



دوفصلنامه علمی فلسفه دین

سال بیست و یکم، شماره دوم (پیاپی ۴۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق علیه السلام

مدیر مسئول: عباس مصلائی پور یزدی

سرمدیر: رضا اکبری

مدیر داخلی: روح الله فدایی

ویراستار: محمدابراهیم باسط

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمد اصغری استاد 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
کوبین تمیمی 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 دانشیار 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 طباطبائی
ادوارد ویرنگا استاد بازنشسته دین و ادبیات باستان، دانشگاه راجستر، ایالات متحده
دنیل هاوئرد-اسنایدر استاد فلسفه، دانشگاه وسترن واشنگتن، ایالات متحده
حسین هوشنگی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام
جاشوئا هولمن دانشیار الهیات سیستماتیک، دانشگاه کانکور دیا، ایالات متحده

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

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

طراح جلد: مهیار نصراللهزاده

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

۲۶۸ 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) حروف‌چینی شود.

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

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

۱۰. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

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

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

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

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

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

فهرست مقالات

- ۱ تبیین مسئله فلسفی دعای مستجاب بر اساس مدل استجابت انکشافی
وحیده فخار نوغانی*، امیر راستین طرقي
- ۲۵ یکسانی روش شناختی معرفت علمی و معرفت دینی و پیامدهای آن
شهرام شهریار
- ۴۹ دلایل غیرتوجیه‌بخش و ایراد شکاکیت در مصالحه‌گرایی
جلال عبدالهی
- ۶۱ نقد و بررسی مبانی فلسفی نظریه 'ام' بر اساس فلسفه اسلامی
سید امین اله احمدیانی مقدم، محمد جعفری*
- ۸۳ 'زن شدن' به مثابه 'انکشاف خدا' در الهیات پسامسیحی مری دلی
محمدتقی کریمی قهی، زهرا شریف*
- ۱۰۵ فطرت و جایگاه آن در تبیین معنای زندگی با تأکید بر نظر علامه طباطبایی
هادی سبزی*، سید محمدعلی دیباجی
- ۱۲۱ مابعدالطبیعه عوام: پژوهشی در باب نقش دین در فلسفه شوپنهاور
امیرعباس سولی‌خانی، هدایت علوی‌تبار*
- ۱۴۷ تقریری جدید از نظریه فطرت با تأکید بر نظر مطهری و تحلیل انتقادی اشکالات
علیرضا فارسی‌نژاد*، امید ارجمند
- ۱۶۹ امکان متافیزیکی کارآمدی دعا
حمیده مختاری
- ۱۹۱ بررسی و نقد مقاله سلز درباره عوالم پنجگانه زبانی در تبیین اتحاد عرفانی در اسلام
علیرضا کدخدایی*، مهدی لکزایی
- ۲۰۹ نگاهی انتقادی به استدلال‌های هاوکینگ بر مبنای مدل 'بی‌مرز' علیه خداباوری
حامد منوچهری کوشا
- ۲۳۹ تحلیل و بررسی دیدگاه ریچارد سوئینبرن در باب 'وحی گزاره‌ای'
رضا نقوی



تبیین مسئله فلسفی دعای مستجاب بر اساس مدل استجابات انکشافی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۰

وحیده فخار نوغانی^۱

امیر راستین طرقی^۲

چکیده

دعا و عرض حاجت به خداوند، که اصالتاً مفهومی دینی است، همواره از ابعاد گوناگون فلسفی، اخلاقی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی محل تأمل و پرسشگری متکلمان و فیلسوفان، به ویژه فیلسوفان دین، بوده است. نوشتار کنونی، مشخصاً با تکیه بر مفهوم دعای مستجاب، به بررسی یکی از مهم‌ترین چالش‌های فلسفی فراروی آن یعنی تبیین سازگاری دعای مستجاب با صفات الهی تغییرناپذیری و تأثیرناپذیری می‌پردازد. این مهم بر اساس مبانی و اصول حکمت صدرایی صورت می‌پذیرد، زیرا ظرفیت‌های موجود در این نظام فلسفی این امکان را فراهم می‌کند تا به روش تحلیلی-توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، مدلی نو و تبیینی جدید از مسئله استجابات دعا به نام «استجابات انکشافی» مطرح شود. در مدل پیشنهادی، تأثیرپذیری و تغییرناپذیری خداوند در فرآیند استجابات دعا مستلزم خروج از قوه به فعل نبوده بلکه از سنخ تبدیل بطون به ظهور و یا اجمال به تفصیل است. علاوه بر این تأثیر دعای بندگان بر تصمیم خداوند از وجه فقر وجودی و نیاز محض تبیین شده است که نقش مهمی در حفظ تمایز میان خالق و مخلوق در عالی‌ترین سطح دارد. برخوردارگی از مبانی مدلل عقلی، ارائه مدلی سازگار با فهم عرفی از استجابات دعا، و نیز خوانشی متناسب با ساحت الهی از استجابات دعا سبب شده است تا مدل یادشده در مقایسه با مدل‌های پیشنهادی الهیات اسلامی و مسیحی از مزایای بیشتری برخوردار باشد و با برخوردارگی از قوت تبیین فلسفی در برابر چالش‌های موجود در فلسفه دین تاب‌آوری بیشتری از خود نشان دهد.

کلیدواژه‌ها

دعای مستجاب، تغییرناپذیری، تأثیرناپذیری، ملاصدرا، فلسفه دین، استجابات انکشافی

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)

(fakhar@um.ac.ir)

۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (arastin@um.ac.ir)



Explaining the Philosophical Problem of Answered (Effective) Prayer based on Answering-by-Disclosure Model (ADM)

Vahideh Fakhar Noghani¹
Amir Rastin Toroghi²

Reception Date: 2022.07.03
Acceptance Date: 2022.08.11

Abstract

Prayer and supplication to God, which is originally a religious concept, has always been a challenge for theologians and philosophers, especially philosophers of religion, from various philosophical, ethical, epistemological, and linguistic perspectives. Focusing on the concept of answered prayer, this article investigates one of its most important philosophical challenges, that is, explaining the compatibility of answered (effective) prayer with the divine attributes of immutability and impassibility by referring to the principles of Mullā Ṣadrā's philosophy. There is considerable potential in this philosophical system for an innovative explanation which can be called the "Answering-by-Disclosure" Model (ADM) and is achieved through an analytical-descriptive method using library resources. In ADM, the divine immutability and impassibility in the process of answering prayers do not require God to change from potentiality to actuality, but is a kind of disclosure and differentiation of His hidden and undifferentiated attributes. In addition, the effect of the servants' prayers on God's decision has been explained in terms of their existential poverty and pure need, which play an important role in maintaining the existential distinction between the creator and the creature in its strongest meaning. Enjoying justified rational principles, presenting a model compatible with the common and conventional understanding of answering prayer, as well as providing an explanation appropriate to the divine realm are among the advantages of ADM in comparison to the models proposed by other Muslim and Christian theologians. Being endowed with a powerful philosophical explanation, it can be more resistant to the challenges proposed in the philosophy of religion.

Keywords

answered prayer, immutability, impassibility, Mullā Ṣadrā, philosophy of religion, Answering-by-Disclosure Model (ADM)

-
1. Assistant Professor, Department of Islamic Teachings, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Correspondant Author) (fakhar@um.ac.ir)
 2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (arastin@um.ac.ir)

۱. مقدمه

در خداباوری سنتی، مفهوم دعای مستجاب^۱ به سبب تأکید آموزه‌های دینی بر دعا و همچنین تجارب دینی باورمندان در مواردی که خواست آنان به اجابت می‌رسد، مفهومی کاملاً پذیرفته شده است. در شرایط سخت و دشوار زندگی، مؤمنان نیاز خود را به درگاه پروردگار خویش عرضه می‌کنند و در قلب خویش انتظار استجاب دعای خود را دارند. در فضای ایمان‌گرایی، عدم استجاب دعا نه تنها حمل بر عدم توجه خداوند نمی‌شود، بلکه این اجابت بر اساس حکمت خداوند به نحوی مقتضی به ظهور خواهد رسید. به تعبیر دیگر، نگاه ایمان‌گرایانه به دعای مستجاب آن را از تردیدهای عقلی مصون می‌دارد. این در حالی است که در فضای عقل‌گرایی، مفهوم دعای مستجاب دست‌کم از سه رویکرد معرفت‌شناختی، اخلاقی و فلسفی مورد مذاقه‌های عقلانی قرار گرفته است.

رویکرد معرفت‌شناختی امکان باور به استجاب دعا را به لحاظ عقلی مورد بررسی قرار می‌دهد، چرا که علل گوناگونی به جز دعای بندگان برای احتمال وقوع یک پدیده خاص قابل تصور است (Muray and Kurt 2004, 242; Basinger 2004, 225; 1983, 25). در رویکرد اخلاقی نیز ملاحظات اخلاقی دعا از جهات گوناگونی مورد بررسی قرار گرفته است. برای نمونه، با توجه به این که وقوع برخی اتفاقات مستلزم وارد شدن برخی صدمات به دیگران است، مجاز بودن دعا برای چنین درخواست‌هایی از سوی بندگان و نیز پاسخ و اجابت به این درخواست‌ها از سوی خداوند مورد تردید واقع شده است (Smilansky 2012, 207).

اما رویکرد سوم، که تا حدی از دو رویکرد قبلی پیچیده‌تر می‌نماید، رویکرد فلسفی به مسئله استجاب دعا است که پرسش اصلی پژوهش حاضر است. مطابق خداباوری سنتی، خداوند تأثیرناپذیر^۲ و تغییرناپذیر^۳ است. این دو صفت سلبی که به صفت ایجابی غنای محض خداوند بازمی‌گردد، حاکی از این است که چیزی خارج از ذات خداوند بر او تأثیر نمی‌گذارد، و به تبع هر گونه تغییر ناشی از تأثیر غیرممکن خواهد بود. با توجه به این که فهم عرفی از استجاب دعا متضمن طلب و استغاثه از خداوند برای تغییر رأی و نظر خداوند است، آنگاه تعارض میان دو صفت یادشده با دعای مستجاب مورد توجه واقع می‌شود. این رویکرد نیز همانند دو رویکرد پیشین با طیف گسترده‌ای از نظرات اندیشمندان دینی مواجه است، به گونه‌ای که برای حل تعارض یادشده از «بازخوانی مفهوم دعا» به گونه‌ای که مستلزم تأثیر بر ذات الهی و تغییر در آن نباشد مواجه هستیم تا

«بازنگری در مفهوم صفات خداوند و خوانشی کاملاً انسان‌وار از این صفات» که زمینه‌ساز ظهور رویکردهای نوینی در الهیات همچون «خداباوری گشوده» شده است. به نظر می‌رسد که در رویکرد فلسفی به مسئله دعا نیازمند دیدگاهی هستیم که از یک سو تبیین‌کننده مفهوم رایج از دعا باشد، به گونه‌ای که نقش دعا در ظهور و اجابت خواسته‌های نقشی مؤثر باشد، و از سوی دیگر نیز خوانش جدید از صفات خداوند منجر به انسان‌وارانگاری و تنزل ساحت الهی به مرتبه ممکنات نگردد. این امر نیز متضمن ترسیم رابطه‌ای دقیق از خالق و مخلوق است، چرا که دعا اظهار نیاز مخلوق به سوی خالق خویش، و استجابت پاسخی به این اظهار است.

هرچند هر سه رویکرد یادشده در بررسی دعای مستجاب قابل توجه است، اما در پژوهش حاضر تنها از منظر فلسفی مسئله استجابت دعا مورد توجه قرار خواهد گرفت و بررسی دو رویکرد دیگر به پژوهش‌های دیگری موکول خواهد شد. در این پژوهش تلاش خواهد شد تا خوانشی نسبتاً متفاوت از تبیین مسئله استجابت دعا بر اساس مبانی حکمی صدرایی مطرح شود. دلیل انتخاب نظام حکمت صدرایی قابلیت‌های ویژه این نظام فکری برای بررسی مسئله فلسفی دعا است. تبیین تأثیر واقعی دعا بر اساس فقر وجودی، تبیین رابطه خالق و مخلوق بر اساس تجلی و تشان، انتساب حقیقی صفات تشبیهی به خداوند بر مبنای تعدد نشئات وجود و همچنین بازخوانی صفات تغییرپذیری و تأثیرپذیری بر اساس تفسیر حرکت به خروج از بطون به ظهور - و نه از قوه به فعل - از ظرفیت‌های ویژه نظام حکمت صدرایی است، به طوری که زمینه تفسیری متفاوت و نو از مفهوم دعای مستجاب و از آن فراتر ارائه مدلی جدید در استجابت دعا را در الهیات اسلامی فراهم می‌سازد که می‌توان آن را «مدل استجابت انکشافی» نامید.

در این پژوهش ضمن مروری اجمالی بر رویکردهای رایج در تبیین مسئله فلسفی دعا در الهیات مسیحی و اسلامی و بیان مبانی مرتبط حکمت صدرایی با این موضوع، تلاش خواهد شد تا این مدل جدید از استجابت دعا معرفی شود.

۲. مروری اجمالی بر رویکردهای رایج در تبیین مسئله فلسفی دعا

در نگاه اولیه به مسئله فلسفی دعا، شاید آن چه مهم‌تر از سایر موارد به نظر آید تأثیرناپذیری و به تبع آن تغییرناپذیری خداوند است. به همین منظور ابتدا مروری بر رویکردهای رایج درباره انفعال و تأثیرپذیری خداوند خواهیم داشت. اما همچنان که در مقدمه اشاره شد، دو محور دیگر بحث یعنی تبیین رابطه حق و خلق و همچنین تحلیل

مفهوم دعا و اظهار فقر وجودی نیز اهمیتی ویژه در حل این مسئله دارد، که البته کمتر مورد توجه واقع شده و در بخش حکمت صدرایی بدان اشاره خواهد شد. در یک تقسیم‌بندی، دو رویکرد کلی نسبت به راهیابی تغییر و انفعال در خداوند وجود دارد و بر اساس هر کدام از آنها مفهوم دعای مستجاب معنای خاص خود را می‌یابد.

۱-۲. تأثیرناپذیری خداوند

در رویکردهای سنتی هر گونه تأثیر بر خداوند و به تبع آن هر گونه تغییر در او انکار می‌شود، چرا که صفات یادشده مستلزم نقص است. این دیدگاه، که از آن به دیدگاه تأثیرناپذیری حداکثری^۴ نیز تعبیر شده است، هیچ گونه تغییر عاطفی و احساسی را در خداوند قابل قبول نمی‌داند، چرا که لازمه هر گونه تغییر در احساسات و عواطف گشودگی و انعطاف وجودی است، به گونه‌ای که موجود در معرض عواطف و احساسات باید از قابلیت تغییر یافتن برخوردار باشد، به نحوی که به واسطه علل فاعلی به حالت و موقعیت جدیدی که قبلاً در آن نبوده منتقل شود، و این برای خداوند محال است. بر همین اساس، استجاب دعا به معنای عرفی قابل قبول نیست، و در واقع خداوند دعای هیچ یک از بندگان را مستجاب نمی‌کند. دعاها مؤثر هستند، نه از آن جهت که تغییری در خداوند ایجاد می‌کنند، بلکه خداوند چنین ترتیب داده است که در تحقق طرح کلی عالم مؤثر واقع شوند. دعا اراده خداوند را تغییر نمی‌دهد، بلکه اراده خداوند را در مقام یکی از علل ثانویه تعیین یافته برای انجام امر الهی محقق می‌کند. در این رویکرد، دعای مستجاب پاسخ ارادی-عاطفی از سوی خداوند به درخواست بندگان نیست، بلکه خود خداوند آن را پیش‌بینی کرده است تا در تحقق برنامه ابدی او ایفای نقش کند. این خداوند است که اراده می‌کند تا برخی از چیزها در نتیجه دعا و یا به تعبیر دیگر در پاسخ به دعا رخ دهد و در واقع هم خود دعا و هم پاسخ دعا بخشی از برنامه خداوند است (Dolezal 2019, 13).

فیلون اسکندرانی، آگوستین و توماس آکوئیناس از مدافعان ثبات و عدم تغییر هستند. از منظر منتقدان، تفسیر آگوستین از مفهوم خدا به گونه‌ای است که او را به نوعی محدود می‌کند. در این تفسیر، ثبات بر تغییر و بودن بر شدن ترجیح دارد و بر این اساس تغییرناپذیری و تأثیرناپذیری خداوند بر مفاهیم اولیه الهیات مسیحی مانند رنج خداوند و یا عشق او به بندگان - که مستلزم تعامل با خلق و به تبع آن تأثیر و تغییر است - غلبه کرده است (Pinnock 2001, 69). در عین حال که خداوند خارج از نظام ممکنات و مخلوقات است، مخلوقات به او وابسته‌اند. ارتباط مخلوقات نسبت به خداوند و بازگشت

آنها به او یک ارتباط حقیقی است، در حالی که خدا هیچ ارتباط حقیقی با مخلوقات ندارد (Aquinas 1952, 1: 158).

در الهیات اسلامی بر نظریه تأثیرناپذیری تا حد زیادی اتفاق نظر وجود دارد (میرداماد ۱۳۸۱، ۱۵) و خداوند موضوع و محل حوادث قرار نمی‌گیرد (علامه حلی ۱۳۸۶، ۱: ۸۵). از منظر ابن‌سینا، خداوند هیچ گونه تغییری نمی‌پذیرد، چرا که هر گونه تغییری مستلزم وجود قابلیت در وجود خداوند است و خداوند فاقد هر گونه قابلیت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ۱۸۷). علاوه بر این، هر تغییری به واسطه تأثیری بیرون از ذات است و تأثیر امر بیرونی بر خدای متعال محال است. از وجهی دیگر، هر آنچه تغییر پذیرد به واسطه علتی است که در صورت فقدان آن علت، آن تغییر در او حاصل نخواهد شد. پس امر متغیر در تغییر خود با اموری جز خود در ارتباط و پیوند است و در مورد خداوند متعال، پیوند با غیر از این وجه قابل قبول نیست (ابن‌سینا ۱۳۸۳، ۷۶).

۲-۲. پذیرش تأثیر و تغییر در خداوند

بر خلاف الهیات اسلامی، که در آن در خصوص تأثیرناپذیری خداوند اتفاق نظر وجود دارد، در الهیات مسیحی طیف وسیعی از نظرات متنوع در خصوص این مسئله مطرح شده است. برای نمونه، در مقابل نظریه تأثیرناپذیری حداکثری، سه نظریه تأثیرناپذیری مشروط،^۵ تأثیرپذیری مشروط^۶ و تأثیرپذیری حداکثری^۷ مطرح شده که تأثیرپذیری خداوند را در یک طیف متنوع از محدود و مشروط تا مطلق و نامشروط نشان می‌دهد. در ادامه مروری اجمالی بر هر یک از این نظریات خواهیم داشت.

۲-۲-۱. دیدگاه تأثیرناپذیری مشروط

هرچند این نظریه به تأثیرناپذیری تعریف شده است، اما متضمن درجه‌ای از تأثیر و انفعال در ذات خدای متعال است. از وجه تأثیرناپذیری خداوند، این دیدگاه بر تفاوت زبان و گفتگوی احساسی الهی و بشری تأکید دارد. بر خلاف انسان، گفتگوی احساسی و عاطفی با خداوند بدان معنا نیست که خداوند را می‌توان تحت تأثیر احساسات قرار داد، بلکه دعا و گفتگوی احساسی با خداوند متضمن این معنا است که خداوند خود داوطلبانه مایل به تجربه این احساس و تأثیر است. بر همین مبنا خداوند تا آنجا تأثیر می‌پذیرد که مطابق میل و اراده اوست و چیزی خارج از خواست و اراده او نمی‌تواند بر او تحمیل شود. بر این اساس، مفهوم دعا به معنای تأثیر بر خداوند نخواهد بود، بلکه از آنجا که خداوند تأثیرناپذیر است و در عین حال نیز تجسد یافته است، فقط او در موقعیتی است که زمینه

کمک به جهان ما را فراهم کند. طبیعت دوگانه الهی-بشری خداوند تجسد یافته در مسیح این امکان را فراهم می‌کند، به گونه‌ای که او اگر این میزان از تأثیرپذیری را نداشت، نمی‌توانست تا این حد در رفع نیازهای ما اقدامی انجام دهد (Castelo 2019, 53). به نظر می‌رسد وجه تسمیه این دیدگاه به تأثیرناپذیری مشروط از دو وجه است. اصل بر تأثیرناپذیری است، اما آن میزان از تأثیرپذیری به سبب تجسد گریزناپذیر خداوند امکان‌پذیر شده است که برای کمک به رفع نیازهای ما است.

