجیه، بین توجیه سلبی (negatively justified) و توجیه ایجابی (positively justified) یک واکنش تمایز قائل می‌شود. توجیه سلبی یعنی یک واکنش موجه است بدین جهت که دست‌کم واکنشی است که شایسته نیست که آن را اتخاذ نکنیم و واکنش مد نظر ما دست‌کم بین واکنش‌های شایسته انتخاب قرار دارد. در توجیه ایجابی، نه تنها واکنش ما برخوردار از توجیه سلبی است، بلکه تنها واکنشی است که شایسته است آن را انتخاب کنیم. بحث ما در این مقاله تنها ناظر به توجیه سلبی واکنش شکاکانه است.

52. diachronic

53. synchronic

54. unreflective



مطالعه انتقادی دیدگاه محقق اصفهانی درباره معاد جسمانی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۲

محمود صیدی^۱

محمدجواد پاشایی^۲

چکیده

معاد از مباحث مهمی است که اندیشمندان مسلمان در بستر آن آرای متعددی را پیرامون چگونگی جسمانی بودن آن و نیز چگونگی رجوع بدن در آخرت ارائه نموده‌اند. محقق اصفهانی یکی از بزرگ‌ترین متفکران و عالمان شیعی است که با تأثیرپذیری از آرای استادش، آقا علی حکیم، دیدگاه‌های متفاوت و تامل‌برانگیزی در این باره مطرح کرده و این آراء در تقابل با دیدگاه صدرالمآلهین در مورد چگونگی معاد جسمانی قرار دارد. حکیم اصفهانی با نظر به مبانی‌ای همچون تعلق نخستین نفس ناطقه به روح بخاری، وجود رابطه اتحادی میان روح بخاری و بدن با نفس ناطقه، علیت اعدادی روح بخاری برای نفس ناطقه و علیت فاعلی نفس ناطقه برای روح بخاری، بازگشت همه موجودات به سوی خداوند در قوس صعود، و نیز تأثیرگذاری خاص ملکات نفسانی بر بدن، بر بازگشت ابدان انسانی به نفوس ناطقه در آخرت استدلال کرده است. در این مقاله، پس از توضیح این مبانی و ادله نشان داده شده است که نقدهای متعددی را می‌توان بر آن وارد دانست که از مهم‌ترین آنها می‌توان بدین موارد اشاره کرد: برداشت نادرست از حیوانیت در تعریف انسان، فهم غیردقیق از رابطه علی نفس و بدن و نحوه اثرگذاری آنها بر یکدیگر، ناسازگاری با اصل امتناع اعاده معدوم و عدم توجه به جایگاه قوه خیال در تبیین معاد جسمانی.

کلیدواژه‌ها

محقق اصفهانی، معاد جسمانی، بازگشت بدن به نفس ناطقه، روح بخاری

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (M.saidiy@shahed.ac.ir)

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(mjpushaei@shahed.ac.ir)



A Critical Study of Isfahani's View on Bodily Resurrection

Mahmoud Seidi¹

Reception Date: 2022/02/07

Mohammad Javad Pashaei²

Acceptance Date: 2022/06/12

Abstract

The question of bodily resurrection is one of the controversial topics about which Muslim thinkers have presented different opinions. Mohammad Hossein Gharavi Esfahani is one of the greatest thinkers and Shia scholars, who, influenced by the thoughts of his master Agha Ali Hakim, has put forward a distinct and considerable account of bodily resurrection which is in contrast with Mulla Sadra's view. Esfahani, based on principles such as the initial belonging of the rational soul to the vaporous soul, the unity between the vaporous soul/body and the rational soul, the preparatory causality of the vaporous soul for the rational soul and the efficient causality of the rational soul for vaporous soul, the return of all existents to God in The arc of the ascent, as well as the particular influence of dispositions on the body, has argued that human bodies return to their rational souls in hereafter. In this article, Esfahani's principles and arguments are criticized. Among the objections, the most important of which are as follows: misunderstanding of animality in the definition of human, inaccurate understanding of the causal relationship between soul and body and how they affect each other, inconsistency with the principle of impossibility of bringing back of an annihilated thing, and not paying attention to the role of imagination faculty in the explanation of bodily resurrection.

Keywords

Mohammad Hossein Gharavi Esfahani, Bodily Resurrection, The Return of the Body to the Rational Soul, Vaporous Soul

-
1. Assistant Professor, Department of Philosophy and Wisdom, Shahed University, Tehran, Iran. (M.saidiy@shahed.ac.ir)
 2. Assistant Professor, Department of Philosophy and Wisdom, Shahed University, Tehran, Iran (Corresponding Author). (mjpashaei@shahed.ac.ir)

مقدمه

حشر انسان‌ها در قیامت از ضروری‌ترین اصول ادیان آسمانی است، به گونه‌ای که همه ادیان در وقوع آن اتفاق نظر داشته و از ضروریات آنها به ویژه از ضروریات دین اسلام به شمار می‌رود. محققان بزرگ اسلامی نیز در مورد آن اجماع داشته و نظر مخالفی در این میان به چشم نمی‌آید. قرآن کریم در آیات متعددی بر وقوع معاد جسمانی و حشر همه انسان‌ها در عرصه قیامت تأکید دارد: «قَالَ مَنْ يَحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» (یس: ۷۸-۷۹).

مرحوم محمد حسین اصفهانی، معروف به کمپانی، یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان و متفکران شیعی در رشته‌ها و شاخه‌های گوناگون علوم اسلامی در دوران متأخر است. او علاوه بر تبحر و احاطه به علوم نقلی مانند فقه و اصول، برجستگی زیادی در علوم عقلی مانند فلسفه دارد. آنچه بیشتر در آرا و اندیشه‌های این متفکر مورد پژوهش قرار گرفته نظریات او در حوزه اصول فقه به ویژه با محوریت کتاب ارزشمند و محققانه ایشان یعنی *نهایه الدرایه* است. همین امر کافی بوده تا به آرای ابداعی فلسفی این اندیشمند کمتر توجه شود یا کمتر به نقد و بررسی گذاشته شود. از این دست مسائل باید به نظرگاه او در معاد جسمانی و محشور شدن انسان‌ها در عالم آخرت اشاره داشت، که ضمن تلاشی درخور به اثبات مبانی فلسفی خاص خویش رو می‌آورد. پرسش اصلی نوشتار حاضر آن است که چه نقدهایی می‌توان به نظریه محقق اصفهانی در مورد اثبات معاد جسمانی و نیز محشور شدن ابدان انسان‌ها در آخرت وارد آورد؟

بنا بر جستجوی انجام‌گرفته در بانک‌های اطلاعاتی، برخی تحقیقات ناظر به موضوع بدین قرار است. محمدرضا ارشادی‌نیا (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «کیفیت معاد جسمانی در دیدگاه علامه محمدحسین غروی اصفهانی»، می‌کوشد نظرگاه محقق اصفهانی را به تبع استادش و با توجه به درون‌مایه‌های حکمت متعالیه روشن سازد. این پژوهش از آن نظر اهمیت دارد که تلاش می‌کند با مرتب‌سازی اصول حکمت صدرایی، نظریه آقاعلی حکیم را نیز با ابهام کمتر و تلخیص بیشتر توجیه‌پذیر نماید. همچنین سیدرضا اسحاق‌نیا (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «نظریه محقق اصفهانی (کمپانی) درباره معاد جسمانی و ابهامات آن»، نخست به شرح و توضیح دیدگاه خاص ایشان درباره معاد جسمانی در پنج اصل و سپس به بیان برخی ابهامات آن می‌پردازد.

وجه تمایز تحقیق حاضر از پژوهش‌های مورد اشاره را می‌توان چنین بیان نمود که

مطالعات آن پژوهش‌ها یا اساساً انتقادی نبوده یا دست‌کم به بررسی چند ابهام در مورد نظریه محقق اصفهانی بسنده کرده‌اند، ابهاماتی چون واصل نشدن همه انسان‌ها به مرتبه عقل یا چگونگی ورود نفوس به عالم برزخ. به دیگر سخن، تأکید آن مقالات، در صورت بیان انتقاد، تنها نقد نتایج حاصل از نظریه محقق اصفهانی است. اما در پژوهش حاضر نه تنها به بررسی و نقادی نتیجه نظریه محقق اصفهانی اکتفا نشده، بلکه مقدمات اثباتی نظریه این محقق مانند متعلق نخستین نفس ناطقه، کیفیت تعلق نفس ناطقه به بدن و... نیز مورد مذاقه قرار گرفته است.

پیش از حکیم اصفهانی، ملاصدرا در اثبات این مسئله، پس از بیان مقدماتی چند، مطلب مورد نظر خویش را نتیجه‌گیری می‌کند (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۲۶۱). در تبعیت از او، محقق اصفهانی نیز برای اثبات معاد جسمانی و محشور شدن اجساد مادی در قیامت، به تبیین مقدماتی می‌پردازد و با استفاده از آنها ثابت می‌کند که بدن محشور در قیامت همان بدن مادی است و آیات قرآنی و احادیث معصومین نیز دقیقاً بر این مدعا دلالت دارد. پس از ملاصدرا، مرحوم زنوزی با نظرگاه وی به مخالفت پرداخته و در نگاهی متفاوت، به تکامل جوهری بدن پس از مرگ و لحوق آن به نفس در پرتو حرکت جوهری گرایش پیدا می‌کند (زنوزی ۱۳۷۸، ۲: ۹۳). از دیدگاه حکیم زنوزی، نظریه ملاصدرا در جهت اثبات معاد جسمانی با استفاده از بدن مثالی را نمی‌توان تفسیر صحیحی از قرآن و احادیث دانست، زیرا طبق آیات قرآنی و احادیث معصومین، خداوند اجزای پراکنده و از بین رفته بدن انسان را جهت محشور شدن در آخرت دوباره جمع‌آوری می‌نماید، حال آن که طبق نظریه ملاصدرا، بدن مادی در آخرت محشور نمی‌شود، بلکه با مرگ از بین می‌رود و فانی می‌گردد.

نظریه محقق اصفهانی از جهاتی به نظریه زنوزی در این زمینه شباهت دارد، چرا که مدرس زنوزی تعلق یافتن دوباره نفس ناطقه به بدن مادی را بعد از قطع تعلق از آن محال و لازمه آن را بازگشت موجود بالفعل به سوی بالقوه می‌داند. بدین جهت از نظر زنوزی بدن مادی با حرکت جوهری در قیامت به سوی نفس ناطقه بازمی‌گردد (زنوزی ۱۳۷۸، ۲: ۹۳). بر همین اساس، نظریه محقق اصفهانی در مورد بازگشت بدن به سوی نفس ناطقه را باید شبیه دیدگاه زنوزی دانست. با وجود این، اصفهانی در این زمینه به چالش رجوع فعلیت به سوی بالقوه، حرکت جوهری و سایر مبانی مورد نظر زنوزی نمی‌پردازد، بلکه با استفاده از (۱) چگونگی تعلق نفس ناطقه به روح بخاری، (۲) این که مقصود از حیوان در تعریف انسان روح بخاری است، (۳) چگونگی رابطه نفس ناطقه با بدن، (۴) علیت

اعدادی روح بخاری نسبت به افاضه نفس ناطقه به بدن، و (۵) اثبات بازگشت همه موجودات به سوی خداوند در قوس صعود به اثبات نظریه خویش همت می‌گمارد، که این موارد از مهم‌ترین وجوه ابداعی این نظریه و تفاوت آن با دیدگاه زنوزی در این زمینه است. از دیدگاه محقق اصفهانی باید در مسئله معاد جسمانی به ظواهر قرآن و احادیث معتقد بود. البته این نکته به معنای بازگشت روح به سوی بدن دنیوی یا همان عنصری نیست تا با قبول آن، مرتبه عالم آخرت عین مرتبه دنیا باشد و تمایزی از آن نیابد. همچنین حشر جسمانی نیز به معنای تعلق نفس ناطقه به بدن مثالی یا برزخی نیست، زیرا در این صورت نفس ناطقه با بدن خویش مانند موجود مجرد عقلانی، فاقد ابعاد و امتداد می‌گردد. بنابراین بدن انسان‌ها در عالم آخرت همان بدن آنها در دنیا است، ولی برخی از لوازم و تبعات مختص مرتبه دنیا را نخواهد داشت. از این جهت میان بدن دنیوی و اخروی عینیت حقیقی و واقعی وجود دارد. در غیر این صورت، با آیات قرآنی در مورد عینیت بدن در دنیا و آخرت تعارض و تناقض خواهد داشت: «قَالَ مَنْ يَحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» (یس: ۷۸-۷۹)^۱ (اصفهانی ۱۴۱۵، ۲۷۹). در هر حال در پژوهش حاضر به بررسی و نقادی نظریه او در این باره همت خواهیم گماشت.

۱. متعلق نخستین نفس ناطقه

فلاسفه بزرگ مسلمان همانند ابن‌سینا (۱۳۷۱، ۳۶۱) و ملاصدرا (۱۹۸۱، ۵: ۳۸۱) انسان را به «حیوان ناطق» تعریف کرده‌اند. محقق اصفهانی در نخستین مقدمه‌ای که در تبیین معاد جسمانی ارائه کرده، به تفسیر خاصی از این تعریف می‌پردازد. با این توضیح که حیوان در این تعریف جنس است و تفاوت جنس با ماده نیز در آن است که جنس اعتبار «لابشرط» و ماده اعتبار «بشرط لا» دارد. مقصود از بدن در تعریف انسان (که از تحلیل تعریف حقیقت انسان به دست می‌آید و متعلق نفس ناطقه نیز هست)، جسم بماهو جسم یعنی جسم لابشرط نیست، بلکه مقصود از جسم در این تعریف همان روح بخاری است. اساساً روح بخاری مبدأ حیات است و در تمام اعضای مادی بدن سریان دارد. زیرا روح بخاری متعلق نخستین نفس ناطقه و واسطه میان آن و اعضا و قوای بدنی است (اصفهانی، ۱۴۱۵، ۲۷۴).

در نظر محقق اصفهانی اعتبار ماده یا جنس در مورد روح بخاری معنا ندارد. توضیح این که در طب و طبیعیات قدیم عناصر نخستین را آب، باد، خاک و آتش می‌دانستند که از ترکیب آنها اخلاط و از ترکیب اخلاط مزاج به وجود می‌آمد. مزاج نیز

سبب به وجود آمدن روح بخاری می‌شد (ابن سینا ۱۳۸۳، ۶). محقق اصفهانی در تفسیری مجمل، مبهم و خاص از این نظریه طبی و طبیعی قدیمی، بیان می‌دارد که اعضای بدن علت‌های اعدادی به وجود آمدن روح بخاری هستند. اعضای بدن با روح بخاری متحد هستند و نفس ناطقه نیز با روح بخاری بالذات متحد است. به همین دلیل نفس ناطقه با اعضای بدن اتحاد بالعرض دارد (اصفهانی ۱۴۱۵، ۲۷۴).

با نظر به این نکته، روح بخاری و اعضای بدن همگی از مراتب نفس ناطقه هستند، گرچه از جهت دیگر هر یک از اعضای بدن و روح بخاری فعلیات و صورت‌هایی بدون ارتباط با نفس ناطقه‌اند. بنابراین ملاصدرا که معتقد به ترکیب اتحادی ماده و صورت و در پی آن، نفس ناطقه با بدن است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۴: ۲۳۶) به اعتبار نخستین نظر داشته و در مقابل فلاسفه مشائی مانند ابن سینا که رابطه ماده و صورت و به دنبالش نفس ناطقه با بدن را انضمامی دانسته‌اند، به اعتبار دوم نظر کرده‌اند. ولی محقق با بصیرت و دانشمند باید هر دو جهت رابطه نفس ناطقه و بدن را در نظر داشته باشد (اصفهانی ۱۴۱۵، ۲۷۵).

چگونگی رابطه نفس ناطقه با بدن از این جهت در نظریه محقق اصفهانی در مورد معاد جسمانی اهمیت دارد که طبق آن بازگشت بدن به سوی نفس ناطقه در قیامت تبیین می‌گردد. زیرا با نظر به رابطه ذاتی و حقیقی میان روح بخاری و بدن با نفس ناطقه، لزوماً بدن در قیامت به سوی نفس ناطقه خویش بازخواهد گشت. به بیان دیگر، به دلیل واسطه بودن روح بخاری میان بدن و نفس ناطقه، روح بخاری واسطه‌ای در بازگشت بدن به سوی نفس ناطقه در قیامت می‌گردد. به نظر می‌رسد به مبانی محقق اصفهانی در این قسمت انتقاداتی به شرح زیر وارد باشد:

(۱) این که محقق اصفهانی، در تعریف انسان، حیوان را به معنای روح بخاری می‌داند صحیح نیست. زیرا مقصود ارائه‌کنندگان این تعریف از حیوانیت حیات یعنی داشتن حس و حرکت است، نه روح بخاری (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲، ۲: ۱۸۴؛ ملاصدرا ۱۴۲۲، ۵۸). اساساً حیوان در این تعریف جنس است و انسان با سایر جانداران در آن مشترک است. همه حیوانات نیز در داشتن حس و حرکت مشترک هستند. بدین جهت فصل انسان نیز نطق است که ممیز انسان از سایر حیوانات است. با نظر به این نکته به دلیل قضیه‌سازی و وجود حمل میان حیوان و ناطق در این تعریف، مقصود از حیوان معنای لابشرط آن است، زیرا آنچه قابلیت حمل دارد معانی لابشرط است، نه اعتبارات بشرط لا.

(۲) با توجه به این که روح بخاری جسمی لطیف است، مانند سایر اجسام می‌توان

اعتبار لایشرط نسبت به ناطقه یا بشرط لا نسبت به آن را تحلیل نمود. بنابراین مدعای محقق اصفهانی در جریان نداشتن این اعتبار نسبت به آن وجهی ندارد. به بیان دیگر می‌توان روح بخاری را به عنوان متعلق نخستین نفس ناطقه و همراه با آن (بشرط شیء)، بدون چنین رابطه‌ای (بشرط لا) و مقید نبودن به همراهی یا عدم همراهی با نفس ناطقه (لابشرط) در نظر گرفت. بنابراین با نظر به چنین اعتباراتی نمی‌توان از رابطه نفس ناطقه با بدن و روح بخاری لزوم بازگشت بدن به سوی نفس ناطقه را در قیامت آن سان که محقق اصفهانی می‌پندارد، نتیجه گرفت.

(۳) اساساً مزاج علت ایجادی و به‌وجودآورنده روح بخاری است، نه علت معده آن. علت اعدادی در تفاوتی آشکار با علت فاعلی، تنها زمینه را برای پذیرش فیض قابل از جانب فاعلش فراهم می‌سازد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۳۹۳). پیوند میان روح بخاری و مزاج پیوندی علی-معلولی است و چنین نیست که مزاج تنها زمینه پیدایش روح بخاری را پدید آورد. به همین دلیل است که در نظر اطباء روح بخاری اولاً از قلب به وجود می‌آید (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۱۲۴).

(۴) این که بدن و روح بخاری از مراتب نفس ناطقه هستند بدین معنا نیست که در آخرت بدن به سوی نفس ناطقه بازگشت می‌نماید. زیرا بازگشت بدن معدوم‌شده با دلایل امتناع اعاده معدوم سازگاری ندارد. به بیان دیگر، با مرگ انسان بدن مادی او می‌پوسد و از بین می‌رود و طبق استدلال‌های امتناع اعاده معدوم، بازگشت دوباره شیء معدوم محال است. نتیجه این که بدن مادی معدوم به سوی نفس ناطقه باز نمی‌گردد. در ادامه در این مورد توضیحات بیشتری ارائه خواهد شد.

۲. رابطه نفس با بدن: بدن علت اعدادی نفس ناطقه

مسئله رابطه نفس ناطقه با بدن و چگونگی تحلیل این رابطه از دیرباز مورد توجه فلاسفه بوده و هر یک سعی داشته‌اند که تبیین خاص خویش را از این مسئله ارائه دهند. ملاصدرا چنین رابطه‌ای را ذاتی و جزء حقیقت نفس ناطقه می‌داند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۲)، ولی ابن‌سینا رابطه آنها را مانند ناخدا نسبت به کشتی و شهردار نسبت به شهر دانسته است (ابن‌سینا ۲۰۰۷، ۵۱). آنچه در این میان مسلم است وجود نوعی رابطه تأثیرگذاری و تأثیرپذیری میان نفس ناطقه و بدن است. بر همین پایه، از دیدگاه محقق اصفهانی، علت داشتن بدن نسبت به نفس ناطقه علیتی اعدادی و معد است و تا وقتی روح بخاری تحقق نیابد، عقل فعال نفس ناطقه را به بدن افاضه نمی‌کند، زیرا با قابلیت داشتن بدن، نفس

ناطقه به بدن افاضه می‌شود، و بدون چنین استعدادی، افاضه نفس ناطقه به بدن ممتنع خواهد بود (اصفهانی ۱۴۱۵، ۲۷۵). از دیدگاه محقق اصفهانی، این در مورد رابطه اعضاء و قوای بدنی با روح بخاری نیز صادق است. بدین بیان که قابلیت داشتن اعضاء و قوای بدنی سبب افاضه روح بخاری به انسان از سوی عقل فعال می‌گردد. در نتیجه حدوث نفس ناطقه مشروط به وجود روح بخاری در بدن و همچنین حدوث روح بخاری مشروط به ترکیب و تألیف خاصی میان اعضاء بدنی است (اصفهانی ۱۴۱۵، ۲۷۵).

بیان شد که از دیدگاه محقق اصفهانی علیت روح بخاری نسبت به نفس ناطقه و اعضاء بدن نسبت به روح بخاری علیتی اعدادی است. در مقابل او بیان می‌کند که علیت داشتن نفس ناطقه نسبت به روح بخاری و همچنین روح بخاری نسبت به اعضاء و قوای بدنی علیت فاعلی است. اصفهانی دلیل این مدعای خویش را چنین بیان می‌دارد که فیض وجود که به واسطه عقل فعال در همه عالم طبیعت جریان می‌یابد، در انسان نخست به نفس ناطقه و سپس به روح بخاری می‌رسد و بعد از آن به اعضاء و قوای بدنی واصل می‌گردد. زیرا در مقام اتحاد نفس ناطقه با بدن، نفس دارای فعلیت است و بدن حالت قوه و استعداد دارد. با نظر به اتحاد نفس و بدن، میان این دو تناسب ذاتی وجود دارد. زیرا بدن علت معد نفس و نفس ناطقه علت فاعلی بدن است (اصفهانی ۱۴۱۵، ۲۷۵).

اهمیت این بحث در نظریه محقق اصفهانی در مورد معاد جسمانی از این جهت است که با نظر به رابطه و سنخیت ذاتی میان نفس ناطقه و بدن، از یک سو، و علیت اعدادی بدن نسبت به نفس ناطقه و در نهایت علیت فاعلی نفس ناطقه نسبت به بدن، از سوی دیگر، بدن در آخرت و قیامت به سوی نفس ناطقه خویش بازمی‌گردد. به دلیل حالت قابلیت بدن، نفس ناطقه افاضه می‌شود و علیت فاعلی نفس ناطقه نسبت به بدن مؤید رجوع بدن به سوی آن در قیامت است.

برخی نقدهای وارد بر این مبنای محقق اصفهانی از این قرارند:

(۱) همان گونه که قبلاً بیان شد، روح بخاری از ترکیب اخلاط و سپس مزاج به وجود می‌آید. بدین جهت ادعای این که در صورت قابلیت داشتن بدن، روح بخاری به آن افاضه می‌گردد، امری بی‌معنا است. اصولاً در نظر پزشکان قدیم، روح بخاری در درون بدن انسان جای دارد، مانند روح بخاری که در قلب یا مغز وجود دارد (ابن سینا، ۱۳۸۳، ۱۰). بنابراین ادعای افاضه شدن روح بخاری از سوی عقل فعال وجهی برهانی ندارد.

(۲) محقق اصفهانی مدعی است نفس ناطقه علیت فاعلی نسبت به بدن دارد. در این مورد باید گفت که علت فاعلی علتی است که وجود را به ماده افاضه می‌کند، مانند

افاضه صورت به ماده از سوی عقل فعال. آنچه مسلم است نفس ناطقه علیت فاعلی نسبت به بدن ندارد، زیرا چیزی را به بدن افاضه نمی‌کند، بلکه در نظر محقق اصفهانی این عقل فعال است که نفس ناطقه را به بدن افاضه می‌کند. لذا علیت نفس ناطقه نسبت به بدن صوری است، نه فاعلی و لزومی به بازگشت بدن به نفس ناطقه در قیامت نیست.

۳. قاعده الواحد و بازگشت موجودات به سوی مبدأ واحد در قوس صعود

ابن سینا اولین فیلسوفی است که در عالم اسلام به تبیین و تشریح تفصیلی قاعده «الواحد» پرداخته است. توضیح مختصر این قاعده چنین است که هر معلولی با علت خویش سنخیت و تناسب ذاتی دارد، به گونه‌ای که هر معلولی از هر علتی به وجود نمی‌آید و هر علتی نسبت علیت با هر معلولی ندارد. با توجه به این نکته، به دلیل این که واجب‌الوجود بسیط محض است و هیچ گونه ترکیبی در او نیست، در مرتبه نخستین صرفاً علیت بی‌واسطه نسبت به یک معلول دارد که در میان موجودات بیشترین تناسب و سنخیت را با او داراست (ابن سینا ۱۳۷۵، ۳: ۱۲۲). محقق اصفهانی نخست به تبیین این قاعده می‌پردازد، به گونه‌ای که تقریر او در این زمینه تفاوتی با بیان و تقریر ابن سینا از این قاعده ندارد و می‌توان گفت که همان تقریر شیخ‌الرئیس است (اصفهانی ۱۴۱۵، ۲۷۵).

از موارد کاربرد قاعده «الواحد» بحث محشور شدن موجودات و بازگشت آنان به سوی واحد حقیقی در آخرت و قیامت است. ماهیات موجودات ممکن در پذیرش فیض وجود از خداوند متفاوت هستند. به عبارتی، عقل اول بیشترین فیض را دریافت می‌کند و بعد از او عقل دوم و همین‌طور فیض الهی تنزل می‌یابد تا به هیولی اولی و ماده نخستین ختم شود که نحوه وجودی آن صرفاً قابلیت و استعداد است (اصفهانی ۱۴۱۵، ۲۷۶).

از سوی دیگر، نزول فیض از جانب خداوند به موجودات ممکن به دلیل این است که دوباره آنان به سوی مبدأ واحد بازگردند تا خلقت و ایجاد آنان لغو و بیهوده نباشد. همچنین هر موجود ضعیفی طالب وصول به موجود شدیدتر است، زیرا موجود شدید کمال و تمام موجود ضعیف است (اصفهانی ۱۴۱۵، ۲۷۶).

با نظر به این نکات، بعد از وصول فیض به هیولی اولی و ماده نخستین سیر و صعود وجود از هیولی به سوی مبدأ واحد حقیقی آغاز می‌گردد تا نظام دورانی عالم با وجود آمدن قوس صعود کامل گردد. بدین ترتیب سیر از هیولی به سوی جسم سپس نبات، سپس حیوان و بعد از آن انسان تداوم می‌یابد. بنابراین همه اجزاء و موجودات عالم مادی به سوی مبدأ حقیقی در حرکت هستند، ولی چگونگی حرکت آنها متفاوت است و هر یک

در مسافت خاص خویش حرکت می‌کند. مثلاً درخت یا حیوان در مسیر انسانیت در حرکت نیست، ولی جنین انسانی چنین است (اصفهانی ۱۴۱۵، ۲۷۷).
در میان موجودات مادی، نفس انسانی درجات و مراتب نامتناهی دارد، به گونه‌ای که رسیدن به هر حدی مقدمه پیمودن حدی دیگر است، تا نفس ناطقه به عقول کلی و سپس اسماء و صفات الهی واصل گردد، یا به بیان دیگر به سوی آنان محشور شود (اصفهانی ۱۴۱۵، ۲۷۷).

بنابراین همه موجودات مادی به ویژه انسان دائماً در حرکت هستند و از مادی بودن به سوی تجرد، از مقام نفس ناطقه به سوی عقل کلی، از مرگ به سوی بقاء دائمی و همیشگی و از عالم دنیا به سوی عالم آخرت می‌روند. زیرا تجرد از مادی بودن، مقام عقلانی از مرتبه نفسانی، باقی بودن از فانی گشتن و عالم اخروی از عالم دنیوی، شرافت و کمال بیشتری دارند. با توجه به این که هر حرکتی در مسافت خاصی روی می‌دهد، موجود مادی در ذات و ذاتیات خودش سیر می‌کند. بنابراین چنین نکته‌ای منافاتی با وصول انسان سعادت‌مند به کمالات خاص خودش و در مقابل فعلیت یافتن انسان شقی در شقاوت خویش ندارد، زیرا هر یک به فعلیت و کمال خاص خود واصل می‌شود و فیض وجود نیز به حسب قابلیت و استعداد به آنان افزوده می‌گردد (اصفهانی ۱۴۱۵، ۲۷۷).

با نظر به این بحث فلسفی، با صدور موجودات از واحد حقیقی در قوس نزول، دوباره همه آنان در قوس صعود به سوی خداوند در قیامت بازمی‌گردند و نفوس ناطقه آنها همراه با ابدانشان در قیامت محشور می‌شود. بنابراین ابدان انسانی باید در قوس صعود به سوی نفوس ناطقه خویش بازگشت نمایند تا قیامت تحقق یابد و فیض وجود کامل گردد. برخی نقدهای وارد به کلمات محقق اصفهانی بدین شرح است:

(۱) این که همه موجودات در افعال خویش غایتی داشته باشند و لذا به سوی خداوند بازگردند، مدعای محقق اصفهانی را اثبات نمی‌کند. زیرا می‌توان گفت نفس ناطقه فصل اخیر و صورت انسان است، و از سوی دیگر بدن انسان با مرگ مشمول کون و فساد می‌شود و از بین می‌رود. بنابراین از یک سو رجوع نفس به آخرت مستلزم رجوع حقیقت انسان است، و از سوی دیگر به دلیل معدوم شدن بدن امکان بازگشت آن به دلیل امتناع اعاده معدوم وجود ندارد.

هنگامی که انسان می‌میرد، نفس ناطقه او از بدن مادی جدا می‌شود و تعلق میان نفس ناطقه و بدن مادی از بین می‌رود. بدن انسان مانند هر موجود مادی دیگری دچار تغییر و حرکت است. بدین بیان به تدریج بدن انسانی دچار تغییر و تحول می‌شود و از بین

می‌رود. به بیان دیگر، ماده بدن انسانی صورت بدنی را از دست می‌دهد و صورت دیگری عارض بر آن ماده می‌گردد. نتیجه این که بدن انسانی معدوم می‌شود و از بین می‌رود. از سوی دیگر، با نظر به بحث امتناع اعاده معدوم و این که بازگشت شیء معدوم ممتنع است، حرکت جوهری بدن انسان به سوی نفس ناطقه به منظور محشور شدن در آخرت، محال است و دلایل امتناع اعاده معدوم شامل این مورد نیز می‌گردد.

اصولاً یکی از مبهم‌ترین قسمت‌های نظریه محقق اصفهانی در اینجا تبیین نسبت آن با دلایل امتناع اعاده است. اساساً همه موجودات مادی دارای حرکت و تغییر هستند و چنین امری مشهود انسان در عالم طبیعت است و قابل انکار نیست. بنابراین محقق اصفهانی نیز نمی‌تواند تغییر و حرکت بدن و لذا معدوم شدن صورت بدنی بعد از قطع تعلق نفس ناطقه از آن را نپذیرد یا بدان باور نداشته باشد. توضیح این که امتناع اعاده معدوم امری بدیهی است که با دقت نظر در مورد معنای وجود و عدم بدهات آن مشخص می‌گردد (ملاصدرا بی‌تا، ۲۹). از این لحاظ، نکته اینجاست که نظریه محقق اصفهانی در مورد بازگشت بدن به سوی نفس با این امر بدیهی در تعارض و تناقض است.

(۲) سایر مبانی و استدلال‌های محقق اصفهانی در این زمینه نیز توان اثبات مدعای او را ندارند، زیرا کامل‌تر بودن عالم آخرت نسبت به عالم دنیا دلیلی بر بازگشت بدن به سوی نفس ناطقه نخواهد بود.

۴. دلایل رجوع بدن به سوی نفس ناطقه در آخرت

بیان شد که مدعای محقق اصفهانی در مورد مسئله معاد رجوع بدن به سوی نفس ناطقه خویش است. او استدلال‌هایی در اثبات این مدعا اقامه می‌کند که در این قسمت به ترتیب به بررسی و نقد آنها پرداخته می‌شود.

الف. با توجه به آنچه در قسمت‌های قبل بیان گردید، بدن و اعضای بدنی با نفس ناطقه متحد هستند. از این جهت تأثیرات بدنی در نفس ناطقه اثر می‌گذارد و در مقابل حالات نفسانی نیز مؤثر در بدن است، مانند این که اگر کسی احساس خجالت کند، صورتش سرخ می‌شود، یا اگر عصبانی شود، ضربان قلبش شدت می‌یابد. حتی ممکن است شدت ناراحتی منجر به مرگ او شود. همچنین به دلیل این اتحاد وجودی میان نفس ناطقه با قوای بدنی، تصورات خیالی منجر به احتلام شخص می‌شود (اصفهانی ۱۴۱۵، ۲۷۷). از این جهت تصورات نفسانی سبب پدید آمدن تأثیراتی در بدن می‌گردد.

به دلیل چنین اتحادی میان بدن و نفس ناطقه، تکرار اعمال و افعال منجر به ایجاد

ملکات نفسانی در انسان می‌گردد. راسخ شدن ملکات سبب صدور افعالی بدون فکر و اندیشه خاصی نسبت به آنها می‌شود. اعمال یا افعال انجام‌شده مرتبه نازل ملکات نفسانی‌اند و در مقابل ملکات نفسانی نیز مرتبه عالی آن عمل هستند، زیرا میان اثر و مؤثر رابطه و تناسب ویژه‌ای برقرار است (اصفهانی ۱۴۱۵، ۲۷۷).

با توجه به این نکته، اگر نفس ناطقه قطع تعلق از بدن یابد، در اعضای بدن آثار و بقایایی دارد که ذاتی نفس ناطقه هستند و از آن نشئت گرفته‌اند. به دلیل وجود این آثار، بدن هر نفس ناطقه‌ای متمایز از ابدان نفوس ناطقه دیگر است، به گونه‌ای که اگر کسی با دقت و بصیرت نظر نماید، یقیناً چنین آثاری را مشاهده خواهد کرد و همچنین حکم خواهد کرد که این بدن متعلق به کدام نفس ناطقه است. در قیامت هر بدنی به سوی نفس ناطقه خاص خویش حرکت خواهد کرد و حرکت کردن آن به سوی نفس ناطقه دیگری بی‌معنا است (اصفهانی ۱۴۱۵، ۲۷۸). این استدلال محقق اصفهانی از جهاتی چند قابل خدشه است:

(۱) طبق نظریه ابن‌سینا که محقق اصفهانی نیز ظاهراً بدان باور دارد، بدن آلت و ابزار نفس ناطقه در انجام افعال خویش است (ابن‌سینا ۱۹۵۳، ۲: ۱۱۵). از این جهت نفس ناطقه صرفاً در انجام افعال خویش نیاز به بدن دارد و نیاز نفس ناطقه به بدن همیشگی و ذاتی نیست تا بازگشت بدن به سوی نفس ناطقه در آخرت لازم گردد.

(۲) در این که تکرار اعمال یا افعال سبب پدید آمدن ملکات می‌گردد، شکی نیست. ولی مسئله آن است که این ملکات در نفس ناطقه حاصل می‌گردند نه در بدن. زیرا بدن آلت نفس ناطقه بوده و از این لحاظ خصوصیتی ویژه ندارد. بنابراین آثار ملکات در بدن ظاهر نمی‌گردد تا اینکه رجوع بدن به نفس ناطقه در آخرت لازم آید.

(۳) با فرض پذیرش این مدعا که نفس ناطقه آثاری در بدن ایجاد می‌نماید، ولی مسئله این است که با از بین رفتن و معدوم شدن بدن انسان بعد از مرگ و قطع تعلق نفس ناطقه از آن، ملکات آن نیز از بین می‌رود: «کل فاسد لا بد من فساد فساد مشخصاته من الزمان و المكان و غیرهما» (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۶۱۶). بنابراین «بدن آلت و وسیله‌ای جهت انحای تصرفات نفس ناطقه و واسطه‌ای برای تحصیل کمالات است. بدین نظر بدن از حقیقت انسان خارج است» (آشتیانی ۱۳۸۱، ۳۹)، و بازگشت دوباره بدن به سوی نفس ناطقه وجهی ندارد.

ب. در مورد چگونگی وجود نفس ناطقه سه نظریه شهرت بیشتری دارد: قدیم بودن نفس ناطقه (نظریه منسوب به افلاطون)، حدوث روحانی (نظریه ابن‌سینا) و حدوث

جسمانی (نظریه ملاصدرا). محقق اصفهانی بیان می‌کند که وقتی بدن و ماده قابلیت افاضه نفس ناطقه را داشته باشند، عقل فعال آن را به بدن افاضه می‌کند. بدین نظر انسان در ابتدای وجود، مرتبه‌ای مادی دارد و سپس وارد مرحله نفسانی یا خیالی می‌گردد. در نهایت نیز انسان وارد مرحله مجرد عقلانی می‌شود. بدین جهت، بعد از این که انسان وارد مرحله مجرد عقلانی شد، دارای وجود استقلالی می‌شود. با نظر به این نکته، نفس بقای روحانی دارد. بعد از قطع تعلق نفس ناطقه از بدن، علّیت اعدادی بدن نسبت به نفس ناطقه پایان می‌یابد. ولی ارتباط، سنخیت و تناسب نفس ناطقه با بدن تمام نمی‌شود. زیرا آثار و ودائع نفس ناطقه در بدن باقی می‌ماند. هر گاه مقام نفس ناطقه قوت یابد و شدید گردد، بدن و قوای آن نیز قوی می‌گردد. بدین جهت بدن‌های انسان‌های مقرب و با مراتب عالی فانی و فاسد نمی‌شود، زیرا نفس ناطقه فاعل بدن است. بدین نظر بدن در عالم آخرت به سوی کمال و تمام خویش یعنی نفس ناطقه حرکت می‌نماید. به ویژه این که نفس ناطقه در آخرت به دلیل قطع تعلق از بدن دارای مجرد کامل گشته و دارای خلوص و صفای زیادی گردیده است (اصفهانی ۱۴۱۵، ۲۷۸).

هنگامی که حرکت نفس ناطقه به پایان رسید و به نهایت حرکت نائل گشت، فاعلیت نفس ناطقه نسبت به بدن تکمیل می‌گردد. از این رو با بازگشت دوباره بدن به سوی نفس ناطقه، نفس ناطقه همه ملکات، اعمال و افعال خویش را که در عالم دنیا انجام داده مشاهده خواهد کرد و همگی آنها در مقام ذات نفس ناطقه حضور خواهند داشت. محقق اصفهانی مفاد بسیاری از آیات قرآنی را برابر با همین مطلب دانسته است (اصفهانی ۱۴۱۵، ۲۷۸) نمونه‌ای از این آیات چنین است: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحَضَّرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» (آل عمران: ۳). این استدلال محقق اصفهانی از جهاتی چند قابل مناقشه است:

(۱) مدعای این متفکر بزرگ شیعی در این استدلال دو بخش مهم دارد: نخست علّیت اعدادی بدن نسبت به نفس ناطقه و دوم آثار و ودائع نفس ناطقه در بدن. به نظر می‌رسد این دو مبنا با یکدیگر سازگار نباشند. زیرا معلول همیشه به علت معد نیاز ندارد، مانند این که برای خلقت طفل و جنین، پدر و مادر علت معد آن هستند، ولی طفل همیشه نیازمند آن دو در بقای وجودی نیست. همچنین نفس ناطقه در حرکت به سوی کمال خویش نیازمند زمان و طی مراحل تدریجی است، ولی هنگامی که به کمال خویش دست یافت، دیگر نیازمند زمان و لوازم آن نیست، بلکه به مرحله مجرد و بی‌نیازی از زمان رسیده است. بنابراین به دلیل این که طبق مبانی محقق اصفهانی بدن علت معد نفس ناطقه

است، با رسیدن به کمال خویش دیگر نیاز به بدن نخواهد داشت تا بدن به آن بازگردد. (۲) محقق اصفهانی در نظریه خویش تأکید بسیاری بر آثار و ودائع نفسانی در بدن دارد، ولی هیچ گاه به تبیین این آثار و چگونگی حصول آنها نمی‌پردازد. از این رو سؤال اساسی این است که چنین آثار و ودائعی چیستند و با ملکات نفسانی چه تفاوتی دارند؟ از جهت دیگر بسیاری از ملکات نفسانی امور مادی نیستند مانند حسد، بخل، کینه و... یا راضی بودن به قضا و قدر الهی، مهربانی با بندگان خداوند و غیره. می‌دانیم که این امور تأثیر بسیاری در سعادت یا شقاوت اخروی انسان دارد، ولی در عین حال مادی نیستند و حصول آنها در بدن ممتنع است، بلکه صرفاً برخی از آثار این امور در بدن و احوالات بدنی ظهور می‌یابد، ولی حقیقت آنها مادی و بدنی نیست.

(۳) با توجه به نکات فوق، معلوم می‌گردد که آیات مورد اشاره محقق اصفهانی دلالتی بر مدعای او ندارند، زیرا حاضر بودن اعمال انسانی پیش روی او در قیامت ملازمه‌ای با رجوع بدن به سوی نفس ناطقه ندارد و می‌توان حشر نفس ناطقه و قوه خیال با همه ملکات و لوازم وجودی خویش را آن گونه که ملاصدرا باور دارد فرض نمود.

ج. هر قدر حرکت به سوی مقام جمع و وحدت بیشتر باشد، لزوماً جهات تفرقه و کثرت به کاستی می‌گراید. از این جهت برخی از مقامات بدنی که لازمه حیات دنیوی و مادی هستند در آخرت تحقق ندارند و به سوی قیامت رجوع نمی‌نمایند، زیرا چنین امری لازمه توجه نفس ناطقه به سوی عالم جمع و وحدت است، مانند این که نطفه به سوی صورت انسانی حرکت می‌نماید، زیرا با صورت انسانی اتحاد وجودی دارد، با این که لوازم مربوط به منی، خون و... در مقام نفس ناطقه منتفی است، ولی حقایق این گونه امور با وجه وحدت و بساطت در مقام نفس ناطقه موجودند (اصفهانی ۱۴۱۵، ۲۷۹). محقق اصفهانی در اثبات مدعای خویش با استفاده از این مقدمه، از قیاس اولویت استفاده می‌نماید. با توجه به این که حرکت نطفه به سوی صورت انسانی همواره در عالم ماده تحقق می‌یابد، لزوماً حرکت بدن به سوی نفس ناطقه نیز در آخرت تحقق خواهد یافت (اصفهانی ۱۴۱۵، ۲۷۹)، مخصوصاً این که لوازم و محدودیت‌های مادی و دنیوی در عالم آخرت منتفی است.

پذیرش استدلال محقق اصفهانی در این قسمت ملازم با نقض نتیجه مورد نظر او است. اگر صحت حرکت اشتدادی نفس ناطقه به سوی کمال و اعراض آن از برخی امور و محدودیت‌های مادی پذیرفته شود، نفس ناطقه با رسیدن به کمال خویش دیگر نیازی به بدن و امور مادی نخواهد داشت، زیرا بدن مربوط به مرحله نقصان و عدم کمال نفس

ناطقه است. بنابراین با رسیدن به کمال و مقام تجرد عقلانی دیگر نیازی به آن نخواهد داشت (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۸۵). با توجه به این نکته، قیاس اولویت مورد نظر محقق اصفهانی در این مورد به دلیل فقدان جامع مشترک صحیح نیست، بلکه به دلیل قدر مشترک لوازمی مانند نطفه، خون و... با بدن و اتحاد با آن، هیچ کدام با نفس ناطقه به سوی آن رجوع نمی‌کنند.

تذکر این نکته در پایان ضروری است که ابهام بزرگ نظریه محقق اصفهانی باور یا عدم باور ایشان به تجرد قوه خیال است. به نظر می‌رسد بسیاری از ابهامات این نظریه ناشی از مشخص نشدن جایگاه آن مطلب در نظریه اصفهانی باشد. زیرا با پذیرش تجرد قوه خیال، مدعای بازگشت بدن به سوی ناطقه و ودائع یا آثار نفسانی در بدن بی‌معنا می‌گردد. اصولاً آثار نفسانی در مقام قوه خیال ظهور می‌یابد و به فعلیت می‌رسند. بنابراین پرسش اینجاست که با ظهور ملکات نفسانی در قوه خیال از یک سو و با از بین رفتن بدن از سوی دیگر آثار نفسانی در بدن چیست؟ و چرا بدن به سوی نفس ناطقه بازمی‌گردد؟

نتیجه‌گیری

نظریه محقق اصفهانی در مورد معاد جسمانی و بازگشت بدن به سوی نفس ناطقه از چند جهت در پژوهش حاضر مورد بررسی نقادانه قرار گرفت و نشان داده شد که مبانی و ادله او در اثبات مدعایش ناکام است. از میان مبانی، تعلق نخستین نفس ناطقه به روح بخاری و سپس به بدن مادی ملازمه‌ای با بازگشت بدن به سوی نفس ناطقه در آخرت ندارد، زیرا به دلیل امتناع اعاده معدوم، بازگشت بدن از بین رفته و فانی شده به نفس ناطقه محال است، در نتیجه بدنی تحقق ندارد تا به سوی نفس ناطقه حرکت کند. همچنین نفس ناطقه صرفاً علیت صوری نسبت به بدن دارد و فصل‌اخیر یا صورت آن به شمار می‌رود و علت فاعلی آن نیست. به علاوه، رجوع صورت تکامل یافته و فعلیت یافته در آخرت به بدن مادی امکان ندارد، زیرا نفس ناطقه با فعلیت یافتن دیگر نیازی به بدن ندارد. در آخر، بازگشت همه موجودات در قوس صعود به سوی خداوند نیز اثبات کننده دیدگاه محقق اصفهانی نیست، زیرا بازگشت بدن معدوم و فانی شده ممتنع است. همچنین سه استدلال او در زمینه معاد جسمانی و بازگشت بدن به نفس ناطقه نیز به طور مجزا بررسی شد و مشخص گردید که علاوه بر ابتدا بر مبانی ذکر شده در بالا از اشکالات دیگری از جمله ناسازگاری با اصل امتناع اعاده معدوم رنج می‌برند.

کتابنامه

قرآن کریم

- آشتیانی، جلال‌الدین. ۱۳۸۱. شرح بر زاد المسافر صدرالدین شیرازی. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۱. المباحثات. تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۸۳. رگشناسی. تصحیح سید محمد مشکوة. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۵. شرح الاشارات و التنبیها. قم: دفتر نشر کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۹. النجاة. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۲۰۰۷. رساله فی النفس و بقائها و معادها. تحقیق فؤاد الاهوانی. پاریس: دار بیلین.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۹۵۳. رسائل. به اهتمام حلمی ضیاء اولکن. استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
- اخوان‌الصفاء. ۱۴۱۲ ق. رسائل اخوان‌الصفاء. بیروت: الدار الإسلامية.
- ارشادی‌نیا، محمدرضا. ۱۳۹۵. «کیفیت معاد جسمانی در دیدگاه علامه محمدحسین غروی اصفهانی». حکمت اسلامی ۱۰: ۱۳۱-۱۵۴.
- اسحاق‌نیا، سید رضا. ۱۳۹۷. «نظریه محقق اصفهانی (کمپانی) درباره معاد جسمانی و ابهامات آن». نقد و نظر ۹۰: ۹۸-۱۲۲.
- اصفهانی، محمدحسین. ۱۴۱۵ ق. رساله فی اثبات معاد جسمانی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- قونوی، صدرالدین. ۲۰۱۰. مفتاح الغیب. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مدرس زنوزی، آقاعلی. ۱۳۷۸. مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس. تصحیح محسن کدیور. تهران: اطلاعات.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۹۸۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۰. اسرار الآیات. تحقیق محمد خواجوی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. بی‌تا. التعليقات لصدر المتالیهین علی الشفاء. قم: بیدار.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۴۲۲. شرح الهدایة الأثریة. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۳. مفاتیح الغیب. تصحیح انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

یادداشت‌ها

۱. بررسی کیفیت دلالت این گونه آیات شریف بر اثبات معاد جسمانی پژوهش مستقلی می‌طلبد و ملاصدرا (۱۳۶۰، ۱۸۵) نیز استنباط خاص و دقیقی از آنها دارد.



بررسی رابطه دین و اخلاق از منظر سم هریس

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۳۰

مرتضی فقیهی فاضل^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۸

یوسف دانشور نیلو^۲

چکیده

سم هریس، یکی از سردمداران خداناباوری جدید، به تعارض رابطه دین و اخلاق معتقد است. بر خلاف آنچه عموم متدینان فکر می‌کنند، او دین را نه مبنای اخلاق، بلکه ویرانگر آن می‌داند. برای اثبات این مدعا، او به دو طریق عمل می‌کند. نخست، تمسک به بررسی‌های میدانی و استنباط این که در کشورهای دین‌دار اخلاق نوعاً در سطحی نازل قرار دارد و بالعکس در کشورهای خداناباور در وضعیت مناسبی است. او در شیوه اول از معیارهایی همچون رفاه مادی، حقوق زنان، رعایت مسائل بهداشتی، رعایت حقوق بشر، دسترسی همگانی به آموزش و غیره به عنوان شاخص‌های یک جامعه اخلاقی نام می‌برد. در اینجا او به کمک آمارهای میدانی به دنبال القای آن است که کشورهای خداناباور در شاخص‌های فوق در موقعیت به مراتب بهتری نسبت به کشورهای خدا‌باور قرار دارند، و در نتیجه این خداناباوری است که جامعه را اخلاقی‌تر کرده است. دوم، از طریق بررسی آموزه‌های دینی و توجه به آموزه‌هایی همچون جهاد و شهادت و تأکید بر خشونت‌بار بودن آن، که در این صورت دیگر جایی برای دفاع از منبعیت دین باقی نمی‌ماند. در این مقاله به طرح و بررسی مدعیات سم هریس راجع به رابطه دین و اخلاق پرداخته‌ایم و به این نتیجه رسیده‌ایم که این مدعیات دچار اشکالات مهمی از جمله تلقی نادرست از اخلاق و ارزش‌ها و مبانی آنها، عدم تعیین دقیق معنای خدا‌باوری و خداناباوری، عدم توجه به شاخص‌های مختلف در حیات اخلاقی انسان، رویکرد غیرعلمی در ارزیابی شاخص‌های اخلاقی کشورهای خدا‌باور و خداناباور، بی‌توجهی به جنایات خداناباوران در طول تاریخ و نیز نگاه سطحی و نادرست به آموزه‌های دینی است.

کلیدواژه‌ها

سم هریس، خداناباوری جدید، دین، اخلاق، خدا‌باوری

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

(morteza faghihi57@gmail.com)

۲. دانشیار گروه کلام و فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. (نویسنده

مسئول) (yousef.daneshvar@gmail.com)



A Study of the Relationship between Religion and Morality from Sam Harris's Perspective

Morteza Faghihi Fazel¹

Reception Date: 2022/01/20

Yousef Daneshvar Nilo²

Acceptance Date: 2022/06/18

Abstract

A leading figure of "new atheism", Sam Harris, maintains that religion and morality are in conflict. He, despite what religious believers generally think, does not take religion to be a basis for morality, instead, he believes that religion devastates morality and the moral system. In order to substantiate this claim, Harris takes two ways. First, based on some surveys, he argues that religious countries witness a moral decline, while atheist countries are morally in an acceptable situation. Accordingly, he seeks to induce by field studies that atheist countries are in a much better position than the theist countries in the moral indicators such as material well-being, respect for women's rights, human rights, etc.. As a result, it is atheism that has made society more moral. Second, by inspecting some religious doctrines, he decides that they are sources of violence and clashes among human beings and, consequently, lead societies toward moral decline. In this article, we examine Harris' claims concerning the relationship between religion and morality, concluding that they suffer from following flaws: not accurately determining the meaning of theism and atheism, misunderstanding about morality and values, not paying attention to various indicators in human moral life, taking a weak scientific approach in evaluating the moral indicators of theist and atheist countries, not paying attention to the crimes of atheists throughout history, and having a superficial and false understanding of religious teachings.

Keywords

Sam Harris, New Atheism, Religion, Morality, Theism

-
1. Ph.D. Student of Philosophy of Religion, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran. (morteza.faghihi57@gmail.com)
 2. Associate Professor, Department of Kalam and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran. (Corresponding Author) (yousef.daneshvar@gmail.com)

مقدمه

نویسنده، فیلسوف، متخصص علم عصب‌شناسی و وبلاگ‌نویس آمریکایی، ساموئل بنیامین هریس، که معمولاً به اختصار سم هریس خوانده می‌شود، در کنار ریچارد داکینز، دنیل دنت و کریستوفر هیچنز یکی از چهار مبلغ برجسته خداناباوری جدید^۱ به شمار می‌آید. او در رویکرد ضد‌دینی خود بیشتر بر بحث اخلاق متمرکز است و تلاش می‌کند از یک سو نقش مثبت دین در حوزه اخلاق را نفی و از سوی دیگر اخلاقی کاملاً مستغنی از دین و مبتنی بر علم و مبانی سکولار ارائه دهد. هریس رویکرد ضد‌دینی خود را در آثاری از قبیل *پایان ایمان: دین، ترور و آینده عقل* (Harris 2004)، *چشم‌انداز اخلاقی: علم چگونه می‌تواند ارزش‌های انسانی را تعیین کند؟* (Harris 2010) و مفصل‌تر از همه در *نامه‌ای به ملت مسیحی* (Harris 2006) به کار می‌گیرد. در این مقاله نگاه هریس به رابطه دین و اخلاق طرح و نقد خواهد شد.

شایان ذکر است که در نقد دیدگاه خداناباوری جدید دربارهٔ رابطه دین و اخلاق، کتاب‌ها و مقالات مختلفی نگاشته شده است. کتاب *خداناباوری جدید: دوران افول عقل و مبارزه با دین* (Beattie 2007) نوشتهٔ الهی‌دان مسیحی، تینا بتی، از جملهٔ این آثار است که در آن رویکرد خداناباوری جدید نسبت به اخلاق دینی نفی شده و به دلیل تأکید این جریان بر تفرقه و خشونت، بتی آن را خطرناک و ضدانسانی دانسته است. همچنین کتاب *جهاد، افراط‌گرایی و خداناباوری جدید* (Khalil 2018)، اثر محمد حسن خلیل، استاد حقوق دانشگاه ایالتی میشیگان یکی دیگر از آثار انتقادی علیه خداناباوری جدید است. نویسنده در این اثر به بررسی دیدگاه خداناباوری جدید دربارهٔ جهاد اسلامی پرداخته و تلاش کرده نگاه درست اسلام به این مسئله را تبیین و دیدگاه خداناباوری جدید را نقد کند. اما به طور خاص، درباره نگاه سم هریس نسبت به رابطه دین و اخلاق، تا آنجا که تتبع صورت گرفته، کتاب یا مقالهٔ مستقلی نگاشته نشده است.

۱. دین و اخلاق از منظر سم هریس

به نظر می‌رسد برای تحلیل رابطه دین و اخلاق از منظر هریس لازم است با نگاه او به دین و اخلاق آشنا شویم.

۱-۱. دین

دین از منظر سم هریس دین خدامحور است که بر مدار اعتقاد به خدایی شخص‌وار، قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض شکل گرفته و ادیان ابراهیمی نیز تبلور آن است.

هریس دقیقاً چنین دینی را نقد می‌کند و معتقد است هیچ دلیل موجه معرفتی برای پذیرش آن وجود ندارد (Harris 2004, 45). در نگاه او، باور تنها هنگامی که بر شواهد کافی و مناسب علمی بنا شده باشد می‌تواند از نظر معرفت‌شناختی موجه باشد، و علم نه تنها قادر به اثبات وجود چنین خدایی نیست، بلکه آن را نفی می‌کند (Taylor 2017).

۲-۱. اخلاق و ارزش‌ها

هریس ارزش‌ها را «مجموعه‌ای از نگرش‌ها، انتخاب‌ها و رفتارهایی که در بهزیستی موجودات آگاه، همچون ما انسان‌ها، اثر می‌گذارند» می‌داند (Harris, 2010, 12). البته او تعریف فوق را گاهی برای واژه «ارزش»، گاه برای «اخلاق» و در برخی موارد برای «حقیقت اخلاقی» به کار می‌برد (Harris 2010, 8, 12, 35). نکته قابل توجه این است که هرچند هریس در مواردی از واژه «اخلاق» در لابه‌لای مباحث خود استفاده می‌کند، به طور کلی جهت‌دهی مباحث او به سمت جایگزینی مفهوم ارزش به جای اخلاق است. بر اساس تعریف فوق، هر آنچه به بهبود زندگی انسان کمک کند ارزشمند است. در مقابل، هر آنچه بهزیستی انسان را به خطر اندازد، ضدارزش خواهد بود. بر این اساس، ارزش‌ها اموری عینی و واقعی هستند که به شدت به بهزیستی^۲ انسان گره خورده‌اند. او معتقد است بهزیستی مفهوم عامی است که هر چیزی را که بتوان به نحو معقولی ارزش‌گذاری کرد به نحوی در خود جای می‌دهد. و از آنجا که اخلاق مربوط به ما انسان‌ها در مقام موجودات آگاه است، به شدت به انگیزه‌ها، نیت‌ها و افعال مؤثر بر بهزیستی ما انسان‌ها گره خورده است (Harris 2010, 32).

هریس با تأکید بر شهود و فهم عمومی انسان‌ها بیان می‌کند که همه انسان‌ها خواهان خوشبختی و بهزیستی‌اند و هیچ انسانی را نمی‌توان یافت که با آغوش باز به استقبال بدبختی و فلاکت برود (Harris 2010, 33). البته در بسیاری از موارد اخلاق شهودی ما در به حداکثر رساندن بهزیستی فردی و جمعی اشتباه می‌کند. به همین جهت تنها متخصصان واقعی اخلاق توانایی ارائه فهم عمیق از علل و شرایط سعادت انسانی را دارند (Harris 2010, 36). بر اساس آنچه گفته شد و به تصریح خود هریس، موضع او در باب اخلاق، موضع یک نتیجه‌گرای^۳ اخلاقی است (Harris 2010, 72-73).

۲. مقابله هریس با دین از منظر اخلاقی

در آثار هریس می‌توان دو شیوه مقابله با دین را از هم تفکیک کرد. شیوه اول مبتنی بر واقعیات میدانی بدون ورود به حوزه آموزه‌های دینی است. در این شیوه، او آمارهایی را

بیان می‌کند که به زعم او، از یک سو، نشان‌دهنده رابطه منفی میان دین و اخلاق و، از سوی دیگر، بیانگر رابطه مثبت میان خدا‌ناباوری و اخلاق است. شیوه دوم نشان دادن آموزه‌هایی است که از منظر او ضد اخلاقی است. او در این راه بیش از همه بر آموزه‌های مروج خشونت و ترور در ادیان ابراهیمی، به ویژه اسلام، تأکید می‌کند.

۱-۲. شیوه اول: بررسی‌های میدانی

تلقی عمومی این است که اخلاق بیانگر فضایل و رذایل واقعی و مطلق انسان به منظور تحقق سعادت واقعی است که در رفتارهای فردی و اجتماعی انسان تجلی می‌یابد. التزام و عمل به اصول اخلاقی برای حفظ امنیت و سعادت فردی و اجتماعی ضروری است. بنابراین جوامع رعایت‌کننده اخلاق در مقایسه با جوامع بی‌توجه به آن از وضع مطلوب‌تری برخوردارند. از سوی دیگر باور عمومی همواره این بوده که ایمان حقیقی به خداوند به عنوان اساسی‌ترین عامل بهسازی اخلاق است و در مقابل خدا‌ناباوری نابودگر ارزش‌های اخلاقی است. جان لاک تصریح می‌کند که خدا‌ناباوران به هیچ وجه قابل تحمل نیستند، زیرا آنان هیچ تعهدی به پیمان‌های هویت‌بخش جوامع انسانی ندارند (Locke 1990, 66). سم هریس، برای دفاع از خدا‌ناباوری و نقش آن در اخلاق، از پژوهش‌های میدانی بهره می‌گیرد تا نشان دهد، بر خلاف تصور عموم انسان‌ها، نه تنها خدا‌ناباوری به نفی اخلاق نمی‌انجامد، بلکه جوامع خدا‌ناباور اخلاقی‌تر از جوامع خدا‌باورند. او برای این کار ابتدا میزان خدا‌باوری و بی‌خدایی را در کشورهای مختلف فهرست می‌کند و سپس میزان پایبندی به اخلاق را در آنها بررسی می‌کند.

برای نمونه، بر اساس نظرسنجی مؤسسه گالوپ، کشورهایمانند سوئد، دانمارک، جمهوری چک، نروژ، فنلاند، چین، کره جنوبی، استونی، فرانسه، ویتنام، روسیه، بلغارستان، ژاپن، و هلند از جمله کشورهای با بالاترین سطح خدا‌ناباوری و کشورهای نظیر نیجریه، اوگاندا، فیلیپین، پاکستان، مراکش، مصر، زیمبابوه، بنگلادش، السالوادور، کلمبیا، سنگال، مالاوی، و اندونزی به عنوان خدا‌باورترین کشورها معرفی شده است، هرچند خدا‌ناباوری و خدا‌باوری در این کشورها در یک سطح قرار ندارد (Zuckerman 2013, 416). در این میان، ایالات متحده آمریکا، با وجود تفاوت‌های آماری موجود در ایالت‌های مختلف، به عنوان کشوری خدا‌باور تلقی شده است (Pew Research Center, 2008). زیرا همان‌طور که هریس اشاره می‌کند، حدود ۵۷ درصد آمریکایی‌ها معتقدند انسان برای این که اخلاقی باشد باید به خدا باور داشته باشد و حدود ۶۹ درصد خواستار رئیس‌جمهور بسیار متدینی هستند (Harris 2010, 146).

سم هریس معیارهایی همچون رفاه مادی، رعایت حقوق زنان، رعایت مسائل بهداشتی، رعایت حقوق بشر، دسترسی همگانی به تحصیلات و آموزش، پایین بودن میزان جرم، جنایت و قتل، و امید به زندگی را به عنوان شاخص‌های یک جامعه اخلاقی نام می‌برد. او با استفاده از پژوهش‌های میدانی صورت گرفته در این حوزه، به دنبال اثبات سطح بالاتر اخلاق در کشورهای خداناباور است:

کشورهایی مانند نروژ، استرالیا، ژاپن، دانمارک، انگلستان، سوئد و... باورهای دینی پایینی دارند و خدا را قبول ندارند. امید به زندگی، درآمد سرانه، میزان تحصیلات و عدالت جنسیتی و کم بودن آمار خودکشی و درصد مرگ نوزادان، میزان کمک به فقرا و نهادهای اجتماعی مربوط به فقرا در حد بسیار مطلوبی قرار دارد. ... در مقابل، پنجاه کشوری که در حال حاضر از لحاظ شاخص توسعه انسانی سازمان ملل متحد پایین‌ترین رتبه را به خود اختصاص داده‌اند، قطعاً کشورهای دینی هستند. ... کشورهای دارای سطوح بالای خداناباوری جزو نیکوکارترین جوامع به شمار می‌روند، هم از جهت درصد تخصیص ثروت خود به برنامه‌های رفاه اجتماعی و هم از جهت درصد کمک به کشورهای در حال توسعه. (Harris 2006, 16)

برخی آمارهای میدانی از پایین بودن قتل و جنایات منجر به مرگ در برخی کشورهای خداناباور خبر می‌دهند. میزان امنیت در سوئد و دانمارک خداناباور بسیار بالاست و آمار قتل در آنها بسیار پایین است (Zuckerman 2008, 2-4). همچنین نرخ مرگ‌ومیر نوجوانان (Muenning and Glied 2010) و نیز میزان طلاق در کشورهای سکولار به مراتب کمتر از ایالات متحده است. همچنین در خصوص میزان امید به زندگی، بالاترین رتبه‌ها به کشورهای با دین‌داری پایین‌تر اختصاص دارد. سوئد در این میان در رتبه ششم قرار دارد (UNDP 2006).

در زمینه میزان صلح و امنیت، بر اساس آمارهای سازمان «چشم‌انداز بشریت»^۴ کشورهای خداناباور برترین رتبه‌ها را نسبت به کشورهای خداباور به خود اختصاص داده‌اند و، در مقابل، کشورهایی که از کمترین میزان صلح برخوردارند کشورهای بسیار دینی هستند؛ مکزیک، فیلیپین، کلمبیا، زیمبابوه و پاکستان رتبه‌های بین ۱۲۰ تا ۱۴۰ را دارند (Institute for Economics and Peace 2011).

بررسی‌های صورت گرفته درباره قتل، بالاترین جنایت بشری، نشان می‌دهد میزان قتل در ایالات متحده آمریکا، به عنوان یکی از مذهبی‌ترین کشورهای دنیا، بسیار بالاست. خشونت کشنده به ویژه در آمریکا تا حدی شیوع دارد که در دیگر کشورهای توسعه‌یافته

دیده نمی‌شود. متوسط میزان جرائم موجود در برخی از دموکراسی‌های سکولار با کمترین حضور پلیس حاصل شده است. میزان حبس در آمریکا دوازده برابر جوامع غربی و بالاتر از کشورهایی با جمعیت بالا نظیر هند و چین است (Zuckerman 2008, 416).
گریگوری پال، جامعه‌شناس آمریکایی، در خصوص وضعیت اخلاقی آمریکا و مقایسه آن با کشورهای سکولار می‌گوید:

به طور خاص، آمریکا بیشترین ناکارآمدی را در قتل، حبس، مرگ‌ومیر نوجوانان، عفونت سوزاک و سیفلیس، سقط جنین، بارداری نوجوانان، مدت ازدواج، اختلاف درآمد، فقر، ساعات کار، و پایه بهره‌برداری از منابع دارد. سطح آسیب‌های اجتماعی در این کشور اغلب آن قدر شدید است که اصلاً به ذهن خطور نمی‌کند. این همبستگی بین سطوح بالای شرایط بد اجتماعی و دین‌داری عمومی را به شدت تقویت می‌کند. (Paul 2009, 19)

شاخص دیگر توجه به بهداشت و سلامت فردی و اجتماعی است که دانمارک در این زمینه رتبه نهم را دارد (UNDP 2005). مردان، زنان، کودکان و سالمندان در دانمارک و سوئد به عالی‌ترین مراقبت‌های بهداشتی دسترسی دارند و روان‌رنجوران تحت بهترین درمان‌ها قرار می‌گیرند (Zuckerman 2008, 32-33).

شاخص دیگر میزان سرمایه‌گذاری در آموزش و پرورش و نیز دسترسی به آموزش است که دانمارک رتبه چهارم و سوئد رتبه شانزدهم را دارند (UNDP 2006).
نسبت درآمد میان زنان و مردان شاخص دیگری است که مورد توجه قرار گرفته و بر اساس آمارها در سوئد میزان فقر زنان نسبت به مردان مساوی و حتی در مواردی کمتر است و این کشور را تنها کشوری در جهان می‌دانند که زنان نسبت به مردان فقیرتر نیستند (Karen et al 2002).

در مجموع، از منظر هریس، بررسی‌های میدانی شاخص‌های فوق نشان می‌دهد که اولاً خداناباوری منافاتی با ارزش‌های اخلاقی و سلامت اجتماعی ندارد و ثانیاً باور به خدا لزوماً تضمینی برای سلامت اخلاقی و اجتماعی ندارد، بلکه هر چه میزان خداناباوری بالاتر باشد سلامت اجتماعی نیز تضمین بیشتری خواهد داشت:

آمارهایی از این دست نشان می‌دهد که خداناباوری با آرمان‌های اساسی جوامع مدنی سازگار و قابل جمع است. همچنین آمارهای فوق قطعاً اثبات می‌کنند که باور عمومی به خدا لزوماً به تضمین سلامت جامعه منجر نمی‌شود. (Harris 2006, 45)

۲-۲. شیوه دوم: آموزه‌های دینی مروج خشونت و تروریسم

مسیر دیگر هریس برای نفی نقش دین در اخلاق تأکید بر آموزه‌های موجود در ادیان

و حیانی، به ویژه اسلام، است که به گمان وی نه تنها زمینه‌ساز صلح و سعادت نیستند، بلکه منشأ ناامنی، خشونت و ترور هستند. خداناباوران دیگری نیز هریس را در این موضوع همراهی می‌کنند (Walters 2010, 119). برای نمونه، گراهام آپی، فیلسوف دین استرالیایی، خداباوری را منبع اصلی خشونت و جنگ در جهان مدرن می‌داند (Oppy 2019, 396). داوکینز نیز معتقد است باورهای دینی بیشترین استعداد را در ترویج خشونت دارند (Dawkins 2006, 303). هیچ‌نز نیز معتقد است دین همه چیز را مسموم می‌کند (Hitchens 2007, 13).

هریس مؤمنان را دارای باورهایی کاملاً دیوانه‌وار (Harris 2004, 72) و ایمان را امری خطرناک و وحشتناک توصیف می‌کند و تروریست‌های «۱۱ سپتامبر» را نه دیوانه، بلکه انسان‌هایی با ایمان ناب معرفی می‌کند (Harris 2004, 67). او باورهای دینی را از علل اساسی جنگ‌های مسلحانه در جهان می‌داند و با تمسک به آموزه‌های دینی و بررسی‌های تاریخی نتیجه می‌گیرد هیچ رفتار بی‌رحمانه‌ای نیست که با توسل به نوشته‌های این کتب نتوان آنها را توجیه یا به صحت آنها حکم کرد (Harris 2004, 131).

از منظر او، باورهایی از این دست که «خداوند اطاعت مطلق را می‌خواهد» و «تنها یک سنت دینی صحیح است و دیگر سنن نادرست‌اند» موجب شکاف میان جوامع انسانی می‌شود و انسان‌ها را به خداباور و خداناباور تقسیم می‌کند. او معتقد است این باورها به دو شیوه ایجاد خشونت می‌کند: یکی این که مؤمنان خداناباوران را به قتل می‌رسانند، تنها به این دلیل که خداوند از آنان چنین خواسته‌ای دارد؛ دیگر این که مؤمنان تعهدات اخلاقی خود را با تعلقات مذهبی گره می‌زنند و تنها به هم‌کیشان خود، و نه دیگران، تعهد اخلاقی دارند، و به همین سبب، درگیری‌های میان پیروان ادیان هرگز با گفتگوهای بین‌الادیانی برطرف نمی‌گردد (Harris 2006, 26-27).

هریس در میان ادیان ابراهیمی بیش از همه به اسلام حمله کرده و آموزه‌های اسلامی را مشکل اصلی بشریت امروز دانسته و معتقد است در این برهه تاریخی دین اسلام نماینده یک خطر بی‌همتا برای همه انسان‌هاست که باید با آن جنگید (Harris 2004, 123).

جهاد و جنگ علیه کفار و مرتدین محور اصلی دین اسلام است ... جنگ مسلحانه برای هر مرد مسلمان در «دفاع از اسلام» یک وظیفه دینی به شمار می‌رود ... جهاد فراخوانی واضح برای تسخیر جهان است ... نامسلمان یا باید تغییر دین دهد یا کشته شود؛ مرتد را بکشید، جهان را تسخیر کنید ... قرآن کمابیش در هر صفحه به مسلمانان واقعی دستور

داده است که از کفار متنفر باشند و این زمینه را برای درگیرهای دینی مهیا می‌کند. اگر کسی نتواند پیوند میان دین مسلمانان و خشونت آنها را ببیند به احتمال بسیار باید به یک عصب‌شناس مراجعه کند. (Harris 2004, 111)

هریس برای نشان دادن چهره‌ای خشن از اسلام به آموزه جهاد استناد و بیان می‌کند قرآن در آیات مختلف افراد را به جنگ علیه دشمنان دین و حامیان شیطان فرامی‌خواند (Harris 2004, 118-123). او با اشاره به آیاتی از سوره نساء (۹۵-۱۰۰) تصریح می‌کند مسلمانان بر اساس آموزه‌های قرآنی ایمان دارند که در جنگ با دشمنان چه پیروزی حاصل شود و چه شکست، در هر صورت، پیروز واقعی‌اند، زیرا حتی در صورت کشته شدن به مقام شهادت نائل می‌شوند و از محاسبه فراگیر و رنج‌آور روز قیامت نجات می‌یابند و وارد بهشتی می‌شوند پر از حوریانی که انتظار آنان را می‌کشند (Harris 2004, 34).

چه وقت قرار است تشخیص دهیم که این امتیازاتی که ما برای ایمان در بحث‌های سیاسی خود ساخته‌ایم مانع می‌شود که ما حتی درباره مهم‌ترین منبع پربار خشونت در تاریخ خود سخن بگوییم. مادران در جلوی چشم کودکان خویش با شمشیر دریده می‌شدند. زنان جوان در روز روشن برهنه می‌شدند و به آنها تجاوز می‌شد، سپس ... در آتش انداخته می‌شدند. شکم زن باردار پاره می‌شد، جنین او بر نوک شمشیر به آسمان بلند می‌شد و سپس در آتشی که در سراسر شهر زبانه می‌کشید پرت می‌شد. تنها تفاوت میان این گروه‌ها باورهایی است که درباره خدا دارند. (Harris 2004, 27)

آموزه شهادت و جهاد در راه خداوند و ایمان به آنها که در آیات مختلف قرآن درباره آن سخن گفته شده است، از منظر هریس، گناهی نابخشودنی است:

برای درک نقش ایمان در تولید و تکثیر خشونت اسلامی، تنها باید پرسید که چرا این روزها مسلمانان زیادی مشتاق‌اند که خود را به بمب‌هایی آماده انفجار تبدیل کنند. پاسخ این است که قرآن ظاهراً این کار را یک موقعیت و فرصت شغلی تلقی می‌کند ... اگر ایمان به جهاد و شهادت اسلامی را حذف کنید کارهای بمب‌گذاران انتحاری کاملاً غیرمعقول می‌گردد، همان طور که آن نمایش شادی و بهجت عمومی‌ای که همواره بعد از مرگ آنها ایجاد می‌شود کاملاً غیرمعقول می‌شود. (Harris 2004, 32-33)

۳. نقد و بررسی

دیدگاه هریس در باب رابطه «دین و اخلاق» دچار اشکالات مختلفی است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۳-۱. نقد تلقی هریس از اخلاق و ارزش‌ها و مبانی آن

یکی از اشکالات مورد توجه به تعریف هریس از ارزش‌ها و اخلاق و جایگزینی ارزش به جای اخلاق برمی‌گردد. همان طور که اشاره شد، هریس ارزش‌ها را هر نوع نگرش، انتخاب و رفتاری می‌داند که به بهزیستی و سعادت موجودات آگاهی نظیر ما منتج شود. او با استفاده از واژه «ارزش» به جای اخلاق و نیز فهم ارزش‌ها با تمسک به شهود و فهم متعارف، تلاش می‌کند دستگاه مفهومی خاص برآمده از جهان‌بینی و ایدئولوژی مادی‌گرایانه خود را حاکم سازد و مباحث را به گونه‌ای سروسامان دهد که اهداف خودش محقق شوند. این کار بر خلاف شهود و فهم متعارف است، زیرا مفاهیم و واژگان در هر علمی جایگاه خاص خودشان را دارند، و اگر قرار است قضاوتی در مورد علم و دانشی صورت گیرد، باید نسبت به واژگان و مفاهیم رایج در آن علم متعهد و وفادار بود. دانش اخلاق نیز از این قاعده مستثنی نیست، در حالی که شاهد بی‌توجهی و عدم وفاداری هریس به مفاهیم حاکم در عرصه اخلاق هستیم و این با شهود مورد اتکای وی همخوانی ندارد.

برخورد هریس در این جابجایی شبیه کسی است که می‌خواهد در باب نظریه تکامل مطلبی بنویسد ولی صرفاً به این دلیل که قصد ساده‌سازی دارد و نمی‌خواهد بحث را پیچیده کند از مفاهیم بنیادین این نظریه بحث نکند. هریس نیز اساساً مقوله اخلاق و مفاهیم اخلاقی نظیر «خوب و بد» را از حوزه فلسفه اخلاق کنار گذاشته است، صرفاً به این دلیل که با واژه‌های ساده‌تر و روشن‌تر مانند «ارزش» می‌تواند مباحث را پیش ببرد (Harris 2010, 12). کنان مالک در نقد رویکرد هریس می‌گوید:

جامعه‌شناسی را تصور کنید که راجع به نظریه تکامل می‌نویسد، بدون این که از کار داروین، فیشر، مایر، همیلتون، تریورز یا داوکینز صحبت کند، به این دلیل که او به نتایجش با مطالعه راجع به زیست‌شناسی نرسیده است و بحث از مفاهیمی چون «انطباق‌پذیری»، «گونه‌زایی»، «همسانی»، «تبارزایی» یا «انتخاب خویشاوندی» را ملال‌آور می‌داند. واقعاً چقدر به استدلال او توجه می‌کنیم یا باید توجه کنیم؟ (Malik 2011, 26)

واقعیت این است که این جایگزینی ناشیانه چیزی جز پاک کردن صورت مسائل اخلاقی و عمل بر خلاف شهود متعارف نیست. هریس با این کار زمین بازی را به کلی تغییر داده و به جای آن که از اخلاق و رابطه آن با علم سخن گوید، پای رابطه ارزش‌ها و علم را مطرح می‌کند، و این کار بر خلاف شهود انسانی است. علاوه بر این، اساساً استفاده از ارزش به جای اخلاق، نه تنها راه را برای طرح مباحث مربوط به اخلاق هموارتر نخواهد کرد، بلکه

ممکن است بحث را پیچیده‌تر نیز کند؛ زیرا ارزش نیز مفهوم عامی است که انواع ارزش‌ها از جمله ارزش اخلاقی را در بر می‌گیرد. در این صورت اگر اخلاق و مفاهیمی نظیر آن به زعم هریس مبهم است و باید کنار گذاشته شود، با توجه به کلی بودن مفهوم ارزش و گرفتار نشدن در دام ابهام، لازم است هریس مراد خود از ارزش و نوع آن را مشخص کند. اگر ارزش مورد نظر هریس ارزش اخلاقی است، در این صورت، ارزش اخلاقی تفاوتی با اخلاق نخواهد داشت.