۲-۲-۲. تأثیرپذیری مشروط

مبنای تأثیرپذیری در این دیدگاه وجود شباهت در عین تفاوت میان اوصاف انسانی و الهی است. هم خداوند و هم انسان صفاتی مانند رنج کشیدن را تجربه می‌کنند، اما تفاوت آن در پذیرش داوطلبانه از سوی خداوند و پرهیز از رنج و تحمل آن از سوی انسان است. خداوند به لحاظ ماهیت و به صورت ارادی با جهان در تعامل است، بدین معنا که خداوند آزادانه انتخاب کرده است که با این جهان در ارتباط باشد و خود را بر روی جهان آزادانه گشوده است تا جایی که پذیرای تأثیر از این جهان باشد. اما این تأثیرپذیری به گونه‌ای است که تمایز میان خالق-مخلوق را ویران نکند و به آن لطمه‌ای وارد نسازد. بر این اساس، دعا کاملاً بر خداوند تأثیر می‌گذارد چنان که کتاب مقدس به طور مؤکد و مکرر از دعای انسان‌ها به مثابه محرکی برای پاسخ عاطفی و ارادی الهی یاد کرده است (Peckham 2019, 87). خداوند به واسطه مخلوقاتش تجربه‌گر تغییرات عاطفی و احساسی است که البته این تغییر با وجود آزادی و قدرت مطلق خداوند تعدیل شده است. هرچند دو دیدگاه تأثیرناپذیری مشروط و تأثیرپذیری مشروط تا حد زیادی شبیه می‌نماید، اما به تفاوت‌های دقیقی - که البته متناسب با آموزه‌های الهیات مسیحی است - می‌توان اشاره نمود. در دیدگاه تأثیرناپذیری مشروط ضرورت حضور خدا در زمین و کمک به نجات انسان است که این میزان از تأثیرپذیری را گریزناپذیر کرده، به گونه‌ای که اگر دغدغه نجات انسان نبود، نه تجسیدی در کار بود و نه تأثیرپذیری خداوند. از همین رو می‌توان حدس زد که چرا اصل در این دیدگاه تأثیرناپذیری است، در حالی که تأثیر در خداوند رخ می‌دهد. اما در دیدگاه دوم سخن از ضرورت و اضطرار نیست، بلکه خداوند خود متمایل به تعامل با جهان است، و البته مشروط بودن آن نیز بر اساس حفظ تمایز خالق و مخلوق است.

۲-۳. تأثیرپذیری حداکثری

در نهایت دیدگاه تأثیرپذیری حداکثری قرار دارد که بر شباهت میان صفات عاطفی خداوند و انسان تأکید دارد. مطابق این دیدگاه، کتاب مقدس دلایل خوبی به دست می‌دهد که باور کنیم کیفیت خودآشکارگی خداوند از لحاظ عاطفی و احساسی با این که او در واقع چگونه هست مطابقت دارد. به عبارت دیگر، گویا استجاب دعا و پاسخ به درخواست و نیاز بندگان نشان می‌دهد که او در واقع و حقیقت همان خدای مسئولیت‌پذیر و مهربان است. بر این اساس، بشر زمینه‌ساز وقایع و اتفاقاتی است که سبب می‌شود تا خداوند وقایعی کاملاً غیرمنتظره را تجربه کند. ذات، اراده و علم خداوند به جهت ارتباط او با جهان ضرورتاً تأثیرپذیر است. مطابق این مبنا، نه تنها دعا کردن و استغاثه به درگاه خداوند متضمن این است که دعاهای ما بر خداوند تأثیر دارد، بلکه اساساً فعل خداوند نتیجه دعای ماست. اگر خداوند از آنچه ما از او درخواست می‌کنیم متأثر نبود، هیچ وجه عقلانی برای باور و اعتقاد به خدای اجابت‌کننده وجود نداشت (Jay Oord 2019, 129). خداوند آزادانه تصمیم می‌گیرد که در برخی موارد تحت تأثیر مخلوقات و مشروط به شرایط آنان باشد و امور به گونه‌ای رخ دهد که در برخی از موارد آن گونه که مطابق میل و خواست اوست رخ ندهد (Pinock 2001, 5).

۳. تبیین صدرایی از مسئله فلسفی استجاب دعا

ملاصدرا در آثار خود روایت سنتی از تبیین مسئله استجاب دعا در فلسفه اسلامی را مورد توجه قرار داده است (برای نمونه در ملاصدرا بی‌تا، ۲۰۷-۲۲۱). در اسفار، ضمن گزارش تبیین سینوی و تأیید آن (ملاصدرا ۱۴۱۹، ۶: ۴۰۳-۴۱۰) در دو مسئله از او فاصله و بر او خرده می‌گیرد، یکی تحاشی ابن‌سینا از این که در فرآیند دعا موجودات آسمانی و ملکوتی از موجودات زمینی به نحوی متأثر شوند، که سبب می‌شود ابن‌سینا خود دعا را نیز، مانند دعاکننده، معلول آسمانی‌ها بداند، در حالی که صدرا بر نقش و تأثیر حقیقی دعای دعاکننده زمینی بر آن موجودات آسمانی تأکید و تصریح می‌کند، زیرا از نظر وی نفوس آسمانی، گرچه از جهت یا جهاتی نسبت به نفوس زمینی شرافت و برتری دارند، اما می‌توانند به نوعی و در شرایطی از آنها متأثر گردند (ملاصدرا ۱۴۱۹، ۶: ۴۰۲-۴۰۳، ۴۱۰-۴۱۲). البته صدرا به نقد دیگری نیز اشاره می‌کند و آن غفلت از انگاره تطابق عوالم و محاذات نشئات وجودی است، که از نظر او ابن‌سینا از اثبات آن بر اساس مبانی فلسفی خود ناتوان است (ملاصدرا ۱۴۱۹، ۶: ۴۱۲-۴۱۳). مناقشه دوم صدرا، که ظاهراً نقش

چندانی در حل مسئله استجاب دعا ندارد، در کنار برخی مبانی فلسفی او می‌تواند ما را در ترسیم یک مدل جدید از تبیین سازوکار فلسفی استجاب دعا یاری کند. تبیین ویژه که نه تنها از ورود تأثیر در برخی نفوس سماوی تحاشی ندارد، بلکه در عین این که شئون وجوبی حق تعالی را حفظ می‌کند، تأثیر و تأثر را در مراتب عالی‌تر هستی نیز جاری می‌داند. این مدل جدید، که می‌توان آن را مدل «استجاب انکشافی» نامید، مبتنی بر برخی از مبانی ویژه صدرایی است که در ادامه به هر کدام از این مبانی و نقش آن در خوانشی متفاوت از استجاب دعا اشاره خواهد شد.

۳-۱. فقر وجودی ممکنات و نقش آن در تأثیر حقیقی دعا

ارجاع امکان ماهوی به امکان وجودی و فقری و نیز بازگشت علیت به تشآن و تجلی از جمله محکومات حکمت متعالیه است و در خصوص این دو مبنای محکم نیاز به قلم‌فرسایی نیست و صرفاً به نقش هر یک در تبیین استجاب دعا می‌پردازیم.

نقش فقر وجودی در «تأثیر حقیقی» دعای مستجاب از دو وجه حائز اهمیت است. نخست این که توجه عبد هنگام دعا و تضرع به درگاه ربوبی از همه تعلقات منقطع شده و تنها به خدای متعال و مسبب الأسباب است. در این نقطه با دریافت و ادراک حضوری فقر وجودی خویش، گونه‌ای «خود را ندیدن و فنا» برای عبد حاصل می‌گردد و از این رهگذر با مبادی عالیه وجود متحد می‌شود. لذا اراده و خواست او می‌تواند سبب تأثیر در جهان طبیعت و تحقق مراد و دعایش شود. در حقیقت، طبق تحلیل علامه طباطبایی (ملاصدرا ۱۴۱۹، ۶: ۴۱۰، تعلیقه طباطبایی)، نفس با دعا و تضرع به عوالم برتر سیر می‌کند و با آن متحد می‌شود. از آنجا که عالم عقل نسبت به عالم مثال و نیز عالم مثال نسبت به عالم طبیعت، سمت علیت دارد، سیر نفس به هر کدام از این عوالم و اتحاد با آنها، نفس را در مقام مؤثر و کنشگری قرار می‌دهد که می‌تواند در مادون خود تأثیر نماید، خواه بر وجود طبیعی خود و خواه بر سایر موجودات طبیعی.

به نظر می‌رسد اصطلاح دینی اخلاص و توجه خالصانه به خداوند که از منظر دینی کلید گشایش سختی‌ها و استجاب دعا است^۱ و ملاصدرا نیز آن را عامل مهم و اصلی استجاب دعا می‌داند (نک. ملاصدرا بی‌تا، ۲۱۲-۲۱۳، ۲۱۷، ۲۲۱)، تعبیر دیگری از دریافت یقینی و حضوری از فقر وجودی دعاکننده و توجه تام به خدای متعال باشد. می‌توان از منظری دیگر نیز به نقش فقر وجودی در استجاب دعا توجه کرد و آن تأثیر فقر وجودی بر دعاشونده است، به گونه‌ای که فقر وجودی داعی زمینه ظهور صفات

مکنون مدعو را فراهم می‌سازد. هنگامی که دعاکننده خود و هر موجودی همسان و همتراز با خود را ناتوان و عاجز از اجابت خواسته خویش می‌بیند و می‌یابد که فقیر محض است، اظهار فقر می‌کند. اساساً دعا به معنای اظهار فقر و ناتوانی به درگاه دعاشونده است. ظهور فقر از سوی دعاکننده ظهوری را نیز در طرف دعاشونده به دنبال دارد که همان ظهور رحمت و صفات جمالی اوست. بنابراین دعای بندگان نه فقط خود دعاکننده را متحول می‌کند و سبب ارتقای وجودی او می‌شود بلکه بر مدعو نیز حقیقتاً اثر می‌گذارد و زمینه جوشش رحمت الهی و ظهور تجلیات رحمت او را فراهم می‌سازد: «تا نگرید کودک حلوافروش / بحر رحمت در نمی‌آید به جوش». خداوند در قرآن کریم تأکید می‌کند که اگر دعای شما نبود، خداوند به شما توجهی نمی‌کرد: «قُلْ مَا يَعْزُبُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ» (فرقان: ۷۷). مفهوم آیه آن است که اگر از سوی عبد دعا نباشد، از جانب رب نیز اعتنا و توجهی رخ نمی‌دهد. البته صورت این آیه در قالب گزاره شرطیه امتناعیه بیان شده است و با توجه به آیات دیگر مانند «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن: ۲۹)، می‌توان نتیجه گرفت که دعا پیوسته و همیشگی است و طبعاً اجابت درخور آن نیز باید پیوسته و همیشگی باشد (ملاصدرا بی‌تا، ۳۲۹).

وجه اخیر تأثیر فقر وجودی دعاکننده در استجاب حقیقی دعا می‌تواند پاسخی بر این سؤال مقدر باشد که با توجه به این که فقر وجودی ویژگی دائمی موجودات فقیر است و از آنان جدا نمی‌شود، چگونه می‌توان تنوع استجاب در دعا را تبیین نمود؟ از آنجا که اظهار فقر زمینه‌ساز ظهور صفات مکنون در ذات الهی است، ظهور شئون و تجلیات خدای متعال متناسب با دعای بندگان می‌تواند گوناگون و نامتناهی باشد، و دعاها پیوسته و گوناگونی که از بندگان به درگاه الهی مطرح می‌شود اجابت‌های پیوسته و گوناگون می‌طلبد و خداوند با اسماء و صفات نامتناهی خویش بر بندگان تجلی می‌کند که نکته بسیار مهم در آیه مذکور است. اساساً چون فقر ذاتی موجود ممکن است، طلب و درخواست نیز همیشگی و پیوسته است و به دنبال آن اجابت نیز باید همین گونه باشد. منتهی اظهار این فقر و نیاز گاه به زبان جاری می‌شود و گاه در حالت بنده نمایان می‌گردد و گاه به صرف استعداد است و در ظاهر عیان نمی‌شود. از همین رو است که می‌توان دعا را به دعا به زبان مقال، دعا به زبان حال و دعا به زبان استعداد تقسیم نمود (جوادی آملی ۱۳۸۸، ۹: ۴۰۵-۴۰۶).

۲-۳. تفسیر تجلی گونه از آفرینش و نقش آن در تبیین صفت تأثیرپذیری

اگر دعاشونده وجودی جدا و گسسته از دعاکننده داشته باشد، اجابت و واکنش دعاشونده به دعای دعاکننده یک واکنش انفعالی از امری بیرونی و مؤثری خارجی تلقی می‌شود. اما اگر داعی و مدعو دو هویت جدا و بیگانه از هم نباشند، آنگاه سخن از «تأثیرپذیری از غیر» بی‌معنا خواهد بود. در حکمت صدرایی، ممکنات همگی ظهورات و تجلیات و شئون خدای متعال هستند، نه چیزی خارج از او و بیگانه با او. بنابراین در فرآیند دعا، بیگانه‌ای خدا را نخوانده تا پاسخ دادن به او انفعال و اثرپذیری از غیر باشد. اطلاق تأثر بر خدای متعال زمانی نارواست که تأثر از غیر باشد، اما اگر آن که او را خوانده اساساً غیر او نباشد، آنگاه اجابت خواست او و واکنش بدان را باید واکنش و انفعالی دانست که انتسابش به خداوند عقلاً روا است. با توجه به معنای ویژه تغییر و حرکت در حکمت صدرایی، که شرح آن خواهد آمد، می‌توان این تأثر درونی و خودانگیختگی را انکشاف درونی و یا خوداظهاری نامید. نمونه انسانی چنین انفعالی در فعل و انفعالاتی است که در درون یک انسان و میان قوای گوناگونش رخ می‌دهد (مثلاً کشاکشی که میان عقل و عشق رخ می‌دهد) و نمونه الهی آن را می‌توان در تأثیر و تأثری یافت که عرفا در عالم ربوبی و میان اسماء و صفات الهی قائل‌اند. از باب نمونه، عرفا بر این باورند که از اجتماع برخی از اسماء با اسماء دیگر، اسماء نامتناهی متولد و ظاهر می‌شوند که هر کدام مظهري در وجود علمی و عینی دارند (نک. فیصری ۱۳۷۵، ۴۶؛ فناری ۱۳۷۴، ۳۸۰). البته غیر از تناکح، روابط دیگری نیز میان اسماء و صفات الهی برقرار است که تعاون، تقابل و تفاضل از جمله آنهاست (یوسف ثانی و زحمتکش ۱۳۹۱، ۱۵۴). بنابراین، رابطه ویژه حق و خلق در حکمت متعالیه ما را به گونه‌ای نو از فعل و انفعال رهنمون می‌سازد، که بر اساس آن چون داعی وجودی جدای از مدعو ندارد، نه خواندن او خواندن غیر است و نه اجابت مدعو پاسخ به غیر.

۳-۳. تعدد نشئات هر موجود و صفت، و نقش آن در تفسیر دقیق از صفات

تشبیهی خدا (تفسیر صدرایی از صفات تشبیهی)

همچنان که در تبیین مسئله فلسفی دعا گذشت، فهم عرفی از استجاب دعا، که مستلزم تأثیرپذیری و تغییرپذیری در ذات خداوند است، با سنت الهیات فلسفی و کلامی ناسازگار می‌نماید، و رفع این ناسازگاری نکته بسیار مهمی در حل مسئله فلسفی دعا است. در نظام حکمت صدرایی، بر مبنای تعدد نشئات هر موجود و نظریه تطابق عوالم، خوانشی بسیار

متفاوت از انتساب صفات تشبیهی به خداوند ارائه شده است که می‌توان از آن برای حل مسئله فلسفی دعا بهره برد.

دانستیم که خدای حکمت متعالیه، در عین متعالی بودن، خدایی جدا و بیگانه با مخلوقات نیست، بلکه مخلوقات جلوه اویند و اوصاف و افعالشان نیز رشحه و جلوه صفات و افعال او هستند. بر این اساس هر آنچه در مراتب فرودین هستی جای دارد در مراتب فرازین نیز به نحو درخور آن باید نشانی داشته باشد: «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی». از این اصل با عنوان «تعدد نشئات برای هر موجود» (از جمله نشئه الهی و ربوبی) یاد می‌شود. بر اساس تصریحات حکمت صدرایی، هر موجودی سه نشئه دارد (برای مثال، نک. ملاصدرا ۱۳۸۹، ۲: ۱۵۲-۱۵۶) و بلکه چهار نشئه، و رابطه این نشئات و مراتب وجودی با یکدیگر طولی و از قبیل رابطه اصل و فرع، یا ظاهر و مظهر، و یا ظاهر و باطن است (ملاصدرا ۱۳۸۸-ب، ۲۵۲-۲۵۴؛ نک. ملاصدرا ۱۳۶۶-الف، ۷: ۴۱۸).

ملاصدرا به صراحت تطابق عوالم و نشئات را تا خود غیب محض و مرتبه احدیت

نیز پیش می‌برد:

خدای سبحان چیزی در عالم صورت خلق نکرده، مگر آن که برایش در عالم معنی نظیری یافت می‌شود و چیزی در عالم آخرت ابداع نفرموده مگر آن که برایش نظیر و روحی در عالم بدایات و نهایت است؛ برای این نیز نظیری حکایتگر و روحی متناظر در عالم اسماء است و همچنین در عالم حق مطلق و غیب محض که واحد احد است و مبدع سایر اشیاء و هر آنچه در زمین و آسمان یافت می‌شود. (ملاصدرا ۱۳۸۸-الف، ۲۷۱-۲۸۲)

تطابق میان عوالم بسیار دقیق و موبه‌مو است، زیرا برخاسته از رابطه سنخیت طلبانه‌ای میان مرتبه مادون و مافوق است، که به یکی از انحاء «علت و معلول»، «غایت و غایت‌مند»، «ناقص و کامل»، «صورت و حقیقت یا معنا» قابل ترسیم است، به طوری که همان حقیقتی که در مرتبه الهی است در عالم عقول و سپس عالم نفوس و مثال و پس از آن در عالم ماده «تنزل» می‌یابد (ملاصدرا ۱۴۱۹، ۹: ۲۳۴-۲۳۵).

اصل تشکیک در وجود و یا مظاهر وجود، سنخیت و تطابق و تحاذی عوالم، به همراه تصریح ملاصدرا به این مطلب که نحوه حضور و ظهور وجود در هر مرتبه و نشئه‌ای متناسب با همان نشئه و احکام و ویژگی‌های آن است (نک. ملاصدرا ۱۳۶۶-الف، ۶: ۵۸)، این امکان را برای حکیم متعالیه فراهم می‌سازد تا بدون آن که به دام تشبیه و تجسیم مذموم و نامعقول گرفتار آید، حقیقت جسم و اوصاف و معانی جسمانی یا نفسانی را - که

در ظاهر با خوانش‌های فلسفی و کلامی از اوصاف الهی ناسازگار می‌نماید. به تمام مراتب هستی حتی مرتبه ذات الهی سرایت دهد. آنچه در حضرت ربوبی هست به نحوی است که شایسته و درخور همان مرتبه است، یعنی از کثرت و نقص و عیب مبری است (نک. ملاصدرا، ۱۳۶۶-الف، ۲: ۲۰۴؛ ۱۳۶۳، ۲۳-۲۴). برای نمونه، جسم همانند علم - که حقیقتی ذومراتب و شامل درجه کیف نفسانی تا مرتبه علم الهی است - علاوه بر مرتبه طبیعی، دارای مراتب عقلی و الهی نیز می‌باشد و در دار وجود جسمی الهی نیز یافت می‌شود.^۹ چنان که صفاتی مانند غضب و شهوت، که صفات وجود هستند، همانند خود وجود در هر جایگاه و مقامی از عوالم به تناسب همان جایگاه و مقام حضور دارند. ظهور غضب در مرتبه جسم عبارت از جوشش خون و گرمی پوست، در مرتبه نفس به صورت اراده انتقام و التیام یافتن خشم، در مرتبه عقل همان حکم و تصدیق به تعذیب گروهی یا جنگ با آنان برای برتری دین خدا است، و در مرتبه الهی مرتبه‌ای از غضب است که با مفاهیم صفات یگانه با ذاتش تناسب داشته باشد. مراتب ظهور صفت شهوت نیز در گیاه، میل به جذب غذا و رشد کردن، در بدن حیوان، برانگیختگی‌های جسمانی، در نفس حیوان، لذت نفسانی از مباشرت، در نفس انسانی، محبت برادران و الفت و صداقت و عشق پاک، در عقل، ابتهاج به معرفت خدا و صفات و افعال او و در نهایت در خداوند عبارت از مبدأ و غایت بودن ذاتش برای همه خیرات است (ملاصدرا ۱۳۶۶-ب، ۳: ۲۰۷).

این رویکرد برای حل مسئله فلسفی دعا، که با چالش انتساب صفات تأثیرپذیری و تغییرپذیری به خداوند مواجه است، بسیار مؤثر است. عصاره نظر نهایی حکمت صدرایی در این زمینه را می‌توان در تفسیر ملاصدرا که جزو آخرین آثار اوست جستجو نمود. وی درباره نحوه انتساب صفات تشبیهی در برخی متون دینی به خداوند همچون حیاء، غضب، انتقام، رحمت، اجابت دعا و... که مستلزم نوعی انفعال در خدا هستند، پس از پیشنهاد دو راه حل تأویلی، راه حل سومی را پیشنهاد می‌کند که در ارائه تبیین جدیدی از استجاب دعا بسیار حائز اهمیت است. در راه نخست در انتساب صفت تشبیهی به خداوند، یا نفی ضد آن صفت از خداوند اراده می‌شود، و یا ضمن نفی مبدأ انفعالی جسمانی مربوط به آن صفت، غایت مترتب بر آن صفت بدون نیاز به انجام مبادی و مقدمات جسمانی آن برای خدا اثبات می‌گردد. راه دوم ارجاع صفات تشبیهی از حیثه صفات ذات به صفات فعلی خداوند است، که بر اساس آن موضوع چنین صفاتی نه ذات الهی و عالم ربوبی، بلکه برخی از مراتب عالی فعل خداوند خواهد بود. اما راه سوم که از منظر صدرا دقیق‌ترین راه

است، بر اساس تعدد نشئات برای هر موجودی تبیین می‌شود. به نظر او، هر موجود جوهری یا عرضی در عالم طبیعت، عوالم و نشئات گوناگون دیگری نیز دارد که مافوق نشئه طبیعی آن است و نسبتشان نسبت اسفل به اعلی، شهادت به غیب، بدن به نفس، و سایه به شخص است. برترین و شریف‌ترین نشئه هر ذات یا صفتی عالم اسماء و صفات الهی و علم خدا و اعیان ثابته است، که هر موجود و صفتی به نحو ضرورت و وحدت تحقق دارد و امکان و کثرت و نقائص، مربوط به مراتب مادون تحقق آن موجود و صفت است، نه حقیقت آن. بر این اساس تمام آنچه در عالم و مرتبه طبیعت هست، اصل و حقیقتش به حقیقتی الهی و اصلی ربانی منتهی می‌شود و به این صورت، تمام صفات تشبیهی به خداوند قابل انتساب هستند. این راه، بابی عظیم در معارف الهی و علوم اهل کشف می‌گشاید (ملاصدرا ۱۳۶۶-الف، ۲: ۲۰۰-۲۰۵). بنابراین اصل انتساب حقیقتی و نه مجازی و تأویلی صفات تشبیهی به خداوند متعال، به لحاظ عقلی، روا است و بر این اساس اوصافی مانند تأثیرپذیری و تغییرپذیری را نیز می‌توان به گونه‌ای فهمید که در ساحت ربوبی قابل پذیرش باشد.

خود ملاصدرا انفعال و تأثر را در مبادی عالی و در هر عالی نسبت به مادون خود قابل پذیرش می‌داند. وی معتقد است که طبقات جهان هستی به گونه‌ای به هم پیوسته است که تحرک حلقات پایانی این سلسله سبب تحرک حلقات ابتدایی‌اش می‌شود، به این صورت که آثار و هیئات گوناگون از عالی به سافل تنزل می‌یابد و از سافل نیز به سوی عالی بالا می‌رود و هر یک از دیگری منفعل و متأثر می‌گردد، اما نه به نحوی که مشهور حکما می‌فهمند و لازمه آن را التفات عالی به سافل و یا تأثیر سافل در عالی می‌شمرند، بلکه این تنزل و تصاعد و فعل و انفعال به معنای خاصی است که راسخان در علم آن را درمی‌یابند (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۴۹۵).

شاید صریح‌ترین سخن صدرا در این زمینه آنجا است که وی بر حسب تطابق و سنخیت میان مراتب هستی، اصل و حقیقت هر امری را در خداوند دانسته و بر این اساس میان مقولات و گونه‌های وجود در جهان طبیعت با اوصاف و حقایقی که در حق تعالی است، ارتباط و تناظر برقرار می‌سازد و مقوله «آن ینفعل» در جهان طبیعت را صورت و مثال «اجابت خداوند نسبت به دعای بندگان و پذیرش توبه آنها» می‌داند و مقوله «آن ینفعل» را صورت و نمونه‌ای از «ایجاد الهی» (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۳۳۰-۳۳۱؛ ۱۳۸۸-ب، ۱۶۴-۱۶۵). نکته مهم در هر دو مقوله تدریجی بودن آنهاست، که در مقوله «آن ینفعل» تأثر و انفعال هم اضافه می‌شود. بنابراین وجود ظهورات متغیر و متحرک و متأثر در مراتب

فرویدین هستی را می‌توان شاهدهی بر وجود گونه‌ای تأثر و تغییر تدریجی (حرکت) در مراتب عالی‌هستی و مرتبه الهی دانست. همچنین صدرا در جایی سخن حکمای یونان (امپدکلس) درباره اتصاف خداوند به حرکت را این گونه تفسیر می‌کند که مقصود از حرکت همان «ایجاد کردن» خداوند است (ملاصدرا ۱۳۷۸، ۱۶۸). این تأویل بر اساس مبانی فوق‌کاملاً پذیرفتنی است، زیرا انجام فاعلیت در مراتب طبیعی همراه با حرکت است، و چنین امری باید ظهور حقیقتی در بالا باشد، و این یعنی فاعلیت حق تعالی نیز همراه با حرکت و تغییری در شأن خود است.

حال سؤال اصلی اینجاست که صفاتی مانند تأثیرپذیری و تغییرپذیری را به چه نحو باید فهم کرد که در ساحت ربوبی قابل پذیرش باشد. پاسخ این پرسش را در بخش بعدی و در تفسیر ویژه صدرایی از تغییر و حرکت دنبال می‌کنیم.

۳-۴. معنای دقیق تغییر و حرکت در حکمت صدرایی و نقش آن در بازخوانی معنای صفت تغییرپذیری

از جمله ظرفیت‌های خاص نظام حکمت صدرایی قابلیت ارائه تفسیری نو و جدید از مفهوم تغییر و حرکت است که زمینه ارائه مدلی جدید از استجاب دعا با عنوان «استجاب انکشافی» را فراهم می‌کند. بارها تأکید شد که به رغم حضور اوصاف تشبیهی در ساحت ربوبی، نحوه وجود و یا ظهور آنها در این مرتبه به گونه‌ای متفاوت از سایر مراتب و همراه با تنزیه است. به عبارت دیگر، گرچه یکی از مبانی زبان‌شناختی حکمت متعالیه اشتراک معنوی وجود و کمالات آن است، و بر اساس آن باید هر کمال وجودی حاضر در مراتب گوناگون از وحدت معنایی برخوردار باشد، اما اتحاد و اشتراک معنوی منافاتی با تفاوت‌های مصداقی ناظر به مرتبه ندارد، چنان که پیش‌تر درباره حقایقی همچون علم و جسم و حیاء بدان اشاره رفت. پرسش اصلی اما آن است که در خصوص حرکت و تغییر، آیا می‌توان به معنایی دست یافت که هم بر مرتبه امکانی صادق باشد و هم بر مرتبه وجودی؟ ما بر آنیم که در نظر نهایی حکمت صدرایی، تغییر و حرکت اساساً معنایی متفاوت با تلقی رایج یعنی «خروج از قوه به فعل» دارد. بر اساس مبانی و شواهد گوناگون، می‌توان معنای تغییر و حرکت را «خروج از بطون به ظهور» یا «اجمال به تفصیل» دانست. طبیعی است این معنا، بر اساس مبانی دقیق حکمت متعالیه و عرفان اسلامی، به سهولت قابل اطلاق بر مراتب عالی‌هستی از جمله خدای متعال نیز هست. در این تفسیر، که مستظهر به مبانی حکمت صدرایی است، سیلان و تغییر وجود

سیال و متغیر ملازم با نداری و فقدان کمال نیست، بلکه همان کمال یا کمالاتی که شیء متغیر از ابتدا به صورت پوشیده و اجمالی واجد بوده است، بر اثر تغییر و حرکت به صورت مفصل آشکار می‌شود. بر اثر حرکت، کمال مفقودی از بیرون بر وجود متحرک اضافه نمی‌شود، بلکه کمال موجود از درون می‌جوشد و به ظهور و تفصیل می‌رسد، و آنچه پنهان و مجمل است پیدا و مفصل می‌شود. در این مجال مختصر، می‌توان به فهرستی از برخی مبانی حکمی اشاره نمود که منطقاً ما را به پذیرش چنین تفسیری از تغییر و حرکت سوق می‌دهد، هرچند که تفصیل بیشتر این امر در پژوهشی مستقل در دست انجام است.

الف. وحدت وجود و نظریه عرفانی تجلی: بر اساس وحدت وجود، وجود و کمالات وجودی منحصر در حق تعالی است و سایر اشیاء صرفاً نشان‌دهنده و مظهر وجود و کمالات اویند. یک حقیقت است که در حال تطور و تجلی به صور گوناگون است نه آن که چیزی و فعلیتی از جایی بیاید و بر وجود اضافه و یا از او کم شود. تفاوت موجودات نیز به کیفیت همین حکایتگری و میزان خفا و ظهور کمالات حق تعالی در آنها است، نه به داشتن یا نداشتن کمال و یا بهره‌مند شدن به میزان کم و یا زیاد از آن. حتی تفاوت انسان کامل با دیگران تنها در اعتدال و استوای این جلوه‌گری نسبت به اسماء و صفات الهی است، نه در میزان بهره‌مندی از اصل آن کمالات (ملاصدرا ۱۳۸۷، ۸۶).

ب. بساطت وجود: طبق نظر دقیق حکمت متعالیه، هر وجودی بسیط است (ملاصدرا ۱۴۱۹، ۱: ۵۰). از سوی دیگر، اضافه و وصله شدن چیزی از بیرون با بساطت ناسازگار است. اگر وجودی بسیط باشد، ترکیب‌ناپذیر خواهد بود، و در نتیجه از حیث وجودی‌اش ابعاض و ابعادی ندارد تا قابل کم و زیاد شدن باشد. آری، وجود بسیط می‌تواند همان چیزی را که به نحو بساطت دارد، از نهان به عیان و از اجمال به تفصیل برساند، اما افزوده شدن چیزی از خارج بر او معنای روشنی ندارد. از نظر ملاصدرا، در حرکت اشتدادی کیفی و کمی، کمال وجودی از بیرون برای متحرک حاصل نمی‌شود، بلکه از درون او فیضان و جوشش می‌کند، و اموری که در ظاهر اضافه شده‌اند، صرفاً زمینه‌ساز ظهور کمال جدید و جوشش آن از درون هستند (ملاصدرا ۱۳۷۵، ۱۱۰-۱۱۱). اساساً از نظر ملاصدرا، افعال و آثاری که از قوای جسمانی ظاهر می‌شود فعلیت‌ها و آثاری است که هم اکنون نیز در آن قوا موجود است، البته اکنون به صورت بالقوه و اجمالی و بسیط است و به هنگام انجام فعل به صورت بالفعل و تفصیلی خواهد بود (ملاصدرا ۱۴۱۹، ۳: ۲۳۶، به همراه تعلیقه سبزواری؛ جوادی آملی ۱۳۹۵، ۱۶: ۲۹۷-۳۰۰). طبق نظر علامه طباطبایی، اگر حالت قوه یک امر عدمی بود، با حصول فعلیت جدید باید رأساً از میان

می‌رفت، در حالی که ظهور فعلیت و رفع قوه «از باب اندماج مرتبه‌ای در مرتبه دیگر» از یک حقیقت واحد است، نه «از باب انتفاء شیء از اصل و اساسش» (ملاصدرا ۱۴۱۹، ۳: ۵۳، تعلیقه طباطبایی). این امر نشان می‌دهد که غایت امری مباین و بیگانه و بیرون از وجود موضوع حرکت نیست، بلکه وجودش به نحو اجمالی در درون متحرک هم‌اکنون هست و حرکت صرفاً این وجود اجمالی را به تفصیل در آورده و یا از بطون به ظهور می‌رساند، نه آن که فعلیتی بیگانه را از بیرون بر متحرک افزوده باشد. به عبارت دیگر، بر اثر حرکت، فاعل وجود خودش را از اجمال به تفصیل می‌رساند، چرا که فاعل دو مرتبه و حیثیت دارد: یکی بالقوه یعنی قبل از فعل، که طالب و مجمل است؛ دیگری پس از فعل، که مطلوب و مفصل است (ملاصدرا ۱۴۱۹، ۲: ۲۷۰، تعلیقه طباطبایی).

ج. حرکت جوهری به عنوان مهم‌ترین قسم حرکت که پایه و اساس تمام حرکات عَرَضی است، با تفسیر رایج از حرکت سازگار نیست. در حرکت جوهری، مسافت عین متحرک است و متحرک پیوسته در حیطه وجود خویش در رفت‌وآمد میان ظاهر و باطن و صورت و معنا است، و در حقیقت در درون خویش و مراتب وجودی خویش سیر می‌کند (ملاصدرا ۱۳۶۶-الف، ۱: ۱۱۲-۱۱۳). از نظر حکمت متعالیه، عامل تشخیص یک حرکت همان وجود واحدی است که در ذات خود متطور است و در هر مقام صفات ذاتی و تعینات خاصی دارد که به اعتبار آنها ماهیات و مفاهیم گوناگون از او قابل فهم است (ملاصدرا، ۱۳۸۸-ب، ۲۱۳) و «ذات شیء (متحرک به حرکت جوهری) به گونه‌ای است که در خود ذات متجدد و متطور است، بدون آن که ذات و وجودش باطل شود و ذات و وجود جدید دیگری جدای از آن وجود و ذات حادث گردد» (ملاصدرا ۱۴۱۹، ۳: ۳۲۹). در چنین حرکت عجیبی که راه و مسافت و متحرک یک حقیقت‌اند و، همانند سفر آخرت، مسافر الی الله یعنی نفس در ذات خود سیر می‌کند و منازل و مقامات واقع در ذات خود را به ذات خود طی می‌کند (ملاصدرا ۱۴۱۹، ۹: ۲۹۰)، نمی‌توان از ورود اموری بیگانه با وجود متحول و متحرک سخن گفت، بلکه این خود وجود است که در تطورات و شئون و نشئات گوناگون خویش سیر می‌کند، و آنچه را در کتم وجودش مجمل و مکنون است، اظهار می‌کند و تفصیل می‌بخشد. اساساً مسیر حرکت انسان به سمت آخرت نیز چیزی بیرون از خود او نیست؛ او خودش صراط است، و سیر نفس در حقیقت رفع حجاب است (ملاصدرا ۱۳۸۹، ۴: ۱۳۵-۱۳۶)، رفع حجاب از امر معدوم، ممکن و معنادار نیست، پس به ناچار باید پذیرفت که چیزی هست که نفس از آن پرده‌برداری می‌کند. از اینجا وارد مبنای پایانی می‌شویم.

د. معاد صدرایی و دیدگاه ملاصدرا درباره سیر تحولات جوهری نفس نیز شاهدهی گویا بر وجود معنایی ویژه از حرکت در حکمت صدرایی است. نعمت‌ها یا عذاب‌های اخروی در درون ذات و صحیفه وجود نفس انسان هستند و این آثار و فعلیت‌ها اموری اضافه‌شده از بیرون نیست، بلکه ظهور همان چیزی است که در دنیا نیز همراه انسان بوده و تفاوتش در ظهور و بطون، و پیدایی و پنهانی است: همین آثار و فعلیت‌ها در دنیا مکتوم و پوشیده بوده است، اما در آخرت، با رفع شواغل مادی و تعلقات دنیایی، چشم انسان بینا شده و این امور باطنی آشکار شده و اثرش عیان می‌گردد (ملاصدرا ۱۳۸۹، ۳: ۸۷، ۴: ۱۳۸-۱۴۰، ۱۱۰-۱۱۴؛ نیز ۱۳۶۶-الف، ۳: ۲۵۴) و نفس بر مکونات خویش آگاهی و التفات می‌یابد، بدون آن که محتاج اسباب بیرونی باشد (ملاصدرا ۱۳۸۹، ۴: ۱۴۴؛ ۱۴۱۹، ۹: ۳۵، ۲۲۰). به تعبیر صدرای، آنچه در «مکمن» و در «باطن» به صورت «کامن» و «مستور» بوده است، اکنون در عالم «کشف»، «بروز» پیدا کرده و آشکار شده است (ملاصدرا ۱۴۱۹، ۹: ۲۶۳)، چرا که باطن انسان در دنیا همان ظاهرش در آخرت است و در آنجا، علم به عین و غیب به شهادت مبدل می‌گردد، و لذت‌ها بر اساس ظهوری که دارند، بسیار شدید هستند (ملاصدرا ۱۴۱۹، ۹: ۳۷۸).

نکته پایانی به واژه‌پژوهی و اصطلاح‌شناسی بحث بازمی‌گردد و این پرسش که آیا در حکمت صدرایی از اصطلاحاتی همچون اجمال و تفصیل و یا ظاهر و باطن برای اشاره به قوه و فعل استفاده شده است یا خیر. در پاسخ می‌توان گفت که چنین تعبیری وجود دارد. در سخنان صدرای، «خروج از قوه به فعل» در کنار تعبیری چون «خروج از بطون به ظهور» به کار رفته است: «فقد ظهر أن ليس للحق إلا حمد إفاضة الوجود وإخراج الماهيات من العدم إلى الكون و التحصيل و من القوة إلى الفعل و التكميل و من البطون إلى الظهور» (ملاصدرا ۱۴۱۹، ۲: ۳۵۶). این تعبیر یا دلالت بر این‌همانی معنایی «قوه و فعل» با «بطون و ظهور» دارد یا دلالت بر تفسیر خاص حکمت متعالیه از حرکت و خروج از قوه به فعل. در مواردی، قوه به «اجمال» تفسیر شده است، یعنی وجود بسیط و واحدی که مشتمل بر کمالات متعددی است، منتهی به نحو بساطت و وحدت و بدون تمایز تفصیلی. برای مثال، آنجا که گفته می‌شود در سیاهی شدید سیاهی‌های ضعیف به نحو بالقوه موجودند، یا وقتی گفته می‌شود عقل بسیط همه معقولات بالقوه است، منظور از قوه معنای همراه با عدم نیست (ملاصدرا ۱۳۷۵، ۱۰۲)، بلکه منظور از قوه وجود اجمالی بسیط است. همچنین وقتی از قوه نفس برای پذیرش معقولات سخن به میان می‌آید، قوه به معنای انفعالی که همراه با عدم خارجی باشد نیست، بلکه به معنای انفعالی است که

مصحوب به عدم ذهنی است (ملاصدرا ۱۴۱۹، ۳: ۳۳۱). حکیم سبزواری نیز صراحتاً این گونه قبول را همان قبول به معنای اتصاف می‌داند، مانند آنچه میان لازم و ملزوم جریان دارد (ملاصدرا ۱۴۱۹، ۳: ۳۳۱، تعلیقه سبزواری). در جایی دیگر، از نظر ملاصدرا، بالقوه مرادف با باطنی بودن و بالفعل متناظر با ظاهری بودن است (ملاصدرا ۲۰۰۷، ۱۵۳). اساساً صدرا بدایت و نهایت سیر وجود و نیز سیر انسان را به لحاظ وجود و حقیقت یکی می‌داند (ملاصدرا ۱۳۶۶-الف، ۱: ۱۰۹، ۲: ۲۸۷؛ ۱۳۵۴، ۲۰۵-۲۰۶) و تفاوت آن را به قوه و فعل به معنای اجمال و تفصیل برمی‌گرداند (ملاصدرا ۱۳۸۸-ب، ۳۹۲). موارد فوق مؤیدی بر استفاده از اصطلاحات اجمال و تفصیل و ظهور و بطون برای اشاره به قوه و فعل می‌تواند باشد.

۴. جمع‌بندی: مدل استجاب انکشافی بر اساس مبانی حکمت صدرایی

با توجه به مقدماتی که گذشت، مدل پیشنهادی برای استجاب دعا بر اساس خوانش ویژه از مبانی حکمت صدرایی مدل «استجاب انکشافی» است. اصل واژه «انکشاف» به معنای گشودگی و ظهور و آشکارگی چیزی است که از قبل وجود داشته و در مرتبه باطن (بطون) و کمون است و در مقابل آن می‌تواند واژه «اکتسابی» قرار گیرد که متضمن اضافه شدن و ضمیمه شدن چیزی از بیرون است. مدل پیشنهادی از آن جهت استجاب انکشافی است که هم در ناحیه دعاکننده و هم در طرف دعاشونده نوعی انکشاف و آشکارگی رخ می‌دهد. در طرف دعاکننده، انکشاف فقر وجودی به لحاظ ادراک و آگاهی از فقر و یا اظهار فقر رخ می‌دهد و در ناحیه دعاشونده نیز انکشاف کمالات پوشیده و پنهان خداوند که منتهی به اجابت و ظهور دعای مستجاب است محقق می‌شود. به تعبیر دیگر، هم فقر وجودی دعاکننده و هم کمالات وجودی خدای متعال - که در تعامل با یکدیگر سبب ظهور دعای مستجاب می‌گردد- امری پوشیده و پنهان در مرتبه ذاتشان است که در فرآیند طلب و استغاثه و اجابت به منصفه ظهور و بروز می‌رسد.

این مدل پیشنهادی از چند جهت برای تبیین دعای مستجاب نسبت به دیگر مدل‌های رایج مزیت و برتری دارد که در ادامه به برخی از این موارد اشاره می‌شود.

الف. در مدل استجاب انکشافی برای چالش ناسازگاری دعای مستجاب با صفات تغییرناپذیری و تأثیرناپذیری پاسخی مناسب ارائه شده است. در این مدل، خداوند بر اساس استناد حقیقی صفات تشبیهی به او - متناسب با ساحت الهی و منزهِش از خلق - حقیقتاً به درخواست‌های دعاکنندگان توجه می‌کند و از درخواست آنان تأثیر می‌پذیرد و

استجاب دعا رخ می‌دهد. اما بر اساس خوانش ویژه از مبانی حکمی صدرایی از استجاب دعا، این تأثیرپذیری اولاً از سوی تجلیات خدای متعال است که عین ربط به او هستند و ثانیاً از وجه فقر وجودی آنان است - چه از وجه فنای وجودی حاصل از ادراک فقر و چه از وجه اظهار فقر - که منافاتی با غنای محض خداوند و بی‌نیازی او از غیر ندارد. علاوه بر این، در مدل استجاب انکشافی، بر اساس شواهد ارائه شده از ظرفیت‌های حکمت صدرایی برای تفسیر حرکت به خروج از بطون به ظهور، امکان پاسخ به ایراد تغییرپذیری و تأثیرپذیری خداوند در فرآیند استجاب دعا وجود دارد، به گونه‌ای که این تغییر و تأثیر مستلزم خروج از قوه به فعل و تبدیل نداری (فقدان) به دارایی (وجدان) نیست، بلکه از سنخ تبدیل بطون به ظهور و یا اجمال به تفصیل است، که نه تنها نقصی برای ساحت الهی محسوب نمی‌شود، بلکه نمایانگر غنای ذاتی او و تطورات و تجلیات نامتناهی او نیز می‌باشد.