به هر حال ما از اخلاق سخن می‌گوییم، مقوله‌ای که بخش قابل ملاحظه‌ای از حیات انسان را در بر می‌گیرد و هریس با این کار به دنبال حذف آن است، بی آن که هیچ دلیل علمی برای آن ارائه کند. به نظر می‌رسد کاری که هریس می‌کند صرفاً دلیل ایدئولوژیک دارد، یعنی در برخورد با اخلاق این گونه عمل می‌کند چون می‌خواهد مفاهیم و معارف اخلاقی را درون چارچوب فکری خود جای دهد و از آنجا که برخی مفاهیم طبیعتاً با منظومه فکری وی تناسبی ندارد، با آنها برخورد گزینشی می‌کند. چنان که پیش‌تر نیز ذکر شد، چون او می‌خواهد پای بهزیستی را به میان کشد و اخلاق را به آن گره بزند، اخلاق متعارف و مفاهیم دخیل در آن به نوعی مزاحم است، به همین جهت ارزش را جایگزین اخلاق می‌کند تا این گره زدن آسان‌تر صورت گیرد. چنین برخوردی با اخلاق و مفاهیم اخلاقی برخوردی ایدئولوژیک است.

مسئله دیگر این که معیار هریس برای ارزش‌ها به شدت به مفهوم بهزیستی گره خورده است. برای این واژه در فرهنگ‌های لغت مؤلفه‌هایی همچون احساس تندرستی و خوشی و احساس راحتی ذکر شده است. یک اشکال این است که اساساً اخلاق مشروط به این گونه مفاهیم نیست و همه نگرش‌ها، انتخاب‌ها و رفتارهای مؤثر بر بهزیستی و تندرستی ما لزوماً اخلاقی نیستند، بلکه برخی اخلاقی، برخی مرتبط با سلامت جسمانی و برخی حقوقی‌اند.

علاوه بر اینها، بهزیستی انسان عمیقاً به چگونگی تعریف انسان و قلمرو وجودی‌ای که برای وی در نظر گرفته می‌شود وابسته است. بدیهی است بدون لحاظ این موارد، نمی‌توان بهزیستی و سعادت انسان را تعریف کرد، و تعریف هریس از بهزیستی صرفاً مبتنی بر نگاه فیزیکی‌الیستی وی به انسان و طبیعت‌گرایی متافیزیکی اوست، نگاهی که معتقد است طبیعت و نیروهای طبیعی همه آن چیزی است که در عالم وجود دارد و ماورای جهان طبیعی چیزی وجود ندارد (Ruse 2006, 257).

در جهان‌بینی هریس جایی برای پذیرش خداوند، روح، اختیار و دیگر امور

ماوراءالطبیعی وجود ندارد، زیرا وقتی حقیقت وجودی انسان به ماده، هرچند بسیار پیچیده، محدود شود، بهزیستی مورد نظر او نیز متناسب با نگاه فیزیکالیستی تحویل‌گرایانه‌اش تعریف می‌شود. این در حالی است که نگاه‌های بسیار متنوعی راجع به حقیقت انسان وجود دارد که پذیرش هر یک از آنها کاملاً در تعریف بهزیستی اثرگذار خواهد بود.^۵ ولی هریس هرگز سراغ مکاتب مختلف در فلسفه ذهن نرفته و با فیلسوفان ذهن بحث نکرده تا به صحت فیزیکالیسم و نادرستی نگاه‌های دیگر حکم کند.

نکته قابل توجه این که برخی از فیزیکالیست‌های مشهور، به رغم نگرش فیزیکالیستی نسبت به جهان، این نگرش را در باب انسان و برخی ویژگی‌های خاص انسانی ناکارآمد می‌دانند. برای نمونه، کالین مک‌گین، فیزیکالیست و فیلسوف خداناباور، در باب ویژگی آگاهی انسان با هریس مخالفت می‌کند و بر این باور است که سؤالاتی در این زمینه وجود دارد که طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، که مبنای فیزیکالیسم است، از پاسخ به آنها عاجز است: «آگاهی چگونه در ابتدا به وجود آمده است؟ چگونه ماده بی‌جان و محض می‌تواند موجب آگاهی شود؟ تکامل چگونه آبِ بافت‌های زیستی را به آگاهی تبدیل کرده است؟» (McGinn 2000, 13).

همچنین، به فرض قبول معیار هریس در مورد ارزش‌ها، میان اندیشمندان راجع به این که کدام یک از نگرش‌ها، انتخاب‌ها و رفتارهای ما می‌تواند سعادت و بهزیستی را تأمین یا تخریب کند، اختلاف‌نظرهای زیادی وجود دارد. برای نمونه، این احتمال وجود دارد که هم خداناباوران و هم خداناباوران دربارهٔ آمار کم مرگ‌ومیر نوزادان و نرخ پایین قتل در دانمارک اختلاف‌نظری نداشته باشند، ولی در این که این موفقیت‌های اجتماعی از کجا ناشی می‌شوند و چه اموری موجب این دستاوردها شده است، اختلافات عمیقی میان متدینان و خداناباوران وجود دارد و این نشان می‌دهد که دستیابی به تصویری روشن از رابطه میان خداناباوری و رفتار اخلاقی و انتساب این موفقیت‌ها به خداناباوری بسیار دشوار است (Zuckerman 2008, 25-26).

۲-۳. عدم تعیین دقیق معنای خداناباوری و خداناباوری و عدم تفکیک دین و خداناباوری

سخن در این است که خداناباوری و خداناباوری، آن گونه که هریس از آن سخن می‌گوید و در نظرسنجی‌ها به آن استناد می‌کند، دقیقاً به چه معناست و نیز منظور پرسشگران و پاسخ‌دهندگان از باور یا انکار وجود خدا چه خدایی و با چه صفاتی است؟ علاوه بر این، پاسخ «بله» یا «خیر» به پرسش «باور یا عدم باور به خدا» نمی‌تواند پاسخ دقیقی باشد؛

زیرا میان پاسخ‌های ظاهری و واقعی به این سؤال همواره تفاوت‌های چشمگیری وجود دارد. برای نمونه، وقتی از مردم دانمارک سؤال می‌شود که «آیا به خدا ایمان دارید؟» اکثریت پاسخ مثبت می‌دهند (Bondeson 2003)، اما وقتی از آنان پرسیده می‌شود که «وجود خدا در زندگی شما چقدر مهم است؟» تنها حدود بیست درصد آن را بسیار بااهمیت می‌دانند و بسیاری آن را بی‌اهمیت می‌شمرند (Inglehart *et al* 2004). همچنین پاسخ یک هندو به پرسش از اعتقاد به خدای ادیان ابراهیمی منفی خواهد بود. مواردی از این قبیل گویای آن است که در تلقی‌های موجود نسبت به خداوند باید پیچیدگی‌های اساسی همچون سطح باور یا ناباوری به خدا و ویژگی‌های خدایی که در مورد آن سخن گفته می‌شود به طور کامل و مشخص لحاظ گردد.

نکته دیگر این که تلقی ادیان ابراهیمی از «خدا باوری» این است که انسان به خدای ماوراءالطبیعی، شخص وار و فعال در جهان باور داشته باشد، و دین تجلی آن باور است. به عبارت دیگر، دین با زندگی، رفتار و سلوک انسان گره خورده و خدا باوری مورد نظر ادیان ابراهیمی ایمان نظری و عملی به چنین خدایی است. در این صورت به نظر می‌رسد کشورهایی که هریس از آنها به عنوان کشورهای خدا باور نام برده است، صرفاً به لحاظ شناسنامه‌ای و نه به معنای واقعی کلمه، خدا باور به شمار می‌روند.

بدیهی است که با ملاک مذکور وضعیت بسیار متفاوت خواهد شد، زیرا هنگامی که در جامعه دینی از دزد، رباخوار و معصیت‌کار سؤال شود که «آیا به خدا باور دارید؟» پاسخ مثبت می‌دهند، و همچنین انسان‌هایی که عمری بندگی خداوند را به جای آورده‌اند نیز پاسخ مثبت خواهند داد. بسی روشن است که میان این دو پاسخ تفاوت چشمگیری وجود دارد. متون دینی به صراحت بیان می‌کنند که مؤمن و دین‌دار کسی است که به فکر دیگران و رفع نگرانی‌های آنان است و در غیر این صورت ایمانش دچار مشکل است، چه رسد به این که جنایت یا بد اخلاقی از وی سرزند. بنابراین آنچه هریس آن را بی‌دینی و بد اخلاقی می‌داند متون مقدس و متدینان حقیقی نیز آن را بی‌دینی و بد اخلاقی می‌دانند. پس نمی‌توان بدون تحلیل دین‌داری و خدا باوری و بی‌توجه به پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های آنها در این باره سخنی گفت.

۳-۳. تأکید بر روش علمی و عمل نکردن بر اساس آن

سم هریس همواره بر علمی بودن روش خود تأکید کرده و خود را متعهد به آن می‌داند، در حالی که نوشته‌های او پر از مدعیات غیر علمی است (McGrath and McGrath 2007, 95-97, 34-51, 13-15). پایبندی به روش علمی مقتضی این است که در جمع‌آوری و

اولویت‌بندی شواهد و نیز در نظر گرفتن بسیاری از امور دیگر نهایت دقت صورت گیرد. این در حالی است که وقتی از دین و اخلاق جوامع دینی سخن به میان می‌آید، هریس بدون در نظر گرفتن علل مختلف در پیدایش رفتارهای اخلاقی، بی‌درنگ مفاسد اخلاقی را به دین و خدا باوری نسبت می‌دهد.

نکته دیگر این که هریس در استفاده از آمارهای میدانی برای حمله به دین و خدا باوری از منطق استقرایی استفاده می‌کند، بدون آن که از چیستی منطق استقرایی سخنی بگوید و درستی و نادرستی آن را به بحث گذارد. علاوه بر این، استدلال‌های هریس مشتمل بر مغالطه استقرای ناقص است. یکی از مشکلات نگاه او به موضوع نشانه‌های سلامت اخلاقی یک جامعه برخورد جزیره‌ای با آنهاست، به این معنا که برخی شاخص‌ها را برجسته می‌کند و برخی دیگر را نادیده می‌گیرد. از باب نمونه، شاخص‌های سلامت اخلاقی از منظر هریس اموری از قبیل دسترسی سهل و آسان به امکانات مادی، دسترسی همگانی به تحصیلات و آموزش، پایین بودن میزان قتل و کشتار و... است، در حالی که شاخص‌های دیگری هم در این میان وجود دارد که هریس آنها را نادیده گرفته است.

برای نمونه، یکی از شاخص‌های ارزیابی سلامت اخلاقی و روانی یک جامعه میزان پایین خودکشی در آن است. در گزارشی در سال ۲۰۲۱ میزان خودکشی در کشورهای متدین به مراتب پایین‌تر از کشورهای خداناباور است. کشورهایی مانند فیلیپین، اردن، سوریه، عراق و افغانستان کمترین آمار خودکشی را ثبت کرده‌اند، به طوری که بازای هر صدهزار نفر در دو کشور اول تنها دو نفر، و در عراق و افغانستان حدود ۴ نفر خودکشی کرده‌اند. این در حالی است که این آمار خودکشی در کشورهای خداناباور همچون کره جنوبی، روسیه، و بلژیک بسیار بالاست. کره جنوبی در میزان خودکشی در رتبه چهارم دنیا قرار دارد و هر ساله حدود ۲۹ نفر بازای هر صدهزار نفر خودکشی می‌کنند. این آمار در روسیه ۲۵ و در بلژیک ۱۸ و در سوئد حدود ۱۵ نفر است (Suicide Rate by Country) 2021.

همچنین درباره بخش‌های بدون چشم‌داشت، بروکس، دانشور جامعه‌شناس، می‌گوید: «متدینان بسیار بخشنده‌تر از بی‌دینان هستند. بر اساس یک نظرسنجی سراسری در آمریکا در سال ۲۰۰۰ افراد مذهبی ۲۵ درصد بیشتر از سکولارها اهل بخشندگی‌اند و ۲۳ درصد بیشتر در انجام کارهای خیر داوطلب می‌شوند» (Brooks 2006, 34).

همچنین نظرسنجی‌های معتبر نشان می‌دهند مؤمنان در اموری مانند آرامش روانی، رضایت از زندگی، انسجام خانوادگی در وضعیت به مراتب بهتری قرار دارند و علائم

افسردگی کمتری در میان آنها وجود دارد (Cullough et al, 2003, 194-204). بنابراین سم هریس در تحلیل شاخص‌های سلامت اخلاقی شیوه استقرایی ضعیفی را به کار برده است و بدون ورود به این شاخص‌ها قضاوت کرده است و این مورد پذیرش هیچ جامعه علمی‌ای نیست.

۳-۴. عدم توجه به شاخص‌های مختلف در حیات اخلاقی انسان

یکی دیگر از اشکالات هریس برخورد آزمایشگاهی با مسائل انسانی است. در اینجا با صحنه‌ای به نام حیات انسانی مواجه‌ایم که نمی‌توان به صورت آزمایشگاهی با آن برخورد کرد، زیرا این واقعیت بسیار پیچیده است و عوامل مختلف فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و غیره می‌توانند در آن نقش ایفا کنند (Diamond 2005)، در حالی که هریس، بدون توجه به وجود و احتمال تأثیر قابل توجه عوامل فوق، بی‌درنگ همه ناهنجاری‌های رفتاری و اخلاقی را به دین و باور به خدا نسبت می‌دهد و این خود شاهد دیگری از رویکرد ایدئولوژیک وی در مقابله با دین و خداباوری است.

همچنین به نظر می‌رسد که مقایسه ارزش‌های اخلاقی جوامعی که در اوضاع مادی مناسبی به سر می‌برند با جوامعی که با مشکلات فراوانی دست‌وپنجه نرم می‌کنند نادرست است. به عبارت دیگر، اگر از یک سو امکانات جوامع خداناباور در اختیار کشورهای خداباور قرار می‌گرفت و به آنها فرصت داده می‌شد که دین را به معنای واقعی در جامعه پیاده کنند، و از سوی دیگر کشورهای سکولار از دخالت، چپاول و غارت کشورهای خداباور دست برمی‌داشتند، آنگاه قضاوت منصفانه‌تری در پایبندی مؤمنان و خداناباوران به ارزش‌های اخلاقی می‌توانست صورت گیرد.

نکته مهم دیگر آن است که در اخلاق همواره از خودگذشتگی یک مزیت به حساب می‌آید، حال آن که ممکن است ادعا شود در کشورهای خداناباور یک نوع خودخواهی جمعی، و نه اخلاق و احترام به ارزش‌ها، منشأ دستاوردهای اجتماعی مذکور است. شاهد این سخن این است که اگر جوامع سکولار تنها مدت کوتاهی با مشکلات اولیه‌ای مواجه شوند که جوامع متدین مدت‌ها بدان‌ها گرفتارند، آنگاه چهره واقعی خود را آشکار خواهند کرد. نمونه آن رفتار غیراخلاقی برخی کشورهای غربی در مصادره محموله‌های بهداشتی کشورهای دیگر در بحران کرونا است، در حالی که این جوامع سکولار همواره از رعایت اخلاق، حقوق بشر و کرامت انسانی سخن گفته و کشورهای متدین را به بی‌اخلاقی و نقض حقوق انسانی متهم می‌کردند (Lister et al, 2020)

علاوه بر همه اینها، باید ثمرات اجتماعی و اخلاقی‌ای که خداناباوری به نام خود

ثبت کرده است بررسی شود که آیا اینها حقیقتاً دستاوردهای آن است یا نتیجه عوامل دیگر. بسیاری معتقدند موفقیت بسیاری از جوامع خداناباور، نه محصول خداناباوری، بلکه محصول تاریخ و میراث دینی و مسیحی آنها است و خداناباوری و ایمان مسیحی زمینه موفقیت امروزی آنها را فراهم کرده است، هرچند چنین اموری هیچ جایگاهی در تحلیل خداناباوران جدید ندارد (Lejon and Agnafors 2011).

۳-۵. بی توجهی هریس به جنایات خداناباوران در طول تاریخ

سم هریس و همقطاران او همواره ادیان ابراهیمی و به ویژه اسلام را بزرگترین شر موجود در جهان دانسته و خواستار ریشه‌کنی آنها هستند. اینان دائماً از ظلم‌ها و جنایات ادیان سخن گفته و از جنگ تمام‌عیار علیه دین حمایت می‌کنند. اما تاریخ هرگز جنایات دیوانه‌وار خداناباوران قرن بیستم را فراموش نخواهد کرد. بسیاری از کشتارهای این قرن، که اتفاقاً در قلب اروپا رخ داد، پس از پیروزی لیبرالیسم و غلبه علم بر دین بوده است، در این صورت چگونه می‌توان همچنان دین را عامل خشونت در جهان دانست و آن را تقبیح کرد؟ (Beattie 2008, 77-78).

به راستی اگر قرار باشد ظلم‌ها و خشونت‌ها شمرده شوند، باید جنایات صورت‌گرفته به دست همین کشورهای خداناباور نیز نوشته شود. بسیار بعید است که هریس ویرانی‌ها، جنایات و فجایع جنگ‌های جهانی اول و دوم را، که در آنها دست‌کم هفتاد میلیون نفر کشته و میلیون‌ها نفر آواره شدند، محصول حضور خدا و خداناباوران در عرصه اجتماعی بدانند، مگر این که هیتلرها، استالین‌ها، انور خوجه‌ها و پل پوت‌ها را نیز متدین و خداناباور بدانند.

کتاب سیاه کمونیسم، که تاریخ سرکوب‌های نظامی، سیاسی و... دولت‌های کمونیستی را گزارش کرده، گویای آن است که جریان خداناباوری که وعده مدارا و عدم خشونت را سر می‌دهد، بیش از هر جریانی به قتل و کشتار دست زده است. بر اساس آمارهای ارائه‌شده در این کتاب دست‌کم ۸۵ تا ۱۰۰ میلیون نفر توسط دولت‌های کمونیستی به شیوه‌های مختلف کشته و آواره شدند (Werth et al 1999, 4).

انور خوجه، دیکتاتور کمونیست، که دین را عامل تفرقه جامعه می‌دانست، تحت حاکمیتش جنگی تمام‌عیار علیه نهادهای دینی صورت گرفت و بر اثر آن هزاران نفر به اعدام محکوم و ده‌ها هزار نفر دیگر در اردوگاه‌های کار اجباری زندانی شدند. جنایات دیوانه‌وار پل پوت، سیاست‌مدار کمونیست کامبوجی و رهبر جنبش خم‌های سرخ، که در مدت چهار سال حدود دو میلیون نفر از جمعیت هشت میلیون نفری کامبوج را به قتل

رساند، هرگز از یادها نخواهد رفت (Kiernan 2003).

علاوه بر همه اینها، تحلیل هریس در مورد جوامع ایمانی بیشتر محدود به قرن‌های نوزدهم تا بیست‌ویکم است و از قضا این دو قرن ثمره نظم جهانی‌ای است که کشورهای سکولار غربی، به ویژه آمریکا و انگلستان، بر اساس علم و تکنولوژی ایجاد کرده‌اند. نظم نوین جهانی است که دین، سیاست، فکر، فلسفه، اقتصاد و تمامی شئون زندگی انسان را تعیین می‌کند و بی‌تردید جهان امروز محصول تفکرات غرب مدرن است (Anonymous 1998). در چنین وضعیتی، هریس به جای آن که وضعیت اسفبار امروز را متوجه کشورهای غربی کند، دائماً به دین حمله می‌کند.

یکی از شواهد روشن نقش غرب در ایجاد و بقای گروه‌های تروریستی در جهان اسلام، اعتراف دونالد ترامپ، رئیس‌جمهور سابق ایالات متحده آمریکا، است که در سال ۲۰۱۶ آشکارا می‌گوید که «هیلاری کلینتون به همراه اوباما داعش را خلق کرده‌اند» و کلینتون نیز در کتاب خاطرات خود با عنوان «انتخاب‌های دشوار» بر نقش ایالات متحده در تأسیس گروه داعش و قدرت گرفتن آن تأکید می‌کند (Clinton 2014, 389-393).

۳-۶. برداشت نادرست نسبت به جهاد در اسلام

برخی مانند سم هریس، با استناد به برخی آیات قرآن کریم، اسلام را متهم به خشونت کرده و معتقدند قرآن کریم نابود کردن غیرمسلمانان را بر مسلمانان واجب کرده است. چنین برداشتی ناشی از سطحی‌نگری و نسبت‌های نادرست و نیز عدم تشخیص درست معنای جهاد است. جهاد در لغت به معنای سخت‌کوشی یا مشقت است و در شریعت اسلامی به معنای «گذشتن از مال و جان در راه اعتلای کلمه اسلام و اقامه شعائر ایمان» است (نجفی بی‌تا، ۲۱: ۱۰). در قرآن کریم حکم به جهاد هیچ‌گاه به طور مطلق صادر نشده بلکه هنگام جنگ‌افروزی دشمنان اسلام^۱ یا حمایت از مسلمانان مظلوم^۲ دستور به جهاد داده شده است.

به همین جهت، علامه طباطبایی، از مفسرین بنام شیعی، معتقد است با توجه به هدفی که اسلام از جهاد ترسیم کرده است، روشن می‌گردد که اسلام نه دین خشونت بلکه دین رحمت است. هدف اسلام نه کشورگشایی و جاه‌طلبی، بلکه اعتلای کلمه توحید و ریشه‌کنی ظلم و گسترش صلح و عدالت است. نبرد با افرادی که با مسلمانان سر جنگ ندارند و آغازگر جنگ نیستند جایز نیست و فرمان قرآن به کشتن دشمنان اختصاص به آنانی دارد که آغازگر جنگ باشند (طباطبایی بی‌تا، ۲: ۶۶). همچنین کارن آرمسترانگ در بررسی آنچه تاریخ طولانی خصومت نسبت به اسلام می‌نامد، اظهار می‌دارد آموزه‌های

محمد (ص) بر صلح و مدارا استوار است و جهاد مقدسی که قرآن به عنوان وظیفه هر مسلمان به آن اشاره می‌کند، جنگ برای برپایی یک اجتماع شایسته مبتنی بر عدالت است (Armstrong 1993, 165).

هریس هر گاه در قرآن کریم به الفاظی مانند «کافر» یا «کافران» برمی‌خورد آن را بر تمامی غیرمسلمانان تطبیق می‌دهد، در حالی که در نگاه درست اسلامی، همه غیرمسلمانان کافر نیستند، بلکه کافر کسی است که اساساً حق را می‌داند ولی زیر بار حق نرفته و با آن دشمنی کرده و مانع هدایت دیگران به اسلام می‌شود و به همین جهت جهاد با آنان واجب شمرده شده است (مصباح یزدی ۱۳۸۶، ۲: ۲۲۳). اظهار نظر جان اسپوزیتو، استاد امور بین‌الملل و مطالعات اسلامی دانشگاه جورج تاون واشنگتن، در زمینه انتساب ناروای خشونت به اسلام خواندنی است:

کلیشهایی که کل اسلام را بنیادگرا، ایدئولوژیک، ایستا، تک‌بعدی، نفوذناپذیر نسبت به اندیشه‌های جدید، ارتجاعی، بدوی، متخاصم، خشن، تروریست، متعصب، وحشی، تمامیت‌خواه، مردسالار، زن‌ستیز و غیره معرفی می‌کند، کلیشهایی است که به ناحق به اسلام و مسلمانان نسبت داده می‌شود. باید بگویم که من دوستان و همکاران مسلمان زیادی و از فرهنگ‌های مختلف در سراسر جهان دارم در حالی که حتی یک مسلمان را نمی‌شناسم که یکی از این ویژگی‌ها را داشته باشد. (Esposito 2010, 27)

آری خشونت‌ها و ظلم‌هایی که به نام دین در تاریخ حیات بشر صورت گرفته قابل انکار نیست، ولی همان گونه که بسیاری از متدینان معتقدند، این اعمال ضداخلاقی نه از دین، بلکه از خوی پلید کسانی برخاسته که به منظور دستیابی به آرزوهای خود از دین استفاده ابزاری کرده و هر گونه ظلمی را مرتکب شده‌اند. در این میان آنچه مظلوم واقع شده دین حقیقی و اسلام ناب محمدی (ص) است. حدود دو میلیارد مسلمان در جهان زندگی می‌کنند. گروه‌های تکفیری مانند القاعده و داعش که به نام اسلام و دین مرتکب جنایات وحشیانه‌ای شدند، تنها قطره‌ای در برابر اقیانوس مسلمانان هستند. به راستی اگر این جمعیت میلیاردی از مردم جهان مسلمان‌اند و اسلام و قرآن نیز مروج خشونت باشد، در این صورت چرا این همه مسلمان جنگی را علیه دیگر انسان‌ها به پا نمی‌کنند؟ چرا ۱/۵ میلیارد مسلمان دست به حملات انتحاری نمی‌زنند و خودشان را منفجر نمی‌کنند؟ بر اساس یکی از معتبرترین نظرسنجی‌های جهانی، بیش از نود درصد مسلمانان مصاحبه‌شونده جنایات داعش را محکوم و آنها را از نظر اخلاقی غیرقابل توجیه دانسته‌اند (Esposito 2010, 30).

نتیجه‌گیری

سم هریس به تعارض میان دین و اخلاق معتقد است. وی برای اثبات مدعای خود از دو شیوه بهره می‌برد: یکی تمسک به آمارهای میدانی بدون ورود به حوزه آموزه‌های دینی است، که در اینجا تلاش دارد اثبات کند که خداباوری لزوماً اخلاق اجتماعی را ایجاد نکرده و رشد نمی‌دهد و خداانا باوری نیز سعادت اجتماعی را ویران نمی‌کند، همچنین خداانا باوری نه تنها مانع رشد و رفاه اجتماعی نیست، بلکه هر چه میزان آن بالاتر باشد، اخلاق آن جامعه نیز بیشتر تضمین است؛ شیوه دوم هریس بر نفی اخلاق دینی تأکید بر آموزه‌های موجود در ادیان و حیانی، به ویژه اسلام، است که به گمان وی نه تنها زمینه‌ساز صلح و سعادت نیستند بلکه منشأ ناامنی و خشونت به شمار می‌روند.

همان طور که اشاره شد، دیدگاه هریس دچار اشکالات متعددی است. برخورد متعصبانه نسبت به خداباوری و دین، عدم تفکیک روشن میان دین و خداباوری، بی‌توجهی به شاخص‌های مختلف تأثیرگذار در زندگی انسان، برخورد غیرعلمی در تحلیل داده‌ها و نتیجه‌گیری‌ها در انتساب خشونت به دین و خداباوری و نیز برداشت نادرست نسبت به آموزه‌های دینی، همچون جهاد، از جمله مشکلات نگاه هریس به رابطه دین و اخلاق است.

شایان ذکر است که آنچه در چنین تحقیقاتی باید مورد توجه قرار گیرد این است که پژوهش‌های تجربی و میدانی راجع به رابطه دین و اخلاق مستلزم دقت‌های خاص و توجه کافی و وافی به عناصر مختلفی است که حیات اخلاقی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد که این مطلب در کار سم هریس کاملاً نادیده گرفته شده است.

کتاب‌نامه

طباطبایی، محمدحسین. بی‌تا. *المیزان فی تفسیر القرآن*. موجود در نرم افزار جامع‌التفاسیر. قم: مرکز علوم کامپیوتری نور.

مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۸۶. *نظریه سیاسی اسلام*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مسلمین، کیت. ۱۳۹۱. *درآمدی به فلسفه ذهن*. ترجمه مهدی ذاکری. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

نجفی، محمدحسین. بی‌تا. *جواهر الکلام*. تهران: دار الکتب السلامیه.

“Suicide Rate by Country 2021”. 2021. [Suicide Rate by Country 2022 \(worldpopulationreview.com\)](http://worldpopulationreview.com)

Anonymous. 1998. “The CIA’s Intervention in Afghanistan. Interview with

- Zbigniew Brzezinski, President Jimmy Carter's National Security Adviser." In *Le Nouvel Observateur*, Paris, 15-21 January 1998, published in English, Center for Research on Globalisation. <http://www.globalresearch.ca/articles/BRZ110A.html>, 15 October 2001.
- Armstrong, Karen. 1993. *Muhammad: a biography of the prophet*, HarperSanFrancisco.
- Beattie, Tina. 2008. *The New Atheists: The Twilight of Reason and the War on Religion*. London: Darton Longman & Todd.
- Bondeson, Ulla. 2003. *Nordic Moral Climates*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Brooks, Arthur C. 2006. *Who Really Cares: The Surprising Truth about Compassionate Conservatism*. New York: Basic Books.
- Christopher, Karen, Paula England, Timothy M. Smeeding, and Katherin Ross Phillips. 2002. "The Gender Gap in Poverty in Modern Nations: Single Motherhood, the Market, and the State." *Sociological Perspectives* 45(3): 219-242.
- Clinton, Hillary Rodham. 2014. *Hard Choices*. Simon & Schuster.
- Cullough, M. and T. Smith. 2003. "Religion and Health: Depressive Symptoms and Mortality as Case Studies". in *Handbook of the Sociology of Religion*, edited by Michele Dillon. Cambridge University Press.
- Dawkins, Richard. 2006. *The God Delusion*. Bantam Press.
- Diamond, Jared. 2005. *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. New York: Norton.
- Esposito, John L. 2010. *The Future of Islam*. Oxford University Press.
- Harris, Sam. 2004. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. W.W Norton & Company.
- Harris, Sam. 2006. *Letter to a Christian Nation*. Bantam Press.
- Harris, Sam. 2010. *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. Simon and Schuster.
- Hitchens, Christopher. 2007. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. Twelve Books, Hachette Book Group.
- Inglehart, R., M. Basanez, J. Diez-Medrano, L. Halman, and R. Luijckx. 2004. *Human Beliefs and Values: A Cross-Cultural Sourcebook Based on the 1999-2002 Value Surveys*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Institute for Economics and Peace. 2011. "Global Peace Index 2011". https://reliefweb.int/attachments/4c9a59be-ef11-3c76-a798-dc7a13a50521/Full_Report.pdf
- Khalil, Mohammad Hassan. 2018. *Jihad, Radicalism, and the New Atheism*. Cambridge University Press.
- Kiernan, Ben. 2003. "The Demography of Genocide in Southeast Asia: The Death Tolls in Cambodia, 1975-79, and East Timor, 1975-80." *Critical Asian Studies* 35(4).

- Lejon, Kjell, and Marcus Agnafors. 2011. "Less Religion, Better Society? On Religion, Secularity, and Prosperity in Scandinavia." *Dialog* 50(3): 297-307.
- Lister, Tim, Sebastian Shukla, and Fanny Bobille. 2020. "Coronavirus Sparks a 'War for Masks' in Desperate Global Scramble for Protection." *CNN Wire*.
- Locke, John. 1990. *A Letter Concerning Toleration*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- McGinn, Colin. 2000. *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*. New York: Basic books.
- McGrath, Alister, and Joanna Collicutt McGrath. 2007. *The Dawkins Delusion?: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. InterVarsity Press.
- Muennig, Peter A., and Sherry A. Glied. 2010. "What Changes in Survival Rates Tell Us about US Health Care." *Health Affairs* 29(11): 2105-2113.
- Oppy, Graham (ed). 2019. *A Companion to Atheism and Philosophy*. John Wiley & Sons.
- Pew Research Center. 2008. "U.S. Religious Landscape Survey". Washington, DC: Pew Forum on Religion & Public Life. [U.S. Religious Landscape Survey Religious Beliefs and Practices: Diverse and Politically Relevant \(pewresearch.org\)](https://www.pewresearch.org/religious-landscape-study/)
- Ruse, Michael. 2006. *The Evolution: Creation Struggle*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, James E. 2017. "The New Atheists." In *The Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- UNDP (United Nations Development Programme). 2005. *Human Development Report 2005: International cooperation at a crossroads: Aid, trade and security in an unequal world*. New York.
- UNDP (United Nations Development Programme). 2006. *Human Development Report 2006: Beyond scarcity: Power, poverty and the global water crisis*. New York.
- Walters, Kerry. 2010. *Atheism: A guide for the perplexed*. Bloomsbury Publishing.
- Werth, Nicolas, Jean-Louis Panne, Andrzej Paczkowski, Karel Bartosek, Jean-Louis Margolin, Mark Kramer, and Jonathan Murphy. 1999. *The Black Book of Communism: Crimes, Terror, Repression*. Harvard University Press.
- Zuckerman, Phil. 2008. *A Society without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us about Contentment*. New York: New York University Press.
- Zuckerman, Phil. 2013. "Atheism and Societal Health." In *The Oxford Handbook of Atheism*, edited by Stephen Bullivant and Michael Ruse. Oxford University Press.

یادداشت‌ها

1. New Atheism

۲. کلمه well-being از مفاهیم کلیدی در نگاه اخلاقی هریس است و به معانی مختلفی نظیر بهزیستی، احساس آسایش و سلامتی و خوشی، شکوفایی و رفاه آمده است. در این تحقیق هر جا از well-being سخن گفته شود، مفهوم بهزیستی را به عنوان معادل آن به کار خواهیم برد.

3. consequentialism

۴. سازمان «Vision of Humanity» سالانه «شاخص صلح جهانی» را بر اساس متغیرهایی نظیر صلح، امنیت، آمار قتل و جنایت، میزان طلاق و... منتشر می‌کند.

۵. برای مطالعه بیشتر و آشنایی با ادله مختلف در باب انواع نگاه‌ها نسبت به حقیقت وجود انسان، نک. مسلین (۱۳۹۱).

۶. «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ» و البقره: ۱۹۰ «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ...» (الحج: ۳۹).

۷. «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا» (النساء: ۷۵).



توجیه و تثبیت اتحاد عاقل و معقول با انگارهٔ تجسم اعمال در دیدگاه حکیم سبزواری و نقد ایرادها

محمدرضا ارشادی‌نیا^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۳۰

چکیده

حکیم سبزواری برای اثبات آموزه اتحاد عاقل و معقول ادلهٔ مختلفی را سامان داده که بر اثر اختصار و تضمین فشردهٔ مبادی، نیازمند شرح و توجه به روش خاص حکمت متعالیه است. از این ادله، برهان مورد بررسی در این مقاله مبتنی بر این مبادی قریب است: دسته‌بندی انسان‌ها بر اساس ادراکات و ملکات، و تجسم اعمال. حکیم سبزواری انسان‌ها را با مقیاس کمال نفسانی و میزان فعلیت عقلی در سه گروه اصلی جای داده است: مقربین، اصحاب یمین و اصحاب شمال. اگرچه تبلور عقل و اتحاد عاقل با معقول، در حد اعلا، در گروه اول مشهودتر است، هر گروه اقتضائات اتحادی خاص خود را دارد که این برهان ناظر به اتحاد ملکات تجدیدپذیر در نفوس ناکامل یعنی گروه دوم و سوم است. بر اساس برداشت حکیم سبزواری از تجسم اعمال، نفوس ناکامل هرچند میرا از هیولا هستند، لیکن مبتنی بر اتحاد مُدرک و مُدرک، اشتغال به تبدلات و متجددات در دنیا موجب ایجاد فطرت ثانوی برای مُدرک می‌گردد و در نتیجه اقتضای تجسم اعمال بروز اقتضائات ذاتی یعنی تجدیدپذیری و تغییر و تبدل خواهد بود. هرچند برخی تلاش کرده‌اند این برهان را مورد خدشه قرار دهند، در این مقاله نشان داده شده است که عدم توجه به مبانی مذکور و عدم برداشت عمیق و کامل از فضای حکمت متعالیه، آنها را دچار آسیب عدم دریافت مفاد صحیح برهان در مقام استحصال و شتاب به خدش و جرح در مقام داوری کرده است.

کلیدواژه‌ها

حکیم سبزواری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، تجسم اعمال و ملکات، نشئات سه‌گانهٔ انسان

۱. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزواری، ایران.

(mr.ershadinia@hsu.ac.ir)



The Justification of the Union of the Intelligent and the Intelligible Based on the Idea of Embodiment of Actions in the View of Hakim Sabzavari

Mohammad Reza Ershadinia¹

Reception Date: 2021/09/25

Acceptance Date: 2022/06/20

Abstract

In order to prove the doctrine of the union of the intelligent and the intelligible, Hakim Sabzavari has organized various arguments. From these arguments, the one examined in this article is based on these proximate principles: the classification of humans based on perceptions and dispositions, and the embodiment of actions. Hakim Sabzavari has placed people in three main groups according to the perfection of the soul and the degree of intellectual actuality: 1. those who approach God as much as possible, 2. the companions of the right hand, and 3. the companions of the left hand. Although the intellect and the union of the intelligent and the intelligible are best crystalized in the first group, each group has its requirements for the union. The argument focuses on the union of renewable dispositions in imperfect souls, i.e., the second and third groups. According to Hakim Sabzavari's understanding of the embodiment of actions, imperfect souls are free from prime matter, but due to the unity of the knower and the known, engaging in altering and renewing things in the world creates a secondary nature for the knower. Consequently, the embodiment of the actions entails the emergence of essential requirements, i.e., renewability, change, and alteration. Although some have tried to undermine this argument, in this article, it has been shown that the lack of attention to the mentioned principles and the lack of a deep and complete understanding of transcendent wisdom caused them not to receive the correct content of the argument, and also not to make a fair assessment of it.

Keywords

Haji Mulla Hadi Sabzavari, Union of the intellect and the Intelligent and the Intelligible, Embodiment of Actions and Dispositions, Triple Classification of Human

1. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. (mr.ershadinia@hsu.ac.ir)

مقدمه

در دیدگاه حکیم سبزواری آموزه اتحاد عاقل و معقول از مقاصد عالی و پراهمیت حکمت الهی به ویژه حکمت متعالیه است. تعبیر وی از آن به «مطلب عظیم» (سبزواری ۱۴۱۰، ۳: ۳۲۰) کافی است نشان دهد درباره زوایای آن به تسامح نظری و سهل‌انگاری عقلانی دچار نخواهد شد. عظمت مطلب چندان بر اهمیت آن پرتو افکنده که حکیم، هم در اثبات آن به دلایل مستقل اقدام کند، هم به دلایل دیگران با حساسیت تام بنگرد و آنها را مورد نقد و ارزیابی دقیق قرار دهد و بر اثر کوچک‌ترین ضعف به رد آن بپردازد، مگر این که در کوره صراف، تاب مقاومت آن را بیابد و بتواند با عیار ناب حکمت متعالیه آن را عیاری کند. دلیل تضایف از این منظر در دیدگاه حکیم مورد کاوش و ارزیابی قرار گرفته تا بالاخره از آزمون وی سربلند بیرون آمده و پس از نقض و ابرام، سرانجام به دلالت متقن آن بر مطلوب گواهی داده است (حسن‌زاده ۱۳۸۰، ۲: ۱۴۸؛ ۱۳۹۹، ۲۵۲). دلایل مختلف حکیم بر مسئله اتحاد حاکی از اهتمام وی به مسئله‌ای است که در اثبات مقاصد عالی الهیات عقلانی نقش ویژه دارد. او در این راه اهل مسامحه و چشم‌پوشی از نقاط ضعف احتمالی نیست و با محک‌های عقلانی به توجیه و تبیین و اثبات می‌پردازد. این دلیل، که از طریق انگاره تجسم اعمال، برای اثبات این مسئله در ردیف سایر ادله اقامه کرده، در تراز محکم‌ترین ادله است. توجه به زمینه و مبانی این دلیل نشان می‌دهد چگونه باید از پیچ‌وخم خرده‌گیری‌ها عبور کرد. مضاف بر اصول هستی‌شناختی حکمت متعالیه، به عنوان مبادی متوسط یا بعید، مبادی قریب نیز به طور ضمنی و فشرده، دلیل را پیکربندی کرده است. گروه‌بندی انسان‌ها به تبع تقسیم سه‌گانه آنها در قرآن کریم و تقسیم آنان در فلسفه اسلامی به گروه‌های سه‌گانه، پنج‌گانه و هفت‌گانه، و نشئات سه‌گانه حسی، خیالی و عقلی، و تجسم اعمال بخشی از اهم مبادی‌ای است که بدون توجه به هر یک از این اضلاع، دریافت مطلوب ناممکن و موجب مخدوش‌نمایی و معارضه خواهد شد. در این راستا مقاله‌هایی نگاشته و منتشر شده که بدون توجه به مبادی این براهین، سراسیمه به جرح و خدش اقدام کرده و طی چند جمله اندک، این دلایل را محکوم به ضعف و بطلان انگاشته‌اند. و با این رویه اصل مسئله اتحاد را به کلی مردود اعلام کرده‌اند. در خصوص این برهان، دو مقاله به ایراد پرداخته‌اند (معین‌الدینی و حسینی امین ۱۳۹۸؛ شیدانشید و توکلی ۱۳۹۵). ابتدا استدلال حکیم را با بیان خود او ذکر کرده و سپس به مبادی و مبانی قریب آن، که مورد اشاره حکیم است، عطف توجه خواهیم کرد، و در پرتو این روند ایراد آن دو مقاله را واکاوی خواهیم نمود تا تمامیت دلیل و ناوارد بودن ایرادها آشکار گردد.

۱. استدلال حکیم سبزواری

این استدلال مبتنی بر توجیه وقوع تبدل و تدریج اخروی درباره دو گروه از انسان‌ها است، که به تعبیر قرآن کریم «اصحاب یمین» و «اصحاب شمال» به شمار می‌آیند و به تعبیر حکما از گروه‌های متوسط در علم و عمل یا فروتر از متوسط محسوب می‌گردند، اما درباره زیدگان در علم و عمل، پاداش یکباره و دفعی است. به نظر حکیم سبزواری آیات و روایات دال بر وجود تبدل و تجدد اخروی، حکایت از اتحاد مدرک و مدرک دارد. آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (النساء: ۵۶) نشانگر نمونه‌ای از این تبدلات و تجددها در آخرت است. سایر حرکات متجدد اهل بهشت نیز از همین قبیل است. اگر مدرک با مدرک اتحاد نداشته باشد، باید لوازم اعمال و ملکات نفسانی، هم در سویه لطف و هم در سویه قهر، یکباره و دفعی باشد؛ زیرا در آخرت هیولا و قوه و استعداد وجود ندارد تا به تدریج به فعلیت برسد. البته نیل دفعی برای کسی که به مرتبه عقل بسیط و عقل مستفاد نائل شده موجه است. اما عقل و نقل درک دفعی را برای «اصحاب یمین» ممکن ندانسته تا چه رسد به «اصحاب شمال»! زیرا از سویی ادراک دفعی برای این دوگروه به معنای حائز بودن بالاترین مقامات است، در حالی که علوم و احوال ایجاب‌کننده برای چنین مقاماتی را دارا نیستند. از سوی دیگر، استعداد و ماده بالقوه آنان به فعلیت کامل رسیده و جز صورت بالفعل برایشان باقی نمانده، و آخرت جهان صور صرف و فعلیت خالص است، پس تدریج و تبدل برایشان توجیهی ندارد و پاداش و کیفر آنان نیز باید دفعی باشد.

حکیم سبزواری راه‌حل را بر اساس توجه به اهم عناصر دخیل در مسئله ارائه داده است. انگاره تجسم اعمال و ملکات و توجه به ویژگی‌های جهان آخرت و موجودات آن نقش مهمی را در حل مشکل به عهده دارد. مهم‌ترین خصیصه آخرت فقدان ماده و قوه و استعداد است، حتی حرکات و تبدلات در آنجا ناشی از ماده نیست. جهان آخرت جهان حاکمیت صور خالص در فعلیت است، صوری که عدم دفعی بودن و عدم اجتماع آنها در یک مکان یا در یک زمان، یعنی تدریجی بودن، از همان خلوص در فعلیت آنها ناشی می‌گردد.

بر این اساس، هر تجدد و تبدلی در آخرت روی دهد ناشی از هیولانی و مادی بودن شیء متجدد و متبدل نیست. زمان نیز، که خود متدرج‌الوجود و ظرف موجودات متصرم و متدرج است، در جهان آخرت به فعلیت صرف رسیده و عدم اجتماع اجزایش ذاتی آن است و علت دیگری ندارد. بنابراین چه ابعاد دارای قرار و چه اجزاء بی‌قرار زمان، هر کدام

از ویژگی ذاتی خود برخوردار هستند و تغییر و تبدل مادی در آنها وجود ندارد. این معیار درباره وجود اخروی انسان نیز صادق است. از آنجا که تجرد حقیقی و سعه وجودی بر محور عقل نظری شکل می‌گیرد، اگر عقل نظری از قوه به فعلیت کامل خارج نشده و به کمال نهایی نرسیده باشد، صاحب آن در آخرت، اگرچه از اصحاب یمین باشد، در تنگنایی واقع می‌گردد. این تنگناها ناشی از این است که نفس آنان در زندگی دنیوی با صور ممتد و جزئیات فرسایش‌پذیر نشو و نما کرده و با آنها یکی گشته و دارای فطرت ثانوی شده است، صورت‌هایی که اگرچه در جهان آخرت بدون ماده و بالفعل محض‌اند و از تجرد مثالی برخوردارند، اما از محدودیت‌ها و اندازه‌های عالم خیال نیز برخوردار هستند. لازمه اتحاد نفس با چنین صورت‌هایی وقوع در تنگنا، تفرقه و غیبتی است که از لوازم مقادیر و اجسام برزخی است.

چنین است که روند استدلال بر اتحاد مدرک به مدرک از طریق توجیه وقوع تبدلات و تجددات اخروی طی می‌شود. یعنی وقوع تجدد و تبدل در جهان بدون ماده و قوه و استعداد ناشی از اتحاد نفس با صورتی است که تجدد و تبدل ذاتی آنها است (سبزواری ۱۳۸۰، ۲: ۱۴۹). حتی اگر این صور از ماده هم مجرد شوند، غیبت در ابعاد، که ناشی از امتداد جوهری ذاتی است، قابل جدا شدن از آنها نیست و نفس عالم به این صور عین همان صور است و به سلسله‌ای از امتدادهای جوهری دارای غیبت بالذات مبدل شده است. صریح‌تر این که نفس عین صورت‌های مجرد از ماده است، اما صورت‌هایی که بر اثر امتداد جوهری بالذات، غیبت در ابعاد نیز برایشان ذاتی است، و نفس متبلور به این صور برخوردار از همان غیبت و حجاب خواهد بود (حسن‌زاده ۱۳۹۹، ۲۷۵). بر اثر این غیبت و حجاب، چنین نفسی قادر به مشاهده دفعی لوازم اعمال و ملکات نفسانی نیست و «اصحاب یمین» به تدریج پاداش و «اصحاب شمال» نیز به تدریج کیفر را درک می‌کنند.

۲. مبادی برهان

مطالب و نکات مهمی در این برهان مندرج است که توجه به آنها هم زیرساخت مستحکم برهان را آشکار می‌کند، هم مفاد موجه آن را نمایان می‌سازد. مهم‌ترین آنها توجه به گروه‌بندی انسان‌ها در کیفیت معاد و تجسم نفس به نیت و ملکات علمی و عملی در آخرت است.

۲-۱. گروه‌بندی انسان‌ها

در متون فلسفی، به پیروی از متون دینی، انسان‌ها در معاد به گونه‌های مختلفی تقسیم شده‌اند. تقسیم متفق‌علیه و نهایی در فلسفه اسلامی، به سان کلام وحی، دارای اقسام

سه‌گانه است. این سه گروه، بر اثر تفاوت وجودی، دارای حشر متفاوت هستند. حکمای اسلامی، اگرچه برای تبیین به تقسیم تفصیلی این سه گروه به پنج گروه و هفت گروه نیز پرداخته‌اند، اما در پرتو وحی الهی و با توجه به ملاک سعادت و شقاوت، در نهایت، آنها را به همان سه گروه، که در متن قرآن کریم تصریح شده، ارجاع داده‌اند.

۲-۱-۱. گروه‌بندی در قرآن کریم

قرآن کریم انسان‌ها را در معاد به سه گروه «سابقان مقرب، اصحاب میمنه و اصحاب مشئمه» تقسیم کرده است. دو گروه نخست، با تفاوت رتبه، رستگار، و گروه سوم به کیفر کردار خود گرفتار هستند (الواقعه: ۷-۱۲، ۸۸-۹۴).

۲-۱-۲. گروه‌بندی در حکمت اشراق

حکمت اشراق نیز انسان‌ها را به سه گروه در معاد رده‌بندی کرده که به طور قطع برگرفته از همان تقسیم قرآنی است. شیخ اشراق اوصاف این سه گروه را با ادبیات نظام نوری اشراقی بیان کرده است.

۱. انوار اسپهبدی، که اصطلاح ویژه اشراقی برای نفوس انسانی است، در صورت قوت و شدت نورانیت خود جذب نورالانوار می‌گردند. تقرب آنها ناشی از تقدس و پاکی از عالم ماده و جذب به عالم نور محض است. چیره شدن بر جواهر غاسق، یعنی ماده و مادیات، و قوت گرفتن عشق و شوقشان به عالم نور و کسب نور از انوار قاهر (عقول طولی) همه سبب می‌شود برایشان ملکه پیوند به عالم نور محض حاصل شود، تا به هنگام فساد کالبد بدنی، به سرچشمه‌های نور جذب گشته و به عالم نور محض وارد شده و از عالم ماده خلاص گردند و با کسب این مراتب به تقدس نورالانوار و قاهرهای قدسی قدسی می‌شوند. البته چون نسبت به مبادی نخستین قرب مکانی قابل تصور نیست، قرب صفاتی رخ می‌دهد. از این رو تجرد بیشتر به معنای قرب بیشتر به مبادی است. عامل مهم پیش‌برنده تا این حد از قرب، شوق است که شخص را وادار به پیشرفت و تقرب‌جویی به سوی نورالانوار می‌کند و هر کس شوقش تمام‌تر باشد، بیشتر مجذوب نور اعلا می‌گردد و به مقام رفیع‌تر دست می‌یابد (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۲۲۳).

شیخ اشراق، با عبارات فشرده و گذرا، عوامل و موانع و مبدأ و مقصد نهایی را برای گروه اول ترسیم کرده است. «شوق، تجرد و تقرب» از جمله عوامل انحصاری جذب به نورالانوار است، که تعبیر بدیل «اتحاد» است. جذب نور به نور جز به معنای محو دوگانگی و فنای از حدود عدمی و بقای به نور نیست، و این در صورتی میسر است که ذات شیء از غیریت و ناخالصی برائت و قداست یافته و با ملکات نوری حاصل از علم و

عمل متحد شده باشد، تا با وجود نوری هم‌سنخ نورالانوار گشته و جذب نور شود. ۲ و ۳. وی گروه دوم و سوم را وابسته به عالم مُثُل معلق دانسته، که اگر متوسط در سعادت باشند، آنها را متعلق به اجرام برین معرفی کرده، و اگر شقاوتمند باشند، آنها را با استشهاد به دو کریمه قرآنی (مریم: ۶۸؛ هود: ۹۴) جهنمی و متعلق به صور معلق متناسب با خُلُقیاتشان معرفی کرده است.

سعادت‌مندان میانه و وارستگان بی‌آلایش، به عالم مُثُل وابسته رهایی می‌یابند که مظهرشان برخی برزخ‌های برین می‌باشد ... و جاودانه می‌مانند، زیرا ارتباطشان با ظلمات و برزخ‌های برین باقی مانده که فسادپذیر نیستند. و اما اصحاب شقاوت که «گرداگرد جهنم زانو زده‌اند» (مریم: ۶۸) و «در خانه‌هایشان بر جای مانده‌اند» (هود: ۹۴) ... هنگامی که از کالبدهای برزخی خلاص شوند، برایشان سایه‌ها و اشباحی است از صور وابسته به حسب اخلاقشان. (سهروردی، ۱۳۸۰، ۲: ۲۳۰)

شارح حکمت الاشراق گروه‌بندی را با ملاک کمال و نقص و حد میانه از آن دو به پنج گروه دانسته که عبارت‌اند از: (۱) کامل در علم و عمل، (۲) ناقص در علم و عمل، (۳) کامل در علم اما ناقص در عمل، (۴) ناقص در علم اما کامل در عمل، (۵) متوسط در هر دو. گروه نخست از سابقان مقرب، و گروه دوم از اهل شقاوت و اصحاب شمال است، و سه گروه دیگر از اصحاب یمین و میانه در سعادت هستند (شیرازی بی‌تا، ۵۰۸).

ناظر در آثار شیخ اشراق و شارحانش به خوبی می‌بیند که خردورزی و فلسفه‌پردازی اشراقی در امر معاد چگونه متأثر از فروغ آیات وحیانی است. آنچه در گروه‌بندی معاد نفوس بیشترین یا منحصرتین نقش را دارد جز ملکات علمی و عملی برای نفس چیزی نیست. و با توجه به این مطلب باید فراتر از تأثیرات عارضی آن دو بر نفس اندیشید. چنان که شیخ اشراق خود بر هماهنگی صور اُخروی با خُلُقیات اشقیاء تصریح کرده است. تصریح شارح بلندپایه حکمت الاشراق، بیش از هر چیز، ضمیر خردورزی اشراقی درباره رسوخ وجودی ملکات، بلکه همه کمالات هستی در نفس را نشان می‌دهد که عبارت دیگری از اتحاد وجودی کمالات علمی و عملی با نفس است: «جوهر نوری اسفهبندی، کمالش نقش و نگار شدن به همه وجود، و تجرد از مواد است» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ۵۴۱).

۲-۱-۳. گروه‌بندی در حکمت متعالیه

حکمت متعالیه، در پرتو آیات نورانی سوره واقعه، برای موجودات سه نشئه تصویر کرده است: (۱) عالم عقل، (۲) عالم مثال، (۳) عالم ماده. بر این اساس، ادراک نیز

دارای سه نشئه (۱) تعقل، (۲) تخیل، و (۳) احساس است، و مدرک نیز سه گونه است: (۱) کامل دارای ادراک عقلی، (۲) متوسط دارای ادراک تخیلی، (۳) ناقص دارای ادراک حسی (صدرالمتألهین ۱۴۱۰، ۹: ۱۹۴، ۲۲۸). حکیم سبزواری نیز همین گروه‌بندی را در تبیین معاد انسان به کار بسته و آنها را به سه صنف اصحاب شمال، اصحاب یمین و مقربان تقسیم کرده که به ترتیب در ازای عالم‌های سه‌گانه طبیعی مادی، صور قائم به ذات و عالم معنا است. او سپس ادراکات سه‌گانه حس و خیال و عقل را مدخل و روزنه‌ای برای هر یک از آن عالم‌ها دانسته است.

حس‌گرایی و غلبه تعلق به صور دنیایی و لذت‌های زودگذر و اهداف وهمی فناپذیر بر نفس، گرفتاری به عذاب و حسرت و ندامت را در آخرت در پی دارد و شخص را در زمره اصحاب شمال درمی‌آورد. غلبه تعلق به صور دائمی اخروی و لذت‌های ماندگار و مدت‌دار، فرجام را به تنعم و بهره‌مندی از آنچه مُنتهای همت است منتهی می‌سازد و شخص را در زمره اصحاب یمین وارد می‌نماید. معناگرایی و غلبه تعلق به لذات عقلی و علاقه وصول به موطن اصلی، به هم‌ردیفی با عقول مجرد پایان می‌پذیرد و سبب قیام نزد خداوندگار و غرقه در شهود جمال و جلال او می‌گردد که مقام مقربان است. حکیم سبزواری این گروه‌بندی را همسو با برداشت و رأی بسیاری از حکمای بزرگ الهی و پیشگامان عرفانی و علمای امامیه معرفی کرده است (سبزواری ۱۳۸۰، ۵: ۳۱۰).

حکیم سبزواری، ناظر به گروه‌بندی پنجگانه قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمت الاشراق، گروه‌بندی پنجگانه (۱۳۸۰، ۵: ۲۸۹) و هفتگانه (۱۳۸۳، ۳۹۶) نیز انجام داده تا فرجام تفصیلی این گروه‌ها را در معاد بیان کرده باشد:

این اصناف، به حسب غلبه یا دوام تعلق به یکی از آن عوالم سه‌گانه و آن مراتب، سه گونه پدید آیند که آن ادراکات به منزله روزنه‌هایند، به آن عوالم. پس، بر کسی غالب است، اتصال نفس به جزئیات حسیه، و بر کسی غالب است اتصال نفس به جزئیات مثالیه، و بر یکی اتصال به عالم معنی. (سبزواری ۱۳۸۳، ۳۹۶)

و با توجه به سرنوشت معادی، بالاخره تقسیم پنجگانه و هفت‌گانه به سه گروه منتهی می‌شود:

۱. کامل در حکمت نظری و عملی، به سعادت کامل رسیده و از «سابقان مقرب» به شمار می‌آید. معاد این گروه ارتقا به عالم نور است؛ زیرا مجرد از اجسام طبیعی و اخروی و بدون ابدان حسی و مثالی می‌باشند و توقفی در عالم مثال ندارند، پس حشر آنها در عالم عقلانی است و دارای معاد روحانی هستند.

۲. گروه کامل در حکمت نظری اما ناقص در حکمت عملی، و گروه متوسط در هر دو حکمت، و گروه کامل در حکمت عملی، اما ناقص در حکمت نظری، همه از اصحاب یمین به شمار می‌آیند. بهشت اصحاب یمین، بهشت اعمال و مشاهده نتیجه اعمال است.

۳. گروهی که ناقص در هر دو حکمت و کامل در شقاوت است، این گروه اصحاب شمال نام دارند و اهل جحیم هستند (سبزواری ۱۳۸۰، ۵: ۲۸۹).

تعبیر حکیم سبزواری بیانگر تحول وجودی در هستی انسان کامل است. ارتقا به عالم عقول برای کسی رخ می‌دهد که به عقل بالفعل منتهی شده باشد. این ارتقا یعنی تبدیل وجودی نفس به جهانی عقلی که در وجود خود شبیه به عالم عینی خارجی است (سبزواری ۱۳۸۰، ۲: ۵۰). در این جهان درونی سراسر نظام هستی حضور دارد و آرایه‌بخش گوهر وجودی انسان است و پهنه‌اش جهان بزرگ‌تر و پهناور خارجی را در بر می‌گیرد. گویا همه موجودات آینه وجودی او و بازتابنده پرتوهایش هستند (سبزواری ۱۳۸۰، ۵: ۲۸۷-۲۹۳). نگره اتحاد نفس با علم و کسب تاله تحول‌آفرین با این مطالب پشتیبانی می‌شود و حکیم سبزواری با این‌گونه مبانی به ارائه برهان اقدام کرده‌است.

۲-۱-۴. مقیاس گروه‌بندی

دست کم دو معیار در گروه‌بندی انسان‌ها در نظر حکمای اسلامی مؤثر بوده است. بدون شک، در وهله نخست، این فروغ‌یابی از متن وحی بوده که نظریه‌پردازی‌های اشراقی و متعالی را به گروه‌بندی انسان‌ها با تقسیم تثلیثی سوق داده است. پیشاپیش تلاش دو مکتب در انطباق دادن گروه‌بندی خود با متن وحی را شاهد بودیم. در همه گروه‌ها، ملکات نفسانی نقش اساسی را چه در سبقت و تقرب برای گروه مقربان، و چه سعادت میانه برای متوسط‌ها، و چه شقاوت برای اشقیای ایفا کرد. اکنون با این مقیاس، که عصاره منطق قرآن کریم و روایات اسلامی است، به نظریه‌پردازی فلسفه اسلامی نظر می‌افکنیم تا نقش حضور این معیار در این نظریات مشهودتر گشته و پشتوانه برهان حکیم سبزواری بر اتحاد عاقل و معقول آشکارتر گردد.

اتحاد و تبلور نفس با کمالات وجودی، به ویژه با معلومات، در بسیاری از نکته‌پردازی‌های فلسفی حکمای مسلمان مشهود است، و این مطلب نفیس و مهم حتی در همان گزاره‌های آغازین فلسفه‌ورزی بروز دارد. تعریف حکمت به «صبرورت و دگرگونی انسان به جهانی عقلی شبیه عالم عینی خارجی، در صورت و فعلیت، نه در ماده و قوه»، به وضوح نمایانگر این حقیقت است. این تعریف را حکیم سبزواری (۱۳۸۰، ۵: ۲۹۱) ناظر به تعبیر صریح شیخ‌الرئیس در بیان کمال ویژه نفس ارائه کرده است. سخنان او چندان

دلالت واضح بر اتحاد نفس با صور عقلی دارد که با ردیه سرسختانه او درباره اتحاد (ابن سینا ۱۳۷۹، ۳: ۲۹۵؛ ۱۳۷۵، ۳۲۸) ناسازگار باشد و آن موضع را غیرقابل دفاع قرار دهد. توجه به نص سخن او کافی است تا ناسازگاری دو موضع ناملازم را آشکار سازد.

نفس ناطقه کمال ویژه‌اش این است که جهان عقلی‌ای شود که صورت همه چیز، و نظام معقول درباره همه، و خیر فیضان یافته درباره همه در آن نقش بسته باشد. نظامی آغاز شده از مبدأ کل، روان به سوی جواهر شریف روحانی مطلق، سپس به سوی جواهر روحانی وابسته با گونه‌ای از وابستگی به بدن و پس از آن به اجسام برین، با هیئت و قوای آنها، و همین گونه تا همه هیئت هستی را کامل دریافت کند. در نتیجه به جهانی معقول موازی با همه جهان موجود دگرگون گردد و بیننده چیزی باشد که نیک مطلق و خیر مطلق و جمال حق مطلق است و با آن یگانه شود و با مثال او و هیئت او نگارین گشته و در زمره او درآمده و به جوهر او دگرگون گردد. (ابن سینا ۱۳۷۶، ۴۶۶)

در پرتو همین موضع مستحکم، شارح حکمت الاشراق کمال نور سپهبدی (نفس) را نقش و نگار شدن به همه هستی و مجرد از مواد جسمانی اعلام کرده است (شهرزوری ۱۳۷۲، ۵۴۱). این سخن متین، با همه اجمال، مبتنی بر مواضع نهفته و نامبینی در حکمت سینوی و اشرافی است که باید تحریر مبادی و تبیین مبانی آن را در حکمت متعالیه فراهم دید. حکیم سبزواری، با بهره‌مندی از این میراث غنی و الهام از این مواضع مستحکم، در پهنه حکمت متعالیه به تأسیس این برهان بر اتحاد اقدام کرده و با مقیاس کمال نفسانی و میزان فعلیت عقلی، انسان‌ها را در سه یا پنج یا هفت رده گروه‌بندی نموده است. اگرچه تبلور عقل و اتحاد عاقل با معقول، در حد اعلا، در گروه کامل مشهودتر است، اما اقتضائات اتحاد در هر گروه خاص است که این برهان قائم و ناظر به اتحاد ملکات تجددپذیر در گروه سوم است (سبزواری ۱۳۸۰، ۵: ۲۹۰؛ ۱۳۸۳، ۳۹۸).

۲-۲. تجسم ملکات و اعمال

حسب تتبع برخی محققان برجسته حکمت اسلامی، نخستین بار واژه «تجسم اعمال» و «تجسم اعتقاد» را شیخ بهائی در آثار خود به کار برده (حسن‌زاده آملی ۱۳۹۹، ۴۰۷) و متکلمان به تبع روایات تعبیر «تمثل» را درباره وجود اخروی اعمال به کار برده‌اند. آیات بسیاری نیز به سان «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ» (آل عمران: ۳۰) جهت‌دهنده متفکران اسلامی به انگاره تجسم اعمال است. به حسب این متون درباره کیفیت اعمال در معاد، محققان فرموده‌اند: «مسئله تجسم اعمال یکی از مسائل مسلم و محقق در شرع و عقل است که دیگر جای هیچ شبهه نیست» (حسن‌زاده

آملی (۱۳۹۹، ۳۹۷). به حسب این انگاره ادراکات، افکار، گفتار و کردار سازنده خود انسانی است. مدرکات و ملکات عین هویت و ذات انسانی و عین گوهر نفس است. این اساسی است که حکمت متعالیه بر مبانی عقلی و دینی استوار ساخته است. صدرالمتألهین رأی حق را در این باره متکی به تحقیقاتی دانسته که نتیجه آن را در این دلیل می‌توان مشاهده کرد. صور لذت‌بخش برای نیک‌بختان، و صور دردآور برای بدبختان، چنان که صاحب شریعت الهی وعده و وعید به آن داده، در نشئه و متن دیگری واقع است که نه در جرمی از اجرام حلول دارد و نه به قوه جرمی قائم است، بلکه این صور قائم به ذات خود هستند و مظهر آنها نفوس این دو گروه با گونه‌ای از فعلیت و تأثیر است. مثال آینه و صور آن برای بیان این مقصود وافی است. چنان که این صور قائم به آینه نیستند و آینه مظهر آنها است و منافاتی بین صدور فعل از قوه‌ای از قوای نفس به جهت و انفعال آن به لذت یا درد به جهت دیگری نیست. به سبب این که نفس دارای دو جهت عقلی فعلی و جهت طبیعی انفعالی است.

همین گونه است حال نفس به حسب فعل طاعات و معاصی در هنگامه تجسم اعمال که به صور نیک و زشت در آخرت متصور می‌گردد، و همین دو جهت مصحح فاعلیت و انفعال نفس پیش از تبدیلیش به عقل محض است، که در این حالت تنها با یک جهت فعال و دراک است. به این گونه ثابت می‌گردد همه آنچه در آخرت به انسان ملحق می‌گردد از نفس او سرچشمه می‌گیرد و نفوس ناکامل در علم و عمل یا غیرکامل فقط در علم، یعنی نفوس سعادت‌مندان متوسط یا ناقص در علم و عمل یا ناقص در علم یا شقاوت‌مندان ناقص در هر دو، اگرچه از مواد و اجرام دنیایی مجرد باشند، اما چون هنوز متعلق به اشباح اخروی هستند، دچار ناکامی فراوان هستند (صدرالمتألهین ۱۴۱۰، ۹: ۴۳). با همین نگره است که صدرالمتألهین بر ابطال تعلق نفوس به جرم فلکی یا عنصری تأکید کرده است:

صور اخروی، که نعیم سعادت‌مندان و جحیم شقاوت‌مندان به واسطه آنها است، در جرم فلکی یا غیرفلکی منطبق نیست، بلکه صور معلقی است که برای نفس از خود نفس در متن دیگری موجود است. این صور بر اعمال و افعال صادر در دنیا مترتب شده و ثمر آن در ذات نفس، اخلاق و ملکاتی است که صور معلق را به دنبال دارد. (صدرالمتألهین ۱۴۱۰، ۹: ۴۴).

بر چنین زیربنایی است که حکیم سبزواری تدریج را برای نفوس متوسطان ترسیم کرده و آن را دلیل قاطع بر مسئله اتحاد مُدرک و مدرک در همه مراتب اعلام داشته است.

در این رهگذر، باید به تفاوت وجود تجردی و بالفعل، سعید و شقی توجه داشت. اگرچه شقی به تجرد دست یافته، اما تجردش نسبی است نه تجرد کامل، یعنی نسبت به وجود دنیوی، وجود تجردی دارد. اما این تجرد به تجرد عقل نظری نمی‌رسد تا چه رسد که به سان تجرد ارباب لذائذ روحانی و ابتهاجات ربانی باشد. حتی اصحاب یمین نیز به مرتبه دارندگان تجرد کامل عقلی نمی‌رسند؛ زیرا با صور و امتدادهای قار و غیرقار پیوند دارند، و عدم اجتماع صور از ذاتیات آن صور و امتدادها است. از این رو خاصیت دفعی بودن و عدم دریافت کامل لذائذشان به سبب هیولا نیست که با فقدان آن خاصیت نیز مفقود گردد.

این نکته مهم را نیز باید مد نظر داشت که نفس با هر چیز به صورت مکرر مواجه شود از سنخ همان چیز می‌گردد. خو گرفتن نفس با صور تدریجی و دارای امتداد ذاتی سبب پرورش نفس با این خاصیت می‌گردد و نفس با همین خاصیت منتقل به حیات اخروی می‌گردد و صوری که می‌بیند تدریجی خواهد بود، نه دفعی. اکنون اگر حال «اصحاب یمین» در دفعی نبودن پاداش چنین است، حال «اصحاب شمال» در تبدیل‌پذیری و تجدید عذاب و عقاب معلوم است. همان طور که خداوند هم فرموده: «هرچه پوست‌هاشان پخته گردد به پوست‌هایی دیگر تبدیل گردانیم». فقط نفوس قدسی متصل به موجودات کلی و آراسته به کلیات، دارای همان کلیت و احاطه، و تخلق به اخلاق آنها هستند (سبزواری ۱۳۸۳، ۷۵۴).

۳. بررسی شبهات و ایرادات بر برهان

علی‌رغم این که حکیم برهان را به روشنی و تفصیل نسبی بیان کرده، برخی تلاش کرده‌اند ایراداتی منتهی بر رد برهان ترتیب دهند. دو مقاله در این جهت به ایراد شبهات پرداخته و در ردیف شبهه‌زایی بر سایر براهین مسئله اتحاد عاقل و معقول، مردود بودن کلی انگاره اتحاد را نتیجه گرفته‌اند (معین‌الدینی و حسینی امین ۱۳۹۸؛ شیدانشید و توکلی ۱۳۹۵).

۳-۱. بررسی ادعای مقاله نخست

گزارش مقاله نخست از برهان و ایراد بر آن به این ترتیب است.

اگر اتحاد عاقل و معقول را نپذیریم، در آخرت به دلیل این که مانع مادی در ظهور علم وجود ندارد، نفس باید از تمام ملکات خود به یکباره مطلع گردد و حال آن که در آیات و روایات عذاب‌ها، نعمات و به طور کلی تبدلات به تدریج واقع می‌شود. (معین‌الدینی و حسینی امین ۱۳۹۸، ۳۷)

پس از این، در صدد تحکیم رأی به دفعی بودن پاداش و کیفر، تأویل را در مواجهه با متون

دینی دال بر تجدد راهگشا می‌داند و همین را نقد برهان به شمار می‌آورد: «در نقد این برهان می‌توان گفت در صورت تام بودن برهان عقلی می‌بایست آیات و روایات بر اساس برهان تأویل گردد نه بالعکس» (معین‌الدینی و حسینی امین ۱۳۹۸، ۳۷). سپس مقاله شبهه را در مقابل رأی حکیم، حاکم می‌داند، زیرا اتحاد نفس با هر گونه صور ادراکی را موجب ادراک دفعی آنها در آخرت می‌داند: «بر خلاف نظر سبزواری آنچه باعث می‌گردد تبدلات به صورت دفعی حاصل گردد، اتحاد نفس با صورت‌های ادراکی است، زیرا آنچه مسلّم است نفس پس از مفارقتش از بدن، خود را که عین ملکات است به یکباره درک خواهد کرد» (معین‌الدینی و حسینی امین ۱۳۹۸، ۳۷).

گزارش این مقاله از برهان و ایراد بر آن به عنوان نقد دارای خلل آشکار است. جالب است که همان چیزی را ایراد بر برهان به شمار آورده که حکیم در متن برهان به پاسخ آن پرداخته است. برخی از این نقایص چنین است.

۳-۱-۱. نقد مبتنی بر گزارش ناقص

گزارش بسیار ناقص و فروکاسته از برهان بیش از هر چیز نقد نامبتنی بر دریافت صحیح از آن را نمایان می‌سازد. منطبق نقد اقتضا دارد سخن رقیب به دقت استحصال شود و سپس به تیغ نقد سپرده شود. اما با همه تفصیلی که در تقریر برهان از سوی حکیم سبزواری هزینه شده، نکات اصلی برهان در گزارش ایرادکننده مفقود است، که مهم‌ترین آن اتحاد نفس با صور ممتد و غیرقار، و یکسان انگاشتن اتحاد نفس با هر صورت از هر گونه است.

۳-۱-۲. تأویل ناروا و ناهنجار

پس از برداشت تقطیعی و برش سخنان حکیم و عدم توجه به پاسخی که وی به این شبهه داده، مقاله سراسیمه به متن شبهه بها می‌دهد، و برای دفع شبهه، تأویل را در مواجهه با متون دینی راهگشا می‌داند. اما مقاله بر اساس چه معیاری به تأویل شتاب‌آمیز آیات و روایات حکم کرده است؟ چه دلیل عقلی یا شاهد نقلی، عقل را بر خلاف مفاد این متون وادار به تأویل می‌کند؟ چرا مقاله فقط ابداء احتمال می‌کند و آن معیار یا دلیل عقلی را ارائه نمی‌دهد تا بر خلاف نظر حکیم بتوان از نص یا ظاهر آیات و روایات بسیار در این زمینه رفع ید کرد؟ مشهود است که مقاله با برداشت تحریفی خود از برهان، به مخالفت برخاسته و چنین ادعایی را نقد برهانی به شمار آورده که بر تحفظ معیارمحور بر مفاد آیات و روایات متمرکز است.

۳-۱-۳. ادراک دفعی

ادراک دفعی برای کسانی میسور است که نفس را با جزئیات فرسایش پذیر نپرورده و جزو کاملان باشند، نه برای ناقصان و اشقیاء که نفوسشان با تبدلات متحد شده است. مقاله بر اساس تصور خود بدون اندک تأمل درباره توضیح وافی حکیم فقط با قصر نظر به صدر عبارت وی مبادرت به ایراد کرده است. حکیم توضیح می دهد که چگونه با اتحاد مُدرک و مُدرک، تبدلات و متجددات فطرت ثانوی برای مُدرک می گردد، و اگرچه در آخرت هیولای تجددپذیر موجود نیست، اما اقتضای تجسم اعمال بروز اقتضائات ذاتی یعنی تجددپذیری و تغییر و تبدل است.

۳-۱-۴. عدم توجه به اقتضای تجسم اعمال

مقاله نتوانسته قلمرو شمول و دامنه مفاد برهان را درست تشخیص دهد و تجددپذیری را برای همه نفوس، به سان نفوس سابقین و مقربین و سعادت‌مندان حقیقی، محال پنداشته و همه نفوس را، بر اثر نبود هیولا در آخرت، محکوم به دریافت دفعی پاداش اعمال و بروز ملکات به شمار آورده است. در حالی که برهان ناظر به تجدد و تبدل حال برای دو گروه سعادت‌مند متوسط و شقی است. آنان هستند که اقتضای ذاتی اعمال متجدد متحد با نفوسشان را مشاهده می کنند. آنان چون نفوس خود را با تبدلات و متجددات خو داده و سجایای تبدل پذیر کسب کرده اند دارای فطرت ثانوی گشته اند که اقتضای چنین فطرتی جز بروز تجدد در آخرت نیست.

مشهود است که این برهان برخاسته از مباحث مستند و مستحکم «تجسم اعمال» است که به تفصیل در حکمت متعالیه مورد کاوش قرار گرفته، و حکیم سبزواری با آن پیش‌زمینه به اقامه برهان دست یازیده است. صاحب نظران از همین جهت یکی از رهیافت‌های اتحاد عاقل و معقول را توجیه خردمندانه تجسم اعمال دانسته اند (رفیعی قزوینی ۱۳۶۱، ۱۱؛ آشتیانی ۱۳۵۲، ۵۴؛ حسن‌زاده آملی ۱۳۶۱، ۳۸). البته بیان شد که اقتضای اعمال و ملکات در آخرت متفاوت است. دل‌بستگی به شئون تدریجی و وابستگی به امور متغیر و فانی دنیا، با صور تدریجی در آخرت نمود پیدا می کند، و نفس وابسته به این صور را به اقتضائات خود، که تدریج در پاداش و کیفر است، دچار می سازد.

۳-۲. بررسی ادعاهای مقاله دوم

مقاله دیگری (شیدانشید و توکلی ۱۳۹۵)، با عنوان «نقد و بررسی»، چهار ایراد بر این دلیل حکیم ترتیب داده است. با طرح یکایک این ایرادها به خلل هر یک اشاره می کنیم.

ایراد نخست:

اتحاد عالم و معلوم بحثی فلسفی است و نمی‌توانیم برای اثبات آن از دلیل نقلی استفاده کنیم. (شیدانشید و توکلی ۱۳۹۵، ۸۲)

بررسی ایراد:

۱. این ادعا برخاسته از نگاه تفکیک‌گرایانه به فلسفه اسلامی است، که مقاله به صرف ادعا آن را صائب اعلام کرده و نظریه رقیب را مردود پنداشته است.
۲. منظور مدعی از «دلیل نقلی» چیست؟ اگر دلیل تعبدی محض است، معلوم است که چنین دلیل نقلی در اصول باورهای مبدأ و معادی و مسائل استدلالی و به طور کلی در الهیات هیچ جایگاهی ندارد و حکیم سزواری هم در این برهان از نقل تعبدی استفاده نکرده است. اما اگر به سراسر داده‌های وحیانی به عنوان مسائلی می‌نگرد که هیچ استدلال عقلی در آنها به کار نرفته و در کلام الهی عقل مخاطب نیست، دچار اشتباه فاحشی است. دعوت به تفکر و تعقل واضح‌ترین پایگاه وحیانی برای عقل است که هم عقلانیت آموزه‌های وحیانی را فریاد می‌کند، هم فراورده‌های عقلانی را پشتیبانی و مستند به خود اعلام می‌کند.
۳. با این که ایرادکننده اذعان کرده روش حکمت متعالیه با مشی مشائی متفاوت است، اما نتوانسته اقتضائات این روش را شناسایی کند و با ذهنیت تعبدیات نقلی با کل وحی رفتار کرده و به بهانه سپردن داوری نهایی به عقل منفک از وحی، هر گونه دلالت عقلانی را از وحی ناممکن پنداشته است.
۴. به تصدیق متفکران و استادان عالی حکمت متعالیه در دوره معاصر، روش صدرایی در حل مسائل بغرنج الهیات روشی است که امروزه به روش میان‌رشته‌ای موسوم است (فرامرزی قراملکی ۱۳۸۰، ۳۳۲). این روش ابعاد و اضلاع مختلف مسئله را با کمک داده‌های علوم مختلف و منابع متعدد واکاوی می‌کند. استفاده صدرالمتألهین و سایر حکمای متعالیه از این روش بسیار هوشمندانه است و رمز ماندگاری و موفقیت مکتب متعالیه در حل مسائل الهی به میزان بسیار زیاد به این مطلب برمی‌گردد. در این راستا استثناهای آموزه‌های عقلانی دین و نام‌گذاری آنها به «نقل» از سوی ایرادکننده حکایت از عدم وقوف به این مشی فنی دارد.
۵. ایرادکننده با این که اعتراف کرده منابع حکمت متعالیه متعدد است و «عقل و شهود و وحی» در آن فعال است، اما ادعا کرده چون حکمت متعالیه «نظامی فلسفی، یعنی نظامی مبتنی بر استدلال عقلی است؛ به این معنا که در مقام ارزیابی نظریات و رد و قبول آرای مورد بحث، عقل استدلال‌گر را داور نهایی و حاکم بلامنازع می‌داند» (شیدانشید و

توکلی (۱۳۹۵، ۸۲)، پس نباید از داده‌های عقلانی وحی در نظریه‌پردازی استفاده کند. این ادعا و تالی‌فاسد متصور بر آن پندار بی‌اساسی است که از عدم شناخت اضلاع حکمت متعالیه و روش ویژه‌اش ناشی شده است، روشی که داده‌های علوم مختلف اسلامی از کلام، تفسیر، حدیث گرفته تا فلسفه و حکمت و عرفان، و شهود و عقل به صورت پویا در آن حضور دارند. بنابر این آن را نظامی مبتنی بر استدلال عقلی صرف به سان حکمت مشاء پنداشتن ناموجه است. اگر هم عقل در آن داور بلامنازع است عقل منور به نور قلب و شهود و برهان است، نه عقل جمودگرا بر استدلال‌های برآمده از علم حصولی محض. مضاف بر این، چنان که مشهود است، ایرادکننده به وضوح در این ادعا تضاد وحی با عقلانیت استدلالی را مسلم گرفته است. در حالی که قطعاً در پذیرش مفاد وحی نیز عقل داور نهایی است. احتجاج و برهان خداوند متعال جز حجیت عقل و داوری نهایی آن معنایی ندارد. البته کسانی همانند «ایمان‌گراها» هستند که سراسر روش و محتوای الهیات وحیانی را بدون کاربست تعقل و بدون لزوم اعمال تفکر می‌پندارند و تعبد را، حتی در قلمرو باورهای اساسی دین، بر تحقیق عقلانی مقدم می‌دانند.

ایراد دوم:

از آیات و روایات چنین بر نمی‌آید که پاداش‌ها و کیفرهای اخروی برای گروهی از افراد تدریجی و برای گروهی دیگر دفعی و یکباره است؛ در حالی که حکیم سبزواری در استدلال خویش، درک تدریجی را تنها مخصوص افرادی دانسته که عقل نظری آنان به فعلیت کامل نرسیده و نفس آنان وسعت وجودی نیافته است. (شیدانشید و توکلی ۱۳۹۵، ۸۲)

بررسی ایراد:

۱. این که با یک ادعا اعلام شود «از آیات و روایات چنین بر نمی‌آید»، بدون هیچ سند و مستند، و بدون پرداختن به تک‌تک مواضعی که رقیب از آیات و روایات ارائه داده است، نمی‌تواند برای مدعی کام دل به بار آرد و برای رقیب هزینه‌آور باشد؛ زیرا رقیب می‌تواند به همان سادگی ادعا کند «چنین برمی‌آید»، که مضاف بر آن ادعای خود را به تفصیل با توجیه متناسب در هر مورد، مستند به آیات و روایات هم کرده است.
۲. ایرادکننده موضع خود را اعلام نکرده که آیا بر مبنای تدریجی بودن کیفر و پاداش برای همگان، نظر حکیم را مردود پنداشته یا بر مبنای دفعی بودن آن برای همگان؟ یعنی کدام یک از دو طرف نقیض را برگزیده است. چون مفاد این ایراد مبهم این است که اگر پاداش و کیفر برای افراد مختلف به دو گونه تدریجی و دفعی نیست و برای همه یکسان و به یک گونه است، ممکن است برای همه دفعی یا برای همه تدریجی باشد.

۳. مبنای قرآنی و روایی تفاوت پاداش و کیفر را چند گروه از آیات و روایات تضمین کرده است، از جمله انگاره تجسم اعمال، تقسیم افراد در معاد به سه گروه اصحاب شمال و اصحاب یمین و سابقان مقرب. بدیهی است تفاوتی در گونه معاد این سه گروه لحاظ شده که از جهت کیفر و پاداش گروه‌بندی شده‌اند. حکیم سبزواری در شرح منظومه با تحلیل عقلی معاد برای دسته‌جات مختلف، و با پشتوانه متون دینی پیش‌گفته، اقدام به اقامه این برهان بر اتحاد عاقل و معقول نموده است. ایرادکننده اگر خللی در این مباحث مفصل می‌بیند باید به همه آن مباحث مستدل پاسخ دهد و اکتفا به نفی صرف تھی از منطق پژوهش و نقد است.

ایراد سوم:

استدلال حکیم سبزواری بر این مقدمه مبتنی است که در آخرت استعداد و ماده وجود ندارد؛ در حالی که خود ملاصدرا برای توجیه خلود عذاب در آخرت، وجود استعدادهاى متعاقبی را که پی‌درپی در ماده‌ای ضعیف پدید می‌آیند و راه را برای توارد عقوبت‌های الهی تا بی‌نهایت باز می‌کنند، می‌پذیرد و می‌گوید: این مطلب با هیچ یک از اصول فلسفی و قواعد عقلی و سمعی منافات ندارد ... وی همچنین در تبیین تجدد احوال دوزخیان و جایگزین شدن پوست جدید در عوض پوست‌های سوخته آنان می‌گوید: این از آن روست که طبایع اهل دوزخ از سنخ قوای جسمانی مادی است و دوزخ از جنس عالم دنیا است و چون افعال و انفعالات قوای مادی متناهی است، ناچار همراه انقطاع و تبدل است ... (شیدانشید و توکلی ۱۳۹۵، ۸۲)

بررسی ایراد:

۱. مفروض این که موضع نهایی صدرا همان باشد که مقاله برداشت کرده است، اما چرا در صدد است با مواضع صدرالمتألهین به نقد موضع حکیم سبزواری در این دلیل پردازد؟ این از مقاله‌ای که مدعی برجسته‌سازی نوآوری‌های حکیم است و با عنوان نوآوری‌های حکیم سبزواری خود را به آستانه نشر برکشیده، بسی شگفت است.
۲. از آنجا که پژوهش ژرف و همه‌جانبه و تحقیق روشمند و داوری مستند، مستدل و موجه شایسته نام نقد است، نقل قول موضع بدوی را نمی‌توان نظر نهایی به شمار آورد و با آن نظر بدوی نظر صاحب‌نظر دیگر را نقد کرد. چون این کار به مثابه نقد بر اساس احتمال و تخمین است. آنچه در این موضع از نقد مقاله شاهد هستیم بسیار جالب است. از سویی در متن با نقل قولی از صدرالمتألهین بر حکیم سبزواری با صلابت ایراد می‌گیرد و از سویی دیگر با نقل قول متعارض دیگری از صدرالمتألهین مبنی بر نفی ماده و استعداد در

آخرت رشته خود را پنبه می‌سازد، بدون این که در جمع بین آن دو و نیل به نظر نهایی کمترین تلاشی کرده باشد.

البته وی در جایی دیگر تجدد احوال را منوط به وجود ماده نمی‌داند و اشاره می‌کند که وجود بدن‌های اخروی به سبب استعداد‌های ماده و حرکات و استکمالات تدریجی آن نیست، بلکه به مجرد ابداع حق تعالی به حسب جهات فاعلی و بدون مشارکت قوابل است. (شیدانشید و توکلی ۱۳۹۵، ۸۲)

با این نقل، در حقیقت مقاله خود را به نقد کشیده و نشان داده که آنچه به عنوان «نقد و بررسی» ارائه کرده چیزی بیش از نقل قول‌های متعارض و برداشت‌های بدوی نیست. این گونه نقل قول‌ها نشانگر هر چه نباشد، عیار پژوهش تحقیقی را از غیر آن نمایان می‌سازد.

ایراد چهارم:

ربط و نسبت آنچه حکیم سبزواری در این استدلال درباره عدم وجود ماده در آخرت گفته، با اعتقاد به معاد جسمانی - که مورد پذیرش خود ایشان است - روشن نیست. (شیدانشید و توکلی ۱۳۹۵، ۸۳)

بررسی ایراد:

این گونه ایرادگیری ساده‌ترین راه و بی‌پشتوانه‌ترین ایراد برای مردود به شمار آوردن نظریه رقیب است، به گونه‌ای که کسی، بر اثر عدم واکاوی کافی و شایسته، به مبانی و مفاد نظریه‌ای دسترسی پیدا نکند و اشکال وارد بر خود را متوجه رقیب ببیند. مسئله معاد جسمانی و زوایای آن از جمله مقصود از جسم در آخرت در دیدگاه حکمای متعالیه به بهترین وجه ممکن بیان شده و حکیم سبزواری در تبیین رأی به معاد جسمانی در آثار متعدد خود، به ویژه در شرح منظومه (۱۳۸۰، ۵: ۳۳۶)، چندان قلم‌فرسایی کرده تا این اتهام حتی اندکی بر ساحت او غبار نشانند و اتهام را به مصدرش احاله کند. در همه این مواضع نمایان است که ماده به معنای شیء بالقوه و استعداد دنیوی در آخرت امکان وجود ندارد. این تصریح صدرالمآلهین واضح‌تر از آن است که به موضع حکمای متعالی، در خصوص این مسئله، اندک تردیدی راه یابد:

پس از این نشئه تعلقی نوشونده کائن فاسد دو عالم صوری مستقل وجود دارد که مستقل و باقی و نابودی‌ناپذیر است. یکی جهان معقولات و دیگری جهان محسوسات صیرف است که هیچ ماده‌ای ندارد و نگهدار آن فقط نفس است. زیرا وجود آن محسوسات عین همان محسوس بودن آنها است و وجود محسوس از جهت محسوس بودن عین وجود حس‌گر است که همان نفس است. پس نفس هم نگهدار، هم پایداری‌بخش به صور حسی بدون

ماده در آنجا است. (صدرالمتألهین ۱۴۱۰، ۹: ۱۴۷)

تأکید بر عدم ماده در جهان آخرت حیات ذاتی را برای محسوسات آن جهان تضمین کرده است. از این رو بدن اخروی به سان سایه برای روح است، بلکه بالاتر هر دو اتحاد وجودی با یکدیگر دارند، بر خلاف بدن دنیوی که از خواص ماده تغییرپذیر برخوردار است. همه مطلب از این خاستگاه ناشی می‌گردد که جهان آخرت و درختان و نهرها و غرفه‌ها و مساکن و بدن‌های موجود در آن، همه صور ادراکی‌ای هستند که وجودشان عین مدرک بودن و محسوس بودن آنها است. این همان نکته کلیدی است که صدرالمتألهین و حکمای متعالی را وادار می‌کند در مواضع مختلف بر آن انگشت بگذارند که وجود صور محسوس عین محسوس بودن آنها و محسوس بودن عین وجودشان است. همان طور که صور معقول عین وجود عاقل، و وجود عاقل عین وجود معقول است. با این تحلیل می‌توان توجیه مقبول و معقول در چگونگی شمول حیات بر سراسر موجودات اخروی ارائه داد. چنان که کریمه «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (العنکبوت: ۶۴) به آن گویا است. اجسام اخروی بر اثر پیراسته بودن از علایق و خواص مادی دارای حیات ذاتی هستند، بر خلاف اجسام و ابدان دنیوی که دارای جوهر مرده و نهاد تاریک و جهل‌زده هستند، مگر این که صورت ادراکی زائد و حیات از خارج بر آنها وارد گردد (صدرالمتألهین ۱۴۱۰، ۹: ۱۸۴، ۳۴).

ممکن است کسی تصور کند که این به معنای نفی وجود جسم و بدن جسمانی در آخرت است. لیکن اصل تشکیک وجود در حکمت متعالیه عهده‌دار تبیین موجه است. ماده به سان سایر موجودات دارای وجود تشکیکی و ذومراتب است که بر اثر وجود تشکیکی خود و طی مراتب استکمال به جسمانیت اخروی مبدل می‌گردد و از قوه در آن اثری باقی نمی‌ماند.

۵. نتیجه‌گیری

واکاوی، بیش از هر چیز، نشانگر قوت این برهان و مبانی و مفاد آن است. در این راستا، تأثیر گروه‌بندی انسان‌ها در پاداش و کیفر تدریجی، و کیفیت وقوع تدریج در جهان اخروی که از هیولانیت و ماده بالقوه تهی است، نمایان‌گشت. همچنین آشکار گردید که انگاره تجسم اعمال و ملکات مهم‌ترین عنصر مؤثر در روایی این برهان است. این انگاره در صورتی توجیه‌پذیر است که با نظر به اتحاد عاقل و معقول تصویرسازی شود. چنان که حکیم سبزواری از این مدخل به آن اهتمام نمود. عدم توجه به این مبانی و عدم تأمل به فضای حکمت متعالیه آسیب عدم دریافت مفاد صحیح برهان در مقام استحصال و شتاب

به خدش و جرح در مقام داوری را برای برخی پژوهندگان در پی داشته است. بر خلاف ادعای ایرادگیرندگان در سست‌نمایی آن، این دلیل بر اتحاد عاقل و معقول متین و موجه است و اتهام و ایراد آنان حداقل ناشی از اهمال در کاربرست منطق پژوهش در هر دو مقام استحصال و داوری است.

کتاب‌نامه

- ابن‌سینا، حسین. ۱۳۷۵. *النفوس من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین. ۱۳۷۶. *الالهیات من کتاب الشفاء*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین. ۱۳۷۹. *الاشارات و التنبيهات*، ج. ۱. تهران: دفتر نشر کتاب.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. ۱۳۵۲. *تعلیق و تصحیح و مقدمه بر رسائل فلسفی صدرالمآلهین*. مشهد: دانشگاه مشهد.
- حسن‌زاده آملی، حسن. ۱۳۶۱. «مقدمه و تعلیقات»، در *اتحاد عاقل به معقول*، نوشته سید ابوالحسن رفیعی قزوینی. تهران: علمی و فرهنگی.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۰، *تعلیقات علی شرح المنظومه*. قم: ناب.
- حسن‌زاده آملی، حسن. ۱۳۹۹. *اتحاد عاقل به معقول*. قم: بوستان کتاب.
- رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن. ۱۳۶۱. *اتحاد عاقل به معقول*. با مقدمه و تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی. تهران: علمی و فرهنگی.
- سبزواری، ملاحادی. ۱۳۸۰. *شرح المنظومه*. ج. ۲ و ۵. قم: نشر ناب.
- سبزواری، ملاحادی. ۱۳۸۳. *اسرار الحکم*. قم: مطبوعات دینی.
- سبزواری، ملاحادی. ۱۴۱۰ ق. *تعلیقات علی الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج. ۳. بیروت: دار احیاء التراث.
- سهروردی، یحیی بن حبش، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، محمد. ۱۳۷۲. *شرح حکمت اشراق*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیدانشید، حسینعلی، و محمدهادی توکلی. ۱۳۹۵. «نوآوری‌های حکیم سبزواری در ادله اتحاد عاقل و معقول». *فصلنامه حکمت اسلامی* ۳(۱): ۷۵-۹۶.
- شیرازی، قطب‌الدین محمود. بی‌تا. *شرح حکمت اشراق*، نسخه خطی.
- صدرالمآلهین. ۱۴۱۰ ق. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج. ۳ و ۹. بیروت: دار احیاء التراث.
- فرامرزی قراملکی، احد. ۱۳۸۰. *روش‌شناسی مطالعات دینی*. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- معین‌الدینی، فاطمه، و حسین حسینی امین. ۱۳۹۸. «نقد و بررسی استدلال‌ات حکیم سبزواری در اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول». *حکمت معاصر* ۱۰(۱): ۳۱-۴۶.



جایگاه تئودیه لاینیتس در اندیشه پیشانقدی کانت

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۷

زهرا فرزنانگان^۱

فرح رامین^۲

چکیده

ایمانوئل کانت در خلال بسیاری از آثارش به مسئله شر توجه کرده است. آنچه اغلب از دید محققان و کانت‌پژوهان مسلمان پنهان مانده شبهات و پاسخ‌های فلسفی کانت در مورد شر در دوره پیشانقدی و اوایل دوره نقدی اوست، که بسیاری از آنها تا انتهای حیات علمی‌اش با او باقی مانده و سرمنشأ شکل‌گیری نظریات متأخر وی گردیده است. در این مقاله، با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی اعتبار تئودیه لاینیتس نزد کانت در دوره پیشانقدی و نقش آن در شکل‌گیری تئودیه کانت در این دوره پرداخته شده است. کانت در ضمن نقد و ارزیابی مبانی تئودیه لاینیتس (که عبارت‌اند از عدمی بودن شر، نظریه نظام احسن، مجازات‌انگاری شر طبیعی و ابتدای شر اخلاقی بر اختیار)، به تبیین و اثبات مبانی خویش پرداخته است. او بر خلاف لاینیتس و با تمایز میان تضاد منطقی و تضاد حقیقی، از وجودی بودن شر دفاع می‌کند. کانت در مجازات‌انگاری شر طبیعی نیز مبتنی بر مبانی فیزیک نیوتون دیدگاه لاینیتس را نمی‌پذیرد. با این حال، او با دفاعیه مبتنی بر اختیار ناظر به شرور اخلاقی با لاینیتس هم‌رأی است. ناظر به نظریه نظام احسن نیز به نظر می‌رسد مهم‌ترین تئودیه کانت در دوره پیشانقدی بر همین نظریه استوار است، که گرچه در برخی مقالات اشکالاتی بر آن وارد کرده، در سایر آثارش، حتی در اوایل دوره نقدی و پس از انقلاب کوپرنیکی خویش، با جدیت از آن دفاع کرده است.

کلیدواژه‌ها

مسئله شر، کانت، لاینیتس، تئودیه، نظام احسن

۱. دانشجوی دکتری کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (z.farzanegan@gmail.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

(f.ramin@qom.ac.ir)



The Status of Leibniz's Theodicy in Kant's Pre-Critical Thought

Zahra Farzanegan¹

Reception Date: 2022/02/11

Farah Ramin²

Acceptance Date: 2022/06/28

Abstract

Immanuel Kant has addressed the problem of evil in many of his works. The neglected part of Kant's thought -especially among Muslim scholars- is his philosophical objections and defenses regarding the problem of evil in pre-critical and early critical periods. Many of his ideas in this subject remained unchanged until the end of his scientific life and were inspiring for the formation of his later theories. This article, using a descriptive-analytical method, examines the principles of Leibniz's Theodicy (i.e., evil as privation, theory of the best of all possible worlds, natural evil as punishment, and linking moral evil to free will) from Kant's viewpoint and shows their role in the formation of his Theodicy in the pre-critical period. Contrary to Leibniz, he defends the positive reality of evil by distinguishing between logical contradiction and real contradiction. Moreover, based on the principles of Newtonian physics, Kant does not consider natural evil as punishment. However, he is in agreement with Leibniz in justifying moral evil according to mankind's free will. Regarding the best of all possible worlds theory, it plays the most important role in Kant's Theodicy in the pre-critical period. Although some objections to this theory are found in Kant's articles, he seriously has upheld it even at the beginning of the critical period and after his Copernican revolution.

Keywords

Problem of Evil, Kant, Leibniz, Theodicy, Best of All Possible Worlds

1. Ph.D. Candidate of Islamic Theology, University of Qom, Qom, Iran.
(z.farzanegan@gmail.com)

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Qom, Iran. (Corresponding Author) (f.ramin@qom.ac.ir)

مقدمه

کانت تا پیش از دوره نقدی هیچ اثر مستقلاً در خصوص مسئله شرّ نوشته بود، اما دیدگاه‌های او در این مورد را می‌توان با توجه به آثاری استخراج کرد که در واکنش به نظریات مطرح در آن عصر، از سوی فلاسفه‌ای چون لایبنتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶) و متألهانی چون الکساندر پوپ^۱ (۱۶۸۸-۱۷۴۴)، طی سال‌های ۱۷۵۳ تا ۱۷۶۳، به رشته تحریر در آورده است. آکادمی سلطنتی پروس، در سال ۱۷۵۵، در مقایسه دیدگاه پوپ در مسئله شرّ، که در شعر مشهوری با عنوان *رساله‌ای در باب انسان*^۲ (۱۷۳۳-۱۷۳۴) بیان شده بود، و دیدگاه لایبنتس در کتابش به نام *تئودیه*^۳، که با عنوان «خوش‌بینی» معروف شده بود، فراخوان مقاله داد، و کانت نیز مقالاتی با عنوان «تأملات»^۴ در این زمینه نوشت. گرچه او در این فراخوان شرکت نکرد، بعدها برای چاپ این مقالات اقدام نمود. پنج سال بعد در کتابی که در نقد و بررسی تئودیه خوش‌بینانه لایبنتس می‌نویسد، با عنوان *تلاشی برای برخی تأملات در مورد خوش‌بینی*^۵، نظریه نظام احسن او را تأیید و تقویت می‌کند. او همچنین در مقالاتی که پس از زلزله لیسبون، سال ۱۷۵۵، در واکنش به بیانیه کلیسا مبنی بر ارتباط بین شرّ طبیعی و شرّ اخلاقی نوشت، به نقد مجازات‌انگاری شرّ طبیعی پرداخته و با جمع‌آوری داده‌های آماری سعی در اثبات زمینه‌های طبیعی زلزله در این منطقه کرده است (Sanides-Kohlrausch 2002, 107). کانت به تناسب بحث از مسئله جبر و اختیار و ارتباط آن با علم پیشین‌الهی، در توضیح *جدیدی از نخستین اصول شناخت متافیزیکی*^۶ از برخی جنبه‌های مسئله شرّ نیز سخن به میان آورده است. آخرین اثری که در این دوره حاوی دیدگاه‌هایی در مسئله شرّ است (گرچه به صورت جزئی و گذرا) *تلاشی برای وارد کردن مفهوم مقادیر منفی در فلسفه*^۷ است که در آن مبنای ریاضی کانت برای وجودی بودن شرّ با طرح مفهوم «تضاد حقیقی» و کاربرد آن در فلسفه و سایر علوم تشریح می‌گردد. کندوکاوی جامع در این آثار مواضع پیشانقدی کانت را در برابر تئودیه لایبنتس، به عنوان یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین پاسخ‌ها به مسئله شرّ در فلسفه غربی، روشن می‌سازد.

در خصوص تئودیه لایبنتس تاکنون آثار بسیاری در قالب کتاب، پایان‌نامه و مقاله به رشته تحریر درآمده، اما هیچ‌یک به مواضع کانت در برابر این تئودیه اشاره‌ای نکرده‌اند. ناگفته نماند که این مطلب از چشم کانت‌پژوهان غربی پوشیده نمانده و از جمله در دو کتاب زیر به این مبحث پرداخته شده است: کانت و تئودیه، نوشته جورج

هاکسفورد، که سیر تطور افکار فلسفی کانت در مسئله شر را شرح می‌دهد و بخش اول از فصل اول آن به مطالعه تطبیقی انتقادات کانت بر لایبنتیس، به ویژه در زمینه نقد نظام احسن، اختصاص یافته است؛ لایبنتیس، هیوم، کانت و معاصرین در مسئله شر، نوشته جورج مکس براکوی، که در آن افکار لایبنتیس و هیوم و کانت به صورت تطبیقی بررسی شده و تأثیر آنان بر فلاسفه معاصر در مسئله شر شرح داده می‌شود.

در این مقاله، با مراجعه مستقیم به آثار کانت، نقش مبانی فیزیکی وی، همچون التزام به قانون اینرسی و جبر مکانیکی نیوتن، و نیز مبانی فلسفی او، مانند جهت ضرورت‌بخش، را در شکل‌گیری نوعی تئودیه در دوره پیشانقدی در تقابل با آرای لایبنتیس تبیین خواهیم کرد. به این ترتیب نحوه پی‌ریزی این مبانی در شکل‌گیری اندیشه‌های دوره نقدی کانت در مسئله شر برای آن دسته از محققان که با این موضوع آشنایی دارند روشن خواهد شد. بدیهی است تطبیق آرای پیشانقدی و نقدی کانت درباره مسئله شر نیازمند پژوهش مستقلی است، و این مقاله، که با محوریت تئودیه لایبنتیس به رشته تحریر درآمده، رسالت اصلی خویش را تبیین مبانی و دیدگاه‌های پیشانقدی کانت در مسئله شر می‌داند.

۱. تئودیه لایبنتیس و دیدگاه کانت نسبت به آن

گوتفرد ویلهلم لایبنتیس (۱۶۴۶-۱۷۱۶) ریاضی‌دان و فیلسوف معروف آلمانی و معاصر نیوتن بود. فلسفه او تلفیقی از فلسفه ارسطویی و نظریه مکانیسم نیوتن است (کاپلستون ۱۴۰۰، ۴: ۳۵۵-۳۵۶). وی در پاسخ به مسئله شر کتابی با عنوان تئودیه می‌نویسد. واژه تئودیه از واژه یونانی theos، به معنای خدا، و dikē، به معنای عدالت اخذ شده و در اصطلاح به معنای «نظریه عدل الهی» در توجیه دلیلی برای تجویز شر از سوی خداوند است. این نظریه با تقریرهای مختلفی از سوی متفکرانی چون آگوستین، لایبنتیس و جان هیک بیان شده است (پترسون ۱۳۹۷، ۱۱۱-۱۲۴). لایبنتیس شر را به سه نوع تقسیم می‌کند: شر متافیزیکی، شر اخلاقی، شر فیزیکی (Leibniz 2005, 136).

شر متافیزیکی به متاهی بودن برمی‌گردد و به این حقیقت که اشیاء محدودند. شر متافیزیکی در هر جهان ممکن باید وجود داشته باشد، زیرا تنها شیء نامحدود خداوند است. اگر قرار است خداوند چیزی را خلق کند، محدودیت باید بخشی از آن خلقت باشد (Leibniz 2005, 142). بنابراین شر متافیزیکی شری ضروری است. اما دو نوع دیگر شر ضرورت ندارند، بلکه ممکن‌اند، و نقش خداوند تنها مجاز دانستن آنهاست (Leibniz

(2005, 136).

تئودیه لایبنیتس از دو پاسخ عمومی به مسئله شر و پاسخ‌هایی اختصاصی در راستای هر یک از اقسام شر تشکیل می‌شود. دو پاسخ کلی‌تر عبارت‌اند از: عدمی بودن شر و نظریه بهترین جهان ممکن. این دو پاسخ برای حل مسئله شر در تمامی اقسام آن کاربرد دارد. تبیین هر یک از پاسخ‌های عمومی و اختصاصی به همراه مواضع کانت در برابر آنها در ادامه خواهد آمد.

۱-۱. عدمی بودن شر

لایبنیتس نظریه آگوستین مبنی بر عدمی بودن شر را تأیید می‌کند. طبق این نظریه، شر علت فاعلی ندارد. او میان مراحل مختلف اراده الهی تمایز قائل می‌شود: اراده خدا به طرز پیشینی و بالذات به خیر تعلق می‌گیرد، اما به نحو پسینی و بالعرض شر را هم در بر می‌گیرد، یعنی وقتی اراده او برای خلق عالم مسلم شد، بهترین ممکن را اراده می‌کند (Leibniz 2005, 137). از منظر او، خداوند علت کمالات مخلوقات است، نه علت محدودیت‌ها و نواقص آنها (Leibniz 2005, 141). او برای دفع توهم مسئولیت خداوند نسبت به شر اخلاقی صادرشده از مخلوقات نیز از نظریه عدمی بودن شر بهره می‌گیرد: «افلاطونیان، قدیس آگوستین و حکمای مدرسی در این قول محق‌اند که خداوند علت عنصر مادی شر است که منشأ متحصل دارد و نه علت صوری آن که منشأ عدمی دارد» (Leibniz 2005, 141). ناگفته نماند که لایبنیتس شروری را به عنوان شرور وجودی نیز به رسمیت می‌شناسد. برای مثال، ترک خوردن شیشه که بر اثر سرما اتفاق می‌افتد امری وجودی است که علت آن یک امر عدمی است، چرا که سرما امری عدمی و سلبی محسوب می‌شود (Leibniz 2005, 141). اما این مطلب ضروری به نظریه عدمی بودن شر نمی‌زند، زیرا چنین شری در نتیجه یک امر عدمی حاصل شده و خلقت الهی به صورت مستقیم به آن تعلق نگرفته است.

۱-۱-۱. نقد کانت به نظریه عدمی بودن شر

کانت نظریه عدمی بودن شر را نمی‌پذیرد. استدلال وی را می‌توان از آنچه «مقادیر منفی» می‌نامد استخراج کرد. او در سال ۱۷۶۳ رساله‌ای تحت عنوان «مقادیر منفی» نوشته و مفهوم «تضاد حقیقی» را در مقابل «تضاد منطقی» تشریح می‌کند.^۱ بر اساس آنچه در مقدمه این رساله آمده است، وی برای نخستین بار مفهوم «مقادیر منفی» را از ریاضی وارد فلسفه می‌کند. تضاد منطقی، که با ثبوت و رفع یک شیء به صورت همزمان شناخته

می‌شود و نتیجه آن عدم است، تاکنون مرکز توجه فلاسفه بوده و تضاد حقیقی مورد غفلت واقع شده است. تفاوت بین تضاد منطقی و تضاد حقیقی این است که در تضاد منطقی یکی از دو محمول اثباتی و دیگری سلبی است، مانند سیاه بودن و سیاه نبودن در شیء واحد به صورت همزمان، اما در تضاد حقیقی هر دو محمول ایجابی هستند.

مثال کانت برای تضاد منطقی شیئی است که همزمان متحرک و ساکن باشد، که منطقیاً وجودش منتفی است. تضاد حقیقی زمانی رخ می‌دهد که دو چیز متناقض نباشند، و بنابراین بتوان هر دو را بر یک موضوع حمل کرد، اما در صورت محمول بودن تأثیرات یکدیگر را خنثی کنند، مانند سکونی که در نتیجه وارد آمدن دو علت محرک در جهات متقابل بر شیء واحد به صورت همزمان ایجاد می‌شود، که به نتیجه‌ای ایجابی و نه سلبی می‌انجامد. این چنین سکونی سلب و نفی نیست، بلکه موجود است. تصور کنید دو محمول A و B هر دو اثباتی هستند و اگر هر یک به تنهایی بر موضوع S عارض شوند، به ترتیب نتایج a و b را به دنبال بیاورند. اما اگر هر دو همزمان بر S وارد شوند نتیجه نه a خواهد بود، نه b و نه ترکیبی از این دو، بلکه نتیجه صفر است. چون A و B در فرض ما متضاد حقیقی هستند و اثر یکدیگر را خنثی می‌کنند (Kant 1992a, 211-212). وی برای تبیین مفهوم «مقادیر منفی» در ریاضی از یک مثال استفاده می‌کند. تصور کنید یک کشتی از پرتغال به سمت برزیل در حرکت است. مسافتی که کشتی توسط نیروی بادهای شرقی می‌پیماید با «+» و مسافتی که توسط نیروی بادهای مخالف (غربی) پیموده می‌شود با «-» علامت‌گذاری می‌شود. فرض کنید مسافت کشتی در طول یک هفته به این صورت است:

$$+12+7-3-5+8=19$$

هر یک از این مقادیر اگر به تنهایی در نظر گرفته شود، حتی مقادیری که با «-» مشخص شده‌اند، نمایانگر هیچ تضادی نیستند. اما در حالت ترکیب دو علامت «+» و «-» تضاد شکل می‌گیرد. در نتیجه، عملکرد این دو مقدار متضاد روی یک موضوع واحد هر چه باشد - حتی اگر مقدار مثبتی باشد - در ریاضیات با عنوان مقدار منفی شناخته می‌شود؛ چرا که نتیجه‌ای است که از خنثی شدن (کامل یا جزئی) اثر دو مقدار متضاد حاصل شده است. کانت که به قانون «اینرسی» نیوتن ملتزم بوده^۹ در نتیجه‌گیری از این استدلال ریاضی می‌نویسد: «هر نابودشدنی یک وجود منفی است. به عبارت دیگر، برای این که یک موجود معدوم شود، یک علت ایجابی لازم است، همان طور که برای به وجود آمدنش چنین علتی لازم بوده است» (Kant 1992a, 229).

قانون دیگری که از این استدلال برمی‌خیزد چنین است: «خنثی شدن اثر یک علت ایجابی همواره نشانگر وجود یک علت ایجابی دیگر است» (Kant 1992a, 217). او بین نفیی که اثر تضاد حقیقی باشد و نفیی که صرفاً به خاطر عدم علت است تفاوت قائل می‌شود. مورد اول را، که نتیجه یک علت ایجابی است، «محرومیت»^{۱۰} می‌خواند، و مورد دوم را «کمبود» یا «غیبت»^{۱۱}. سپس از کاربرد این قاعده در سایر علوم چون فیزیک، روان‌شناسی، علوم طبیعی، فلسفه اخلاق و فلسفه سخن می‌گوید و به ذکر مصادیق گوناگون آن می‌پردازد. آنچه مربوط به بحث شر می‌شود تفکیکی است که او بین احساس ناخوشایند نسبت به موضوعی و عدم لذت از منظر علم روان‌شناسی، و همچنین بین رذیلت و فقدان فضیلت از منظر فلسفه اخلاق، قائل شده است.

کانت احساس ناخوشایندی را متضاد حقیقی احساس لذت و خوشایندی می‌داند، که چیزی فراتر از صرف عدم لذت است؛ چرا که هر انسانی، به دلیل تناهی عالم مادی، هر قدر هم از لذات برخوردار باشد، از برخی خوشی‌ها بی‌بهره است. این به روشنی با احساس ناخوشایندی که شخص نسبت به برخی مسائل در خویش می‌یابد تفاوت دارد. حالت دوم قطعاً حالتی ایجابی است. همچنین رذیلت صرفاً عدم فضیلت نیست. رذیلت فقط زمانی رخ می‌دهد که شخص با قانون درونی خودش مخالفت کند. این قانون درونی یک علت ایجابی است برای عمل نیک، اما اثر این علت فقط زمانی می‌تواند صفر باشد که اثر توجه به قانون (که باید به خاطر خود قانون باشد) لغو شود. این صفر یک محرومیت و اثر تضاد حقیقی است، نه صرف یک کمبود. بنابراین در مورد هر دو نوع گناه یعنی گناهی که از سنخ ترک هستند (مانند خودداری از کمک به نیازمندان) و گناهی که از سنخ فعل هستند (مانند دزدی)، حکم به رذیلت می‌کنیم، که قطعاً هر دو افعالی ایجابی هستند. ترک فضیلت برای انسانی که با قانونی ایجابی در درون خودش مخالفت می‌کند «محرومیت» است، نه «کمبود»؛ اما برای حیوانات که فاقد عقل هستند و قانون درونی ندارند، نفی مطلق و ناشی از کمبود علت ایجابی است. ترک کمک به نیازمندان از سوی انسان‌ها زمانی محقق می‌شود که یک فعل درونی واقعی که ناشی از تمایلات است به شکل ایجابی در شخص موجود باشد و با عمل طبق قانون اخلاقی درونش تضاد حقیقی پیدا کند (Kant 1992a, 221-222).

وجودی انگاشتن شرور اخلاقی امری است که تا آخر در فلسفه کانت ثابت ماند و در آثار وی در اواخر دوره نقدی نیز باز نمود یافت. او در کتاب دین در محدوده عقل تنها فضیلت و رذیلت را اموری ایجابی می‌خواند، اما حالتی خنثی بین این دو را نیز در نظر

می‌گیرد که فقدان فضیلت است. او همان گونه که در دوره پیشانقدی حیوانات را فاقد رذیلت می‌خواند، در دوره نقدی نیز موجودات مقدس (فرشتگان) را فاقد فضیلت می‌شمرد؛ زیرا آنها تمایلی به شرارت ندارند که در مقابل آن ایستادگی و بر آن غلبه کنند (کانت ۱۳۹۴، ۳۲۹). تنها تفاوتی که این دیدگاه کانت در دوره پیشانقدی با دوره نقدی دارد تلقی متفاوت او از مقوله «وجود» به عنوان یک مقوله سوپژکتیو است.

۲-۱. نظریه نظام احسن

از دید لایبنیتس، خداوند همیشه به مقتضای اصلح عمل می‌کند، به طوری که این عالم باید بهترین عالم ممکن باشد. خداوند به معنای مطلق می‌توانسته عالم متفاوتی را خلق کند، ولی به معنای اخلاقی فقط می‌توانسته بهترین عالم ممکن را خلق کند. این همان خوش‌بینی مابعدالطبیعی لایبنیتس است که مورد انتقاد و حتی تمسخر برخی از فلاسفه قرار گرفته است (کاپلستون ۱۴۰۰، ۴: ۴۱۵). طبق این دیدگاه، خدا جهان ممکن را محقق می‌سازد که برای این که بهترین جهان ممکن باشد، میزانی از شر در آن ضروری است (Leibniz 2005, 136). لایبنیتس، با اعتراف به شر و نقص بودن بی‌نظمی‌هایی که در جهان مشاهده می‌شود، آنها را نقایص ضروری خلقت برمی‌شمرد. بنابراین وجود شر به ضرورت به نقص‌های ذاتی در موجودات متناهی نسبت داده می‌شود، نقص‌هایی که هر گاه پدیده‌ها به صورت فردی در نظر گرفته شوند، بروز و ظهور دارند، و با جبران این نقایص توسط خداوند در دنیای دیگر جایی برای زیر سؤال رفتن عدالت خداوند باقی نمی‌ماند (Leibniz 2005, 136).

۱-۲-۱. نقد کانت به نظریه نظام احسن

کانت دو اشکال اساسی را به نظریه نظام احسن وارد می‌کند. اشکال نخست این است که آن ضرورت متافیزیکی که به زعم لایبنیتس منجر به مجاز دانستن شر از سوی خداوند شده چیست؟ چه ضرورت ذاتی در پدیده‌ها هست که به تقابل با اراده الهی برای تحقق بخشیدن به خیر می‌انجامد؟ یکی از نتایج اعتقاد کانت به تضاد حقیقی و تأثیر آن در پدید آمدن شر، تصور این ضرورت خارج از ذات الهی است. عبارت او در تأملات چنین است:

چه چیزی باعث می‌شود که ضرورت‌های ذاتی چیزها هنگام ترکیب با یکدیگر در تضاد باشد، به طوری که کمالات هر یک با دیگری ناسازگار شوند؟ ماهیت تضاد غیرقابل وصفی که بین اراده عمومی خدا و ضرورت متافیزیکی - که حاضر نیست خود را با اراده عمومی خدا در یک هماهنگی کلی که استثنابردار نباشد، سازگار کند - چیست؟ (Kant

(1992c, 81)

طبق تصور کانت، لایبنیتس یک ضرورت متافیزیکی خارج از ذات الهی را در نظر گرفته که قدرت خدا را محدود می‌کند. این درحالی است که لایبنیتس ضرورتی خارج از ذات الهی در تعلق اراده او به شر-ولو به نحو بالعرض- مد نظر نداشته است. پیش از بررسی این اشکال، به فروض مختلفی می‌پردازیم که در مورد نظام احسن و نسبت آن با جهان فعلی بر اساس مبانی لایبنیتس و کانت قابل برداشت است:

۱. جهان‌های ممکن متعددی قابل تصور است، اما تنها یک گزینه بهترین جهان ممکن است و خداوند همان را برگزیده است: این نظریه مختار لایبنیتس در تئودیه بود (Leibniz 2005, 263)، که کانت آن را در «تأملات» ردّ (Kant 1992c, 81) کرده، و در «خوش بینی» تأیید کرده است (Kant 1992c, 73).

۲. این جهان تنها جهان ممکن است و گزینه‌های متعددی به عنوان جهان‌های ممکن قابل تصور نیست: این نظریه با مبانی لایبنیتس قابل اثبات است، گرچه خود به آن تصریح نکرده و بر اساس آنچه در ادامه خواهد آمد، نحوه استنباط آن روشن خواهد شد.

۳. بهترین جهان ممکن تنها یک گزینه نبوده و این خداوند است که از بین احتمالات گوناگون ممکن تنها یک گزینه را برمی‌گزیند: این نظریه مختار کانت در «تأملات» است (Kant 1992c, 81).

نظریه اول و دوم که با دیدگاه‌های لایبنیتس سازگار است و هر دو در تئودیه نقش بی‌بدیلی دارند، بر دو تفسیر متفاوت از «اصل جهت کافی» استوار بوده و هیچ یک منجر به پذیرش ضرورتی خارج از ذات الهی نمی‌شود. برای روشن شدن مطلب لازم است به اقسام ضرورت و کارکرد آن در فلسفه لایبنیتس اشاره شود. لایبنیتس بین قضایای حاکی از حقایق عقل که مبتنی بر اصل عدم تناقض بوده و ضرورت مطلق دارند و قضایای حاکی از حقایق واقع که صدق آنها ضرورت ذاتی ندارد^{۱۲}، بلکه مشروط بوده و مبتنی بر اصل جهت کافی است، تفکیک قائل می‌شود. بنابراین وجود حقایق ممکن (به امکان خاص) متوقف بر این است که خداوند وجود آنها را در یک جهان خاص انتخاب کند. اصل جهت کافی در مورد حقایق خارجی بدین معناست که هر حقیقتی اگر بخواهد در خارج وجود یابد نیاز دارد که یک جهت یا مرجح کافی وجود آن را در این جهان ممکن توجیه کند. ضرورت حقایق واقع از منظر لایبنیتس ضرورتی اخلاقی است، به این معنا که خداوند بر اساس حکمت بالغه خویش همیشه چیزی را انتخاب می‌کند که بهترین است.

وقتی خداوند بهترین جهان ممکن را انتخاب کرد، اموری که با اجزای این جهان ممکن تناقض دارند وجود پیدا نخواهند کرد. بنابراین ضرورت اخلاقی با ضرورت مابعدالطبیعی یکی نیست و ضرورت اخلاقی ضرورت خود را از انگیزه فاعل به دست می‌آورد (بخشایش ۱۳۸۸، ۵۷-۶۰).

به عبارت دیگر، در مورد علل مختار، تنها علت فاعلی جهت کافی را تشکیل نمی‌دهد، بلکه علت غایی هم نقش دارد. موجود مختار از بین گزینه‌های پیش رو فقط آن گزینه‌ای را انتخاب می‌کند که دارای کمال بیشتری است. طبق این دیدگاه، یکی از تفاسیر «اصل جهت کافی» لایبنتس این است که هر فعلی با توجه به علت غایی آن جهتی دارد که صدور آن را از فاعلش ضروری می‌سازد؛ یعنی هر فعلی مطابق اصل کمال با جهت ضرورت از فاعلش صادر می‌شود (زارعی و کیاشمشکی ۱۳۹۹، ۶۱). بر مبنای این تفسیر، ضرورت فعل اختیاری ناشی از عوامل بیرونی نیست، امری که کانت نیز در مورد افعال اختیاری انسان به آن معتقد است و بنا بر همین اصل، اختیار را با دترمینیسم سازگار می‌یابد (Kant 1992b, 23).

تفسیر دیگری که از اصل جهت کافی لایبنتس شده «تحلیلی بودن تمام قضایای صادق»، یا به عبارت دیگر این معنی است که از دیدگاه وی هر واقعیتی دلیلی دارد که نشان می‌دهد آن واقعیت ضروری است (Leibniz 1898, 69). از آنجا که از منظر لایبنتس هر واقعیتی در خارج ضرورت دارد (خواه بنفسه و خواه بغیره) و نقیض آن ممتنع است، در نتیجه تنها جهان ممکن همین جهان موجود است.^{۱۳} از منظر لایبنتس، برای کشف صدق حقایق ممکن باید به تحلیل نامتناهی دست زد و هیچ عقل متناهی قادر به این کار نیست. فقط خداست که به یقینی بودن و علت کامل حقایق ممکن علم دارد (سعادت‌ی خمسه ۱۳۸۸، ۶۲). نظریه «تنها جهان ممکن» به جای «بهترین جهان ممکن» با مبنای حکمای اسلامی نیز که به اصل ضرورت نظام جهان ملتزم هستند (مطهری ۱۳۸۰، ۶۰۴) سازگار است. چرا که سخن از کل «نظام» جهان به عنوان یک نظام علی و معلولی است، نه صرف امکان یا ضرورت تحقق یک معلول به تنهایی. کل نظام هستی از یک علت واجب بالذات و یک سلسله علل و معلول تشکیل شده که هر یک با جهت ضرورت از علت تامه خویش صادر شده‌اند. بنابراین هر چه به وجود آمده ضرورتاً موجود است و هر آنچه معدوم است نیز به علت عدم وجود علت تامه‌اش ضرورتاً معدوم است. گفتنی است کانت نیز اصل جهت کافی را پذیرفته، اما عنوان جدیدی برای این اصل برمی‌گزیند و استفاده از «جهت ضرورت‌بخش»^{۱۴} را به جای «جهت کافی»^{۱۵} ترجیح

می‌دهد، چون «جهت کافی» لزوماً نمی‌تواند مفهوم ضرورت‌بخشی جهت را منتقل کند (Kant 1992b, 13). کانت جهت را در این اصل به دو نوع تقسیم می‌کند:

الف. جهت ضرورت‌بخش سابق (جهت چرایی یا وجودی)^{۱۶}

ب. جهت ضرورت‌بخش لاحق (جهت چیستی یا علمی)^{۱۷}

وی هر دو نوع دلیل ضرورت‌بخش را تنها در صورتی قابل درک تلقی می‌کند که در قضیه به کار رفته باشد. از دیدگاه کانت جهت ضرورت‌بخش سابق به معنای ضرورتی است که نسبت محمول به موضوع را از حالت تساوی یا امکان خاص خارج و آن را ضروری می‌کند (Kant 1992b, 12). مثالی که کانت برای جهت ضرورت‌بخش سابق و فرق آن با جهت ضرورت‌بخش نوع دوم می‌زند بدین شرح است:

فرض کنید ما در جستجوی جهت ضرورت‌بخش تمام شرور در عالم هستیم. بنابراین این قضیه را در پیش رو داریم: «جهان حاوی تعدادی شرور است»، چیزی که در جستجوی آن هستیم جهت ضرورت‌بخش چرایی شر است، نه جهت چیستی شر، یا به عبارت دیگر جهت ضرورت‌بخش علمی، چرا که تجربه آن را به ما منتقل کرده است. چیزی که باید مشخص شود جهت چرایی این قضیه یا جهت ضرورت‌بخش وجودی است. به عبارت دیگر، جهتی که باید مشخص شود جهتی است که این حقیقت را قابل فهم می‌کند که جهان نسبت به این محمول عدم ضرورت سابق ندارد. در مقابل، پس از اقامه جهت، محمول شرور با دفع مخالف آن، وضع می‌شود. (Kant 1992b, 12)

این بیان اثبات می‌کند فهم کانت از «اصل جهت کافی» لایبنیتس با تفسیر دومی که در این مقاله از اصل جهت کافی ارائه شد همخوانی دارد و طبق این تفسیر نیز اشکال کانت به لایبنیتس طبق مبانی خود او وارد نیست. کانت نه تنها ضرورت حقایق واقع را از طریق «اصل جهت ضرورت‌بخش» اثبات می‌کند، قاعده دیگری را از این اصل استخراج کرده و معتقد است هر آنچه واقع نشده، وقوعش محال بوده است (Kant 1992b, 21).

در جمع‌بندی باید گفت تفسیر دوم از اصل جهت کافی تفسیری عام است و شامل تفسیر اول نیز می‌شود. زیرا در مورد افعال اختیاری آنچه به عنوان جزء اخیر علت تامه ضرورت‌بخش وقوع فعل است اختیار شخص فاعل است، و این اختیار و انگیزه‌ای که منجر به تعلق اراده به فعل می‌شود امری خارج از وجود شخص فاعل نیست.

اشکال دوم کانت به نظریه نظام احسن این است که لایبنیتس پیش از اثبات کمال و هماهنگی و نظم در عالم، وجود خدای خیر مطلق و کمال مطلق را مفروض گرفته است (Kant 1992c, 81-82). بنابراین این تئودیه برای کسانی که قبلاً با دلایل متافیزیکی

وجود خدا را اثبات کرده‌اند و در برابر اعتقاد به وجود خدا تسلیم شده باشند کاربرد دارد. چرا که از صفات کمالی خداوند در برابر شبهه شرّ محافظت می‌کند، اما برای کسانی که معتقدند جهان اثر خداست و از طریق ویژگی‌های این اثر سعی در شناخت صفات مؤثر دارند، شبهه همچنان پابرجاست. زیرا از منظر ایشان شرور نمی‌تواند نماینده خیر در ذات الهی باشند و صفات الهی را باید از آنچه در این جهان نمود پیدا کرده شناخت.

۱-۲-۲. تأیید کانت بر نظریه نظام احسن

کانت پنج سال بعد در کتابی با عنوان خوش‌بینی این تلقی را که لایبنتس مبدع نظریه نظام احسن است ردّ کرده، او را نخستین فیلسوفی می‌نامد که از این نظریه برای گره‌گشایی از مسئله شرّ بهره برده است. کانت در این کتاب علاوه بر دفع اشکال مخالفان نظریه نظام احسن، در دو مرحله ثبوتی و اثباتی، به تأیید این نظریه اقدام می‌کند.

۱-۲-۲-۱. دفع اشکال مخالفان

مخالفان خوش‌بینی لایبنتس معتقدند مفهوم «کامل‌ترین جهان ممکن» مانند بزرگ‌ترین عدد یا سریع‌ترین حرکت است که هیچ مابازای خارجی نمی‌توان برای آن تصور کرد، بنابراین مفهومی خودمتناقض است. کانت معتقد است تشبیه فوق تشبیه صحیحی نیست، چون اولاً مقایسه درجه حقیقت یک واقعیت با واقعیتی کمتر از آن، با مقایسه یک عدد نسبت به واحدهای آن یکسان نیست؛ ثانیاً می‌توان با دلیل ثابت کرد که گرچه بزرگ‌ترین عدد ممکن نیست، اما کامل‌ترین جهان ممکن است و تحقق آن در حیطه قدرت الهی است.

مفهوم بزرگ‌ترین عدد متناهی مفهوم انتزاعی کثرت بماهو کثرت است. کثرت متناهی است، گرچه در تصور می‌توان به واحدهای آن اضافه کرد، بدون این که در واقع تناهی آن از بین برود. بنابراین در این حالت متناهی بودن مقدار هیچ حدود معینی را بر آن تحمیل نمی‌کند (البته فقط در صورتی که آن مفهوم به طور کلی لحاظ شود). به همین دلیل، محمول «بزرگ‌ترین» نمی‌تواند به هیچ عدد متناهی به این نحو تعلق بگیرد. زیرا هر عدد متناهی می‌تواند با اضافه شدن افزایش یابد، بدون این که متناهی بودن خود را از دست بدهد. درجه واقعیت جهان از سوی دیگر چیزی کاملاً تعیین شده است. حدودی که برای بیشترین کمال ممکن جهان لحاظ شده است صرفاً حدودی کلی نیستند، بلکه توسط درجه‌ای (از واقعیت) که ضرورتاً باید فاقد آن باشد مقرر و تثبیت شده است. این حدود عبارت‌اند از استقلال، خودکفایی، حضور در همه مکان‌ها، قدرت خلق کردن و...، کمال‌هایی که هیچ جهانی نمی‌تواند واجد آن باشد. این حالت مثل بی‌نهایت ریاضی

نیست، یعنی جایی که طبق قانون تداوم، متناهی و غیرمتناهی با افزایش مداوم و همیشه ممکن به یکدیگر متصل می‌شوند. در خصوص کامل‌ترین جهان ممکن، نابرابری بین واقعیت غیرمتناهی و واقعیت متناهی با حدودی معین مقرر می‌شود، حدودی که تفاوت بین آن دو را می‌سازد (Kant 1992c, 74).

این استدلال صورت دیگری از استدلال لایبنیتس مبنی بر ضروری بودن نقص در جهان است. او از این نقص با نقص و شرّ متافیزیکی یاد می‌کند، نقصی که اگر نباشد تفاوتی بین خالق و مخلوق باقی نمی‌ماند. بنابراین محال است خداوند بتواند مخلوقی بیافریند که چون خودش کامل باشد (Leibniz 2005, 142).

۱-۲-۲. اثبات امکان وجود کامل‌ترین جهان

کانت در این مرحله به اثبات وجود یک جهان به عنوان کامل‌ترین جهان از بین جهان‌های ممکن می‌پردازد. او خود را مبدع این استدلال می‌خواند:

- کمال مطلق شیء با درجه حقیقت آن شیء مساوی است.
- واقعیات مطلق هیچ‌گاه از یکدیگر تمایز ندارند.
- عدم تمایز در درجه حقیقت نمایانگر عدم تمایز در درجه کمال است.
- بنابراین، از بین جهان‌های ممکن تنها یک جهان به عنوان کامل‌ترین جهان می‌تواند تصور شود.

توضیح مقدمه دوم: اگر اشیاء بخواهند از هم تمایز داشته باشند باید تمایزشان در وجود چیزی (خصوصیتی) در یک شیء و عدم آن در شیء دیگر باشد. این در حالی است که اگر کسی به واقعیات بماهو واقعیات نظر کند، می‌بیند که تمام خصوصیات آنها ایجابی است؛ نفی یک خصوصیت در آنها راه ندارد. بنابراین تفاوت تنها می‌تواند در سلب باشد، یعنی عدم‌ها و محدودیت‌هایی که با یکی از آنها ملازم است. به عبارت دیگر، واقعیات در کیفیت با هم اختلاف ندارند، بلکه در مقادیر (حدود) تفاوت دارند. بنابراین اگر اشیاء با هم تمایزی داشته باشند، این تفاوت در درجه واقعیت آنهاست. اشیاء متفاوت هرگز یک درجه از واقعیت را ندارند. پس ممکن نیست دو جهان متفاوت داشته باشیم با یک درجه یکسان از واقعیت، یعنی یک سطح از کمال. زیرا تفاوت داشتن به معنای وجود یک خصوصیت در یکی و نفی آن در دیگری است، پس دومی ناقص‌تر است (Kant 1992c, 74).

۱-۲-۳. اثبات وجوب تحقق کامل‌ترین جهان ممکن

اکنون کانت باید اثبات کند که آیا این کامل‌ترین جهان ممکن همین جهانی است که ما در

آن زندگی می‌کنیم یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم کامل‌ترین است یا جهانی برتر از این هم می‌توانسته وجود پیدا کند؟ بعد از اثبات این که بهترین و کامل‌ترین جهان ممکن وجود دارد، برای اثبات این که خداوند با قدرت نامحدود خود و حکمت متعالی‌اش بهترین جهان ممکن را خلق می‌کند، نیاز به تلاش چندانی نیست، چرا که غیر از این با اوصاف الهی سازگاری ندارد. در اینجا کانت استدلال دیگری به عنوان یک دلیل اجمالی و ساده‌تر پیشنهاد می‌کند:

- بهترین جهان، ممکن است؛ چون واقعیت دارد.
- بهترین جهان واقعیت دارد؛ چون توسط حکیمانه‌ترین انتخاب شکل گرفته است.
- هر موجودی طبق آنچه خوشایندش است عمل می‌کند.
- بنابراین، از آنجا که خدا فقط این جهان را از بین تمام جهان‌های ممکن که می‌شناخته است انتخاب کرده، باید این جهان را بهترین تشخیص داده باشد. قضاوت خدا هرگز اشتباه نیست؛ پس در حقیقت این جهان، بهترین جهان ممکن است.

چنان که مشهود است، اشکال دومی که کانت در تأملات به نظریه نظام احسن لایبنتس وارد می‌کند عیناً متوجه استدلال خود او در خوش‌بینی نیز هست. او به صراحت می‌گوید:

اگر کسی آن قدر جسور باشد که ادعا کند حکمت عالی می‌تواند بدتر از «بهترین» را برگزیند یا خیر متعالی یک خیر کمتر را به خیر برتر ترجیح دهد، من نباید وقت خود را در تلاش برای رد کردن سخن او تلف کنم. (Kant 1992c, 74)

نظریه‌هایی در حل تعارض این دو دیدگاه میان آثار کانت شکل گرفته که شاید هیچ کدام چندان رضایت‌بخش نباشد. آنچه بیشتر مورد پذیرش است عدول کانت از دیدگاه‌های خود در خوش‌بینی بر اساس آثار بعدی اوست، به ویژه که بوروفسکی در زندگی‌نامه کانت می‌نویسد:

کانت با جدیت وادارم کرد که دیگر به خوش‌بینی فکر نکنم و از من خواست که اگر در جایی به آن برخورد کردم، نه تنها اجازه ندهم کسی نسخه‌ای از آن را داشته باشد، بلکه بلافاصله آن را از گردش خارج کنم. (Huxford 2020, 11)

اهمیت این زندگی‌نامه از این روست که ۱۲ سال پیش از مرگ کانت نوشته شده و خود کانت آن را مطالعه و در بخش‌هایی از آن اصلاحاتی انجام داده و آن را به طور کلی تأیید کرده است (Huxford 2020, 11). اما بحث نظام احسن در آثار کانت به همین دوره ختم نمی‌شود. کانت در سخنرانی‌های خود که توسط شاگردانش به رشته تحریر درآمده،

همچنین در ایده‌ای برای یک تاریخ عمومی^{۱۸} و آغاز حدسی تاریخ بشر^{۱۹}، که همگی بین سال‌های ۱۷۸۳ تا ۱۷۸۶ یعنی اوایل دوره نقدی نوشته شده‌اند، نظریه نظام احسن را یک بار با توسل به حکمت الهی، یک بار با دلایل عقلی صرف، و در نهایت از طریق عقل عملی و استناد به استقلال اخلاق از الهیات با بیان جدیدی مطرح می‌سازد (Kant 1978, 138-139).

۳-۱. مجازات‌انگاری شرّ طبیعی

از منظر لایبنیتس شرّ طبیعی به دلایل مختلفی از سوی خداوند مجاز شمرده می‌شود. اغلب به عنوان مجازاتی برای گناهکاران بوده و بسیاری اوقات نیز وسیله و ابزاری برای وصول به خیری عظیم‌تر یا دفع شرّی عظیم‌تر است. آن خیر عظیم‌تر می‌تواند آموذن بنده برای دستیابی او به کمالی والاتر باشد (Leibniz 2005, 137).

۱-۳-۱. نقد کانت بر نظریه مجازات‌انگاری شرّ طبیعی

ارتباط بین شرّ فیزیکی و شرّ اخلاقی که لایبنیتس به صراحت آن را ادعا می‌کند، یک بار در تاریخ عمومی طبیعی^{۲۰} در سال ۱۷۵۵ و مجدداً با صراحت بیشتری در مقاله‌های مربوط به زلزله لیسبون در سال ۱۷۵۶ از سوی کانت رد می‌شود. این نظریه لایبنیتس روشن می‌کند که از دیدگاه او عدالت خداوند در مجازات شرّ اخلاقی در همین دنیا به وقوع می‌پیوندد، که کانت آن را نمی‌پذیرد. البته لایبنیتس هم به عدم توزیع عادلانه مجازات و گناه به عنوان امری ثابت و پایدار در این دنیا معتقد است. همین نکته است که دغدغه اصلی کانت می‌شود و با طرح مسئله «جبران» رنج‌ها از سوی خداوند خیر اعلی این اشکال را حل می‌کند (Huxford 2020, 5).

آنچه مانع پذیرش نظریه لایبنیتس می‌شد مبانی فیزیکی نیوتن بود که کانت، با مختصر اصلاحی، آن را پذیرفته و نظام فلسفی خویش را بر آن بنا نهاده بود. بر خلاف تصور غالب، که از کانت تنها به عنوان یک فیلسوف معروف یاد می‌شود، نباید از تخصص و تبخّر او در علم فیزیک غفلت کرد. در واقع پیش از آن که کانت در فلسفه صاحب‌نظر شود، در علم فیزیک و ریاضی متخصص بوده است. برخی معتقدند در جهان مدرن، علوم طبیعی عامل تعیین‌کننده اساسی در شکل‌گیری دیدگاه‌های مابعدالطبیعی است. این در حالی است که این رویکرد سابقه‌ای بسیار دیرینه داشته و پیش از این نیز نزد بسیاری از دانشمندان به همین منوال بوده است. کانت نه تنها پیش از دوره نقدی تحت تأثیر مبادی ریاضی و فیزیکی فلسفه طبیعی نیوتن بود، بلکه پس از آن نیز این مبادی را

سرمشق اصلی خویش در فلسفه استعلایی اش ساخت (نک. پیکانی ۱۳۹۳، ۱۱۷-۱۳۰).

۱-۳-۲. مقایسه دیدگاه لایبنیتس و کانت در توجیه نظم عالم

کانت در تاریخ عمومی طبیعی به طرح سه نظریه رقیب در باب نظم موجود در ساختار عالم و ارتباط آن با وجود ناظمی آگاه و خودکفا می‌پردازد. آن سه نظریه عبارت‌اند از:

۱. نظم ذاتی اشیاء نیست و هر حرکتی از اجزای جهان با دخالت مستقیم خداوند شکل گرفته است.

۲. نظم و هماهنگی در ذات طبیعت است، بدون این که منشأ الهی داشته باشد یا به عبارت دیگر بر اثر برخورد تصادفی اتم‌ها چنین نظمی شکل گرفته است.

۳. نظم و هماهنگی در جهان از طریق خاصیت ذاتی ماده اثبات می‌شود، اما این به معنای استقلال جهان مادی از حاکمیت الهی نیست.

نظریه دخالت مستقیم خدا در پدیده‌ها مقارنه‌گرایی یا خدامحوری^{۲۱} نامیده می‌شود که مالبرانش آن را برای رد تفسیر مکانیستی دکارت و نظام علت‌های ثانوی در علوم بیان کرد. از نظر مالبرانش، چون فقط بین اراده خداوند و تغییرهای فیزیکی جهان ارتباط ضروری برقرار است، پس علت فقط بین اراده خداوند و تغییرهای فیزیکی برقرار است (بخشایش ۱۳۸۸، ۵۱).

لایبنیتس و کانت هیچ یک در رد نظریه مقارنه‌گرایی و همچنین نظریه مادی‌گرایانه دوم تردیدی به خود راه نمی‌دهند. اما در پذیرش نظریه سوم با مبانی متفاوتی ورود می‌کنند. کانت نظریه جبر مکانیکی نیوتن را پذیرفته و با حل اشکالاتی که نیوتن خود با آنها روبرو بود آن را تقویت می‌کند. بنابراین با پذیرش نظم مکانیکی و قوانین فیزیک نیوتنی جایی برای مجازات‌انگاری شرّ طبیعی و ارتباط آن با شرور اخلاقی، چنان که لایبنیتس مطرح ساخته، باقی نمی‌ماند. همچنان که پذیرش معجزات در رفع موانع و مشکلات طبیعی و هر گونه دخالت مستقیم خدا در سیر حوادث طبیعی، طبق این دیدگاه، منتفی خواهد بود. او به این مطلب در تنها دلیل ممکن در اثبات وجود خدا^{۲۲} نیز تصریح کرده است: «در جایی که طبیعت مطابق قوانین لازم عمل می‌کند، نیازی نخواهد بود که خدا با مداخله مستقیم روند رویدادها را اصلاح کند» (Kant 1992d, 152). همچنین می‌نویسد: «در واقع، به نظر من شگفت‌انگیز است اگر مطابق قوانین عمومی طبیعت چیزی اتفاق افتاده یا ممکن است رخ دهد که برای خدا ناخوشایند باشد یا نیاز به معجزه‌ای برای بهبود آن داشته باشد» (Kant 1992d, 156).

لایبنیتس نظریه جبر مکانیکی را تنها برای توجیه علل حوادث در مرتبه پدیداری

صادق می‌داند و منکر وجود مابعدالطبیعی آن است. او معتقد است باید میان دو مرتبه وجودی طبیعی، که نظریه جبر مکانیکی در آن صادق است، و مرتبه مابعدالطبیعی، که بر اساس نظریه «مونادشناسی» او فاقد هر گونه رابطه علی میان جواهر فرد است، تمایز قائل شد (کاپلستون ۱۴۰۰، ۴: ۳۹۱). موناد (جوهر فرد) واژه‌ای یونانی به معنای «واحد» است. مونادها دارای وحدت و نیز فعالیت خودجوش‌اند. هر چیزی که برای موناد رخ می‌دهد از درون خود آن برمی‌خیزد و به نحوی خودجوش از طبیعت خود آن مأخوذ است. تنها موجود تأثیرگذار در هر موناد خداست. با این حال نوعی «هماهنگی پیشین‌بنیاد» موجود است که به دست خداوند خلق شده و به فضل آن همه اشیاء هماهنگ با هم عمل می‌کنند و نظم بر عالم حاکم است. طبیعت از منظر لایبنیتس اندامه‌ای عظیم است که بخش‌های کوچک‌تر آن نیز اندامه‌هایی سرشار از حیات، رشد، غایت و کوشش‌اند و زنجیره وجودی متصلی را تشکیل می‌دهند که از اموری که اغلب مکانیکی به نظر می‌رسند تا والاترین آگاهی را شامل می‌شود و با شوقی همراه مراتب بالاتر وجود که حاکم بر اعضای این سلسله است، همراه است. خدا، که لایبنیتس از او به عنوان مونادِ مونادها تعبیر می‌کند، نه فقط میان مونادها، بلکه میان ابعاد مادی و نفسانی مونادها نیز هماهنگی برقرار کرده است (نصر ۱۳۹۶، ۱۴۵-۱۴۶). وی تغییراتی را که در اشیاء پدید می‌آید اولاً مستند به قوه فاعلی درون خود اشیاء می‌داند، و ثانیاً از منظر او این تغییرات در زمان و موقعیتی محقق می‌شوند که اشیای دیگر تغییراتی را در خودشان پدید می‌آورند. لذا بین تغییرات یک شیء با شیء دیگر همزمانی و هماهنگی وجود دارد. آنچه در این بین به خدا مستند است قوای فاعلی درون اشیاء است و دیگری هماهنگی پیشین‌بنیاد.

کانت در رساله توضیح جدید (۱۷۵۵) بر نظریه هماهنگی پیشین‌بنیاد می‌تازد (Kant 1992b, 40-44) و می‌گوید محال است جوهری تغییر کند، مگر این که جوهر دیگر بر آن تأثیر بگذارند. کانت می‌گوید اصل جهت کافی برای توجیه تغییر در جوهر ضرورت را اثبات می‌کند، نه امتناع کنش و واکنش واقعی بین جوهر را که لایبنیتس اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد را از آن به دست می‌آورد (بخشایش ۱۳۸۸، ۵۵-۹۵). او در سال ۱۷۵۶ در رساله‌ای به نام *مونادشناسی فیزیکی*، نظری بین لایبنیتس و نیوتن راجع به مونادها پیش می‌نهد. به موجب نظریه کانت، موناد یا جوهر فرد گرچه تجزیه‌ناپذیر است، به سبب ارتباط با دیگر مونادها، فضایی متناهی اشغال می‌کند و کانونی برای نیروهای جاذب و دافع تشکیل می‌دهد. تنها عنصری که به برکت این پویایی یا دینامیسم واقعیت و جوهریت پیدا می‌کند نیروست و این تصور تا آخر یکی از خصایص اندیشه کانت باقی

ماند و سرانجام به فلسفه نقدی او راه پیدا کرد (کورنر ۱۳۹۹، ۴۵).
در تحلیل مبانی طبیعی و مابعدالطبیعی لایبنیتس در تفسیرش از نظم و هماهنگی در جهان باید گفت مجازات‌انگاری شرّ طبیعی نه با نظریه علیت مکانیکی سازگار است، که لایبنیتس در حیطه امور پدیداری به آن ملتزم شده، و نه با اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد که در مورد جواهر غیرمادی عالم از تقدیری ازلی نسبت به تمام حوادث جهان پرده برمی‌دارد.

۴-۱. دفاع مبتنی بر اختیار

مسئله عمده‌ای که لایبنیتس به آن توجه داشته شر اخلاقی است. جواز شر اخلاقی در بهترین جهان ممکن به دلیل وجود اختیار در موجودات عاقل است. اگر کسی اشکال کند چرا خداوند، با وجود اعطای اختیار به بشر، مانع افعال شرورانه وی نمی‌شود، در واقع معنای اختیار را به درستی درک نکرده است: «آرزو کردن این که خداوند به مخلوقات عاقل اختیار ندهد آرزوی این است که هیچ یک از این مخلوقات وجود نداشته باشد» (Leibniz 2005, 191). لایبنیتس اختیار انسان را با علم و اراده سابق الهی نیز سازگار می‌داند (Leibniz 2005, 144).

۱-۴-۱. دیدگاه کانت در باب اراده آدمی

در ارزیابی تتودیه لایبنیتس، کانت دفاع وی را بر اساس اختیار انسان مورد نقد قرار نمی‌دهد. او پیش از دوره نقدی مانند لایبنیتس فیلسوفی سازگارگرا بوده و اختیار انسان را با دترمینیسم سازگار می‌دانست.^{۳۳} او با تفکیک میان ضرورت مشروط (به طور خاص، ضرورت اخلاقی) و ضرورت مطلق، افعال اختیاری انسان را از قانون «جهت ضرورت‌بخش» مستثنی نمی‌داند، اما معتقد است ضرورتی که به افعال ارادی انسان تحقق می‌بخشد از انگیزه‌ها و تمایلات درونی وی نشئت می‌گیرد، نه عوامل بیرونی. وی همین مقدار آزادی اراده را از جبر عوامل بیرونی در تحقق اختیار کافی می‌داند و اختیار را این گونه تعریف می‌کند: «عمل کردن طبق انگیزه و علاقه شخصی همراه با آگاهی» (Kant 1992b, 26).

خودانگیختگی اراده از منظر او به معنای اراده‌ای است که از اصل درونی صادر شود و تحت تأثیر عوامل بیرونی نباشد. سازگاری اختیار با دترمینیسم با اعتراف مخالفان به این که شخص عملی را انجام داده که بیشتر خوشایند او بوده است ثابت می‌شود. چرا که همین خوشایند بودن نشان می‌دهد که این عمل از روی اختیار بوده و ضرورت نیز یافته است. همین خوشایند بودن است که ضرورت‌بخش تعلق اراده به فعل می‌شود. از این رو،

وی جبر را نسبی می‌داند. به عقیده کانت نفی سازگاری دترمینیسم با اراده آزاد به اعتقاد به شانس و صدفه می‌انجامد که بطلان آن واضح است (Kant 1992b, 22-26). نسبی بودن جبر در اینجا به این معناست که در همه امور جهان جبر مکانیکی حاکم است، غیر از افعال اختیاری انسان. باید توجه داشت که دیدگاه سازگارگرایانه کانت در دوره پیشانقدی به دیدگاه ناسازگارگرایانه در دوره نقدی مبدل خواهد شد و خودانگیختگی اراده نیز تعریفی کاملاً متفاوت خواهد یافت. شایان ذکر است که این تعبیر از سازگارگرایی یا ناسازگارگرایی بر اساس قرائت سازگاری یا ناسازگاری اختیار با دترمینیسم است، نه قرائتی که از آن سازگاری شر با وجود خداوند مراد می‌شود.

۲. ارزیابی نهایی دیدگاه کانت در مسئله شر در دوره پیشانقدی

از بین تقسیمات سه‌گانه لایبنیتس، شر اخلاقی تنها مصداق حقیقی شر از منظر کانت در دوره پیشانقدی است. شر متافیزیکی صرفاً محدودیتی است که می‌تواند زمینه وقوع شر را فراهم کند (Huxford 2020, 31) و نمی‌تواند به عنوان نوع جداگانه‌ای از شر لحاظ شود. او همچنین شر بودن امور طبیعی را نمی‌پذیرد، زیرا آنها را در ارتباط با کل نظام هستی خیر و از جمله آثار طبیعی پدیده‌ها برمی‌شمرد. اما کانت تقسیم‌بندی دیگر لایبنیتس را در مورد تعلق اراده الهی به شرور به دو نحو تعلق بالذات و تعلق بالعرض می‌پذیرد و شر اخلاقی را، که تنها مصداق حقیقی شر است، بالعرض و با واسطه متعلق اراده الهی برمی‌شمرد (Kant 1992c, 79).

بر خلاف آنچه از دیدگاه کانت در خصوص مسئله شر در اواخر دوره نقدی متصور است، او پیش از آن ارائه تئودیه را ممکن می‌شمرد. کانت در دوره پیشانقدی به وجود خداوند اعتقاد نظری داشته و در تنها دلیل ممکن در اثبات وجود خدا، وجود واجب بالذات و صفات کمالی او را با تمسک به دلایل نظری اثبات می‌کند (Kant 1992d, 127). گرچه او در این دوره اثر مستقلاً در مورد مسئله شر تألیف نکرده و در نقدها و تأییدهایش نسبت به دیدگاه دیگران نیز از واژه «تئودیه» برای ساختاربخشی به نظراتش استفاده نکرده، چنان که گذشت، در مواضع مختلف، به ویژه در توضیح جدید، پس از تبیین جایگاه اختیار انسان در برابر اعتقاد به دترمینیسم، به صورت غیررسمی تئودیه خویش را عرضه کرده است. او مسئله شر و عدم سازگاری ظاهری آن با خیر بودن و تقدس اراده الهی بر اساس اعتقاد به دترمینیسم را از زبان کایس^{۲۴}، شخصیت تخیلی این قطعه از نوشتار که نماینده تفکر ناسازگارگرایی است، بیان می‌کند. تیتوس^{۲۵}، شخصیت

دیگر تخیلی این داستان که نماینده افکار خود کانت است، در پاسخ به این شبهه به چند نکته می‌پردازد:

- شرور طبیعی ناشی از شرور اخلاقی است.
 - شرور اخلاقی ناشی از اختیار انسان است و این گونه نیست که خداوند انسان را چون موجوداتی ماشینی بدون اختیار و آزادی اراده خلق کرده باشد.
 - خیر و تقدس نامتناهی الهی در خلقت تمام آنچه استعداد وجود یافتن را داشته تجلی یافته، نه تنها خلق موجوداتی که دارای کمال برتری هستند. تمامیت خلقت باید به گونه‌ای باشد که از کامل‌ترین مخلوقات ممکن تا ممکناتی که از پایین‌ترین درجه کمال برخوردار هستند در بر بگیرد و آنان را از خیر هستی بهره‌مند سازد. خداوند همچنین اجازه داده چیزهایی در طرح او رخنه کنند که با وجود آمیختگی با بدی‌های بسیار نتایجی را پدید می‌آورند که بر اساس حکمت الهی خیر است تا جلوه جلال الهی خود را با تنوع بی‌پایان زینت بخشد.
- با این همه، کانت با قوت و صراحت مسئولیت شرور و گناهان را متوجه شخص گناهکار می‌داند و ریشه شرور اخلاقی را در انتخاب خود شخص - که به فعلش ضرورت بخشیده - تلقی می‌کند (Kant 1992b, 29).

یادآوری این نکته لازم است که کانت، از تقسیمات شرّ طبق دیدگاه لایبنیتس، شرّ طبیعی را به عنوان یکی از اقسام شرور به رسمیت نشناخته یا دست‌کم هر گونه احتمالی در راستای مسئولیت خداوند نسبت به وقوع شرور طبیعی را از اساس منتفی دانسته است. چرا که با وجود اعتقاد به نظریه مکانیکی نیوتن، خداوند تنها نقش خالق هستی را در مرحله خلق ماده اولیه و جواهر عالم طبیعت (نه تغییرات عارضی آنها) به عهده دارد و هیچ گونه دخالت تدبیری در امور عالم نمی‌کند. با این حساب روشن است که حتی اگر خداوند اراده کند که شرور طبیعی را در مجازات افعال ناشایست انسان‌ها روا دارد، فاقد چنین قدرتی است.

کانت در تئودیه خویس از زبان تیتوس شرور طبیعی را چون لایبنیتس ناشی از شرور اخلاقی می‌داند. این مطلب با آنچه یک سال بعد در مقاله‌های مربوط به زلزله لیسبون به رشته تحریر در آورده نیز در تعارض است. محققان راه‌هایی جهت حل تعارض پیشنهاد کرده‌اند. جورج هاکسفورد در این رابطه می‌نویسد: «کانت از واژه 'رویدادهای فیزیکی' استفاده می‌کند نه 'شر فیزیکی'. او فقط می‌گوید که رنج می‌تواند ناشی از شر اخلاقی باشد که هیچ کس نمی‌تواند در مورد آن اعتراض کند» (Huxford 2020, 38).

این درحالی است که در نسخه انگلیسی این کتاب چاپ دانشگاه کمبریج، واژه evil استفاده شده است که به معنای «شر» است. راهکار دیگری برای رفع این تعارض به نظر می‌رسد و آن توجه به تأخر زمانی این مقاله‌ها نسبت به توضیح جدید است، که می‌تواند نماینگر عدول کانت از نظریه سابق خود باشد. بر این اساس، آخرین نظریه کانت عدم ارتباط بین شرور طبیعی و شرور اخلاقی و به عبارت دیگر نفی شر بودن شر طبیعی است که پیش از این به تفصیل مورد بررسی قرار گرفت و این دیدگاه تا آخر یکی از شاخصه‌های تفکر فلسفی کانت باقی ماند و به دوره نقدی هم راه یافت. کانت عدمی بودن شر را نیز نقد کرده و آن را مخالف قوانین ریاضی و تسری آن به هستی‌شناسی فلسفی برشمرده است. بنابراین مهم‌ترین تئودیه کانت در دوره پیشانقدی نظریه نظام احسن است که گرچه در برخی مقالات اشکالاتی بر آن وارد کرده، در سایر آثارش حتی در اوایل دوره نقدی و پس از انقلاب کوپرنیکی خویش با جدیت از آن دفاع کرده است.

نتیجه‌گیری

بر خلاف تصور غالب در بررسی دیدگاه‌های کانت، تمرکز بر اندیشه‌های دوره نقدی و نادیده‌انگاری افکار پیشانقدی وی خطاست. بسیاری از مبانی کانت ریشه در اندیشه‌های پیشانقدی وی دارد و در دوره نقدی تحولی نرم را پشت سر گذاشته است. گرچه کانت در اواخر دوره نقدی از عدم امکان اقامه هر گونه تئودیه فلسفی سخن می‌گوید، در دوره پیشانقدی اصول تئودیه لایبنیتس را پذیرفته و با کمی اصلاح سعی در بهبود آن دارد. وی همچنین در اوایل دوره نقدی، پس از تألیف اثر معروف *نقد عقل محض*، همچنان به امکان اقامه تئودیه پایبند است و نظریه نظام احسن را از زاویه‌ای اخلاقی به اثبات می‌رساند. او تا پیش از نگارش مقالاتی که بعدها در یک کتاب با عنوان *دین در محدوده عقل تنها* جمع‌آوری و چاپ کرد، هرگز اثر مستقلاً در تئودیه نگاشته و خود را مبدع یا مروّج تئودیه‌ای نیز ندانسته است. اما در خلال آثارش در موضوعات فیزیکی و فلسفی به صورت پراکنده مبانی تئودیه لایبنیتس را تقویت کرده و در دوره نقدی آن را با رنگ‌وبویی اخلاقی آراسته است. برای دستیابی به دیدگاه پیشانقدی کانت در مسئله شر راهی جز شناخت تئودیه لایبنیتس و توجه به واکنش‌های مثبت و منفی کانت در برابر این تئودیه نیست. کانت با تکیه بر اصول فیزیک نیوتن چون اینرسی و جبر مکانیکی و همچنین مفهوم «تضاد حقیقی» در ریاضیات، برخی نظریات مشهور عصر خود مانند مجازات‌انگاری شرّ طبیعی و عدمی بودن شر را ردّ کرده و نظریه نظام احسن را

در نهایت به عنوان یکی از اصول تئودیسه لایبنیتس پذیرفته است. او شرّ اخلاقی را تنها نوع شر دانسته و دفاعیه مبتنی بر اختیار را در این زمینه راهگشا شمرده است.