ب. هرچند در استجاب دعا، طلب و استغاثه بندگان بر تصمیم خداوند تأثیرگذار است و در ظاهر خداوند تحت تأثیر دعای بندگان است، اما این تأثیر از ناحیه فقر وجودی و نیاز محض بندگان است و از همین حیث تمایز میان خالق و مخلوق همواره در عالی‌ترین سطح محفوظ است. این نکته در مقایسه با رویکردهای تأثیرناپذیری مشروط، تأثیرپذیری مشروط و تأثیرپذیری حداکثری، که استجاب دعا را مشروط به معیارهایی چون مطابقت با میل و اراده خداوند یا عدم ویرانی تمایز میان خالق و مخلوق به صورت کلی و مبهم کرده است، بهتر قابل درک است.

ج. نقش دعاکننده در فرآیند دعا و درخواست نقشی نمایشی نیست و حقیقتاً فقر وجودی او - از هر دو حیث یادشده - در اجابت دعا حائز اهمیت است. این مطلب در آموزه‌های دینی که ظهور رحمت الهی را در قالب استجاب دعا منوط و مشروط به دعا و استغاثه بندگان نموده به وضوح بیان شده است. آیاتی مانند «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر: ۶۰) یا «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» (بقره: ۱۸۶) شاهدهی بر این مدعاست.

د. سازگاری این مدل با آیات قرآنی و ادعیه و مناجات اسلامی در عین فهم عرفی از استجاب دعا بسیار حائز اهمیت است. باورمندان در فضای ایمان‌گرایانه بر این اعتقاد هستند که در فرآیند دعا خداوند درخواست آنان را می‌شنود و این گفت‌و شنود بر تصمیم و رأی خداوند تأثیرگذار است. آنچه در الهیات مسیحی سبب رویگردانی از دیدگاه‌هایی مانند «تأثیرناپذیری حداکثری» شده است، ناسازگاری این دیدگاه با خوانش عرفی از دعا و

استجاب است. دعا و درخواست از خداوند برای فرد مؤمن از حیث توجه خداوند به درخواست بندگان و پاسخ به این درخواست آرامش بخش است، و چنانچه تفسیرهایی مبنای ایمان قرار گیرد که خداوند را به دلیل غنای محض و درجه عالی وجود نسبت به غیر بی توجه و بی التفات توصیف می کند، احساس دینی فرد تضعیف خواهد شد. دلیل ظهور رویکردهایی چون «خداباوری گشوده» در الهیات مسیحی، که خداوند را در تعامل با جهان و تا حد زیادی تأثیرپذیر از آن توصیف می کند، ناسازگاری ظاهری خوانش های فلسفی صرف از صفات الهی با ظاهر عبارات و تعابیری است که در کتاب مقدس خداوند را در تعامل با جهان و تأثیرپذیر از آن می داند. به زعم منتقدانی چون خداباوران گشوده مانند هسکر، پینارک، و دیگران، خداوند در نظام های فلسفی به گونه ای توصیف شده که در ظاهر هیچ گونه تعاملی با جهان به صورت مستقیم ندارد. اما از سوی دیگر نیز باید توجه داشت که دیدگاه های رقیب و جایگزین مانند «تأثیرناپذیری مشروط»، «تأثیرپذیری مشروط» و «تأثیرپذیری حداکثری» - که به نوعی متأثر از خداباوری گشوده است - نیز هر کدام با ایراداتی همراه است که مهم ترین آنها عدم توجه به معنای تأثیرپذیری و تغییرپذیری متناسب با ساحت الهی و در نتیجه ارائه خوانشی کاملاً انسان وار از استجاب دعا است. در مدل استجاب انکشافی این هر دو مهم - یعنی خوانشی متناسب با ساحت الهی و نیز سازگاری با تصریحات دینی - مورد توجه قرار گرفته است.

ه. مدل یاد شده نسبت به سایر مدل های رایج از جامعیت بیشتری برخوردار است. زیرا علاوه بر حل مسئله سازگاری دعای مستجاب با صفات الهی، اولاً از اصول و مبانی عقلی مدلل برخوردار است، و از این جهت مدلی عقلانی محسوب می شود؛ ثانیاً مسائل متنوع تری از دعا را مورد توجه قرار می دهد، مانند کیفیت انتساب صفات تشبیهی به خداوند، توجه به تمایز میان خالق و مخلوق در تعامل خداوند با بندگان و پاسخ به درخواست آنان، سازگاری تبیین فلسفی دعای مستجاب با فهم عرفی از دعا، و در نهایت امکان تبیین مراتب گوناگونی از دعا - دعای قال، حال و استعداد - بر اساس طلب و نیاز پیوسته موجودات و نیز توجه بی انقطاع خداوند نسبت به دعاکنندگان.

کتاب نامه

ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۸۳. *دانشنامه علائی (الهیات)*. تصحیح محمد معین. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴ ق. *التعلیقات*. تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الإعلام

الإسلامی.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۸. تسنیم، ج. ۹. تحقیق و تنظیم حسن واعظی محمدی و حسین اشرفی. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۵. رحيق مختوم، ج. ۱۶. تنظیم و تدوین حمید پارسا، تحقیق و پژوهش قاسم جعفرزاده، مهدی سلطانی و میثم واثقی. قم: اسراء.

علامه حلی، حسن بن یوسف. ۱۳۸۶. ترجمه و شرح کشف المراد، ج. ۱. ترجمه علی شیروانی. قم: دارالعلم.

فناری، محمد بن حمزه. ۱۳۷۴. مصباح الانس. تصحیح محمد خواجهی. تهران: مولی.
قیصری، داود. ۱۳۷۵. شرح فصوص الحکم. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۵۴. المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۳. مفاتیح الغیب. تصحیح و مقدمه محمد خواجهی، تحشیه علی بن جمشید نوری. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۶-الف. تفسیر القرآن الکریم، ج. ۱، ۲ و ۷. تحقیق محمد خواجهی. قم: بیدار.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۶-ب. شرح أصول الكافي. تصحیح محمد خواجهی، تحشیه علی بن جمشید نوری. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۷۵. مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۷۸. رسالة فی الحدوث (حدوث العالم). تحقیق حسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۷. المظاهر الإلهية. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۸-الف. سه رساله فلسفی، ج. ۶، ۷. مقدمه و تصحیح و تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۸-ب. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية. تصحیح و تقدیم سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۹. مجموعه رسائل فلسفی، ج. ۲، ۳ و ۴. تحقیق سعید نظری توکلی، علی اصغر جعفری، مهدی دهباشی و کاظم مدیرشانه‌چی، زیر نظر آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت صدرا.

- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۴۱۹ ق. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة (الاسفار)*، ج. ۱، ۲، ۳، ۶ و ۹. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۲۰۰۷. *اسرار الآیات*. تحقیق محمد خواجوی. منامه: مکتبه فخر رازی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. بی تا. *الرسائل*. قم: مکتبه المصطفوی.
- میرداماد، محمد باقر بن محمد. ۱۳۸۱. *مصنفات میرداماد*. گردآوری عبدالله نورانی، مقدمه مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- یوسف ثانی، سید محمود، و حسین زحمتکش. ۱۳۹۱. «اسماء و صفات الهی در عرفان اسلامی با رویکردی به آرای امام خمینی (س)»، پژوهشنامه متین ۵۴.

- Aquinas, Thomas, Saint. 1952. *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province, revised by Daniel J. Sullivan. Chicago, London, Toronto: Encyclopaedia Britannica, Inc.
- Basinger, David. 1983. "Why petition an omnipotent, omniscient, wholly good God?." *Religious Studies* 19(1): 25-41.
- Basinger, David. 2004. "God does not necessarily respond to prayer," pp. 255-264, in *Contemporary debates in philosophy of religion*, edited by Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Castelo, Daniel. 2019. "Qualified impassibility," in *Divine impassibility: Four views of God's emotion and suffering*, edited by Robert J. Matz and A. Chadwick Thornhill. InterVarsity Press.
- Dolezal, James. 2019. "Strong impassibility," in *Divine impassibility: Four views of God's emotion and suffering*, edited by Robert J. Matz and A. Chadwick Thornhill. InterVarsity Press.
- Jay Oord, Thomas. 2019. "Strong passibility," in *Divine impassibility: Four views of God's emotion and suffering*, edited by Robert J. Matz and A. Chadwick Thornhill. InterVarsity Press.
- Murray, Michael, and Kurt Meyers. 2004. "God responds to prayer," pp. 242-254, in *Contemporary debates in philosophy of religion*, edited by Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon. Malden, MA: Blackwell Publishing.

- Peckham, John .2019. "Qualified passibility," pp. 87-128, in *Divine impassibility: Four views of God's emotion and suffering*, edited by Robert J. Matz and A. Chadwick Thornhill. InterVarsity Press.
- Pinnock, Clorck .2001. *Most moved mover: A theology of God's openness*. Michigan: Paternoster Press.
- Smilansky, Saul. 2012. "A problem about the morality of some common forms of prayer." *Ratio* 25(2): 207-215.

یادداشت‌ها

1. effective prayer
 2. impassible
 3. immutable
 4. strong impassibility
 5. qualified impassibility
 6. qualified passibility
 7. strong passibility
۸. در چندین آیه از قرآن کریم، عامل استجاب دعاى بندگان، حتى آنان كه به محض اجابت دعا دوباره دچار غفلت می‌شوند، اخلاص در دعا ذكر شده و با تعبیر «مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» از آن یاد شده است (نک: عنكبوت: ۶۵؛ لقمان: ۳۲؛ یونس: ۲۲).
۹. «فاذا تصورت هذه المعانى و انتقشت فى صفحة خاطرك علمت ان المعنى المسمى بالجسم له انحاء من الوجود متفاوتة فى الشرف و الخسة و العلو و الدنو من لدن كونه طبيعيا الى كونه عقليا، فليجز ان يكون فى الوجود جسم إلهى ليس كمثله شىء و هو السميع البصير المسمى بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية، على ان الواجب تعالى لا يجوز ان يكون له فى ذاته فقد شىء من الاشياء الوجودية و ليس فى ذاته الاحدية جهة ينافى جهة وجود الوجود و ليس فيه سلب الاعدام و النقائص» (ملاصدرا ۱۳۶۶-ب، ۳: ۲۰۷).



یکسانی روش شناختی معرفت علمی و معرفت دینی و پیامدهای آن*

شهرام شهریاری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۸

چکیده

با پذیرش این که هدف فهم و تفسیر متن شناخت مقصود مؤلف است، باید به این پرسش پاسخ داد که باورهای محصول این فرایند چگونه توجیه می‌شود. من استدلال می‌کنم که فهم و تفسیر بر استنتاجی تبیینی مبتنی است. از آنجا که معنای قراردادی کلمات نمی‌تواند مقصود مؤلف را متعین کند، برای دریافت معنای مد نظر وی فرضیه‌هایی معنایی مطرح می‌کنیم که بتواند شواهد متنی را توضیح دهد. سپس، بهترین تبیین آن شواهد را به عنوان معنای متن تلقی می‌کنیم. این یعنی تفسیر نیز بر همان فرایند استنتاجی‌ای مبتنی است که روش‌شناسی علوم تجربی را تشکیل می‌دهد. بنابراین، از یک سو علوم تجربی و استنباط از متون مقدس هر دو بر استنتاج تبیینی از شواهد مبتنی‌اند، و از سوی دیگر شواهد موجود در هر دو (یعنی پدیده‌های طبیعی و متون مقدس) نیز از منظر دینی به خداوند منسوب‌اند. در نتیجه، تا دلیل مستقلی نباشد، فرد متدین نمی‌تواند برای یکی اعتباری بیش از دیگری قائل شود یا، به فرض بروز تعارضی آشتی‌ناپذیر میان آن دو، یکی را بر دیگری برتری دهد.

کلیدواژه‌ها

استنباط از متن، نظریه تبیینی تفسیر، ابداع‌کنش، علم و دین، طبیعی‌انگاری هرمنوتیکی

* این مقاله بخشی از طرح پژوهشی نویسنده (به شماره ۱۰۳/۹۶۰/ص) در مرکز علم و الهیات پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری در دانشگاه شهید بهشتی است و با حمایت آن مرکز به انجام رسیده است.

۱. پژوهشگر مرکز علم و الهیات، پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (shshahryari@gmail.com)



Religious Knowledge and Scientific Knowledge: Methodological Similarity and Its Consequences

Shahram Shahryari¹

Reception Date: 2022/06/12

Acceptance Date: 2022/09/19

Abstract

Given that the ultimate goal of text interpretation is to understand the author's intentions, one must consider how to justify the beliefs formed through this process. This paper argues that interpretation relies on explanatory inference. The traditional meaning of words alone cannot definitively determine the author's intent; therefore, one must propose semantic hypotheses that can account for the textual evidence in order to grasp it. The interpretation that best aligns with this evidence is then regarded as the true meaning of the text. This implies that interpretation, much like the methodology of empirical sciences, is grounded in inferential reasoning. Consequently, both empirical sciences and the interpretation of sacred texts are founded on explanatory inferences drawn from available evidence. Furthermore, it is important to note that both domains, natural phenomena and religious texts, attribute their evidence to God from a religious perspective. Consequently, a faithful believer cannot *prima facie* give more validity to one domain than the other or favor one over the other, assuming an insurmountable conflict between the two.

Keywords

text interpretation, explanatory theory of interpretation, abduction, science and religion, hermeneutic naturalism

1. Research Fellow, The Center for Science and Theology, Institute for Science and Technology Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.
(shshahryari@gmail.com)

۱. مقدمه

به رغم بحث‌های گسترده‌ای که در هرمنوتیک، نظریه تفسیر، و اصول فقه درباره فهم و تفسیر متن درگرفته، پرسش از روش‌شناسی فهم و تفسیر متن، و نیز اعتبار معرفت‌شناختی آن هنوز پاسخی درخور نیافته است. نداشتن تصویری روشن از روش‌شناسی فهم و تفسیر متن موجب خلطی می‌شود که پیش‌تر در نگاه به علم دیده می‌شد. پیش از بررسی انتقادی روش‌شناسی علوم تجربی، غالباً علم را صورت‌بندی زبانی واقعیات موجود در جهان می‌دانستند و متفطن این نبودند که به دلیل حضور انبوهی از پیشفرض‌های دانشمندان در استخراج نظریه‌های علمی، میان طبیعت و فهم ما از آن باید تمایز قائل شد (همچنان که امروزه نیز بسیاری از افراد غیرمتخصص چنین تصویری دارند). بدون تصویری روشن از شیوه فهم و تفسیر متن و محدودیت‌های آن نیز، درک خواننده با منظور صاحب متن خلط و در نتیجه فهم و تفسیر متن دریافت بدیهی همان چیزی تصور می‌شود که مقصود پدیدآورنده متن است. من در این مقاله، نخست نشان می‌دهم که استنباط از متن چه فرایندی دارد و این فرایند واجد چه جایگاه معرفت‌شناختی‌ای است. سپس با استناد به این نکته، میزان اعتبار معرفت دینی و معرفت علمی را از منظر روش‌شناختی مقایسه می‌کنم.

برخی از اصطلاحاتی که در این مقاله به کار می‌رود نیازمند توضیح است. منظور من از «روش‌شناسی»، دو مرحله دست‌یابی به فرضیه و ارزیابی آن است.^۱ اصطلاح «معرفت» را نه تنها به باورهای صادق و موجه، بلکه نیز به باورهایی که جامعه علمی آنها را صادق و موجه می‌داند، یعنی ادعای معرفت،^۲ اطلاق می‌کنم. در این مقاله، «معرفت دینی» به معنای معرفت (یا ادعای معرفت) برآمده از متون مقدس به کار می‌رود. البته روشن است که همه آنچه «معرفت دینی» تلقی می‌شود به متن منسوب نمی‌شود و ریشه در منابعی دیگر دارد؛ نمونه‌اش دلایل وجود خداوند یا استدلال‌های نبوت. اما چنین کاربرد محدودی از «معرفت دینی» از آن رو موجه است که در چند دهه اخیر، این اصطلاح در بسیاری از بحث‌ها و پژوهش‌هایی که به این موضوع مرتبط بوده‌اند در همین معنا به کار رفته است.^۳ به علاوه، «استنباط از متن» و «هرمنوتیک»، آن طور که من در نظر دارم، هم فهم متن را شامل می‌شود و هم تفسیر آن را؛ به تعبیر رایج، هم دریافت مدلول مطابقی متن و هم مدلول‌های ضمنی و التزامی آن جزو استنباط از متن است. هرچند این دو موضوع را می‌توان از هم جدا کرد، برای هدف این مقاله چنین ضرورتی نیست. از آنچه فهم و تفسیر می‌شود با نام «متن» یاد می‌کنم. اما باید در نظر داشت که دعاوی مقاله تنها ناظر به نوشته نیست. در واقع، موضوع بحث کلام است، نه صرفاً کلام مکتوب. منظور

من از «متن مقدس» یا «متن دینی» صرفاً گفته‌هایی است که به خداوند، پیامبر یا امام منسوب است. از کسی که متن را پدید آورده با عناوینی مانند «مؤلف»، «گوینده» و «متکلم» یاد خواهد شد، و از کسی که قرار است متن را فهم یا تفسیر کند با نام «مخاطب»، «مفسر»، و «خواننده»، بدون این که تمایز بین معانی دقیق اینها مد نظر باشد. در بخش دوم مقاله، به رویکرد طبیعی‌انگارانه به علوم اجتماعی و انسانی در برخی بحث‌های معاصر که شباهت‌هایی بین روش‌شناسی علوم طبیعی و فهم یا تفسیر متن نشان داده‌اند اشاره می‌کنم. در بخش سوم، ضمن معرفی ابداکشن^۹ و استنتاج بهترین تبیین،^{۱۰} نشان می‌دهم که این فرایندهای استنتاجی روش‌شناسی معرفت علمی را تشکیل می‌دهد. در بخش چهارم، استدلال می‌کنم که در استنباط از متن نیز فرایند مشابهی برای دستیابی به باور و ارزیابی آن رخ می‌دهد. در بخش پنجم، یکسانی روش‌شناختی معرفت علمی و معرفت دینی را با استناد به مشابه بودن فرایند کسب و توجیه باور در هر دو نشان می‌دهم. و در بخش ششم، به برخی پیامدهای این دیدگاه اشاره می‌کنم.

۲. سابقه بحث: طبیعی‌انگاری روش‌شناختی

متفکران دوره روشنگری، متأثر از پیشرفت‌های علمی، اعتقاد داشتند که روش‌شناسی تجربی‌ای که مبنای کار دانشمندان برجسته‌ای همانند کپرنیک، گالیله و نیوتن شده، شیوه‌ای به دست داده است که در همه زمینه‌ها به معرفتی متقن منجر می‌شود. بنابراین، این متفکران تمایز بین موضوعات علم را در روش‌شناسی آن مؤثر نمی‌دانستند و از چیزی به نام روش تجربی همچون روش کسب معرفت در همه زمینه‌ها یاد می‌کردند.

اما دست‌کم از قرن ۱۸، رویکردی در مقابل این تصور شکل گرفت که علوم انسانی و اجتماعی را دارای روشی متفاوت از علوم طبیعی می‌دانست. ویلهلم دیلتای هدف علوم دسته نخست را تفهم و هدف علوم دسته دوم را تبیین می‌دانست (فرونند ۱۳۸۷، ۱۰۱؛ مانتز اوینوس ۱۳۹۵، ۳۲). دیلتای پایه‌گذار سنتی شد که موضوع علوم طبیعی را پدیده‌های بی‌معنا و موضوع علوم اجتماعی و انسانی را پدیده‌های معنادار می‌داند؛ این پدیده‌های معنادار شامل متن یا عمل انسانی می‌شود. از این رو، دیلتای در صدد تأسیس روش‌شناسی‌ای بود که بتواند معنا را تشخیص دهد. چنین رویکردی پیش‌تر نزد پژوهشگران متون مقدس با نام «هرمنوتیک» شناخته می‌شد. فریدریش شلایرماخر، دیلتای و پیروانشان هرمنوتیک را از انحصار فهم متون دینی خارج کردند و نخست آن را به مثابه روش‌شناسی تفسیر همه متون و سرانجام به مثابه روش‌شناسی «همه ظهورات روح

انسانی» تلقی کردند (Føllesdal 1979, 320). اما در مقابل، طبیعی‌انگاران مدعی بودند که شیوه کسب معرفت متأثر از موضوع آن نیست. بنابراین، روش‌شناسی علوم طبیعی همان است که در علوم انسانی و اجتماعی نیز به کار می‌رود. لازمه چنین تلقی‌ای انکار معناداری متون یا پدیده‌های انسانی و اجتماعی نیست؛ طبیعی‌انگاران عموماً معناداری پدیده‌های انسانی و اجتماعی - چه متن و چه عمل انسانی - را می‌پذیرند، اما قائل‌اند که این معنا را می‌توان با پیروی از همان روش‌شناسی علوم طبیعی به دست آورد. موضوع این مقاله، نه روش‌شناسی همه شاخه‌های علوم اجتماعی، بلکه مشخصاً موضوع محدودی از آن یعنی هرمنوتیک (به معنای فهم و تفسیر متن) است. در این بخش، نمونه‌هایی می‌آورم از متفکرانی که در زمینه هرمنوتیک طبیعی‌انگار بوده‌اند؛ یعنی تفسیر و فهم متن را پیرو همان روش‌شناسی علوم طبیعی می‌دانسته‌اند - هرچند همه آنان خود را «طبیعی‌انگار روش‌شناختی یا هرمنوتیکی» نامیده‌اند.

۱-۲. منطق اعتباربخشی به تفسیر

اریک دونالد هرش، مدافع مشهور عینی‌انگاری تفسیر، شیوه‌ای برای اعتبار بخشیدن به تفسیر متن عرضه کرده است که به آرای مشهور فیلسوفان علم، مانند عدم تقارن اثبات و ابطال، تبیین شواهد توسط نظریه، ناممکن بودن آزمون قاطع، استنتاج بهترین تبیین و تمایز مقام کشف از مقام داوری شباهتی انکارناپذیر دارد.