کتابنامه

- بخشایش، رضا. ۱۳۸۸. *علیت از نظر کانت*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه. پترسون، مایکل. ۱۳۹۷. *خدا و شر*. ترجمه حسن قنبری. قم: طه. پیکانی، جلال. ۱۳۹۳. «نقش نیوتن در طرح تفکیک میان فنومن و نومن توسط کانت». حکمت و فلسفه ۱۰ (۳).
- زارعی، مهدی، و ابوالفضل کیاشمشکی. ۱۳۹۹. «بررسی اصل جهت کافی در فلسفه لایبنیتس و مقایسه آن با قاعده ضرورت سابق در فلسفه اسلامی». حکمت اسلامی ۲۴. سعادت‌تی خنسه، اسماعیل. ۱۳۸۸. «نسبت فلسفه کانت با فلسفه لایبنیتس». پژوهش‌های فلسفی ۵۲.
- کاپلستون، فردیک چارلز. ۱۴۰۰. *تاریخ فلسفه*. ج. ۴. ترجمه جلال‌الدین مجتبوی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل. ۱۳۸۴. *تمهیدات*. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کانت، ایمانوئل. ۱۳۹۴. *دین در محدوده عقل تنها*. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
- کورنر، اشتفان. ۱۳۹۹. *فلسفه کانت*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۰. *مجموعه آثار*. ج. ۶. تهران: صدرا.
- نصر، سید حسین. ۱۳۹۶. *دین و نظم طبیعت*. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: نی.
- Huxford, George. 2020. *Kant and Theodicy*. London: Lexington Books.
- Kant, Immanuel. 1992a. *Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy*. In *Theoretical Philosophy: 1755-1770*, edited and translated by David Walford. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1992b. *A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition*. In *Theoretical Philosophy: 1755-1770*, edited and translated by David Walford. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1992c. *An Attempt at Some Reflections on Optimism*. In *Theoretical Philosophy: 1755-1770*, edited and translated by David Walford. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1992d. *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*. In *Theoretical Philosophy: 1755-1770*, edited and translated by David Walford. Cambridge: Cambridge

University Press.

- Kant, Immanuel. 1978. *Lectures on Philosophical Theodicy*. New York: Cornell University Press.
- Kant, Immanuel. 2008. *Universal Natural History and Theory of the Heavens*. Virginia: Richer Resources Publications.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2005. *Theodicy*. Translated by E. M. Huggard. Released online by The Project Gutenberg, originally published in 1951 by Routledge & Kegan Paul Limited, London.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1898. *The Monadology*. English translation by Robert Latta. London: Oxford University Press.
- Sanides-Kohlrausch, Claudia. 2002. "The Lisbon Earthquake." In *Is Nature Ever Evil?* edited by Willem B. Dress. Oxfordshire: Routledge.
- Thornton, Stephen T., and Jerry B. Marion. *Classical Dynamics of Particles and Systems*. Brooke Cole.

یادداشت‌ها

1. Alexander Pope
2. *An Essay on Man*
3. *Theodicy*
4. *Reflexionen*
5. *An Attempt at Some Reflections on Optimism*
6. *A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition*
7. *An Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy*
۸. در فلسفه اسلامی، متضاد حقیقی ضد خاص و متضاد منطقی ضد عام یا ضد اصولی نامیده می‌شود.
۹. هر جسمی همواره بر حالت سکون یا حالت یکنواخت خود باقی می‌ماند مگر این که قوایی که بر آن کارگر می‌افتد مجبورش سازند که حالت سکون یا حرکت خود را تغییر دهد (Thornton & Marion , 2003, 49).
10. deprivation
11. lack, absence
۱۲. این قاعده فقط یک استثناء دارد و آن وجود خداوند است. به عبارت دیگر، امکان عام وجود خدا حقیقتی عقلی است که با ضرورت وجود او مساوی است (بخشایش ۱۳۸۸، ۵۷).
۱۳. برای مطالعه بیشتر در این زمینه نک. زارعی و کیاشمشکی (۱۳۹۹، ۶۲).
14. determining ground
15. sufficient ground
16. antecedently determining ground or the ground of becoming
17. consequently determining ground or the ground of knowing
18. *Idea for a Universal History*
19. *Conjectural Beginning of Human History*
20. *Universal Natural History*
21. occasionalism

22. *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*

۲۳. کانت در دوره نقدی اثبات یا ردّ اختیار را در حوزه پدیدارها یکی از مغالطات عقل محض معرفی کرده است. بنابراین از منظر عقل نظری موضع لادری را برگزیده و تنها با تکیه بر عقل عملی آن را در حوزه نومن اثبات کرده است (نک. کانت ۱۳۸۴، ۹۲-۹۳).

24. Caius

25. Titus



کاهش رنج مؤمنان از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی

عباس دهقانی نژاد^۱

محمد مهدی دهقانی اشکذری^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۸

چکیده

یکی از مباحث مطرح در الهیات عملی مسئله رنج انسان‌ها است. در جهان اسلام نیز متکلمان و عارفان به انحای مختلف به این مسئله توجه داشته‌اند. ما در این مقاله برآنیم که با روش توصیفی-تحلیلی دیدگاه قاضی عبدالجبار-متکلم عقل‌گرای معتزلی- را درباره کاهش رنج مؤمنان واکاوییم. قاضی عبدالجبار برای کاهش رنج مؤمنان سه راه پیشنهاد می‌کند: اصلاح بینش مؤمنان نسبت به رنج، داوری نکردن یا دفع نگرانی مؤمنان نسبت به عقوبت اعمال بودن رنج‌ها، و وعده جبران رنج‌هایی که در این دنیا متحمل شده‌اند در آخرت. وی ابتدا سعی در اصلاح نگرش مؤمنان نسبت به رنج دارد و با طرح این که هر رنجی بد نیست و همچنین هر رنجی ظلم نیست، در جهت منطقی و عقلانی نشان دادن رنج‌ها و اصلاح بینش مؤمنان حرکت کرده است. از دید او این دو پیش‌فرض اصلی‌ترین عوامل نگاه نادرست انسان‌ها نسبت به رنج است و تغییر در این دو باعث می‌شود مؤمنان نگاه متفاوتی نسبت به رنج پیدا کنند. در مرتبه دوم او با تمسک به چند دلیل عقلی و نقلی و بطلان تناسخ نشان می‌دهد که نمی‌توان مصائب و رنج‌های این دنیا را عقوبت اعمال انسان -چه در زندگی مفروض پیشین (مطابق باور اهل تناسخ) و چه در زندگی کنونی- قلمداد کرد و لذا مؤمنان نباید با این رنج و دغدغه که مورد خشم خدا قرار گرفته‌اند درگیر باشند. در نهایت او با بحث جبران اخروی در قالب عوض سعی می‌کند گامی در جهت کاهش رنج مؤمنان و ایجاد آرامش در آنان بردارد.

کلیدواژه‌ها

رنج، الهیات عملی، قاضی عبدالجبار، داوری رنج، عوض

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان یزد، یزد، ایران. (نویسنده مسئول)

(abdnejad@gmail.com)

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان یزد، یزد، ایران. (Mehdiashk@iran.ir)



Reducing Believers' Suffering from Qāḍī 'Abd al-Jabbār's View Point

Abbas Dehghaninejad¹

Reception Date: 2022/02/09

Mohammad Mahdi Dehghani Ashkezari²

Acceptance Date: 2022/06/29

Abstract

Suffering is one of the significant topics in practical theology. Throughout history, Muslim thinkers have dealt with this issue in different ways. In this article, using a descriptive-analytical method, we intend to analyze the view of Qāḍī 'Abd al-Jabbār - a Mu'tazilite theologian - about reducing the suffering of believers. He proposes three ways to alleviate the suffering of the believers: (1) revising the believers' attitude to suffering; (2) avoiding making a judgment about suffering, which means not considering the suffering as a punishment from God; and (3) acknowledging the suffering as compensation, that means God will make up for suffering in the hereafter. First of all, 'Abd al-Jabbār tries to correct the attitude of believers towards suffering by suggesting that not every suffering is bad and not every suffering is a kind of oppression. He believes these two presuppositions are the main causes of people's wrong view of suffering. Secondly, by referring to several rational and narrative reasons and by rejecting reincarnation, he shows that the sufferings of this world cannot be considered as the punishment of human actions, either in the assumed previous life (according to the belief of reincarnationists) or in the present life. As a result, believers should not be involved with new suffering (i.e. they have been angered by God). Finally, by proposing the notion of afterlife compensation, he completes his project on reducing the believers' suffering.

Keywords

Suffering, Practical Theology, Qāḍī 'Abd al-Jabbār, Judgement about Suffering, Compensation

-
1. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Yazd, Iran. (Corresponding Author) (abdnejad@gmail.com)
 2. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Yazd, Iran. (Mehdiashk@iran.ir)

مقدمه

رنج دیرینه‌ترین همنشین آدمی در این جهان است. از این روی رنج انسان یکی از اصلی‌ترین مسائل مورد توجه ادیان و به طور خاص نقطه آغاز در الهیات عملی و الهیات شبانی است (Miller-McLemore 2012, 23). این مسئله هم ابعاد نظری و هم ابعاد عملی دارد و وظیفه دین است که به آن بپردازد، هرچند ممکن است هیچ موقع جواب قاطعی برای آن پیدا نشود (Moltmann 1993, 49). بر این اساس، ادیان و نحله‌های گوناگون از بودا و کنفوسیوس در شرق و رواقیان در غرب عالم و همچنین متفکران ادیان ابراهیمی به این همزاد همیشگی بشر پرداخته‌اند. متفکران مسلمان نیز در کتب خود این مسئله را بحث کرده، راه‌هایی برای کاهش رنج بشر ارائه داده‌اند. از این بین، متکلمان به طور جدی‌تر به رنج پرداخته، در کتب خود بخشی را به بحث درباره «آلام» اختصاص داده‌اند. قاضی عبدالجبار، متفکر خردگرای معتزلی، نیز به این بحث اهتمامی خاص داشته و مثلاً در کتاب *المغنی فی ابواب التوحید والعدل* بیش از سیصد صفحه درباره رنج و مباحث مربوط به آن سخن گفته است. آنچه برای ما مهم است راهکارهای او برای کاهش رنج بشر است. به نظر این راهکارها را می‌توان در سه دسته تغییر نگرش نسبت به رنج، داوری نکردن در مورد رنج (عقاب نبودن رنج)، و جبران رنج‌ها در جهان دیگر در قالب عوض سامان داد، که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

لازم به ذکر است که بیشتر پژوهش‌هایی که در زبان فارسی درباره رنج از دیدگاه متکلمان مسلمان انجام شده است معطوف به مسئله شر بوده است. مثلاً ملائی و موسوی (۱۳۹۹) با بررسی رنج حیوانات در اندیشه متکلمان مسلمان به دنبال پاسخی برای شرور گزاف بوده‌اند؛ یا رستمی (۱۳۹۳) سعی کرده پاسخ‌های متکلمان و فلاسفه به مسئله رنج و درد را، به عنوان مصادیق مهم شر، تقریر و ارزیابی کند. تعدادی از مقالات نیز بحث رنج را از زاویه معناداری و پوچی نگریسته‌اند. مثلاً محبتی و علی‌زمانی (۱۳۹۱) سعی کرده‌اند رابطه رنج با معنای زندگی و ایمان را مورد بحث قرار دهند. بخشی از مقالات نیز به بررسی تطبیقی راهکارهای ادیان مختلف در جهت کاهش رنج پرداخته‌اند. مثلاً میرانی (۱۳۹۳) راهکارهای مثنوی معنوی مولانا و بهشت گمشده میلتن را بررسی کرده و بیان نموده که دیدگاه میلتن مبنی بر مجازات‌انگاری رنج فاقد کارکرد مناسب در جهت کاهش رنج است، اما پاسخ مثنوی را مناسب ارزیابی کرده، چون رنج را امتحان و باعث شکوفایی استعدادهای انسانی دانسته است. رودگر (۱۳۸۹) دیدگاه شهید مطهری درباره رنج را واکاوی کرده، از نظر وی ایمان مذهبی تحت حمایت عقل به همراه معنویت و عشق را

باعث کاهش رنج بشر دانسته است. حاجیها (۱۳۸۵) نیز مبادی اخلاقی شر مانند کذب، ظلم، جهل و... را برشمرده و انتساب آنها به خدا را از دیدگاه عبدالجبار مردود دانسته است. به نظر تاکنون به مسئله مورد نظر ما در این مقاله، یعنی کاهش رنج مؤمنان از دیدگاه عبدالجبار و نوآوری وی به عنوان مبحثی که می‌تواند تأثیر عملی در سبک زندگی، طرز نگرش و رفتار مؤمنان داشته باشد، پرداخته نشده است.

۱. تغییر نگرش نسبت به رنج

عبدالجبار معتقد است که بر خلاف باور رایج بسیاری و حتی بر خلاف فهم ابتدایی ما انسان‌ها، هر رنجی بد نیست. به نظر می‌رسد بخش عمده‌ای از مشکلات مؤمنان با رنج به همین نکته بازمی‌گردد. در حقیقت این سؤال که چرا ما رنج می‌کشیم، پیش‌فرضی نهفته دارد و آن بد بودن رنج است. عبدالجبار می‌خواهد ما را به این نکته متنبه کند که عمومیت دادن به این پیش‌فرض نادرست است، و تنها برخی از رنج‌ها بد هستند. البته او توضیح می‌دهد که منظورش از بد بودن رنج بدآیند نفس آدمی از آن و گریز انسان از رنج نیست. اگر کسی این برداشت را از بدی داشته باشد، ما نیز با او همدل هستیم که هر رنجی به این معنا بد است. این معنا، همانند معنای زیبایی‌شناختی بد، از دیدگاه عبدالجبار مجازی است، اما منظور او از بد معنای اخلاقی و عقلی بد است، این که انجام‌دهنده آن شایسته سرزنش است (عبدالجبار بی‌تا، ۲۹۷). عبدالجبار، برای اثبات این که هر رنجی بد نیست، ابتدا به سراغ فهم متعارف انسان و دریافت شهودی ما می‌رود. او می‌گوید: «ما شهوداً (به اضطراب) می‌یابیم که همه رنج‌ها بد نیستند، بلکه بسیاری از آنها خوب و حتی وظیفه هستند و اگر کسی آنها را انجام ندهد مستحق سرزنش خواهد بود» (عبدالجبار بی‌تا، ۲۷۹). او مثال‌های متعددی در این باره می‌زند:

این که بداهتاً می‌دانیم تحمل مشقت در راه کسب علم و دانش خوب است. یا این که وقتی احتمال حمله حیوان وحشی وجود دارد، واجب است که رنج فرار را متحمل شویم یا وقتی احتمال بیماری شدید وجود دارد، رنج فصد و حجامت را تحمل کنیم... یا غریقی که نجاتش متضمن اذیت شدن اوست، یا پدری که فرزندش را از خواسته‌های نفسانی منع می‌کند یا کسی که دیگری را از خوردن شربت گوارای مسموم بازمی‌دارد. همه اینها دلالت بر این دارد که هر رنجی بد نیست. (عبدالجبار بی‌تا، ۲۸۱، ۲۸۵)

پس از استناد به شهود و عرف، عبدالجبار سعی می‌کند با استدلال نیز اثبات کند که هر رنجی بد نیست. او با نقل دیدگاه‌های متعدد، ملاک بد نبودن رنج را خالی بودن آن از وجوه قبح می‌داند (عبدالجبار بی‌تا، ۲۹۹)، اما عملاً بیشتر به سمت دیدگاه ابوهاشم میل

می‌کند که تنها رنج‌هایی را قبیح می‌داند که ظلم یا عبث هستند (عبدالجبار بی‌تا، ۲۲۸-۳۱۷). اما چگونه رنج ظلم قلمداد می‌شود؟ اگر در رنجی یکی از چهار وجه زیر نباشد آنگاه آن رنج ظلم خواهد بود: «(۱) نفعی بیشتر از رنج، (۲) دفع ضرری بزرگ‌تر از رنج، (۳) عقوبت عمل فرد، (۴) مورد ظن بودن یکی از این سه حالت» (عبدالجبار بی‌تا، ۲۲۸). پس اگر رنجی بر یکی از چهار حالت فوق قابل انطباق بود، آن رنج اخلاقاً بد تلقی نخواهد شد. آیا هر رنجی که یکی از حالات فوق را داشته باشد و در نتیجه ظلم نباشد، خوب است؟ پاسخ عبدالجبار منفی است. ممکن است رنجی یکی از چهار وجه فوق را داشته باشد و ظلم نباشد، اما عبث باشد. اگر رنجی عبث باشد، ما اخلاقاً مجاز نیستیم آن را خوب بدانیم. او برای فهم بهتر این حالت مثال‌هایی می‌آورد. فردی را در نظر بگیرید که به کارگری پول می‌دهد تا از یک طرف دریا سطلی را پر از آب کند و آن را به طرف دیگر بریزد. کار این اجیرکننده هرچند ظلم نیست، چون دارد به فرد در قبال کارش پول می‌دهد، اما بد است، چون کاری بیهوده و عبث است و غرضی عقلانی در ورای آن نهفته نیست. یا اگر فردی که در حال غرق شدن است به عابری بگوید «دستم را بشکن و مرا نجات بده!» در اینجا شکستن دست غریق توسط عابر ظلم نیست، چون در ازای این رنج منفعتی بزرگ‌تر که نجات جاننش است برایش حاصل می‌شود، اما عبث و در نتیجه بد است (عبدالجبار بی‌تا، ۳۱۱).

عبدالجبار در مورد رنج‌هایی که از جانب خداست مثل بیماری، غم، فراق و مرگ عزیزان دو نکته را متذکر می‌شود: یکی این که خداوند رنجی را در انسان برای ممانعت از رنجی بزرگ‌تر ایجاد نمی‌کند، زیرا آن رنج بزرگ‌تر نیز فعل خداست و خدا قدرت و اختیار ازاله آن را دارد؛ دوم این که خداوند رنجی را به خاطر ظن نفع به انسان وارد نمی‌کند، زیرا ظن در مورد خداوند معنا ندارد، و خداوند عالم لذاته است. پس تنها دو حالت می‌ماند: یکی این که رنج‌های الهی برای رسیدن نفع به ما است و دیگر این که ما سزاوار و مستحق این رنج‌ها هستیم و این رنج‌ها جزای اعمال ما محسوب می‌شود (عبدالجبار بی‌تا، ۳۶۹). با آنچه در ادامه خواهیم گفت متوجه می‌شویم که عبدالجبار جزا را تقریباً منحصر به جهان دیگر می‌داند. لذا رنج‌های الهی وارده بر انسان از دید وی همگی برای رسیدن ما به نفع یا، به اصطلاح متکلمان مسلمان، عوض است.

۲. داوری نکردن در مورد رنج^۱ (عقاب نبودن رنج)

یکی از مسائلی که مؤمنان را پس از ابتلا به بیماری، بلاای طبیعی و یا هر گونه رنجی می‌آزارد و در آنها رنجی شاید بیشتر از رنج اولیه ایجاد می‌کند، رنج ناشی از داوری است.

این داوری ممکن است از جانب دیگران یا حتی خود مؤمن انجام شود. بدین صورت که فرد رنج‌دیده به این گمان افتد که واقعه رنج‌آور به خاطر خشم خداوند و ارتکاب گناه یا ناسپاسی از سوی مؤمن رخ داده و در حقیقت خداوند به این شیوه او را مجازات کرده است. این باور در ادیان ابراهیمی به طور سنتی وجود داشته و تصویر غالب در دیدگاه یهودیان نسبت به رنج است. مثلاً از ابتدای تورات درد زایمان دختران حوا، کار پرزحمت آدم و پسرانش در مزرعه، اخراج آدم از باغ عدن و حتی مرگ انسان، همگی مجازات خوردن میوه ممنوعه معرفی شده‌اند. همچنین طوفان نوح مجازات فساد روی زمین و نابودی قوم لوط نیز مجازات گناه آنان تصویر شده است. این دیدگاه در تمام بخش‌های کتاب مقدس غلبه دارد^۲ (Kraemer 1995, 18-23). در مسیحیت نیز این دیدگاه در بین مردم رایج است، مثلاً در اوایل دهه ۱۹۸۰ میلادی بسیاری از مردم ایدز را مجازات الهی انحراف هم‌جنسبازان می‌دانستند (Ekstrom 2021, 23-24). در طول تاریخ نیز به رغم مخالفت الهیات‌دانان مسیحی^۳ دیدگاه غالب و عاظ مسیحی این بوده که طاعون و بیماری‌های همه‌گیر، بلای الهی در پاسخ به شرارت‌های انسانی است (Hinnells and Porter 1998, 47). در دوران معاصر نیز سوئینبرن سعی کرده است تصویری معقول از رنج به مثابه مجازات ارائه دهد (Swinburne 1998, 202-207).

در میان مسلمانان هم این دیدگاه رایج بوده است. حاکم جشمی، در تفسیر آیه ۳۰ سوره شوری، «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ»، عبارت «ما کسبت ایدیکم» را همان گناهان می‌داند و می‌گوید مصائب را قحطی، بیماری، عذاب و جنگ‌ها ذکر کرده‌اند و از قول قتاده، ابن‌سیرین، عکرمه و شریح نقل کرده که «ما یصیب من مصیبة الا بذنب» (حاکم جشمی ۱۴۴۰، ۹: ۶۲۵۱-۶۲۵۲). علامه طباطبایی نیز خطاب آیه را اجتماعی دانسته، معتقد است این آیه دلالت بر این دارد که هم رنج‌هایی مثل قحطی، گرانی، وبا و زلزله و هم رنج‌های فردی، ناشی از گناهان و اعمال ناشایست انسان‌ها است (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۸: ۵۹-۶۰). البته او دفع دخل مقدر کرده و معصومین، کودکان و دیوانگان را از شمول این آیه خارج می‌داند (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۸: ۶۰). این مضمون در روایات شیعه نیز وجود دارد. مثلاً در حدیثی از امام صادق (ع) نقل شده است که بسیاری از مرگ‌ها را به سبب گناهان دانسته‌اند (طوسی ۱۴۱۴، ۳۰۵). متکلمان معتزلی (ملاحمی ۱۴۳۱، ۳۱۸) و شیعی نیز یکی از دلایل رنج -مخصوصاً برای فاسقان و کافران را- عقاب قلمداد کرده‌اند (علامه حلی ۱۳۷۵، ۱۲۱).

اما قاضی عبدالجبار، بر خلاف ابوعلی و همگام با ابوهاشم جبائی (عبدالجبار

بی‌تا، (۴۳۱)، این پندار را که رنج‌های وارد بر انسان در این دنیا برای عذاب انسان‌ها باشد، قول اهل تناسخ و بکریه دانسته، پذیرش آن به صورت موجه کلیه را نادرست می‌داند (عبدالجبار بی‌تا، ۳۸۷). او در رویکرد تقابلی و عقل‌گرایانه با سنت نقلی مسلمانان معتقد است رنج‌ها صرفاً برای نفع‌رسانی به بشر و دریافت پاداش در جهان دیگر - که عوض نامیده می‌شود- است.^۵ لذا بیش از ده دلیل در رد عقوبت اعمال بودن رنج‌های دنیوی می‌آورد که ذیلاً به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. اگر رنج جزای کار انسان‌ها باشد، باید ما اخلاقاً مجاز به لعن، تبری و نکوهش و تحقیر رنج‌دیدگان باشیم، همان‌گونه که شرعاً و اخلاقاً چنین مجوزی درباره مرتکب کبیره که بر او حد جاری شده باشد داریم. اما یقیناً می‌دانیم که نمی‌توان بیماران، کودکان و حیوانات رنج‌دیده را لعن و نکوهش کرد زیرا این کار بد و نادرست است (عبدالجبار بی‌تا، ۴۰۵).

۲. پیامبران و صالحان بسیاری دچار رنج و بیماری شده‌اند. می‌دانیم که ستایش و بزرگداشت پیامبران اخلاقاً خوب و نکوهش و تحقیر آنها بد است و این که آنها اهل ثواب‌اند و نه عقاب بر ما روشن است. پس متوجه می‌شویم این رنج نمی‌تواند عقوبت باشد، بلکه امتحان الهی (المحنة) است (عبدالجبار بی‌تا، ۴۰۷). این دلیل عبدالجبار در میان یهودیان و بیش از آنها مسیحیان نیز مطرح بوده و بیشترین استناد به آن بر اساس رنج‌های حضرت ایوب صورت گرفته و آن را رنجی نه به خاطر مجازات بلکه برای افزایش فضایل فرد در نظر گرفته‌اند (Hinnells and Porter 1998, 48).

۳. بسیاری از کفار و پادشاهان فاسق در این دنیا از گزند رنج‌ها به دورند. اگر رنج را حاصل اعمال بد فرد و عقاب او بدانیم، باید عدم رنج آنها را پاداش و ثوابشان بدانیم و به خوب بودنشان حکم کنیم. اما می‌دانیم که آنان انسان‌های بدی هستند. وقتی معلوم شد عدم رنج بدان ثواب محسوب نمی‌شود، پس رنج سایر انسان‌ها نیز عقاب به شمار نمی‌آید (عبدالجبار بی‌تا، ۴۰۹).

۴. نیکو نیست که حکیم کسی را مجازات کند بدون این که به نحوی به او بفهماند که این مجازات کاری است که انجام داده است. زیرا در غیر این صورت با این کار باعث اغراء فرد به قبیح می‌شود. چرا باعث اغراء به قبیح است؟ چون عقلاً از رنجی که توسط دیگران به آنها وارد می‌شود، دوری گزیده آن را قبیح می‌دانند، در اینجا نیز فرد چون دلیلی چه مستقیم و چه غیرمستقیم از مبنی بر مجازات بودن این رنج توسط خداوند ندارد به جهل می‌افتد و فکر می‌کند این رنج در قبال نفع است یا این که آن را ظلم می‌پندارد. حال

که ما دلیلی در دست نداریم که این رنج‌ها مجازات هستند، پس باید حکم کنیم که در قبال نفع هستند (عبدالجبار بی‌تا، ۴۱۵).

مخالفان به این دلیل عبدالجبار دو اشکال وارد کرده‌اند. اول این که وارد کردن رنج به غیرعادل به عنوان مجازات، بدون آگاه کردن او، قبیح نیست، پس چرا در مورد عادل قبیح باشد؟ قاضی پاسخ می‌دهد چون در غیرعادل اغراء به جهل و قبیح معنا ندارد، زیرا اغراء یعنی تقویت انگیزه و برانگیختن فرد به انجام کاری ناپسند که این در غیرفاعل مخیر بی‌معنا است (عبدالجبار بی‌تا، ۴۱۶). اشکال دوم این که حرف شما باید در مورد نفع هم جریان داشته باشد و اگر خداوند طبق گفته شما این رنج‌ها را به خاطر نفعی به ما وارد کرده است، می‌باید یا ما را آگاه کند یا دلیلی برای ما قرار دهد تا تفتن پیدا کنیم که این رنج‌ها را به خاطر نفعی که در آینده قرار است به ما برسد، متحمل می‌شویم (عبدالجبار بی‌تا، ۴۱۶). عبدالجبار در پاسخ می‌گوید دقیقاً همین است، خداوند با توصیه ما به صبر بر رنج ما را به این سمت دلالت کرده است که این رنج‌ها برای نفع آتی به ما می‌رسد. از سوی دیگر، با توجه به این که دلیلی نداریم که این رنج‌ها به خاطر عقوبت است و رنج از جانب خدا جز در همین دو حالت یعنی استحقاق و یا نفع آتی نیکو نیست، با عدم دلیل برای یکی از طرفین، طرف دیگر تعیین می‌یابد (عبدالجبار بی‌تا، ۴۱۶). جالب این است که عبدالجبار خود این استدلال را زیر سؤال می‌برد و بیان می‌کند که اگر کسی علم اجمالی داشته باشد که خداوند تمام افعالش نیکو است، هرچند در این که دلیل نیکو بودن نفع است یا استحقاق و مجازات شک داشته باشد، به سبب علم اجمالی‌اش اغراء واقع نمی‌شود، لذا می‌گوید این دلیل ضعیف است (عبدالجبار بی‌تا، ۴۱۷).

۵. اگر مکلف بداند که پاداش طاعات و عقاب گناهان او به زودی فرامی‌رسد، در حکم کسی می‌شود که ناچار (ملجاء) به انجام طاعات و دوری از گناهان است و این با حُسن تکلیف در تناقض است، زیرا غرض از تکلیف در معرض پاداش قرار دادن است. حال اگر وقت ثواب از وقت تکلیف فاصله نداشته باشد، مکلف مجبور به انجام تکلیف است و مستحق پاداش نخواهد بود و این به معنای قبح تکلیف است (عبدالجبار بی‌تا، ۴۱۷-۴۱۸).

این دلیل عبدالجبار تا حدی عجیب است، چرا که ما در بسیاری از کارها که به نیت نفع یا اجتناب از ضرر دنیوی انجام می‌دهیم، هیچ اجبار یا الجائی در خود نمی‌یابیم. مثلاً ما کار می‌کنیم تا در همین دنیا یک ماه بعد حقوق دریافت کنیم و در اینجا هیچ احساس اجباری وجود ندارد. یا به فرزند خود وعده می‌دهیم که در صورت انجام به موقع

تکالیف مدرسه به او اجازه تماشای تلویزیون خواهیم داد. در اینجا پاداش دنیوی و عاجل است، ولی هم اجباری در کار نیست و هم این کار ما قبیح تلقی نمی‌شود. شاید منظور عبدالجبار این بوده که در صورت دنیوی بودن پاداش و عقاب و علم انسان‌ها به آن، با تکرار آن، وضعیت انسان به حالتی شبیه الجاء نزدیک می‌شود. مثلاً وقتی فرد می‌بیند که کسی دروغ گفت و صاعقه‌ای او را نابود کرد یا به دیگران کمک کرد و خدا به او یک خانه پاداش داد، این علم شدید و یقینی می‌شود و تا حدی قدرت اختیار انسان را محدود می‌کند. هرچند در این فرض نیز اجبار و الجاء وجه چندانی ندارد و شرایط صرفاً در عمل شبیه الجاء است، و گرنه در مبادی عمل و مقدمات هیچ الجائی وجود ندارد.

۶. نیکوست که خداوند در ابتدای جهان بر انسان‌ها تکلیف وضع کند. تکلیف چنان که از نامش پیداست متضمن امور سخت و رنج‌آور است. وضع این تکلیف و رنج تابع آن، چون قرار است در قبالتش نفعی به بنده برسد نیکو است - نه به این سبب که فرد گناهی کرده و مستحق این رنج شده است. بر این اساس، واجب است بعد از دوران تکلیف اولیه نیز ایجاد رنج در بندگان در عوض رساندن نفع به آنها نیکو باشد. زیرا ملاک نیکو بودن رنج رساندن به دیگران یا انجام کار رنج‌آور با ملاک نیکو نبودن آن یکی است. این مسئله با دقت به این نکته فهمیده می‌شود که می‌بینیم اگر ما کسی را در قبال نفعی به انجام کار سختی موظف کنیم یا فرد خودش کار شاقی را برای نفع انجام دهد، کار عقلاً درست و نیکو است. اما اگر در هر دو حالت نفعی نباشد یا نفع کمتر از رنج باشد، این کار نیکو نیست (عبدالجبار بی‌تا، ۴۱۹-۴۲۰). مخالفان عبدالجبار با توجه به داستان آدم و حوا در قرآن اشکال کرده‌اند که این تکلیف ابتدایی نیز خود مجازات انسان‌هایی است که در بهشت بوده، مرتکب معصیت شده‌اند و به سبب آن معصیت مستحق تکلیف و رنج ناشی از آن شده‌اند (عبدالجبار بی‌تا، ۴۲۰). عبدالجبار در پاسخ این مبنا را بیان می‌کند که تکلیف جز برای تعریض ثواب نیکو نیست و جایز نیست که خدا به کسانی بدون استحقاق ثواب بدهد و استحقاق ثواب نیز تنها با مشقت حاصل می‌شود و اگر غرض تکلیف تعریض ثواب نباشد، اغراء به قبیح یا فعل عبث خواهد بود که هیچ کدام در خدا راه ندارد (عبدالجبار بی‌تا، ۴۲۰).

۷. این امکان وجود دارد که درد و رنج، همانند عبادات و تکالیف سمعی، لطف باشد و برای مساعدت و راندن مؤمن به سمت طاعت و دوری او از معصیت از طرف خدا در بشر ایجاد شده باشد. با توجه به این احتمال و همچنین این که بر مکلف واجب است که فعل اصلح را درباره مکلف انجام دهد، به حکم اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال،

دیگر نمی‌توان یقین داشت که رنج‌ها مجازات هستند (عبدالجبار بی‌تا، ۴۲۰).

۸. می‌بینیم افراد کافر یا افرادی که فاسق هستند و یک فسق خاصی را انجام می‌دهند، مثلاً دروغ می‌گویند یا دزدی می‌کنند، با این که فسق و کفرشان یکسان و مشابه است، رنج‌های متفاوتی در زندگی متحمل می‌شوند. این در حالی است که اگر این رنج‌ها عقاب بود، با توجه به عدل خداوند، باید کمیت و کیفیت عذاب‌ها یکسان باشد. اما این گونه نیست و انسان‌ها دچار رنج‌های متفاوتی می‌شوند. بر این اساس، متوجه می‌شویم که رنج‌ها منافع و مصالحی مثل مال و اولاد است که خدا به انسان‌ها داده و به هر کس مقدار و تعداد متفاوتی اعطا شده است (عبدالجبار بی‌تا، ۴۱۹).

به این دلیل عبدالجبار می‌توان چنین اشکال کرد که رنج‌ها مجازات هستند، اما قرار نیست تمام مجازات افراد در این دنیا انجام شود و بخشی از مجازات افرادی با فسق یکسان که در این دنیا رنج کمتری می‌بینند در جهان دیگر خواهد بود. البته این اشکال تنها از زبان بکر به عبدالجبار وارد است و اهل تناسخ که به پاداش اخروی و جهان دیگری غیر از این جهان باور ندارند نمی‌توانند چنین اشکالی را به قاضی وارد کنند.

۹. اگر رنج‌ها عذاب باشند، باید هر کس که دچار رنج و بیماری می‌شود بتواند با توبه این رنج را از خود دور کند. برای توبه نیز لازم است فرد اجمالاً یا تفصیلاً بداند که مرتکب گناهی شده یا واجبی را ترک کرده است. اما مشاهده می‌کنیم در بین انسان‌ها و کودکان و حیوانات چنین علمی وجود ندارد و آنها گناه یا ترک واجبی در خود سراغ ندارند که به سبب آن مستحق چنین عذابی شده باشند یا در مورد کودکان و حیوانات اصلاً چنین چیزی (به خاطر عدم تکلیف) معنا ندارد (عبدالجبار بی‌تا، ۴۰۹-۴۱۰).

۱۰. صبر و رضایت به رنج‌هایی که انسان مستحق آن است مثل عذاب قیامت یا حدی که به خاطر گناهی جاری می‌شود واجب نیست. اما در دین به ما دستور داده‌اند که بر بیماری و عوارض آن و رنج‌های مشابه صبر کنیم و جزع بر آنها قبیح است. این نشانگر مشابهت رنج‌ها با سایر نعمت‌ها و وجود منفعت در آنها برای ما است، لذا از ما خواسته شده است شاکر و راضی باشیم^۱ (عبدالجبار بی‌تا، ۴۱۳).

خواجه طوسی، متأثر از احادیث پرشمار درباره عقوبت الهی بودن برخی رنج‌ها، این استدلال قاضی را نپذیرفته، دیدگاه ابو‌حسین شاگرد وی را، که معتقد است برخی رنج‌ها عذاب است، تقویت کرده است (علامه حلی ۱۳۷۵، ۱۲۱). علامه حلی استدلال قاضی را چنین مورد مناقشه قرار می‌دهد که رضایت یا به معنای اعتقاد به خوب بودن فعل است یا به معنای این که فعل مطابق خواست و میل انسان است. اگر معنای اول را در نظر

بگیریم، این معنا هم در مورد عقاب صادق است هم در مورد رنج‌های دنیوی، یعنی در هر دو حالت رضایت به این معنا است که ما معتقدیم این فعل خداوند درست و به مصلحت ما است. اما اگر رضا به معنای دوم باشد، این که بگوییم انسان باید به آن راضی باشد اصلاً در توان انسان نیست که رنج را دوست بدارد و به آن راضی باشد. لذا اصلاً این معنای دوم چه در مورد عذاب و چه در مورد رنج مطرح نمی‌شود (علامه حلی ۱۳۷۵، ۱۲۱).

به نظر می‌رسد آنچه مرحوم خواجه گفته قابل مناقشه است. سخن قاضی را می‌توان این گونه فهمید که ما در مورد مجازات دستوری بر صبر نداریم، یعنی حدیث یا روایتی در مدح صبر مثلاً زانی بر سنگسار نداریم. نه تنها چنین نیست، بلکه زانی در اینجا اجازه فرار از این رنج مستحق را دارد. اما در مورد رنج‌های دنیوی احادیث متعددی وجود دارد که ما را توصیه به صبر کرده‌اند. از سوی دیگر، می‌توان شق سوم را به تقسیم ثنائی علامه حلی افزود، یعنی علاوه بر رضایت و صبر در اعتقاد و رضایت و صبر در میل و خواست، می‌توان به رضایت و صبر در عمل نیز قائل شد. به این معنا، قابل تصور است فردی معتقد باشد که فعل خداوند درست است، و طبعاً از آن رنج می‌کشد و رضایت به معنای میل به رنج نیز چون طبق دیدگاه خواجه محال است در او وجود ندارد، اما این عدم میل را بروز نمی‌دهد و جزع و فزع و بی‌تابی نمی‌کند. اگر حالت سوم را بپذیریم می‌توان گفت سخن عبدالجبار این است که در مورد عذاب مستحق به اجتناب از این جزع و فزع امر نشده‌ایم، اما مثلاً در مورد بیماری به بروز ندادن رنج، صبر و خودداری از جزع و فزع امر شده‌ایم. تبیین این دلیل توسط ابن‌متویه، شاگرد قاضی، مسئله را قابل فهم‌تر می‌کند. او می‌گوید در موارد رنج مستحق ما جزع و فزع می‌کنیم به این دلیل که در آن صرف عذاب و رنج وجود دارد و قرار نیست نفعی در ازای آن به ما برسد. لذا عقلاً این جزع و فزع و گریز از عقاب بد تلقی نمی‌شود. اما در جایی که ما در قبال رنج سودی را توقع داشته باشیم، منطقاً جزع و فزع بر آن نارواست، زیرا قرار است چیزی را به واسطه این رنج به دست بیاوریم که نسبت به این رنج برتری دارد (ابن‌متویه ۱۹۹۹، ۴۴).

۱۱. اگر رنج صرفاً عقوبت بود، این که خود را برای به دست آوردن علم و دانش و یا سود در تجارت، به زحمت انداخته، رنج بکشیم، نیکو نبود. زیرا این که فرد مستحق عقوبت خودش را مجازات کند، نیکو نیست، بلکه درست آن است که دیگران او را مجازات کنند. بطلان این دیدگاه روشن است. لذا معلوم می‌شود این رنج‌ها عقاب نیستند و وجه خوبی آنها چیزی دیگر - یعنی نفع - است (عبدالجبار بی‌تا، ۴۱۴-۴۱۶).

نکته قابل تأمل این است که چرا عبدالجبار - به رغم این که استحقاق را به عنوان

یکی از دلایل رنج پذیرفته است- با این شدت مخالف جزای اعمال بودن رنج در این دنیا است؟ به نظر آنچه عبدالجبار را به این سمت برده رویکرد خردگرایانه و اخلاقی او به این بحث است. از نظر او نمی‌شود گفت هر رنجی در این جهان جزای اعمال ناشایست انسان است و این به معنای عدم کلیت و شمول این قاعده است. لذا نمی‌توان حکم کرد که بیماری خاص فرد الف به خاطر ارتکاب فلان گناه است. هرچند در اینجا این احتمال وجود دارد، اما قطعیتی در کار نیست. در مورد بلایای جمعی مثل سیل و زلزله قطعیت از این نیز کمتر است، زیرا ما اجمالاً می‌دانیم که در بین حادثه‌دیدگان، افراد صالح، کودکان و حیوانات وجود دارند که احتمال گناهکار بودن آنها یا کم است یا اساساً منتفی است. این عدم قطعیت باعث می‌شود انتساب رنج‌ها به اعمال نادرست انسانی و مجازات دانستن آنها نظری غیردقیق و از لحاظ اخلاقی نادرست باشد و شاید به این جهت بوده که عبدالجبار حتی به صورت مجزبه جزئی نیز نپذیرفته که رنج‌های این جهانی مجازات گناهان انسان باشد. به عبارت دیگر، رویکرد خواجه طوسی و ابوالحسین به این مسئله ثبوتی و رویکرد عبدالجبار اثباتی است. هم عقلاً و هم بر پایه قرآن و روایات، قابل پذیرش است که برخی رنج‌ها مجازات اعمال ناشایست انسان در همین دنیا باشد. اما از آنجا که اثبات حتی یک مورد از آن نیز، چه برای خود فرد و چه برای دیگران، امکان‌پذیر نیست و راهی برای یقین پیدا کردن به آن وجود ندارد، عبدالجبار این رابطه را منکر شده و خاطر مؤمنان را آسوده کرده است. نکته نهایی این که صرف امکان امری دلالت بر وقوع آن ندارد، و فعل حسن الزاماً واجب نیست تا وقوع آن از خداوند لازم آید.

نکته دیگری که باید در این رویکرد عبدالجبار در نظر داشت مخاطبان وی هستند. عبدالجبار در این مبحث علاوه بر مخاطبان درون‌دینی، یعنی بکره، با مخاطبان دینی دیگر یعنی هندوها، که قائل به تناسخ هستند، روبرو بوده است. پذیرش مجازات بودن رنج‌های دنیوی به طور جزئی راه را برای معقولیت نظریه تناسخ باز می‌کرده است. وقتی ما بپذیریم که می‌شود رنجی مجازات گناهی پیشین باشد، این به معنای امکان تناسخ - و نه وقوع آن- است. به نظر می‌رسد یکی از انگیزه‌های عبدالجبار در عدم پذیرش مجازات بودن رنج‌های دنیوی بستن هر گونه راهی برای امکان تناسخ باشد.

۳. جبران در جهان دیگر (عوض)

جبران رنج‌ها در جهان دیگر به نظر آموزه‌ای کاملاً اسلامی است. ادیان شرقی عمدتاً قائل به تناسخ هستند و جهان پس از مرگشان خارج از همین جهان نیست. در یهودیت و مسیحیت نیز چنین دیدگاهی وجود ندارد. دیدگاه مشهور به عوض از ابداعات متکلمان

مسلمان است و ریشه در تعالیم دینی اسلام دارد. قاضی عبدالجبار در شرح حدیثی از پیامبر اکرم (ص) که می‌فرماید: «در روز قیامت به رنج‌دیدگان در دنیا آن قدر ثواب داده می‌شود که عافیت‌مندان آرزو می‌کنند ای کاش در دنیا پوست بدنشان با قیچی ریزریز می‌شد»،^۷ منظور از ثواب را همان عوض می‌داند (عبدالجبار ۱۴۴۱، ۴۸۸). به هر روی این نظریه از ابداعات معتزله - احتمالاً در نیمه دوم قرن دوم هجری -^۸ است. اشاعره صراحتاً با این دیدگاه مخالف بوده‌اند^۹ (ایچی ۱۳۲۵، ۸: ۱۹۸-۲۰۰؛ رازی ۱۴۱۱، ۴۸۲). اما شیعه قویاً آن را پذیرفته است.

قاضی عبدالجبار نیز پس از نشان دادن این که رنج‌های وارد بر انسان عذاب و عقاب نیست، تنها گزینه باقیمانده را این می‌داند که رنج‌ها در قبال نفع است، نفعی که قرار است در جهان دیگر به انسان داده شود و نام آن عوض است. عبدالجبار تصریح می‌کند که ایجاد رنج و اعطای عوض در قبال آن ظلم نیست، و لذا از این جهت بد و غیراخلاقی محسوب نمی‌شود. اما این کار عبث است! از آنجا که خدا کار عبث انجام نمی‌دهد، باید این رنج‌ها علاوه بر جبران در جهان دیگر در این جهان نیز دارای ویژگی‌ای باشند تا عبث تلقی نشوند (عبدالجبار بی‌تا، ۳۱۲). عبدالجبار معتقد است این رنج‌ها کارکرد رسانه‌ای دارند و در آنها پیامی از جانب خداوند نهفته است که عبرت گرفتن دیگران یا خود فرد است (عبدالجبار بی‌تا، ۳۹۱). از سوی دیگر، چون این رنج‌ها مصلحت یا لطف در تکلیف است، نیکو است و عبث نخواهد بود (عبدالجبار بی‌تا، ۳۹۰-۳۹۱). همچنین در بسیاری موارد این رنج‌ها امتحان و آزمایش محسوب می‌شوند (عبدالجبار بی‌تا، ۴۰۷، ۴۰۹). به هر روی، از نظر عبدالجبار، صرفاً وارد شدن رنج به خاطر عبرت و لطف باعث اخلاقاً خوب بودن آن نمی‌شود و ممکن است این کار ظلم به حساب بیاید، لذا باید عوضی وجود داشته باشد تا کار از ظلم بودن خارج شود.

پرسش دیگری که عبدالجبار به آن پرداخته این است که کدام رنج‌ها را خداوند در جهان دیگر جبران می‌کند؟ او دایره وسیعی از رنج‌ها را که با آن فرد مستحق عوض می‌شود ترسیم می‌کند که برخی از آنها به شرح زیر است:

- (۱) تمامی رنج‌هایی که منشأ آن خود فرد نباشد؛ (۲) تمامی بیماری‌ها (عبدالجبار بی‌تا، ۴۳۵)؛ (۳) تمامی مصیبت‌ها و تمامی ضررها مثل نابودی مال و ملک افراد، آتش‌سوزی، غرق شدن (عبدالجبار بی‌تا، ۴۳۷)؛ (۴) تمامی غم‌هایی که خود فرد سببش نباشد، مثل غم مرگ والدین و فرزندان (عبدالجبار بی‌تا، ۴۳۷)؛ (۵) هر رنجی که معقول باشد انسان در هنگام ورود رنجی از جانب خدا متحمل آن بشود، مثلاً رنج فرار به سمت

پناهگاه در هنگام برف و سرما (عبدالجبّار بی‌تا، ۴۴۸) یا رنج درمان بیماری و رنج هزینه کردن برای آن (عبدالجبّار بی‌تا، ۵۵۳)؛ (۶) هر کاری که نتیجه فعل خدا یا نتیجه امر خداوند باشد، مثلاً رنجی که حیوانات بر اثر ذبح - که خدا آن را حلال کرده - می‌کشند (عبدالجبّار بی‌تا، ۴۵۲)، یا رنجی که فرزند به خاطر تأدیب و تنبیه والدین می‌کشد (عبدالجبّار بی‌تا، ۴۶۲). در مورد رنجی که از سوی سایر انسان‌ها به ما وارد می‌شود نیز عبدالجبّار قائل به انتصاف است، بدین معنا که خداوند در جهان دیگر حق مظلوم را از ظالم می‌گیرد و به این وسیله رنج او در دنیا را جبران می‌کند (عبدالجبّار بی‌تا، ۵۲۶).

نتیجه‌گیری

از دیدگاه عبدالجبّار رنج در این جهان در قبال نفعی است که در جهان دیگر به انسان‌ها داده خواهد شد. کارکرد این جهانی رنج عبرت‌گیری و آزمایش انسان‌هاست. لذا این رنج‌ها را نمی‌توان بد تلقی کرد. از سوی دیگر، این رنج‌ها، به دلیل در پی داشتن نفع، ظلم نیستند، و به دلیل داشتن غرض عقلانی عبرت‌گیری یا امتحان بندگان عبث نیستند. توجه به این نکات باعث کاهش رنج مؤمنان در مصائب خواهد شد. دیگر این که بر خلاف باور متداول بین مؤمنان، این رنج‌ها را به دلایل متعدد نمی‌توان عذاب دنیوی انسان‌ها در نظر گرفت. عبدالجبّار سعی کرده با ارائه بیش از ده دلیل نشان دهد ما مجاز به داوری رنج‌های دیگران نیستیم و عقلاً نمی‌توان این رنج‌ها را عقاب دنیوی اعمال انسان‌ها در نظر گرفت. تفتن به این نکته باعث آرامش روانی خاطر مؤمنان در زمان گرفتاری، مریضی و سوانح طبیعی خواهد بود، زیرا آنها خود را مغضوب و دچار عذاب و خشم الهی نمی‌بینند. مجموع این راهکارها نشان می‌دهد هرچند عبدالجبّار هم‌رأی و همراه با دیدگاه‌های علمی زمان خود سخن گفته، اما در برخی موارد دیدگاه‌هایی پیشرو و متفاوت ارائه کرده است.

کتاب‌نامه

- ابن‌متویه، الشیخ ابی محمد الحسن بن احمد. ۱۹۹۹. کتاب المجموع فی المحيط بالتکلیف، ج. ۳. تحقیقیان پترس. بیروت: دارالمشرق.
- ایچی، میرسید شریف. ۱۳۲۵ ق. شرح المواقف، ج. ۸. قم: دارالرازی.
- حاجیه، عباس. ۱۳۸۵. «مبادی اخلاقی مسئله شر نزد قاضی عبدالجبّار معتزلی». اطلاعات حکمت و معرفت ۶.
- حاکم جشمی، ابی سعد محسن بن محمد ابن کرامه. ۱۴۴۰ ق. التهذیب فی التفسیر، ج. ۹. تصحیح عبدالرحمن بن سلیمان السالمی. بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
- رازی، فخرالدین. ۱۴۱۱ ق. المحصل. عمان: دارالرازی.

- رستمی، یدالله. ۱۳۹۳. «خدا و مسئله شر (درد و رنج)». فلسفه دین ۲۱.
- رودگر، محمدجواد. ۱۳۸۹. «نقش دین در رنج‌زدایی و کاهش آلام بشری». قبسات ۵۶.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۴۱۷ ق. المیزان فی تفسیر القرآن، ج. ۱۸. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن شیخ الطائفة. ۱۴۱۴ ق. الأمالی، ج. ۱. تحقیق قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسة البعثة. قم: دارالثقافة.
- عبدالجبار، احمد بن ابی الحسن. ۱۴۲۶ ق. تنزیه القرآن عن المطاعن. بیروت: دارالنهضة الحديثية.
- عبدالجبار، احمد بن ابی الحسن. ۱۴۴۱ ق. الأمالی، ابوظبی: الحكماء للنشر.
- عبدالجبار، احمد بن ابی الحسن. بی تا. المغنی فی ابواب التوحید والعدل، ج. ۱۳، مصر: بی تا.
- علامه حلی، ابن المطهر الحسن بن یوسف. ۱۳۷۵. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تقدیم و تعلیق شیخ جعفر سبحانی. قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- مانکدیم، احمد بن الحسین. ۱۴۱۶ ق. شرح الاصول الخمسة لقاضی عبدالجبار. تحقیق عبدالکریم عثمان. قاهره: مکتبة الوهبة.
- محبتی، مریم، و امیرعباس علی‌زمانی. ۱۳۹۱. «رنج، ایمان و معنا از دیدگاه داستایفسکی». فلسفه و کلام اسلامی ۳.
- محمودی، حسین. ۱۴۰۰. «الهیات عملی و داوری درباره رنج دیگران». در پیش‌نشست کنفرانس بین‌المللی الهیات عملی دانشگاه امام صادق (ع)، قابل دسترس در: http://practicaltheologyfa.isu.ac.ir/news_68.html
- ملاحمی، محمود بن محمد الخوارزمی. ۱۴۳۱ ق. کتاب الفائق فی اصول الدین. تحقیق فیصل بدیل عون. قاهره: دارالکتب و الوثائق القومية.
- ملائی، محمد و موسوی، سید محمود ۱۳۹۹. «مسئله درد و رنج حیوانات در اندیشه متکلمان مسلمان». معرفت کلامی ۲۵.
- میرانی، ارسطو. ۱۳۹۳. «معنادرمانی دینی رنج در مثنوی معنوی و بهشت گمشده». پژوهشنامه ادیان ۱۵.

- Ekstrom, Laura W. 2021. *God, Suffering, and the Value of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Hinnells, John R., and Porter, Roy. 1998. *Religion, Health and Suffering*. New York: Routledge.
- Kraemer, David Charles. 1995. *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature*. New York: Oxford University Press.
- Miller-McLemore, Bonnie J. (ed.). 2012. *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*. Wiley-Blackwell Publication.
- Moltmann, J. 1993. *The Trinity and the Kingdom*. Minneapolis: Fortress Press.
- Saeedimehr, Mohammad. 2021. "The Compensation Theodicy: A Brief

Examination of the Shiite Approach to the Problem of Suffering". *The International Journal of Humanities* 28.
Swinburne, Richard. 1998. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford University Press.

یادداشت‌ها

۱. این عنوان را از سخنرانی دکتر حسین محمودی (۱۴۰۰) در سومین پیش نشست کنفرانس بین المللی الهیات عملی برگرفته‌ایم.
۲. سنדרز، غیر از رنج جزایی، هفت وجه دیگر مورد اشاره در عهد قدیم برای رنج بیان کرده است (نک. Kraemer 1995, 34).
۳. کشیش وید در قرن هشتم میلادی پنج دلیل برای رنج بیان می‌کند که مجازات اعمال در میان آنها نیست. برای این پنج وجه نک. Hinnells & Porter 1998, 48-49.
۴. مَنْ يَمُوتُ بِالذُّنُوبِ أَكْثَرَ مِمَّنْ يَمُوتُ بِالْأَجَالِ، وَ مَنْ يَعِيشُ بِالْإِحْسَانِ أَكْثَرَ مِمَّنْ يَعِيشُ بِالْأَعْمَارِ.
۵. در راستای این دیدگاه، عبدالجبار متن مقدس را هم تأویل می‌کند. مثلاً درباره آیه «وَلَنذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَذْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» بیان می‌کند که یا عذاب در اینجا به صورت مجازی در مورد رنج به کار رفته یا منظور عذاب قبر یا حدهای شرعی است (عبدالجبار ۱۴۲۶، ۲۰۷).
۶. این استدلال مشهورترین دلیل عبدالجبار است. ملاحمی بعد از آن که اذعان می‌کند رنج می‌تواند برای کافر و فاسق عذاب واقع شود، با اشاره به این دلیل، متذکر می‌شود که عبدالجبار کیفر بودن رنج‌ها را نمی‌پذیرد و آنها را آزمایش می‌داند (ملاحمی ۱۴۳۱، ۳۱۸).
۷. يعطى يوم القيامة اهل البلاء فى الدنيا من الثواب ما يتمنى اهل العافية ان لو قرضت جلودهم بالمقاريض.
۸. با توجه به این که عبدالجبار و شاگردانش دیدگاه‌های مختلفی در مسئله عوض را به ابوهدیل (د. ۲۲۶ ق) (ابن‌متویه ۱۹۹۹، ۷۰) و عباد بن سلیمان صیمری (د. ۲۵۰ ق) (مانکدیم ۱۴۲۶، ۴۸۹) نسبت داده‌اند، احتمالاً این نظریه در نیمه دوم قرن دوم شکل گرفته و مطرح بوده است.
۹. بحث عوض پیش‌فرض‌هایی دارد که به هیچ وجه با دیدگاه اشاعره راست نمی‌آید. برای آشنایی با دو پیش‌فرض مهم بحث عوض و نحوه ابتدای عوض بر آنها نک. Saeedimehr 2021.



چرا معجزه راه مناسبی برای اثبات صدق دعوی نبوت نیست؟ (با نگاهی به دیدگاه غزالی، ابن رشد و ملاصدرا)

سعید انواری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۰

چکیده

چنان که در علم کلام مشهور است، پیامبران با آوردن معجزه نشان می‌دهند که در دعوی خود صادق‌اند و فرستاده حقیقی خداوند به شمار می‌آیند. در مقابل این نظر مشهور، عده‌ای از اندیشمندان معجزه را راه مناسبی برای اثبات صدق دعوی نبوت به شمار نیاورده‌اند. چنان که حکمایی همچون ملاصدرا، غزالی، ابن رشد، عبدالرزاق لاهیجی و ملاهادی سبزواری معتقدند که مؤمن حقیقی ایمان و یقین خود را بر دیدن معجزه عملی از پیامبر بنا نمی‌کند و دینی را که حاصل معجزه باشد دین انسان‌های عامی دانسته‌اند. از نظر ایشان معجزه نمی‌تواند برای ما یقین عقلانی ایجاد کند و تشخیص معجزه نیز از سحر و شعبده دشوار است. در این مقاله پس از بیان دیدگاه‌ها و دلایل مخالفان معرفت‌بخشی معجزات، اشکالات دیگری مانند متواتر نبودن گزارش‌های معجزات، منحصر بودن گزارش‌های معجزات به حامیان آن دین، عدم ارائه ملاک عملی برای تشخیص معجزات، قابل اثبات نبودن ادعای مطابقت معجزات با فنون زمانه و امکان ارائه تفسیرهای طبیعی از معجزات، مطرح شده و سپس راه صحیح شناخت انبیاء، که نزدیکی و تشبّه روحی به ایشان و بررسی معارف الهی آنان است، ارائه شده است. بر این اساس، نشان داده شده است که معجزات نقل‌شده در ادیان فاقد کارکرد کلامی مورد نظر متکلمان هستند.

کلیدواژه‌ها

معجزه، ایمان، عقلانیت، غزالی، ابن رشد، ملاصدرا

۱. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (saeed.anvari@atu.ac.ir)



Why Miracles Cannot Prove the Truth of Prophecy? (With a Glance at the Views of al-Ghazali, Averroes and Mulla Sadra)

Saeed Anvari¹

Reception Date: 2022/05/10

Acceptance Date: 2022/07/11

Abstract

As it is well-known in theology, performing miracles is the main way prophets used to show that they are honest in their claims and are the true messengers of God. In contrast to this famous opinion, some theologians have not considered miracles as proof of the truth of prophecy. Muslim thinkers such as Mullah Sadra, al-Ghazali, Averroes, ‘Abd al-Razzaq Lahiji, and Hiji Mulla Hadi Sabzavari believe that a true believer does not base his faith and certainty on seeing a miracle from a prophet, and the religion which is the result of a miracle is the religion of ordinary people. According to them, miracles cannot bring about intellectual certainty; moreover, it is difficult to distinguish them from magic. In this article, after considering the objections in Islamic intellectual tradition, some other critiques in terms of the role of miracles in proving prophecy are introduced: the reports of miracles are not adequately sequential and multiple; the miracles are exclusively reported by the believers; there is no practical criterion for identifying miracles; the claim that miracles are related to the dominant art and techniques of the prophet’s time cannot be proved, and miracles can be explained in a completely natural –and not supernatural– way. Accordingly, it has been demonstrated that miracles narrated in religions do not serve theological functions desired by theologians. However, the best way for knowing a true prophet is investigating his teachings and experiencing his spiritual aura.

Keywords

Miracle, Faith, Rationality, al-Ghazali, Averroes, Mulla Sadra

1. Associate Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (saeed.anvari@atu.ac.ir)

مقدمه

معجزه^۱ همواره یکی از مباحث متکلمان در اثبات حقیقت مدعیان نبوت به شمار آمده است. متکلمانی که می‌توان ایشان را معجزه‌باوران نامید، با بررسی تفاوت‌های معجزه با سحر و جادو، کرامت، معونت^۲، ارهاص^۳، اهانت^۴ و استدراج^۵ آن را نشانه‌ای از حقیقت یک دین به شمار آورده‌اند. ایشان معجزه را دلیلی قاطع بر ارتباط نبی با خداوند دانسته‌اند و نظریات مختلفی را در تبیین آن مطرح کرده‌اند، مانند نظریه صرفه و یا ناقض قوانین علمی نبودن معجزه و غیره (قاضی عبدالجبار ۱۴۲۲، ۳۸۴؛ ۱۹۶۵، ۱۵؛ ۲۲۱؛ سبحانی ۱۴۱۵، ۳۸۰، ۴۵۷؛ جوادی آملی ۱۳۹۴، ۲۲).

در مقاله حاضر این ادعا مورد بررسی قرار گرفته است که بر خلاف نظر مشهور در علم کلام، معجزات نشانه مناسبی برای اثبات صدق دعوی نبوت به شمار نمی‌آیند. بدین منظور ابتدا از سخنان افرادی چون غزالی و ملاصدرا در عامیانه و اقناعی دانستن روش اتکا بر معجزات استفاده شده است، سپس در ادامه مقاله نقدها و اشکالات دیگری بر معرفت‌بخشی معجزات وارد شده و در نهایت روش جایگزین برای تشخیص حقیقت ادیان که مورد تأیید اندیشمندانی چون غزالی و ملاصدرا است ارائه گردیده است. سؤالات و بحث‌های بسیاری در مورد ماهیت معجزه مطرح شده که همگی^۶ فرع بر امکان دلالت معجزه بر حقیقت دعوی افراد به شمار می‌آیند. لذا در این مقاله با نشان دادن برهانی نبودن دلالت معجزات بر حقیقت آورنده آن، از طرح بسیاری از این گونه مباحث بی‌نیاز هستیم.

۱. مخالفان حقیقت‌بخشی معجزات

در مقابل نظریه مشهور کلامی که معجزه را نشانه صدق دعوی نبوت به شمار می‌آورد (حلی ۱۴۱۷، ۴۷۴؛ تفتازانی ۱۴۰۹، ۵: ۱۹)، دو گروه دیگر وجود دارند:

۱. کسانی که دلالت معجزه بر صدق دعوی نبوت را اقناعی دانسته و آن را راه مناسب و اصلی برای شناخت انبیاء ندانسته‌اند.

۲. کسانی که به کلی معجزه را نشان‌دهنده صدق دعوی نبوت ندانسته‌اند (نک. جرجانی ۱۳۲۵، ۸: ۲۳۱).

در این مقاله نخست دیدگاه‌های اندیشمندانی چون ملاصدرا، ابن‌رشد و غزالی که معجزه را راه مناسبی برای اثبات صدق دعوی نبوت ندانسته‌اند مطرح شده و سپس نشان داده می‌شود که چرا معجزه نمی‌تواند صدق دعوی نبوت را اثبات نماید.

ملاصدرا در شرح اصول کافی ذیل حدیثی از امام رضا (ع) که پس از ذکر معجزات پیامبران، عقل را حجت ما در این روزگار معرفی می‌کنند (نک. کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۲۴-۲۵) می‌نویسد:

در این امت مسلمان، استعدادها و لطافت قرائح به نحوی ترقی پیدا کرده است که با عقل‌هایشان از مشاهده معجزات حسی بی‌نیاز شده‌اند. پس، حصول ایمان به خداوند و روز آخرت از طریق معجزه حسی دین انسان‌های پست (لثام) و راه و روش عوام است؛ و اهل بصیرت به وسیله آن قانع نمی‌شوند... و این به دلیل راه داشتن شبهه در معجزات حسی است در حالی که در یقینات عقلی شبهه‌ای وجود ندارد. و به همین دلیل کسانی که با تبدیل شدن عصا به اژدها به موسی - علیه السلام - ایمان آورده بودند به [حقانیت] سامری به خاطر تبدیل کردن زیورآلات آنها به جسم گوساله‌ای که دارای صدا بود^۸، اقرار کردند و به او (موسی) کافر شدند. (ملاصدرا ۱۳۸۳، ۱: ۵۵۲-۵۵۳)

وی در جای دیگری از شرح اصول کافی نیز با اشاره به حدیث ذکرشده مطالب مشابهی بیان کرده است (ملاصدرا ۱۳۸۳، ۲: ۳۸۹). ملاصدرا در تفسیر قرآن خود نیز مشابه این مطلب را بیان کرده و می‌نویسد:

و حاشا که مؤمن دارای یقین، بنای ایمان و یقین خود را بر معجزه عملی از جانب رسول قرار دهد؛ بلکه بنای ایمان خود را بر برهان عقلی یا شهود باطنی قرار می‌دهد که هیچ نشانه شکی و شائبه تردیدی در آن راه ندارد. اما در مورد شکافته شدن دریا و غیر آن، چنان که بر اهل بحث پوشیده نیست، جای شبهه وجود دارد. (ملاصدرا ۱۳۶۶، ۳: ۳۶۵)

فیض کاشانی (۱۴۰۶، ۱: ۱۱۲) نیز با اشاره به حدیث مورد استناد ملاصدرا، وجود عقل را باعث استغنا از معجزات محسوس دانسته است و مشابه عبارتی که ملاصدرا نقل کرده را ذکر می‌کند و می‌نویسد: «ایمان از طریق معجزه، دین انسان‌های پست (لثام) و راه و روش عوام است». ملاصدرا و فیض کاشانی گوینده این سخن را مشخص نکرده‌اند، اما به نظر می‌رسد این عبارت برگرفته از سخنان امام محمد غزالی است. چرا که عبارات این بحث در کتاب مفاتیح الغیب ملاصدرا، عیناً مشابه عبارات غزالی در کتاب القسطاس المستقیم است.^۹

غزالی می‌نویسد چنان که می‌توانیم فقها و پزشکان را از طریق مشاهده احوال ایشان و مطالعه کتاب‌های ایشان و تأثیرات عملی سخنانشان بشناسیم، تصدیق به نبوت نیز در صورت «تجربه کردن آنچه در عبادات گفته است و تجربه تأثیر آنها در تصفیه قلب» برایمان حاصل می‌شود (غزالی ۱۴۱۶، ۵۵۷). وی در کتاب القسطاس المستقیم

می‌نویسد فرض کن که سه نفر مدعی می‌شوند که قرآن را حفظ کرده‌اند، دلیل نفر اول آن است که استادش او را به صورت منصوص تأیید کرده است و استاد او را استاد دیگری تأیید کرده است تا به کسائی (از بزرگان زبان عربی) برسیم که او نفر اول این سلسله را تأیید کرده است. دلیل نفر دوم آن است که می‌تواند عصا را به مار تبدیل کند و این کار را هم انجام دهد. و دلیل نفر سوم آن است که می‌تواند قرآن را از حفظ بخواند و او نیز این کار را انجام دهد. کدام یک از این برهان‌ها واضح‌تر هستند و قلب انسان ادعای کدام یک را بیشتر تصدیق می‌کند؟ وی پاسخ می‌دهد که نفر سوم بهترین دلیل را ارائه کرده است؛ چرا که ممکن است در تأییداتی که در طول تاریخ برای فرد اول ذکر شده است اشتباهاتی راه یافته باشد و ممکن است نفر دوم نیز با حيله آن کار را انجام داده باشد. و حتی اگر با حيله نیز این کار را نکرده باشد، نهایتاً کاری عجیب انجام داده است؛ در حالی که ملازمه‌ای وجود ندارد که کسی که قادر به انجام فعل عجیبی است، حافظ قرآن هم باشد (غزالی، ۱۹۹۳، ۵۷-۵۸). غزالی سپس می‌نویسد هنگامی که علم حساب را می‌آموزی، برای تو علمی قطعی پدید می‌آید که استاد تو ریاضی‌دان است:

من این گونه به صدق محمد -صلی الله علیه و سلم- و صدق موسی -علیه السلام- ایمان آوردم، نه از طریق شکافته شدن ماه و نه از طریق تبدیل شدن عصا به مار. چرا که در این امور راه‌های نیرنگ زیادی وجود دارد که نمی‌توان به آنها اعتماد کرد. بلکه کسی که از طریق تبدیل شدن عصا به مار و اژدها ایمان می‌آورد، به واسطه کفر سامری با صدای گوساله، کافر می‌شود. چرا که تعارض در عالم حس و شهادت بسیار زیاد است. (غزالی، ۱۹۹۳، ۵۸-۵۹)

وی سپس مثال می‌زند که اگر ببینی شخصی که او را نمی‌شناسی، مسائل فقهی را به درستی بحث و بررسی می‌کند، مطمئن می‌شوی که او فقیه است. و سپس ادامه می‌دهد:

و یقینی که برای تو حاصل می‌شود روشن‌تر و واضح‌تر از یقینی است که اگر عصا به اژدها تبدیل شود حاصل می‌شود. زیرا در این یقین احتمال راه یافتن سحر و نیرنگ و طلسم و مانند آنها وجود دارد ... و به وسیله این امور ایمانی ضعیف که همان ایمان عوام و متکلمین است حاصل می‌شود. اما ایمان صاحبان مشاهده که از منبع نور ربوبی می‌نگرند، آن گونه است.

ملاصدرا می‌نویسد که پیامبران دارای سه ویژگی هستند: ویژگی نخست آنها علم به معارف و حقایق الهی است (اتصال به عالم عقول)؛ ویژگی دوم آنها اطلاع از امور غیبی در گذشته و آینده است (اتصال به عالم مثال)؛ و ویژگی سوم ایشان تسلط و تأثیرگذاری بر

عالم ماده است (انجام کرامات و معجزات حسی). از این میان، برای جمهور مردم ویژگی سوم اهمیت بیشتری دارد (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۳۴۴-۳۴۵)،^{۱۰} در صورتی که ویژگی اصلی انبیاء همان ویژگی نخست آنها است. بدین جهت است که ایمان حاصل از معجزات را ایمان عوامانه نامیده‌اند.

ابن‌رشد نیز معتقد است که نبوت دارای اوصاف خاصی است که به واسطه آنها فردی را نبی می‌نامند. اما معجزه داشتن یکی از این اوصاف نیست و از نبی لزوماً انتظار انجام کارهای عجیب و غریب نمی‌رود (ابن‌رشد ۱۹۹۸، ۱۸۵). وی همچنین اشکال می‌کند که از کجا مشخص می‌شود که ظهور معجزه علامت خاص رسالت است؟ زیرا عقل حکم نمی‌کند که معجزه مخصوص رسالت است، مگر آن که آن را بارها در میان پیامبران دیده باشد و نزد غیر پیامبران ندیده باشد. اما در این مرحله هنوز به شرعی ایمان نیاورده‌ایم تا از طریق نقل معجزه را نشانه نبوت بدانیم (ابن‌رشد ۱۹۹۸، ۱۷۴). لذا نشانه پیامبری دانستن معجزه مصادره به مطلوب است (ابن‌رشد ۱۹۹۸، ۱۷۶).

ابن‌رشد مثال می‌زند که فرض کنید دو نفر ادعای طبابت کرده‌اند. دلیل یکی از آنها این است که روی آب راه می‌رود و دلیل دیگری آن است که مریض را شفا می‌دهد و هر دو این کارها را انجام دهند. دلیل کسی که مریض را شفا می‌دهد دلیلی برهانی است، و دلیل آن که روی آب راه می‌رود دلیلی اقتناعی است. عموم مردم گمان می‌کنند که کسی که روی آب حرکت می‌کند حتماً قادر به شفای بیماران هم هست (ابن‌رشد ۱۹۹۸، ۱۸۵). مردم این گونه قانع می‌شوند که کسی که خدا او را قادر به انجام این افعال عجیب کرده است، بعید نیست که او را به وحی خود نیز مخصوص کرده باشد (ابن‌رشد ۱۹۹۸، ۱۸۵). اما از نظر عقلانی تبدیل کردن عصا به مار و زنده کردن مردگان از افعال نبوت نیستند و اگر به صورت مجزا مورد توجه قرار گیرند دلالت قطعی بر نبوت ندارند (ابن‌رشد ۱۹۹۸، ۱۸۴-۱۸۵).

مجموع نظرات ملاصدرا، غزالی و ابن‌رشد را می‌توان به این نحو جمع‌بندی نمود که ایشان گرچه منکر وقوع معجزات انبیاء نیستند،^{۱۱} این راه را برای پی بردن به صدق دعوی نبوت مناسب نمی‌دانند. از نظر ایشان معجزه نمی‌تواند برای ما یقین عقلانی ایجاد کند و تشخیص معجزه نیز از سحر و شعبده دشوار است.^{۱۲} شاهد این ادعا نیز آن است که کسانی که با معجزه حضرت موسی ایمان آورده بودند، با شعبده سامری ایمان خود را از دست دادند. همچنین معجزه یکی از افعال مورد انتظار از مقام نبوت نیست. از کسی که مدعی نبوت و رسالت است انتظار می‌رود که پیام خداوند را ابلاغ کند و راه و روش

هدایت انسان را بیان کند، اما لزوماً انتظار نمی‌رود که عملی خارق‌العاده به نمایش بگذارد. لازم به یادآوری است که معجزات اموری حسی هستند^{۱۳} و بدین جهت از نظر فلسفی مقامی پایین‌تر از معقولات و امور عقلانی دارند. همچنین در منطق بیان شده است که امر حسی (جزئی) نه کاسب است و نه مکتسب؛ لذا از طریق محسوسات نمی‌توان حقانیت ادعایی را به نحو معقول اثبات نمود. بنابراین ایمان آوردن از طریق معجزه راه و روش عوام و دین انسان‌های پست (لثیم) است. در نتیجه معجزه نمی‌تواند حقانیت دعوی کسی را اثبات نماید.^{۱۴}

۲. اشکالاتی دیگر بر حقانیت بخشی معجزات

به جز اشکالاتی که در بخش قبلی از طرف اندیشمندان چون غزالی و ملاصدرا بیان گردید، اشکالات دیگری نیز به نظریه معجزه و حقانیت بخشی آن قابل طرح است که در ادامه به بیان آنها می‌پردازیم.

۱-۲. متواتر نبودن گزارش‌های معجزات

معجزه تنها برای مشاهده‌کنندگان آن مفید است و علم حاصل از آن برای دیگران از راه نقل و تواتر امکان‌پذیر است، که در صورت تحقق، تنها امری ظنی به شمار می‌آید (نک. جرجانی ۱۳۲۵، ۸: ۲۳۱). اما، علاوه بر این، اشکال به تواتر نرسیدن گزارش‌های مربوط به معجزات نیز اشکال مهمی است. زیرا معمولاً افراد معدودی شاهد وقوع این معجزات بوده‌اند. غزالی در *الاقتصاد فی الاعتقاد* به این اشکال پاسخ داده است که گرچه تک تک معجزات به حد تواتر نرسیده‌اند، اما مجموع آنها در مورد یک پیامبر متواتر خواهند بود (غزالی ۱۴۰۹، ۸: ۱۳۱). غزالی این اشکال را از زبان یک مسیحی نسبت به معجزات پیامبر اسلام بیان کرده و گفته است که معجزات پیامبر اسلام نه به صورت موردی و نه مجموعی متواتر نیستند (غزالی ۱۴۰۹، ۸: ۱۳۱). او سپس پاسخ می‌دهد که اگر آن مسیحی در میان مسلمانان زندگی می‌کرد، گزارش این معجزات برای وی به حد تواتر می‌رسید (غزالی ۱۴۰۹، ۸: ۱۳۱). اما غزالی توجه نکرده است که حدیث و واقعه متواتر مطلبی نیست که بسیاری آن را از یک یا دو راوی اولیه نقل کنند، بلکه آن است که چندین نفر با سلسله سندهای متفاوت آن واقعه را مشاهده و نقل نمایند. این در حالی است که شاهدان معجزات پیامبران معمولاً تعداد کمی از افراد بوده‌اند و نقل‌های مختلف از گزارش واحد آنها، آن واقعه را به حد تواتر نمی‌رساند.^{۱۵} قاضی عبدالجبار معتزلی، در نفی وقوع کرامات و معجزات به دست غیرپیامبران، به عدم تواتر بودن این اخبار استناد کرده

است و می‌نویسد که افراد زیادی که این اخبار را نقل کرده‌اند همگی مقلد بوده‌اند و در حقیقت افراد نادری شاهد اصلی آن وقایع بوده‌اند (قاضی عبدالجبار ۱۹۶۵، ۱۵: ۲۲۵). این اشکال در مورد معجزات انبیاء نیز قابل تسری است و مشهور بودن این معجزات به دلیل کثرت کسانی است که از راه تقلید آنها را نقل کرده‌اند. بنابراین معجزات انبیاء متواتر نبوده و یقین‌آور نیستند.

۲-۲. منحصر بودن گزارش‌های معجزات به حامیان آن دین

به جز متواتر بودن یا نبودن گزارش معجزات، این مشکل نیز وجود دارد که معجزات هر دینی را تنها پیروان همان دین (یا ادیانی که پس از آن دین آمده‌اند، اما دیگر زمانه آن دین را سپری‌شده می‌دانند) نقل کرده‌اند. به عبارت دیگر، این اشکال مطرح است که کسانی که معجزات یک پیامبر را نقل کرده‌اند، همگی حامیان آن دین خاص بوده‌اند و در شهادت خود ذی‌نفع به شمار می‌آیند. برای نمونه، علامه طباطبائی در مورد علت گزارش نشدن معجزه شوق‌القدر در کتاب‌های تاریخی و کلامی غیرمسلمانان (با توجه به آن که این واقعه قاعدتاً باید در تمامی کشورهای واقع در نیم‌کره شمالی زمین قابل مشاهده بوده باشد) می‌نویسند که مسیحیان و مشرکان در نقل حوادثی که به نفع اسلام باشد متهم و مغرض هستند (طباطبائی ۱۳۷۴، ۱۹: ۱۰۴). به عبارت دیگر، شاهد بر اتفاق افتادن معجزات هر دین تنها پیروان همان دین هستند، که طبیعتاً به آن دین علاقمند بوده و شهادت آنها در مورد خودشان کاشف از حقیقت نیست و مخالفان ایشان منکر وقوع چنین معجزاتی هستند.

۳-۲. عدم ارائه ملاک عملی برای تشخیص معجزات

از آنجا که هر دینی خود را دین کامل و نهایی مورد نظر خداوند می‌داند، بحث از معجزه همواره در مورد وقایع گذشته مطرح شده و شواهد مورد بحث در مورد آن از وقایع گذشته آن دین یا ادیان پیشین که مورد تأیید آن دین هستند ذکر شده‌اند، مانند معجزات حضرت موسی (ع) و عیسی (ع) و... که در دین اسلام ذکر شده است. لذا متکلمان به بررسی ملاک عملی تشخیص معجزه از سحر و شعبده نپرداخته‌اند و در عمل آن را به متخصصان آن فنون در زمان گذشته حواله کرده‌اند. زیرا از نظر ایشان قرار نیست که پس از دین ایشان، دین دیگری نازل شود و لذا بحث از حقانیت بخشی معجزات عملاً همواره بحثی در مورد گذشته و اتفاقات نقل‌شده در تاریخ بوده است. اما به نظر می‌رسد برای بحث فلسفی در مورد معجزات لازم است تا معیاری کاملاً روشن در مورد نحوه تشخیص معجزه از امور

مشابه آن (سحر و جادو^{۱۶}؛ شعبده؛ کرامت^{۱۷}؛ معونت؛ ارهاص؛ اهانت؛ استدراج و اتفاقات نادر تاریخی) ذکر شود^{۱۸} که به نظر می‌رسد این معیار عملی تاکنون در کتاب‌های کلامی مشخص نشده است. بدین جهت پیروان هر دین معجزات گزارش شده در دین یا ادیان مورد تأیید خود را، حتی اگر توسط افراد بسیار معدودی بیان شده باشند، حقیقی می‌دانند. در مقابل، معجزات سایر ادیان را یا از مقوله استدراج و یا اهانت و یا دروغ تاریخی به شمار می‌آورند. به عنوان مثالی تاریخی، در هنگام اعدام محمدعلی باب (مؤسس بابیت)، دستان وی و یکی از پیروان او را به بالای دیواری بستند و سپس جوخه اعدام به طرف آنها شلیک کردند. پس از فروکش کردن دود حاصل از تفنگ‌های قدیمی، در کمال تعجب مشاهده کردند که باب غیب شده و شاگرد وی نیز صحیح و سالم است! در حقیقت تیرها به طناب خورده بود و دستان وی باز شده بود. لذا پس از یافتن وی مجدداً او را توسط جوخه دیگری اعدام کردند. این واقعه که در کتاب‌های اسلامی به عنوان یک حادثه و اتفاق نادر مطرح می‌شود (افراسیابی ۱۳۷۱، ۲۳۷)، در کتاب‌های بهائیان به عنوان یکی از معجزات یا کرامات باب با طول و تفصیل و ذکر علت وقوع آن بیان می‌شود (نک. زرندی بی‌تا، ۴۷۶). حال سؤال مطرح برای خواننده غیرمسلمان و غیربهائی آن است که آیا حقیقتاً در این واقعه امری خارق‌العاده و معجزه‌گونه رخ داده بود یا صرفاً اتفاقی عجیب و نادر پیش آمده بود؟ در اینجا است که متوجه می‌شویم فاقد ملاکی عملی و مشخص برای بررسی گزارش‌های تاریخی نقل شده در مورد معجزات هستیم.

نکته دیگر در این زمینه آن است که در مورد کافران و فاسقان نیز اعمال معجزه‌گونه‌ای گزارش شده است. برای مثال، در مورد نمرود (یا شداد) گفته شده است که خداوند وی را در طفولیت به نحو معجزه‌آسایی از غرق شدن کشتی نجات داده است،^{۱۹} یا با دعای فرعون رود نیل پرآب گردید (صدوق ۱۴۱۳، ۱: ۵۲۶)، یا گوساله سامری حقیقتاً صدا تولید می‌کرده و باعث گمراهی افراد شده است (البقرة: ۹۲؛ طه: ۸۸). متکلمان این وقایع را یا دروغ یا از مقوله استدراج به شمار می‌آورند و چنان که گفته شد، استدراج را خارق‌عادی می‌دانند که بر دست کفار و اهل هوا و هوس و فاسقان پدید می‌آید (جرجانی ۱۳۷۰، ۷۹؛ تهانوی ۱۹۹۶، ۱: ۱۴۹). حال این سؤال پیش می‌آید که اگر ظهور معجزه بر دست مدعی کاذب نبوت نقض غرض و قبیح است، چرا در فعل استدراج این اتفاق رخ داده و نقض غرضی نیز پدید نمی‌آید؟ از طرف دیگر، هر کسی می‌تواند ادعا کند که تمامی معجزات ذکر شده در ادیان دیگر از مقوله استدراج است، ولی در دینی که به آن اعتقاد دارد بر اساس قاعده لطف است. در اینجا متکلمان قید «همراه بودن با تحدی» را بر معجزات

افزوده‌اند، اما برخی از معجزات انبیاء بدون تحدی انجام شده یا با وجود آن که اطلاعی از انجام دادن تحدی در مورد آنها نداریم، آنها را جزو معجزات ایشان به شمار آورده‌اند، مانند معجزه سرد شدن آتش بر حضرت ابراهیم یا شتر حضرت صالح یا مرده زنده کردن و زنده کردن پرنده گلی توسط حضرت عیسی.

۴-۲. قابل اثبات نبودن ادعای مطابقت معجزات با فنون زمانه

متکلمان گفته‌اند حکمت الهی اقتضا می‌کند که معجزه مناسب فنون رایج در زمان بعثت آن نبی باشد تا معجزه بودن آن توسط اهل فن تشخیص داده شود (قاضی عبدالجبار ۱۴۲۲، ۳۸۶؛ فیاض ۱۳۸۳، ۳۸۵؛ سبحانی ۱۴۱۵، ۳۷۹). اما چنان که ذکر شد، ملاصدرا و غزالی به نحو ضمنی با این نظر مخالفت کرده و این اشکال را مطرح می‌کنند که اگر این نظر صحیح بود، چرا بنی‌اسرائیل در مورد گوساله سامری به اشتباه افتادند؟ همچنین آیا مثلاً شواهد تاریخی وجود دارد که در زمان حضرت عیسی علم پزشکی پیشرفت خاصی داشته است؟^{۲۰} به نظر می‌رسد متکلمان با بررسی معجزه خاص حضرت موسی در مقابل فرعون و تأیید آن توسط ساحران صرفاً حکمی تعمیمی در این مورد ارائه کرده‌اند که معجزه باید شبیه فنون رایج در زمان آن پیامبر باشد، در حالی که شواهد تاریخی در این زمینه در مورد تمامی انبیاء وجود ندارد. بنابراین مطابقت معجزه با علم زمانه، علاوه بر آن که معلوم نیست در مورد تمامی معجزات اتفاق افتاده باشد، در زمان حضرت موسی نیز در مورد گوساله سامری راهگشا نبوده است.^{۲۱}

این نکته که معجزه باید مشابه فنون رایج در زمان آن پیامبر باشد مشکل دیگری نیز ایجاد می‌کند. فرض کنید در زمان حضرت موسی هستیم که سحر و جادو رواج دارد. اتفاقاً اولین احتمالی که با دیدن معجزات حضرت موسی به ذهن ما می‌رسد این است که وی یکی از ساحران است! تنها راه ما آن است که به متخصصان آن فن در زمانه خود مراجعه کنیم و تنها در صورتی که این گروه، افرادی با وجدان و حق‌طلب باشند و شهادت دهند که عمل وی خارج از توانایی بشر بوده است، می‌توانیم به صدق دعوی وی پی ببریم. در این صورت، بر اساس قاعده لطف و برای آن که نقض غرض الهی از وقوع معجزات رخ ندهد، باید حتماً دانشمندان یا لاقول گروهی از ایشان حق‌طلب و صادق باشند و به حقیقت شهادت دهند. در غیر این صورت، معجزه فرد در میان پیشرفت فنون رایج در زمانه وی امری عادی به نظر می‌رسد و به چشم نخواهد آمد و حتی با شهادت دروغ دادن متخصصان آن فن راه بر شناخت پیامبر بسته خواهد شد. اما نمی‌توان اثبات دعوی نبوت

را وابسته به راستگویی و صداقت متخصصانی دانست که در زمان آن پیامبر زندگی می‌کنند و بر اساس قاعده لطف آنها را ملزم به راستگویی کرد؛ زیرا آنها انسان‌هایی عادی و دارای هوای نفس هستند که ممکن است معجزه بودن عمل وی را تأیید نکنند.

چنان که آیات ۱۱ تا ۲۵ سوره «المدثر»، که در مورد ولید بن مغیره (که او را حکیم العرب می‌نامیدند) نازل شده است، بیان می‌کند، او پس از شنیدن و تأمل در آیات قرآن در نهایت قرآن را سحر و کلامی بشری به شمار آورد.^{۲۲} بنابراین دلیلی وجود ندارد که مطمئن باشیم متخصصان فن لزوماً به حقیقت امر اعتراف می‌کنند تا عوام‌الناس از طریق آنها متوجه معجزه بودن آن عمل شوند. مشکل دیگر پذیرش معجزات از طریق رجوع به متخصصان آن است که اعتماد به متخصصان تنها امری اقناعی است و برهانی به شمار نمی‌آید.

همچنین چگونه می‌توان مطمئن بود که فن مورد نظر در زمان آن پیامبر در بالاترین سطح خود بوده و متخصصان آن فن نیز در آن زمان در سطحی بوده‌اند که معجزه بودن آن را تشخیص دهند، تا از این طریق بفهمیم که آن عمل برای همیشه از دسترس علوم بشری خارج است؟ به نظر می‌رسد متکلمان با محول کردن تشخیص معجزه به متخصصان فرضی از پاسخ دادن به سؤالات فوق‌شانه خالی کرده‌اند، در حالی که باید مشخص می‌کردند که یک متخصص علوم تجربی با چه ملاکی می‌تواند معجزه را از قوانین طبیعی که سراسر مشحون از استثناها و کشفیات تازه هستند بازشناسد؟ به علاوه، علوم تجربی در طول تاریخ دائماً در حال رشد و پیشرفت بوده‌اند، پس چگونه می‌توان گفت که در زمان هر یک از انبیاء یکی از این علوم در اوج خود بوده است؟^{۲۳}

۲-۵. امکان ارائه تفسیرهای طبیعی از معجزات

به جز تفسیر ماوراءالطبیعی برای معجزات، تفسیرهای طبیعی نیز در مورد آنها مطرح شده است. برای مثال، در مورد معجزه شکافته شدن دریا و عبور بنی‌اسرائیل گفته شده است:

عبور عبرانیان از دریای سرخ به عنوان یک معجزه توصیف شده است، اما لزوماً چنین نیست ... گفته می‌شود مکان‌هایی وجود دارد که در آنجا گستره وسیعی از ماسه‌های مسطح در وضعیت مد، در زیر آب قرار می‌گیرد، اما در حالت جزر چنین نیست. نقل می‌کنند که در نزدیکی مون سن میشل در فرانسه، دریا در حالت جزر و مد، حدود پنجاه میل عقب می‌نشیند و سپس به سرعت یک اسب عنان گسیخته به پیش می‌رود. (موننگمری وات

مونتگمری وات (۱۳۷۹، ۵۶) سپس می‌نویسد احتمالاً حضرت موسی از محل این واقعه در سفر خود به مدین با خبر بوده یا از طریق مطلعین محلی از این مکان باخبر شده است. یا در مورد دو مورد معجزه زنده کردن مردگان توسط حضرت مسیح می‌نویسد: «شاید با توجه به محدودیت دانش پزشکی در آن زمان، حالت بیهوشی با مرگ اشتباه شده باشد» (مونتگمری وات ۱۳۷۹، ۷۱). یا معجزه آرام شدن طوفان با بیدار شدن حضرت مسیح را به طوفان‌های دریاچه جلیل که به ناگهان فروکش می‌کنند تطبیق داده‌اند نه به معجزه خاصی از طرف حضرت مسیح (مونتگمری وات ۱۳۷۹، ۷۱). سید احمد خان هندی از کسانی است که در تفسیر قرآن خود کلیه معجزات را به همین نحو تفسیر و توجیه نموده است. برای مثال، جاری شدن آب بر اثر ضربه عصای حضرت موسی را به معنای پیدا شدن چشمه‌هایی از بالای کوه دانسته است (نک. نفیسی ۱۳۸۲). او معتقد است که بر اساس قرآن کریم، سنت الهی تغییر نمی‌پذیرد و تفسیر ماوراءالطبیعی از معجزات یعنی قائل شدن به تغییر در سنت‌های الهی (نفیسی ۱۳۸۲، ۶۹۱).

بنابراین از آنجا که امکان تفسیر طبیعی بسیاری از معجزات وجود دارد، نمی‌توان آنها را اموری عجیب و نشانه خاصی برای صدق دعوی نبوت دانست. همچنین این سؤالات مطرح است که «تحت چه شرایطی شخص می‌تواند به نحو معقولی معتقد باشد که پاره‌ای وقایع نامتعارف، همان طور که نقل شده، واقعاً رخ داده‌اند؟ و تحت چه شرایطی شخص می‌تواند به نحو معقولی معتقد باشد که واقعه‌ای می‌تواند فاقد هر گونه تبیین طبیعی باشد؟» (پترسون ۱۳۷۹، ۲۹۲).

۳. راه‌های دیگر شناخت انبیاء در علم کلام

در مقابل روش معجزه، متکلمان دو روش دیگر نیز برای اثبات حقانیت دعوی پیامبران مطرح کرده‌اند که عبارت‌اند از (الف) نص صریح از پیامبر سابق، (ب) مجموع قرائن و شواهد (سبحانی ۱۴۱۵، ۳۷۵).

روش نص صریح از پیامبر سابق نیز با مشکل مواجه است. زیرا در بررسی تاریخی ادیان مشاهده می‌کنیم که هیچ دینی مدعی نیست که مبشر و منتظر ظهور پیامبر دینی جدید است، بلکه همگی تنها منتظر منجی یا مصلحی در چهارچوب همان دین هستند و احکام دین خود را ابدی و جاودان می‌دانند. این در حالی است که اکثر ادیان، ادیان گذشته را بشارت‌دهنده ظهور خود دانسته‌اند. برای مثال، یهودیان گرچه در انتظار منجی خود (ماشیح) هستند، اما او را پیامبر جدیدی با دینی جدید نمی‌دانند، در حالی که مسیحیان

دین یهود را بشارت‌دهنده ظهور مسیح می‌دانند. همچنین دین مسیحیت با توجه به نگاهی که به حضرت عیسی دارد منتظر دین جدیدی نیست (زیرا در نظر آنها عیسی خود خداوند است)، ولی دین اسلام، مسیحیت را مبشر ظهور خود دانسته است. یا دین اسلام گرچه منتظر ظهور مهدی است، اما منتظر پیامبر و دین جدیدی نیست، در حالی که بابت و بهائیت، دین اسلام را بشارت‌دهنده خود به شمار آورده‌اند. لذا به نظر می‌رسد روش شناخت پیامبران از طریق نص عملاً امکان‌پذیر نیست. به علاوه تاریخ نشان داده است که حتی با پذیرش روش نص، همواره افراد زیادی مدعی شده‌اند که مصداق آن نصوص و بشارت به شمار می‌آیند، مانند علی محمد باب، احمد قادیانی و... که بر اساس نصوص مدعی مهدویت بوده‌اند یا افراد مختلفی در دین یهود مدعی ماشیح (موعود یهودیان) شده‌اند^{۲۴} و... لذا این روش عملاً قادر به اثبات صدق دعوی افراد و یقین‌آور نیست. همچنین مشکل دیگر این روش آن است که برای کسی که به هیچ دینی معتقد نیست و در آغاز راه شناخت ادیان قرار دارد این روش قطعاً سودمند نخواهد بود.

بنابراین تنها روش باقیمانده متکلمان بررسی مجموع قرائن و شواهد است. برخی از متکلمان معاصر نیز معتقدند که روش بررسی قرائن و شواهد در این روزگار تأثیر بیشتری از توجه به بررسی معجزاتی دارد که در کتاب‌ها ذکر شده‌اند (سبحانی ۱۴۱۵، ۳۸۹). این روش بسیار شبیه روشی است که در ادامه به عنوان راه حقیقی شناخت پیامبران معرفی می‌شود.

۴. راه حقیقی شناخت انبیاء

چنان که در سخنان ملاصدرا و غزالی نیز بیان شد، راه حقیقی شناخت انبیاء نزدیکی و تشبّه روحی به ایشان و بررسی معارف الهی آنان است. در نتیجه معجز راه شناخت نبی نیست، که اشکالات زیادی بر آن وارد می‌شود، بلکه راه شناخت وی رسیدن به تجربه عرفانی و حال و هوای معنوی ایشان است. به نظر می‌رسد که ایمان مسلمانان اولیه نیز از همین راه بوده، نه از طریق مشاهده معجزات پیامبر اسلام. یعنی ایشان با شنیدن پیام‌های انسان‌ساز قرآن و مشاهده احوال و سکناات پیامبر به ایشان ایمان می‌آوردند، نه با بررسی ادبی قرآن.^{۲۵} عبدالرحمن جامی نیز می‌نویسد: «سرمایه ایمان به انبیاء و رسل - علیهم السلام - آن مناسبت و جنسیت است، نه مشاهده معجزات و مطالعه خوارق عادات» (جامی ۱۳۸۱، ۲۱۹). سپس جامی به این شعر از مولوی (۱۳۹۶، دفتر ششم، ۹۶۵) اشاره می‌کند:

موجب ایمان نباشد معجزات
بوی جنسیت کند جذب صفات
معجزات از بهر قهر دشمن است
بوی جنسیت بی دل بردن است

ملا عبدالرزاق لاهیجی نیز معتقد است که در زمان یک پیامبر می‌توان با مشاهده احوال و آثار وی به راحتی به نبوت وی پی برد و نیازی به مشاهده معجزه نیست (فیاض ۱۳۸۳، ۳۸۴).^{۲۶} فخررازی و ملاهادی سبزواری نیز با وجود آن که شخصاً معجزه را دلیل بر صدق دعوی نبوت می‌دانند می‌نویسند که پی بردن به نبوت از طریق معجزه روشی احتمالی است و اثبات نبوت از طریق بررسی دستورات روحانی وی، مانند کسی که حداقت طیب را تشخیص می‌دهد، قوی‌تر و کامل‌تر از اثبات نبوت از طریق معجزه است (فخررازی ۱۴۰۷، ۸: ۱۲۳) و کاملان از اهل معنی در تصدیق به پیامبر نیازی به معجزه ندارند (سبزواری ۱۳۸۳، ۴۷۵). چرا که افعال و احوال پیامبر نظیر آن که هرگز مرتکب قبیحی نشدند یا دروغی از وی شنیده نشد و اهل سخاوت و شفقت بودند و... انسان‌ها را بیشتر جذب خود می‌نمود تا انجام دادن اعمال خارق‌العاده (سبزواری ۱۳۸۳، ۴۷۵).^{۲۷}

تفاوت این دیدگاه با دیدگاه قائلان به معرفت‌بخشی معجزات در تمثیلی است که این دو گروه در مورد پیامبران به کار می‌برند. قائلان به معرفت‌بخشی معجزات از استدلالی تمثیلی تحت عنوان برهان مواضعه (قرارداد) استفاده می‌کنند و پیامبران را به فرستادگان پادشاه تشبیه می‌کنند (قاضی عبدالجبار ۱۹۶۵: ۱۵: ۱۶۸)، اما حقیقت آن است که این تمثیل عامیانه تفسیر صحیحی از نبوت ارائه نمی‌کند، چرا که پیامبران در حقیقت معلمان معنوی بشریت‌اند و تمثیل مناسب برای ایشان معلم و طیب معنوی است. در این صورت نیازی به انجام معجزه از طرف ایشان وجود ندارد و بزرگ‌ترین دلیل بر نبوت ایشان شفاعت‌بخشی دستورات ایشان است.^{۲۸}

نتیجه‌گیری

در این مقاله با بررسی دیدگاه‌های جمعی از اندیشمندان همچون غزالی، ابن‌رشد، ملاصدرا و دیگران نشان داده شد که استفاده از معجزات برای اثبات حقانیت مدعی نبوت روشی اقناعی و عامیانه است، و معجزات نمی‌توانند یقین عقلانی ایجاد نمایند. آنچه وصف یک پیامبر به شمار می‌آید رساندن پیام خداوند به انسان و معلم راه و روش هدایت و زندگی سعادت‌مندانه بودن است، نه فردی که اعمال خارق‌العاده به نمایش می‌گذارد. در مجموع ایرادهای زیر در مورد استفاده از روش معجزه برای اثبات صدق دعوی نبوت مطرح گردید:

گزارش‌های نقل‌شده از معجزات از نظر تعداد گزارش‌کنندگان متواتر نیستند و کسانی که آنها را گزارش کرده‌اند نیز همگی حامی و همدل با یک دین خاص بوده‌اند. همچنین ملاکی عملی برای تشخیص معجزات ارائه نشده و در عمل نمی‌توان سحر و جادو و استدراج و حتی اتفاقات عجیب و نادر را از معجزه متمایز ساخت. مطابق فنون زمانه بودن معجزات نیز علاوه بر آن که در مورد همه معجزات قابل اثبات نیست، در عمل، پذیرش معجزه را به شهادت متخصصان آن فن محول می‌کند، در حالی که ملاکی برای تمایز معجزه از علوم رایج به متخصصان آن فن ارائه نشده و کار تشخیص را سر بسته بر عهده آنها قرار داده است. همچنین روش تقلید از متخصصان روشی اقتاعی است، نه برهانی. در مورد معجزات تفاسیر طبیعی نیز ارائه شده است. حال حتی اگر مشکل تواتر را حل کنیم و فرض کنیم گزارش‌های تاریخی متواتر هستند، از کجا می‌دانیم که مشاهده‌کنندگان شاهد وقایعی طبیعی نبوده‌اند؟

بنابراین آنچه به عنوان معجزه در کتاب‌های کلامی مطرح شده است قادر به اثبات مدعای متکلمان در مرتبط بودن صاحب آن با خداوند نیست. در مقابل، راه صحیح شناخت پیامبران نزدیک شدن روحی به آموزه‌های معنوی و اخلاقی ایشان است. بدین ترتیب با شنیدن سخنان معنوی مدعی نبوت و مشاهده رفتار و سکنات او و این که دین وی انسان را به سوی اخلاق برتر و عبودیت الهی دعوت می‌کند، می‌توان از صدق دعوی وی آگاه گردید.

با تأمل در مباحث کلامی مطرح در مورد معجزات مشاهده می‌کنیم که برخی از این مطالب در مورد چیستی معجزه و خصوصیات آن تفسیرها و تبیین‌هایی پسینی هستند که پس از ایمان آوردن به یکی از ادیان و در چهارچوب درونی آن دین شکل گرفته‌اند. مثلاً مشاهده کرده‌اند که معجزه حضرت موسی شبیه دانش ساحران در زمان فرعون بوده است و حکم کرده‌اند که معجزه همیشه شبیه دانش زمان آن پیامبر است. یا پس از ایمان آوردن و فهمیدن هدف الهی از خلقت انسان و فرستادن پیامبران، ایجاد معجزه به دست پیامبر دروغین را نقض غرض الهی دانسته و محال به شمار آورده‌اند. همچنین نپرداختن به برخی از مباحث نیز تحت تأثیر همین دیدگاه است. برای مثال، متکلمان هیچ گاه ملاک دقیقی برای تشخیص معجزه از سحر و شعبده و وقایع نادر تاریخی ارائه نکرده‌اند؛ زیرا باور تمامی متکلمان هر دینی این است که تا روز قیامت دین جدیدی نازل نخواهد شد (و فقط منجی و موعودی در چهارچوب همان دین خواهد آمد)، لذا نیازی به طرح و بررسی ملاک دقیق تشخیص معجزه از امور مشابه با آن ندیده و به کلی‌گویی در مورد آن بسنده کرده‌اند.

بدین جهت بدون هیچ ملاک مشخصی، معجزات ادیان دیگر را از مقوله استدراج یا حوادث نادر تاریخی و برای امتحان افراد دانسته و معجزات دین خود را به معنای تأییدات الهی در حقانیت آنها برشمرده‌اند.

باید توجه داشت که نفی معرفت بخشی معجزات و این که معجزه نمی‌تواند صدق دعوی کسی را به صورت برهانی ثابت کند، به معنای انکار وجود گزارش‌های معجزات در ادیان مختلف نیست. این گزارش‌ها گرچه متواتر نیستند، می‌توانند جزو امور متشابه و داستان‌هایی با تأویلات عرفانی باشند یا حتی حوادث و اتفاقات نادری باشند که در دایره یک دین و تنها برای پیروان آن دین کارکرد تأییدی دارند. بر این اساس حوادثی مانند واقعه عام الفیل یا نجات حضرت موسی از رود نیل و بدون پدر متولد شدن حضرت عیسی (بکرزایی حضرت مریم) و شفا یافتن حضرت ایوب و زنده ماندن حضرت یونس در شکم ماهی و نزول غذاهای آسمانی برای بنی اسرائیل و حضرت مریم و... معجزه به معنای کلامی آنها نیستند، بلکه باید آنها را نشانه مشیت و خواست خداوند به شمار آورد.

به عبارت دیگر، کسی نمی‌تواند به صرف مشاهده این امور از صدق معتقدات حضرت مریم یا کذب عقاید سامری اطلاع پیدا کند، بلکه پس از ایمان آوردن به یکی از ادیان ابراهیمی، این امور تبیین و تفسیر الهی می‌شوند و در آنها از خواست و مشیت حقیقی خداوند پرده برداشته می‌شود و می‌تواند به عنوان مؤیداتی در تثبیت اعتقادات مؤمنان به کار روند. بنابراین معجزه بحثی برون‌دینی و برای اثبات حقانیت دعوی رسالت پیامبران نیست، زیرا فاقد قدرت برهانی در این زمینه است، بلکه بحثی درون‌دینی و امری خارق‌العاده برای تثبیت قلوب مؤمنان و تأییداتی برای ایمان آنها به شمار می‌آید، که نشانگر مشیت و اراده الهی در عالم بوده یا حاکی از قدرت روحی بالای صاحبان آنها (کرامت) هستند، که توانایی تأثیر در عالم ماده را داشته‌اند. بر این اساس معجزات نقل شده فاقد کارکرد کلامی مورد نظر متکلمان هستند.

کتاب‌نامه

- ابن رشد، ۱۹۹۸ م. *الکشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة*. مقدمه و شرح محمد عابد الجابری. بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیة.
- احمدنگری، عبدالنبی. ۱۳۹۵ ق. *جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون* (دستور العلماء). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- احمدی، محمدامین. ۱۳۸۹. *تناقض نما یا غیب‌نمون* (نگرشی نو به معجزه). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- اردبیلی، سید عبدالغنی. ۱۳۸۱. *تقریرات فلسفه*، ج. ۳: اسفار. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
- افراسیابی، بهرام. ۱۳۷۱. *تاریخ جامع بهائیت (نوماسونی)*. تهران: سخن.
- پترسون، مایکل، و دیگران. ۱۳۷۹. *عقل و اعتقاد دینی (درآمدی بر فلسفه دین)*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- تفتازانی، سعدالدین. ۱۴۰۹ ق. *شرح المقاصد*. تحقیق عبدالرحمن عمیره. افسس قم: الشریف الرضی.
- تهانوی، محمدعلی. ۱۹۹۶ م. *کشاف اصطلاحات الفنون*. بیروت: مکتبه لبنان الناشرین.
- جامی، عبدالرحمن. ۱۳۸۱. *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. تصحیح ویلیام چیتیک. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- جرجانی، میر سید شریف. ۱۳۷۰. *التعریفات*. تهران: ناصر خسرو.
- جرجانی، میر سید شریف. ۱۳۲۵. *شرح المواقف*. تصحیح بدرالدین نعسانی. قم: الشریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۴. *حقیقت و تأثیر اعجاز (برگرفته از آثار آیه الله جوادی آملی)*. به کوشش جعفر آریانی. قم: اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. ۱۴۱۷ ق. *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تصحیح و تعلیقه حسن حسن زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- زرندی، نبیل. بی تا. *مطالع الأنوار (ترجمه و تلخیص تاریخ نبیل زرندی)*. به کوشش اشراق خاوری. بی جا: بی نا.
- سبحانی، جعفر. ۱۴۱۵ ق. *المحاضرات فی الالهیات*. تلخیص علی ربانی گلپایگانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- سینواری، ملاحادی. ۱۳۸۳. *اسرار الحکم*. تصحیح کریم فیضی. قم: مطبوعات اسلامی.
- سعیدی مهر، محمد. ۱۳۸۱. *آموزش کلام اسلامی*. قم: طه.
- صدوق، محمد بن علی. ۱۴۱۳ ق. *من لایحضره الفقیه*. تصحیح: علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- صلیبا، جمیل. ۱۳۶۶. *فرهنگ فلسفی*. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: حکمت.
- طباطبائی، محمدحسین. ۱۳۷۴. *ترجمه تفسیر المیزان*. ترجمه محمدباقر موسوی. تهران: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. ۱۴۰۵ ق. *تلخیص المحصل (المعروف بنقد المحصل)*. بیروت: دار الأضواء.
- عوفی، سدیدالدین محمد. ۱۳۶۳. *گزیده جوامع الحکایات و لوامع الروایات*. به کوشش جعفر شعار. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- غزالی، ابوحامد. ۱۴۰۹ ق. *الاقتصاد فی الاعتقاد*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- غزالی، ابوحامد. ۱۹۹۳ م. *القسطاس المستقیم*. تصحیح محمود بیجو. دمشق: بی نا.

- غزالی، ابوحامد. ۱۴۱۶ ق. المنقذ من الضلال. مجموعة رسائل الامام الغزالي. بيروت: دارالفکر.
- فخررازی، فخرالدین. ۱۴۰۷ ق. المطالب العالیة من العلم الالهی. تحقیق حجازی سقا. بیروت: دارالکتب العربی.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق. ۱۳۸۳. گوهر مراد. تصحیح مؤسسه تحقیقاتی امام صادق. تهران: سایه.
- فیض کاشانی، ملامحسن. ۱۳۸۳. انوار الحکمة، تصحیح محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- فیض کاشانی، ملامحسن. ۱۴۰۶ ق. الوافی. اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین.
- قاضی عبدالجبار معتزلی. ۱۴۲۲ ق. شرح الاصول الخمسة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قاضی عبدالجبار معتزلی. ۱۹۶۵ م. المغنی فی ابواب التوحید و العدل. تحقیق جورج قنواتی. قاهرة: الدار المصریة.
- قدردان قراملکی، محمدحسن. ۱۳۸۱. معجزه در قلمرو عقل و دین. قم: بوستان کتاب.
- کرینستون، جولیس. ۱۳۷۷. انتظار مسیحا در آیین یهود. ترجمه حسین توفیقی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۴۰۷ ق. الکافی. تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۶. تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۳. شرح اصول الکافی. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۰. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: مؤسسه تاریخ العربی.
- مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۹۶. مثنوی معنوی، تصحیح رینولد ا. نیکلسون. تهران: هرمس.
- مونتگمری وات، ویلیام. ۱۳۷۹. حقیقت دینی در عصر ما. ترجمه ابوالفضل محمودی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- نفیسی، شادی. ۱۳۸۲. «تفسیر سید احمدخان». صص. ۶۸۹-۶۹۳، در دانشنامه جهان اسلام، ج ۷. تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.
- هجویری، علی بن عثمان. ۱۳۷۵. کشف المحجوب. به کوشش والنین آکسی یویچ ژوکوفسکی. تهران: طهوری.

یادداشت‌ها

۱. معجزه به معنای عام آن شامل کلیه افعال خارق‌العاده می‌شود (سعیدی‌مهر ۱۳۸۱، ۲: ۵۰) و به معنای خاص آن به صورت «امر خارق‌العاده مقرون بالتحدی مع عدم المعارضة» تعریف شده است (طوسی ۱۴۰۵، ۳۵۰: سبحانی ۱۴۱۵، ۳۷۶).

۲. «معونت» معجزاتی هستند که به دست پیروان عادی یک دین رخ می‌دهند (احمدنگری ۱۳۹۵، ۲: ۷۲).
۳. به امور خارق‌العاده‌ای که پیش از ادعای پیامبری فرد گزارش شده‌اند «ارهاص» گفته می‌شود.
۴. به ظاهر شدن معجزه بر خلاف مدعای متنبی (پیامبر دروغین) «اهانت» یا «تکذیب» می‌گویند (تفتازانی ۱۴۰۹، ۵: ۷۳؛ احمدنگری ۱۳۹۵، ۱: ۲۱۱).
۵. استدراج را امری خارق‌العاده دانسته‌اند که به دست کافر یا فاجر و موافق با دعوی وی ظاهر می‌شود (تهانوی ۱۹۹۶، ۱: ۱۴۹).
۶. جهت مطالعه بیشتر نک. قدردان قراملکی ۱۳۸۱، ۱۴۱، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۷۳، ۱۷۷؛ همچنین، احمدی ۱۳۸۹، ۱۵۰، ۲۱۱.
۷. کلینی (۱۴۰۷)، «کتاب العقل و الجهل»، حدیث ۲۰: «... فقال ابن السکیت ... فما الحجة علی الخلق الیوم؟ قال فقال علیه السلام: العقل يعرف به الصادق علی الله فیصدقه و الکاذب علی الله فیکذبه».
۸. «فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار فقالوا هذا إلهکم و إله موسی» (طه: ۸۸).
۹. ملاصدرا این مطالب خود در کتاب مفاتیح الغیب (المفتاح السادس، المشهد السابع، ۳۱۸-۳۲۱) را از کتاب القسطاس المستقیم غزالی (الباب الثامن، ۵۵-۶۰) اقتباس کرده و تنها به نحو جزئی در برخی از عبارات آن تغییراتی ایجاد کرده است.
۱۰. فیض کاشانی نیز در انوار الحکمه همین مطلب را بیان کرده است (فیض ۱۳۸۳، ۲۰۱-۲۰۲).
۱۱. برای مثال، نک. ملاصدرا ۱۳۶۰، ۳۴۴-۳۴۵.
۱۲. میان معجزه و شعبده و امثال آن فرقی‌هایی ذکر کرده‌اند، مانند این که معجزه بر خلاف شعبده از طرف خداوند است و امری خارق‌العاده است، همچنین غیرقابل تعلیم است و نیازمند آلات و ادوات نیست (قاضی عبدالجبار ۱۴۲۲، ۳۸۶). اما این تفاوت‌ها هیچ کدام کاربردی نیستند و نمی‌توان برای تشخیص معجزه از شعبده از آنها استفاده کرد. چنان که قاضی عبدالجبار از قول براهمه نقل می‌کند، ایشان نیز معتقدند که نمی‌توان معجزه را از شعبده و تردستی و امثال آنها تشخیص داد (قاضی عبدالجبار ۱۴۲۲، ۳۸۱).
۱۳. در بیان معجزه آن را بر سه قسم دانسته‌اند: ترک، قول، و فعل (تهانوی ۱۹۹۶، ۲: ۱۵۷۶؛ صلیبا ۱۳۶۶، ۵۹۹). ترک، مانند امتناع از خوردن؛ قول، مانند اخبار از غیب؛ فعل، مانند انجام کاری که دیگران از انجام آن عاجز باشند (صلیبا ۱۳۶۶، ۵۹۹). هر سه گونه معجزات از مقوله امور حسی به شمار می‌آیند.
۱۴. می‌توان این سؤال را مطرح کرد که بر فرض اگر بپذیریم که معجزه حقیقتاً دعوی نبوت را ثابت می‌کند، آیا معجزه معقولیت مدعیات و محتویات یک دین را نیز نشان می‌دهد؟ به عبارت دیگر، به جز ادعای اثبات حقیقت دعوی نبوت توسط معجزه، آیا متکلمان مدعی اثبات عقلانیت محتوای دعوت پیامبران توسط معجزه نیز هستند؟ غزالی در این مورد معتقد است که نمی‌توان برای اثبات عقلانیت یک ادعا از معجزه استفاده کرد. او می‌نویسد:

پس بر من مشخص شد که علم یقینی علمی است که از طریق آن معلوم به نحوی کشف می‌شود که در آن شک و شبهه‌ای باقی نمی‌ماند و امکان مقارن شدن با خطا و توهم برای آن وجود ندارد ... بلکه [در این علم] امان بودن از خطا به نحوی مقارن با یقین است که اگر کسی که سنگ را طلا و عصا را اژدها می‌کند برای بطلان آن [به این امور] تحدی کند، این کارها شک و انکاری [در آن علم] پدید نمی‌آورند. پس من هنگامی که دانستم که ده بیشتر از سه است، اگر گوینده‌ای بگوید که: نه، بلکه سه بیشتر است، زیرا من این عصا را اژدها می‌کنم و این کار را انجام دهد و این عمل را از وی مشاهده نمایم، به سبب این عمل شکی در معرفت من ایجاد نخواهد شد، و تنها از کیفیت قدرت وی تعجب خواهم کرد، اما شکی بر آنچه دانسته بودم در من ایجاد نخواهد شد. (غزالی ۱۴۱۶، ۵۳۸)

۱۵. متکلمان در کتاب‌های خود این بحث را به صورت کلی ذکر کرده و گفته‌اند که احراز وقوع معجزات از طریق تواتر صورت می‌گیرد (سعیدی مهر ۱۳۸۱، ۲: ۴۶)، اما نتوانسته‌اند به صورت جزئی و عملی متواتر بودن این گزارش‌ها را ثابت کنند.

۱۶. اگر مردم به راحتی متوجه تفاوت معجزه و سحر می‌شدند، مخالفان پیامبر نمی‌توانستند قرآن را به سحر متهم کنند. به عبارت دیگر، متهم کردن پیامبر اسلام به سحر و کلام بشری دانستن قرآن نشان می‌دهد که تشخیص معجزه از سحر به سادگی‌ای که متکلمان در کتاب‌های کلامی خود ذکر کرده‌اند نبوده و نیست.

۱۷. ریشه اصلی مخالفت معتزله با وجود کرامات برای اولیاء، در حقیقت، این است که نمی‌توان معجزه را از کرامت تفکیک کرد (قاضی عبدالجبار ۱۹۶۵، ۱۵: ۲۰۷، ۲۴۲).

۱۸. در کتاب‌هایی که به بحث معجزه پرداخته‌اند، تفاوت برخی از این امور با معجزه را ذکر کرده‌اند. برای مثال، ارخاص را نوعی کرامت پیش از دعوی نبوت دانسته‌اند و کرامت را خرق عادی دانسته‌اند که با دعوی نبوت همراه نیست یا برای خروج استدراج و سحر و جادو، قید «عدم معارضت» را افزوده‌اند (نک. تهانوی ۱۹۹۶، ۱: ۱۴۹؛ ۲: ۱۵۷۵)؛ اما همان طور که گفته شد، این توضیحات کافی نیستند؛ چنان که هجویری می‌نویسد: «قطع نتواند کرد که این کرامت است یا استدراج» (هجویری ۱۳۷۵، ۲۷۸). بدین جهت در عمل فرق معجزه و سحر و استدراج برای بینندگان آنها مشخص نیست.

۱۹. پروین اعتصامی این داستان را در مورد نمرود به شعر سروده است (کشتی‌ای ز آسیب موجی هولناک / رفت وقتی سور غرقاب هلاک ...). همچنین این داستان در مورد شداد در *جوامع الحکایات* ذکر شده است (عوفی ۱۳۶۳، ۳۶۵). گرچه این داستان بیشتر افسانه است، اما به هر حال برای کسی که به هیچ دینی اعتقاد ندارد، سندیت این گونه داستان‌ها با گزارش‌های معجزات پیامبران یکسان است.

۲۰. قدردان قراملکی (۱۳۸۱، ۸۳)، به جای آن که اثبات کند معجزات پیامبران لزوماً مطابق علوم زمانه صادر شده‌اند، از مغالطه «طلب برهان از طرف مخالف» استفاده کرده و بیان داشته که آیا می‌توان ثابت کرد که معجزات پیامبران مانند شتر صالح یا معجزات حضرت عیسی، مطابق زمانه خود نبوده است؟

۲۱. این احتمال قابل طرح است که بحث از معجزه در اصل اصطلاحی خاص در مورد ماجرای رقابت حضرت موسی با ساحران در حضور فرعون بوده است و احتمالاً مطلبی کلامی در دین یهود به شمار می‌آمده است که آن را به طور خاص دلیل بر نبوت حضرت موسی دانسته‌اند. سپس متکلمان مسلمان آن

را بسط داده و بر اساس همان داستان واحد، به غلط، این نظریه را مطرح کرده‌اند که معجزه همواره لازم است مشابه علوم رایج در زمان آن پیامبر باشد و حتماً توسط متخصصان آن فن تشخیص داده می‌شود. این در حالی است که عملاً در گزارش‌های تاریخی در مورد سایر معجزات پیامبران چنین ملازمه‌ای دیده نمی‌شود.

۲۲. عجیب است که برخلاف تصریح آیات ذکرشده به سحر و بشری بودن قرآن توسط ولید بن مغیره و ایمان نیاوردن وی تا پایان عمر، برخی او را از کسانی دانسته‌اند که به اعجاز ادبی قرآن اعتراف کرده است! (نک. سبحانی ۱۴۱۵، ۴۳۸).

۲۳. این مطلب که علوم تجربی همواره در حال پیشرفت هستند و لذا در زمان پیامبران نمی‌توانسته‌اند اوج خود باشند نیز شاهد دیگری است که مسئله در اوج علمی بودن دانشمندان در زمان آن پیامبر تنها به مسئله علم سحر و جادو (از علوم غریبه) در زمان حضرت موسی اختصاص دارد و بعدها متکلمان، به غلط، این نظریه مطرح در کلام یهودی را بسط داده و به تمامی پیامبران در تمامی ادیان تسری داده‌اند.

۲۴. برای نمونه، واقعه‌ای عجیب از یک مدعی در دین یهود، بین سال‌های ۴۴۰ تا ۴۹۰ میلادی، ماجرای فردی را ذکر کرده‌اند که در جزیره کیرت خود را مسیحا خواند و پیروان زیادی یافت. افراد چنان به وی یقین داشتند که مرد و زن و کودک به دنبال او به جانب دریا رفتند. او بر صخره‌ای ایستاد و به پیروان خود فرمان داد تا خود را به دریا بیفکنند و مطمئن باشند که دریا برای آنها شکافته خواهد شد! پیروان وی چنان به او ایمان داشتند که در نتیجه عده‌ای در دریا غرق شدند (کرینستون ۱۳۷۷، ۷۴).

۲۵. مطالب تاریخی‌ای که در مورد ایمان آوردن مسلمانان در زمان پیامبر نقل شده مؤید این دیدگاه است. برای مثال، ایمان آوردن سمیه (مادر عمار یاسر) تنها با دیدن رفتار فرزند خود و شنیدن یک آیه و پیام الهی بوده است.

۲۶. البته لاهیجی معجزه را نیز نشانه دعوی پیامبری دانسته است (فیاض ۱۳۸۳، ۳۸۴).

۲۷. در میان معاصران نیز امام خمینی معتقدند: «صرف تصرف در عالم عنصریات دلیل بر کمال نمی‌باشد، چنان که آن معجزاتی که انبیا آورده‌اند برای عوام و آن دسته که چیز دیگری را درک نمی‌کنند بوده است، و الاً برای عقلا و حکما معجزه نمی‌تواند دلیل بر نبوت باشد؛ مار درست کردن چه ربطی به نبوت و شئون نبوت دارد؟! به سخن درآوردن سوسمار چه سازشی با نبوت دارد؟! ... پیش عقلا دلیل بر نبوت همان اتقان احکام و قوانین قرآن می‌باشد و [در مورد] سایر انبیا هم همین طور». البته ایشان منکر اعجاز انبیا نیستند، ولی انجام این امور را بالعرض دانسته‌اند و هدف آن را اثبات دعوی نبوت ندانسته‌اند (اردبیلی ۱۳۸۱، ۱۹۰-۱۹۱).

۲۸. باید توجه داشت که دیدگاه مطرح‌شده در این مقاله در مورد راه حقیقی شناخت انبیا بر مبانی‌ای استوار است که به دلیل محدودیت حجم مقاله امکان ذکر آنها وجود نداشته است. برای مثال، دیدگاه افراد در مورد خداوند یا در مورد کثرت ادیان و ... در نقد یا پذیرش این دیدگاه تأثیرگذار هستند. لذا لازم است تا در نقد و بررسی این دیدگاه به مبانی ضمنی آن توجه شود.



مقایسه فهم عامه مردم از مسئله شرّ با فهم فیلسوفان بر اساس رویکرد فلسفه مبتنی بر آزمون

جلال پیکانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۹

چکیده

در یک دهه اخیر جریانی نوظهور در سنت فلسفه تحلیلی به نام فلسفه مبتنی بر آزمون به وجود آمده است که بر لزوم مراجعه میدانی به شهود عامه و مقایسه آن با شهود فلاسفه برای فهم و تحلیل مسائل فلاسفی تأکید دارد. یکی از مسائل مهم فلسفی و الهیاتی که می‌توان با چنین رویکردی بدان پرداخت مسئله شر است. از آنجا که در فلسفه دین مسئله شر به دو شکل منطقی و قرینه‌ای مطرح شده است، پرسش‌نامه‌های پژوهش به گونه‌ای طراحی گردید که پوشش‌دهنده هر دو برداشت باشد، هرچند تأکید بیشتری بر مسئله قرینه‌ای شر شده بود. جامعه آماری این پژوهش ۱۰۰ نفر از افراد مختلف جامعه بودند که مطالعات خاصی در زمینه‌های فلسفی و الهیاتی نداشتند. یافته‌های این پژوهش نشان داد که همدلی عامه مردم با تقریر منطقی از مسئله شرّ بیشتر از همدلی‌شان با تقریر قرینه‌ای از این مسئله است. با این حال، نسبت میان پاسخ‌های داده‌شده به کل پرسش‌ها از ناسازگاری قابل توجه در دیدگاه عامه درباره مسئله شرّ و نسبت آن با خداباوری حکایت دارد.

کلیدواژه‌ها

خدانا باوری، خدا باوری، فلسفه مبتنی بر آزمون، مسئله شر، سازگاری منطقی

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



Comparing Folks' Understanding of the Problem of Evil with Philosophers' Understanding Based on Experimental Philosophy Approach

Jalal Peykani¹

Reception Date: 2022/05/24

Acceptance Date: 2022/07/20

Abstract

Experimental philosophy is a new approach in analytic philosophy emerging in the last decade. Experimental philosophy emphasizes the intuitions of ordinary people and compares them with philosophers' intuitions to understand and analyze philosophical problems. One important philosophical and theological issue that can be addressed with such an approach is the problem of evil. Since in the philosophy of religion, the problem of evil is raised in two logical and evidential forms, the research questionnaires were designed to cover both accounts, although more emphasis was placed on the evidential problem of evil. The statistical population of this research was 100 people from different social groups who did not have special studies in philosophical and theological fields. The findings of this research show that the public's sympathy with the logical account of the problem of evil is more than their sympathy with the evidential one. However, the ratio between the answers and all the questions indicates a significant inconsistency in the folks' understanding of the problem of evil and its relationship with theism.

Keywords

Atheism, Theism, Experimental Philosophy, Problem of Evil, Logical Consistency

1. Associate Professor, Department of Philosophy, Payame Noor University, Tehran, Iran. (j_Peykani@pnu.ac.ir)

مقدمه

مسئله شرّ، به مثابه یک مسئله الهیاتی-فلسفی داغ و مهم، دلالت‌های بسیاری بر خداباوری و خداانا باوری دارد. این مناقشه در سه سطح قابل بررسی است. سطح نخست عبارت است از بحث از مسئله شرّ در قلمرو فلسفه دین و الهیات. این یک سطح کاملاً تخصصی است. مسئله شرّ تا حد زیادی زمانی وارد ادبیات فلسفی شد که مفهوم خدای نامتناهی، همه‌توان و مطلق از همه جهات مطرح شد، یعنی زمانی که پلوتینوس فهم خود از خدا را مطرح کرد. سنت آگوستین جنبه‌های الهیاتی بحث را بسیار تکامل بخشید. تا به امروز فلاسفه دین و متألّهان دیدگاه‌های بسیاری در این باره مطرح کرده‌اند که به نحو مبسوط در کتب فلسفه دین آمده است. در سطح دوم، می‌توان انعکاس مسئله شرّ را در علوم انسانی و ادبیات، به طور کلی، جستجو کرد. شعر مشهور ولتر برای قربانیان زلزله لیسبون مثالی است تاریخی. در بهشت گمشده میلتن، برادران کارامازوف داستایفسکی، در آثار آبر کامو و همچنین در رمان‌هایی مانند سگ‌های سیاه مکیونن نیز مسئله شرّ در شکل دادن به ساختار اثر نقش تعیین کننده دارد (نک. باقری نوع‌پرست ۱۴۰۰). در سنت اسلامی، اشعار ابوالعلاء معری دلالت‌هایی روشن بر مسئله شرّ دارد. رباعیات خیام نیز از اشارات صریح و ضمنی به مسئله شرّ خالی نیست. در سطح سوم، می‌توان مسئله شرّ را نزد عامه مردم جستجو کرد. ما در مراودات روزمره اغلب دلالت‌هایی بر این امر می‌یابیم. گاه گلابه مردم از بیداد فلک را می‌شنویم، که پهلوی به پهلوی شک و تردید در حکمت خداوندی می‌زند، و گاه سکوت در مقابل حکمت فعل خداوند را. گاهی هم سردرگمی در تحلیل آن شرّی را می‌بینیم که افراد با آن مواجه می‌شوند. اما فیلسوفان به طور کلی به شهودهای فلسفی خود بها می‌دهند و معمولاً دیدگاه عامه در مورد مسائل فلسفی چندان مورد توجه آنها قرار نمی‌گیرد.

در قلمرو فلسفه دین مسئله شرّ در دو قالب مطرح شده است. قالب اول را می‌توان به این شکل صورت‌بندی کرد:

فرد دین‌دار از یک سو معتقد است که خدایی قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض وجود دارد و از سوی دیگر می‌پذیرد که در جهان شر وجود دارد ... دو جمله مذکور با یکدیگر ناسازگارند، یعنی هر دو نمی‌توانند همزمان صادق باشند. ... اگر حق با منتقدان باشد، فرد دین‌دار مرتکب خطای منطقی فاحشی شده است و باید حداقل یکی از دو گزاره ناسازگار را رها کند. (پترسون و دیگران ۱۳۸۹، ۱۷۸-۱۷۹)

بر مبنای این تقریر، منتقدان باور به دو گزاره را به لحاظ منطقی ناصواب می‌دانند، در حالی که بخش بسیاری از خداباوران چنین نمی‌دانند. بنابراین، نخستین مسئله‌ای که می‌توان درباره آن از عامه مردم پرسش کرد این است که آیا عامه مردم باور به دو گزاره مذکور را به لحاظ منطقی ناسازگار می‌دانند یا نه؟

اما مسئله دوم شر، به این شکل قابل تقریر است:

۱. اگر خداوند وجود داشته باشد، آنگاه قادر مطلق، عالم مطلق و اخلاقاً کامل است.
۲. اگر خداوند قادر مطلق باشد، آنگاه می‌تواند همه شرور را از بین ببرد.
۳. اگر خداوند عالم مطلق باشد، آنگاه خواهد دانست که چه زمان شر وجود خواهد داشت.
۴. اگر خداوند به لحاظ اخلاقی کامل باشد، آنگاه برای از بین بردن همه شرور تمایل خواهد داشت.
۵. شر وجود دارد.
۶. اگر هم شر وجود دارد و هم خداوند، آنگاه یا خداوند برای از بین بردن شرور توانا نیست یا نمی‌داند که شر چه زمان به وجود خواهد آمد، یا میلی برای از بین بردن شرور ندارد.

۷. پس خداوند وجود ندارد. (Tooley 2021)

مسئله دوم متأخر و جنجالی‌تر است، چون مسئله شر را نه ناسازگار با باور به وجود خدا، که قرینه‌ای به سود خدا ناباوری می‌داند. البته تقریری که از مسئله دوم ارائه شد در دل خود بر ناسازگاری باور به وجود شر با باور به وجود خدا نیز دلالت دارد. اما هدف اصلی آن استدلال به سود خدا ناباوری است، یعنی مسئله دوم شر.

حال در این پژوهش با مفروض دانستن درستی رویکرد فلسفه مبتنی بر آزمون ناظر به مسائل مختلف فلسفی، این پرسش را بیازماییم که آیا عامه مردم نیز مسئله شر را یک تهدید جدی به زیان خدا باوری می‌دانند یا نه. افزون بر آن، دیدگاه آنها به مسئله شر به لحاظ منطقی چه وضعیتی دارد.

۱. فلسفه مبتنی بر آزمون چیست؟

رویکرد نوظهوری به نام فلسفه مبتنی بر آزمون^۱ رهیافتی متفاوت به پرسش‌های فلسفی را در مقابل ما قرار می‌دهد. فلسفه مبتنی بر آزمون جدیدترین رویکرد برآمده از دل فلسفه تحلیلی است. ترجمه آن به «فلسفه تجربی» چندان مناسب نیست، چون ممکن است

مخاطب آن را با سنت فلسفی تجربه‌گرا^۲ اشتباه بگیرد. ضمناً در فلسفه مبتنی بر آزمون نه صرف تجربه، که آزمون میدانی اهمیت محوری دارد. هرچند رویکرد طبیعی‌گرایانه کواین به معرفت‌شناسی به دلیل ادعاهای تند و تیزش با نقدهای جدی مواجه شد، اما به تدریج در فلسفه معاصر نفوذ کرد. تا آنجا که به روش معرفت‌شناسی مربوط است، به نظر می‌رسد فلسفه مبتنی بر آزمون تجلی بخشی از تصویر آرمانی کواین از معرفت‌شناسی است. به هر حال، فلسفه مبتنی بر آزمون، به عنوان شاخه‌ای جدید از فلسفه معاصر، بررسی مسائل فلسفی - به خصوص معرفت - را از یک منظر علمی‌تر ممکن ساخته است.

[فلسفه مبتنی بر آزمون] در پی این است تا پدیداری را که به طور سنتی با فلسفه پیوند داشت، با استفاده از روش‌هایی بررسی بکند که همین اواخر در علوم شناختی به وجود آمده است. یعنی، فلاسفه آزمون‌گرا شهودهای مربوط به مسائلی را که مدت‌های طولانی متعلق به قلمرو فلسفه تلقی می‌شدند، بررسی می‌کنند، اما این شهودها را با استفاده از مطالعات تجربی، تحلیل‌ها و نیز واری کامل و نظام‌مند فرضیه‌های شناختی‌ای بررسی می‌کنند که با جهان وسیع‌تر علوم شناختی آشنا هستند. (Knobe and Nicholas 2017)

بخش برجسته فلسفه مبتنی بر آزمون معرفت‌شناسی مبتنی بر آزمون است. از آنجا که فلسفه مبتنی بر آزمون شهودهای فلسفی فلاسفه را در مقابل شهودهای عامه قرار می‌دهد، بررسی مسائل گتیه‌تمرکز اصلی فلسفه مبتنی بر آزمون در سال‌های اخیر است.^۳ سایر موضوعات جذاب فلسفه مبتنی بر آزمون عبارت‌اند از سعادت؛^۴ شهود عامه در مقابل شهود فلاسفه؛^۵ اخلاق و فلسفه اخلاق؛^۶ گرایش‌های دینی فلاسفه در مقابل عامه؛^۷ و بررسی انتقادی فلسفه مبتنی بر آزمون.^۸ در فلسفه مبتنی بر آزمون بر فهم عامه از مسائل فلسفی، از جمله معرفت، تمرکز می‌شود. این موضوع برای نگارنده جالب توجه بود، چون از سال‌ها قبل این باور شکل گرفت که برخی از شهودهای فلسفی جافتاده در فلسفه غربی، که به مثابه شهودهایی جهان‌شمول مطرح می‌شوند، با آنچه در این بستر فرهنگی دریافت می‌شود، تقابل یا دست‌کم تفاوت دارد. البته اغلب کارهایی که تا کنون در زمینه فلسفه مبتنی بر آزمون انجام گرفته ایراداتی دارد. مثلاً جامعه آماری برخی از این مطالعات قابل مناقشه است. در بسیاری از آنها افرادی که به عنوان نماینده فرهنگ‌های مختلف در نظر گرفته شده‌اند به دشواری می‌توانند نماینده عامه آن فرهنگ تلقی شوند. به علاوه، در اکثر آنها بحثی مفصل درباره برداشت متنوع و گوناگون از «شناخت» در فرهنگ‌های غیرغربی وجود ندارد.

فلسفه مبتنی بر آزمون دو مطالبه و انتظار غیرمنتظره دارد. اولی مطالبه‌ای است روش‌شناختی: روش پیشینی فلسفه باید با روشی ترکیبی جایگزین شود که شبیه روش علم است، یعنی فلاسفه به جای این که فهم و شهود خود را با فهم همه انسان‌های واقع در فرهنگ‌های مختلف یکی بدانند، با مطالعه میدانی دریابند که واقعاً مردم در مورد مسائل و مفاهیم فلسفی چگونه فکر می‌کنند. مطالبه دوم نتیجه طبیعی مطالبه نخست است، یعنی مورد چون و چرا قرار دادن اعتبار برخی از شهودهای فلاسفه، هنگامی که آن شهودها در مقابل شهودهای عامه قرار می‌گیرند.

هرچند فلسفه مبتنی بر آزمون در برخی آثار معرفی شده است، تصویری جامع از آن وجود ندارد. کتاب مطالعات آکسفورد درباره فلسفه مبتنی بر آزمون (Knobe et al 2015) به جمع‌آوری مقالات برجسته درباره آن پرداخته است.

برخی از مسائلی که در حوزه فلسفه دین قرار می‌گیرند، توسط برخی علاقمندان به هر دو حوزه فلسفه مبتنی بر آزمون و فلسفه دین آزموده و بررسی شده است. در این زمینه خانم هلن دی کروزر برجسته‌تر از سایرین است. یکی از مقالات او، که با همکاری دو اسمت نوشته شده، با عنوان «فلاسفه چه ارزیابی‌ای از براهین الهیات طبیعی دارند؟ پژوهشی در قلمرو فلسفه مبتنی بر آزمون»^۹ (De Cruz and De Smedt 2015)، تلاش می‌کند میان باورهای دینی خود فیلسوفان و داوری‌شان درباره اعتبار براهین مختلف اثبات خدا نسبتی بجوید. در قلمروی نزدیک‌تر به موضوع پژوهش حاضر، مقاله «شهودهای ناظر بر شر؟ مسئله شر، فلسفه مبتنی بر آزمون و لزوم مطالعه روان‌شناختی» (Michael Church et al 2020) است. این مقاله ارزشمند، با مطالعه متون مهم معاصر مرتبط با مسئله شر، جنبه‌ها و بزنگاه‌هایی را می‌یابد که در آنها لازم است مسئله از منظر تجربی بررسی شود تا فهم ما از مسئله شر عمق یابد. در پژوهش مذکور، مطالعه تجربی و میدانی انجام نگرفته است. از این رو، به نظر می‌رسد پژوهش حاضر از این حیث جدید باشد.

۲. توصیفی از پژوهش حاضر و اهداف آن

حال آیا می‌توان فلسفه مبتنی بر آزمون را روی مسئله شر پیاده کرد؟ پاسخ این پرسش بستگی به این دارد که تصویری روشن از کاری که بناست انجام بگیرد در ذهن داشته باشیم. چنان که گفتیم، مقصود از مسئله شر یکی از این دو مدعاست: (۱) وجود شر در عالم با وجود خدایی قادر و عالم و مهربان مطلق ناسازگار است؛ (۲) وجود شر در عالم قرینه و دلیلی است به سود این گزاره که «خدا وجود ندارد». این چیزی است که فیلسوفان

دین مورد بحث قرار داده‌اند، به این صورت که یا تلاش کرده‌اند یکی از دو ادعای مذکور را اثبات یا نفی بکنند. بر این اساس، فیلسوفان دین در زمره خداباوران یا خداناباوران قرار می‌گیرند. افزون بر این، هر دو دسته بر اهمیت پرمخاطره بودن مسئله شرّ برای دین‌داری تأکید دارند. فیلسوفان دین خداباور و همچنین متکلمان عموماً معتقدند که باید برای حال یا منحل ساختن مسئله شرّ کوشش کرد.

حال اگر مسئله شرّ را در هر دو صورت‌بندی آن (یعنی شرّ به مثابه ایرادی به زیان خداباوری و شرّ به مثابه قرینه‌ای به سود خداناباوری) بر عامه مردم عرضه کنیم، نظر آنها در این مورد چه خواهد بود؟ به تعبیر دیگر، در پژوهش حاضر هدف این است که دیدگاه عامه مردم را درباره مسئله شرّ جویا بشویم. همان گونه که از عنوان مقاله نیز پیداست، در این پژوهش از دو تقریر اصلی مسئله شرّ تقریر متأخر آن بیشتر مد نظر است، یعنی آزمودن این پرسش که آیا عامه مردم مسئله شرّ را قرینه‌ای به سود خداناباوری می‌دانند یا خیر؟ برای این منظور پرسش‌نامه‌ای طراحی شد. پرسش‌نامه مذکور به این شکل بود:

لطفاً گزارش زیر را که در سال ۱۳۹۷ برای یک دختر بچه ۵ ساله ایرانی اتفاق افتاده است، بخوانید و به پرسش‌هایی که در پایان آن آمده است پاسخ دهید. این گزارش از رسانه‌های معتبر اخذ شده و صحت آن مورد تأیید است:

در اوایل مهر ماه ۱۳۹۷ پلیس آگاهی فلاورجان اصفهان از قتل دختر بچه پنج-ساله‌ای بر اثر آزار و اذیت شدید جسمی در یکی از محلات این شهرستان آگاه شد. طبق گزارش پلیس، بررسی‌های پلیس شهرستان نشان داد، پدر این کودک معتاد به مواد مخدر بوده و به یک فروشنده مواد مخدر بدهکار بود. فروشنده مواد مخدر که موفق به وصول طلب خود از پدر این کودک نمی‌شود، کودک پنج-ساله فرد معتاد را گروگان گرفته و در مقابل آن درخواست پول می‌کند. بر اساس مدارک و شواهد، این کودک در منزل متهم به قتل می‌رسد و قاتل متواری می‌شود. نیروهای عملیاتی پلیس آگاهی شهرستان قاتل را در هنگام فرار از شهرستان دستگیر می‌کنند. این موادفروش خود نیز به انواع مواد مخدر اعتیاد داشته است. زمانی که اورژانس بر بالین این کودک حاضر شد، به دلیل شدت جراحات وارده فوت کرده بود.

پرسش ۱. این کودک پیش از مرگ چه تجربه‌ای را پشت سر گذاشت؟

۱. تجربه‌ای رایج و متعارف

۲. تجربه درد و رنجی شدید و منحصر به فرد

پرسش ۲. اگر قرار باشد از بین دو گزاره «خدایی با قدرت و علم و مهربانی و لطف مطلق وجود دارد» و گزاره «سرنوشت و تجربه این کودک کاملاً ناعادلانه و ظالمانه بود»، یکی را صادق بدانید، کدام یک را انتخاب می‌کنید؟

۱. گزاره «خدایی با قدرت و علم و مهربانی و لطف مطلق وجود دارد» را به عنوان گزاره صادق انتخاب می‌کنم.
۲. گزاره «سرنوشت و تجربه این کودک کاملاً ناعادلانه و ظالمانه بود» را به عنوان گزاره صادق انتخاب می‌کنم.
۳. هم گزاره «خدایی با قدرت و علم و مهربانی و لطف مطلق وجود دارد» را به عنوان گزاره صادق انتخاب می‌کنم و هم گزاره «سرنوشت و تجربه این کودک کاملاً ناعادلانه و ظالمانه بود».
۴. هیچ کدام از دو گزاره «خدایی با قدرت و علم و مهربانی و لطف مطلق وجود دارد» و «سرنوشت و تجربه این کودک کاملاً ناعادلانه و ظالمانه بود» را انتخاب نمی‌کنم.

پرسش ۳. دو گزاره «خدایی با قدرت و علم و مهربانی و لطف مطلق وجود دارد» و «سرنوشت و تجربه این کودک کاملاً ناعادلانه و ظالمانه بود» به لحاظ منطقی چه نسبتی با هم دارند؟

۱. به لحاظ منطقی با هم سازگارند
۲. به لحاظ منطقی با هم ناسازگارند

پرسش ۴. آیا گزاره «سرنوشت و تجربه این کودک کاملاً ناعادلانه و ظالمانه بود» می‌تواند دلیلی برای نفی صدق گزاره «خدایی با قدرت و علم و مهربانی و لطف مطلق وجود دارد» دانسته شود؟

۱. بله
۲. خیر

لطفاً آمار واقعی زیر در مورد وضعیت زندگی مردم دنیا را بخوانید و سپس به پرسش‌های مربوط پاسخ دهید.

از حدود ۷ میلیارد و ۸۰۰ میلیون نفر جمعیت جهان، ۸۴۷ میلیون نفر دچار سوءتغذیه هستند؛ هر روز حدود ۲۲ هزار نفر از گرسنگی می‌میرند؛ ۸۰۰ میلیون نفر به آب سالم دسترسی ندارند؛ هر سال ۱۱ میلیون نفر بر اثر بیماری‌های واگیردار می‌میرند. همچنین، در قرن بیستم حدود ۲۰۰ میلیون نفر بر اثر جنگ‌های مختلف جان خود را از دست داده‌اند.

پرسش ۵. برداشت شما از این آمار به کدام یک از دو گزینه زیر نزدیک است؟

۱. این آمار تکان‌دهنده است.
۲. این آمار تکان‌دهنده نیست.

پرسش ۶. اگر قرار باشد از بین دو گزاره «خدایی با قدرت و علم و مهربانی و لطف مطلق وجود دارد» و گزاره «تعدادی قابل توجه از انسان‌ها دچار درد و رنج هستند»، یکی را درست و صادق بدانید، کدام یک را انتخاب می‌کنید؟

۱. گزاره «خدایی با قدرت و علم و مهربانی و لطف مطلق وجود دارد» را به عنوان گزاره صادق انتخاب می‌کنم.
۲. گزاره «تعدادی قابل توجه از انسان‌ها دچار درد و رنج هستند» را به عنوان گزاره صادق انتخاب می‌کنم.
۳. هم گزاره «خدایی با قدرت و علم و مهربانی و لطف مطلق وجود دارد» را به عنوان گزاره صادق انتخاب می‌کنم و هم گزاره «تعداد قابل توجهی از انسان‌ها دچار درد و رنج هستند».
۴. هیچ کدام از دو گزاره «خدایی با قدرت و علم و مهربانی و لطف مطلق وجود دارد» و «تعدادی قابل توجه از انسان‌ها دچار درد و رنج هستند» را انتخاب نمی‌کنم.

پرسش ۷. دو گزاره «خدایی با قدرت و علم و مهربانی و لطف مطلق وجود دارد» و «تعدادی قابل توجه از انسان‌ها دچار درد و رنج هستند» به لحاظ منطقی چه نسبتی با هم دارند؟

۱. به لحاظ منطقی با هم سازگارند.
۲. به لحاظ منطقی با هم ناسازگارند.

پرسش ۸. آیا گزاره «تعدادی قابل توجه از انسان‌ها دچار درد و رنج هستند» می‌تواند دلیلی برای نفی صدق گزاره «خدایی با قدرت و علم و مهربانی و لطف مطلق وجود دارد» دانسته شود؟

۱. بله

۲. خیر

همان گونه که می‌بینید، در این پرسش‌نامه هر دو صورت‌بندی مسئله شرّ مورد پرسش قرار گرفته است. همچنین با توجه به این که شرور اخلاقی (که من ترجیح می‌دهم برای آن از تعبیر «شرور انسانی» استفاده کنم) نسبت به شرور طبیعی بیشتر مناقشه‌برانگیز هستند، دو مصداق از شرور اخلاقی انتخاب شده است. البته مصداق دوم را می‌توان به نحوی تفسیر کرد که هم مصداق شرّ انسانی تلقی شود و هم شرّ طبیعی. همچنین، هر دو مصداق واقعی هستند، نه فرضی و ساختگی، چون مصادیق فرضی کمتر می‌توانند ذهن افراد را درگیر کنند. افزون بر اینها، مصداق نخست یک مورد جزئی را شامل می‌شود، و مصداق دوم یک مورد کلی. در مورد مصداق اول یک مثال ایرانی انتخاب شد، چون فرض بر این است که حس همدلی افراد نسبت به یک کودک ایرانی بیشتر از یک کودک خارجی می‌تواند برانگیخته شود.

پرسش‌نامه مذکور به ۱۰۰ نفر از افراد متعلق به طبقات اجتماعی مختلف عرضه شد. البته در بسیاری از موارد پیش از ارائه پرسش‌نامه به فرد، در مورد جریان کار، اهداف و فایده آن صحبت شد تا اطمینان افراد جلب شود. از بابت علمی بودن این تحقیق و نداشتن خطری برای جایگاه اجتماعی افراد نیز تا حدی اطمینان داده شد، اما توفیق ما در این مورد ناچیز بود. همچنین تلاش شد حتی‌المقدور افرادی انتخاب شوند که به معنای واقعی کلمه جزو مردم عادی به شمار می‌آیند، به این معنا که به طور تخصصی و جدی در زمینه فلسفه و الهیات مطالعه نمی‌کنند. هرچند جنسیت به عنوان متغیرهای تحقیق برگزیده نشد، اما تلاش شد پرسش‌نامه میان هر دو جنس زن و مرد تا حدی به نحو مساوی توزیع شود.

جنبه مطالعه میدانی این پژوهش با چند محدودیت جدی مواجه بود، محدودیتی که در پژوهش‌های این‌چنینی دور از انتظار نیست. نخست این که ایرانیان در بیان عقایدی که به ساحت دین‌داری مربوط است با بیشترین میزان محافظه‌کاری عمل می‌کنند. آنها در وهله نخست تلاش می‌کنند اساساً از بیان رسمی عقیده خود اجتناب بکنند. در وهله بعد،

اغلب عقیده خود را به نحوی بیان می‌کنند که از هر گونه آسیب احتمالی و آتی بیان عقیده خود در امان بمانند. به هر حال، در یک جامعه پیوند خوردن عقیده دینی شخص با میزان امتیازات و جایگاه اجتماعی‌ای که شخص اخذ می‌کند چنین نتایجی را به دنبال خواهد داشت. به همین دلیل بخشی از افرادی که پرسش‌نامه به آنها عرضه شد، یا به کلی از پاسخ به پرسش‌نامه اجتناب کردند، یا به وضوح به ارائه پاسخ‌های بی‌خطر متوسل شدند.

محدودیت دوم از دشواری موضوع ناشی می‌شود. هرچند عامه مردم در مکالمات روزمره خود بیان‌ها و تقریرهایی از مسئله شرّ را مطرح می‌کنند، اما زمانی که چنین پرسش‌نامه‌ای به آنها عرضه می‌شود، در فهم پرسش‌های آن با دشواری مواجه می‌شوند. از این رو، حتی درباره پرسش‌نامه‌های تکمیل‌شده نهایی این بیم وجود دارد که چه بسا شخص در فهم دقیق مسائل ناکام مانده باشد.

اکنون که اجرای این پژوهش به این شکل پایان یافته است، گمان می‌کنم ارائه پرسش‌نامه به افراد در چنین زمینه‌هایی با خطای بسیاری می‌تواند همراه باشد. بهترین راه این است که مصاحبه و گفتگوی صمیمی جای پرسش‌نامه را بگیرد و دیدگاه افراد از آن طریق سنجیده شود. ولی از آنجا که اکنون زمانی برای تغییر شیوه وجود ندارد، یافته‌های حاصل از پرسش‌نامه مبنای تحلیل قرار خواهد گرفت.

این تحقیق از محدودیت مهم دیگری نیز رنج می‌برد. گزینه‌ها بر مبنای منطق دو-ارزشی طراحی شده بودند، در حالی که به نظر می‌رسد موضع افراد در چنین مواردی بیشتر از منطق فازی پیروی می‌کند. اما انتخاب منطق دو-ارزشی به این دلیل بود که یکی از اهداف مهم این پژوهش سنجش میزان سازگاری ذهنی افراد و درجه حضور تناقض در ذهن آنها بود. به نظر می‌رسد انتخاب گزینه ۴ در پرسش‌های ۲ و ۶ بر این موضوع دلالت داشته باشد. اگر بنا باشد این موضوع به نحوی دقیق‌تر مورد پژوهش قرار بگیرد، باید گزینه‌ها طبق منطق فازی و چند-ارزشی طراحی شود.

این نکته را نیز می‌توان به مثابه یکی از محدودیت‌های تحقیق در نظر گرفت که جامعه آماری ما بیشتر افراد میان ۳۰ تا ۴۵ سال را در بر می‌گرفت. افرادی خارج از این محدوده به ندرت برای پاسخ به این پرسش‌نامه اقبال و علاقه نشان می‌دادند. مطلوب‌تر این بود که جامعه آماری هم وسیع‌تر باشد و هم متنوع‌تر.

جامعه ایرانی در دهه‌های اخیر به لحاظ عقیدتی تنوعی بسیار بیش از گذشته پیدا کرده است. همچون شکاف طبقاتی، شکافی دیگر به نام شکاف عقیدتی وجود دارد. بخش قابل توجهی از جامعه در منتهی‌الیه دین‌داری و بخشی دیگر در منتهی‌الیه بی‌دینی قرار

گرفته‌اند. در مورد خدا باوری و خدا ناپاوری نیز چنین است. بنابراین، یکی از دشواری‌های دیگری که چنین مطالعاتی با آن مواجه است عبارت است از حصول اطمینان از همگن بودن نمونه آماری و جامعه آماری تحقیق، به نحوی که بتوان با اطمینان بالا آن را انعکاس باورهای عامه دانست.

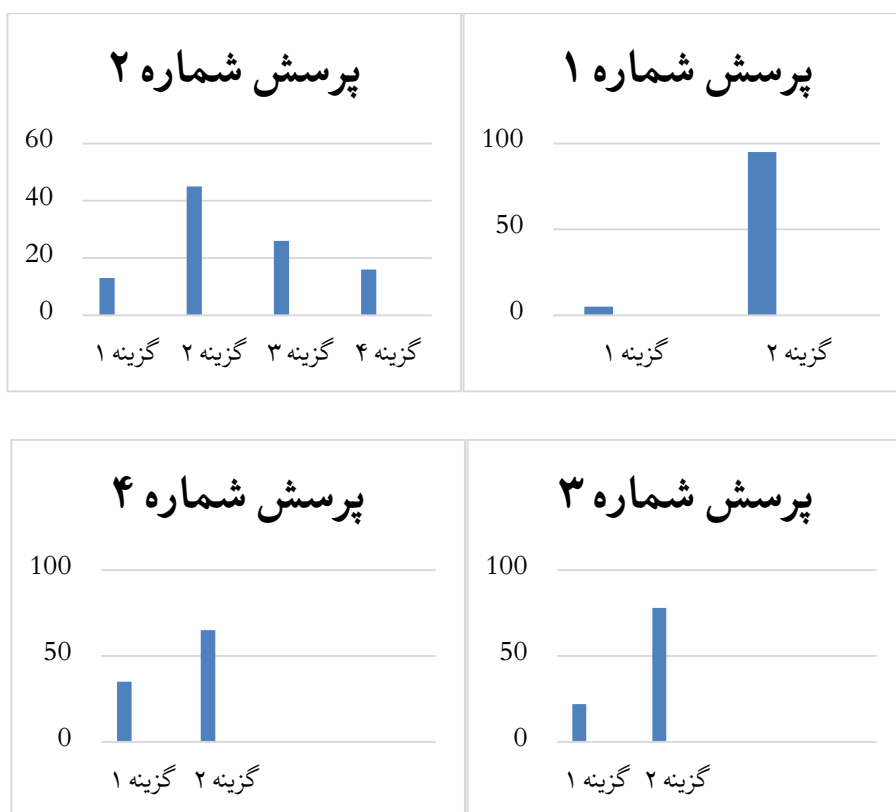
۳. یافته‌های میدانی پژوهش

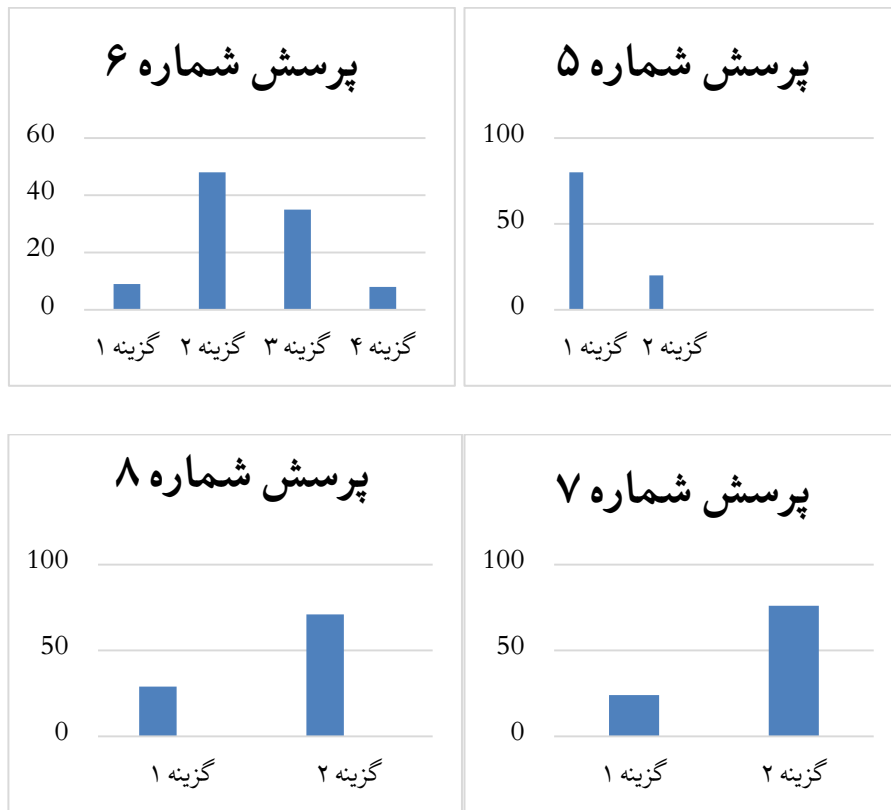
ابتدا به بیان یافته‌های مربوط به مورد اول، یعنی کودک قربانی کودک‌آزاری، می‌پردازیم. ۹۵ درصد پاسخ‌دهندگان تجربه‌ای را که آن کودک از سر گذرانده بود تجربه‌ای دردناک و منحصر به فرد می‌دانند، در حالی که فقط ۵ درصد آن را تجربه‌ای رایج و متعارف تشخیص داده‌اند. در مورد پرسش دوم، ۴۵ درصد افراد ترجیح داده‌اند گزینه ۲ را برگزینند، یعنی فقط گزاره «سرنوشت و تجربه این کودک کاملاً ناعادلانه و ظالمانه بود». در مرتبه بعد، گزینه ۳ قرار دارد، یعنی انتخاب هر دو گزاره «سرنوشت و تجربه این کودک کاملاً ناعادلانه و ظالمانه بود» و «خدایی با قدرت و علم و مهربانی و لطف مطلق وجود دارد». برای ۱۶ درصد از افراد هیچ کدام از دو گزاره مطلوب نیست و روگردانی از هر دو را ترجیح می‌دهند. نهایتاً فقط ۱۳ درصد افراد گزینه ۱، یعنی گزاره «خدایی با قدرت و علم و مهربانی و لطف مطلق وجود دارد» را از میان ۲ گزاره برگزیدند. ۷۸ درصد پاسخ‌دهندگان دو گزاره مورد نظر را ناسازگار و فقط ۲۲ درصد افراد آن دو را سازگار یافته‌اند. اما در مقابل، فقط ۳۵ درصد افراد گزاره «سرنوشت و تجربه این کودک کاملاً ناعادلانه و ظالمانه بود» را نافی صدق گزاره «خدایی با قدرت و علم و مهربانی و لطف مطلق وجود دارد» تشخیص دادند.