به نظر وی، فهم و تفسیر مستلزم عرضه حدس‌های تفسیری و آزمودن آنها در مواجهه با اطلاعاتی است که در متن یا بیرون از آن یافت می‌شود. اما از آنجا که تفسیرهای معقول متعددی از متن می‌توان عرضه کرد، به فرایند اعتباربخشی^۶ نیازمندیم؛ یعنی اصولی که نشان دهد کدام تفسیر محتمل‌تر است. هرش تنها چنین تفسیری را موجه و معتبر می‌داند (هرش ۱۴۰۰، ۲۱۹-۲۲۴). به گمان وی، فرضیه تفسیری‌ای که بیشترین شواهد را تبیین کند محتمل‌ترین تفسیر است (هرش ۱۴۰۰، ۲۵۱). بنابراین، هرش باور دارد که فرایند تفسیر دو بعد دارد: یکی بعد حدسی^۷ که هیچ قاعده‌ای برای آن نمی‌توان داد و دیگری بعد نقدی^۸ که تابع همان اصول ارزیابی منطقی است (هرش ۱۴۰۰، ۲۶۰-۲۶۵).

۲-۲. نظریه فرضی-قیاسی تأیید

تجربی‌انگاران منطقی آزمون تجربی فرضیات علمی را بر شیوه فرضی-قیاسی^۹ مبتنی می‌دانند. در این روش، برای آزمودن فرضیه‌ای علمی، دانشمند با افزودن برخی فرضیات کمکی به آن، قیاسی منطقی می‌سازد و از آن نتایجی مشاهده‌پذیر استخراج می‌کند. اگر این

نتایج در آزمایش تجربی مشاهده شود، فرضیه تأیید (ولی نه اثبات) می‌شود؛ یعنی دلایلی برای پشتیبانی محدود از صدق آن به دست می‌آید. اما خود فرضیه را نمی‌توان با استدلال یا پیروی از الگو یا قواعدی خاص از داده‌ها استنتاج کرد. فرضیه حدسی است که با ملاحظه داده‌ها بر اثر خلاقیت دانشمندان ابداع می‌شود (نک. همپل ۱۳۸۰، ۷-۲۰).

داگفین فُلَسْدال روش هرمنوتیک را نیز همان شیوه فرضی-قیاسی می‌داند که بر امور معنادار اعمال شده است (Føllesdal 1979, 320). او با ارائه مثالی از نحوه فهم نمایش نامه پیرگینت^{۱۰} هنریک ایبسن، توضیح می‌دهد که حین خواندن متن، ابتدا حدسی در خصوص این که شخصیت‌های نمایش نامه نماد چه چیزی‌اند در ذهن شکل می‌گیرد. سپس بررسی می‌کنید که این فرضیات تا چه حد با اطلاعاتی که در متن هست و حتی داده‌هایی که در داستان تصریح نشده سازگار است. بعد از آن، باید دید که آیا فرضیه دیگری هم هست که دست کم به همین اندازه با اطلاعات موجود سازگار باشد یا نه. اگر چنین است، به نظر فُلَسْدال، باید معیارهایی مانند میزان سادگی یا انسجام تفسیر را برای انتخاب میانشان به کار بست (Føllesdal 322-5, 333).

کریسیستوس منزویناس نیز ادعای ديلتای را مبنی بر تمایز روش شناختی علوم انسانی از علوم طبیعی رد می‌کند و آراء هرمنوتیکی مارتین هایدگر و هانس گئورگ گادامر را موفق نمی‌داند. او معتقد است با استفاده از روش فرضی-قیاسی معنای عمل انسانی (مانتراوینوس ۱۳۹۵، ۱۴۹-۲۰۴) و معنای متن (۱۳۹۵، ۲۰۵-۲۵۰) را نیز می‌توان دریافت. بر این اساس، منزویناس دیدگاهی به نام «هرمنوتیک طبیعی‌انگاران»^{۱۱} را معرفی می‌کند. او فهم و تفسیر متن را نیز فعالیتی علمی می‌داند، چون همان معیارهایی که در علوم طبیعی به کار می‌رود - نظیر عقلانیت بیناذهنی، آزمون‌پذیری با شواهد، و تصمیم‌گیری با تمسک به صدق، دقت، سادگی و دیگر ارزش‌های معرفتی - در تفسیر متن نیز حاکم است. منزویناس ضمن استنباط نظریه «دست پنهان» از نوشته‌های ادم اسمیت، مراحل اجرای این الگو را در مورد متن شرح داده است (نک. Mantzavinos 2014).

۳-۲. تأثیر پیشفرض‌های ناخودآگاه

عبدالکریم سروش در مقاله «تفسیر متین متن» می‌گوید با استناد به همان دلایلی که نظریه‌باری^{۱۲} مشاهدات تجربی را نشان می‌دهد، می‌توان نظریه‌باری متن را نیز نتیجه گرفت. به نظر وی، «متن منعزل و فارغ از زمینه وجود ندارد، [...] متن مصبوغ و مسبوق به نظریه است، تفسیر سیال است و پیشفرض‌ها در اینجا نیز به همان قوت مؤثرند که در هر قلمرو دیگری از فهم» (سروش ۱۳۹۲، ۳۰۳). بنابراین، او متون دینی را نیز مانند دیگر

متون نظریه‌بار می‌داند و در نتیجه تفسیر و فهم متن را نیز متأثر از فرضیات فلسفی، تاریخی و کلامی می‌بیند، یعنی همان فرضیاتی که بخشی از جهان‌بینی زمانه‌اند و غالباً به نحو ناخودآگاه در ذهن و ضمیر مفسر می‌نشینند (سروش ۱۳۹۲، ۳۰۳-۳۰۴). سروش نتیجه می‌گیرد که معرفت دینی محصول فهم بشری است و با تغییر دانسته‌های زمانه، فهم متن دینی نیز دچار قبض و بسط می‌شود (سروش ۱۳۹۲، ۳۰۳-۳۰۵).

۳. تبیین شواهد تجربی در معرفت علمی

هنگامی که از دیدن چهره برافروخته و درهم‌کشیده فردی به عصبانیت وی پی می‌بریم یا از دیدن جای پا روی دیوار خانه و مفقود شدن پول‌ها نتیجه می‌گیریم که دزدی به خانه زده است، از نوعی استدلال استفاده می‌کنیم که «ابداکشن» خوانده می‌شود. در این نوع استنتاج، فرد داده‌هایی در اختیار دارد - مثلاً نشانه‌هایی در چهره فرد یا تغییراتی در وضع خانه یا آثار جرم یا کارکرد نادرست برخی اندام‌ها - و با عرضه‌ی محتمل‌ترین حدس‌ها در صدد یافتن علت بروز آنهاست. حدسی که بتواند نشان دهد که چه پدیده‌ای آن داده‌ها را ایجاد کرده است تبیینی برای آن داده‌ها به دست می‌دهد، و داده‌ها شواهدی برای درستی آن حدس به شمار می‌روند. اما از آنجا که تبیین‌های متعددی برای هر پدیده می‌توان به دست داد (یا به بیان دیگر، داده‌ها می‌توانند شاهد درستی حدس‌های متعددی لحاظ شوند) باور به درستی آن حدسی موجه است که به بهترین نحو داده‌ها را توضیح دهد (یا داده‌ها به بهترین نحو از درستی‌اش حمایت کند)، مثلاً به صورت ساده‌تر، یا روشن‌تر، یا دقیق‌تر.

«ابداکشن» را برخی معادل استنتاج بهترین تبیین به کار برده‌اند (مثلاً Harman 1965, 88; Psillos 2007, 122). گیلبرت هارمان اصطلاح اخیر را برای گونه‌ای استنتاج وضع کرده است که در آن صدق فرضیه از این نتیجه می‌شود که می‌تواند واقعیتی خاص را بهتر از همه فرضیه‌های رقیب توضیح دهد. او معتقد است بسیاری از استدلال‌های غیرقیاسی مانند استنتاج حالات ذهنی دیگران، راست‌گویی شهود، تشخیص مجرم از آثار جرم، و فهم ساختار زیراتمی مواد را نمی‌توان یا به سختی می‌توان در قالب استقراء شمارشی درآورد؛ اما استنتاج بهترین تبیین می‌تواند همه این موارد و حتی استدلال‌های استقرایی را به آسانی توضیح دهد (Harman 1965, 88-90). برخی نیز تمایزهایی بین این دو اصطلاح قائل شده‌اند، مثل این که ابداکشن - بر خلاف استنتاج بهترین تبیین - علاوه بر مرحله توجیه فرضیه‌ها، به مرحله شکل‌دهی به فرضیه تبیینگر نیز

اطلاق می‌شود (Douven 2021a) یا این که در ابداکشن ارزیابی و مقایسه فرضیات رقیب پیش از آزمون تجربی است، و در استنتاج بهترین تبیین پس از آن (Mohammadian 2021, 4220-1). هرچند چارلز ساندرز پیرس اصطلاح ابداکشن را برای دلالت بر فرایند تولید فرضیه‌های تبیینگر به کار برده است - یعنی همان مرحله‌ای که تجربی‌انگاران منطقی از آن با نام سیاق کشف یاد می‌کردند- امروزه این اصطلاح به مرحله توجیه فرضیه‌ها نیز اطلاق می‌شود (Douven 2021b). در این مقاله، به تبعیت از اصطلاحات جدیدتر، بین این دو اصطلاح تمایزی ظریف قائل می‌شوم: ابداکشن را شامل دو فرایند تولید فرضیه و توجیه آن به کار می‌برم و استنتاج بهترین تبیین را صرفاً برای مرحله توجیه فرضیه. بنابراین، در این تعبیر، ابداکشن عام‌تر از استنتاج بهترین تبیین است.

علاوه بر کاربرد فراوان استنتاج تبیینی در امور روزمره، کارآگاهان جنایی نیز برای کشف مجرم بر حسب شواهد و قرائن همین نحوه استنتاج را به کار می‌برند. همچنین، پزشکان برای تشخیص بیماری بر حسب نشانه‌ها و عوارض آن به همین شیوه استدلال می‌کنند (Harman 1965, 89-90; Lipton 2008, 194; Douven 2021a, §1-). ابداکشن یا استنتاج بهترین تبیین در بحث‌های فلسفی نیز جایگاهی مهم دارد. برای مثال، استدلال موسوم به برهان نظم مدعی است که بهترین تبیین برای جهانی که حیات انسانی در آن ممکن باشد وجود خالقی است که از سر شعور و با برنامه قبلی آن را طراحی کرده باشد (برای مثال، نک. سویینرن ۱۳۸۱، ۸۲-۸۷). در پاسخ به ادعاهای شکاکانه نیز به این شکل از استدلال فراوان استناد می‌شود. مثلاً پاسخ دکارت به شکاکیت فراگیر مبتنی بر نظریه دیو فریبکار (Douven 2021a, §1-2) و همچنین مهم‌ترین استدلال برای واقع‌گرایی علمی مبتنی بر استنتاجی از همین سنخ است (لیدیمن ۱۳۹۳، ۲۵۶-۲۶۹).

این نوع استنتاج همچنین نقش اصلی را در علوم تجربی دارد. دانشمندان هنگام مواجهه با شواهد تجربی، حدس‌هایی می‌زنند که آن شواهد را توضیح دهد، یعنی با آنها سازگار باشد و علل بروز آن شواهد را ذکر کند. سپس حدسی که بیشتر و بهتر از فرضیات رقیب بتواند آن شواهد را توضیح دهد نتیجه می‌گیرند. برای نمونه، هنگامی که در اوائل قرن نوزدهم، معلوم شد که مدار سیاره ارانوس از آنچه نظریه گرانش عمومی نیوتن و فرضیات کمکی پذیرفته‌شده پیش‌بینی می‌کنند مقداری انحراف دارد، دانشمندان درصدد تبیین آن برآمدند. نادرستی نظریه نیوتن می‌توانست علت این پدیده باشد، اما با توجه به

موفقیت این نظریه در موارد متعدد، این حدس دیگر که شاید بر خلاف فرضیات کمکی دانشمندان آن زمان، سیاره هشتمی هم در منظومه شمسی باشد که بر حرکت ارنوس تأثیر می‌گذارد تبیین بهتری به شمار می‌رفت - کمی بعد این سیاره با تلسکوپ رصد شد و «نپتون» نام گرفت. بسیاری از معرفت‌شناسان و فیلسوفان برجسته علم - نظیر ریچارد بوید، استاتیس سیلوس، پیتر لیپتن، ارنان مک‌مولین، تیموتی ویلیامسن، و روم هاره - استنتاج بهترین تبیین را سنگ بنای روش‌شناسی علمی یا حتی سازنده علم دانسته‌اند (Douven 2021a, §1-2). این سخن به معنای آن نیست که دانشمندان با چیزی جز جمع‌آوری شواهد و استنتاج از آن سروکار ندارند، سخن این است که روش‌شناسی اصلی معرفت علمی بر همین نوع فرایند مبتنی است. مثلاً هنگامی که دانشمندان با دیدن رفتار ماده در موقعیت‌هایی خاص نظریه‌ای درباره ساختار مولکولی آن یا ترازهای انرژی آن یا وجود هویت‌ها یا قوانین علمی ارائه می‌دهند، از مشاهده یک پدیده نتیجه‌ای درباره چیزهای مشاهده‌نشده‌ای می‌گیرند که موجب آن پدیده یا آن رفتار خاص شده است.

۴. تبیین شواهد متنی در معرفت دینی

رواج ابداکشن و استنتاج بهترین تبیین در زمینه‌های مختلف، به ویژه در استدلال‌های فلسفی، نشان می‌دهد که این نوع از استنتاج به عرصه‌هایی منحصر نیست که شواهد تنها با تجربه حسی به دست آمده باشد. در این بخش، من استدلال می‌کنم که فهم و تفسیر متن نیز بر همان نوع استنتاجی مبتنی است که در علوم تجربی به کار می‌رود. به بیان دیگر، استنباط از متن نیز مبتنی بر حدسی است که با استنتاج بهترین تبیین توجیه می‌شود. من این دیدگاه را «نظریه تبیینی استنباط» می‌خوانم.

استدلال من مبتنی بر پیشفرضی رایج درباره فهم متن است که نزد فیلسوفان با نام قصدگرایی هرمنوتیکی^{۱۳} شناخته می‌شود. بر مبنای این رأی، هدف از فهم یا تفسیر متن دریافت مقصود مؤلف است. به بیان دیگر، فقط وقتی معنای متن را درست فهمیده‌ایم که مقصود مؤلف آن را دریافته باشیم. این دیدگاه ایده‌ای شهودی را بیان می‌کند که نزد کسانی که قصد فهمیدن متنی را دارند آگاهانه یا ناآگاهانه پذیرفته شده است.^{۱۴} به طور ویژه، کسانی که از سازگاری یا ناسازگاری متون دینی با علم سخن می‌گویند، این را پذیرفته‌اند که وقتی معنای متن دینی را فهمیده‌اند که همان چیزی را دریافته باشند که پدیدآورنده آن قصد کرده است.^{۱۵} این دیدگاه در سنت فکری اسلامی و نیز نزد برخی از نظریه‌پردازان ادبی، مانند هرش، پذیرفته شده است، و فیلسوفان تحلیلی بر آن تقریباً اجماع دارند

(لایکن ۱۳۹۲، ۱۶۰؛ واعظی ۱۳۹۲، ۹۱-۹۳). بنابراین، قصدگرایی هرمنوتیکی (یا تفسیری) فهم متن را با مقصود مؤلف آن پیوند می‌زند. اما این نظریه مستلزم آن نیست که متن مستقل از مؤلف آن هیچ معنایی افاده نکند. معنا سطوح متعددی دارد. با توجه به الفاظ، ساختار جملات و سیاق اظهار نیز می‌توان برخی از سطوح معنایی متن را دریافت (Belleri 2014, 4-5). اما اگر بپذیریم که هدف مؤلف انتقال ایده‌هایش به خواننده از طریق متن است، قصد وی لزوماً با (۱) آنچه از تک‌تک الفاظ فهمیده می‌شود، یا (۲) آنچه از جملات به نحو مستقل از هم فهمیده می‌شود معادل نیست.^{۱۶} این دیدگاه نزد فیلسوفان زبان با نام «نامتعینی معنایی»^{۱۷} شناخته می‌شود (Carston 2004, 19-30; Belleri 2014). دو نکته فوق نیازمند توضیح است:

نخست این که معانی قراردادی برای الفاظ مفرد وضع شده‌اند، نه برای جملات؛ اما معنای جمله لزوماً با جمع معنای قراردادی الفاظ آن به دست نمی‌آید. علاوه بر معنای تک‌تک الفاظ، عوامل دیگری، مانند لحن یا تأکید متکلم، نحوه ترکیب الفاظ، موقعیت اظهار جمله یا زمینه تاریخی آن نیز بر معنا تأثیرگذار است (واعظی ۱۳۹۲، ۱۱۸-۱۲۱). برای مثال، عبارت «من این پول را برای خرید کتاب کنار گذاشته‌ام» بسته به این که با تأکید بر کدام کلمه آن اظهار شود، معنایی متفاوت می‌دهد. مثلاً اگر تأکید بر «این پول» باشد جمله این را می‌رساند که بقیه پول‌های من صرف کتاب نمی‌شود؛ یا تأکید بر «خرید کتاب» می‌فهماند که قرار نیست این پول صرف کار دیگری شود. همچنین وقتی کسی بگوید «اگر باران نیاید می‌آیم» این طور فهمیده می‌شود که اگر باران بیاید او نخواهد آمد. اگر کسی بپرسد «آیا تهران زیباست؟» و من پاسخ دهم «شیراز زیباست» چنین می‌فهماند که تهران زیبا نیست.

دوم آن که متن نه مجموعه‌ای از جملات پراکنده، بلکه مجموعه‌ای از جملاتی است که با هم ارتباطی دارند؛ یکی تعبیری از دیگری است، یا آن را توضیح می‌دهد، یا مستلزم آن است، یا نتیجه آن است، یا آن یکی را تخصیص می‌زند، یا تقیید می‌کند، یا این سبب می‌شود دلالت جملات در زمینه و سیاق متن با دلالت مستقلشان لزوماً یکی نباشد. مثلاً دو جمله زیر را در نظر بگیرید:

(۱) همه مردم یارانه می‌گیرند.

(۲) تنها افرادی که خانه دارند، یارانه نمی‌گیرند.

این دو جمله اگر بیرون از متن و مستقل از هم لحاظ شوند بر دو گزاره متناقض دلالت می‌کنند. اما هنگامی که در متنی واحد بیابند، ناسازگاری‌ای نیست؛ جمله ۲ معنای عام

جمله ۱ را محدود می‌کند. به علاوه، باید در نظر داشت که رابطه جملات متن با هم همواره به صراحت اظهار نمی‌شود؛ بنابراین، غالباً روشن نیست که نویسنده جمله بعدی را مستقل از جمله قبلی دانسته یا نتیجه آن یا بیان دیگری از همان جمله. از این گذشته، گاهی مؤلف مفروض می‌گیرد که خواننده از برخی مقاصد وی یا اصول گفتگو یا دلالت‌های ضمنی و التزامی سخن آگاه است؛ بنابراین، همه مقصودش را به تصریح در متن اظهار نمی‌کند.

می‌توان بر شمار مواردی که در این دو بند ذکر شد افزود. در فلسفه زبان معاصر، برخی از این موارد را تحت نام «معنای ضمنی»^{۱۸} (یا «دلالت التزامی») می‌شناسند (نک. لایکن ۱۳۹۲، فصل سیزدهم). در این موارد، دریافت مقصود گوینده مستلزم دریافت اطلاعاتی بیش از آن است که در جمله صریحاً اظهار شده است. بسته به این که خواننده بخش تصریح‌نشده را چه بداند، معانی متفاوتی از جمله برداشت می‌کند و مقصود مؤلف را چیزی دیگر تلقی می‌کند.

بنابراین، پذیرش قصدگرایی هرمنوتیکی این پرسش را پیش می‌نهد که چگونه می‌توان مقصود مؤلف را از متن دریافت، در حالی که برای این کار باید چیزهایی را دانست که نویسنده صریحاً اظهار نکرده است. یکی از دلایلی که شماری از فیلسوفان یا نظریه‌پردازان نقد ادبی برای مخالفت با قصدگرایی آورده‌اند ناشی از همین معضل است. آنان به دلیل عدم حضور مؤلف یا فاصله تاریخی و فرهنگی از وی، دسترسی به مقصودش را لزوماً یا اساساً ممکن ندیده و بنابراین معنای متن را مستقل از مؤلف آن، یا امری ذهنی و محصول بازی آزاد خواننده با نشانه‌های متن دانسته‌اند (واعظی ۱۳۹۲، ۲۳۴-۲۳۹). من در مقابل این ادعا، استدلال می‌کنم که فرایند دسترسی به مقصود مؤلف همان روشی است که در علوم تجربی به کار می‌رود.