حال به یافته‌های مربوط به مورد دوم بپردازیم. ۸۰ درصد پاسخ‌دهندگان آمار واقعی ارائه‌شده را تکان‌دهنده دانسته‌اند، در حالی که فقط ۲۰ درصد آن آمار را تکان‌دهنده نمی‌دانند. در مورد انتخاب میان دو گزاره «خدایی با قدرت و علم و مهربانی و لطف مطلق وجود دارد» و گزاره «تعدادی قابل توجه از انسان‌ها دچار درد و رنج هستند»، همانند پرسش متناظر با آن در مورد اول، ۴۸ درصد افراد گزینه ۲، یعنی گزاره «تعدادی قابل توجه از انسان‌ها دچار درد و رنج هستند» را برگزیده‌اند، و ۳۵ درصد افراد گزینه ۳، یعنی انتخاب هر دو گزاره را ترجیح داده‌اند. اما فقط ۹ درصد افراد گزینه ۱، یعنی گزاره «خدایی با قدرت و علم و مهربانی و لطف مطلق وجود دارد» را انتخاب کرده‌اند و فقط ۸ درصد آنها گزینه ۴، یعنی عدم انتخاب هیچ یک از گزاره‌ها را ترجیح داده‌اند. ۲۵ درصد

پاسخ‌دهندگان در پاسخ به پرسش ۷ دو گزاره مذکور را سازگار، و ۷۵ درصد ناسازگار با یکدیگر دانسته‌اند. نهایت این که فقط ۳۰ درصد افراد گزاره «تعدادی قابل توجه از انسان‌ها دچار درد و رنج هستند» را قرینه و دلیلی برای نفی صدق گزاره «خدایی با قدرت و علم و مهربانی و لطف مطلق وجود دارد» دانسته‌اند.

همان گونه که می‌بینیم، پاسخ به گزینه‌های مشابه یا متناظر در دو مورد ارائه‌شده توزیع مشابه و نزدیک به هم دارد. نمودارهای زیر تصویری کلی از پاسخ‌های افراد به پرسش‌های پرسش‌نامه را نشان می‌دهد.





۴. تحلیل یافته‌ها

هر ۸ پرسش بر اساس برخی مفروضات طراحی شده‌اند، مفروضاتی که اکنون در مقام تحلیل به کار خواهند آمد. هر ۴ پرسش مربوط به هر مورد مطرح شده با یکدیگر برابر یا دست کم متناظر هستند. از این رو، پرسش‌ها و پاسخ‌های متناظر یا مشابه در هر دو مورد را با یکدیگر تحلیل می‌کنیم. در هر دو مورد، پرسش نخست برای این منظور گنجانده شده است تا یقین حاصل شود که پاسخ‌دهندگان واقعه و آمار ذکر شده را مصداقی از مسئله شر می‌دانند. نتایج نشان می‌دهد که اکثر افراد چنین تصویری از موضوع دارند. البته افرادی نیز که گزاره «تجربه‌ای رایج و متعارف» و «این آمار تکان‌دهنده نیست» را برگزیده‌اند احتمالاً برداشتشان این بوده که چنین پدیده‌هایی، در عین شر بودن، رواج دارند و بخشی از حقایق ناخوشایند این دنیا هستند. جالب آن که تعداد افرادی که مورد اول را شر تشخیص داده‌اند از تعداد افرادی که مورد دوم را شر دانسته‌اند بیشتر است،

یعنی ۹۵ درصد در مقابل ۸۰ درصد. این پاسخ را چگونه می‌توان تحلیل کرد؟ آیا جز این نمی‌توان گفت که عامه مردم گرسنگی و بیماری بخشی بزرگ از جمعیت دنیا را بیشتر می‌پذیرند و با آن کنار می‌آیند تا رنج، ولو شدیدتر، یک کودک را؟ چه بسا اولی را شرّی طبیعی یا بخشی از ساختار عالم می‌پذیرند، ولی دومی را نه. این یافته با فرض آغازین ما تطابق دارد، یعنی این فرض که عامه مردم شرور اخلاقی را بیشتر شرّ می‌دانند تا شرور طبیعی را.

پرسش دوم در هر دو مورد متناظر با یکدیگر است. نسبت میان ۴ گزینه در هر دو مورد متناظر است، اما عددشان یکسان نیست. اگر فقط این پرسش را مبنا قرار دهیم، به نظر می‌رسد مسئله شرّ یک مسئله بسیار جدی برای خداپاوری عامه مردم است، چون برجستگی رنج فردی و جمعی (یعنی ۴۵ و ۴۸ درصد) در مقابل برجسته ساختن وجود خدای قادر عالم مهربان مطلق (یعنی ۱۳ و ۹ درصد) نشان از توجه به مسئله شر دارد. انتخاب هر دو گزاره توسط ۲۶ و ۳۵ درصد افراد نشان می‌دهد که تعداد افرادی از جامعه که هر دو جنبه ماجرا به یک اندازه (یا اندازه‌ای نزدیک به هم) اهمیت دارد، کم نیستند. شاید بتوان گفت این موضع با موضع رسمی الهیاتی و همچنین موضع بخشی از فیلسوفان دین - که خداپاور هستند - تطابق دارد، چه از نظر ایشان این دو گزاره قابل جمع هستند. اما ترجیح عدم انتخاب هیچ کدام از دو گزاره توسط ۱۶ و ۷ درصد افراد را چگونه باید تبیین کرد؟ این نگرش را می‌توان از دشوار یافتن مسئله، تمایلات ایمان‌گروانه، و شاید هم توجه به لوازم و نتایج انتخاب هر کدام از ۳ گزینه قبلی یا اساساً گریز از مسئله توضیح داد.

پرسش از سازگاری و ناسازگاری دو گزاره رقیب برای این منظور گنجانده شده است که اولاً سازگاری پاسخ افراد به سایر پرسش‌ها را بسنجد و ثانیاً سازگاری منطقی به طور کلی را. همان گونه که دیدیم، در هر دو مورد تناظر بسیار نزدیک، و قریب به تطابق، میان پاسخ‌ها وجود دارد: ۲۲ و ۲۵ در مقابل ۷۸ و ۷۵. اما پاسخ‌های این پرسش با پاسخ‌های پرسش‌های قبل و بعد از جهتی سازگار است و از جهتی دیگر ناسازگار. حدود یک چهارم افراد گزاره‌های رقیب مورد نظر را با یکدیگر ناسازگار نمی‌دانند، و تقریباً همین درصد از افراد در پرسش‌های شماره ۲ و ۶ هر دو گزاره را انتخاب می‌کنند. اما هرچند درصد پاسخ‌ها با یکدیگر همخوانی دارد، برخی افراد به طور مجزا از این الگو پیروی نمی‌کنند، یعنی در حالی که مثلاً در مورد پرسش ۲ و ۶ گزینه ۳ را انتخاب کرده‌اند، در پرسش‌های ۳ و ۷ به ناسازگاری دو گزاره رقیب حکم داده‌اند. اما اگر سه‌چهارم افراد دو

گزاره رقیب را ناسازگار می‌دانند، انتظار می‌رود که همین درصد از افراد در مورد پرسش‌های شماره ۲ و ۶ در مجموع گزینه‌های ۱ و ۲ را برگزینند، در حالی که این درصد در مورد هر دو پرسش ۲ و ۶ عدد ۵۸ درصد است. این تفاوت را چگونه باید توضیح داد؟ آیا برداشت عامه از مفهوم «تناقض» با یکدیگر متفاوت است؟ آیا عامه مردم درکی فلسفی و منطقی از مفهوم تناقض در ذهن ندارد؟ (سنجش خود این مسئله موضوع مقاله‌ای دیگر خواهد بود.)

نهایتاً پرسش‌های متناظر شماره ۴ و ۸، از یک منظر، به نحوی سراسرتر قابل تحلیل و توضیح هستند، چه هر دو پرسش با این قصد طراحی شده‌اند که تعیین بکنند آیا عامه مردم مسئله شر را قرینه‌ای برای نفی خدا باوری (یا اثبات خدا باوری) تلقی می‌کنند یا نه. از آنجا که با توجه به فضای فرهنگی ایران این امکان وجود نداشت که پرسش را به این شکل مطرح کرد که «آیا گزاره 'تعدادی قابل توجه از انسان‌ها دچار درد و رنج هستند' می‌تواند دلیلی برای صدق گزاره 'خدا وجود ندارد' دانسته شود؟»، در نتیجه به شکلی که در پرسش‌نامه مطرح شد اکتفا کردیم؛ همین طور است در مورد پرسش شماره ۴.

در نگاه نخست، از این آمار، یعنی ۶۵ و ۷۰ درصد در مقابل ۳۵ و ۳۰ درصد، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که برای حدود اندکی کمتر از سه چهارم ایرانیان مسئله شرّ قرینه‌ای به سود خدا باوری و نفی خدا باوری به شمار نمی‌آید. با این اوصاف شاید بتوان گفت در اینجا میان شهود فلاسفه دین، از این حیث که به این موضوع بسیار می‌پردازند و آن را جدی می‌گیرند، و شهود عامه مردم تفاوت وجود دارد. اما برخی دلایل و قرائن وجود دارد که باعث می‌شود در این نتیجه‌گیری اندکی درنگ کنیم. در درجه نخست، پاسخ افراد به پرسش ۲ و ۶ قابل تأمل است. این که سه چهارم افراد شرّ را برجسته‌تر از خدا باوری دیده‌اند، و این که تقریباً همین درصد از افراد بر ناسازگاری دو گزاره رقیب صحه گذاشته‌اند، نشان می‌دهد که به قدرت مسئله شرّ و تهدید آن برای خدا باوری توجه دارند. در درجه بعد، با توجه به لوازم و نتایج گسترده و چه بسا غیر قابل تحمل انتخاب گزینه ۲ در پرسش‌های شماره ۴ و ۸، افراد لاجرم به سمت انتخاب گزینه ۱ سوق داده شده‌اند. چه بسا افراد نزد خود چنین اندیشیده‌اند که اگر گزینه ۱ را برگزینند بر الحاد خود صحه گذاشته‌اند. سنجش باور حقیقی افراد در مورد این پرسش دست کم از طریق پرسش‌نامه دو گزینه‌ای و مبتنی بر منطق صفر و یک به نحوی فرد را در دوراهی‌ای قرار می‌دهد که یک سوی آن تصریح غیرمستقیم به خدا باوری است و سوی دیگر آن نادیده گرفتن آنچه در پاسخ‌های قبلی خود بیان کرده است.

با این حال، این پاسخ نیز تا حدودی با فضای رایج در فلسفه دین و شهود فیلسوفان دین تناسب دارد. همان گونه که درصد بیشتری از فیلسوفان دین منتقدِ خداباوری بر مسئله ناسازگاری وجود شر با وجود خداوند قادر عالم مهربان مطلق انگشت نهاده‌اند و کمتر بر مسئله شر به مثابهٔ قرینه‌ای به سود خدا باوری تأکید کرده‌اند، ظاهراً برای عامه مردم نیز چنین است.

حال اگر به آرمان اصلی فلسفه مبتنی بر آزمون بازگردیم، یعنی توجه به شهود عامه برای عمق بخشیدن به شهود فلاسفه و تحلیل‌های رایج فلسفی، آیا چنین مطالعه‌ای - و مطالعات مشابه - می‌تواند در راستای آن آرمان باشد؟ پاسخ به چنین پرسشی چندان آسان نخواهد بود. از یک سو، می‌توان یافته‌ها را به نحوی تفسیر کرد که بر مبنای آن مسئله شر برای عامه مردم حقیقتاً مسئله نیست و لزومی ندارد در فلسفه دین به این میزان برجسته شود و در کانون مباحث قرار بگیرد. اما از سوی دیگر، تناقض در پاسخ‌ها - که بخشی از آن توضیح داده شد - نشان می‌دهد که در این مورد خاص نمی‌توان شهود عامه را مبنای تجدیدنظر در بحث‌های فلسفی قرار داد. در نتیجه، دست کم در مورد مسئله شر این مطالعه نمی‌تواند در راستای آرمان اصلی فلسفه مبتنی بر آزمون باشد. اما اگر محدودیت‌ها و نقایص این پژوهش را اصلاح کنیم، شاید بتوان در این داوری تجدیدنظر کرد. در نتیجه نگارنده قصد دارد این مطالعه را در آینده به نحوی دیگر انجام دهد تا نقایص آن کمتر و کارایی آن بیشتر شود.

اما مهم‌ترین چیزی که می‌توان از این مطالعه درباره دیدگاه مردم درباره مسئله شر آموخت این است که جنبه‌های روان‌شناختی مسئله چنان مهم است که باید در نگاه فیلسوفان دین به مسئله شر وارد شود، چیزی که در مقاله مایکل چرچ، کارلسون و بارت (2020) نیز بر آن تأکید شده است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش یکی از نخستین پژوهش‌هایی است که در ایران در حوزه فلسفه دین و فلسفه مبتنی بر آزمون انجام می‌گیرد. بنابراین همچون هر کار آغازین نقایص بسیار دارد. نگارنده در مراحل بعد، پژوهش حاضر را به شکلی دیگر انجام خواهد داد. اما از پژوهش حاضر می‌توان سه نتیجه مهم گرفت: نخست، برای اکثر افراد شرکت‌کننده در این آزمون، به واسطه تصدیق ناسازگاری دو گزاره رقیب، تقریر یا قالب نخست و کهن‌تر مسئله شر جدی‌تر و قابل‌توجه‌تر است. دوم، برای اکثر افراد شرکت‌کننده در این آزمون، به واسطهٔ

پاسخ‌هایی که به پرسش‌های ۴ و ۸ داده‌اند، قالب یا تقریر دوم و متأخر مسئله شرّ چندان جدی و قابل توجه نیست. سوم، در کنار هم قرار دادن پاسخ‌های داده‌شده به ۸ پرسش نشان می‌دهد که ذهن عامه مردم در مورد مسئله شرّ دچار تشتت و ناسازگاری است، به این معنا که کشش‌های متناقض و زمینه‌های فکری متعدد باعث شده بسیاری از افراد در پاسخ به پرسش‌های این پژوهش به ناسازگاری میان پاسخ‌هایی که می‌دهند توجه نداشته باشند. شاید گفته شود اگر در فلسفه مبتنی بر آزمون ملاک باور عامه است، دیگر نباید از منظر فلسفی به داوری آن پرداخت و باید چنین تناقضی را پذیرفت و خوش‌آمد گفت. در پاسخ باید گفت که دوری از تناقض چیزی نیست که بتوان آن را به اردوگاه فلاسفه اختصاص داد. ماجرای تناقض ماجرابی است متفاوت. ارتکاب تناقض در هر ساحتی و قلمروی قابل مناقشه و چون‌وچرا است. البته اگر محدودیت‌ها و نقایص این تحقیق را کاهش دهیم و آن را به شیوه‌ای دیگر اجرا کنیم، احتمالاً این نتیجه‌گیری اخیر تغییر یابد. درست همین نقایص و محدودیت‌ها باعث می‌شود که نگارنده در نتیجه‌گیری و تحلیل دیدگاه عامه مردم با احتمال و عدم اطمینان سخن بگوید.

نهایت این که اصل رویکرد نوظهور فلسفه مبتنی بر آزمون چه بسا برای بسیاری از اهل فلسفه پذیرفتنی نباشد. از آنجا که قابل دفاع بودن چنین رویکردی مفروض این مقاله است، در نتیجه بحث از آن در مجال و مرتبه‌ای دیگر مقدور و قابل دفاع خواهد بود.

کتاب‌نامه

باقری نوع‌پرست، زهیر. ۱۴۰۰. «بررسی مسئله شرّ در آثار ادبی». قابل دسترس در:

<http://www.salekenisti.com>

پترسون، مایکل، هاسکر، ویلیام، رایسناخ، بروس، بازینجر، دیوید. ۱۳۸۹. *عقل و اعتقاد دینی*.

ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.

De Cruz, Helen, and Johan De Smedt. 2015. "Naturalizing Natural Theology." *Religion, Brain & Behavior* 6(4): 355-361.

Doris, John M., and Stephen P. Stich. 2004. "Ethics and psychology". In *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Taylor and Francis. Retrieved from <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/ethics-and-psychology/v-1>

Kelly, D., and Stich, Stephen P. 2008., "Two Theories about the Cognitive Architecture Underlying Morality". In *The Innate Mind, Vol. III, Foundations and the Future*, edited by P. Carruthers, S. Stich & S. Laurence. Oxford University Press.

Knobe, Joshua and Shaun Nichols. 2017. "Experimental Philosophy". *The*

Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/experimental-philosophy>

- Knobe, Joshua, Tania Lombrozo, and Shaun Nichols (eds.). 2015. *Oxford Studies in Experimental Philosophy, Volume 1*. Oxford University Press.
- Machery, Edouard, and Elizabeth O'Neill, (eds.). 2014. *Current Controversies in Experimental Philosophy*. Abingdon: Routledge.
- Machery, Edouard, Stephen Stich, David Rose, Amita Chatterjee, Kaori Karasawa, Noel Struchiner, Smita Sirker, Naoki Usui, and Takaaki Hashimoto. 2015. "Gettier across Cultures". *Noûs* 51(3): 1-20.
- Machery, Edouard, Stephen Stich, David Rose, Mario Alai, Adriano Angelucci, Renatas Berniūnas, Emma E. Buchtel et al. 2017. "The Gettier Intuition from South America to Asia". *Journal of Indian Council of Philosophical Research* 34(3): 517-541.
- Michael Church, Ian, Rebecca Carlson, and Justin L. Barrett. 2020. "Evil Intuitions? The Problem of Evil, Experimental Philosophy, and the Need for Psychological Research." *Journal of psychology and theology* 49(2): 126-141.
- Nagel, Jennifer. 2012. "Intuitions and Experiments: A Defense of the Case Method in Epistemology". *Philosophy and Phenomenological Research* 85(3): 495-527.
- Tooley, Michael. 2021. "The Problem of Evil". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/evil>
- Weinberg, Jonathan M., Shaun Nichols, and Stephen Stich. 2001. "Normativity and Epistemic Intuitions". Pp. 625-646, in *epistemology*, edited by E. Sosa and J. Kim. Oxford: Blackwell Publishing.

یادداشت‌ها

1. Experimental Philosophy
2. empiricism

۳. برای مثال، نک. Machery et al 2017; 2015; Weinberg et al 2001.

۴. برای مثال، نک. Knobe et al 2015.

۵. برای مثال، نک. Machery et al 2015؛ Nagel 2012.

۶. برای مثال، نک. Kelly and Stich 2008؛ Doris et al 2004.

۷. برای مثال، نک. De Cruz and Smedt 2015.

۸. برای مثال، نک. Machery and O'Neill 2014.

9. How Do Philosophers Evaluate Natural Theological Arguments? An Experimental Philosophical Investigation



نقد اخلاقی پاسخ‌های فلسفه اسلامی معاصر (علامه طباطبایی و شهید مطهری) به مسئله شر

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۱

زهرا یحیی پور^۱

نعیمه پورمحمدی^۲

مالک حسینی^۳

چکیده

مسئله دیرپای شر، که خود شامل مجموعه‌ای از مسائل است، به طور کلی، به سه طریق تقریر شده است: (۱) مسئله منطقی شر (ناسازگاری منطقی وجود خدا و صفات او با وجود شر)؛ (۲) مسئله شاهدمحور شر (شر را شاهدهی علیه معقولیت خدا باوری دانستن)؛ (۳) مسئله آگزیستانسیال شر (ناسازگاری باورهای دینی با تجربه زیسته شخص). مهم‌ترین دفاعیه‌های فلسفه اسلامی معاصر (برگرفته از اندیشه‌های علامه طباطبایی و شهید مطهری)، که در پاسخ به مسئله منطقی شر مطرح شده، عبارت‌اند از (۱) موهوم بودن شر؛ (۲) عدمی بودن شر؛ (۳) نسبی بودن شر؛ (۴) ضرورت وجود موجودی که خیر آن بیش از شرش است (ضرورت شر قلیل در برابر خیر کثیر)؛ (۵) منشأ اثر بودن ماده در شرور؛ (۶) ضرورت شر برای تحقق خیر؛ (۷) ضرورت شر برای درک خیر؛ (۸) شر را حاصل جزءنگری دانستن؛ (۹) شر را حاصل دیدگاه انسان دانستن؛ (۱۰) شر را حاصل اختیار دانستن. از نظر فلسفه دین مدرن نقدهایی اخلاقی به دفاعیه‌ها و تتودیسسه‌های سنتی وارد شده که فلسفه اسلامی معاصر را نیز در بر می‌گیرد. نقدهای اخلاقی مانند (۱) دفاعیه‌پردازی شر؛ (۲) انفعال در برابر شر؛ (۳) نگاه ابزاری به انسان و رنج او؛ (۴) نقض خودمختاری انسان؛ (۵) غفلت از تنوع خصلت روانی انسان‌ها، غفلت از میزان، تنوع و پراکندگی رنج؛ (۶) غفلت از رنج حیوانات، کودکان و معلولان. بررسی این انتقادات لزوم اصلاح، تکمیل، ابداع و ارائه گونه‌های جدیدی از دفاعیه‌ها در فلسفه اسلامی را ضروری می‌سازد که به طور خاص به جنبه عملی شر نیز توجه داشته باشد.

کلیدواژه‌ها

نقد اخلاقی، دفاعیه، شر، مسئله منطقی شر، فلسفه اسلامی معاصر، علامه طباطبایی، استاد مطهری

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (z.yahyapour1@gmail.com)
۲. استادیار گروه فلسفه دین، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول) (n.purmohammadi@urd.ac.ir)
۳. استادیار گروه فلسفه، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. (malek.hosseini@yahoo.com)



**A Moral Criticism of Contemporary Islamic
Philosophy's Responses (According to Tabatabai and
Motahhari's Viewpoints) to the Problem of Evil**

Zahra Yahyapour¹

Reception Date: 2022/06/27

Naimeh Pourmohammadi²

Acceptance Date: 2022/08/02

Malek Hosseini³

Abstract

There are three accounts of the problem of evil: (1) Logical problem of evil (The logical incompatibility between the existence of God and His attributes and the existence of evil); (2) The evidential problem of evil (Evil as evidence against the rationality of theism); (3) Existential problem of evil (Incompatibility between religious beliefs and a person's lived experience). The most important defenses proposed in contemporary Islamic philosophy (taken from the thoughts of Tabatabai and Motahhari) against the logical problem of evil are: (1) Evil is not real and is something imaginary; (2) Evil is of non-existence; (3) Evil is something relative; (4) The existence of a creature that its good is more than its evil is necessary; (5) The matter is the source of the evil; (6) The existence of evil is necessary for the existence of good; (7) The existence of evil is necessary for perceiving the good; (8) Evil is the result of not having a holistic look at the world; (9) Evil is the result of looking at the world from a human perspective; (10) Evil is the result of human free will. However, the modern philosophy of religion has raised strong moral objections to traditional defenses and theodicies, including contemporary Islamic philosophy. Accordingly, these defenses: (1) Somehow defend and legitimize the evil; (2) Have a passive and inactive position on the evil; (3) Have an instrumental look at the human and his suffering; (4) violate human autonomy; (5) Neglect the variety of psychological traits of human beings, and overlook the extent, diversity, and dispersion of sufferings; (6) Neglect the suffering of animals, children, and disabled people. Investigating these criticisms necessitates the need to modify, complete, invent and present new types of defenses in Islamic philosophy, ones that pay special attention to the practical aspect of evil.

Keywords

Moral Criticism, Defense, Evil, Logical Problem of Evil, Contemporary Islamic Philosophy, Mohammad Hossein Tabatabai, Morteza Motahhari

-
1. Ph. D. Candidate in Islamic Philosophy and Kalam, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (z.yahyapour1@gmail.com)
 2. Assistant Professor, Department of Philosophy of Religion, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (Corresponding Author) (n.purmohammadi@urd.ac.ir)
 3. Assistant Professor, Department of Philosophy, Iranian Research Institute of Philosophy, Tehran, Iran. (malek.hosseini@yahoo.com)

مقدمه

انتقادات و هجمه‌هایی از جانب الهیات مدرن به دفاعیه‌ها و تئودیه‌های الهیات سنتی وارد شده است که فلسفه و کلام سنتی اسلامی را نیز در بر می‌گیرد. مهم‌ترین دفاعیه‌های فلسفه اسلامی عبارت‌اند از: (۱) موهوم بودن شر؛ (۲) عدمی بودن شر؛ (۳) نسبی بودن شر؛ (۴) ضرورت وجود موجودی که خیر آن بیش از شرش است؛ (۵) منشأ اثر بودن ماده در شرور؛ (۶) ضرورت شر برای تحقق خیر؛ (۷) ضرورت شر برای درک خیر؛ (۸) شر را حاصل جزءنگری دانستن؛ (۹) شر را حاصل دیدگاه انسان دانستن؛ (۱۰) شر را حاصل اختیار دانستن. از نظر فلسفه دین مدرن نقدهایی اخلاقی به دفاعیه‌ها و تئودیه‌های سنتی وارد است، نقدهای اخلاقی همچون (۱) دفاعیه‌پردازی شر؛ (۲) انفعال در برابر شر؛ (۳) نگاه ابزاری به انسان و رنج او؛ (۴) نقض خودمختاری انسان؛ (۵) غفلت از تنوع خصلت روانی انسان‌ها، غفلت از میزان، تنوع و پراکندگی رنج؛ (۶) غفلت از رنج حیوانات، کودکان و معلولان.

با توجه به این که به طور کلی اندیشه سنتی، اعم از فلسفه اسلامی و کلام اسلامی، در حیطه پاسخ‌گویی به مسئله شر مورد هجمه فلاسفه دین مدرن قرار گرفته است، و فلاسفه دین معاصر دفاعیه‌ها و تئودیه‌های سنتی را به دلیل اشکالات اخلاقی وارد بر آنها ناکارآمد می‌دانند، تحلیل و ارزیابی انتقادات وارد بر دفاعیه‌های فلسفه اسلامی امری ضروری است. زیرا در صورت صدق انتقادات مذکور بر پاسخ‌های مطرح‌شده، ابداع و ارائه‌گونه‌های جدیدی از دفاعیه‌ها در فلسفه اسلامی روزآمد، که ناظر بر برخی از اشکالات پیش‌گفته باشد، ضرورت دارد و این می‌تواند سرآغازی برای تحول و پیشرفت فلسفه اسلامی معاصر باشد.

۱. نقد اخلاقی دفاعیه‌های علامه طباطبایی و شهید مطهری

گاهی تئودیه اعم از دفاعیه محسوب شده و گاهی دفاعیه به طور تلویحی متضمن تئودیه نیز دانسته شده است. برخی از متفکران نیز در نقد دفاعیه‌ها و تئودیه‌ها تمایز چندانی میان آنها قائل نشده‌اند و در برخی مواضع، در هر دو مورد، اصطلاح تئودیه را به کار برده‌اند، یعنی به طور کلی کارآمدی تئودیه‌های گوناگون را که هر کدام پاسخی به یکی از جنبه‌های مسئله شر است بررسی نموده‌اند. طبیعی است در این صورت برخی از نقدهایی که به تئودیه‌ها وارد می‌دانند، در برخی موارد مشترک با تئودیه، دفاعیه‌ها را نیز در بر گرفته است. به عقیده برخی متفکران دیگر همچون جیمز ورتل نیز بهتر است

دفاعیه‌ها تئودیسۀ حداقلی نام گیرند. از این رو، همان نقدها را بر دفاعیه‌ها نیز، به عنوان تئودیسۀ محدود و نه صرفاً به عنوان یک دفاعیه، وارد دانسته‌اند. نیک تراکاکیس، اِون فیلز و جیمز وتزل اشکالات متعددی را از منظر اخلاقی به تئودیسۀ وارد می‌دانند.

۱-۱. اشکال دفاعیه‌پردازی شر

به تحلیل منتقدان، تئودیسۀ‌هایی که شر را مقدمۀ پیدایش خیر می‌شمارند، به دلیل چارچوب غایت‌شناختی‌ای که دارند، شر را جدی نمی‌گیرند. زیرا شری که برای رسیدن به غایت خیر به وجود آمده نباید چندان اهمیتی داشته باشد (وتزل ۱۳۹۷، ۱: ۵۸۳). از نظر وتزل، با این وصف، باید گفت تئودیسۀ‌پردازان هم‌دستی سربسته‌ای با وضع موجود شر دارند و نمی‌توانند از این اتهام فرار کنند که در حالی که بنا بوده شر را محکوم کنند، همچون دفاعیه‌پردازان شر عمل می‌کنند (وتزل ۱۳۹۷، ۱: ۵۷۳، ۵۷۶-۵۷۷). تئودیسۀ‌پردازان بنا نبوده، به بهانه یافتن دلیل خدا برای تجویز شرور، شر را کوچک و عادی جلوه دهند و حتی از آن تلقی خیر، لطف، برکت و نعمت داشته باشند. لوازم سخن تئودیسۀ‌پردازان در اینجا چیزی جز مشروعیت بخشیدن به شر، به رسمیت شناختن شر، مجوز دادن به شر و حتی هم‌دستی با شر و بالاتر از آن انکار شر و تبدیل شر به خیر نیست. این نوع نگاه باعث می‌شود مقولات اخلاقی ما اساساً دگرگون شود. زیرا شری که شر نباشد واقعاً شر نیست، بلکه خیر است (تراکاکیس ۱۳۹۷، ۱: ۵۱۲، ۵۲۴-۵۲۵؛ وتزل ۱۳۹۷، ۱: ۵۸۳).

بر اساس نقد مذکور هر نظریه‌ای که به نوعی شر را خیر یا مقدمۀ پیدایش خیر می‌شمارد شر را جدی نمی‌گیرد. این نقد را می‌توان ناشی از بی‌اعتنایی پاسخ‌ها به رویکرد عملی و پرداختن صرف به رویکرد نظری و انتزاعی به مسئله شر دانست. آنچه در این نقد به آن پرداخته شده این است که کسانی که مسئله شر را به فضای فلسفی انتزاعی محدود می‌کنند آماده‌اند خود را در هم‌دستی سربسته با وضع موجود شر ببینند، به این معنا که پرداختن به شر به شکل انتزاعی و تحمل آن به صورت عینی و ملموس با هم پیوند عملی دارند. به این ترتیب، از دید منتقدان، تئودیسۀ نظری محض دچار ناکامی اخلاقی و اشتباه عقلانی است و تئودیسۀ‌پردازان نمی‌توانند از این اتهام فرار کنند که با این که بنا بوده شر را محکوم کنند، اما مانند دفاعیه‌پردازان شر عمل می‌کنند.

از این رو، مهم است بدانیم در برابر وجود مستمر شر نیز چه فعالیت فلسفی‌ای می‌توان انجام داد. اگر منافع عملی دفاعیه و تئودیسۀ به طور کامل کنار گذاشته شود،

می‌تواند به منافع نظری دفاعیه و تئودیه نیز لطمه بزند، یعنی کاستی عملی و کاستی نظری می‌تواند پای یکدیگر را به میان کشیده و یک کاستی محسوب شوند. حاصل اشکال اخلاقی پیش‌گفته این است که اگر چنین نگاهی به شر داشته باشیم، به دیدگاهی اخلاقی درباره جهان می‌رسیم که در آن شر واقعاً وجود ندارد یا دست‌کم مقولات اخلاقی مرسوم ما اساساً دگرگون و بازخوانی می‌شوند. چون شری که چندان هم بد نباشد واقعاً شر نیست و دفاعیه‌پردازی نسبت به شرور دفاعیه‌ها را دچار معضل و اتهام عدم حساسیت اخلاقی و نیز شکاکیت اخلاقی می‌کند. بنابراین، به تحلیل منتقدان، معنای تراژیکی از زندگی به ما القا می‌کند که در عمل مفاهیم تقصیر و مسئولیت کاملاً برای ما بی‌ربط شوند. در چنین شرایطی ممکن است همچنان شرور جزئی را شر بدانیم، اما با این اوصاف جایی برای آن دست‌شهرایی که مریلین آدامز آنها را شرور وحشتناک می‌نامد - از جمله کودک‌آزاری و نسل‌کشی که قربانیان و عاملان خود را از انسانیت تهی می‌کنند ... و در نتیجه زندگی انسان را به بی‌معنایی فرومی‌کاهند - و همین‌طور شرور ساختاری باقی نمی‌ماند. از این منظر این نوع از شر هیچ خواهد بود، اگر ما شدت، گستردگی، خرابی و آسیب را ناچیز بشماریم و بی‌اهمیت انگاریم. به نظر می‌رسد به همین دلیل است که به دفاعیه‌ها یا تئودیه‌هایی که معتقدند خیرها بر شرها می‌چربند این نقد وارد شده که چرا شر را جدی نمی‌گیرند. از دید ناقدان اگر همین ویژگی‌های شر را که باعث می‌شود تا این حد بد و تکان‌دهنده باشد نادیده بگیریم، نمی‌توانیم شرور وحشتناک را جدی بگیریم و از آنها پیشگیری کنیم. در نتیجه، منتقدان معتقدند الهیاتی که به مسئله شری پاسخ می‌دهد که وحشتناک، ساختاری، عینی و تاریخی نیست، و رنج بشری را در پی ندارد، و انفعال در برابر شر می‌آورد، و از شر دفاعیه‌پردازی می‌کند و به نقش انسان در تولید و اصلاح شر بی‌توجه است، به کار حل بحران‌های اجتماعی نمی‌آید و نمی‌تواند پاسخی عمل‌گرایانه برای حل آنها نیز ارائه دهد.

از این رو، هرچند در سنت فلسفه اسلامی تا حدودی بر مسئولیت بشر در مبارزه با شر تأکید شده است، آنچه توجه به آن نیز ضروری به نظر می‌رسد، توجه به مرزبندی و تمایز میان خیر و شر برای صورت‌بندی هر نظریه‌ای در حل مسئله شر است. افزون بر این، رسالت دفاعیه‌ها رفع ناسازگاری میان وجود شر و وجود خدا و صفات او است، که به نظر می‌رسد این امر، به حکم غلبه بر مسئله شر، در برخی موارد با انکار خود شر - مثلاً در دفاعیه موهوم بودن شر - یا با نادیده گرفتن و فروکاستن واقعیت شر - مثلاً در دفاعیه عدمی بودن شر - همراه شده است. در دفاعیه موهوم بودن شر، از نظر علامه طباطبایی، «پیوسته شر، فساد و سایر نامالایمات در وجودات پنداری اشیاء است، نه در وجودات

واقعی آنها» (طباطبایی ۱۳۸۵-الف، ۵: ۶۱-۶۳). شهید مطهری نیز شرور را نیستی‌ها و گودال‌هایی می‌داند که ما در عالم توهم آنها را یک سلسله گودال‌ها و خلأها در هستی‌ها فرض می‌کنیم (مطهری ۱۳۸۷-ب، ۲۷۰-۲۷۱). شاید صرف چنین رویکردهایی به مسئله شر و غفلت از نتایج و لوازم ضمنی آنها و سایر جوانب مسئله، هرچند ناخواسته، باعث بروز اشکالات پیش‌گفته و محکوم شدن دفاعیه‌ها به جانب‌داری از شر، عادی جلوه دادن شر و... شود. ضمناً به نظر می‌رسد انکار واقعیت شر، وهمی یا عدمی خواندن آن و نظایر آن با متون مقدس ادیان الهی ناسازگار است که در آن با شرور به منزله اموری واقعی برخورد شده است. افزون بر این، مرگ و ظلمت در دفاعیه‌ها امری عدمی خوانده شده است: مرگ چیزی جز عدم حیات نیست، ظلمت چیزی جز عدم نور نیست، و امور عدمی از علت فاعلی بی‌نیاز است. به تعبیر دیگر، امور عدمی نیاز به خالق ندارد، حال آن که در قرآن کریم خدا هم خالق حیات و هم خالق موت، هم نور و هم ظلمت معرفی شده است. حاصل آن که ما معتقدیم تمام تأمل‌های فلسفی و الهیاتی واسطه پیدایش نوعی عمل اجتماعی و سیاسی خاص نیز می‌شوند. بنابراین دفاعیه یا تئودیه را تمرین نظری و علمی محض تلقی کردن، هرچند ناخواسته، به معنای فراهم ساختن جواز ضمنی شرور اخلاقی بی‌شماری است که در این عالم وجود دارد. به تعبیر دیگر، این اصل بنیادین وجود دارد که متن در جامعه مشارکت دارد.

۲-۱. اشکال انفعال در برابر شر

به باور تراکاکیس، اگر هر شری به نحوی به خیر برتر متصل باشد و ما به این مطلب باور (یا علم) داشته باشیم، نگرش ما به شر و رنج به نگرشی منفعلانه و قضا-قدری (تقدیرباورانه) فروکاسته می‌شود. در این صورت انگیزه‌ای برای انجام دادن کار خیر نخواهیم داشت، چراکه هر شری یا برای رسیدن به غایت خیری است یا مجازات گناهی است یا تراکاکیس می‌گوید: مثلاً اگر معتقد باشم طاعون مجازات گناه از سوی خدای عادل است، چرا باید با طاعون ویرانگر مبارزه کنم؟ یا اگر معتقد باشم خدا فقط از راه اختیار دادن به انسان‌ها برای ارتکاب شرور و حشتناک می‌تواند خیرهای برتر را حفظ کند، چرا باید با رژیم‌هایی که دست به نسل‌کشی می‌زند مبارزه کنم؟ اگر تصور کنیم شر کاملاً گزاف وجود ندارد، اخلاقیات و به طور خاص انگیزه ما برای انجام دادن کار درست تضعیف می‌شود (تراکاکیس ۱۳۹۷، ۱: ۵۱۲، ۵۱۹). جان هیک در کتاب شر و خدای عشق (Hick 1985, 334) که اکنون دیگر به کتابی کلاسیک تبدیل شده، چنین نظری را مطرح

می‌کند: اگر رنج مردم همواره یا مجازات عادلانه‌ای باشد که سزاوار آن هستند یا هدف سازنده‌ای برای تربیت اخلاقی آنها داشته باشد، شرایط به گونه‌ای خواهد شد که بدبختی انسان‌ها دیگر همدردی‌ای بر نمی‌انگیزد یا به تسلی‌بخشی، کمک و خدمت ایثارگرانه‌ای منجر نخواهد شد. چون اگر بنا باشد ما واکنش‌های دلسوزانه‌ای نشان دهیم، باید فرض ما این باشد که این رنج‌ها سزاوار نیستند یا برای فرد مبتلا ناگوارند. بنابراین، اگر دیدگاه تئودیه‌ها درست باشد، دیگر ما از دیگران دعوت نخواهیم کرد که برای نجات یک جنایتکار از تحمل مجازات عادلانه یا نجات یک بیمار از درمان دردناک فداکاری کنند (تراکاکیس ۱۳۹۷، ۱: ۵۱۹-۵۲۰).

فحوای اشکال مذکور چنین است که اگر هر شری به نحوی به خیر برتر متصل باشد - مثلاً در دفاعیه‌های علامه طباطبایی و شهید مطهری، گزاره‌هایی که شر را لازمه خیر کثیر، یا برای تحقق یا درک خیر ضروری می‌دانند - مانع از پرداختن به عمل اخلاقی می‌شود. اما به نظر می‌رسد شواهد تجربی فراوانی در رد ادعای منتقدان وجود دارد. افراد کارهای خیرخواهانه بزرگی انجام می‌دهند، در حالی که بسیاری از آنها دفاعیه‌ها یا تئودیه‌هایی نیز برای خود دارند. شاید همان طور که در دفاعیه‌های علامه طباطبایی و شهید مطهری نیز تا حدودی به آن پرداخته شده است، دلیل وجود شر می‌تواند این باشد که به انسان‌ها این قدرت را بدهد که به عمل اخلاقی یا کسب فضائل اخلاقی مبادرت ورزند (نک. مطهری ۱۳۸۵، ۵: ۶۵-۶۶؛ ۱۳۸۶، ۱۴۹-۱۵۳؛ نیز نک. الطباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۷-۳۸؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۸: ۴۴-۴۵). برای کسی که به این دفاعیه یا تئودیه قائل است، چنین گزاره‌ای نه تنها مانع از عمل اخلاقی نمی‌شود، بلکه به آن حکم می‌کند. در واقع، استدلال انفعال در برابر شر در نهایت برانگیزاننده چنین دفاعیه یا تئودیه‌ای می‌شود که مشارکت انسان‌ها در جهت زدودن شر را نیز در بر دارد. یکی از راه‌ها برای صورت‌بندی دفاعیه‌ای که عمل اخلاقی را نیز در بر دارد پرداختن به نظریه‌ای است که در آن دفاعیه مورد نظر همان چیزی باشد که ترغیب به عمل اخلاقی نیز می‌کند، که در این صورت دفاعیه هم رویکرد نظری و هم رویکرد عملی خواهد داشت. دفاعیه‌ها در صورتی که خوب صورت‌بندی شده باشند، می‌توانند این مقصود را نیز برآورده سازند.

از سوی دیگر، جهل به افعال الهی نیز دلیلی به دست نمی‌دهد که تردید کنیم باید از رنج هولناکی که به سادگی قابل پیشگیری است پیشگیری کنیم. برعکس، این امر دلیلی به ما می‌دهد تا از چنین رنجی پیشگیری کنیم. می‌دانیم که وظیفه اولیه انسان‌ها این است که حتی المقدور از چنین رنجی پیشگیری کنند. افزون بر مطالب پیش‌گفته، آموزه‌های ادیان

و کتب مقدس و نیز اخلاق به کاهش رنج انسان‌ها حکم می‌کند. تمام ادیان الهی و نیز خداباوران با این مطلب موافق‌اند که انسان‌ها مکلف به کاهش رنج‌اند. همان‌طور که اُکانر (O'Connor 1995, 385) نیز پاسخ می‌دهد، چیزهای دیگری هست که می‌دانیم باعث می‌شوند کمک به دیگران را وظیفه اخلاقی خود بدانیم. مثلاً می‌دانیم اگر به کمک قربانیان بشتابیم، خوشحال می‌شوند و کمتر از حالتی که به آنها کمک نکنیم احساس بدبختی می‌کنند؛ می‌دانیم اگر چشم‌مان را به روی نسل‌کشی ببندیم، جهان در کل بدتر از حالتی می‌شود که ما مداخله نکنیم؛ و می‌دانیم که خدا می‌خواهد ما از نظر اخلاقی انسان‌های شریفی باشیم که در شرایطی از این دست خیرخواهی و مهربانی پیشه کنیم (نیز نک. تراکاکیس ۱۳۹۷، ۱: ۵۲۰، پاورقی).

لرنر (Lerner 2000, 98-101) تبیین دیگری از سخن اکانر مطرح کرده است: حتی در مواردی که رنج به امر خداست یا مجازات گناه است، وظیفه داریم در برنامه‌های خدا مداخله کنیم و به کمک فرد مبتلا بشتابیم. لرنر این سناریوی فرضی را مطرح می‌کند که خدا جک را که عمداً آتش‌سوزی به راه انداخته به صورتی که قابل پیش‌بینی است مجازات می‌کند، یعنی خانه جک را در حالی که خود جک در خانه است می‌سوزاند، و جیل که در کناری ایستاده به نجات جک می‌شتابد. او در استدلالش فرض می‌گیرد که جیل همواره باید سعی کند به جک کمک کند (نیز نک. تراکاکیس ۱۳۹۷، ۱: ۵۲۲، ۵۲۳، پاورقی).

کلمنت دُره راهبرد بسیار متفاوتی دارد که نشان می‌دهد خدا باوران ملتزم به تئودیسۀ خیر برتر چطور به این نوع اشکال پاسخ می‌دهند. دره می‌نویسد (نیز نک. تراکاکیس ۱۳۹۷، ۱: ۵۲۳، پاورقی):

آنچه نیاز است این است که تئودیسۀ پردازِ عاقل بتواند همزمان به این دو گزاره باور داشته باشد: (الف) اگر خدا رنجی را ایجاد کند که در خدمت غایاتی خیر باشد، کارش توجیه‌پذیر است، و (ب) اگر انسان با همین هدف رنجی ایجاد کند کارش توجیه‌پذیر نیست. (Dore 1974, 361)

او این تفاوت بین خدا و انسان را به اختصار D می‌نامد و در ادامه ادعا می‌کند تفاوتی که مدخلیتی در بحث دارد این است که خدا می‌داند Q صادق است، در حالی که ما صرفاً می‌توانیم باور داشته باشیم (یا ایمان داشته باشیم) که Q صادق است. Q: ارزش‌اهدافی که (به نظر تئودیسۀ پرداز) رنج در خدمت رسیدن به آنهاست، آن قدر بالا هست که بر آن رنج برتری داشته باشد. دره بعضی از انتقادهای وارد شده به D را بررسی می‌کند و در بخش

پایانی مقاله خود تصدیق می‌کند که اگر ما می‌دانستیم که Q صادق است، تفاوت بین خدا و ما از بین می‌رفت و بر این اساس (همچون خدا) اخلاقاً موجه بودیم که مثلاً رنجی را ایجاد کنیم که واکنش مطلوبی در پی آن به وجود آید. بنابراین، دفاعیه‌هایی که شر را لازمه خیر کثیر، یا برای تحقق خیر، درک خیر، انجام عمل اخلاقی یا کسب فضائل اخلاقی ضروری می‌دانند، از اشکال انفعال در برابر شر مصون هستند.

۱-۳. اشکال نگاه ابزاری به انسان و رنج او: بی‌توجهی یا بی‌حرمتی به کرامت انسانی

از نظر تراکاکیس، تئودیه‌پردازان همواره نوعی چارچوب غایت‌شناختی را مطرح می‌کنند که در آن رنج وسیله‌ای برای غایتی از سوی خداست، غایت‌هایی مثل پرورش شخصیت، ایجاد مسئولیت یا ایجاد همدلی (تراکاکیس ۱۳۹۷، ۱: ۵۱۲، ۵۱۷). اما انتقاد اخلاقی‌ای که به چارچوب غایت‌شناختی تئودیه‌ها وارد می‌شود این است که به اشخاص نگاه ابزاری دارد و اشخاص را به خودی خود هدف نمی‌داند. به تعبیر دیگر، تئودیه‌ها گرایش دارند اشخاص را نه غایت فی‌نفسه بلکه وسیله‌ای برای غایتی خاص ببینند. این نقد و این تعبیر و اصطلاحات به امر مطلق کانت اشاره دارد، یعنی این اصل که «ما هرگز نباید به گونه‌ای عمل کنیم که انسانیت را خواه در خود و خواه در دیگران صرفاً ابزار بدانیم، بلکه باید همواره انسانیت را غایت بشماریم». اصل مذکور، که کانت معتقد بود اصل اساسی اخلاق است، اندیشه کرامت شخص را در خود دارد و قدر و ارزش مطلق را که در انسانیت انسان‌ها وجود دارد در نظر می‌گیرد. بنابراین، از نظر تراکاکیس تئودیه متهم به بی‌توجهی یا بی‌حرمتی به انسانیت انسان است. تئودیه‌هایی که به نظر می‌رسد آشکارتر از بقیه گرفتار این مشکل باشند تئودیه‌هایی هستند که می‌گویند خدا اجازه می‌دهد فرد A به خاطر خیر برتر G رنج E را بکشد، حتی اگر A سهمی در G نداشته باشد یا آن را تجربه نکند. تئودیه‌هایی از این دست امر مطلق مورد نظر کانت را به استهزاء می‌گیرند. از نظر تراکاکیس اشکال کار تئودیه‌ها اینجاست که با افراد مبتلا به رنج به منزله عنصری کاملاً مصرفی رفتار می‌کنند، یعنی ارزش، کرامت، بهروزی و منافع آنها را قربانی منافع خیر برتری می‌کنند که هیچ ارتباطی به آنها ندارد. غایت فرض کردن شخص بماهو شخص به معنای آن است که به منافع و بهروزی شخص در همه زمان‌ها و به هر قیمتی حرمت نهیم و آن را حفظ کنیم، و این سخن بدین معناست که کرامت و ارزش شخص را نمی‌توان به سادگی قربانی یک خیر برتر یا نقشه خدا کرد یا آن را با چیزی معامله کرد (تراکاکیس

۱۳۹۷، ۱: ۵۱۳، ۵۲۵-۵۲۹).

بر اساس این نقد نیز گزاره‌هایی که چارچوب غایت‌شناختی دارند و به نوعی اساس آنها بر خیر استوار است و در آنها هر شری به نحوی به خیر برتر متصل است، به اشخاص نگاه ابزاری دارد و اشخاص را به خودی خود هدف نمی‌داند. این اشکال از سوی منتقدان و فیلسوفان معاصر دین به این صورت مطرح شده است که تئودیه‌ها برای این که از نظر اخلاقی کافی باشند باید در عوض - با محوریت شخص رنجور^۲ - بگویند شخص A باید رنج E را به خاطر خیر برتر G تحمل کند که A بتواند در G سهم داشته باشد و آن را تجربه کند. یعنی باید فرض کنیم نوعی ارتباط ضروری (منطقی یا متافیزیکی) بین G و E وجود دارد، به گونه‌ای که تحقق G به دست خدا و اعطای G به A ممکن نبود مگر این که خدا اجازه می‌داد A رنج E را تحمل کند. منتقدان نامطلوب‌ترین وضع برای تئودیه‌پرداز را وقتی می‌دانند که ارتباط ضروری از نوع مقتضی در کار نباشد؛ چون در آن صورت، رنج فرد برای تحقق خیر صرفاً مفید است، نه ضروری، و به این ترتیب فرد به عنصری مصرفی در نظامی تبدیل می‌شود که غایات و اهداف آن از اهداف انتخابی خود او بزرگ‌تر و با آنها بیگانه است. حال می‌توانیم فرض کنیم ارتباطی ضروری بین G و E وجود دارد. در این صورت، می‌توانیم تصور کنیم که بر اشکال استفاده ابزاری از فرد چیره شده‌ایم، چرا که در این سناریو درد و رنج E بیگانه راه برای تضمین خیر برتری است که هم برای شخص A و هم برای دیگران در نظر گرفته شده است.

منتقدان برای توضیح این مطلب چالش معروفی را در نظر می‌گیرند که ایوان در برابر آلیوشا در رمان *برادران کارامازوف* اثر داستایوفسکی طرح می‌کند:

تصور کن عمارت سعادت انسان را برمی‌سازی، با این هدف که تمام مردم دست آخر سعادتمند شوند و صلح و آرامش را به آنها ارزانی کنی، اما برای انجام دادن این کار ضروری و اجتناب‌ناپذیر است که فقط یک مخلوق بسیار کوچک تا سرحد مرگ شکنجه شود، همان طفل صغیری که با مشت کوچکش بر سینه خود می‌کوبد و این عمارت عظیم باید بر اشک‌های تقاص نیافته وی بنا شود. آیا موافقت می‌کنی در چنین شرایطی معمار این بنا باشی؟ به من بگو و حقیقت را به من بگو. آلیوشا به آرامی گفت: نه. رضایت نمی‌دهم. و آیا می‌توانی این را تصدیق کنی که افرادی که به خاطرشان آن عمارت را بنا می‌کنی بپذیرند که سعادتشان بر شالوده خون تقاص ناگرفته قربانی کوچکی بنا شود؟ و ضمن پذیرفتن آن تا ابد سعادتمند باقی بمانند؟ آلیوشا به آرامی گفت: نه، نمی‌توانم تصدیق کنم برادر.

(Dostoyevsky 1993, 282)

خیر برتر در این مورد سعادت انسان است، و از ما خواسته شده است تصور کنیم که این خیر فقط از راه شکنجه و مرگ یک کودک به دست می‌آید. در تحلیلی که خود تراکاکیس از این سناریو ارائه می‌دهد بیان شده است که همسو با شرط محوریت شخص رنجور فرض کنیم که خیر برتر سعادت انسان خیری است که حتی کودکی که قربانی شده نیز در آن سهم دارد (گرچه ایوان به صراحت چنین ارتباطی را بین سعادت مردم و سعادت این کودک برقرار نمی‌کند). با وجود این، این مواجهه با انسانیت افراد بسیار مبتذل و سطحی است. حتی اگر رنج کودک در این مسیر جبران شود، باز تردید داریم که آیا معمار این نظام واقعاً کودک را به خودی خود غایت می‌شمارد یا خیر، یعنی آیا او را انسانی می‌پندارد که انسانیت او ارزش و تقدس بی‌قید و شرط و مطلق و مقدس داشته باشد یا خیر. تراکاکیس معتقد است ما، برعکس، با انزجار و نفرت درباره نوع نگاه و رفتار با این کودک موضع‌گیری می‌کنیم. به همین دلیل است که آلیوشا که راهبی مؤمن است در پاسخ به دعوت ایوان می‌گوید که نمی‌پذیرد در چنین شرایطی معمار این عمارت باشد (تراکاکیس ۱۳۹۷، ۱: ۵۲۸-۵۲۹).

به بیان تراکاکیس، اگر طور دیگری نگاه کنیم، مسئله دقیقاً اینجا است که شخص اشکال‌کننده (مانند ایوان) داستان خیالی خود را به صورت یک دوراهی جا می‌زند: یا کودک رنج می‌برد و همه نجات می‌یابند، یا کودک رنج نمی‌برد و هیچ کس نجات نمی‌یابد. آلیوشا وقتی در پاسخ می‌گوید «نه»، کل نظامی را که ایوان ساخته رد می‌کند. به همین ترتیب، باید دوراهی مورد نظر شخص اشکال‌کننده را به عنوان امری نادرست رد کرد؛ این دوراهی از این جهت نادرست است که همان چیزی را که بر سر آن اختلاف است فرض می‌گیرد، یعنی این چارچوب غایت‌شناختی را که خدا شر را برای خاطر خیر برتر روا می‌دارد یا تحمیل می‌کند (تراکاکیس ۱۳۹۷، ۱: ۵۲۹، پاورقی).

بنابراین، در دفاعیه‌هایی که به بُعد هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی شرور می‌پردازند، در صورت برقراری ارتباطی ضروری میان وجود شرور و تحقق خیر یا درک خیر می‌توانند بر اشکال استفاده ابزاری از فرد چیره شوند. در دفاعیه‌های علامه طباطبایی و شهید مطهری، گزاره‌هایی که شر را برای تحقق خیر ضروری می‌دانند (نک. مطهری ۱۳۸۵، ۵: ۶۵-۶۶؛ ۱۳۸۶، ۱۴۹-۱۵۳؛ ۱۳۸۷، ب، ۲۷۰-۲۷۱؛ نیز نک. الطباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۷-۳۸؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۸: ۴۴-۴۵) یا درک خیر (نک. الطباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۷-۳۸؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۸: ۴۴-۴۵؛ نیز نک. مطهری ۱۳۸۶، ۱۷۲، ۱۶۳-۱۶۴، ۱۴۳-۱۴۴، ۱۴۶-۱۴۹؛ ۱۳۸۷، ب، ۲۷۶-۲۷۹؛ ۱۳۸۵، ۵: ۶۶)، مثلاً

صرف بیان این که اجزاء عالم نسبت به هم دارای ربط وجودی هستند، به گونه‌ای که یک نظام را تشکیل می‌دهند و شرط شکل‌گیری یک مجموعه تفاوت اعضاء یا اجزای تشکیل‌دهنده آن است و با اشیای همسان و یکنواخت مجموعه مورد نظر پدید نخواهد آمد (الطباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۷-۳۸؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۸: ۴۴-۴۵)، برای اثبات ضرورت وجود شرور و خیر بودن آنها در مقایسه با کل و مجموعه و خنثی نمودن استدلال مبتنی بر شر کافی نیست. همچنین، صرفاً با تکیه بر این که اگر در جهان همه چیز یکسان و همسطح بود، تحرک، تحول، سیر و تکامل و... نبود، چنان که اگر کوه و دره همسطح بودند دیگر نه کوهی وجود داشت و نه دره‌ای (مطهری ۱۳۸۶، ۱۴۳-۱۴۴؛ نیز نک. مطهری ۱۳۸۷-ب، ۲۷۸-۲۷۹)، برای اثبات ضرورت وجود شرور کافی نیست، چراکه نقطه مقابل یکسانی و همسطحی تضاد و ناسازگاری نیست تا بدین وسیله وجود شرور ضروری و اجتناب‌ناپذیر باشد، بدین معنا که با وجود تفاوت نیز، تحرک، تحول، سیر و تکامل و... ممکن خواهد بود. یا این که با نظر به کل جهان ناچار هستیم بپذیریم که در نظام کل و توازن عمومی وجود فرازاها و نشیب‌ها، همواری‌ها و ناهمواری‌ها، تاریکی‌ها و روشنایی‌ها، رنج‌ها و لذت‌ها، موفقیت‌ها و ناکامی‌ها همه لازم است. بنابراین، وجود بدی‌ها و زشتی‌ها در پدید آوردن مجموعه زیبای جهان ضروری است (مطهری ۱۳۸۶، ۱۴۲-۱۴۳) و...؛ با تکیه صرف بر موارد پیش‌گفته تنها نوع مسئله یا طرح سؤال تغییر می‌کند. حال ممکن است این پرسش‌ها مطرح شود که آیا برای ساختن جهان متنوع و زیبا یا برای این که قدر دنیا و زندگی خود را بدانیم، باید افراد یا موجوداتی قربانی شوند و در ناکامی و رنج به سر ببرند؟ معیار انتخاب افراد قربانی، مثلاً کودک یا موجودی خاص، برای به نمایش گذاشتن جهان متنوع و زیبا چیست؟ همچنین، طبق دفاعیه علامه طباطبایی که شر را حاصل جزءنگری و نگرش محدود و بخش‌وار به عالم می‌داند، هر شری که در عالم تصور کنیم، از قبیل مرگ، فقر، نقص و...، نسبت به مورد خود شر است، اما نسبت به غیر موردش به خصوص نسبت به نظام جمعی و عمومی که در عالم جریان دارد خیر است. در ادامه می‌فرمایند پس هر چه خیر است معنای خیر بودنش این است که خداوند عنایتی به عین موردش داشته و آن مورد منظور بالذات بوده، و هر چه شر است، شر بودنش این است که خداوند خیر غیر موردش را خواسته و عنایت الهی اولاً و بالذات متوجه غیر مورد شده و قهراً نسبت به مورد باعث نقصان یا مرگ و امثال آن شده است (الطباطبایی ۱۴۱۷، ۱۳: ۱۸۵؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۳: ۲۵۶). اما این دفاعیه هیچ سهمی برای فردی که دچار شر و رنج شده قائل نمی‌شود، به این معنا که بر اساس این دفاعیه اگر

فردی دچار رنج و شری شده باشد، آن شر با نظر به کل عالم برای مجموعه خیر است، حال آن که خود شخص رنج‌دیده هیچ سهمی از آن خیر ندارد. علاوه بر موارد پیش‌گفته، توجه به این نکته نیز حائز اهمیت به نظر می‌رسد که حتی در صورتی که مانند شهید مطهری به نحوی سهمی برای فرد رنج‌دیده نیز در نظر گرفته شود (نک. مطهری ۱۳۸۶، ۱۴۶-۱۴۹؛ مطهری ۱۳۸۶، ۱۴۴)، هرچند اشکال بی‌توجهی به فرد رنج‌دیده رفع خواهد شد، اما ممکن است سؤال پیش‌گفته تکرار شود که بر اساس چه معیاری این بار آن فرد یا موجود انتخاب شده است؟ بنابراین، به نظر می‌رسد موارد پیش‌گفته به تنهایی برای توجیه و اثبات ضرورت وجود شرور کافی نیستند.

۱-۴. اشکال نقض خودمختاری انسان

اِون فیلز برای بیان اشکال مورد نظر خود سناریویی را تشریح می‌کند: دانشمندی به نام روگ چیزی را کشف می‌کند که به نظر می‌رسد درمانی برای نوعی بیماری وحشتناک مانند هانتینگتون^۳ است. شکی نیست که اگر درمان موفقی برای این بیماری پیدا شود، رنج انسان‌ها را به میزان بسیاری کاهش می‌دهد. داروی کشف‌شده روی میمون‌ها مؤثر است، اما روگ متوجه می‌شود که ممکن است در انسان‌ها موجب کوری شود. او به شخصی نیاز دارد تا این موضوع را آزمایش کند. همان‌طور که انتظار می‌رود هیچ کس حاضر نمی‌شود این دارو روی او آزمایش شود. در نتیجه روگ به دستیارش می‌گوید که یک فرد بی‌خانمان - آقای وات - را برباید و بر خلاف میلش از او به عنوان مورد آزمایشگاهی استفاده کند. متأسفانه وات کور می‌شود، اما از سوی دیگر روگ بر اساس همین آزمایش امکان اصلاح دارو را پیدا می‌کند تا دارو ایمن شود. زندگی هزاران نفر نجات می‌یابد. همچنین، از بخت خوب وات، روگ دست‌نیافتنی‌ترین آرزوی وات را برآورده می‌کند. از قضا دختر وات به بیماری هانتینگتون مبتلا است و روگ او را درمان می‌کند و علاوه بر این همه امکانات لازم را در اختیار وات قرار می‌دهد تا به رغم کوری تا حد امکان زندگی راحتی داشته باشد. اکنون به سادگی می‌توان تصور کرد که وات سرانجام در جمع‌بندی‌اش به این نتیجه می‌رسد که معامله خوبی کرده است: او خوشحال است بینایی خودش را به خاطر سلامتی دخترش فدا کرده است.

فرض کنید روگ از قضا می‌داند که دختر وات دارای ژن هانتینگتون است، اما نمی‌تواند وات را در این مورد قانع کند که دخترش به بیماری مبتلا خواهد شد. در نتیجه، وات به خواست خودش به آزمایش روگ تن نمی‌دهد، اما هنگامی که نشانه‌های بیماری در

دخترش بروز می‌کند و بیماری به دست روگ درمان می‌شود حق را به روگ می‌دهد. پرسش فیلز این است که آیا اقدام روگ، یعنی ربودن وات، هیچ ایراد اخلاقی نداشته است؟ تحلیل خود فیلز این است که رنج نابینایی وات اخلاقی نیست و خشنودی او از آنچه برایش رخ داده مبتنی بر تصویری غلط است. ممکن است قربانی، در اینجا وات، اصلاً نتواند تشخیص دهد که حقیقتاً قربانی شده است. ممکن است قربانی گرفتار جهل مرکب باشد یا اصولاً از منظری جز منظر اخلاقی به موضوع بنگرد و نتیجه بگیرد که در این معامله سود برده است. در اینجا روگ دلایل خوبی دارد که عملش را بر اساس تحلیل هزینه-فایده توجیه کند. علاوه بر این، می‌توانیم فرض کنیم که روگ بر اساس دغدغه‌مندی و عشق واقعی به بهروزی وات عمل می‌کند و آقای وات وقتی مجدداً به انگیزه و عمل روگ می‌نگرد، انگیزه‌های او را می‌فهمد و آنها را تأیید می‌کند و سرانجام با روگ هم‌منظر می‌شود. حتی در این صورت، باز هم داوری فیلز این است که نقصی اخلاقی در عمل روگ وجود دارد. کور کردن غیراختیاری وات نقض خودمختاری اوست که با هیچ یک از نعمات و الطاف پس از آن جبران نمی‌شود.

ارزیابی فیلز این است که شروری که به انسان می‌رسد همگی نقض خودمختاری انسان است، چون انسان‌ها بدون این که خود خواسته باشند به تحمل آن رنج‌ها تن می‌دهند و شکستن اختیار انسان چیزی نیست که با خیرات پس از آن جبران شود. از نظر فیلز چنین جهانی فاجعه‌بار است، جهانی کاملاً نظام‌یافته که در آن امور سرانجام خیر دارند، اما این خیرها به قیمت بی‌عدالتی قابل ملاحظه حاصل می‌آیند. این جهان به گونه‌ای است که خدا دلیلی قوی دارد که آن را به وجود نیاورد (فیلز ۱۳۹۷، ۱: ۵۴۰-۵۴۱، ۵۵۱-۵۵۴).

چنان که در نقدهای پیشین ذکر شد، به نظر می‌رسد دفاع مبتنی بر خیرهای برتر، روایت زیبایی‌شناسانه از وقوع شرور یا روایت مبتنی بر کسب معرفت، و روایت حصول خیرهای اخلاقی از وقوع شرور نیز، که در پاسخ‌های علامه طباطبایی و شهید مطهری به آنها اشاره شد، از گزند این نقد مصون نمانده‌اند. ارزیابی منتقدان در این باره این است که شروری که به انسان می‌رسند همگی نقض خودمختاری انسان است، چون انسان‌ها بدون این که خود خواسته باشند به تحمل آن رنج‌ها تن می‌دهند و برای سود مهمی در درد و رنج قرار می‌گیرند، به خصوص هنگامی که قرار است این سود و فایده به دیگران برسد. بر اساس سناریوی طرح‌شده، رنج‌های فرد یا از جهتی اجباری‌اند یا به طور مطلق اجباری‌اند. اگر کاری به این عنوان شناخته شده باشد که خطر نوعی از رنج را با خود دارد، و فرد با رضا و رغبت آن کار را پیگیری کند، رنجی که آن فرد متحمل می‌شود از جهتی اجباری

است، و اگر پیامدِ خطری شناخته‌شده نباشد، به طور مطلق اجباری است. از نظر فیلز، در این سناریو، رنج و آت به طور مطلق اجباری است و تا حدی که امکانش باشد، هم از طریق نقش‌آفرینی در دفع آسیبی بزرگ‌تر (مرگ دختر وات) و هم از طریق فراهم آوردن خیری بزرگ‌تر (خوشحالی وات از درمان دخترش و داشتن زندگی آسوده)، خنثی می‌شود. اما از نظر فیلز، حتی اگر ارزیابی خود آنها بعد از مشاهده خیر و برکت رنج در زندگی‌شان مثبت باشد، از نظر اخلاقی نمی‌توان این نقض خودمختاری انسان را نادیده گرفت.

چنان که سوئینبرن نیز اشاره کرده است، در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت جایگاه خداوند متمایز از جایگاه سایر موجودات است و میان این دو تفاوت‌های بسیار مهمی وجود دارد: (۱) خدا در مقام علت و خالق تمام هستی، از جمله انسان‌ها، مالکیت، حاکمیت، سیطره و حقوق خاصی نسبت به انسان‌ها دارد که هیچ یک از انسان‌ها بر دیگری ندارند. همچنان که در سطح پایین‌تر والدین حقوقی نسبت به فرزندان خود دارند. نسبتی که به نوعی شخص با دیگری دارد، علت به رنج انداختن خود یا دیگران با هدف خیرخواهی است. در این سناریو، پزشک همان حقوق والدین بر شخص را ندارد. (۲) خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه محض، تمام خیرها و مصلحت‌های بندگان را می‌داند، بنابراین نیازی به همفکری یا کسب اجازه از آنان نخواهد داشت. از این رو، ممکن است از نظر خدای عالم مطلق که عاشق و خیرخواه بندگان است، مناسب باشد تجربه رنجی دردناک و قابل پیشگیری را به جهت کسب برخی خیرها تجویز کند، حال آن که انسان اخلاقاً مجاز نباشد چنین کاری را در قبال انسانی دیگر انجام دهد. در حالی که نقصان علمی و ناآگاهی پزشک از مصلحت‌ها و خیرهای موجود در نظر بیمار علت کسب اجازه پزشک از بیمار برای اعمال درمانی خاص است.

۵-۱. اشکال غفلت از تنوع خصلت روانی انسان‌ها، غفلت از میزان، تنوع و

پراکندگی رنج

از نظر فیلز تئودیسسه‌ها می‌گویند هر شری یا در این دنیا به خیرات، برکات و نعماتی می‌رسد یا در حیات دیگر به بهترین شکل جبران می‌شود. اما با این فکر ساده‌انگارانه خویش نشان داده‌اند که هیچ اهمیتی به تنوع سنخ روانی انسان‌ها یا تنوع رنج نمی‌دهند و در این باره خام‌اندیش‌اند. این تئودیسسه‌ها فقط در جاهایی مقبول‌اند و کارکرد دارند که انسانی از لحاظ شخصیت و خصلت‌های روحی و روانی‌اش به پذیرش نوعی حیات پس از مرگ و جبران در آن حیات متمایل باشد یا تسلیم این شود که در همین زندگی غایتی خیر در انتظار

او و نزدیکانش است. بسیاری از مردم، به ویژه بر اساس ارزش‌ها و نوع تفکر مدرن، از جمله اصالت فرد و اصالت این جهان و این زندگی، نمی‌توانند این تئودسیسه‌ها را بپذیرند (فیلز ۱۳۹۷، ۱: ۵۵۵-۵۵۶).

از سوی دیگر، ماهیت رنج از رنجی به رنجی دیگر بسیار متفاوت است. برخی از رنج‌ها بسیار تحمل‌ناپذیر، پیش‌رونده و پیچیده‌اند و دائماً رنج‌های دیگر از دل آنها زاییده می‌شود، روی هم انباشته می‌شوند و پیش می‌روند، و چنان که به نظر می‌رسد با تئودسیسه‌های دم‌دستی و رایج درد این رنج‌ها دوا نمی‌شود. شواهدی که ما از انواع، میزان و پراکندگی رنج افراد بی‌گناه در اختیار داریم قویاً گویای این است که نمی‌توان همه آنها را در یک الگوی واحد عقلانی گنجانند. به بیان فیلز، رنج‌دیده‌های فراوان و بسیار بی‌گناهی با شرایط زندگی متفاوت، تجربه‌ها، تربیت‌ها و سرشت‌های روان‌شناختی متنوعی وجود دارند و بسیار نامحتمل است که خدا در این زندگی یا زندگی بعدی راهی پیدا کرده باشد که همه آن رنج‌ها بهترین وضع ممکن برای رسیدن به خیر و سعادت باشد (فیلز ۱۳۹۷، ۱: ۵۵۵-۵۵۶).

تأثیر این نقد بر گزاره‌های غایت‌گرایانه در دفاعیه‌های علامه طباطبایی و شهید مطهری، همچون ضرورت وجود شر برای تحقق خیر و مانند آن، این است که فقط در جاهایی مقبول‌اند و کارکرد دارند که انسانی از لحاظ شخصیت و خصلت‌های روحی و روانی‌اش تسلیم این شود که در همین زندگی غایتی خیر در انتظار او و نزدیکانش است. بنابراین، این اشکال اخلاقی ناشی از غفلت از تنوع روانی انسان‌ها یا غفلت از شرایط تاریخی و پراکندگی شر است. طبیعی است که با ارائه دفاعیه‌های متنوعی که پاسخ‌گوی تمام افراد با هر سنخ روانی باشد و، به تعبیر دیگر، با ملاحظاتی از قبیل تنوع و تکثر خصلت‌های روان انسانی، تغییر شرایط تاریخی، و تنوع بروز شر در میان حیوانات و انسان‌ها یا کودکان و بزرگسالان یا توانمندان و معلولان، و عدم اکتفا به الگوی واحد عقلانی در مورد تمام شرور، این دفاعیه‌ها از این اشکال اخلاقی مصون می‌مانند.

۱-۶. اشکال غفلت از رنج حیوانات، کودکان و معلولان

رنج حیوانات، کودکان و بزرگسالانی که از نظر ذهنی یا روانی نابهنجارند، مسئله اخلاقی متمایزی را پیش می‌کشد. در خصوص رنج کودکان خردسال می‌توانیم شخصی را تصور کنیم که رنج وحشتناک او در سال‌های نخستین زندگی این امکان را به وجود آورده که رنج‌هایی که تحمل کرده باعث شکوفایی او در بزرگسالی شوند. اما موارد فراوانی نیز

سراغ داریم که در آنها شکوفایی رخ نمی‌دهد. شاید چشمگیرترین نمونه این حالت هنگامی است که رنج به زندگی کودک خردسال پایان می‌دهد (فیلز ۱۳۹۷، ۱: ۵۵۶-۵۵۷). همچنین می‌دانیم که بخش بزرگی از رنجی که کودکان خردسال تجربه می‌کنند به علت بیماری‌های وحشتناک، گرسنگی، فقر، خشکسالی، ناآرامی اجتماعی و جنگ است. اما این عوامل رنج به صورت تصادفی در زمین توزیع نشده‌اند، بلکه در جاهایی متمرکز شده‌اند که علت‌های شناخته‌شده‌ای دارند و به ویژه در کشورهای فقیر و توسعه‌نیافته حاکم‌اند. فیلز معتقد است هیچ دلیلی نداریم که باور کنیم لطمات بیماری و گرسنگی به تفاوت‌های شخصیتی حساس‌اند، به نحوی که این فرضیه تقویت شود که مثلاً کودکان خردسال در سومالی به طور طبیعی ویژگی‌های شخصیتی‌ای دارند که موجب می‌شود رنج شدید، به لحاظ ابزاری، برای رابطه صحیح آنها با خدا لازم باشد و این ویژگی‌های شخصیتی در آنها بیشتر از بچه‌های ثروتمند در کشورهای صنعتی یافت شود. نه فقط هیچ دلیلی نداریم که چنین چیزی را باور کنیم، بلکه دلایل بسیاری برای باور نکردن آن داریم (فیلز ۱۳۹۷، ۱: ۵۴۱-۵۴۲، ۵۵۷).

به همین ترتیب، ارزیابی رنج بیماران روانی دشوارتر است. دلیلش تا حد زیادی این است که تصور کردن ماهیت رنج بیماران روانی (خصوصاً کسانی که به اسکیزوفرنی، پارانویا، زوال عقل و افسردگی شدید مبتلا هستند) بسیار دشوار است، مگر این که خودمان جای آنها بوده باشیم یا تجربه بسیاری در مراقبت از این گونه افراد داشته باشیم. می‌توانیم با اطمینان نسبی بگوییم که بسیاری از کسانی که این بیماری‌ها را دارند رنج کمابیش لاینقطع و وحشتناکی را تحمل می‌کنند. این رنج از نوعی است که افراد مذکور بیشتر اوقات طبیعتاً قادر به ارزیابی سازنده رنج خود یا یادگیری از آن نیستند و امیدی به پایان آن نیز ندارند. در مورد بسیاری از آنان نیز فقط نوعی زندگی بازپسین می‌تواند به آنها امید رستگاری بدهد. با این همه، به بیان فیلز، دشوار بتوان روایتی ساخت که در آن چنین اشخاصی، که در زندگی بازپسین سلامت روانی‌شان را بازیافته‌اند، بتوانند به جایی برسند که از رنجی که تحمل کرده‌اند داستانی بسازند که در آن رنج تحمل‌شده نقشی اساسی در شکوفایی نهایی‌شان بازی کند. مطمئناً بسیار سپاس‌گزار خواهند شد که سلامت روانی‌شان را بازیافته‌اند و تاریکی از ذهن و روانشان رخت بریسته است، اما چگونه ممکن است این نوع رنج به مرحله‌ای اساسی در راه خوشبختی آنها تبدیل شود؟ (فیلز ۱۳۹۷، ۱: ۵۴۲، ۵۵۷-۵۵۸).

به طور کلی، با نظری اجمالی بر آثاری که در حوزه شر نگاشته شده‌اند، از جمله آثار

فلسفی علامه طباطبایی و شهید مطهری در فلسفه اسلامی معاصر، شاهد آن هستیم که این مبحث با محوریت انسان یا فارغ از لحاظ نمودن هر موجودی مطرح شده و از جنبه عقلی و فلسفی، و نه صرفاً نقلی، چندان گفتار مستقلی در خصوص حیوانات مشاهده نمی‌شود. به نظر می‌رسد پاسخ‌های ارائه‌شده به مسئله منطقی شر در عالم انسانی نیز کارکرد چندانی در حوزه حیوانات نداشته باشند، یا شاید به سختی بتوان کارکرد برخی از پاسخ‌ها را نشان داد. همچنین، دفاعیه‌های مطرح‌شده در سنت فلسفی علامه طباطبایی و شهید مطهری نسبت به رنج کودکان، بیماران و معلولانی که شرایط خاص‌تر و پیچیده‌تری دارند ناکافی به نظر می‌رسد، و یا بیماری، نابینایی و نقص عضو (معلولیت) به عنوان مصادیق شر عدمی ذکر می‌شوند که به نظر می‌رسد چندان پاسخ‌گوی این نوع از شرور نیست. هنگامی که دفاعیه‌ای از موهوم و عدمی بودن شر سخن می‌گوید، شروری مانند رنج کودکان و گسیختگی شخصیت بر اثر بیماری‌های عصبی و روانی در این دفاعیه‌ها جایی ندارند. بنابراین، پاره‌ای از اشکالات اخلاقی ناشی از غفلت از رنج حیوانات، کودکان و معلولان است. طبیعی است که اگر در امر دفاعیه‌پردازی نیز بکوشیم از این موارد غفلت نکنیم و به رنج حیوانات، کودکان و معلولان نیز پردازیم، دفاعیه‌ها دست‌کم از پاره‌ای از اشکالات اخلاقی مصون می‌مانند.

نتیجه‌گیری

۱. به تحلیل منتقدان، هر نظریه‌ای که به نوعی شر را خیر یا مقدمه پیدایش خیر می‌شمارد شر را جدی نمی‌گیرد. از این منظر، لوازم سخن نظریه‌پردازان در اینجا چیزی جز مشروعیت بخشیدن به شر، مجوز دادن به شر، انکار شر و تبدیل شر به خیر نیست. در این صورت، مقولات اخلاقی مرسوم اساساً دگرگون می‌شوند. از این جهت، توجه به هر دو رویکرد نظری و عملی در دفاعیه‌ها ضروری به نظر می‌رسد.

۲. از دیدگاه الهیات مدرن، اگر هر شری به خیر برتر متصل باشد، نگرش ما به شر و رنج به نگرشی منفعلانه و تقدیرباورانه فروکاسته می‌شود. در ضمن مباحث، دلایلی در رد ادعای منتقدان مطرح شد، همچون آگاهی از وظیفه اولیه انسان‌ها در پیشگیری از رنج، توصیه‌های ادیان و کتب مقدس و نیز حکم اخلاق به کاهش رنج انسان‌ها و... از سوی دیگر، اگر دلیل وجود شر دقیقاً ترغیب و مبادرت به عمل اخلاقی باشد، اشکال مطرح‌شده رفع خواهد شد.

۳. از نظر منتقدان، تئودیه‌ها و دفاعیه‌ها اشخاص را نه غایت فی‌نفسه بلکه

وسیله‌ای برای غایتی خاص می‌بینند. بنابراین، برای این که از نظر اخلاقی کافی باشند باید سهمی از خیر برتر برای فرد رنج‌دیده نیز قائل شوند. همچنین، باید نوعی ارتباط ضروری میان تحقق خیر یا درک خیر و وجود شر و رنج برقرار باشد، به طوری که تحقق خیر، هم برای شخص و هم برای دیگران، بدون رنج ممکن نباشد و یا تنها راه ممکن باشد.

۴. از دیدگاه برخی از فیلسوفان دین، شرووری که به انسان می‌رسد همگی نقض خودمختاری انسان است. در پاسخ به این نقد به خالقیت، مالکیت، حاکمیت و حقوق خاصی که خداوند نسبت به انسان‌ها دارد اشاره شد. همچنین بیان شد که ممکن است از نظر خدای عالم، قادر و خیر محض که به تمام خیرها و مصلحت‌های بندگان آگاه است و عاشق و خیرخواه آنهاست، مناسب باشد تجربه رنجی دردناک و قابل پیشگیری را برای کسب برخی خیرها تجویز کند.

۵. پاسخ‌های غایت‌گرایانه فقط در جاهایی مقبول‌اند و کارکرد دارند که انسانی از لحاظ شخصیت و خصلت‌های روحی و روانی‌اش به پذیرش آنها متمایل باشد. همچنین، ماهیت رنج از رنجی به رنجی دیگر بسیار متفاوت است. نیز ناقدان معتقدند شواهدی که از انواع، میزان و پراکندگی رنج افراد بی‌گناه در اختیار است قویاً گویای این است که نمی‌توان همه آنها را در یک الگوی واحد عقلانی گنجاند. از این جهت، با ارائه پاسخ‌های متنوع، دفاعیه‌ها از این اشکال اخلاقی مصون می‌مانند.

۶. مبحث شر در نظریه‌ها عمدتاً بدون توجه به رنج حیوانات، کودکان، بیماران، معلولان و بزرگسالانی که از نظر ذهنی یا روانی نابه‌جارند، و میزان کارکرد پاسخ‌ها در این حوزه‌ها مطرح شده است. بنابراین، با در نظر گرفتن این امر در دفاعیه‌پردازی، اشکال اخلاقی مذکور رفع خواهد شد.

پس از مرور دفاعیه‌های فلسفه اسلامی معاصر و نقدهای اخلاقی وارد شده بر آنها، به نظر می‌رسد با توجه به چالش‌ها، شبهات، مسائل و پرسش‌های جدید معاصران در مسئله شر و عدم روزآمد شدن پاسخ‌ها با توجه به شیوه‌های نوین طرح مسئله، دفاعیه‌های فلسفه اسلامی برای خنثی نمودن استدلال مبتنی بر شر ناکافی به نظر می‌رسد و شاید بتوان از لزوم بازنگری و تکمیل دفاعیه‌ها در برخی موارد سخن گفت. بنابراین، شکل‌گیری نقدهای مذکور می‌تواند مقدمه‌ای برای ایجاد گفتمانی در فلسفه اسلامی روزآمد باشد که ثمره آن تولید و گسترش گونه‌های جدیدی از دفاعیه‌ها است که علاوه بر توجه به جنبه نظری، دارای رویکرد عملی نیز هستند. آشکار است که در این صورت دفاعیه‌ها پاسخ‌گوتر، کارآمدتر و فضیلت‌مندانه‌تر خواهند بود و با انتقادهای و اشکالات کمتری مواجه

خواهند شد. بنابراین، می‌توان دفاعیه‌ها را، با حفظ مؤلفه‌های اساسی و ذاتاً ارزشمند الهیات اسلامی، فراهم‌کننده امکان‌های جدید برای پاسخ‌های فضیلت‌مندانانه‌تر در مواجهه با مسئله شر دانست که غالباً دفاعیه‌های دیگر را به نحو مفیدی بسط می‌دهد یا در صورت لزوم با ارائه سایر دفاعیه‌ها تکمیل می‌کند. به علاوه، دفاعیه‌ها باید منسجم باشند، و نیز با داده‌های آن سنت دینی که دفاعیه بر آن مبتنی است و نیز با داده‌ها درباره جهان سازگار باشد. بنابراین در زمینه صورت‌بندی نظریه‌ها و نظریه‌سازی، توجه همزمان به داده‌های نقل، عقل و تجربه راهگشا است.

کتاب‌نامه

- اکبرزاده، حوران. ۱۳۸۳. «مسئله شر از نظر جی. ال. مکی و فلاسفه اسلامی». حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور) ۲۴-۲۵.
- تراکاکیس، نیک. ۱۳۹۷. «ضد تئودیه». ترجمه حامد هاشمی. در درباره شر: ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر، ج ۱، به کوشش نعیمه پورمحمدی. قم: کتاب طه.
- حسینی، سید مرتضی، و حسین هوشنگی. ۱۳۹۰. «تقریری نو از مسئله شر بر اساس نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی». فلسفه و کلام اسلامی ۴۴(۱).
- الطباطبایی، السید محمدحسین. ۱۴۰۶ ق (۱۳۶۲ ش). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- الطباطبایی، السید محمدحسین. ۱۴۱۷ ق. *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج. ۱، ۳، ۸، ۱۳. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- الطباطبایی، السید محمدحسین. ۱۴۲۸ ق-الف. «رسالة الإنسان فی الدنيا». در *الإنسان والعقيدة*. قم: باقیات.
- الطباطبایی، السید محمدحسین. ۱۴۲۸ ق-ب. «رسالة الانسان بعد الدنيا». در *الإنسان والعقيدة*. قم: باقیات.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۷۴. *المیزان فی تفسیر القرآن (تفسیر المیزان)*. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. ج. ۱، ۳، ۸، ۱۳. قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۸۵-الف. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. ج. ۵. تهران: صدرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۸۵-ب. *بداية الحکمة*. ترجمه و اضافات علی شیروانی. قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. بی‌تا. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. ج. ۲. تهران: صدرا.
- فیلز، اون. ۱۳۹۷. «تئودیه در غرقاب اشک و آه». ترجمه مهدی خسروانی. در *درباره شر: ترجمه*

مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر، ج. ۱، به کوشش نعیمه پورمحمدی. قم: کتاب طه.

مطهری، مرتضی. ۱۳۸۵. اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج. ۵. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. ۱۳۸۶. عدل الهی. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. ۱۳۸۷-الف. مجموعه آثار. ج. ۱، ۶. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. ۱۳۸۷-ب. توحید. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. ۱۳۸۹. یادداشت‌ها. ج. ۳. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. بی‌تا. اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج. ۲، ۴. تهران: صدرا.

وتزل، جیمز. ۱۳۹۷. «آیا می‌توان از تئودسیسه پرهیخت؟ ادعای شرور جبران‌نشده». ترجمه نعیمه

پورمحمدی. در درباره شر: ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر، ج. ۱، به

کوشش نعیمه پورمحمدی. قم: کتاب طه.

Dostoyevsky, Fyodor. 1993. *The Brothers Karamazov*. Translated by D. McDuff. London: Penguin. (Originally published in Russian in 1880).

Dore, Clement. 1974. "Do Theodivists Mean What They Say?". *Philosophy (London, England)* 49(190).

Hick, John. 1985. *Evil and the God of Love*. Houndmills: Palgrave. (Originally published in 1966).

Lerner, Berel Dov. 2000. "Interfering with Divinely Imposed Suffering". *Religious Studies* 36(1).

O'Connor, David. 1995. "Hasker on Gratuitous Natural Evil". *Faith and Philosophy* 12(3).

یادداشت‌ها

۱. برای مطالعه بیشتر در خصوص انواع دفاعیه‌های علامه طباطبایی و شهید مطهری نک.
 - موهوم بودن شر: طباطبایی ۱۳۸۵-الف، ۵: ۶۱-۶۳؛ الطباطبایی ۱۴۲۸-الف، ۵۰، ۵۱؛ طباطبایی ۱۴۲۸-ب، ۴۶؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۳: ۲۳۳؛ طباطبایی بی‌تا، ۲: ۲۰۳-۲۰۴، ۱۵۷-۱۷۳، ۱۸۵، ۲۰۰، ۲۰۱؛ مطهری بی‌تا، ۲: ۱۴۳-۱۴۴، ۱۶۴-۱۶۷؛ نیز رک. حسینی و هوشنگی ۱۳۹۰، ۱۳۷-۱۵۷؛ مطهری ۱۳۸۷-ب، ۲۷۰-۲۷۱.
 - عدمی بودن شر: الطباطبایی ۱۴۱۷، ۱۳: ۱۸۷؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۳: ۲۵۸، ۲۵۹؛ ۳: ۱۳۴، ۲۱۰؛ طباطبایی ۱۳۸۵-ب، ۳۱۳؛ الطباطبایی ۱۴۰۶، ۱۲۴، ۳۱۱؛ نیز نک. مطهری ۱۳۸۶، ۱۲۶-۱۲۹؛ مطهری ۱۳۸۵، ۵: ۶۲-۶۳؛ مطهری ۱۳۸۷-ب، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷؛ مطهری ۱۳۸۹، ۳: ۴۰۹؛ مطهری ۱۳۸۷-الف، ۱: ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۸؛ ۶: ۹۲۸-۹۲۹.
 - نسبی بودن شر: الطباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۷؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۸: ۴۴؛ طباطبایی ۱۳۸۵-الف، ۵: ۲۰۹؛ نیز نک. مطهری ۱۳۸۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۷۱، ۱۷۲؛ مطهری ۱۳۸۵، ۵: ۶۲-۶۳؛ مطهری ۱۳۸۷-الف، ۱: ۱۴۹-۱۵۲؛ ۶: ۹۲۸، ۹۳۲؛ مطهری ۱۳۸۷-ب،

- ۲۵۵-۲۵۶، ۲۶۴-۲۶۵، ۲۶۹-۲۷۰.
- ضرورت وجود موجودی که خیر آن بیش از شرش است یا ضرورت شر قلیل در برابر خیر کثیر: الطباطبایی ۱۴۱۷، ۱۳: ۱۸۸؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۳: ۲۵۹-۲۶۱؛ طباطبایی ۱۳۸۵-ب، ۳۱۴؛ الطباطبایی ۱۴۰۶، ۳۱۳-۳۱۲، ۲۶۰؛ نیز نک. مطهری ۱۳۸۵، ۵: ۶۴-۶۵؛ مطهری ۱۳۸۷-ب، ۲۶۱-۲۶۲.
 - منشأ اثر بودن ماده: الطباطبایی ۱۴۰۶، ۳۱۳-۳۱۲؛ الطباطبایی ۱۴۱۷، ۱۳: ۱۸۸؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۸: ۶۰؛ ۱۳: ۲۵۹-۲۶۰؛ طباطبایی ۱۳۸۵-الف، ۵: ۲۰۹-۲۱۰؛ نیز نک. مطهری ۱۳۸۵، ۵: ۶۴، ۶۵-۶۶؛ مطهری ۱۳۸۷-ب، ۲۵۸-۲۶۳، ۲۷۰؛ مطهری ۱۳۸۶، ۱۲۶-۱۲۷، ۱۴۰-۱۴۱، ۱۶۴، ۱۷۰-۱۷۲.
 - ضرورت شر برای تحقق خیر: مطهری ۱۳۸۵، ۵: ۶۵-۶۶؛ مطهری ۱۳۸۶، ۱۴۹-۱۵۳؛ مطهری ۱۳۸۷-ب، ۲۷۰-۲۷۱؛ نیز نک. الطباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۷-۳۸؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۸: ۴۴-۴۵.
 - ضرورت شر برای درک خیر: الطباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۷-۳۸؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۸: ۴۴-۴۵؛ نیز نک. مطهری ۱۳۸۶، ۱۷۲، ۱۶۲-۱۶۳، ۱۴۳-۱۴۴، ۱۴۶-۱۴۹؛ مطهری ۱۳۸۷-ب، ۲۷۶-۲۷۹؛ مطهری ۱۳۸۵، ۵: ۶۶.
 - شر را حاصل جزءنگری دانستن: الطباطبایی ۱۴۱۷، ۱۳: ۱۸۵؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۳: ۲۵۶؛ نیز نک. مطهری ۱۳۸۶، ۱۷۲، ۱۴۲-۱۴۳، ۶۸؛ مطهری ۱۳۸۵، ۵: ۶۶؛ مطهری ۱۳۸۷-ب، ۲۷۰، ۲۷۱.
 - شر را حاصل دیدگاه انسان دانستن: مطهری ۱۳۸۶، ۶۷-۶۸، ۱۵۸؛ نیز نک. اکبرزاده ۱۳۸۳، ۷۳؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۱: ۱۹۸-۱۹۹.
 - شر را حاصل اختیار دانستن: طباطبایی ۱۳۸۵-ب، ۳۳۰-۳۳۲؛ الطباطبایی ۱۴۰۶، ۳۰۲-۳۰۳، ۳۰۵؛ الطباطبایی ۱۴۱۷، ۳: ۱۳۴؛ طباطبایی ۱۳۷۴، ۳: ۲۱۰؛ نیز نک. مطهری ۱۳۸۶، ۱۱۷-۱۱۸، ۱۱۸، ۱۷۲).

2. sufferer-centered requirement

3. Huntington's chorea



سه ضرورت جداناپذیر در فلسفه شهاب‌الدین سهروردی و لیندا زگزیسکی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۸

زهره صادقی منش^۱

سیدمحمدکاظم علوی^۲

محمدکاظم علمی سولای^۳

چکیده

در تفکر شهاب‌الدین سهروردی و لیندا زگزیسکی، دو فیلسوف نام‌دار از دو دوره زمانی و حوزه تمدنی متفاوت، به مؤلفه‌هایی برمی‌خوریم که نوعی رهیافت مشترک در رویکرد آنها پدید آورده است. هر دو فیلسوف، با نگاه کانونی به عامل معرفتی، ارزش معرفت را محصول ارزش فرایندهایی می‌دانند که در نبود آن فلسفه محکوم به فروپاشی است. سه ضرورت مشترک در فلسفه سهروردی و زگزیسکی عبارت‌اند از (۱) ضرورت تعالی درونی، که با تلاش برای تقویت اراده آدمی، قائل به سیری کیفی و درونی برای معرفت است؛ (۲) ضرورت حکمت وحدت‌بخش، که با اعتماد به خود و دیگر سنت‌های فکری، به وحدت نظر و تجربه انسانی می‌اندیشد و افزون بر پرورش نفس، فهم حکمت و اعتلای آن را نیازمند شهود و خلاقیت‌های شخصی در هر دوره می‌داند؛ (۳) ضرورت روایت، که لازمه بسط نیت فلسفی را با نوعی نبوغ در اندیشیدن، در ایجاد ذوق و انگیزش و رجوع به الگوهای فکری و اخلاقی می‌جوید. این پژوهش با درنگی تازه در عوامل ارتقای معرفت، به گستره‌هایی پرداخته است که هرچند اهمیت معرفتی آنها نادیده گرفته شده ولی حیات معنوی و معرفتی فلسفه برای اثربخشی بیشتر به آن محتاج است.

کلیدواژه‌ها

شهاب‌الدین سهروردی، لیندا زگزیسکی، اعتلای درونی، حکمت وحدت‌بخش، روایت

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد سبزوار، سبزوار، ایران.

(zsm.promteh@yahoo.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. (نویسنده مسئول)

(smk.alavi@hsu.ac.ir)

۳. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. (elmi@um.ac.ir)



Three Inseparable Necessities in the Philosophy of Suhrawardi and Linda Zagzebski

Zahra Sadeghimanesh¹

Reception Date: 2021/09/28

Seyed Mohammad Kazem Alavi²

Acceptance Date: 2022/08/09

Mohammad Kazem Elmi Sola³

Abstract

In the thought of Shihab al-Din al-Suhrawardi and Linda Zagzebski, two famous philosophers from two different eras and civilizations, we come across some components that lead us to a common approach. The value of knowledge, according to both philosophers, is a result of the value of processes, without which philosophy is doomed to fail. The three common necessities in the philosophy of Suhrawardi and Zagzebski are: (1) The necessity of internal elevation, which upholds the qualitative and internal process of knowledge by trying to strengthen the human will. (2) The necessity of unifying wisdom. According to this necessity, a person thinks about the unity of human opinion and experience by trusting in his/her thought and other intellectual traditions. Moreover, to reach self-cultivation and also to understand and elevate wisdom, a person requires personal intuition and creativity in each era. (3) The necessity of narrative, which makes the development of philosophical intentions dependent on the genius in thinking, the genius in creating motivation, and also the return to intellectual and moral patterns. With a new look at the factors of knowledge promotion, this research has addressed some epistemologically neglected topics that the spiritual and epistemological life of philosophy depends on it.

Keywords

Shihab al-Din al-Suhrawardi, Linda Zagzebski, Internal Elevation, Unifying Wisdom, Narrative

-
1. Ph.D. Candidate in Kalam and Islamic Philosophy, Branch of Sabzevar, Islamic Azad University, Sabzevar, Iran. (zsm.promteh@yahoo.com)
 2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. (Corresponding Author) (smk.alavi@hsu.ac.ir)
 3. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (elmi@um.ac.ir)

مقدمه

این تحقیق درباره دو تن از فیلسوفان به نام‌های شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق. / ۱۱۵۵-۱۱۹۱ م.)، فیلسوف نام‌دار مؤسس حکمت اشراق، و لیندا زگزیسکی (ز. ۱۹۴۶) از برجسته‌ترین فضیلت‌اندیشان معاصر است. سهروردی فلسفه را منحصر در «حکمت بحثی» نمی‌دانست و «حکمت ذوقی» را، که نشان‌دهنده سوگیری اشراقی اوست، به آن افزود. این رویکرد سبب تفاوت مؤلفه‌های معرفتی و جدایی او از حکمت مشاء شد. بنا نهادن شهود و معرفت قلبی در کانون معرفت انسانی شیخ اشراق الهام‌بخش کاوشی نو برای نگرستن به معرفت از منظری است که به عوامل شهودی توسعه‌دهنده معرفت نیز بها می‌دهد. از سوی دیگر، فلسفه زگزیسکی با عناصری همراه است که می‌کوشد به روند احیای فلسفه، پس از آنچه به مرگ معرفت‌شناسی (نزد برخی فیلسوفان پسامدرن) مشهور شد، کمک کند (زگزیسکی ۱۳۹۲، ۲۲). او پایان حضور شکاکیت مدرن را با پایان دوران فروکاهش معرفت به انباشته‌ای از گزاره‌های یقینی همراه می‌بیند و از آن راهی می‌سازد برای ایجاد پیوند میان باور صادق و باور وجدان‌پسند، که معیارهایی متفاوت با معیارهای معرفت‌شناسی امروز (باور صادق موجه) دارد. زگزیسکی دیدگاه انگیزه-بنیاد خود را بر پایه ارزیابی فعل که برآمده از منش^۱ فاعل است بنا می‌نهد (زگزیسکی ۱۳۹۶، ۴۱). این پژوهش تلاش دارد با سنجش مؤلفه‌های مشترک نزد سهروردی و زگزیسکی به فهم جدیدی از عوامل بسط معرفت دست یابد.

انتخاب این دو فیلسوف از سویی به اعتبار نیاز جامعه امروز ما به اندیشه‌های معرفت‌شناسانه است، تا به دور از سوبیه‌های اخلاق‌گریز و خردستیز به پیامدهای دوران مدرن چیره‌گردد، و از سوی دیگر، به اعتبار نیاز به معنویتی است که در تاریخ ما پیشینه‌ای کهن دارد. فهم سه ضرورت جداناپذیر معرفتی می‌تواند گستره وسیع‌تری از نیازهای فراموش‌شده انسان امروز را مورد بازبینی قرار دهد. پرسش‌های بنیادین این پژوهش از این قرارند: (الف) ضرورت‌های مشترک و جداناپذیر از معرفت‌شناسی دو فیلسوف چیست و هر یک با چه مؤلفه‌ها و چه منظرهایی به آن پرداخته‌اند؟ (ب) رویکردهای مشترک میان آنها به کدام کاستی‌های فلسفه امروز و نیازها پاسخ می‌دهد؟ گمانه‌هایی که برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها مطرح می‌شود از این قرارند: (الف) سه اصل مشترک شامل جداناپذیری معرفت از تعالی اخلاقی، جداناپذیری معرفت از حکمت وحدت‌بخش و جداناپذیری معرفت از روایت‌ها است؛ در تبیین این سه رویکرد با مؤلفه‌های متفاوتی روبرو می‌شویم

که در آغاز هر بخش اشاره و سپس بررسی شده است. (ب) مهم‌ترین اثر این سه رویکرد بسط مرزهای اندیشه و ظهور فلسفه خلاق است که انسان امروز برای زندگی خوب، تحمل تألمات و والایش حیات درونی به آن محتاج است.

۱. جدانپذیری تعالی درونی از فلسفه

می‌توان ضرورت تعالی درونی را در فلسفه سهروردی با مؤلفه‌هایی چون شهود قلبی و معرفت نفس همراه دانست و در فلسفه زگزیسکی با پروردن فضیلت‌های فکری، خلاقیت و پیوندی که بین اخلاق و باور قائل است؛ که به تحلیل این مفاهیم می‌پردازیم.

۱-۱. بسترسازی پیوند معرفت با تعالی درونی با راه‌یابی شهود قلبی به درون فلسفه،

نزد سهروردی

شهود نفس و مشاهده قلبی جایگاهی روش‌شناختی نزد سهروردی دارد و راهی برای کسب معرفت است. برای نزدیکی به گستره معرفت، نخستین گام اراده آدمی و کسب فضیلت‌ها است. در روش اشراقی، کسب معرفت از راه نوعی ادراک بر پایه علم شهودی است که برتر از علم حملی یا اسنادی است. زیرا در روش اشراقی، موضوع مدرک (فاعل شناسا) درکی بی‌واسطه نسبت به متعلق دارد. تجربه مستقیم مدرک از «حضور» مدرک به معرفت اعتبار می‌بخشد و تجربه خدا، خود، ذات‌های مجرد و...، با معرفت به آنها یکی است. از مهم‌ترین اظهارات سهروردی پافشاری او بر تطابق میان تصور حاصل‌شده نزد مدرک و امر مدرک است، بدین معنا که باید برای دستیابی به معرفت نوعی وحدت میان مدرک و مدرک رخ دهد.

از دیدگاه مشائیان، معرفت در نهایت از راه نوعی «اتحاد» یا «اتصال» با عقل فعال، پس از انفصال نخستین رخ می‌دهد، ولی سهروردی با مفهوم «انفصال» همراه نیست و معتقد است وحدت میان مدرک و مدرک با درک انسان از خویش به دست می‌آید؛ هیچ انفصالی وجود ندارد و آنچه هست مراتب تجلی ذات است (ضیایی و دیگران ۱۳۸۶، ۲: ۳۰۱). این حضوری دانستن شناخت، معرفت را از تسلط تفکر مفهومی و حصولی بیرون می‌کشد و در نخستین گام شناخت را پیشانظری تصور می‌کند تا پس از آن به ارائه برهان پردازد. شناخت پیش از استدلال‌های پیچیده مفهومی وابسته به اراده آدمی و کسب فضیلت‌ها است. انسان به اندازه تجرد از ظلمات و اشتیاق به مبدأ نور به گستره معرفت نزدیک می‌شود. این پیوستگی با شناخت نزد سهروردی در سایه صیوررتی است که تنها از طریق اخلاق و ترک دلبستگی‌های دنیوی امکان‌پذیر است

(عابدی و شجاری ۱۳۹۸، ۱۲۰).

اهمیت تهذیب نفس نزد سهروردی به اندازه‌ای است که کسی که آن مراتب را طی نکرده چون مرده‌ای می‌پندارد که سزاوار حکمت نیست. برای دریافت حکمت به همراه ریاضت‌هایی چون گرسنگی و روزه‌داری، فکر، ذکر و پیروی از پیری که طی طریقت نموده است، اتصاف به فضیلت‌ها و خصلت‌های نیکو ضرورتی دائمی است. زگزیسکی نیز به تبیین گسترده اهمیت فضیلت‌ها به ویژه پرورش فضایل فکری پرداخته است. سهروردی نیز در جای‌جای آثار خود بر ضرورت پرورش فضیلت‌ها که راهی است برای تداوم کشف و معرفت تأکید کرده، از جمله این کلام که بیانگر شرط فضیلت تواضع فکری برای تداوم کشف است:

چون چیزی گشاده شود و کشفی پدید آید نباید بدان غرّه شود که در همان منزل بماند و به منزل دیگر نرسد، و آنگه از همه فروماند که این راه را پایان نیست. اگر صدهزار در سلوک بسر برد هنوز صدهزار سال دیگر بازمانده باشد.

فضیلت‌هایی چون صدق، شکستن نفس، تواضع، به شفقت نگریستن در خلق و اخلاص که به اراده آدمی تعلق دارند سبب وزیدن بارقه الهی و شهودات قلبی می‌شوند (سهروردی ۱۳۸۰، ۳: ۳۹۶-۴۰۱).

ضرورت تعالی درونی به گشودن بابی تازه در مکتب سهروردی می‌انجامد که مرزهای فلسفه را دگرگون می‌کند. سهروردی یادآور می‌شود همان گونه که علمی یقینی مانند هیئت بر پایه شهود حسی شکل می‌گیرد و مشائیان این مشاهده را علمی برهانی می‌دانند، می‌توان بر پایه مشاهده امور روحانی و معنوی علوم و برهان‌های فلسفی را بنا کرد (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۳). در تأکید شیخ اشراق شهود قلبی، که پیامد معرفت نفس و سلوک اخلاقی و معنوی است، حقایقی را آشکار می‌کند که یقین‌آور است و رسیدن به این مقام نیازمند تلطیف قلب و صفای باطنی است که اکثر انسان‌ها از رسیدن به آن محروم‌اند.

درباره چگونگی ورود شهود قلبی به فلسفه، سهروردی شهود و مشاهدات را توسعه می‌دهد و آن را هم شامل شهودات و مشاهدات حسی می‌داند و هم شامل شهودات و مشاهدات قلبی. می‌دانیم که در منطق کلاسیک، فقط شهودهای حسی قابل ارزیابی‌اند، سهروردی در چنین فضایی راه «علم حضوری شهودی» را به منطق می‌گشاید و با طرح «شهود قلبی»، شهود حکمای بزرگ را در کنار اولیات قرار می‌دهد. بنابراین شهود قلبی نیز همچون روشی یقینی و بی‌کم‌وکاست در علوم عقلی در کنار اولیات مطرح می‌شود که

مانند عقل دارای حجّیت است. مثلاً حکم سهروردی به وجود عالم مثال از راه شهود قلبی به دست آمده است، در حالی که مشائیان و به ویژه ابن‌سینا با ردّ عالم مثال از آن اظهار ناآگاهی کرده‌اند. این شهود بدون پناه بردن به هیچ استدلالی حجّیت دارد و دست‌کم برای شخص مشاهده برای اثبات مدعا کافی است. بنابراین سهروردی در این دگرگونی مهم در دو چیز از مشائیان جدایی یافت: نخست، فراگیر دانستن مُشاهدات، که شهود قلبی را در بر گیرد؛ دوم، برشمردن شهود قلبی به عنوان بخشی از اولیات و همچون بنیانی برای فلسفه (یزدان‌پناه ۱۳۹۲، ۱: ۴۸-۴۹).

با تأکید سهروردی بر شهود قلبی ممکن است این سؤال به وجود آید که رابطه عقل و شهود چیست و در نظام فکری فلسفی که عقلانی است آیا ورود شهود باعث ایجاد تناقض نمی‌گردد. در این باره باید متذکر شد که سهروردی این دو را سازگار می‌داند و برای مستدل کردن آن تلاش می‌کند. تلاش او برای مستدل کردن شهودات خود بدین معناست که راه عقل و راه ذوق و شهود به روی هم گشوده و درخور انطباق با یکدیگر است، و گرنه آوردن دلیل برای دو چیز ناهمسان بی‌معناست. حتی عارفان اسلامی هم برای آن که شهودشان معتبر باشد اصول اساسی عقلانی را ملاک قرار داده‌اند، از جمله این که اصل عقلی عدم تناقض بر شهود عارفان نیز حاکم است (یزدان‌پناه ۱۳۹۲، ۱: ۴۳).

۱-۱-۱. ارزش فضیلت معرفت نفس نزد سهروردی

از منظر سهروردی، معرفت هم شامل حکمت بحثی و هم شامل حکمت ذوقی است، به این معنا که برای رسیدن به معرفت حقیقی به تهذیب نفس نیاز است که این خود با معرفت نفس حاصل می‌شود. بدین ترتیب برای رسیدن به حقیقت و کسب علم باید به خودشناسی پرداخت و از این رو معرفت نفس فضیلت محسوب می‌گردد که ما در اینجا از آن به عنوان فضیلت خودآگاهی یاد می‌کنیم که در فلسفه زکزیبسیکی نیز به اهمیت آن پرداخته شده است. در حقیقت «خودآگاهی» یا «معرفت نفس» معرفت انسان در نسبت با دیگری نیست، بلکه معرفت به گوهر وجودی آدمی است. سقراط نیز خودشناسی را اساس فلسفه خود قرار می‌دهد و بر آن تأکید می‌کند.

ارزش و جایگاه معرفت نفس برای سهروردی یک ارزش و جایگاه معرفت‌شناختی است که با علم حضوری پیوند وثیقی دارد. در معرفت‌شناسی سهروردی معرفت نفس از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. نظریه اشراقی معرفت مبتنی بر «علم حضوری» و «مشاهده اشراقی» است. در علم حضوری سخن از معرفت نفس است و در پاسخ پرسش سهروردی از علم و معرفت در منامیه شهود «غیاث النفوس» و «امام الحکمة» به آن اشاره شده و با

ندای «ارجع الی نفسک» (سهروردی ۱۳۷۳، ۱: ۷۰) روش معرفتی خود را بنیان می‌نهد. این ندا بسیار شبیه همان ندایی است که سقراط از هاتف معبد دلفی شنیده است و به گفتار شاخص او تبدیل شده است که «خودت را بشناس» (برن ۱۳۸۳، ۷۹)، با این تفاوت که سهروردی به آن رویکردی روش‌شناختی دارد. به عبارتی دیگر، علم حضوری شهود و ادراک مستقیمی است که انسان از خود دارد و برای سهروردی اهمیت روش‌شناختی در کسب معرفت پیدا می‌کند. پیروان و شارحان حکمت اشراق به خوبی این را درک کرده و از آن با عنوان «مفتاح الحکمه» و «ام الحکمة» یاد کرده‌اند (شهرزوری ۱۳۸۳، ۴۶۷). شهرزوری در همین عبارات معرفت نفس را «اصل الفضائل» نیز می‌داند و قطب‌الدین شیرازی نیز به تبع وی از همین عبارات در بیان معرفت نفس و خودآگاهی بهره می‌برد (شیرازی ۱۳۸۰، ۲۸۷ - ۲۸۸). سهروردی علم به خود را راهی می‌داند به سوی «علم حضوری شهودی». برای او این شناخت بر پایه خودآگاهی برتر از معرفتی است که فیلسوف مشایی بر مبنای اتحاد با عقل فعال به دست می‌آورد. عارفان بزرگی چون بایزید بسطامی و حلاج نیز با گذر از حکمت نظری و تکیه بر تجربه شخصی خود توانستند با عقل فعال اتحاد یابند.

معرفت نفس شناخت را درونی می‌کند. شناخت عمیق از بروز بسیاری خطاها در منش و دانش فیلسوف جلوگیری می‌کند. برای سهروردی که تلاش دارد تمام شناخت‌ها را به گونه‌ای درونی کند، خودشناسی حرکتی فرارونده است که از ماده آغاز و به معنا منتهی می‌شود و باید فرجام فلسفه و هر شاخه معرفتی رساندن آدمی به شناخت خویشتن خویش باشد. دانشی که به این غایت درونی نینجامد بر حجاب‌ها خواهد افزود و با ایجاد «بحران در شناخت نفس» بیداری بی‌بنیاد را دامن‌گیر بشر خواهد کرد (عباسی داکانی ۱۳۸۶، ۲۸۳-۲۸۴). بسیاری از خطاهای معرفتی به سبب نادیده گرفتن علمی است که به سیر و سلوک قدسی وابسته‌اند. سهروردی با هراس از بسته شدن راه ملکوت به سوی انسان، پیامد این انسداد را خودخواهی فیلسوف و آغاز خطاهایی می‌داند که در غیاب سیر و سلوک معنوی بر پیکر فلسفه وارد می‌شوند (یزدان‌پناه ۱۳۹۲، ۱: ۳۱).

در مکتب اشراق، کمال هر موجود با دست‌یابی به بایسته‌های وجودی خود او میسر می‌شود. حقیقت آدمی نور اسپهبدی است که آمادگی بسیار برای همانند شدن با عالم انوار و عقول دارد. تشبیه به مبادی عالی، که در فلسفه زگزبسکی تحت عنوان تشبیه به انگیزه‌های الهی از آن یاد می‌شود، تا هنگامی که نور اسپهبدی در اسارت تن است و بدون رشد و اعتلای وجودی و معرفتی ممکن نیست. بنابراین کمال انسان در جدایی از ماده است به

اندازه توان و همانند شدن با خاستگاه‌های والاتر. در اندیشه سهروردی، اگر انسان فضیلت‌هایی چون پارسایی، دلیری و حکمت به دست آورد، عادت به این فضیلت‌ها برایش لذتی ناتمام دارد تا سرانجام به مشاهده واجب‌الوجود راه یابد (شجاری و فرضی ۱۳۹۶، ۱۰۵).

۲-۱. جداناپذیری ارزش معرفت از فضیلت‌های فرد دارنده معرفت در فلسفه زگزیسکی

در نگاه زگزیسکی، فضیلت‌های فکری جزوی از فضیلت‌های اخلاقی هستند. دستیابی به معرفت بدون کسب فضیلت‌های فکری که با خویشتن شخص رابطه‌ای عمیق دارند و بیانگر تعالی درونی است، ناممکن است. از این منظر ارزش معرفت از ارزش و خوبی فرد دارنده معرفت جداناپذیر است. بنابراین فضیلت‌های فکری و انگیزش‌های برآمده از آن شرط لازم برای کسب معرفت و صدق‌رسانی‌اند. زگزیسکی به فلسفه خود که با تعالی منش، عواطف و ملکات انگیزشی همراه است، به عنوان رسالت و فراخوان می‌نگرد.

در طرح زگزیسکی انگیزه، مانند هدف^۲، غایت دارد. انگیزه‌های فرد یا غایت و فضیلتی همانند دارند، یا ممکن است انگیزه‌ای واحد غایت یا فضیلت‌های متفاوت داشته باشد، مثلاً انگیزه «احترام به دیگری» که خاستگاه فضیلت‌های صداقت، عدالت و رواداری است و انگیزه «عزت نفس، احترام به خود» که خاستگاه فضیلت خودآیینی است. برخی انگیزه‌ها مانند «عشق» ژرف‌تر و فراگیرتر از آن هستند که به تنهایی در قامت غایت بگنجند و دارای انواعی («اروس»، «فیلیا»، «آگاپه») هستند که دسترسی به پاره‌ای از آنها دشوار است (خداپرست ۱۳۹۷، ۱۳۴-۱۳۵).

زگزیسکی نظریه‌های فاعل‌محور^۳ که «خوبی فعل» را بر «انگیزش فاعل» و دیگر ویژگی‌های او بنا می‌کند، دیدگاه‌های حداثی فضیلت می‌نامد و بیان می‌دارد «بر خلاف آنها، مقصود من از نظریه فضیلت محض نظریه‌ای است که ارزیابی فعل را ناشی از منش فاعل می‌شمرد» (زگزیسکی ۱۳۹۶، ۴۱). نزد زگزیسکی پیراستن منش و مسئول شمردن خود در قبال باورها و حالات معرفتی، از آن جهت که باورها دلایل عمل ما را فراهم می‌آورند، دارای اهمیت است، مانند اهمیت مسئولیتی که در برابر افعال اخلاقی داریم (زگزیسکی ۱۳۹۶، ۲۳-۲۴). زگزیسکی بین مسئولیت در برابر افعالمان و مسئولیت‌مان در برابر باورها پیوند برقرار می‌کند. از نظر او اگر تنها بر افعالی که پیرو فرآیند تأمل و انتخاب هستند به عنوان افعال نگاه شود، فعل چندانی نخواهیم داشت. بنابراین بسیاری باورها هم

تا جایی که مورد ارزیابی در غیرمعنای اخلاقی آن قرارگیرند ارادی‌اند (زگزیسکی ۱۳۹۶، ۱۰۹). مانند «ضعف اراده» در ساحت اخلاقی که این ضعف اراده در ساحت شناختی هم وجود دارد، مثل وقتی که باورنده با وجود دلیل و شواهد کافی بر صدق یک گزاره، صدق آن را نمی‌پذیرد؛ یا وقتی سهل‌گیری نابجا در تفکر نقادانه دارد. بنابراین آراستگی به فضیلت‌های فکری مانع گرفتاری باورنده به ضعف اراده در باورهای خود می‌شود (خدایپرست ۱۳۹۷، ۱۹۵).

توجه به «باورنده» و صفات و ویژگی‌های او، به جای توجه به «باور»، در معرفت‌شناسی فضیلت سبب شده تا مفاهیم مهمی مانند «توجیه» و «وظیفه معرفتی» در نسبتی که با مفهوم «فضیلت فکری» دارد سنجیده شود (خدایپرست ۱۳۹۷، ۱۵۱). نزد زگزیسکی، گرچه مفهوم فضیلت در تاریخ فلسفه دستخوش دگرگونی‌های مفهومی شده و معنایی پیچیده یافته است، ولی با نگاهی پیشانظری به آن درمی‌یابیم این مفهوم در حقیقت به یک معنای عمیقاً «انسانی/نفسانی» اشاره دارد که بیانگر کمال است (خدایپرست ۱۳۹۷، ۱۷۳).

درباره این پرسش که آیا افراد فضیلت‌مند معرفت بیشتری دارند، زگزیسکی بر این باور است که ما برای دست یافتن به معرفت نیازمند فضیلت‌های فکری هستیم (باتلی ۱۳۹۷، ۵۴). در فضایل ذهن، زگزیسکی فضیلت‌های فکری را به خصلت‌های منشی محدود می‌داند، یعنی آن «خصوصیت عمیق شخص که با خویشتن او رابطه‌ای تنگاتنگ دارد». از نگاه او تمایل‌های عملی برای فضیلت کافی نیست. برای این که خصوصیت فکری بیانگر دغدغه‌ها و ارزش‌های فاعل باشد، باید انگیزه‌های فاعل را نیز در بر گیرد و برای این که این خصوصیت فکری فضیلت باشد، باید انگیزه‌های خوب، مانند دغدغه صدق داشتن، را نیز در بر گیرد (باتلی ۱۳۹۷، ۱۱۸). بنابراین دستیابی به معرفت با پرورش فضیلت‌هایی که با منش و شخصیت درونی شخص ارتباط دارد ممکن است و اعتلا و پرورش خصلت‌های منشی امری اکتسابی و تمرینی است و نباید منش را با خصلت‌های ذاتی فرد اشتباه گرفت.

در معرفت‌شناسی فضیلت معاصر، زگزیسکی استدلال می‌کند فضیلت‌های فکری مانند فضیلت‌های اخلاقی از راه عادت و مرتبه‌به‌مرتبه پرورش می‌یابند. این خودسازی در مراتب خود «با تشبه به اشخاص فضیلت‌مند آغاز می‌شود، مستلزم عمل است، عادات احساسی و عملی خاص را می‌پروراند، و معمولاً، مرحله میانی ضبط و مهار عقلانی خود (غلبه بر آکراسیای فکری) را دربرمی‌گیرد» (باتلی ۱۳۹۷، ۲۳۸). البته شخص نیاز نیست

بالفعل فضیلت‌های فکری را داشته باشد تا دارنده معرفت شود، ولی باید به رفتار دارندگان فضیلت فکری تشبیه بجوید و دست‌کم انگیزه‌ای فضیلت‌مندانانه داشته باشد. فضیلت‌های فکری به این سبب فضیلت‌اند که ما را به شیوه‌ای در برخورد با صدق قرار می‌دهند که آن شیوه مورد اعتماد و دارای ارزش کیفی است، همچنین متضمن خوداندیشی و دیگر ویژگی‌های درونی فاعل است، مانند انگیزش برای معرفت و دیگر انگیزش‌ها در هر یک از فضیلت‌ها. از این رو رفتار و فرایندهایی که به معرفت می‌انجامد اعتمادپذیرند (زگزبسکی ۱۳۹۶، ۴۲۸). بنابراین معرفت محصول فضیلت‌هاست و ارزش معرفت در این است که در یک فرایند کیفی ارزشمند حاصل شده باشد.

به هر روی، معرفت در کنه خود مفهومی اخلاقی است و مفهوم فضیلت دو وجه درونی و بیرونی، هم آنفسی هم آفاقی، را در فعل اخلاقی و در معرفت منعکس می‌سازد (خداپرست ۱۳۹۷، ۱۶۲). درباره چیهستی معرفت نمی‌توان ارزش و خوبی معرفت را از ارزش و خوبی فرد دارنده معرفت جدا دانست. «معرفت ارزشمند است چون خواست اشخاص خوب است». این پاسخ ارزش معرفت را با فلسفه اخلاق پیوند می‌دهد (زگزبسکی ۱۳۹۶، ۴۶۰-۴۶۱).

۱-۲-۱. شکوفایی خلاقیت درونی، ضرورتی برای بسط معارف انسانی

می‌توان گفت برای به دست آوردن فضیلت‌های فکری دو راه داریم: یکی فضیلت‌هایی که از راه عادت و ممارست به دست می‌آیند و دیگری فضیلت‌هایی که در نبود عادت و بلکه پایداری در برابر آن شکل می‌گیرند. شکوفایی این فضیلت‌ها به شهود و تأملات شخص رنگ‌وبوی خاص و ویژه‌ او را می‌دهند که اصالت‌بخش اویند.

فضیلت‌های نوع اول که پیش از این به آن پرداخته شد نیاز به تقویت مؤلفه انگیزشی فضیلت در خود و تثبیت عادات منشی دارد، تا فاعل شناسا با اراده خود در برابر انگیزش‌های مخالف بایستد و برای رسیدن به غایت انگیزشی موفق باشد. این انگیزش‌های فضیلت‌مندانانه، در فرایندی اعتمادپذیر، به پرورش مهارت‌هایی می‌انجامد که فاعلان فضیلت‌مند آن مهارت‌ها را با ممارست و عادت کشف می‌کنند. مهارت‌های فکری مجموعه‌ای از شیوه‌های صدق‌رسان‌اند که از راه تمرین و عادت به دست می‌آیند و برای رسیدن به حقیقت در ساحات خاص به کار می‌روند. این مهارت‌ها در افراد متفاوت می‌توانند از فضیلت‌های فکری واحد مانند دقت، باریک‌بینی و خودآیینی ناشی شوند (زگزبسکی ۱۳۹۶، ۲۵۰).

نوع دوم فضیلت‌هایی هستند که هرگز از راه عادت به دست نیامده‌اند و چیزی

بیش از فرایندهای اعتمادپذیر در خود دارند؛ فضیلت‌های «خلاقیت» و «ابتکار فردی»، که مرتبط با کشف حقایق جدید در موضوعی خاص از معرفت انسانی‌اند. این کمال‌ها در نبود عادت شکوفا می‌شوند. در واقع تولید اندیشه‌های اصیل در علم و هنر بیش از هر چیز نتیجه گسستن از عادات فکری و عملی گذشته بوده است و این همان نبوغ است که مجال گسستن را به آنها داده است. افراد خلاق بر اساس شهودی ناب عمل می‌کنند. حتی می‌توان تحول شخصیتی در زندگی اخلاقی را نوعی نبوغ خلاقانه در زندگی اخلاقی فهمید. با این حال زگزبسکی یک گام فراتر می‌رود و می‌گوید توانایی پایداری در برابر عادت و وجه ممیز افراد خلاق است. وجود این فضایل که در نبود عادت به دست می‌آیند نشان‌دهنده چالشی در تحلیل دیگر فضایل است. چه بسا حتی عدالت، شفقت، سخاوت و شجاعت اشخاص بسیار اصیل و خلاق هم نسبت به همین خصلت‌ها در افراد دیگر متفاوت باشد. شاید شخص فقط در هنر یا حرفه‌اش اصیل باشد، ولی مردمانی هستند که اغلب در همه کارهایشان اصیل‌اند (زگزبسکی ۱۳۹۶، ۱۸۰-۱۸۱).

در رویکرد فضیلت‌گرای زگزبسکی با شکوفایی خلاقیت درونی و ورود شهود و ترجیحی روبرویم که ناشی از ارج یافتن ارزش‌های اخلاقی خاص و شخصی است، مانند ارزش انگیزه عشق و دوستی، که گاهی باعث می‌شود وقتی دچار تعارض‌های اخلاقی شویم انگیزه‌ای مانند عشق را بر انگیزه وظیفه ترجیح دهیم. فهم چرایی این شهودها از منظر مثلاً اخلاق عمل‌بنیاد ناممکن است، زیرا ارزش‌های متفاوت و شخصی در آن جایی قابل تأمل ندارند و ورودشان به اخلاق بیشتر از نظرگاهی غیرشخصی است. در نگرش فضیلت‌گرایانه ورود این شهود و ترجیح، که منظر شخص فاعل وارد مفهوم فضیلت می‌گردد، بسیار آسان‌تر است (زگزبسکی ۱۳۹۶، ۴۴).

روشن است تولید باورهای صادق در فضیلت‌های اصالت و خلاقیت بسیار کمتر از صدق‌رسانی فضیلت‌های کنونی در پژوهش‌های موشکافانه است، اما صدق‌رسانی آنها بدین معناست که برای پیشبرد معرفت انسانی ضروری‌اند. «اگر تنها پنج درصد اندیشه‌های اصیل یک متفکر خالق صادق از آب درآیند، خلاقیت او به یقین صدق‌رسان است، چون ذخیره نوع معرفت بشر از طریق او افزایش یافته است». افراد خلاق به گونه‌ای ناب بر اساس شهود عمل می‌کنند، همان چیزی که آن را نوعی توانایی می‌خوانیم. شخص دارای انگیزه معرفت می‌خواهد فضیلت‌های مربوط به خلاقیت را تا جای ممکن داشته باشد و این دلیل دیگری به دست می‌دهد که چرا انگیزه معرفت چیزی در بر دارد بیش از انگیزه پیروی از شیوه‌هایی که اعتمادپذیر شناخته می‌شوند. وجود این افراد برای معرفت کل

اجتماع سودبخش است (زگزیسکی ۱۳۹۶، ۲۵۷-۲۵۸). این فضیلت‌ها در مرزهای معرفت کار می‌کنند و به کشف حقایق نو برای نوع بشر می‌انجامند، صدق‌رسانی آنها نه به نسبت بالای باورهای صادق به کاذب بلکه به ضرورتشان برای بسط معرفت انسانی در بخش‌های پژوهشی خاص وابسته است (زگزیسکی ۱۳۹۶، ۲۶۸). بنابراین شکوفایی خلاقیت و شهود ناب به منش و معرفت افراد فضیلت‌مند تعالی و اصالت می‌بخشد و گنجینه معارف بشر به دانش این خالقان فضیلت‌مند محتاج است.

در پایان این بخش می‌توان گفت سهروردی و زگزیسکی، با بیرون کشیدن معرفت از دایره مفاهیمی که هیچ اتصالی با اعتلای درونی ندارد، قائل به سیری درونی برای عامل معرفتی‌اند، این سیر درونی نزد سهروردی با تجربه شهودی، سلوک عرفانی، کسب خصایل فکری، اخلاق نیک و عمل خلاقانه شهود نفس (که نقطه آغاز معرفت است) همراه است؛ و نزد زگزیسکی با خوداندیشی، آراستن انگیزش‌های فاعل به فضیلت‌های فکری و شکوفایی خلاقیت درونی معنا می‌یابد. تقویت اراده آدمی کسب معرفت را پیرو فرایندی کیفی و درونی می‌سازد که رهاورد آن برای پیشبرد حقیقی معرفت ضروری است.

۲. جداناپذیری حکمت و وحدت بخش از معرفت

تکمیل حلقه پیوند تاریخی-معنوی تاله به وسیله سهروردی و درک ارزش حکمت و بصیرتی که به وحدت تجربه و فهم انسانی می‌اندیشد توسط زگزیسکی گویای دلبستگی این متفکران به احیای معرفتی وحدت بخش است.

۲-۱. جداناپذیری خمیره ازلی حکمت از معرفت، نزد سهروردی

دید ژرف‌نگر سهروردی با طرح «خمیره ازلی حکمت جهانی»، که از سوی ربّ‌النوع به انسان واگذار می‌شود و ازلی و مقدس است، در صدد نشان دادن هم‌آوایی حکمت‌های شرقی و غربی و بیان وحدت حقیقی میان آنهاست. او در این بازسازی همدلانه فلسفی، خمیره ازلی حکمت را از ذات جهان جداناپذیر می‌داند: «علی ان للحکمة خمیره ما انقطعت عن العالم ابدًا» (سهروردی ۱۳۷۳، ۱: ۴۹۴).

خمیره ازلی، که در طینت پاک آدمی است، هرچند همانند خورشید از مشرق حقیقت طلوع می‌کند، ولی در مرزهای مکان و زمان محصور نمی‌ماند. سهروردی با گفتار خود درباره «نور طامس» معتقد است از حکیمان یونان باستان آخرین کسی که به درستی از این نور خبر داده فیلسوف بزرگ افلاطون است. سپس از گروهی از حکمای یونان و ایران باستان نام می‌برد که از خمیره حکمت ازلی بهره‌مند بوده‌اند و این خمیره از راه آنها به

نسل‌های دیگر رسیده است. خمیره فیثاغورسیان به ذوالنون مصری و سپس از او به ابوسهل شوشتری و پیروانش منتقل شده است. ولی خمیره حکیمان فارس، که آنها را خسروانیین می‌نامد، از راه بایزید بسطامی به منصور حلاج رسیده و سپس از راه او به شیخ ابوالحسن خرقانی و پیروانش رسیده است (سهروردی ۱۳۷۳، ۱: ۵۰۲-۵۰۳).

بر پایه تصویربرداری که سهروردی بر پایه شهودات درونی خود از حکمت حقه و خمیره واحد پیش رو می‌نهد، حکیمان یونانی پیش از ارسطو و آنها که در هند یا فارس یا یونان می‌زیستند، برخوردار از حکمت حقیقی واحد بوده‌اند؛ زیرا همه آنها با نظر به عالم ماوراء به روشی شهودی و اشراقی چیزهایی دریافتند که با تأمل در آنها به همسانی گزارش‌ها در پرسش‌های بنیادین هستی و فرایند کلی پی می‌بریم. برخی معتقدند «خمیره واحد حکمت» با آنچه امروز حکمت یا خرد جاودان می‌نامند یا حکمت کلی جهانی که هانری کربن نیز تکرار می‌کند همانند باشد (یزدان‌پناه ۱۳۹۲، ۱: ۳۵).

وحدت نظر و عمل رکن اساسی حکمت اشراق است و سهروردی تمام منابع خود را بر اساس این وحدت تبیین کرد. عناصری که سهروردی بر وحدت آن تأکید دارد در وجود حکیم متألّه پدیدار می‌شود. پاره‌ای از اجزای فلسفه او اسطوره‌های فرهنگی و معنوی در تاریخ ایران و اسلام است؛ کیخسرو در ایران و حلاج (۲۴۴-۳۰۹ ق) در جهان اسلام، که در نیل به تجرد نفس و توحید وجه اشتراک دارند. تأمل سهروردی در این دو اسطوره سبب برجستگی فلسفه اشراق شد، هرچند او از ظاهر گذر کرد و نقش رمزی آن دو به ویژه کیخسرو را به قلمرو فضایل اخلاقی کشاند. خداگونگی انسان در نظر و عمل تأویل سهروردی از افق مشترکی است که به طرح حکمت اشراق انجامید و سهروردی از این مرتبه فکری و ایمانی با عنوان تأله یاد می‌کند. تبیین معنویت اشراق و نور از راه فهم و درک تاریخ و تأویل در فلسفه اشراق نیل به درک هستی را میسر ساخت. تأویل فلسفی طریق عبور از گذشته به آینده است و این عبور نیازمند اصلاح اندیشه فلسفی است که نزد سهروردی به معنای «احیاء» است. غایتی که سهروردی به آن دست یافت دارای صبغه دینی و فلسفی آشکار است. در این رهیافت پیوند دین و فلسفه بر اساس وحدت اندیشه و ایمان مجال بیان یافت، بی آن که منافاتی با هم داشته باشند. در افق تازه‌ای که سهروردی از تأویل کشف کرد گذشته به حال و آینده منتقل می‌شود. او نشان داد معنا امری سیال است و در هر مقطع از زمان قابل درک است (عرب ۱۳۹۴، ۲۲۷-۲۳۹).

سهروردی حکمت اشراقی را بیشتر به معنای دانایی (تأله) می‌گیرد تا به معنای نظام‌پردازی عقلانی (بحث صرف)؛ زیرا فلسفه با افلاطون و ارسطو پایان یافته است. از

دیدگاه او، ارسطو با پوشاندن لباس عقلانی بر حکمت آن را در «عمل» محدود کرد و از حکمت توحیدی حکمای پیشین جدا ساخت. به باور سهروردی، پدر فلسفه هرمس یا ادریس نبی است که فلسفه را چون وحی آسمانی دریافت کرد. پس از او سلسله حکیمانی در یونان، ایران و سپس در اسلام ظهور کردند تا حکمت‌های تمدن‌های پیشین را به صورت سازمان‌یافته وحدت و اعتدال بخشند (نصر ۱۳۸۹، ۲۱۴).

فیلسوفان مسلمان با تأمل در بن‌مایه‌های دیرین تعریف فلسفه و باور به سرآغاز الهی آن در تعاریف کهن یونانی، فلسفه را با «حکمت» یکی دانستند. فیلسوفانه اندیشیدن و حکیمانه زیستن، که از آغاز در همه مکاتب فلسفه اسلامی نمایان بود، با سهروردی نمود بیشتر یافت. در جامعه اسلامی به «حکیم» به چشم کسی نگریسته می‌شد که زندگانی‌اش برابر با همان حکمتی باشد که در نظر از آن آگاه است، نه کسی که تنها با هوشمندی و تیزبینی درباره مفاهیم ذهنی سخن می‌راند. بدین سان فلسفه به معنای مدرن، هرگز در دنیای اسلام پدید نیامد. «حکمت» نزد سهروردی و همه فیلسوفان متأخر حقیقتی است که باید نه تنها در ذهن که در تمام وجود آدمی حاصل شود. فلسفه به معنای جستجوی «حقیقت» در ماهیت اشیاء و تلاشی که می‌خواهد معرفت ذهنی را با به کمال رساندن نفس آدمی و پیراستن از هر آلودگی همراه سازد، پایه‌ای سنت فلسفه اسلامی استمرار یافته و در وجود بزرگان فلسفه اسلامی عصر ما نیز متجلی گشته است (Nasr 2001, 21-25).

سهروردی، با وفاداری به بن‌مایه‌های معرفتی مشترک در نهاد بشر، احیای حکمت جاودان را جز از راه فلسفه ممکن نمی‌داند. توحید و تآله که در سرتاسر فلسفه او موج می‌زند، حکیم متآله را متفاوت از فیلسوف و عارف می‌کند و تبیین غایت سلوک اشراقی را در جمع حکمت نظری و عملی می‌بیند. نزد او فلسفه فقط با دریافتن این خط سیر مشترک که تنها با تأویل فلسفی در هر مقطع زمانی قابل رهگیری است راه خود را پیش می‌برد و انکار بخشی از این خط سیر سبب فروپاشی تمام فلسفه می‌شود.

۲-۲. جداناپذیری فهم و حکمت وحدت بخش از معرفت، نزد زگزیبسی

زگزیبسی بر مهم و معنادار بودن آنچه با دیگران مشترک هستیم تأکید دارد و معتقد است با وجود تمام توصیف‌های متفاوت از چیزها می‌توان به وفاق گسترده‌ای دست یافت. بنابراین زگزیبسی، با انگیزه درونی عشق به حقیقت، راهکاری مستدل و فلسفی برای بسط اعتماد، داشتن باورهای مورد اعتماد بیشتر و پی بردن به بن‌مایه‌های مشترک در دیگر

سنت‌های فکری ارائه می‌دهد. او با تبیین آگاهی از عواطف خود و بازنگری نقادانه در آن (زگزیسکی ۱۳۹۴، ۴۲۶)، با تأکید بر مفهوم اعتماد به خویش‌شن معرفتی، به اعتماد به قوای دیگر افراد راه می‌یابد. در نتیجه این برهان، اعتقاد اکثر مردم به خدا قرینه‌ای بر وجود حقیقی اوست (Zagzebski 2011b, 34). از دید زگزیسکی، بر پایه اصل فطری بودن عقلانیت، هر فرهنگی می‌تواند تصور خود را از حکمت داشته باشد، ولی برابر با اصل فراگیری و فراهنگی بودن عقلانیت همگی باید یک تصور مشترک از آن داشته باشند و حکیمان باید در بیرون و درون فرهنگ خود قابل شناسایی باشند (جوادیپور ۱۳۹۲، ۹۳). از رهاوردهای معرفت‌شناسی مدرن ایجاد بدینی به مرجعیت فکری بود که با ایده «مساوات بشر در عقلانیت» به سنت‌های فکری و دینی، بر پایه فهم و بصیرت، آسیب رساند. بر پایه آن، معیار معرفت برای همه انسان‌ها با توان عقلانی برابر یکی است. انسان خردمند متمایزی وجود ندارد و ما نمی‌توانیم از کسانی که از خرد برتری برخوردارند بهره ببریم و تقلید کنیم، و بنابراین هر گونه فهم و بصیرت درونی انکار می‌شود (Zagzebski 2011a, 395). پیامد این نگاه خودمداری معرفتی است که امری ناپسند است و با اعتماد معرفتی به خود متفاوت است. لازمه وجدان معرفتی اعتماد به رهیافت دیگران و سر باز زدن از خودمداری معرفتی است و آراستگی به فضیلت‌هایی چون تواضع معرفتی، سعه صدر و رواداری معرفتی، که تنها در برخورد با آرای دیگران معنا می‌یابد (زگزیسکی ۱۳۹۲، ۱۷۵، ۱۷۷). انتقاد مهم زگزیسکی به معرفت‌شناسی محض این است که برخی از انواع معرفت، مانند معرفت اخلاقی یا معرفت متکی بر تجربه خاص یا حکمت را نادیده می‌انگارد. اگر بپذیریم معرفتی برآمده از حکمت انسان‌ها یا سنت‌های کمیاب یا محصول تجربه‌ای ویژه از انسان‌های انگشت‌شمار وجود دارد، پس بدون شک می‌توان معرفت دینی را در این زمره قرار داد (Zagzebski 2011a, 394).

زگزیسکی بر دو ارزش شناختی مهم در تاریخ فلسفه یعنی «فهم» و «حکمت» تأکید دارد و امیدوار است که رویکرد متمرکز بر فضیلت‌ها در معرفت‌شناسی بهترین امید را برای دستیابی به روایتی یکپارچه از اهداف حیات شناختی‌مان که از یاد رفته‌اند پدید آورد. «فهم» یکی از حالات شناختی مهم است که با تسلط در یک هنر یا مهارت پیوندی نزدیک دارد؛ فهم با الگوها، طرح‌ها و سیستم‌ها پیوستگی دارد و با معرفت در معنای گزاره‌ای آن که اندوختن صرف اطلاعات است فرق می‌کند، و در واقع «حالت درک و دریافت ساختارهای غیرگزاره‌ای واقعیت است». در فراسوی فهم، زگزیسکی از معرفت‌شناسان می‌خواهد «حکمت» را در کانون نظرهایشان دریابند (زگزیسکی ۱۳۹۴، ۲۲). گیل فاین

واژه «اپیستمه» نزد افلاطون را به «معرفت» برمی‌گرداند، معرفت در معنایی قدیمی، که فهم را در بر دارد (زگزبسکی ۱۳۹۶، ۸۱-۸۲). تعریف سقراط از اپیستمه یا معرفت به معنای باور صادق است با یک لوگوس (تبیین یا توضیح)، که با «توجیه» همراه باور صادق، ناهمخوان است. بسیار دور از ذهن است که افلاطون ابژه معرفت را گزاره به گونه‌ای مجزا بداند. او حتی پیونددهنده سوژه (داننده) و ابژه (متعلق باور) را باور نمی‌داند. فروکاهش معرفت به مجموعه‌ای از گزاره‌ها از آسیب‌هایی است که از بی‌توجهی به ارزش فهم مایه گرفته است (زگزبسکی ۱۳۹۲، ۲۰-۲۱).

حکمت یک ارزش معرفتی و شخصی است که فلسفه نام خود را از آن گرفته است و فهم غیرشخصی آن بر پایه الگوی عقلانیت دشوار است. این معرفت به درک و دریافت کل واقعیت وابسته است، نه ویژگی باورهای گزاره‌ای و روابط آنها (زگزبسکی ۱۳۹۶، ۸۵). حکمت، همچون دوستی، درباره هر فردی چهره‌ای خاص می‌یابد و در برابر هر واکاوی، که بازگشت بنیادین به منظر آن فرد نداشته باشد، ایستادگی می‌کند. حکمت در گذر زمان بر بسیاری معرفت بشری می‌افزاید، هرچند باورمندان به چنین پیشرفتی بسیار اندک‌اند، شاید به دلیل این که پرورش حکمت را باید نخست در خود آغاز کرد و مانند معرفت، انسان از پیش دارای مجموعه‌ای از حکمت نیست و نیاز به تجربه‌ای خاص برای دریافت آن دارد. بخشی از معرفت گزاره‌ای را می‌توان در زمانی خاص فراگرفت، ولی حکمت تمام تجربه و فهم انسانی را وحدت می‌بخشد و به سبب همین ویژگی متمایز یعنی «وحدت‌بخشی» است که نمی‌توان از آن به ناروا استفاده کرد. حکمت نه تنها معرفت شخص حکیم که امیال و ارزش‌های او را نیز یکپارچه می‌سازد تا جایی که هیچ چیز ناسازگارتر از این نیست که شخص هم حکیم و هم بی‌اخلاق باشد (زگزبسکی ۱۳۹۶، ۴۹-۵۰).

زگزبسکی به درهم‌تنیدگی وجوه نظری و عملی عقل معتقد است. نزد او حکمت فضیلتی است که به یک اندازه بر نظر و عمل حاکم است و سه کارکرد دارد: (۱) فاعل با داشتن آن در تشخیص حد وسط‌های فکری و عملی کامیاب می‌شود؛ (۲) در شرایط تعارض بین فضیلت‌های فکری و اخلاقی، حکمت عملی می‌تواند رویکردی اخلاقی و موجه پیش روی فاعل قرار دهد و فردیت اخلاقی یا فکری فاعل را به خوبی آشکار کند؛ (۳) حکمت از طریق دو کارکرد پیشین مجموعه فضایل را در یک خط سیر قرار می‌دهد تا از آنها یک باور یا عمل به دست آید، همچنین فضیلت‌هایی مانند خلاقیت یا ابتکار یا بصیرت فکری را که فراتر از قاعده‌گذاری‌های متعارف می‌روند، هم‌راستا با شخصیت

فکری یا اخلاقی فرد قرار می‌دهد و مجموعه فضیلت‌های او را یکپارچه می‌کند. بدین ترتیب امیال و احساسات و عادات فرد در توافق با فضیلت‌های او قرار می‌گیرند. نکته دیگر این که حکمت فضیلت فکری صرفاً انتزاعی نیست، بلکه در اجتماع معرفتی شکل می‌گیرد. بنابراین وضعیت اجتماع معرفتی و فضیلت‌ها و رذیلت‌های حاکم بر آن بر شیوه تفکر فرد اثرگذار است (خداپرست ۱۳۹۷، ۲۱۱-۲۱۴).

بنابراین در مطابقت این دو دیدگاه می‌توان گفت که نخست آنچه سهروردی با عنوان حکمت همراه با تهذیب نفس از آن یاد می‌کند در ادبیات زگزیسکی در کنار فهم به کار برده شده است. هرچند این مفاهیم با یکدیگر متفاوت‌اند، ولی با مؤلفه‌های عملی همراه‌اند که در واقع جنبه‌ای غیر از معرفت گزاره‌ای دارد و در معنای رایج امروز از عوامل غیرمعرفتی به شمار می‌روند و اشتراک مهمی در معرفت‌شناسی دو فیلسوف پدید آورده است. نکته دوم وارد کردن مفهوم خوبی عامل معرفتی، یعنی تأکید بر فاعل شناسا و اهمیت قائل شدن برای فاعل در فلسفه است که رویکردی فضیلت‌گرایانه نزد زگزیسکی است. سهروردی هم که در بیان حکمت حقیقی به سوی تالّه و حکیم متأله پیش می‌رود، با دخیل دانستن فاعل شناسا در معرفت، برای تهذیب نفس و برای کسب حقیقت ارزش قائل می‌شود، زیرا برای فاعل آمادگی کسب حقیقت را فراهم می‌آورد. نکته سوم این که نزد زگزیسکی میان معرفت (فهم) و عمل جدایی نیست، که این اقتران با پیوند معرفت و عمل (تهذیب نفس) در حکمت سهروردی مشترک است. علاوه بر این، زگزیسکی با ارزش‌گذاری‌های معرفتی تازه به احیای فضیلت‌های والامرتبه مانند فضیلت حکمت می‌پردازد و سهروردی علاوه بر احیاء، با ابتکاری نو، به تأسیس حکمت اشراق دست می‌زند (بابایی ۱۳۹۸، ۴۵-۴۶).

سخن نهایی را می‌توان این‌گونه بیان نمود که دریافت سهروردی در حکمت اشراق را می‌توان دریافتی و رای خط تاریخی دانست که آن را نه از مسیر تاریخ پیشینیان، که از نافث قدسی یا واهب صور دریافت کرده است. او حکمت خسروانی و حکمت‌هایی مانند حکمت فیثاغوری را جلوه‌ای از آن خمیره ازل می‌داند (سهروردی ۱۳۷۲، ۲: ۱۱). سهم بی‌تکرار سهروردی از دریافت خمیره ازل حکمت به فراخور شأن او نشانگر سخن «لاتکرار فی التجلی» است، چنان که زگزیسکی در تبیین خود از چهره شخصی و متفاوت حکمت به فراخور منش هر شخص و نبوغ و خلاقیت او سخن می‌راند و هر واکاوی در حکمت را مستلزم بازگشت بنیادین به منظر شخص حکیم دانسته است. این نکته حائز اهمیت است که برای سهروردی «نورالانوار» هم مبدأ اعطای وجود در تأملات

هستی‌شناسانه اوست و هم مبدأ معرفت اصیل. ولی زگزبسیکی فارغ از رویکرد هستی‌شناسانه، وجود خدا را مبدأ انگیزش‌های اخلاقی و نمونه و سرمشقی برای تشبه جستن به او می‌داند (Zagzebski 2004, 185). خداگونگی انسان در نظر و عمل در حکمت وحدت‌بخش، برای هر دو، مانع فروپاشی فلسفه است.

۳. جداناپذیری روایت از فلسفه

درباره روایت رویکردهای مهمی وجود دارد که می‌تواند نشانه فراگیری و ارتباط عمیق آن با دیگر بخش‌های غیرادبی باشد. رولان بارت، با دیدی جهان‌شمول، روایت را جهانی، فرافرهنگی و فراتاریخی نامید که در همه جا در اسطوره، در افسانه، حکایات اخلاقی، قصه، رمان، درام و... حاضر است (بارت ۱۳۸۷، ۷). فیلسوفانی چند مانند مک‌این‌تایر و پل ریکور، با رویکردی تبیینی به روایت، در باب ساختار احتمالاً روایی فهم ما از خویش‌تن تأمل داشته‌اند (توکلی ۱۳۹۵، ۶۳). می‌توان روایت را بیان سوپرتکتیو یک داستان یا رویداد دانست که بر پایه اهداف و اغراض سوژه خلق می‌شود. بنابراین روایت با مؤلفه‌های خلاقیت و آفرینشگری مانند تخیل یا استعاره در سوژه گره می‌خورد (مزاری ۱۳۹۹، ۲۲۸). نگاه سهروردی را می‌توان با خوانش زگزبسیکی تعمیم داد و به حضور روایت به عنوان مهم‌ترین زمینه‌های شناخت نزد آنان توجه کرد. پیوند فلسفه اشراق با خودشناسی و شهود قلبی سرانجام پیوند ناگزیری با ادبیات روایی و ابداعات زبانی نمادین پیدا می‌کند. زگزبسیکی نیز، با تمرکز بر عواطف سازنده و تشبه جستن به فضیلت‌مندان و ضرورت الگوگرایی، روایت را راهی برای فهم درست عمل و شکل دادن به باورها می‌داند.

۳-۱. روایت ضرورتی نمادین برای پیوند تعقل و تاله نزد سهروردی

روایت به عنوان تبیین‌کننده حقایق معنوی مشخص نزد سهروردی نقشی پررنگ دارد. روایت برای او صرف ابزاری برای بیان نیست، بلکه شخصیت‌هایی که او خلق می‌کند در عمل مخاطب را به بازاندیشی در وجود خویش فرامی‌خوانند. در حیات باطنی شیخ اشراق امر بیان‌ناپذیر در تفکر بحثی تبدیل به رخداد می‌شود. این مواجهه همان لحظه‌ای است که تعقل (حکمی) و تاله (تجربه عرفانی) پیوند می‌یابند (مزاری ۱۳۹۹، ۲۳۴-۲۳۵).

راه سلوک سهروردی را می‌توان در اصطلاحاتی که به کار می‌گیرد پیدا کرد. او در حکایات عرفانی خود آنچه را زبان فلسفه عقل‌گرا از دسترسی به آن ناکام است به زبان استعاره‌ای عرضه می‌کند (امین رضوی ۱۳۷۷، ۱۴). ابداعات زبانی مانند «نورالانوار» برای واجب‌الوجود مشایی، نه تنها اصطلاحاتی تازه‌اند، که حکایت از نیت فلسفی او دارند. زبان

نمادین در فلسفه اشراق، که بر پایه معرفتی شخصی و شهودی بنا شده، به هنگام تقدم معرفت‌شناختی عمل خلاقانه شهود به کار می‌رود، تقدمی که علم نفس به خود را (که در اینجا شیئی نورانی است) آغاز معرفت می‌داند. این معرفت نور مجردی است که از سرچشمه نور حاصل شده است (ضیایی و دیگران ۱۳۸۶، ۲: ۲۸۵).

چنان که گفتیم روایت با مؤلفه‌های خلاقیت و آفرینشگری مانند تخیل یا استعاره در سوژه گره می‌خورد. تمثیل، به عنوان رویدادی در روان، عالم نفس را بیرونی می‌کند و با عینیت‌بخشی به آن آیین نظری را به رویداد واقعی تبدیل می‌کند (مزاری ۱۳۹۹، ۲۳۷). بنابراین نباید خردورزی را محدود به آداب منطقی دانست و از حقایق والایی که در قالب رموز راز انسان را در مواجهه با خویش قرار می‌دهد غافل شد. از این رو می‌فهمیم چرا فیلسوف ژرفی چون ابوعلی سینا از حی بن یقظان و سلامان و ابدال سخن می‌گوید. اوج ظهور این ماجرا در آثار سهروردی و نام‌هایی است که برای برخی از رساله‌های خود برگزیده است. این آثار نشانه ارزشمندی تمثیل و استعاره نزد اوست که با آن خواننده را با رمز و رازی که تنها در این سخن شکل می‌گیرد آشنا می‌کند. سهروردی در رساله‌های تمثیلی صفیر سیمرخ، لغت موران، آواز پر جبرئیل، قصه الغرۃ الغریبه، عقل سرخ و مونس العشاق درباره پرسش‌های عقلی و حکمی سخن می‌گوید و در نمود داستان و افسانه از برخی حقایق گره می‌گشاید. بیان تمثیلی در جایی معنای حقیقی دارد که انسان بتواند از ظاهر به باطن راه یابد و در چهره جهان محسوس، عالم مثال و حقایق معقول را مشاهده کند. تحولات عالم معانی از راه دگرگونی‌های درونی رخ می‌دهد. برای راهیابی به باطن جهان و گام برداشتن در طریق تأویل باید از باطن و نهان خویش آگاه بود (دینانی ۱۳۸۹، ۶۵-۶۷).

بن‌مایه داستان‌های رمزی سهروردی را حضور پیر فرزانه، در قالب نمادین حکیمی متأله، شکل می‌دهد که مظهر خردمندی، تجربه، شفقت پدران و برخورداری از روحیه تعلیم‌وتربیت است، مرشدی که با جاذبه معنوی خویش سالک را مجذوب می‌کند تا گام‌به‌گام به اصلاح نفس او پردازد و در وادی طریقت پیش برد. نمادهایی چون سیمرخ و جبرئیل و پیر مرشد برای به تمثیل کشیدن پیر فرزانه نزد سهروردی در حقیقت همان عقل فعال است که در عالم مثال به سر می‌برد. در رساله فی حقیقه العشق، عقل فعال با نام «جاوید خرد» معرفی شده است (سهروردی ۱۳۷۲، ۲: ۲۷۶).

شیخ اشراق نخستین حکیم مسلمانی است که آرای حکمی و ذوقی خود را با آیات و روایات مستند می‌سازد، تا آنجا که در حکایات عرفانی (که به تعبیر کُربن باطن

آموزه‌های حکمی اوست) به رمزگویی می‌پردازد و خواننده را برای دریافت پیام آنها به تأویل فرامی‌خواند (کربن ۱۳۸۸، ۲: ۱۳). توجه او به تأویل رمز تعالی و فهم مسئله‌های فلسفی و دینی است که بر پایه درک مشترک از عالم مثال و گسترش آگاهی اشراقی شکل گرفت (عرب ۱۳۹۴، ۲۲۱).

از تعبیر سهروردی که تا حدی با انگیزش‌های بنیادی زگزیبسی مانند عشق به حقیقت و عشق به معرفت همخوانی دارد، برانگیزانندگی شعاع‌های قدسی از عالم قدسی نورها نزد سهروردی و تعبیر «عشق عقل» است، که آن را برانگیزاننده بی‌پایان حُب، حُسن و معرفت می‌داند. او در رساله «فی حقیقه العشق همه انسان‌ها را جوای حُسن می‌داند. «وصول به حُسن ممکن نشود الا به واسطه عشق. و عشق هر کسی را به خود راه ندهد و به همه جایی مأوا نکند و به هر دیده روی ننماید». معرفتی که به حُب نینجامد و میوه عشق ندهد معرفت نیست. بنابراین محبت میوه معرفت و معرفت میوه تفکر و خردورزی است (سهروردی ۱۳۷۳، ۳: ۲۸۶-۲۸۷). در مونس العشاق نیز نشان می‌دهد عالم هستی در پیوستگی توأمان با عشق و حُزن است و همین شور عشق عالم را به حرکت وامی‌دارد و چون مرتبه بالای محبت که عشق باشد همیشگی است و لحظه‌ای بی‌جنبش نمی‌ماند، آدمی که به وسیله محبت کمال می‌یابد نیز همواره در حرکت است.

حرکات افلاک از بهر معشوق و مطلوبی است که نه جسم است و نه نفس، و آن عقل است. پس آن نفس که فلک را می‌جنباند از بهر عشق عقل می‌جنباند و از او نورها متصل و عشق‌ها و شوق‌ها و لذت‌های بی‌نهایت و بی‌پایان پیاپی به او می‌رسد و از نور عشق بی‌نهایت حرکات بی‌نهایت منبعث می‌شود. تمام افلاک در حرکات دوری مشارک‌اند، زیرا همه یک معشوق دارند و آن حضرت نورالانوار است و حرکات آنها از جهاتی با یکدیگر تفاوت دارند، زیرا هر کدام از آنها در عالم عقلی معشوق خاصی دارند و تا این جمال و نور هست، این عشق و شوق نیز هست و این حرکات و افاضه خیرات نیز پابرجا خواهد بود. (سهروردی ۱۳۷۳، ۳: ۵۰-۵۲)

درآمیختگی نور و معرفت با پیوند تعقل و تالله به سپهر زبان فیلسوف اشراقی راه یافته است. بنابراین نمی‌توان از معرفت‌زایی این زبان رازآلود که حاصل تعقل و تجربه‌های شخصی است غافل شد، زبانی که اشتیاق مخاطب را برای تشبه جستن به مبادی نور برمی‌انگیزد و او را به سوی فضیلت و معرفت الوهی فرامی‌خواند.

تمام معرفت سهروردی با خودشناسی و شهود خود پیوند دارد و معرفت‌شناسی اشراقی مبتنی بر نوعی معرفت شخصی و شهودی است که نیاز به هیچ تعریفی ندارد. بر

این اساس، روایت به عنوان تنها راه مواجهه انسان با خود ضرورت یافته است.

۳-۲. روایت، ضرورتی برای فهم فضیلت و گسترش معرفت نزد زگزیسکی

اندیشیدن دربارهٔ مهم‌ترین مسئله‌های زندگی انسان در عین از دست ندادن شور و شوق‌مندی روح، زمینه‌ساز اعتماد به شایستگی قوایی می‌شود که زگزیسکی در آن قوا چیزهای مهمی برای معرفت داشتن می‌یابد. در نتیجهٔ این اعتماد، ادبیات، روایت و قصه‌گویی اهمیتی ویژه می‌یابد و نگاه به فلسفهٔ دین هم از منظری که با درک عواطف رشددهنده در هر دین همراه باشد ضرورتی قطعی می‌یابد (زگزیسکی ۱۳۹۴، ۴۳۱؛ ۱۳۹۳، ۱۹۶-۱۹۷). ضرورت روایت برای زگزیسکی به گزاره‌های مقدماتی زیر وابسته است:

۳-۲-۱. عواطف و انگیزش‌ها به مثابه مولفه‌های مبنایی فضیلت

از دید زگزیسکی عواطف و انگیزش‌ها مبنایی‌ترین مؤلفه‌های فضیلت‌اند. «درست» چیزی است که از ویژگی‌های درونی اشخاص و انگیزش‌های او سرچشمه می‌گیرد (زگزیسکی ۱۳۹۶، ۱۲۲). زگزیسکی عاطفه را برخوردار از دو حیث شناختی و انگیزشی (ترغیبی) می‌داند. «انگیزه» عاطفه‌ای است که آگاهانه یا ناآگاهانه فعلی را برمی‌انگیزد و نقش مبنایی در ارزیابی فعل و فاعل دارد، زیرا به ملکاتی در شخص تبدیل می‌شود که ویژگی‌های منشی او را می‌سازد (خداپرست ۱۳۹۷، ۱۳۴). پس هر فضیلت را می‌توان متناسب با انگیزشی خاص تعریف کرد. علاوه بر انگیزش، موفقیت قابل اعتماد برای رسیدن به غایت آن انگیزش نیز لازم است، یعنی توفیق در ابراز حالت عاطفی خود، یا ایجاد و رسیدن به وضع اموری متناسب با انگیزه که نسبت درونی یا بیرونی با فرد دارد، مانند فضیلت گشوده‌ذهن بودن که شخص گشوده‌ذهن نه تنها به بررسی بدون پیش‌داوری اندیشهٔ دیگران برانگیخته شده و موفقیتی اعتمادپذیر در این کار دارد بلکه توفیق او در این حالت صدق‌رسان نیز هست؛ یا فضیلت انصاف و عدالت که مولفه انگیزشی آن در پی ایجاد اموری بیرون فرد است (زگزیسکی ۱۳۹۶، ۲۳۵، ۱۹۵، ۲۶۱).