چنان که گفته شد، برای فهم متن، با مشاهده نشانه‌های زبانی در صددم معنایی را که نویسنده از جمله در نظر داشته و می‌خواسته است به خواننده منتقل کند دریابیم؛ یا حین تفسیر متن، می‌خواهیم از آنچه نویسنده می‌گوید آرای وی را دریابیم و از آنجا سایر نگفته‌های وی را نیز بشناسیم. طی این فرایند، باورهای جدید درباره مقصود نویسنده یا دیدگاه‌های وی می‌یابیم که باید توجیهی داشته باشند. روشن است که مجاز نیستیم هر احتمالی را در باب مقصود گوینده به وی نسبت دهیم. برای یافتن مقصود نویسنده، اولاً شواهد متنی را در اختیار داریم، ثانیاً برخی ملاحظات غیرمتنی را. نمونه‌هایی از این دست ملاحظات غیرمتنی باورهای ما درباره شخصیت نویسنده، یا اعتقادات دینی و مذهبی وی

است. همچنین این که او از حداقل عقلانیت بهره‌مند است و بنابراین آشکارا متناقض سخن نمی‌گوید. یا این که او به دلیل آشنایی با عرف و قراردادهای زبان، به معانی ضمنی و التزامی سخنانش آگاهی دارد و بنابراین می‌داند که از جمله شرطی «اگر الف، آنگاه ب» این نیز فهمیده می‌شود که اگر نه الف، آنگاه نه ب (مفهوم داشتن شرط). یا به همان دلیل، می‌داند که در زبان عرف، جمله‌های بدون سور به مثابه جمله کلیه فهم می‌شود، مگر آن که قرینه‌ای دال بر نفی آن در سخن باشد (اصالت اطلاق). نیز می‌داند که جمله «همه دانشجویان آمدند» به معنای آمدن همه دانشجویانی است که پیش‌تر مورد اشاره بوده‌اند و نه همه دانشجویان دنیا (تخصیص لُبی).

بنابراین، هرچند دریافت آرای نویسنده مستلزم داشتن اطلاعاتی است بیش از آنچه در متن آمده، برای یافتنش شواهدی در دست داریم. با ملاحظه این شواهد حدسی می‌زنیم که با آنها سازگار باشد، یا به تعبیر دقیق‌تر، حدسی که اگر درست باشد توضیح می‌دهد که چرا نویسنده چنان کلمات یا جملاتی را اظهار کرده است. این حدس در صورتی قابل انتساب به مؤلف است که بتواند شواهد را به بهترین نحو توضیح دهد، با کمترین نیاز به بازبینی باورهای قبلی‌مان در باب مؤلف یا پذیرش فرضیاتی نامتعارف در باب وی و نحوه تکلمش. این نشان می‌دهد که فرایند استنباط از متن، یعنی کسب باورهایی در باب رأی مؤلف (چه فهم متن و چه تفسیر آن)، نیز از جنس ابداکشن است: متن را باید مجموعه‌ای از شواهد بدانیم (شواهد متنی)^{۱۹} و معنا را بهترین تبیین آن شواهد. از آنجا که این فرایند بر استنتاج بهترین تبیین متکی است، باورهایمان در باب مقصود نویسنده را نیز توجیه می‌کند. نتیجه این که مطابق با نظریه تبیینی استنباط، باورهایی که درباره مقصود مؤلف از متن وی استنباط می‌کنیم در صورتی معرفت-در معنای فلسفی- به شمار می‌رود که صادق و موجه باشد. صدق این باورها ناشی از مطابقت با رأی مؤلف است و توجیه آن از اینجاست که شواهد متنی و غیرمتنی را به بهترین نحو توضیح می‌دهد.

صورت‌بندی کردن اصول و قواعدی برای استنباط مقصود متکلم -مانند اصول لفظی (مثل اصالت اطلاق) یا قواعدی برای تشخیص ظهور کلام (مثل مفهوم داشتن شرط)- منافی نظریه تبیینی استنباط نیست. اینها بخشی از همان قراردادهایی است که عقلا در گفتگو با دیگران در نظر دارند. بنابراین، قرائتی برای دریافت مقصود گوینده به شمار می‌رود. دسته‌بندی کردنشان ذیل عنوانی واحد با فرایند استنتاج بهترین تبیین یا حدسی بودن استنباط از متن تعارضی ندارد. به نحو مشابه، در گمانه‌زنی برای تبیین شواهد علمی نیز، دانشمندان از قوانینی که پیش‌تر با همین روش به دست آورده‌اند استفاده می‌کنند

تا برای تبیین پدیده‌های جدید فرضیه‌هایی سازگار با یافته‌های قبلی عرضه کنند. شاید گمان شود که وجود نصوص نظریه‌تبیینی استنباط را نقض می‌کند؛ زیرا «نص» اصطلاحاً متنی است که به دلیل وضوح تنها یک معنا از آن می‌توان دریافت. اما این گمان خطاست. این که در استنتاج از برخی شواهد، تبیینی واحد در دست باشد و تبیین‌های دیگر یا اصلاً به ذهن نرسد یا با استناد به معیارهای نظری نامحتمل باشد منافاتی با تبیینی بودن فرایند استنباط ندارد. در این فرایند، ذهن فرضیه‌ای معنایی می‌یابد که بتواند شواهد متنی را توضیح دهد و با پیشفرض‌های پذیرفته‌شده درباره مؤلف سازگار باشد؛ سریع و ناآگاهانه یا کند و آگاهانه طی شدن این فرایند ماهیتش را تغییر نمی‌دهد. استنتاج‌های مشابهی را در علم می‌توان دید: گاه دانشمندان با مشاهده شواهد، بدون تلاش برای گمانه‌زنی یا سرگردانی میان فرضیه‌های رقیب، نتیجه‌ای واحد استنتاج می‌کنند،^{۲۰} و گاه نمی‌توانند حتی یک فرضیه سازگار با همه شواهد برای تبیین آنها عرضه کنند. در این گونه موارد، چه نص باشد و چه تجربیات حسی، فرایند حدس و استنتاج بهترین تبیین سریع‌تر یا ناخودآگاه انجام می‌گیرد. این سرعت یا ناآگاهی را می‌توان از پیشفرض‌های مشترک خواننده و گوینده یا از سنت علمی‌ای متأثر دانست که دانشمند در آن پرورش یافته است. همین سنت سبب می‌شود که گزینه‌های دیگر را از همان ابتدا ناپذیرفتنی تلقی کند.

۵. یکسانی روش‌شناختی معرفت علمی و معرفت دینی

بنا بر آنچه در بخش پیش ذکر شد، داده‌های متنی و ادراکات تجربی هر دو از سنخ شواهدند، و در نتیجه فرایند فهم و تفسیر متن نیز همانند علم تبیینی است. در این بخش، من با استناد به یکی بودن فرایند استنتاج در علم و استنباط از متن، یکسانی روش‌شناسی معرفت علمی و معرفت دینی مبتنی بر متن را نشان می‌دهم. چنان که در مقدمه ذکر شد، در این بحث، «معرفت دینی» منحصرراً دال بر معرفت (یا ادعای معرفت) مبتنی بر متون مقدس است و معرفت‌های غیرمتنی مانند باور به وجود خدا، یا حقانیت نبی یا صدق دعاوی موجود در متن مقدس - مانند تاریخ انبیاء یا تحقق معجزاتشان یا وقوع قیامت - مد نظر نیست. بنابراین، معرفت دینی مد نظر در این بحث، بنا بر تعریف، همان معرفت برآمده از فرایند فهم و تفسیر متن است.

با تلقی روش‌شناسی آن گونه که در ابتدا معرفی شد، یعنی دو مرحله دست‌یابی به فرضیات و ارزیابی آنها، این دو مرحله برای معرفت علمی و معرفت دینی یکی است: در هر دو، برای تبیین داده‌ها حدس‌هایی عرضه و سپس بهترین تبیین به مثابه باور موجه

استنتاج می‌شود. حتی اگر از روش‌شناسی توقعی بیشتر داشته باشیم و آن را مستلزم نظام جامعی برای گردآوری داده‌ها، سنجش فرضیات و نحوه بازبینی آنها بدانیم، مجدداً به همین نتیجه خواهیم رسید. توضیح آن که برای طی این مراحل، هم می‌توان از شیوه فرضی-قیاسی تأیید استفاده کرد و تنها در صورت تأیید کافی فرضیه آن را پذیرفت؛ هم می‌توان ابطال‌گرایی پوپر را پیشه کرد و تا فرضیه‌ای رد نشده آن را مقبول انگاشت. نیز می‌توان از شیوه‌های دیگر سنجش نظریه با شواهد - مانند روش‌شناسی برنامه‌های پژوهشی ایمره لاکاتوش - بهره جست. اما نیاز نیست که فرایند فهم متن یا شناخت قوانین طبیعت را به یکی از اینها محدود کنیم یا در مورد این که کدام یک روش‌شناسی بهتری می‌دهد داوری کنیم. همین که در هر دو عرصه فرایند یکسانی حاکم است می‌فهماند که هر یک از اینها را که برای سنجش فرضیه با شواهد و بازبینی آن بهتر یافتیم باید در هر دو عرصه به کار بگیریم. چنان که طبیعی‌انگاران هرمنوتیکی نشان داده‌اند، این روش‌ها را علاوه بر علم، در تفسیر متن نیز می‌توان به کار بست (نک. بخش ۲).

جای انکار نیست که موضوعات معرفت علمی و معرفت دینی با یکدیگر تفاوت دارد و به دلیل همین تفاوت‌ها حتی ممکن است ارزش‌های نظری‌ای که برای داوری میان تبیین‌های رقیب به کار گرفته می‌شود با هم متفاوت باشد. مثلاً یکی سادگی و دیگری دقت و سومی وضوح تبیین را معیار ترجیح بداند. اما این تفاوت‌ها را نمی‌توان دال بر روش‌شناسی‌هایی متمایز دانست. چنین تمایزهایی را در علوم مختلف و حتی مسائل مختلف یک علم نیز می‌توان یافت. موضوع فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی و... نیز از یکدیگر متمایز است و به تبع این تمایز، گاه به ارزش‌های نظری متفاوتی نیز برای قضاوت میان تبیین‌های رقیب در این علوم تمسک می‌شود. اما اگر این دست تفاوت‌ها را مستلزم تفاوت در روش‌شناسی بدانیم، باید برای هر یک از علوم روش‌شناسی‌ای مستقل قائل شویم. حتی از آنجا که هر یک از این علوم شاخه‌ها و مسائل متعدد با موضوعات متفاوت را شامل می‌شود، برای یک علم نیز باید مدعی روش‌شناسی‌های گوناگون شویم. این البته سخنی ناپذیرفتنی است که نشان می‌دهد تفاوت موضوع مستلزم تفاوت در روش‌شناسی نیست.

بنابراین، این که دست‌یابی به باور و ارزیابی آن هم در استنباط از متن و هم در صورت‌بندی قوانین علمی فرایندی ابدکتیو است به این نتیجه می‌رسد که روش‌شناسی‌ای واحد در هر دو به کار می‌رود. اما این سخن به معنای آن نیست که هیچ پیشفرض دیگری در این فرایند نقش ندارد یا کلیه پیشفرض‌هایی که در یک عرصه هست در دیگری نیز عیناً

یافت می‌شود. در هر یک از دو زمینه، علاوه بر پیشفرض‌های اشتراکی، پیشفرض‌های اختصاصی‌ای هم هست. مثلاً به همان نحو که لازمه استنباط مقصود مؤلف داشتن پیشفرض‌هایی در باب وی است، برای استنتاج نظریه علمی نیز باید پیشفرض‌هایی را مفروض بینگاریم؛ مثل یکنواختی طبیعت یا مشابهت موارد مشاهده‌نشده با موارد مشاهده‌شده و... اما اینها همگی از پیشفرض‌های استنتاج‌اند و نه روش‌شناسی آن؛ به این معنا که مثلاً مفروض گرفتن سازگاری آرای صاحب متن معنای آن را به دست نمی‌دهد؛ یا فرض یکنواختی طبیعت نظریه‌ای علمی نمی‌دهد. بنابراین، وجود این قبیل پیشفرض‌ها نیز - صرف نظر از این که در هر دو زمینه علم و تفسیر مشترک باشد یا نه - ادعای یکسانی روش‌شناختی این دو عرصه را مخدوش نمی‌کند.

یکسانی روش‌شناختی علم و تفسیر همچنین توضیح می‌دهد که چرا متفکرانی مثل هرش، فولسداال، منزیوناس و سروش برای فهم متن به نظریات رایج در فلسفه علم تمسک می‌کرده‌اند. بنابراین، نظریه تبیینی استنباط اولاً پیشفرض‌های آگاهانه یا ناآگاهانه‌ای را که آنان در خصوص تفسیر متن داشته‌اند آشکار می‌کند؛ ثانیاً دیدگاه‌هایشان را معقول و موجه می‌سازد؛ و ثالثاً نظریه طبیعی‌انگاری هرمنوتیکی را گامی پیش می‌برد و نشان می‌دهد که نه تنها در مواردی معدود مانند نظریه تأیید و نظریه بار بودن، بلکه در همه مسائل مربوط به فرایند کسب و توجیه باور، می‌توان علم را الگویی برای تفسیر متن دانست.

نکته آخر شایسته تعمق و دقتی بیشتر است: یکسانی فرایند استنتاج در علم و تفسیر متن (و البته حوزه‌هایی دیگر) الزام می‌کند که ویژگی‌های این نوع از استنتاج که با کاربرد آگاهانه آن در علم به دست آمده است، حین فهم و استنباط از متن (و همچنین در سایر زمینه‌هایی که این استنتاج حضور دارد) نیز لحاظ شود. به بیان دیگر، علوم تجربی می‌تواند مدلی برای فهم و تفسیر متن باشد. این نکته را نباید سرایت دادن روش‌شناسی علوم تجربی به فهم و تفسیر متن تلقی کرد. سخن این است که به دلیل یکی بودن فرایند استنتاج، می‌توان پرسش‌های مربوط به یک عرصه را در عرصه دیگری نیز مطرح کرد و پاسخ‌های مربوط به یکی را در دیگری نیز به کار گرفت. برای نمونه، از تز مشهور تعیین ناقص نظریه با شواهد،^{۲۱} تقریرهای گوناگونی هست دال بر این که شواهد هرگز برای متعین کردن نظریه کافی نیست. بنابراین، داده‌ها می‌توانند با نظریه‌های متعددی سازگار باشند یا نظریات متعددی را تبیین یا حمایت کنند یا از نظریه‌های متعددی نتیجه شوند (برای دیدن صورت‌بندی‌های بیشتر از این تز و ریشه اختلاف‌شان، نک. Okasha 2000، 8-286). چنان که در بخش پیش استدلال شد، شواهد متنی نیز معنای مد نظر گوینده را

متعین نمی‌کند (نامتعینی معنایی). در نتیجه، همواره می‌توان استنباط‌هایی متعدد و متفاوت از متنی واحد به دست داد که همگی با معانی الفاظ متن سازگار باشند. گفته شد که فیلسوفان علم برای غلبه بر معضل تعین ناقص به ویژگی‌هایی مانند میزان سادگی، گستردگی دامنه تبیین، دقت و وضوح آن تمسک می‌کنند - این ویژگی‌ها را «فضیلت‌های تبیینی»^{۲۲} می‌خوانند. آنان معتقدند که این معیارها می‌تواند تبیین بهتر، به معنای تبیینی که احتمال صدق آن بیشتر باشد، را معلوم کند.^{۲۳} این نکته به علاوه نشان می‌دهد که علوم تجربی یکسره از داده‌های تجربی به دست نمی‌آید و ارزش‌های فکری دانشمند در خصوص این که کدام یک از این مزیت‌ها مهم‌تر است در انتخاب نظریه تأثیر می‌گذارد. در مورد استنباط از متن نیز با استناد به فضیلت‌های تبیینی می‌توان فهم یا تفسیر محتمل‌تر را - یعنی آن که احتمالاً به دیدگاه مؤلف نزدیک‌تر است - از نامحتمل‌تر تمیز داد. بنابراین، اینجا نیز روشن است که ملاحظات بیرون از شواهد متنی در تشخیص مقصود مؤلف نقش دارند. اما به کار بستن این معیارها گاهی چندان ساده نیست و همواره به اتفاق آراء منجر نمی‌شود. برای این مسئله، به تبع آنچه توماس کوهن (۱۳۹۲، ۴۵۷-۴۶۱، ۴۶۸-۴۶۹) در مورد پارادایم‌های علمی می‌گوید، دست کم سه علت می‌توان یافت: اول آن که نزد گروه‌های مختلف این معیارها به شیوه‌هایی متفاوت تعریف شده‌اند؛ دوم آن که مکاتب فکری مختلف ارزش‌هایی متفاوت برای این معیارها قائل‌اند؛ سوم آن که بسیاری از این معیارها ابهام دارند و قابل اندازه‌گیری کمی دقیق نیستند.

۶. پیامدهای نظریه تبیینی استنباط در «مسئله علم و دین»

در بخش ۵، با استناد به یکی بودن فرایند استنتاج باور در علم و تفسیر متن روشن شد که ویژگی‌های این نوع استنتاج در هر دو زمینه مشترک است. از این رو، آنچه فیلسوفان در باب روش‌شناسی علم گفته‌اند در مسئله تفسیر نیز صدق می‌کند. بنابراین، این نظریه از یک سو راه را بر دعاوی پسامدرنی می‌بندد که فهم متن را امری ذهنی یا بی‌قاعده می‌دانند یا قصد مؤلف را دسترس‌ناپذیر می‌انگارند. از دیگر سو، این نظریه تصور رایجی را که در نگاه سنتی به فهم متن یا تفسیر آن به مثابه امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال پذیرفته شده است زیر سؤال می‌برد. در این بخش، برخی نتایجی را که از یکی بودن روش‌شناسی معرفت علمی و معرفت دینی (یا نظریه تبیینی استنباط) به دست می‌آید در تقابل با تلقی سنتی از تفسیر و استنباط تفصیل می‌دهم.

۱. بنا بر نظریه تبیینی استنباط، به دلیل استدلالی بودن فرایند فهم و تفسیر، تعبیر

«علوم نقلی» نیازمند تأمل و بازبینی است. این تعبیر در تلقی سنتی در مقابل تعبیر «علوم عقلی» به کار می‌رود و نقلی یا عقلی بودن به مثابه روش‌شناسی آن علوم دانسته می‌شود. اما تبیینی بودن استنباط از متن به این معناست که در فهم یا تفسیر متن نیز استدلال نقش دارد. بنابراین، در علوم اصطلاحاً نقلی نیز عقل مداخله دارد. در نتیجه، علوم نقلی را یکی از اقسام علوم عقلی باید دانست، نه قسیم آن. به بیان دیگر، روش‌شناسی علوم نقلی نیز استدلالی و عقلی است. از این رو، نقلی یا عقلی بودن را نه به مثابه روش‌شناسی، بلکه صرفاً همچون منبعی برای شواهد می‌توان تلقی کرد.

۲. دیگر نتیجه پذیرش یکسانی روش‌شناختی معرفت علمی با معرفت دینی بازنگری در صورت مسئله «علم و دین» است. این تعبیر یا تعبیری مانند «سازگاری یا ناسازگاری علم با دین»، به رغم گسترش فراوان، صورت‌بندی درستی از بحث نیست. زیرا در یک سو باورهای جمعی انسان‌ها درباره طبیعت (یعنی علم) قرار دارد، و در سوی دیگر واقعیتی انتزاعی و مستقل از باور انسان‌ها درباره آن (یعنی دین). بنابراین، در این صورت‌بندی، حالتی ذهنی در مقابل واقعیت مستقل از ذهن قرار گرفته است. این انتقاد بر پیشفرض حقانیت دین به طور کلی، یا حقانیت دینی خاص استوار نیست. نمی‌توان انکار کرد که آنچه بنیان‌گذاران ادیان عرضه کرده‌اند - مستقل از انتساب یا عدم انتساب آنها به خداوند - لزوماً با فهم جمعی انسان‌ها از آن یکی نیست. بنابراین، برای حفظ سازگاری در طرح بحث، در مورد هر دو یا باید از واقعیتشان سخن گفت یا از معرفت جمعی انسان‌ها درباره آن واقعیت. از این رو، تعبیرهایی مثل «دین و قوانین طبیعت»، «معرفت دینی و معرفت علمی» یا «الهیات و علم» بیان‌هایی درست و سازگار از صورت مسئله‌اند و تعبیر «علم و دین» نه - مگر آن که دین را اساساً فاقد ذات و برساخته باورهای جمعی دین‌داران قلمداد کنیم.

۳. تلقی سنتی از تفسیر، به دلیل نداشتن تصویری روشن از روش‌شناسی آن، استدلالی بودن این فرایند را ندیده می‌گیرد و توضیح روشنی برای خطاپذیر بودن آن تفسیر ندارد. در نتیجه، نمی‌تواند پدیده اختلاف در فهم و استنباط را به عنوان پدیده‌ای عقلانی توضیح دهد و تمایز روشنی بین مقصود گوینده و فهم مفسر از آن بگذارد.^{۲۴} در نتیجه، «تعدد قرائت‌ها» را بر مبنای انگیزه‌های سیاسی یا ضددینی (مصباح یزدی ۱۳۹۴، ۱۸-۲۰) یا ملاحظات روان‌شناختی‌ای از قبیل ضعف نفس و غرب‌زدگی (مصباح یزدی ۱۳۹۴، ۲۱-۲۲) توضیح می‌دهد و با استناد به حقانیت دین، «مسئله تضاد علم و دین» را جدی نمی‌گیرد (مصباح یزدی ۱۳۹۴، ۱۸-۱۹). اما در نظریه تبیینی استنباط این پدیده‌ها

تبیین روشنی دارند:

چنان که گفته شد، فرایند تفسیر متن در واقع عرضه تبیین برای شواهد است و شواهد هیچ گاه برای متعین کردن نظریه کافی نیست. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که در مورد تفسیر متن نیز مانند علم، از سویی امکان اختلاف آراء هست، و از سوی دیگر، این اختلاف حتی با به کار بستن معیارهای عقلانی لزوماً رفع‌شدنی نیست. در نتیجه، اگر «مسئله تعدد قرائت‌ها» از متون دینی را ناظر به اختلافاتی در این حدود بدانیم، یعنی مواردی که استنباط‌ها با شواهد متنی سازگارند، آشکارا مسئله‌ای جدی در معرفت‌شناسی است. اختلاف نظری که بین علمای اسلامی، اعم از مفسران و محدثان و متکلمان و فقیهان، همواره بوده و غالباً پذیرفته شده است، بر این ادعا گواهی می‌دهد. به علاوه، به دلیل خطاپذیری استنتاج بهترین تبیین، حقانیت و خطاناپذیری دین مستلزم حقانیت و خطاناپذیری معرفت دینی نیست. ممکن است نظریه‌ای علمی با شواهد بسیار تأیید شود و در زمره قوانین طبیعی پذیرفته یا از واقعیت‌های علمی تلقی شود، با این حال، با برداشت رایج مسلمانان از منابع اصیل اسلامی در تعارض باشد.

۴. یکسانی روش‌شناسی معرفت علمی و معرفت دینی در صورتی که با پیشفرض‌های متدینانه به شواهد متنی و شواهد تجربی همراه شود به نتایج مهم دیگری می‌رسد. توضیح این که شواهدی که در هر دو قسم معرفت حضور دارد و مبنای کشف و استنتاج قرار می‌گیرد، با نگاه متدینانه منتسب به خداوند است. فرد متدین هم متون مقدس را که مبنای معرفت دینی است (به فرض مصونیتشان از تحریف) منسوب به خداوند می‌داند و هم پدیده‌های طبیعی را که مقوم شواهد تجربی و مبنای معرفت علمی است. این نکته که قرآن هم جملات کتاب آسمانی و هم پدیده‌های طبیعی را «آیه» می‌خواند، تأیید و تأکیدی است بر انتساب هر دو به خداوند و قابلیت هر دو برای پی بردن به منظور و مقصود وی.

به این ترتیب، از سویی مطابق نظریه تبیینی استنباط، فهم و تفسیر متون دینی نیز بر همان سنخ از فرایندهایی خطاپذیری که در علوم تجربی طبیعی دیده می‌شود مبتنی است؛ و از سوی دیگر، با نگاه متدینانه، شواهد مورد استناد در هر دو قسم معرفت منتسب به خداوند است. در نتیجه، چون هم روش‌شناسی معرفت علمی و معرفت دینی نقلی یکی است و هم شواهد مورد بررسی در این دو قسم از معرفت ارزشی برابر دارند، باید به باورهای برآمده از این دو قسم معرفت نیز، در نگاه اول، اعتباری برابر داد. به این معنا، بدون داشتن دلیلی که نادرستی استنتاج در یکی از این دو قسم معرفت را نشان دهد

نمی‌توان باورهای به‌دست‌آمده از یکی را از دیگری بیشتر یا کمتر قابل اعتماد دانست و فی‌المثل اگر تعارضی آشتی‌ناپذیر میان آن دو رخ داد، پیشاپیش یکی را برتری داد. این بصیرت البته منافاتی با این ندارد که دلایلی دیگر به اعتبار بیشتر یکی از دیگری گواهی دهد. مثلاً شاید کسی استدلال بیاورد که شارع برای ظنون نقلی اعتبار شرعی ویژه‌ای قائل شده (جعل حجیت) یا ظنون برآمده از تجربه حسی را فاقد اعتبار شرعی دانسته است (ردع حجیت). دیگری شاید شواهد تجربی را دارای کم یا کیفی متفاوت با شواهد متنی معرفی کند. سومی می‌تواند استدلال کند که علوم امروزی یا برخی از نظریات علمی بر پیشفرض‌هایی مشکوک یا مردود مبتنی‌اند؛ چه بسا کسی چنین پیشفرض‌هایی را در کار فقیه یا مفسر نشان دهد. تأکید بخش پیش بر این که یکسانی روش‌شناختی مستلزم داشتن پیشفرض‌های یکسان نیست، راه را برای انتقاد اخیر باز می‌گذارد. اما تا دلیلی از این دست به نفع یکی یا علیه دیگری اقامه نشود، نمی‌توان معرفت دینی را متقن‌تر از معرفت علمی، یا برعکس، تصور کرد.

به همین ترتیب، بدون داشتن دلیلی برای تضعیف معرفت علمی، و با صرف استناد به روش‌شناسی معرفت علمی و معرفت دینی یا با نظر به شواهد مورد استناد در آنها، آشکارا خطاست که معرفت دینی را دانشی گمان بریم که «منشأ آسمانی و الهی دارد و از راه وحی و الهام به اولیای الهی به دست بشر می‌رسد» و معرفت علمی را «دانش‌هایی که ریشه در فهم عادی بشر دارند و از مجاری ادراکی عمومی (عقل، تجربه حسی، و شهود) به دست می‌آیند» (مصباح یزدی ۱۳۹۵، ۱۵-۱۶).

در انتها، ذکر این نکته بجاست که نظریه اخیر عبدالله جوادی آملی، مشهور به «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»، به نتایجی دست یافته که غالباً با دیدگاه‌های دفاع‌شده در این مقاله سازگار است. در این نظریه، پذیرفته شده است که فهم نقلی نیز مانند علم تجربی بر عقل عرفی و نه عقل برهانی مبتنی شده (جوادی آملی ۱۳۹۸، ۱۱۷، ۱۱۸)، و از این رو مانند علم تجربی ظنی و خطاپذیر است (جوادی آملی ۱۳۹۸، ۳۷، ۱۱۸). به این ترتیب، با تصریح به حضور ناگزیر معرفت بشری در فهم وحی (جوادی آملی ۱۳۹۸، ۳۴-۳۶، ۱۹۳)، مبنایی برای تمایز وحی از فهم آن ارائه و اختلاف گسترده عالمان در استنباط از آیات و روایات، چه در اعتقادات و چه در فقه (جوادی آملی ۱۳۹۸، ۱۹۸-۲۰۴) و همچنین امکان تعارض بین علوم تجربی و معرفت دینی (جوادی آملی ۱۳۹۸، ۱۱۷، ۱۳۲-۱۳۳) به رسمیت شناخته و تبیین شده است. به رغم اینها، این نظریه علوم تجربی را نیز مانند علوم دینی در صورت داشتن طمأنینه عقلایی قابل استناد به شرع

دانسته است (جوادی آملی ۱۳۹۸، ۸۹، ۱۱۷). اما نظریه منزلت عقل به روش‌شناسی علوم تجربی و یکسانی روش‌شناختی آن با استنباط از متن نپرداخته و در این خصوص به نتیجه اکتفا کرده است؛ یعنی این که هر دو روش ظنی‌اند و بنابراین، در صورت تعارض، نمی‌توان پیشاپیش یکی را بر دیگری ترجیح داد. یکسانی روش‌شناختی معرفت علمی و معرفت دینی می‌تواند پشتوانه‌ای برای توجیه آرای فوق عرضه کند.

۷. نتیجه‌گیری

این مقاله در صدد یافتن روش‌شناسی فهم و تفسیر متن بوده است، یعنی این که باورهای مبتنی بر استنباط از متن با چه فرایندی به دست می‌آیند و چگونه توجیه می‌شوند. در پاسخ به این مسئله، برای سه ادعا استدلال کرده‌ام:

۱. استنباط از متن (چه فهم و چه تفسیر) مبتنی بر استنتاجی تبیینی است.
۲. روش‌شناسی معرفت علمی و معرفت دینی یکسان است و به همین دلیل هر یک می‌تواند مدلی برای دیگری باشد.
۳. برای فرد متدین، معرفت علمی و معرفت دینی، در نگاه نخست، باید ارزش و اعتباری برابر داشته باشد.

کتاب‌نامه

- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۳. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: مرکز نشر اسراء.
- سبحانی، جعفر. ۱۳۹۵. الموجز فی أصول الفقه. قم: مؤسسه الإمام الصادق (علیه السلام).
- سروش، عبدالکریم. ۱۳۹۲. «تفسیر متین متن». در بسط تجربه نبوی، صص. ۳۰۱-۳۲۰. تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم. ۱۳۹۳. قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران: صراط.
- سوئینرن، ریچارد. ۱۳۸۱. آیا خدایی هست؟ ترجمه محمد جاودان. قم: دانشگاه مفید.
- فروند، ژولین. ۱۳۸۷. نظریه‌های مربوط به علوم انسانی. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کون، تامس. ۱۳۹۲. تنش جوهری؛ جستارهایی درباره دگرگونی و سنت علمی. برگردان علی اردستانی. تهران: رخداد نو.
- لایکن، ویلیام جی. ۱۳۹۲. درآمدی به فلسفه زبان. ترجمه میثم محمدمبینی. تهران: هرمس.
- لیدیمن، جیمز. ۱۳۹۳. فلسفه علم. ترجمه حسین کرمی. تهران: حکمت.
- مانتراوینوس، کریسوستموس. ۱۳۹۵. هرمنوتیک طبیعت‌گرایانه. ترجمه علیرضا حسن‌پور و رقیه مرادی. انتشارات نقش و نگار.

- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۹۴. تعدد قرائت‌ها. تحقیق و نگارش غلامعلی عزیزی‌کیا. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۹۵. رابطه علم و دین. تحقیق و نگارش علی مصباح. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- واعظی، احمد. ۱۳۹۲. نظریه تفسیر متن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- هرش، اریک دونالد. ۱۴۰۰. اعتبار در تفسیر. ترجمه محمدحسین مختاری. تهران: حکمت.
- همپل، کارل. ۱۳۸۰. فلسفه علوم طبیعی. ترجمه حسین معصومی همدانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- Belleri, D. 2014. *Semantic under-determinacy and communication*. London/Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Carston, R. 2002. *Thoughts and utterances: The pragmatics of explicit communication*. Oxford: Blackwell.
- Douven, Igor. 2021a. "Abduction," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/abduction/>.
- Douven, Igor. 2021b. "Peirce on Abduction (Supplement to Abduction)," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/abduction/peirce.html>.
- Føllesdal, Dagfinn. 1979. "Hermeneutics and the hypothetico-deductive method." *Dialectica* 33: 319-336.
- Harman, Gilbert H. 1965. "The inference to the best explanation." *Philosophical Review* 74 (1): 88-95.
- Lipton, peter. 2008. "The inference to the best explanation". In *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, edited by Stathis Psillos & Martin Curd. New York: Routledge.
- Mantzavinos C. 2014. "Text interpretation as a scientific activity". *Journal for General Philosophy of Science* 45 (1): 45-58.
- Mohammadian, Musa. 2021. "Abduction - the context of discovery + underdetermination = inference to the best explanation". *Synthese* 198, 4205-4228.
- Psillos, Stathis. 2007. *Philosophy of Science A-Z*. Edinburgh: Edinburgh

University Press.

Okasha, Samir. 2000. "The underdetermination of theory by data and the 'strong programme' in the sociology of knowledge." *International Studies in the Philosophy of Science* 14(3): 283–297.

یادداشت‌ها

۱. دو مرحله دست‌یابی و ارزیابی را به تبع تقسیم‌بندی مشهور هانس رایشناخ آورده‌ام، یعنی مقام کشف (context of discovery) و مقام توجیه (context of justification). برای این که این تقسیم دیدگاه ابطال‌گرایان را هم شامل شود، که توجیه (به معنای دلیلی برای صدق احتمالی باور) را از اساس ناممکن می‌دانند، «ارزیابی» را جایگزین آن کرده‌ام. با این حال، چون غالب معرفت‌شناسان این رأی را خطا می‌دانند، گاه به جای «ارزیابی»، «توجیه» را به کار برده‌ام.

2. knowledge claim

۳. مشخصاً در نوشته‌هایی که با نام «قبض و بسط تئوریک شریعت» (نک. سروش، ۱۳۹۳) یا در نقد یا دفاع از آن نوشته شده است.

4. abduction

5. inference to the best explanation

6. validation

7. hypothetical

8. critical

9. hypothetico-deductive

10. *Peer Gynt*

11. naturalistic hermeneutics

12. theory-ladenness

13. hermeneutic intentionalism

۱۴. البته ممکن است که کسی به قصدی غیر از فهم متن - مثلاً آموختن دستور زبان تاریخی یا التذاذ ادبی- به سراغ متنی برود و فهم مقصود مؤلف برای وی لزوماً جایگاهی محوری نداشته باشد (واعظی ۱۳۹۲، ۲۴۰).

۱۵. در این مقاله، من نیز قصدی بودن معنا را به مثابه پیشفرض بحث می‌پذیرم. برای دفاع استدلالی از این دیدگاه و پاسخ به نقدهای وارد بر آن، نک. واعظی ۱۳۹۲، ۹۱-۱۲۴، ۲۳۰-۲۵۲.

۱۶. معنایی که از الفاظ متن بدون لحاظ قصد مؤلف فهمیده می‌شود (sentence meaning) در معناشناسی (semantics) مورد بحث است و معنایی که نویسنده از متن قصد کرده است (speaker's meaning) در کاربردشناسی (pragmatics) (نک. لایکن ۱۳۹۲، ۱۶۰؛ واعظی ۱۳۹۲، ۱۰۶-۱۰۸). در اصول فقه نیز از معنای نخست با نام «مراد استعمالی» و از معنای دوم با نام «مراد جدی» یاد

می‌کنند (نک. سبحانی ۱۳۹۵، ۱۷۶، ۱۷۷).

17. semantic under-determinacy

18. implicature

19. textual evidence

۲۰. این البته لزوماً به معنای خطاناپذیری آن نیست. غالب ادراک‌های حسی از این دست است. مثلاً چه بسا انسان‌ها، بدون آشنایی با نظریه خورشیدمرکزی، با دیدن جابجایی خورشید در آسمان بلافاصله و بی هیچ تردیدی در مورد توضیح این پدیده، حرکت خورشید را نتیجه می‌گرفته‌اند.

21. underdetermination of theory by evidence

22. explanatory virtues

۲۳. البته این ویژگی‌ها در معرض این انتقادند که لزوماً ناظر به صدق نیستند.

۲۴. من دیدگاه‌های محمدتقی مصباح یزدی را به عنوان نماینده تلقی سنتی از تفسیر در تقابل با دیدگاه دفاع‌شده در این مقاله آورده‌ام. اما باید در نظر داشت که تلقی سنتی نیز علوم تجربی را بی‌اعتبار نمی‌داند یا متون دینی را همواره دال بر یک فهم و آن هم فهمی یقینی و خدشه‌ناپذیر نمی‌داند. مثلاً مصباح یزدی (۱۳۹۵، ۱۵۷-۱۵۸) نیز تصریح می‌کند که بین علوم و معارف اسلامی با معارف عقلی یا تجربی، گاهی «تعارض‌های ظاهری یا واقعی رخ می‌دهد» (تأکید از من است) و نیز می‌پذیرد که در این موارد، سنجش و ارزش هر طرف، مستقل از منبع آن معرفت، به یقینی یا ظنی بودنشان وابسته است. او نیز اشاره می‌کند (۱۳۹۴، ۸۱) که متون دینی گاه به دلیل قطعی نبودن دلالتشان، به چند قرائت راه می‌دهند. بنابراین، انتقاد به تلقی سنتی مشخصاً این است که به دلیل درنیافتن روش‌شناسی فهم و تفسیر و استلزامات آن، به نتایجی سازگار نرسیده، دامنه‌ای محدود برای اختلاف فهم معقول قائل شده و به معرفت متنی در مقایسه با معرفت علمی وزنی نامتناسب داده است.

دلایل غیرتوجیه‌بخش و ایراد شکاکیت در مصالحه‌گرایی

جلال عبدالمهی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۷

چکیده

مصالحه‌گرایی، یکی از رویکردهای مشهور در مواجهه با چالش معرفتی اختلاف‌نظر همتایان است. ولی با این حال، این رویکرد با ایرادهایی روبه‌رو است که مهم‌ترینش ایراد شکاکیت است. غزاله حجتی در پاسخ به این ایراد، در مقاله «رویکرد مصالحه‌گرایانه به چالش اختلاف‌نظر دینی» ایده‌ای را طرح می‌کند که در آن بر دلایل غیرتوجیه‌بخش تکیه می‌شود. در مقاله پیش رو، سعی در تدقیق و بررسی این ایده را دارم. ضمن مقایسه دلایل غیرتوجیه‌بخش در مباحث علوم تجربی، از یک طرف، و مباحث دینی (فلسفی)، از طرف دیگر، تلاش خواهم کرد نشان دهم با این که در مباحث علوم تجربی دلایل غیرتوجیه‌بخش مستقل و غیرجانب‌دارانه هستند، دلایل غیرتوجیه‌بخش در مباحث دینی، احتمالاً، جانب‌دارانه و غیرمستقل خواهند بود. این در حالی است که مصالحه‌گرا ادعا دارد که تنها با اتکا به دلایل غیرجانب‌دارانه و مستقل می‌توان حفظ باورهای مورد اختلاف را معقول دانست. از این رو، نتیجه می‌گیرم که اتکا بر دلایل غیرتوجیه‌بخش، به تنهایی، نمی‌تواند شکاکیت حاصل از مصالحه‌گرایی در مباحث دینی (فلسفی) را مرتفع کند.

کلیدواژه‌ها

اختلاف‌نظر، مصالحه‌گرایی، شکاکیت، دلایل غیرتوجیه‌بخش، علوم تجربی

نسخه ابتدایی مقاله پیش رو، در دهمین همایش بین‌المللی فلسفه دین ایران (خرداد ۱۴۰۱) پذیرفته و به صورت شفاهی ارائه شده است. در اینجا لازم می‌دانم از آقایان سیدربوار بدوی و رشید (پیمان) صالحی سواره، و همچنین مسئولان (کمیته علمی) این همایش که در ارتقای مقاله مرا یاری دادند، کمال قدردانی را بجا آورم.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف؛ دبیر فیزیک در آموزش و پرورش، تهران، ایران. (jalaljalal13721372@gmail.com)



Non-instrumental Reasons and the Problem of Skepticism in Conciliationism

Jalal Abdollahi¹

Reception Date: 2022.07.11

Acceptance Date: 2022.10.09

Abstract

Conciliationism is one of the famous approaches to the epistemic challenge of peer disagreement. However, this approach faces many problems, the most important of which is skepticism: an agent ought to suspend judgment about any belief over which she encounters peer disagreement. Ghazaleh Hojjati in “Conciliationist Approach to the Challenge of Religious Disagreement,” tried to answer this problem relying on the non-instrumental (or synchronic) reasons. In this article, I scrutinize and examine this answer proposed by Hajati. After comparing non-instrumental reasons in empirical sciences, on the one side, and in religion and philosophy, on the other side, I try to show that although in empirical sciences, non-instrumental reasons are independent and impartial, non-instrumental reasons in religious issues will probably be biased and non-independent. Nonetheless, a conciliationist asserts that the sides of disagreement are rational to keep their opinions only when using independent and impartial non-instrumental reasons. Hence, it seems that Hojjati’s response cannot refute the skepticism resulting from conciliationism in religious (or philosophical) debates.

Keywords

disagreement, conciliationism, skepticism, non-instrumental reasons, experimental sciences

1. M.A. in the Philosophy of Science, Sharif University of Technology; Physics Teacher in Ministry of Education, Tehran, Iran. (jalaljalal13721372@gmail.com)

۱. مقدمه

از آنجاکه بیشتر باورهای فلسفی، دینی و سیاسی مورد اختلاف هستند، با فرض پذیرش همتا بودن طرفین اختلاف‌نظر، این نقد به دیدگاه مصالحه‌گرایی^۱ (یا تقلیل‌گرایی در حوزه معرفت‌شناسی اختلاف‌نظر)، به ویژه روایت وزن‌دهی برابر^۲ قابل طرح است که دیدگاه مصالحه‌گرایی توجیه را دشوار می‌سازد و به شکاکیت می‌انجامد، به گونه‌ای که این دیدگاه هر نوع اختلاف‌نظر معقول بین همتایان معرفتی را غیرموجه می‌سازد و به طرفین توصیه می‌کند که بعد از آگاهی از اختلاف‌نظر باور مورد اختلافشان را رها کنند. ریچارد فلدمن در پاسخ به این وضعیت چنین می‌نویسد:

این نتیجه‌گیری شکاکانه [در دیدگاه مصالحه‌گرایی] به این معنا نیست که مردم باید دیدگاه‌هایی را که به نظرشان درست می‌آیند رها کنند. [زیرا] دستیابی به حقیقت، احتمالاً در شرایطی بخت بیشتری دارد که در آن افراد از چیزهایی که به نظرشان صادق می‌رسد دفاع می‌کنند. (Feldman, 2007: 214)

در همین راستا، غزاله حجتی (۱۳۹۷) در بخشی از مقاله‌اش، «رویکرد مصالحه‌گرایانه به چالش اختلاف‌نظر دینی»، به توضیح و تدقیق این پاسخ از فلدمن می‌پردازد. من در این مقاله، پس از بررسی دقیق‌تر پاسخ حجتی، نشان خواهم داد که در حوزه باورهای دینی، اتکا بر این پاسخ، احتمالاً نمی‌تواند تهدید شکاکیت حاصل از پذیرش مصالحه‌گرایی را به شکل معقولی رفع کند. در بخش ۲، ایده اتکا بر دلایل غیرتوجیه‌بخش برای رهایی از ایراد شکاکیت را به صورت مفصل‌تری توضیح می‌دهم. سپس در بخش ۳، به بررسی تفاوت بین دلایل غیرتوجیه‌بخش در علوم تجربی و دلایل غیرتوجیه‌بخش در مباحث دینی و فلسفی می‌پردازم. و در بخش ۴، با استفاده از تفاوت توضیح داده‌شده در بخش ۳، استدلال می‌کنم که اتکا بر دلایل غیرتوجیه‌بخش نمی‌تواند راه مناسبی برای رهایی از ایراد شکاکیت حاصل از رویکرد مصالحه‌گرایی باشد.