۳-۲-۲. عاطفهٔ تحسین، انگیزشی قابل اعتماد برای تشبه به فضیلت‌مندان

همهٔ فضیلت‌ها از خوبی «انگیزش برای معرفت» سرچشمه می‌گیرند (زگزیسکی ۱۳۹۶، ۲۹۴). یکی از انگیزش‌های بنیادی عاطفهٔ «عشق به حقیقت» یا «باوجدان بودن معرفتی» است تا از راه اعمالی که سازندهٔ باورند ما را به باورهای صادق برسانند (Zagzebski, 2009, 81). این انگیزش‌ها عواطف درخور اعتمادی در ما پدید می‌آورند که به تلاش و

آگاهی برای فضیلت‌مندی کمک می‌کنند. زگزیسکی، با تکیه بر مفهوم عاطفه، ضرورت معرفت را در گرو بسط اعتماد به عواطف متناسب با متعلق خود می‌داند، عواطفی که باید آگاهانه و تا اندازه زیادی درخور اعتماد باشند (Zagzebski 2004, 70).

مردم از راه اعتماد به عاطفه تحسین خود الگوهای اخلاقی را می‌شناسند. الگوی اخلاقی دیگران را به تشبیه فرامی‌خواند و دیگران با تحسین او و اعمالش به این فراخوان پاسخ می‌گویند. هرچند عاطفه تحسین دچار خطا می‌شود، ولی اگر فاعل این عاطفه را با تأمل نقادانه در خود پیوراند و واکنش و نقدهای دیگران به عاطفه خود را در نظر بگیرد و آن را با سنت اخلاقی و روایت‌های برساننده آن بسنجد، می‌تواند به تضمین‌شدگی آن اعتماد کند. از این نظر عاطفه تحسین همچون قوای معرفتی است. باورنده باید با ارزیابی پیوسته خود، اعتمادش به آن را تقویت یا تضعیف کند. تشبیه به الگوی اخلاقی مفید و امکان‌پذیرتر از بررسی ارزش‌های انتزاعی است، همچنین اثربخش‌تر از تشبیه صرف به افعال است. هرچند تشبیه به الگو همیشه نیست و گاهی فاعل با بازنگری در اعتمادش نیازمند تغییر الگوی اخلاقی می‌شود (خداپرست ۱۳۹۷، ۱۲۴-۱۲۶).

۳-۲-۳. روایت‌ها ضرورتی برای فهم و تحکیم عواطف اخلاقی در فرایند معرفت

زگزیسکی با ترسیم نظریه فضیلت‌مدار الگوگرا^۹ از منظری غیرغایت‌شناختی بر کشش و جذابیت خود خوبی و فضیلت و نه غایت آن تأکید دارد. این جذب از مشاهده تجربیات و ارتباط با آثار روایی اثرگذار و تحسین‌برانگیز به دست می‌آید. برای فهم اخلاق، رجوع به روایات که به الگوپردازی از فضیلت‌های فکری و اخلاقی می‌انجامد ضروری است. روایات بخشی از سنت‌های ما هستند و تجربه عاطفی تحسین را در ما شکل می‌دهند. هر گونه گفتمان فلسفه دین هم اگر با درک عواطف اصیلی که آن دین می‌پروراند همراه نباشد سطحی خواهد بود. تبلور این عواطف در آثار هنری، حکایت‌ها و قصه‌ها سبب تحکیم سنت دینی خاص شده است (زگزیسکی ۱۳۹۴، ۴۲۹).

زگزیسکی از نظریه ارجاع مستقیم سول کریپکی و هیلاری پانتم الهام می‌گیرد که از مهم‌ترین پیامدهای آن پسینی دانستن برخی حقایق ضروری است، به این معنا که برای شناختن نوعی مانند «طلا» نیاز به دانستن معنای توصیفی آن نیست و تعریف از طریق ارجاع مستقیم صدق امکانی دارد (خداپرست ۱۳۹۷، ۱۲۰). بنابراین زگزیسکی تلاش دارد مفاهیم اخلاقی را بدون در پیش گرفتن مفاهیم توصیفی تعریف کند. به گفته او «مفاهیم بنیادی اخلاق بر الگوهای خوب اخلاقی متکی‌اند» (Zagzebski 2010, 51). روایات امکان عینی فهم الگوها و شناخت دقیق زندگی آنها را برای ما تسهیل می‌کنند

(Zagzebski 2004, 46). زگزیسکی با برجسته کردن اخلاق روایی^۶ در نظریه خود و در حالی که در جای‌جای آثارش به روایات می‌پردازد معتقد است:

نظریه‌های اخلاقی بدون استفاده از داستان‌ها مفید نیستند، این نظریه‌ها تنها برای شماری از مردم دارای اهمیت‌اند در حالی که همه افراد جهان داستان‌ها را دوست دارند. بنابراین بسیاری از نکته‌بینی‌ها، دریافت‌ها و ادراکات اخلاقی از دل داستان‌ها بیرون می‌آیند، و این مزیت خاص فیلسوف است که این نکته‌بینی‌ها را سازمان‌دهی کند. (Zagzebski 2010, 56)

در پایان می‌توان گفت نزد زگزیسکی روایت‌ها بسیار بهتر از نظریه‌های انتزاعی ابعاد ضروری ارزش‌ها را آشکار می‌کنند و برای شکل دادن بصیرت انسان به زندگی خوب ضروری‌اند. این امر را سهروردی با حضور در روایت‌هایش به ثمر می‌رساند و در سیری بالنده مخاطب را به حضوری فعالانه در ماجرای فکری خود سوق می‌دهد. بنابراین تاله به معنای خداگونگی انسان در نظر و عمل نزد سهروردی و تشبیه به فضیلت‌های الهی نزد زگزیسکی سبب اهمیت روایت و فرایندهایی شده که به خوداندیشی و ایجاد معرفت در فرد می‌انجامد و به تحکیم فضایل فکری و اخلاقی در سطحی گسترده کمک می‌کند.

نتیجه‌گیری

در فلسفه سهروردی و زگزیسکی عناصری که متضمن خوداندیشی و اعتلای درونی‌اند به سبب کیفیتی که به معرفت می‌بخشند دارای اهمیت‌اند. این نگاه کانونی به عامل معرفتی نزد سهروردی که دغدغه مقصد و تجربه‌های خاص شهودی دارد با مؤلفه‌هایی همراه می‌شود که در پیوند با غایت معرفت یعنی تاله معنا می‌یابد. ولی بازگشت این مؤلفه‌ها در فلسفه زگزیسکی که سودای تجارب عرفانی و رسیدن به غایت ندارد به خود خوبی و نقش سازنده و موفقیت‌آمیز عامل فضیلت‌مند برای رسیدن به معرفت است. با این حال دو فیلسوف با وسعت بخشیدن به دایره عمل و مفاهیم معرفتی بر این باورند که فاعل می‌تواند با اراده خویش بستر مناسبی برای شکل‌گیری باور صادق مهیا کند. فضیلت‌ها در راهیابی باور به صدق اثربخش‌اند و رذیلت‌ها مانع شکل‌گیری باور صادق می‌شوند. علاوه بر این، اندیشه آنها نشان می‌دهد معرفت به تنهایی برای عمل کافی نیست و نیازمند تقویت اراده است.

اعتماد به رهیافت‌های نفس به عنوان نقطه آغاز معرفت به اعتماد به رهیافت‌های دیگرانی می‌انجامد که در مسیری بالنده پیش رفته‌اند. ضرورت دریافت فهم و دانایی

مشترک هر یک از این دو اندیشمند را به راهی برای بازاندیشی در جوهر وحدت‌بخش حکمت، احیای آن و رجوع به الگوها در پرتو روایت‌ها می‌کشاند. هرچند سهرودی به سوی تأملات هستی‌شناسانه پیش می‌رود و نگرش زگزبسیکی صرفاً معرفتی و اخلاقی است. اهمیت روایت، به عنوان فرایندی قابل اعتماد برای انتقال آموزه‌های خاص و شیوه‌ای عینی و نبوغ‌آمیز برای اندیشیدن که بر ارزش‌های عملی و غیرگزاره‌ای حکمت تأکید دارد در آثار دو فیلسوف آشکار است. پیوند حکمت با شهود و خلاقیت برآمده از تهذیب نفس و فضیلت‌ها سبب اهمیت دوچندان ادبیات، متون روایی و زبان نمادینی می‌شود که در قالب زبان عقلی نمی‌گنجد و برای پیشبرد معرفت در معنایی فراتر از گزاره‌های صادق ضروری است. از این رو دین و رمز و رازهای ایمان نیز برای هر دو مهم و سزاوار نقد و شایسته‌تجسین و احترام است.

رهاورد این پژوهش یافتن سه ضرورت مشترک و جداناپذیر از فلسفه نزد دو فیلسوف و تحلیل سوبیه‌های مختلف در تأملات آنهاست. چیزی که روشن است ترجیح آنها برای گذر از دانایی صرف و بسط خلاقانه شیوه‌ای است که هم فلسفی است و هم منشأ درونی دارد (ذوق نزد سهرودی و انگیزش نزد زگزبسیکی نشانه اهمیت این منشأ درونی است)، و همچنین دارای ارزش کیفی و ماندگار است. چشم‌اندازی که خلق می‌شود ضرورتی است اصیل که در رویارویی با شهود و جلوه‌های رازآمیز هستی و حیات آدمی، نه صرفاً مواجهه‌ای زیباشناسانه و خیال‌پردازانه، که مواجهه‌ای معرفت‌شناسانه دارد، مواجهه‌ای که برای پیشبرد فلسفه امروز از طریق معنابخشی به زیست فضیلت‌مندانه، بسط عقلانیت مشترک در تعامل فرهنگ‌ها و والایش حیات درونی انسان‌ها ضروری است.

کتاب‌نامه

- امین رضوی، مهدی. ۱۳۷۷. *سهروردی و مکتب اشراق*. ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز.
- بابایی، علی. ۱۳۹۸. «تعبیر خمیره ازلی و مسئله احیاء یا تأسیس در حکمت اشراق سهروردی». *تاریخ فلسفه* ۳.
- باتلی، هتر. ۱۳۹۷. *فضیلت: بررسی‌های اخلاقی و معرفت‌شناختی*. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. تهران: کرگدن.
- بارت، رولان. ۱۳۸۷. *درآمدی بر تحلیل ساختاری روایت‌ها*. ترجمه محمد راغب. تهران: فرهنگ صبا.
- برن، ژان. ۱۳۸۳. *سقراط*. ترجمه سید ابولقاسم پورحسینی. تهران: علمی فرهنگی.

- توکلی شاندیز، ابوالفضل. ۱۳۹۵. «مهم‌ترین رویکردها به تعریف روایت و عناصر آن با نگاهی میان‌رشته‌ای». نقد ادبی ۳۶.
- جوادی‌پور، غلامحسین. ۱۳۹۲. «سازوکار اثبات عقلانیت باور دینی در اندیشه لیندا زگزیسکی». آیین حکمت ۱۸.
- خداپرست، امیرحسین. ۱۳۹۷. باور دینی و فضیلت فکری. تهران: هرمس.
- دینانی، غلامحسین ابراهیمی. ۱۳۸۹. درخشش این‌رشد در حکمت مشاء. تهران: طرح نو.
- زگزیسکی، لیندا. ۱۳۹۲. معرفت‌شناسی. ترجمه کاوه بهبهانی. تهران: نی.
- زگزیسکی، لیندا. ۱۳۹۳. «آتوریته معرفتی باور دینی». تلخیص و ترجمه علی کلانی و نعیمه پورمحمدی. هفت آسمان ۶۱-۶۲.
- زگزیسکی، لیندا. ۱۳۹۴. فلسفه دین، درآمدی تاریخی. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. تهران: کتاب پارسه.
- زگزیسکی، لیندا. ۱۳۹۶. فضایل ذهن. ترجمه امیرحسین خداپرست. تهران: کرگدن.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۷۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح هانری کربن. ۴ ج. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۸۰. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح هانری کربن. ۲-۳ ج. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شجاری، مرتضی، و علی فرضی. ۱۳۹۶. «نقش محبت در کمال آدمی با تکیه بر آرای سهروردی و ملاصدرا». فلسفه و کلام ۱.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۳. رسایل الشجره الالهیه فی علوم الحقائق الربانیة. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب‌الدین. ۱۳۸۰. شرح حکمت اشراق. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- ضیایی، حسین، یوسف شاقول، و سیما نوربخش. ۱۳۸۶. «سنت اشراقی»، در تاریخ فلسفه اسلامی، ج. ۲، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن. تهران: حکمت.
- عابدی جیغه، مصطفی، و مرتضی شجاری. ۱۳۹۸. «موضع سهروردی در باب منطق دگردیسی بنیادین از سنت ارسطویی». تاریخ فلسفه ۴.
- عباسی داکانی، خسرو. ۱۳۸۶. سهروردی و غربت غربی. تهران: علم.
- عرب، حسن. ۱۳۹۴. رهیافت تطبیقی به فلسفه سهروردی. تهران: هرمس.
- کربن، هانری. ۱۳۸۸. اسلام در سرزمین ایران، چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی، ج. ۲. ترجمه رضا کوهکن. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- مزاری، سید امیررضا. ۱۳۹۹. «تحلیل گفتمان روایی در رساله عقل سرخ سهروردی؛ بستری برای الگوسازی الهیات روایی در سنت اسلامی». فلسفه و کلام اسلامی ۱۹.

نصر، سید حسین. ۱۳۸۹. *سنت عقلانی اسلامی در ایران*. ترجمه سعید دهقانی. تهران: قصیده سرا.

یزدان پناه، سید یدالله. ۱۳۸۹. *حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، ج. ۱. تهران: سمت.

Nasr, Seyyed Hossein. 2001. "The Meaning and Concept of Philosophy in Islam." In *History of Islamic Philosophy*, Part 1. Ansarian Publications.

Zagzebski, Linda Trinkaus. 2004. *Divine Motivation Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zagzebski, Linda Trinkaus. 2009. *On Epistemology*. Wadsworth Press.

Zagzebski, Linda Trinkaus. 2010. *Exemplarist Virtue Theory*. *Metaphilosophy* 41(1-2): 41-57.

Zagzebski, Linda Trinkaus. 2011a. "Religious Knowledge." Pp. 393-400, in *The Routledge Companion to Epistemology*, edited by Sven Bernecker and Duncan Pritchard. London: Routledge.

Zagzebski, Linda Trinkaus. 2011b. "Epistemic Self-Trust and the Consensus Gentium Argument." Pp. 22-36, in *Evidence and Religious belief*, edited by Kelly James Clark and Raymond J. VanArragon. Oxford University Press.

یادداشت‌ها

1. character
2. aim
3. agent-focused
4. insight
5. exemplarist virtue theory
6. narrative ethics



مؤلفه‌های کثرت‌گرایی دینی کیث وارد

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۹

پگاه جمشیدی^۱

قدرت‌الله قربانی^۲

چکیده

در برابر نقدهای واردشده بر نظریه کثرت‌گرایی دینی جان هیک در زمینه چرایی و چگونگی حقانیت و نجات ادیان و همچنین استخراج مبانی و الگوی نظریه دینی وی، سعی فلاسفه و الهی‌دانان بر این بود که در عین احترام به اصل گشودگی نظریه دینی هیک، به اصلاح و تکمیل نظریه وی در باب مسئله واقع‌نمایی تمام تجربیات دینی بپردازند. در این میان کیث وارد، در عین طبیعی و مفید دانستن مسئله تنوع ادیان و قدردانی از جان هیک، بر مرز بین درست یا قابل قبول بودن و کفایت یا گشودگی بُعد اعتقادی دین نسبت به آینده و همچنین درک متقابل تکاملی ما از آن تأکید می‌ورزد. او تلاش دارد پشتوانه رویکرد جدیدی در باب کثرت‌گرایی دینی به نام کثرت‌گرایی نرم باشد. او با نقد لوازم رویکرد حداکثری، به ویژه مبنای معرفتی و نتایج ناپذیرفتنی آن، بر موارد مهمی چون اهمیت بُعد اعتقادی دین، اجتناب از خودبسندگی دینی، و توجه به تحول جهان‌بینی‌های برخاسته از اعتقادات دینی در طول تاریخ تأکید دارد. در این تحقیق، علاوه بر تبیین مؤلفه‌های کثرت‌گرایی کیث وارد، نتایج و لوازم منطقی کثرت‌گرایی نرم و گشوده او نیز استخراج شده است: گشودگی در لزوم کفایت باورهای دینی خود، احترام ادیان به یکدیگر و اهمیت عمق‌بخشی به معنویت خود، وجود امکان تفاهم در اختلاف اغراق‌آمیز ادیان، تعهدی خطاپذیر از تجربه واقعیت دینی خود و احترام به وجود ادیان متنوع، و بازنگری دقیق در دسته‌بندی ادیان.

کلیدواژه‌ها

کثرت‌گرایی دینی، رویکرد گشوده و نرم، بُعد اعتقادی، حقیقت الوهی، کیث وارد

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

(pegah.jamshidi.a@gmail.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(qodratullahqorbani@khu.ac.ir)



Elements of Keith Ward's Religious Pluralism

Pegah Jamshidi¹

Reception Date: 2022/04/16

Qodratullah Qorbani²

Acceptance Date: 2022/08/10

Abstract

Keith Ward tries to choose a new approach to religious pluralism called "soft and open religious pluralism." Considering the question "What are Keith Ward's elements of religious pluralism?" this paper attempts to explain how he overcame John Hick's religious pluralism and introduced his soft and open religious pluralism, as well as its logical requirements. By criticizing John Hick's extreme approach to religious pluralism, particularly its epistemic basis and unacceptable results, Ward emphasizes the possibility of divine manifestation in all religious traditions, the importance of the doctrinal dimension of religion, the avoidance of adequacy of religion, and the development of religious worldviews. He believes it is unacceptable to believe that all religions have one internal core that can be understood only by a limited number of people. According to his viewpoint, the experience of divine reality cannot be wholly explainable and comprehensible. Also, making a difference between internal and external forms of religion may lead to an exclusivist approach. Some of the more important consequences of Keith Ward's tendency to open religious pluralism are: openness to other religions, not adopting an exclusivist viewpoint, respecting religious struggles and striving to excel in one's own spirituality, fostering mutual understanding among religions, and recognizing that our understanding and commitment to our religion is insufficient.

Keywords

Religious Pluralism, Open and Soft Approach, Doctrinal Dimension, Divine Reality, Keith Ward

1. Master Student of Philosophy of Religion, Kharazmi University, Tehran, Iran.
(pegah.jamshidi.a@gmail.com)

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Kharazmi University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (qodratullahqorbani@khu.ac.ir)

مقدمه

کیث وارد (ز. ۱۹۳۸) فیلسوف، الهی‌دان و کشیش انگلیکان، از فیلسوفان دین معاصر، تلاش وافری برای ارائه تقریری نو از کثرت‌گرایی دینی دارد. تلاش وارد گذر از کثرت‌گرایی دینی حداکثری، به ویژه تعدیل مبنای معرفتی و حقایقی آن، و تلاش برای ارائه فهم و تفسیری نوین از آن است. در این تحقیق سعی می‌شود مؤلفه‌های این تقریر استخراج و لوازم منطقی آن بیان گردد. او در چنین تقریری از کثرت‌گرایی دینی بر مؤلفه‌های مهمی از جمله تعهدی محدود و قابل قبول به بُعد اعتقادی دین، رد کردن هسته‌ای واحد در زیربنای تمام ادیان، و بازنگری و تکامل دعاوی دینی باستانی تأکید دارد. دیدگاه کیث وارد می‌تواند دارای لوازم منطقی خاص خود باشد که عبارت‌اند از: گشودگی در باب لزوم کفایت باورهای دینی خود، احترام ادیان به یکدیگر و اهمیت عمق‌بخشی به معنویت خویش، وجود امکان تفاهم در اختلاف اغراق‌آمیز ادیان، داشتن تعهدی خطاپذیر از تجربیات دینی خود و در نهایت بازنگری دقیق در دسته‌بندی ادیان. در این تحقیق تلاش می‌شود ضمن توضیح مؤلفه‌های کثرت‌گرایی وارد، چگونگی عبور او از کثرت‌گرایی دینی حداکثری، و نتایج منطقی التزام به رویکرد کثرت‌گرایی نرم و گشوده او تبیین گردد.

۱. مقدمات کثرت‌گرایی دینی کیث وارد

کیث وارد توصیف دین به صفت «خطرناک» را، که منجر به عدم مدارا، نفرت و خشونت می‌شود، ناشی از این می‌داند که موضوع دین درست تعریف نشده است، زیرا دست‌یابی به یک تعریف کلی و جامع که بتواند همه ادیان را پوشش دهد آسان نیست (Ward 2008b, 413). کیث وارد معتقد است کاملاً اشتباه است که بگوییم دین خطرناک است، گفتن این که همه این تمایلات شیطانی توسط افراد مذهبی ایجاد می‌شوند و چون من آدم مذهبی نیستم، پس همه شرور تقصیر آنهاست نه من، واقعاً خطرناک است. این ما هستیم که چه دین‌دار باشیم و چه نباشیم، کم‌تحمل و ظالم هستیم (Ward 2008b, 414). کیث وارد می‌گوید:

دین همیشه یک پدیده نسبتاً مبهم است. هیچ کس نمی‌خواهد بگوید که هر آنچه در دین هست درست و مفید است، شاید خیلی چیزها گمراه‌کننده و حتی مضر باشند. کاری که ما باید انجام دهیم این است که مطمئن شویم چیزهای گمراه‌کننده را از دین خود حذف کنیم و چیزهای خوبی را که باید گفته شوند از سایر ادیان بیاموزیم. (Ward 2007, 68)

از نظر او، منطقی است که بگوییم بسیاری از چیزهایی که معمولاً آنها را دین می‌نامیم به بُعدی معنوی از واقعیت دینی توجه دارند. آن چیز فیزیکی نیست، بلکه در درون و از طریق امر فیزیکی در ادیان مختلف به طرق مختلف قابل توصیف است و به طور معمول نیز گفته می‌شود که آن چیز (یا احتمالاً آن چیزها) ارزش و قدرت زیادی دارد و برای افراد نادری قابل دسترسی است و رفاه یا بهزیستی انسان را تأمین کرده و او را از شر رهایی می‌بخشد (Ward 2019, 29). او می‌گوید:

در یک تلقی از دین مسیحی که من قبول دارم، امر ایدئال عشق و محبتی است که هم از خودگذشتگی داشته و هم خودآگاه باشد و این امر مهم با تأمل در شخص عیسی، که هم به زبان و هم از طریق زندگی خود آموخت که خدا عشق نامحدود است، الهام و صورت‌بندی شده است. قدرت علی همان روح‌القدس است و اعتقاد بر این است که عیسی آن را به شاگردانش داده و آن به تحقق این ایدئال‌ها در عمل کمک می‌کند. هدف دین تأسیس جامعه‌ای از افراد عاشق و خلاق است و با یاری این هدف خداوند قابل دستیابی است، اگرچه کمال آن فقط در جهان آینده وجود خواهد داشت، دنیایی که همه کسانی که تا به حال در آن زندگی کرده‌اند می‌توانند در آن سهیم باشند. (Ward 2019, 205)

کیث وارد معتقد است رویکرد محدودکننده شمول‌گرایی برای بیشتر مسیحیان با باور به یک خدای کاملاً عاشق ناسازگار است. طبیعی است فرض کنیم که خداوند در برخی سنت‌های دینی تلاش می‌کند تا افراد یعنی کسانی را که هرگز نام عیسی را نشنیده‌اند، چه رسد به این که او را به عنوان خداوند و نجات‌دهنده شناخته باشند، به خود نزدیک کند (Ward 2007, 77). از نظر او، اقبال به رویکرد شمول‌گرایی مخالف با مشخصه ظاهری ایمان مسیحی یعنی محبت حتی نسبت به دشمنان خود است (Ward 2019, 166). «شاید درک کامل رستگاری، درک مطلق ماهیت خدا، در آینده نهفته است و یا حتی فراتر از هر درک صرفاً انسانی در آینده قابل پیش‌بینی باشد» (Ward 2019, 167).

سومین پاسخ احتمالی مرتبط با سنت‌های انباشته دینی و مسئله نجات در رویکرد کثرت‌گرایی دینی روشن می‌شود. جان هیک می‌گوید باورهای فراتاریخی غیرقابل تأیید، ابطال‌پذیر و مناقشه‌آمیزی وجود دارند که از نظر اهمیت در نظام‌های اعتقادی متفاوت هستند. این باورهای فراتاریخی، به عنوان موضوعات شناخت ما، به طور مستقیم نظرات مخالفی را می‌پذیرند و مسائلی را در بر دارند که در حال حاضر بشر پاسخ آنها را نمی‌داند، ولی در عین حال جهل ما از آنها مانع رستگاری ما نیست. پس باید با تفاوت‌ها حتی با

شک به اشتباه بودن آنها زندگی کنیم. ما به عنوان انسان در جوامع خاص دینی نباید پاسخ‌های خود را غیرقابل تردید و ضروری بدانیم. هر باور ما به همراه یک یا چند عینک دینی-فرهنگی کمک می‌کند که واقعیت دینی به طور انسانی درک شود (Hick 2004, 372, 369). در کثرت‌گرایی دینی مورد نظر وارد، بر خلاف عقیده جان هیک که تمام دعای دینی را در مسیر نجات به یک اندازه درست و معتبر می‌داند، گزاره‌های دینی به یک اندازه صادق نیستند: «افراد می‌توانند 'نجات' یابند حتی اگر به برخی از چیزهای نادرست باور داشته باشند» (Ward 2019, 5). تلاش کیث وارد گذر از کثرت‌گرایی دینی حداکثری، به ویژه تعدیل مبنای معرفتی و حقانیتی آن، و تلاش برای ارائه فهم و تفسیری نرم از آن است. در این تحقیق سعی می‌شود که مؤلفه‌های تقریر وی استخراج گردد.

۲. مؤلفه‌های رویکرد کثرت‌گرایی دینی کیث وارد

از دیدگاه الهیاتی، رویکرد کثرت‌گرایی دینی دارای دو معنای کثرت‌گرایی در حقانیت و در نجات دینی است. در تقریر نجات‌شناختی، جان هیک تعدد سنت‌های دینی را یک مجموعه پاسخ‌های فرهنگی به یک اندازه نجات‌بخش نسبت به یک واقعیت برتر یا متعالی می‌داند. کیث وارد ضمن اعتقاد به عدم اعتبار برابر حقانیت ادعایی ادیان و همچنین قبول یک نجات موجه از سوی ادیان متفاوت، اعتقاد دارد در کثرت‌گرایی دینی نرم، بر خلاف تقریر سخت جان هیک، تجارب دینی برای رستگار شدن به یک اندازه معتبر نیستند، افراد بر اساس تجربه‌هایشان و با یک نگاه معقولانه به سنت‌های دینی که گاهی متضاد هم هستند و برخی از آنها نیز همچنین نادرست هستند، در باور به آنچه انجام می‌دهند موجه هستند. در این تقریر نرم، این احتمال وجود دارد که مجموعه‌ای از گزاره‌های دینی که به واقع‌نمایی تجربیات دینی می‌پردازند درست باشند، اما این احتمال هم هست که ما ندانیم و یا نتوانیم ادعا داشته باشیم که قطعاً آن گزاره‌های درست کدام هستند، ماهیت آنها چگونه است و ما همچنان به معرفتی یقینی نسبت به آن گزاره‌های دینی دست نیافته باشیم. کیث وارد سعی دارد، با ارائه اشکالاتی، تقریر سخت جان هیک را به طور کامل نپذیرد. او سعی دارد، با پذیرش موجه بُعد اعتقادی متفاوت و گاه متضاد ادیان، آنها را به یک شکل موجه و بادوام‌تر حفظ کند، یعنی ادعای معرفت یقینی ادیان را به طور موجه بپذیرد، تمام باورهای دینی را برای رستگاری به یک اندازه معتبر، کافی یا یقینی تصور نکند و همه ادیان را به یادگیری از یکدیگر و تجدید نظر و به آغاز یک تحول خلاقانه در باورهای دینی خطاپذیر خود دعوت کند.

۲-۱. کثرت‌گرایی دینی سخت جان هیک و نرم کیث وارد

کیث وارد می‌گوید آنچه را می‌توانیم در دیدگاه جان هیک «کثرت‌گرایی سخت» بنامیم، مبنی بر این که ادیان بزرگ دانش کمابیش به یک اندازه واقعی درباره واقعیتی فراتر از ما یا متعالی را ارائه می‌کنند، خود ابطال‌کننده خودش است. او معتقد است آیا در آغاز کار ما از این مطمئن هستیم که ادیان بزرگ این فرضیه را می‌پذیرند؟ ادیان می‌پذیرند که یک واقعیت الهی وجود دارد؟ می‌پذیرند که امر واقعی به صورتی کاملاً ناشناخته از بینش همه ما فراتر است؟ در این تقریر، گویی کثرت‌گرا مدعی قطعیت تجربه دینی خودش درباره حقیقت دینی است. کیث وارد می‌گوید واقعیت معنوی غایی کاملاً ناشناخته نیست، بلکه به روش‌های جزئی مختلف در سنت‌های مذهبی متنوع به طور واقعی شناخته شده است. برخی از باورهای دینی ممکن است اشتباه باشند و برخی ممکن است مناسب‌تر از دیگری باشند. ما می‌توانیم این ادعا را داشته باشیم که تمام دعاوی ادیان به یک اندازه معتبر نیستند، دیدگاه‌هایی که جزئی‌تر هستند و محدودیت خود را تصدیق می‌کنند مناسب‌ترند از دیدگاه‌هایی که مدعی‌اند تمام حقیقت دینی در دین خاص آنها وجود دارد (Ward 2008a, 226-227). کثرت‌گرایی نرم به این معناست:

در بسیاری از ادیان، افراد بر اساس تجربه‌هایشان و بر اساس نگاه معقولانه به سنت خود آن گونه که آن را می‌بینند در باور به آنچه انجام می‌دهند موجه هستند. در این شکل احتمالاً مجموعه‌ای از گزاره‌ها، که حقایق دینی را بیان می‌کنند، دارای بیشترین کفایت هستند، اگرچه ممکن است ندانیم آنها چه هستند و یا حتی هنوز آنها را بیان نکرده باشیم. (Ward 2008a, 234)

کیث وارد که موافق با شناخت تحول‌پذیر عقلانی و منطقی است، کثرت‌گرایی نرم را تقریری عقلانی، قانع‌کننده و قابل دفاع می‌داند. از نظر او، قواعد اساسی یک جامعه باید حداقل در خود جامعه مورد بحث کنش تعاملی برقرار سازند. او می‌گوید معیارهای عقلانی بسیار اساسی وجود دارد که می‌توان آنها را بر تمامی ادعاهای حقیقت، چه در دین و چه در جاهای دیگر، اعمال کرد. عقلانیت شامل استفاده از ظرفیت‌های هوشمندانه، از جمله ظرفیت ثبت اطلاعات به درستی، مقایسه اطلاعات مشابه، استنباط و استنتاج مطابق قواعد منطقی و ارتباط مؤثر واسطه‌ها با اهداف است (Ward 1994, 319). کثرت‌گرایی نرم دیدگاهی است که معتقد است حقیقت دینی در بسیاری از سنت‌ها می‌تواند متجلی شود و انسان‌ها در سنت‌های مختلف می‌توانند به آن به طور مناسب پاسخ دهند (Ward 1990, 16). این کثرت‌گرایی می‌پذیرد که ادیان مختلف تقریباً به یک اندازه موجه هستند و

تبدیل همه سنت‌ها به یک سنت دینی کاری ضروری یا شاید مطلوب نباشد (Ward 195, 2006). البته کیث وارد معتقد است این سنت‌های دینی ممکن است حاوی بسیاری از باورهای نادرست نیز باشند (Ward 1994, 317). توجه به با صدق و حقانیت فرق دارد. من می‌توانم بپذیرم که دیگران در داشتن باورهای خود موجه هستند، اما در عین حال ادعا کنم که اعتقادات آنها نادرست است (Ward 2006, 195). از نظر طرفداران رویکرد کثرت‌گرایی نرم، ویژگی تحسین‌شده این رویکرد در جایی است که وقتی قضاوت‌های اخلاقی با هم برخورد می‌کنند، فرصتی برای شهروندان وجود دارد که از مزیت هر یک از قضاوت‌ها استفاده کنند (Rosen 2007, 747). در حالی که مؤمنان می‌توانند در ذهن خود نسبت به اعتقادات دینی خود یقین داشته باشند (در واقع در مورد آنها تردید نداشته باشند و در عمل به آنها کاملاً متعهد باشند)، نباید به طور معرفتی ادعای یقین داشته باشند (Ward 2006, 194). کیث وارد، در عین احترام و تحسین کثرت‌گرایی جان هیک، درمی‌یابد که در کثرت‌گرایی دینی او، اگر اکثر ادیان تأیید کنند که واقعیت نجات‌بخشی وجود دارد که فراتر از انسان و جهان است، گویی ما ادیانی را انتخاب کرده‌ایم که اعتقاد به وجود واقعیتی متعالی و نجات‌بخش دارند، اما این بیشتر نوعی انحصارگرایی کلی و انتزاعی است تا کثرت‌گرایی دینی (Ward 1990, 3). او می‌گوید نمی‌توانیم مانند جان هیک تأیید کنیم که تمام ادیان، با این که نمی‌توانند به واقعیت به طور کافی پی ببرند، بپذیرند یک حقیقت نامتناهی الهی وجود داشته و این حقیقت بالاتر از ادراک و تصور ماست. زیرا دیدگاه‌های دینی‌ای وجود دارند که بر این باورند که حداقل دو واقعیت الهی، یکی خیر و دیگری شر، وجود دارد (Ward 2019, 124). کیث وارد معتقد است «اصلاً روشن نیست که ادیان مختلف از آنچه غیرقابل توصیف می‌دانند تلقی یکسانی داشته باشند» (Ward 1990, 6). با وجود این، بسیاری از ادیان ادعا می‌کنند که حقایق را درباره ماهیت جهان و سرنوشت انسان بیان می‌کنند که برای نجات و سعادت غایی انسان مهم یا حتی ضروری است. به نظر می‌رسد بسیاری از این حقایق ناسازگار باشند، اما با این حال هیچ روش توافق‌شده‌ای بین ادیان در باب تصمیم‌گیری برای پذیرش این حقایق وجود ندارد (Ward 1990, 1).

در حالی که احکام تأییدی ما خطاپذیر هستند یعنی همیشه ممکن است که واقعیت آن طور که برخی گزاره‌ها ادعا می‌کنند نباشد، این که فکر کنیم درست است تأیید کنیم که واقعیت همان است که در گزاره‌های ارائه‌شده ما توصیف شده [امر قابل قبولی نیست]. (Ward 1990, 2).

کیث وارد می‌گوید هر چه سعی کنیم دقیق‌تر در مورد این که یک موجود فوق‌العاده خوب چگونه خواهد بود بدانیم، اختلاف‌نظرها چند برابر می‌شود. این اختلاف‌نظرها مکمل هم و لزوماً بین ادیان مختلف نیستند، هر ادعایی منحصراً در مقابل ادعای مخالف خودش است (Ward 2019, 129). اگر گزاره‌ای مانند «از آنجا که نمی‌توانیم صحبت کنیم، باید سکوت کنیم» را با جدیت کامل در نظر بگیریم، نمی‌توانیم بگوییم «خدا هست» یا «واقعیت غایی وجود دارد». با توجه به همه آنچه می‌دانیم، واقعیت غایی و عدم اصلاً دو چیز یکسان نیستند (Ward 2019, 125). در نهایت کیث وارد معتقد است می‌توانیم با تعریف اولیه‌ای از کثرت‌گرایی موافق باشیم که مطابق آن «ادیان بزرگ راه‌های متفاوتی برای تصور یک واقعیت الهی غایی هستند، اما باید اضافه کرد که برخی از این راه‌های تصورات واقعیت غایی نادرست خواهند بود» (Ward 2019, 129).

۲-۲. مؤلفه‌های کثرت‌گرایی دینی کیث وارد

۲-۱-۲. تعهدی محدود و قابل قبول به بعد اعتقادی دین

کیث وارد با وجود تضاد موجود در بین ادیان می‌گوید من به عنوان یک مسیحی، با تمرکز بر اعتبار مسیحیت، معتقدم که باورهای مربوط به خود واقعیت برتر، که به طور مستقیم توصیفی نیستند، به برخورد ظریف‌تری نسبت به تقابل ساده یکی با دیگری، مانند این که حقیقت داشتن یکی لزوماً حقیقت داشتن دیگری را منتفی می‌کند، نیاز دارند (Ward 1994, 310). زیرا «در این صورت اعتقاد دینی برای کسانی که چنین چیزهایی را دوست دارند به یک گزینه تبدیل می‌شود» (Ward 2019, 9). او با توجه به اعتقاد کنتول اسمیت که عبارت «دین» را بیشتر تجسمی گمراه‌کننده می‌داند تا مفید، معتقد است که او برای جایگزین کردن چیزی به جای «خدا»، درباره مفهومی چون «دیگری فوق‌العاده بزرگ»، صحبت می‌کند. اما صفت «فوق‌العاده بزرگ» برای برخی افراد و نه برای برخی دیگر، مستلزم قدرت مطلق است، و برای برخی‌ها، و نه همه، بر اراده شخصی دلالت دارد (Ward 2019, 156-158). در دید کیث وارد ناکافی یا نامشخص بودن دعاوی ادیان بدان معناست که ممکن است همه ادیان حاوی برخی اشتباهات باشند و بسیار دشوار است که بگوییم ادیان می‌توانند در چارچوب مدل انحصارگرایانه، شمول‌گرایانه و کثرت‌گرایانه خلاصه شوند (Ward 2019, 5). اما از تقابل ادیان نتیجه نمی‌شود که در آنها هیچ چیز درست، هرچند ناکافی در مورد آن امر برتر، گفته نمی‌شود، بلکه سنت‌های مختلف در مورد امر برتر بصیرت‌های متفاوتی را معرفی می‌کنند (Ward 2019, 43). به

نظر می‌رسد کیث وارد به جای واژه «درست» یا «معرفت یقینی»، به واژه «قابل قبول» یا «خطاپذیر» تمایل دارد، زیرا قابل قبول بودن راه را برای تکامل درک ما از خود در آینده گشوده باقی می‌گذارد. از نظر کیث وارد، در عین این که ممکن است اختلاف‌نظر بین ادیان دلیل بر تنوع بین ادیان باشد، اما با تلاش و جستجویی دینی می‌توانیم بپذیریم که بین ادیان اشتراکاتی وجود دارد. در نظر وی، در دنیای جدید این کاری دشوار و غیرممکن است که یک دین را مانند جوامع قبیله‌ای با یک جامعه خاص مرتبط بدانیم و راه جستجو و تکامل حقانیت خود را در مرزی مشخص محصور کنیم. شایسته است که در ابتدا با حفظ تعهدی محدود به بُعد اعتقادی دین خاص خود، و بر اساس شناخت همدلانه دقیق و عمیق ادیان از یکدیگر و همچنین توجه به دلایل پذیرش یک دین در توجیه بُعد اعتقادی خود در میان ادیان متنوع، با روابطی مسالمت‌آمیز در جستجوی واقعیت دینی قابل قبول‌تری باشیم. کیث وارد معتقد نیست اختلاف‌ها باید نادیده گرفته شوند یا به عنوان معضلی خشونت‌ساز ملاحظه شوند. «گفتن این که پیروان دو دین مختلف به وسیله ایمان نجات می‌یابند، عمق اختلاف آنها را پنهان می‌کند» (Ward 2019, 159).

از نظر کیث وارد تنوع ادیان در دوره مدرن این گونه جهت گرفته است که بسیاری از متفکران سعی دارند که کمی از احساس ملی‌گرایی فاصله بگیرند و به جای وفاداری قبیله‌ای، دفاع منطقی از دین را بخواهند (Ward 2019, 10). او معتقد است با اهمیت یافتن آرمان‌های اخلاقی، کشف آنها ممکن است چیز خوبی باشد، تا جایی که می‌توان از اعتبار آداب و سنن کهن رها شد و به طور آزادانه و از روی آگاهی مجموعه‌ای منطقی از اصول اجتماعی را در جهان به نحوی کلی ایجاد کرد. اما باید با جدیت درباره این ارزش‌ها و این که آیا تقویت آنها فایده‌ای دارد یا خیر فکر کرد. کارکرد عمل دینی در یک جامعه اخلاقی تنها کارکرد یک جنبه ذاتاً مبهم از دین است. چون اولاً واقعیاتی را نادیده می‌گیرد؛ ثانیاً باورهای دینی اغلب ضدفرهنگی هستند، یعنی می‌توانند هنجارهای یک جامعه گسترده را نقد یا رد کنند؛ ثالثاً یک بُعد عینی از واقعیت دینی وجود دارد که توسط انسان ایجاد نشده، اما می‌تواند موضوعی برای شناخت انسان واقع گردد (Ward 2019, 14-15). کیث وارد معتقد است تفسیر دعاوی دینی که در اثری مذهبی، مانند کتاب مقدس، مطرح می‌شود امر بسیار دشواری است. این تفسیر پیچیده‌تر از آن است که در ابتدا به نظر می‌رسد. اسطوره، از این نظر، احتمالاً فقط یک داستان تخیلی نیست که توسط کشیش‌ها برای اهداف خود ساخته شده باشند، بلکه هدفش ارائه حقایق مهم درباره ماهیت جوامع است، و انسان‌ها را به طور ایجابی با آنچه تصور می‌شود نیروهای معنوی برتری هستند که

در نهایت بر سرنوشت انسان حکومت می‌کنند، پیوند می‌دهد. باید متوجه باشیم که نیروهای غیرفیزیکی حاکم بر سرنوشت انسان به نیروها یا اشخاص یا اعمال فیزیکی محدود نمی‌شود، زیرا تمام این بازنمایی‌ها دارای ارزش یکسانی نیستند. پس معقول است تصور کنیم حتی بت‌پرستان نیز به دنبال یافتن و بازنمایی نیروهای معنوی نامرئی هستند که در جوامع آنها کارکردهایی دارد. در ادیانی چون اسلام، یهودیت و مسیحیت نیز این نیروی مقدس در دل مریدان یا در تلاوت آیات کتاب مقدس متمرکز است؛ البته که آنها نیروی معنوی را با اجسام متناهی فیزیکی یکی نمی‌دانند (Ward 2019, 16-19). باید در این تفسیر تحت‌اللفظی به بافت تاریخی و فرهنگی آن اسطوره، که یک اختلاف واقعی را آشکار می‌سازد، توجه کنیم. نکته مهم این است که جهان‌بینی موجود در این گزارش‌ها، اگرچه مبنایی معنوی برای طبیعت قائل است، اما مبتنی بر رویدادی و حیاتی (مظاهر نمادین یک نیروی روحانی برتر) و تاریخی (رویداد تاریخی قابل اثبات نیست) هستند. در عقیده کیث وارد، تلاش برای تبدیل اساطیر و نمادهای دینی به یک گزارش واقعاً عینی از منشأ جهان یک سوءتفاهم دیگر از واقعیت دینی است. باید در نظر داشته باشیم که این اساطیر و نمادها ممکن است به عنوان نوعی تمثیل یا ارزش‌یابی ترجیحی باشند که هیچ‌گاه تمام واقعیت دینی را بیان نمی‌کنند و با درکی لفظ‌گرایانه، در قالبی گسترده یا محدود، بُعد روحانی را مشخص می‌کنند. کیث وارد دلیل این ابتن را این می‌داند که ابعاد اعتقادی ادیان دیدگاه‌های بسیار متفاوتی را بیان می‌کنند که شامل گزاره‌هایی است که بدون هیچ‌گونه تبیین نظام‌مندی از باورهای جزئی جمع‌آوری شده‌اند (Ward 2019, 19-25).

کیث وارد معتقد است تحول افکار همواره ادامه دارد و بهتر است بگوییم تقریباً به هیچ وجه آینده به صورت یقینی پیش‌بینی‌پذیر نیست. جهان‌بینی‌ها در طول سالیانتمادی در ساختار تاریخی خاصی تکامل می‌یابند. گرچه آنها به واقعیتی معنوی اشاره دارند، اما به سبب چندپهلویی و نمادین یا استعاری بودن قابلیت انواع تفاسیر را دارند. تفاسیر ما به طور کامل نمی‌توانند تمام بُعد اعتقادی ادیان را به تصویر بکشند. تنوع و تحول تاریخی با تأکید بر بُعد اجتماعی و آیینی، بدون توجه و شناخت کامل بُعد اعتقادی دین، تضادی ندارد، چون نه راست و نه باطل هستند، فقط اهمیت و طریق تفسیر آنها کار دشواری است. پس هر گونه ادعا در باب حقیقت دین باید بر اساس بُعد اعتقادی آن باشد، این بُعد اعتقادی می‌تواند در ساختارهای تاریخی، زبانی، فرهنگی و از طریق تجربیات شخصی و رفتاری و نهادهای گوناگون به صورتی قابل قبول یا مورد اعتماد مطرح شود. در باور کیث وارد، تکامل یا تحول جهان‌بینی‌های دینی امر مفید و در عین

حال مبهمی است، زیرا می‌تواند به ایده یک خدای فوق‌العاده خوب منتهی شود که از همه مردم می‌خواهد ظرفیت‌های بالقوه خود را آزادانه و خلاقانه در یک جامعه عادلانه و دلسوزانه جهانی رشد دهند و یا همچنین می‌تواند به ایده یک خدای دیکتاتور منجر شود که مایل است همه رقبای او حذف شوند. در اینجا یک انتخاب وجود دارد، که آن اساساً مربوط به بینش اخلاقی و انسجام عقلانی است که توسط دیدگاه‌های مذهبی متنوع اما مرتبط فراهم می‌شود (Ward 2019, 24).

۲-۲-۲. رد کردن هسته‌ای واحد در زیربنای تمام ادیان

کیث وارد اعتقاد دارد تنوع زمانی مشکل‌ساز است که یک سنت ادعا کند فقط خودش یک واقعیت کامل و غایی را در بر دارد. نمی‌توان درباره ماهیت این ادعا به طور واضح دریافتی داشت. اهمیت وجود ادیان متنوع در نگاه کیث وارد به معنای نسبی بودن حقایق نیست، چون حتی به طور نسبی نیز ارزیابی یک گروه در مسیری دینی «برای آن گروه» واقعاً صادق است، و این دیگری است که باید معنای نسبی بودن را درک کند. نباید این گونه تصور کنیم که برای فرار از معضل نسبی‌گرایی بگوییم این مسیر دینی قطعاً در برخی سنت‌ها وجود دارد. همچنین راهی برای فرار از احتمالات نسبی به حکمت خالده یا هسته‌ای مشترک در ادیان وجود ندارد. حکمت خالده می‌تواند تنها به عنوان یک جریان در کنار سایر جریان‌های دینی وجود داشته باشد. کیث وارد معتقد است منطقی است که بسیاری از چیزهایی که دین می‌نامیم دارای اشتراکاتی باشند و اشتراک آنها توجه به بُعدی معنوی از واقعیت دینی باشد. اما این موضوع که هسته مشترک معینی از دین در یک سنت اولیه وجود دارد که زیربنای تمامی ادیان است موضوعی قابل مناقشه است، زیرا مواردی از دیدگاه‌های دینی شرک‌آمیز وجود دارد که وجود یک واقعیت غایی برتر را انکار می‌کنند، در حالی که برخی ادیان به واقعیت غایی معتقد هستند. در نتیجه «این واقعیت مهم است که دیدگاه‌های ظاهراً مخالف دینی می‌توانند به ویژه زمانی که به مرزهای زبان می‌رسند به هم نزدیک شوند، و فقط یک حکمت خالده وجود ندارد که در همه اشکال موجود و تکامل یافته ادیان حضور داشته باشد» (Ward 2019, 32-33).

۲-۲-۲-۱. وصف‌ناپذیری تجربه

در برابر این معضل که در بین اشکال مختلف دیدگاه‌های متافیزیکی دینی، تجربه چگونه به تنهایی و بدون درک بلاواسطه از امر الهی دست به انتخاب بزند، کیث وارد بیان می‌کند عاقلانه است که در برابر صفت وصف‌ناپذیری یک تجربه، ادعای برابری تجربه خود با

حقیقت دینی را نداشته باشیم. در حالی که خود در تجربه غرق شده‌ایم، اما ادعا و حس مالکیتی بر تجربه وصف‌ناپذیر خود نداشته باشیم و مدعی نباشیم خودمان دقیقاً متوجه تجربه خودمان شده‌ایم. برای مثال، کیث وارد درباره هگل می‌گوید «به نظر می‌رسد ادعای آشکار هگل مبنی بر این که او حقیقت مطلق را می‌داند در تضاد با این ایده است که تاریخ آشکار شدن تدریجی حقیقت است» (Ward 2019, 110). با وجود این،

یک توصیف اعتقادی از دین، روشی برای تصور خیر غایی در پرتو یک تجربه است که آنچه احساس می‌شود مانند آن تجربه مشخصاً بی‌زمان نیست (یعنی آن برای زمان محدودی دوام دارد) و شخصیت مرا حذف نکرده است ... پس آنچه مشترک به نظر می‌رسد این ایده است که یک حس نادر اما بسیار مهم از یک واقعیت غایی وجود دارد که به معنای واقعی کلمه غیرقابل توصیف است، اما بیشتر شبیه ذهن محض، حکمت، و سعادت ابدی است تا این که بخواهد به نوعی با موضوعی در ناخودآگاه ما باطل شود، و راه رسیدن به آن از طریق فراموشی خود، لطف جهانی و نیایشی متفکرانه است. (Ward 2019, 40-41)

۲-۲-۲. آشکال ظاهری (الهیاتی) و باطنی (متافیزیکی) دین

در نظر کیث وارد ممکن است «دیدگاه باطنی و رمزی به تفسیر مجدد باورهای ظاهری منجر شود که نسبت به خود سنت‌های ظاهری بیگانه است. این باور متناقضی است که گفته شود سنت‌های ظاهری هم ضروری و هم نسبتاً صحیح هستند» (Ward 2019, 52). ما در آغاز، زندگی دینی خود را با آموختن نماد و آداب و رسوم شروع می‌کنیم، اما در ساختارهای گسترده‌تر، برخی باورها کم‌کم زیر سؤال می‌روند. در اینجا یک فرد دین‌دار با پیش‌زمینه‌ای از باورها چگونه می‌تواند دست به انتخاب بزند؟ آیا این پیش‌زمینه در انتخاب فرد تأثیر خود را نمی‌گذارد و آیا این تبعیض نیست؟ چطور درباره شکلی باطنی که نمی‌توانیم درباره آن چیزی بگوییم، می‌گوییم که همه ادیان به سمت آن حرکت می‌کنند؟ در نظر کیث وارد هر ادعای مشخص دینی ما «فقط می‌تواند واقعاً بگوید که فرد می‌تواند حالتی را تجربه کند که در آن احساس خودخواهی وجود ندارد و شادی و آرامش زیادی احساس می‌شود. و همچنین متوجه شود که راه خود فرد راهی کامل یا کافی نیست» (Ward 2019, 49). ما انسان‌ها امید داریم که یک حقیقت معنوی وجود دارد که هیچ کدام از ما آن را به طور کامل درک نکرده‌ایم و با تلاشی صادقانه در حال نزدیک شدن به آن هستیم؛ پس همگرایی معنوی ادیان و پذیرش تفاوت‌ها امید معقولانه ما است. اما مخالفت با دیدگاه غیراخلاقی و جهل و اهانت و ترس و نفرت نیز ضروری است.

«تفاوت‌های ادیان ممکن است نقش مثبتی در الهام بخشیدن به جستجوی دانش و درک کامل‌تر ما داشته باشند. آنچه ممکن است برخی دوست داشته باشند پذیرش هدف مشترک در باب حقیقت و لطف، و تنوع رویکرد ما به آن حقیقت معنوی است» (Ward 2019, 49).

۲-۳. بازنگری و تکامل ادعاهای دینی باستانی

با ظهور روش‌های علمی و فناوری‌های جدید، جهان بسیار متفاوت فرض شد، زیرا مطالعات انتقادی و انجام اصلاحات در جهان‌بینی‌ها و پرسش از میزان اعتبار متون در این دوران قوت گرفت. در نگاه کیث وارد آموزه‌ها در بازنگری، تکامل و هماهنگ کردن خود باید با حقایق عینی ارائه‌شده توسط علم - که ما در مورد ماهیت جهان به آن دسترسی داریم - ارزیابی شوند. ما باید ببینیم و قضاوت کنیم چطور و چگونه می‌توانیم آن را در زندگی به کار ببریم. چون هیچ امری بدون چالش و خطا نیست و نمی‌توان تحت تأثیر سنت دینی قرار نگرفت؛ البته که باید از گذشته درس گرفت اما نباید به طور ثابت به آن مقید بود. اما در این بازنگری باید تعهد خود به بعد اعتقادی را محفوظ نگه داریم، زیرا در غیر این صورت مجموعه‌ای از نگرش‌های صرفاً شخصی باقی می‌ماند که ممکن نیست با دانش عام دین نسبت برقرار کند. به طور مثال کیث وارد معتقد است اگرچه کانت معتقد به جدایی اخلاق از دین بود، اما یقیناً او در اخلاق حرف آخر را بیان نکرده است. نقدهای فمینیستی پس از او به رویکرد اخلاق، کم‌کم وی را به این سمت می‌کشاند که اصول‌گانتی باید خواهان برابری اخلاقی کامل بین طبقات اجتماعی و جنسیت‌های مختلف باشد. دکتر کوکلی همچنین تأکید می‌کند که «دین باید به طور کامل درگیر اصلاح جامعه باشد، نه این که صرفاً به امید زندگی بهتر پس از مرگ خلاصه شود» (Coakley 2013, نک). این بازنگری و تکامل در نظر شلایرماخر این گونه است که می‌گوید: «همه صفات الهی که در نظام اعتقادات مسیحی به آنها پرداخته می‌شود فقط به معنای توضیح احساس وابستگی مطلق است» (Schleiermacher 1989, 225). می‌بینیم که با گذشت زمان ادیان سعی دارند نشان دهند که بینشی خاص و استثنایی به آنها داده شده، اما به نظر می‌رسد ایده‌های آنها همچنان موقت و ناکافی است. این ناکافی بودن بیشتر به این دلیل است که بعد اعتقادی واقعیت دین تا حدی دست‌نخورده باقی می‌ماند و به همین دلیل هم دیدگاه‌های آنها قابل تحول است و هنوز نیز می‌توان ایده‌های آنها را دنبال کرد. از نظر کیث وارد، «پیشرفت فهم دینی، آن طور که هگل فکر می‌کند، یک پیشرفت کاملاً خطی نیست، و این که به طور کلی دیدگاه‌های ایدئالیست‌ها درباره دین را می‌توان در بسیاری از

سنت‌های دینی یافت» (Ward 2019, 105). کیث وارد معتقد است در اختلاف‌های خشونت‌آمیز در تاریخ بشریت، هرچند تفاسیر همگرا ممکن است پذیرفته نشوند، اما «چنین تفاوت‌هایی بیشتر شبیه تفاسیر متفاوت از یک آموزه معنوی تقریباً ساده است تا این که مانند تضادهایی باشد که ممکن است به این مسئله منجر شود که پیروان هر دین پیروان دین دیگری را به عنوان اعضای یک دین مخالف و متخاصم ببینند» (Ward 2019, 153). مثلاً

بین اعتقاد مسیحیان به عیسی به عنوان حکمت الهی (که به طور استعاری به عنوان «پسر خدا» و «کلام خدا» توصیف می‌شود)، و اعتقاد مسلمانان مبنی بر این که عیسی یک پیامبر بزرگ است و نه بیشتر، تفاوت باقی است. آنها در مورد شکل معتبر وحی خدا اختلاف نظر دارند. اما آنها می‌توانستند توافق کنند که هر دو را می‌توان (معمولاً توسط افراد مختلف) به عنوان اشکال اصیل وحی الهی در نظر گرفت که به طرق مختلف دیده می‌شوند. هیچ کدام نمی‌گویند که دیگری کاملاً در اشتباه است، اگرچه ممکن است فکر کنند تا حدی در اشتباه هستند. این یک پیشرفت بزرگ در روابط بین ادیان خواهد بود. (Ward 2019, 152)

در باور کیث وارد، واضح است که تنها یک خدا وجود دارد، اما مسیحیان می‌گویند که خدا به سه طریق وجود دارد، این دیدگاهی است که ممکن است مسلمانان آن را نپذیرند، اما این عدم پذیرش به منزله انکار وحدت و واقعیت وجود الهی نیست. قرآن می‌فرماید: «خداوند فرزندی به دنیا نمی‌آورد» (Ward 2019, 151). این موضوع از یک نگاه محدود ممکن است در تضاد با عقیده مسیحی باشد.

مسلمانان ممکن است نتوانند موافقت کنند که عیسی توسط خدا انتخاب شده است تا کلام ابدی خدا را در یک انسان آشکار کند ... [اما] آنها می‌توانند توافق کنند که استفاده از این عبارت باعث این اشتباه نمی‌شود که فکر کنیم خدا شریکی دارد که او یک فرزند جداگانه الهی است. (Ward 2019, 151-152)

۳. لوازم منطقی دیدگاه کیث وارد

۳-۱. گشودگی موجه در لزوم حد کفایت یا درست بودن باورهای دینی
کیث وارد معتقد است اگر همه باورهای دینی به یک اندازه مفید و قابل قبول و مورد اعتماد نباشند، دلیلی نیست که کثرت‌گرا نباشیم، می‌توانیم یک کثرت‌گرای منطقی به همراه باور به وجود دعاوی نادرست باشیم. ما می‌توانیم به واقعیت خاص دینی خود متعهد

باشیم، یعنی آن را برای خود محفوظ نگه داریم، اما نسبت به آن تعصبی نداشته و ادعای کفایت حقیقت دین خاص خود را نداشته باشیم. این را بپذیریم که هنوز و همچنان خود ما به تمام حقیقت جاهل هستیم و آمادگی پذیرش معرفت قابل قبول‌تری را داشته باشیم و نسبت به فهم خود ادعایی جزمی و مطلق نداشته باشیم. پس اولین نتیجه ضمنی کثرت‌گرایی دینی نرم کیث وارد این است که ادیان، در عین محفوظ نگاه داشتن حقانیت دینی خود، آن را با گفتگو، ارتباط و فهم متقابل قابل قبول‌تر دریاوند. زیرا قطعاً بشر متناهی است و نمی‌تواند ادعا داشته باشد که امری نامتناهی را به طور کافی دریافته است، اما همچنان نیز نمی‌تواند مدعی باشد در برابر امر برتری که ساحت گسترده‌ای دارد هیچ شناختی از آن ندارد، زیرا این ادعا خود مخالف با شناخت‌های جزئی خطاپذیری است که در طول تاریخ اصالت و اعتبار نابرابر ادیان را شکل می‌دهد. کیث وارد معتقد است دغدغه دین باید دغدغه جستجوی حقیقت باشد، نه تصور کفایت نسبت به آنچه به آن رسیدیم. جستجو یعنی ارتباط، و شرط ارتباطی همدلانه نگاهی موجه و منطقی به دو طرف این ارتباط است. جستجوی دینی همانا گشودگی به روی اعتقادات ادیان و ارزیابی و قبول اشتباه و اصلاح خودمان است.

۲-۳. احترام موجه ادیان به یکدیگر و اهمیت عمق‌بخشی به باورهای خود

کیث وارد بر این نکته تأکید دارد که نباید و شاید لازم نیست که این گونه عجولانه، مصرانه و مضطربانه حقیقت دینی را بخواهیم با تجربه دینی خاص خود برابر بدانیم. این که تصور کنیم به حقیقت دین دست یافته‌ایم ادعای قابل قبولی نیست. باید سعی کنیم که در جستجو و تلاش دینی، در ابتدا افرادی را که صراحتاً بدون برجسب دین‌داری، دین‌دارانه در مسیر دینی در تلاشی دینی هستند مورد توجه و احترام قرار دهیم. ثانیاً به دین‌داری خودمان ژرفای بیشتری ببخشیم و تفسیری قابل قبول‌تر بیابیم که تفاوت‌ها را معقول‌تر سازد. ما نباید همه افرادی -چه دین‌داران و چه افرادی که به صراحت عنوان دین‌دار ندارند- که سعی دارند در مسیر معنویت دینی قرار گیرند نادیده بگیریم. درباره حقیقت مطلق باید بدانیم که تعبیر تمام زبان‌های الهی از جهاتی ناکافی و نمادین است. شکل کلماتی که ما با بهترین نیت استفاده می‌کنیم، احتمالاً «مطلقاً» درست نیست، و به طور حقیقی آنچه خدا هست را آشکار نمی‌کند (Ward 2019, 185).

۳-۳. وجود امکان تفاهم در اختلاف اغراق آمیز ادیان

تنوع و اصرار بر اختلافات اموری هستند که باید آنها را از هم منفک کنیم. تنوع ادیان می‌تواند امری طبیعی در نظر گرفته شود. اختلاف نظرها می‌توانند، بدون ایجاد مناقشه، در تلاش مشتاقانه مشترک ادیان بررسی و ارزیابی شوند. اما اصرار و تأکید بر اختلافات و ربط دادن این اختلافات به حس برتری مسئله‌ساز است. در دید کیث وارد، ما شواهد کمی داریم که بتوانیم بپذیریم ادعای یک دین خاص درست و برتر از دیگری است. به همین دلیل، این امری طبیعی است که آن بخش از واقعیت دینی آشکار شده در یک دین خاص نزد ادیان دیگر قانع‌کننده نباشد. می‌توانیم احتمال دهیم با مطالعه ادیان دیگر عناصری را بیابیم که مکمل واقعیت دین خاص ما باشند. از نظر کیث وارد، مرزبندی ادیان چنان نیست که ناشی از اختلاف خشونت‌آمیز بین ادیان باشد، بلکه این مرزبندی ناشی از نگرش‌های دینی دین‌داران ادیان است. تفاوت در فهم ادیان مختلف از همدیگر است که موجب ایجاد مرز بین ادیان می‌شود. با غوطه‌ور کردن ادیان مختلف در یک امر نامتناهی ناشناخته شاید نتوان بر تفاوت‌ها غلبه کرد، اما مشاهده این که ممکن است در چنین تفاوت‌هایی به دلیل سوءتفاهم و ناآگاهی دیگران اغراقی صورت گیرد، می‌تواند نکته مفیدی باشد. از منظر کیث وارد «هیچ روش توافقی برای تصمیم‌گیری و پذیرش وجود ندارد» (Ward 1990, 1). او با این بیان که نهادهای دینی نیز ممکن است مرتکب اشتباه شوند و همچنین ممکن است واقعیتی دینی از فردی که از منابع مختلف دینی بی‌اطلاع است ذکر شود، واقعیت دین را نیازمند به وسعت بیشتری از مرزهای ادیان می‌داند. گویی دین چکیده هستی است و مرز و نام‌گذاری و تملک دینی خاصی را بر نمی‌تابد، بلکه فضایی باز می‌خواهد تا خود منظور خود را در قبال شوق و تلاش به ما منتقل کند و حداقل کاری که ما باید انجام دهیم این است که این حوزه را محصور نکنیم.

۳-۴. تعهدی خطاپذیر از تجربه واقعیت دینی خود

کیث وارد معتقد است که واقعیت هر دین این توانایی بالقوه را دارد که بر داده‌های امور جدید و یافته‌های علوم جدید منطبق شود. بنابراین تأکید و اصرار ادیان بر باورهای سنتی و عدم توجه به نظرها و یافته‌های جدید، فقط حوزه دین را محصور می‌کند. این نیرو و توانایی اعجاب‌انگیز حقیقت دین است که دربرگیرنده تمام تاریخ است و نقص و کمبودی را در برابر تحولات آن نمی‌پذیرد. منظور کیث وارد از کثرت‌گرایی این است که باید از ادعای داشتن تمام حقیقت یا احساس کفایت نسبت به دیگری خودداری کنیم. حداقل

باید به برخی از باورها و اعمال دینی دیگران با دید مطلوب نگاه کنیم. در نظر او تجربه دینی امری است که شاید یک نوع احساس غرق شدن، فارغ از حس مالکیت نسبت به آن حقیقت باشد، اما همواره باید این نکته را در نظر داشته باشیم که این تجربه متناهی بودن انسان را متوقف نمی‌کند و به تنهایی از این که به ما بگوید واقعیت دینی ما چگونه است ناتوان است. دشوار و مبهم است که اولاً با ادراک امری فراتر از ادراک را توصیف کنیم، چون درباره امر فراتر از ادراک می‌توان چیز مقبول و مناسب اما ناکافی گفت، و همین ناکافی بودن است که همچنان حقیقت را غیرقابل شناسایی باقی گذاشته است. در ثانی حقیقت چندین جنبه دارد و در این بین چطور می‌توان مدعی شد که بتوان فراتر از جنبه شخصی و نسبی حقیقت را درک کرد. کیث وارد بر این باور است که حتی مکاشفات ما معیار قضاوتی ندارند. در اینجا نیز می‌توانیم قائل شویم که تمام مکاشفات ما نمی‌توانند درست به حساب آیند، مگر این که بخواهیم در مکاشفات خود تکامل یا بازنگری و اصلاحاتی انجام دهیم که در این صورت دیگر مکاشفه ما مکاشفه نیست؛ زیرا اخلاق و عقل برای نقد در دیدگاه باطنی به کار نمی‌رود. می‌توانیم بگوییم که شهود نوعی حدس است.

ممکن است چیزی از امر الهی باشد که فراتر از توصیف و درک باشد، و ممکن است چیزی وجود داشته باشد که همچون یک حضور ذهنی شخصی به نظر برسد. چرا هر دو نمی‌توانند درست باشند و چرا باید یکی از دیگری «بزرگ‌تر» باشد؟ (Ward 2019, 35)

مشکلاتی که با توجه به موقعیت‌های تاریخی متفاوت و تغییر و تحولات زندگی فردی ما وجود دارد باعث شده که تجدید نظر در دیدگاه‌های دینی یک راه منطقی برای دین‌ورزی در عصر مدرن باشد که هم تنوع ادیان را نادیده نمی‌گیرد و هم ما را به مرحله‌ای فراتر از نوعی تحمل ساده دیگری راهنمایی می‌کند (Ward 2019, 199). آن فرد یا نهادی که ادعای برتری دارد، چگونه می‌تواند در کفایت ادعای خود ادله‌ای داشته باشد؟ این باور که مکاشفه دیگران نادرست است و فقط ادعای خود شخص صادق است، نمونه‌ای بارز از غرور و منفعت شخصی انسان است. یک فرد تمایل دارد که دین خود را تنها دین حقیقی بداند، زیرا این امکان را به او می‌دهد که دیگران را بی‌دلیل کنار بگذارد و بنابراین در احساس برتری خود غرق شود. ممکن است کسی ادعا کند که تنها به لطف خدا حقیقت را در اختیار دارد، اما این ادعا فقط غرور انسانی را برجسته‌تر می‌کند، زیرا اکنون آن فرد ادعا می‌کند که واقعاً فیض در اختیار خود اوست. به سختی می‌توان فردی مغرورتر، خودپسندتر و کوتاه‌فکتر از این فرد یافت (Ward 1994, 17).

۳-۵. بازنگری دقیق در دسته‌بندی ادیان

کیث وارد معتقد است «چرایی و چگونگی تفاوت و اختلاف ادیان این را می‌رساند که آنها در تعارض با همدیگر نیستند، بلکه در پی مجموعه منطقاً ممکن از پاسخ‌ها به پرسش‌های اساسی انسان درباره معنویت هستند» (کریمی ۱۳۹۴، ۱۳). او خود را طبیعت‌گرا نمی‌داند و می‌گوید یک دلیلش این است که از دامنه کلمه «طبیعی» مطمئن نیست. هیچ کس واقعاً نمی‌داند انرژی و ماده تاریک و آینده طبیعی جهان چیست یا چگونه است، یا چگونه بر جهان مرئی تأثیر علی می‌گذارد (Ward 2020, 85). او معتقد است بهتر است پیچیدگی‌ها و تنوع ادراکات توصیف شوند تا این که بخواهند در یک روایت کلان جای بگیرند (Ward 2020, 87-88). کیث وارد سعی دارد یک تقسیم‌بندی جدید از ادیان ارائه دهد. او تقسیم ادیان بر اساس رویکردهای انحصارگرایی و کثرت‌گرایی و شمول‌گرایی را، که توسط آلن راس، شاگرد هیک، مشخص شده و اغلب با کارل رانر مرتبط است کافی نمی‌داند (Ward 2019, 145).

از نظر وی ممکن است متوجه شویم هیچ مجموعه‌ای از ادعاها را نمی‌توان کاملاً درست در نظر گرفت، اما می‌توان مجموعه‌ای از دعاوی دینی را با اخذ از ادیان مختلف و حتی از منابع مختلف غیردینی ساخت که درست تلقی شوند. یا چندین دین ممکن است دارای یک مجموعه اساسی از دعاوی حقیقت مشترک باشند. یا یک دین نسبت به سایر ادیان دارای کفایت بیشتر باشد، اما هیچ نهاد دینی دارای حقیقت کامل نباشد. یا بین شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی تعدادی از اهداف دینی متنوع و ظاهراً متضاد را در نظر بگیریم که متعادل هستند، یعنی تمام سنت‌های دینی را بخشی از هدف الهی بدانیم که با وجود تضاد بین آنها در صورتی متعادل به این ساختار اضافه می‌شوند. ادعاهای ما در حقانیت دینی معمولاً به مجموعه‌ای از ادعاهای مرتبط تعلق دارند که توسط نهادها یا جوامع دینی خاص حفظ می‌شوند. اعضای آن مجموعه‌ها ممکن است همه درست نباشند، و این امکان وجود دارد یا حتی محتمل است که هیچ مجموعه‌ای حاوی تمام حقایق موجود در مورد واقعیت غایی یا در مورد چگونگی دست‌یابی به شکوفایی انسان نباشد. در آخر این که می‌توانیم بگوییم ادعاهای مربوط به حقایق خاص دینی انحصاری هستند ولی این مسئله را گشوده بگذاریم که تا چه اندازه برخی از این ادعاها توسط ادیان خاص مطرح شده است (Ward 2019, 145-147). اعتقاد کیث وارد این است که دعاوی واقعیات دینی خاص می‌توانند محدود باشند، اما باید زمینه را برای سایر ادیان، تا اندازه‌ای که عناصر مکمل این ادعاها توسط نهادهای دینی یا مذاهب خاص دیگر مطرح می‌شوند، باز

بگذاریم. وی معتقد است سخت است بفهمیم هدف الهی چیست، اما سخت نیست که ببینیم که بسیاری از ادیان چیزهای زیادی برای یادگیری از یکدیگر دارند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد نشان داده شود چگونه کیث وارد تلاش صادقانه‌ای دارد که با اجتناب از رویکردی انحصارگرایانه و شمول‌گرایانه، از کثرت‌گرایی مورد نظر جان هیک عبور کند تا مؤلفه‌های مهم تقریر کثرت‌گرایانه خود را در دفاعی موجه طرح نماید. او در تفسیر قانع‌کننده و قابل دفاع نوین خود از رویکرد کثرت‌گرایی، مهم می‌دانست که در کنار تعهد و حفظ بُعد اعتقادی دین خاص خود، این تعهد را در یک مسیر دینی و در روابط بین ادیان متنوع با تجدید نظر در خطاهای خود و یک پذیرش موجه منطقی به حد کفایت برساند. از نظر او مهم است که پذیرای اصلاحات و آموختن عناصری تازه از ادیان دیگر باشیم. طرح ایده کثرت‌گرایی نرم و گشوده می‌تواند افق‌های جدیدی را به روی ما بگشاید. اگر این امر قابل پذیرش باشد که ما می‌توانیم با گذشت زمان در عین تعهدی قابل بسط به بُعد اعتقادی خویش با انجام گفتگو یافته‌های خود را کامل‌تر کنیم و مانند جان هیک ادعا نکنیم که تمام یافته‌های ما در برابر امر متعالی به یک اندازه معتبر یا ارزشمند است، به نظر می‌رسد گام قابل قبول‌تر و بادوام‌تری برای سازگاری موجه بین ادیان برداشته‌ایم. اما چند سؤال ممکن است برای ما ایجاد شود از جمله این که حال آیا حق افرادی که در ابتدا دین‌دار بودند و تا به امروز در میان ما نیستند و از تحولات و یافته‌های جدید حاصل از تعاملات تجارب دینی امروز ما بی‌خبر هستند، بدون این که تقصیری داشته باشند ضایع نمی‌شود؟ انتخاب واژه سختی و نرمی بر چه مبنایی است؟ آیا انتخاب چنین واژگانی در درجات و سطوح مختلف می‌تواند توجیه قابل قبولی از کثرت‌گرایی نرم باشد؟ به نظر می‌رسد هنوز هم تا حد زیادی کیث وارد تحت تأثیر گفتمان هیک از کثرت‌گرایی دینی است. علت این مشکل پذیرش نسبی اصول و مؤلفه‌های کثرت‌گرایی حداکثری است که موجب تن دادن به لوازم آن توسط کیث وارد می‌شود. در نهایت این که تلاش کیث وارد در گذر از کثرت‌گرایی سخت جان هیک حاوی بصیرت‌های ارزشمندی است، به ویژه این که او به فهم و تجدید نظر سنت‌های مختلف در درون خود توجه خاصی دارد و از ارزش متفاوت بُعد اعتقادی ادیان غافل نیست و به امتناع تصاحب کامل حقیقت در سنت‌های دینی مختلف اشاره می‌کند. او سعی دارد که در کثرت‌گرایی همه دیدگاه‌ها را به یک اندازه

درست نداند بلکه موجه بداند که برخی دیدگاه‌ها - مثلاً آن دیدگاه‌هایی که تجدید نظر و اصلاحاتی را برای خود می‌پذیرند- قابل قبول‌تر باشند.

کتاب‌نامه

کریمی، سودابه. ۱۳۹۴. «مقدمه». در در باب دین: معنا، رویکرد و آینده، نوشته کیث وارد. تهران: حکمت.

- Coakley, Mary. 2013. *God, Sexuality and the Self*. Cambridge University Press.
- Hick, John. 2004. *An Interpretation of Religion Human Responses to the Transcendent*. Palgrave Macmillan.
- Rosen, Mark D. 2007. "Hard or Soft Pluralism?: Positive, Normative, and Institutional Considerations of States' Extraterritorial Powers." *Saint Louis University Law Journal* 51(3).
- Schleiermacher, Friedrich. 1989. *The Christian Faith*. Translated by H. R. Machintosh and J. S. Stewart. Edinburgh: T and T Clark.
- Ward, Keith. 2006. "Pluralism from a Christian Perspective." In *Abraham's Children: Jews, Christians and Muslims in Conversation*, edited by Norman Solomon, Richard Harries, and Tim Winter. T & T Clark.
- Ward, Keith. 1990. "Truth and the Diversity of Religions." *Religious Studies* 26(1): 1-18.
- Ward, Keith. 1994. *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions*. Oxford: Clarendon Press.
- Ward, Keith. 2007. *Christianity: A Beginner's Guide*. One world Publications
- Ward, Keith. 2008a. *The Case for Religion*. One world Publications.
- Ward, Keith. 2008b. Is Religion Dangerous? *An Irish Quarterly Review* 97(388): 413-419.
- Ward, Keith. 2019. *Religion in the Modern World Celebrating Pluralism and Diversity*. Cambridge University Press.
- Ward, Keith. 2020. "Naturalism." *Think* 56(19).

Contents

Revised Curriculum for Master's Degree in Philosophy of Religion: Strengths and Weaknesses	1
Mahdi Zakeri	
Faith as Evidential Venture: A Comparison of John Bishop and John Schellenberg's Views on Faith	23
Karim Karami*, Seyed Amir Akrami	
A Critical Study of Isfahani's View on Bodily Resurrection	47
Mahmoud Seidi, Mohammad Javad Pashaei*	
A Study of the Relationship between Religion and Morality from Sam Harris's Perspective ...	63
Morteza Faghihi Fazel, Yousef Daneshvar Nilo*	
The Justification of the Union of the Intelligent and the Intelligible Based on the Idea of Embodiment of Actions in the View of Hakim Sabzavari	85
Mohammad Reza Ershadinia	
The Status of Leibniz's Theodicy in Kant's Pre-Critical Thought	105
Zahra Farzanegan, Farah Ramin*	
Reducing Believers' Suffering from Qāḍī 'Abd al-Jabbār's View Point	129
Abbas Dehghaninejad*, Mohammad Mahdi Dehghani Ashkezari	
Why Miracles Cannot Prove the Truth of Prophecy? (With a Glance at the Views of al-Ghazali, Averroes and Mulla Sadra)	145
Saeed Anvari	
Comparing Folks' Understanding of the Problem of Evil with Philosophers' Understanding Based on Experimental Philosophy Approach	167
Jalal Peykani	
A Moral Criticism of Contemporary Islamic Philosophy's Responses (According to Tabatabai and Motahhari's Viewpoints) to the Problem of Evil	187
Zahra Yahyapour, Naimeh Pourmohammadi*, Malek Hosseini	
Three Inseparable Necessities in the Philosophy of Suhrawardi and Linda Zagzebski	209
Zahra Sadeghimanesh, Seyed Mohammad Kazem Alavi*, Mohammad Kazem Elmi Sola	
Elements of Keith Ward's Religious Pluralism	235
Pegah Jamshidi, Qodratullah Qorbani*	

In the name of Allah the compassionate the merciful

PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion
Vol. 21, No. 1, (Serial 41), Spring & Summer 2023

Publisher: Imam Sadiq 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)
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

260 Pages / 2000000 IRR
Imam Sadiq 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
<https://prrij.isu.ac.ir>
Management of Technical Affairs: Deputy of Research & Technology
Printing: Imam Sadiq University Press
Telfax: +9821-88094915