۲. دیدگاه حجتی در پاسخ به شکاکیت حاصل از مصالحه‌گرایی

حجتی (۱۳۹۷، ۳۴-۳۵) به تمایز دو دسته دلیل معرفتی توجیه‌بخش و غیرتوجیه‌بخش اشاره می‌کند. مراد از دلیل معرفتی توجیه‌بخش^۳ این است که باید در همان زمان که اقامه می‌گردد (موجه همزمان^۴) منجر به کشف حقیقت شود. در مقابل، دلیل معرفتی غیرتوجیه‌بخش^۵ لزوماً در حال حاضر (در همان زمان اقامه دلیل) توجیه‌بخش نیست، ولی می‌تواند در درازمدت (موجه در زمان^۶) به کشف حقیقت بینجامد. در اینجا، مصالحه‌گرا

قبول می‌کند که از منظر دلایل معرفتی توجیه‌بخش (موجه همزمان)، اختلاف نظر فرد با همتایش، وی را به کاهش سطح اطمینان و نهایتاً رها کردن باورش رهنمون می‌سازد. اما با در نظر گرفتن دلایل معرفتی غیرتوجیه‌بخش (موجه درزمان)، وی می‌تواند بعد از آگاهی از اختلاف نظر، باورش را رها نکند و به بحث و جستجوی بیشتر (به منظور دفاع از باور مورد اختلاف) ادامه دهد، زیرا احتمال این که در آینده و بر اثر مباحثه و جستجوی بیشتر، حقیقت‌های بیشتری کشف گردند، زیاد است.^۷ در اختلاف نظر همتایان،

اگر با حفظ باور خود و دفاع از آن احتمال دستیابی به باورهای صادق بیشتر در آینده بیشتر شود، این دلیل معرفتی (غیرتوجیه‌بخش) خوبی برای حفظ آن باور محسوب می‌شود. همچنین از قضا پیشرفت معرفتی زمانی محتمل‌تر است که افراد به گزاره مورد مناقشه خود باور داشته باشند و تنوعی از دیدگاه‌ها وجود داشته باشد که افراد از آنها دفاع کنند. (حجتی ۱۳۹۷، ۳۵)

ایده او این است که

وقتی ما با کسی بر سر مسئله‌ای اختلاف نظر داریم، اگر باور خود را حفظ کنیم و با او بحث کنیم، احتمال این که به صدق‌های بیشتری دسترسی پیدا کنیم بیشتر است. باور مورد مناقشه همانند یک ابزار ما را به صدق‌های بیشتری می‌رساند. (حجتی ۱۳۹۷، ۳۴)

برای درک بهتر ایده این پاسخ، مثالی از تاریخ علم را مورد توجه قرار می‌دهیم. در اینجا دانشمند به رغم آگاهی از مخالفت همتایان، باورش را رها نمی‌کند و به نتایج معرفتی مفیدی دست پیدا می‌کند و همین نتایج معرفتی مفید مستمسکی است که با اتکا بر آن تهدید شکاکیت رفع می‌شود.

گالیله (۱۵۶۴-۱۶۴۲) از دانشمندان ایتالیایی است که نقش مهمی در نجوم و فیزیک داشت. او با کوپرنیک موافق بود که خورشید در مرکز عالم است. تا قبل از گالیله، نظریه خورشیدمرکزی کوپرنیک، به مدت ۶۵ سال، مورد اقبال و توجه عالمان نبود و بیشتر به عنوان فرضیه‌ای بی‌اهمیت تلقی می‌شد. به همین دلیل، این نظریه از سوی کلیسا چندان مهم به حساب نیامد که آن را ممنوع کند. اما با کارهای گالیله شرایط تغییر کرد و این نظریه این بار نه به عنوان یک نظریه بی‌اهمیت بلکه به عنوان یک بدعت و تهدید جدی از سوی کلیسا شناخته شد. کلیسا این اجازه را به گالیله نداد که دفاعیاتش از نظریه خورشیدمرکزی را منتشر کند. ولی وی از پذیرش این امر سر باز زد و بازداشت خانگی شد (Van Helden 2019). همان طور که همگان می‌دانند، نهایتاً خورشیدمرکزی به عنوان نظریه درست‌تر پذیرفته شد. اگر بپذیریم در آن دوره گالیله هیچ همتای معرفتی مخالفی

نداشت، آنگاه نگرانی از سوی مخالفان نیز نداشت. ولی به نظر سخت می‌رسد که وی در آن موقعیت هیچ همتای مخالفی نداشته باشد. لذا اگر گالیه فقط یک همتای مخالف می‌داشت، آنگاه باید به نتیجه شکاکانه مصالحه‌گرایی تن می‌داد و نظریه خورشیدمرکزی را رها می‌کرد، که در این صورت مزایای معرفتی‌ای که بر اثر رها نکردن زمین‌مرکزی حاصل گشته حاصل نمی‌شد: «اگر گالیه، به خاطر مخالفت همتای معرفتی، برنامه پژوهشی‌اش در مورد خورشیدمرکزی را رها می‌کرد، آنگاه زیان معرفتی بزرگی به بار می‌آمد. گروه فیزیک‌دانان و ستاره‌شناسان از نتایج تحقیقات گالیه استفاده کردند» (Lougheed, 2020, 67).

در اینجا، بر اساس دلایل معرفتی توجیه‌بخش، گالیه دلیلی برای حفظ باورش ندارد. ولی اگر به دلایل معرفتی غیرتوجیه‌بخش تکیه کنیم می‌توانیم چنین بگوییم: این امید گالیه که رها نکردن باورش و بحث و تأمل در مورد آن، کشف (سریع‌تر یا بیشتر) حقیقت را به دنبال دارد، شهوداً دلیلی برای معقولیت حفظ باور گالیه فراهم می‌سازد. ادعا این است که ما شهوداً می‌پذیریم که در مسیر تکوین و تقویم نظریات علمی، دانشمندان می‌توانند نتایج شکاکانه اختلاف‌نظر با همتای معرفتی را نادیده بگیرند و بر باورشان استوار بمانند، به این دلیل که احتمالاً استوار ماندن بر باور به کشف حقیقت‌های بیشتری می‌انجامد و یا مسیر کشف حقیقت‌ها را هموارتر می‌سازد. حجتی به کارگیری این پاسخ را در اختلاف‌نظرهای دینی نیز مجاز می‌داند.

مثلاً خداباوران و ملحدان در طول تاریخ با یکدیگر بحث کرده‌اند و در ضمن این بحث‌ها حقایق بسیار بیشتری کشف شده است (مثل براهین و شواهدی که هر یک از طرفین ارائه کرده‌اند). طبق دلایل معرفتی غیرتوجیه‌بخش، مؤمنان و ملحدان از نظر معرفتی حق دارند بر باورشان استوار بمانند، زیرا با استوار ماندن بر دیدگاه خود احتمال دسترسی به صدق در آینده وجود دارد. (حجتی ۱۳۹۷، ۳۴)

۳. تمایز مبنایی ادله غیرتوجیه‌بخش بین مباحث علوم تجربی و مباحث

دینی و فلسفی

از نظر من، باید با دقت بیشتری به صدق و حقیقت‌هایی که قرار است در آینده کشف شوند بیندیشیم. به نظر می‌رسد که در اینجا تفاوت مهمی وجود دارد، بین حقایقی که در حوزه دین کشف می‌شوند و حقایقی که در حوزه‌ای مثل علم (تجربی) به دست می‌آیند. برای توضیح بهتر این تفاوت باید از حقایقی که در حوزه دین کشف شده‌اند مثالی بزنیم. استدلال از راه تجربه دینی را در نظر بگیرید که بر اثر رها نکردن خداباوری از سوی فرد

خداباور ارائه می‌گردد. خدایا، بر اثر مواجهه با همتای مخالفش، باورش را رها نمی‌کند و به بحث کردن ادامه می‌دهد. وی با انگیزه بسیار به دنبال شواهد جدید برای تأیید خدایاوری است و در آخر استدلالی کاملاً دقیق بر اساس تجربه دینی ارائه می‌دهد که مطابق مدعای وی مؤید خدایاوری است. از نقطه نظر تاریخی نیز ارائه استدلالی نسبتاً تدقیق شده از تجربه دینی برای تأیید وجود خدا، پس از طرح انتقادات هیوم و کانت بر براهین اثبات وجود خدا، نخستین بار از سوی فریدریش شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) انجام گرفت. بعدها، چارلی دنبار براود،^۸ ریچارد سوئینبرن و دیگران سعی در تدقیق هر چه بیشتر این استدلال کردند. دقیق‌سازی این استدلال و ارائه آن جزء حقیقت‌هایی است که بر اثر رها نکردن باور به خدا حاصل شده، و حصول این «حقیقت» همان دلیل معرفتی غیرتوجیه‌بخشی است که در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفته است. با این حال، در رابطه با تأیید یا نفی این استدلال، به عنوان یک شاهد یا حقیقت جدید، بحث‌های متقابل فراوانی صورت گرفته و پس از گذشت سال‌ها هنوز هم اجماعی نسبی بین عالمان و فیلسوفان درباره آن دیده نمی‌شود.^۹

اکنون بیایید با اندکی توسعه در مثال مربوط به گالیله، به حقیقت‌های علمی‌ای که توسط گالیله کشف شد توجه کنیم. گالیله از اولین کسانی بود که از تلسکوپ برای رصد اجرام آسمانی استفاده کرد. وی با استفاده از آن ادعا کرد که توانسته قمرهای سیاره مشتری را مشاهده کند. در این مثال، رؤیت قمرهای مشتری یا حتی استفاده از تلسکوپ به عنوان یک ابزار معرفتی جزء حقیقت‌هایی است که بر اثر رها نکردن نظریه خورشیدمرکزی حاصل شده، و حصول آنها همان دلیل غیرتوجیه‌بخش برای رها نکردن باور مورد اختلاف به حساب می‌آید. بر خلاف مثال مربوط به تجربه دینی، در اینجا حقیقت‌هایی که بعدها حاصل می‌گردند اصلاً مورد مناقشه نیستند.

این واقعیت تاریخی را نمی‌توان کتمان کرد که استفاده از تلسکوپ و معرفتی بودن آن در یک مقطع کوتاه تاریخی بحث‌هایی به همراه داشت؛ در همان مقطع، رؤیت قمرهای مشتری از سوی بسیاری از عالمان انکار شد (چالمرز ۱۳۹۵، ۷۳-۷۹)، اما با گذشت اندک زمانی، کسی نمی‌توانست استفاده از تلسکوپ و وجود قمرهای مشتری را انکار کند و در این زمینه اجماع مطلق دیده می‌شد. دفاعیات مربوط به نظریه زمین‌مرکزی، و انکار و تبیین شواهد مخالف زمین‌مرکزی (مانند ممانعت استفاده از تلسکوپ)، یا اصلاحات موضعی این نظریه نتوانست با گذر زمان به صورت یک رقیب جدی باقی بماند و شمار عالمان طرفدار این نظریه به سرعت کاهش یافت. اما در بحث مربوط به تجربه دینی،

تبیین‌های متقابل ملحدانه/مؤمنانه با رغم گذر زمان، همچنان ادامه دارد و به نظر به پایان نمی‌رسد.

به عبارتی دیگر، در این دو مثال، حقایقی که به عنوان دلیل غیرتوجیه‌بخش به آن اتکا می‌شود تفاوت قابل توجهی دارند. در مثال مربوط به اختلاف نظر دینی، این «حقیقت» نتوانسته هیچ گونه اجماعی بین خداپاور و خدا ناباور ایجاد کند، در حالی که در مثال مربوط به علم، اجماعی - اگر نگویم مطلق - حداکثری ایجاد می‌کند. به بیان کلی‌تر، این «حقیقت‌ها» در اختلاف نظرهای دینی جانب‌دارانه هستند و تنها مورد قبول یکی از طرفین هستند و طرف دیگر به جای پذیرش منفعلانه آن، متقابلاً، آن را به شیوه‌ای دیگر تبیین می‌کند و به عنوان «حقیقت» به حساب نمی‌آورد.^{۱۰} بحث‌های متقابل و طولانی فیلسوفان در طول تاریخ درباره وجود یا عدم وجود خدا و اختلاف نظرهای گسترده بین آنها نشان‌دهنده این است که طرفین دعوا استدلال و شواهد جدید ارائه شده را - صرف نظر از این که در تأیید یا تضعیف کدام موضع است - قبول ندارند. من در اینجا منکر این نیستم که تأمل بیشتر منجر به بالا رفتن دقت یا کشف شواهد و «حقیقت‌های جدید می‌شود، بلکه معتقدم که «حقیقت‌هایی که حاصل می‌گردند اغلب جانب‌دارانه و وابسته به معیارها و پیش‌زمینه‌ای هستند که تنها یکی از طرفین آنها را قبول دارد. «حقیقت‌هایی که بعدها کشف می‌شوند به احتمال زیاد نقشی شبیه قرآن و کتاب مقدس مسیحیان را - در اختلاف نظر بر سر ماهیت حضرت مسیح - خواهد داشت، که تنها برای یکی از طرفین معتبر است.^{۱۱} در مقابل، در اختلاف نظرهای علمی، میزان جانب‌دارانه بودن این حقایق بسیار کمتر است و اغلب به گونه‌ای هستند که طرفین نمی‌توانند تبیین‌های متقابل معقولی برای نفی یا انکار آنها ارائه دهند. کافی است طرد و حذف برخی نظریات در تاریخ علم را نگاه کنیم تا این نکته را راحت‌تر بپذیریم.

سال‌ها پیش، ویلیام آلستون، با اشاره به تفاوت بین اختلاف نظر دینی با اختلاف نظر معمولی، صراحتاً به این نکته اشاره کرد که در اختلاف نظر دینی طرفین فاقد مبنایی برای پایان دادن به مناقشه هستند، در حالی که در اختلاف نظرهای معمولی این مبنا مثلاً با آمارگیری‌های تجربی فراهم است (Alston 1991, 271). با این که آلستون شاید تصور می‌کند که توجه به تجربه آفاقی برای پایان دادن به مناقشات معمولی کفایت کامل را دارد، باید گفت که چنین تصویری کاملاً درست نیست، چراکه برخی از مسائل بروزیافته در فلسفه علم همانند تعیین ناقص تجربی یا نظریه‌باری مشاهده منکر کفایت‌مندی کامل تجربه در انتخاب و داوری در مورد نظریات علمی است.^{۱۲} اما در هر حال نمی‌توان منکر

این بود که توجه به تجربه آفاقی شده نقش بسیار پررنگی در حذف دیدگاه‌های متقابل و ایجاد همگرایی نسبی بین عالمان حوزه علوم تجربی دارد. این در حالی است که ما در مباحث فلسفی و دینی فاقد مبنایی مورد توافق - مشابه تجربه آفاقی در علم - برای حذف صریح برخی از دیدگاه‌ها و کاهش واگرایی‌های فکری هستیم (نقش‌آفرینی مغالطات منطقی، شهود و انواع استدلال‌ها را به هیچ وجه منکر نیستیم، اما اینها نمی‌توانند همانند تجربه آفاقی به همگرایی عالمان کمک چشمگیری کنند). پس حقایقی که به عنوان دلیل غیرتوجیه‌بخش به آنها اتکا می‌شود، با این که در اختلاف‌نظرهای علمی دلایل غیرتوجیه‌بخش غیرجانب‌دارنه و مستقل هستند، در اختلاف نظر دینی دلایل غیرتوجیه‌بخش جانب‌دارنه و نامستقل خواهند بود.

۴. ایراد ادله غیرتوجیه‌بخش در پاسخ به شکاکیت باورهای دینی و فلسفی

با فرض درستی شهود ادعایی در مورد مثال گالیله (Lougheed 2020, 66-67)، که در آن با اتکا بر حقیقت‌های مستقل و غیرجانب‌دارنه چالش معرفتی اختلاف‌نظر همتایان به شیوه معقولی نادیده گرفته شده است،^{۱۳} اکنون سؤالی که باید طرح شود این است که آیا می‌توان به واسطه اتکا بر دلیل غیرتوجیه‌بخش جانب‌دارنه در حفظ باور مورد اختلاف همتایان معرفتی معقول بود یا خیر. همان گونه که حجتی و فلدمن به درستی این نکته را مورد توجه قرار داده‌اند، رها نکردن باور و تأمل و اندیشیدن به آن منجر به ارائه و کشف دلایل و شواهد جدید - و در اینجا جانب‌دارانه - می‌گردد (حجتی ۱۳۹۷، ۳۴؛ Feldman 2007, 214)، که می‌تواند موجبات گسترش (سریع‌تر و بیشتر) ساختار دانش و آگاهی فرد را فراهم سازد. کسی نمی‌تواند منکر اهمیت این گسترش شود.

ولی از نظر من اگر دیدگاه مصالحه‌گرایی را از قبل پذیرفته باشیم، با اشکالی جدی مواجه می‌شویم، چراکه نمی‌توان به ایراد شکاکیت حاصل از این دیدگاه پاسخ مناسبی داد. برای درک این مسئله بیایید مروری داشته باشیم به سیر بحث اختلاف‌نظر دینی که به شکاکیت منتهی شد. مصالحه‌گرا - به خصوص در راهبرد قوی‌اش^{۱۴} - ادعا دارد که با اتکا به دلایل جانب‌دارانه و غیرمستقل نمی‌توان حفظ باورهای مورد اختلاف را معقول دانست (Christensen 2007; Feldman 2007). نظر به جانب‌دارانه بودن دلایل موجود اقامه‌شده در اختلاف‌نظر دینی، طرفین برای حفظ معقولیت باورشان باید به دنبال دلایل مستقل دیگری باشند، و در غیر این صورت باید باورشان را رها کنند که این توصیه به شکاکیت منتهی می‌شود. همان طور که در ابتدای این مقاله گفته شد، مصالحه‌گرا برای

رهایی از مشکل شکاکیت به دلایل غیرتوجیه‌بخش اتکا می‌کند: حقایقی که بر اثر حفظ باور کنونی و تأمل و اندیشیدن به آن ممکن است در آینده کشف شوند. من در بندهای قبلی این نوشتار نشان دادم که به احتمال زیاد، این «حقایق» در مباحثات دینی جانب‌دارانه و نامستقل هستند. لذا دلایل و شواهد جدیدی که احتمالاً بر اثر استوار ماندن همتایان در آینده کشف می‌شوند خود جانب‌دارانه و غیرمستقل خواهند بود. در این صورت - و با فرض درست ماندن دیدگاه مصالحه‌گرایی - همتایان در آینده نیز نمی‌توانند به واسطه در اختیار داشتن «حقایق» جانب‌دارانه و نامستقل جدیدشان در حفظ باورشان معقول باشند. در نتیجه، همتایان در آینده نیز باید باورشان را رها کنند و دوباره با مشکل شکاکیت روبه‌رو خواهند بود، یعنی در صورت اتکا به دلایل غیرتوجیه‌بخش نیز مصالحه‌گرا نمی‌تواند از ایراد شکاکیت باورهای دینی (و فلسفی) خلاصی یابد.

اکنون وقت آن است که به یکی از نقدهای احتمالی وارد بر استدلالم پاسخ دهم. من در این مقاله فرض کرده‌ام جریان مباحث موجود در تاریخ فلسفه و دین در آینده نیز به همان شکل گذشته خواهد بود و به عبارتی در اینجا از تعمیم و استقرا استفاده کرده‌ام. حداقل بشخصه، دلیلی بر نامعقول بودن این تعمیم نمی‌بینم. به علاوه، در ماهیت پاسخ مورد بحث این مقاله به شکاکیت یعنی اتکا بر دلایل غیرتوجیه‌بخش نیز استقرا وجود دارد: مصالحه‌گرا با دیدن مثال‌هایی از گذشته که در آن رها نکردن باور به کشف (بیشتر و سریع‌تر) حقیقت منتهی شده نتیجه می‌گیرد که در آینده نیز رها نکردن باور مورد اختلاف می‌تواند به کشف (بیشتر و سریع‌تر) حقیقت بینجامد. امیدوارم استقرا و تعمیم موجود در این استدلال نیز واضح باشد.

حال که نشان دادم اتکا بر دلایل غیرتوجیه‌بخش به منظور رهایی از ایراد شکاکیت در اختلاف‌نظرهای دینی چندان کارساز نیست، باید پرسید آیا راه دیگری برای رهایی از ایراد شکاکیت حاصل از رویکرد مصالحه‌گرایی وجود دارد یا خیر. در پاسخ می‌توانم به رویکرد و موضع پیشنهادی خودم در رابطه با اختلاف‌نظر همتایان اشاره کنم که در آن بر تفاوت‌های روش‌شناسانه (یعنی تفاوت در شواهد و همچنین شیوه پردازش شواهد) تکیه می‌شود. من در یکی از آثار قبلی (عبدالهی ۱۴۰۰)، همانند فردیک چو (Choo 2021)، بر این نکته انگشت گذاشته بودم که روش‌شناسی طرفین اختلاف‌نظر دینی اغلب تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارند. نشان داده‌ام که توجه به این تفاوت‌ها، و نگاه به اختلاف‌نظر از منظر این تفاوت‌های روش‌شناسانه، می‌تواند تا حد زیادی امکان خطای حاصل از آگاهی از اختلاف‌نظر همتایان را کاهش دهد، و بدین ترتیب ایراد شکاکیت با

توجه به وجود این تفاوت‌ها تا حد زیادی مرتفع می‌گردد. هر چه میزان این تفاوت‌ها بیشتر باشد، امکان این که بتوانیم بدون ارتکاب امر نامعقول اختلاف‌نظر را نادیده بگیریم، بیشتر است (عبدالهی ۱۴۰۰). با اتخاذ همین رویکرد، یعنی توجه به تفاوت‌های روش‌شناسانه، در اختلاف‌نظر همتایان بر سر «مناسب بودن یا نبودن تجربه دینی برای توجیه باور به خدا»، توانسته‌ایم با موفقیت نسبتاً خوبی از ایراد شکاکیت حاصل از مصالحه‌گرایی رهایی یابیم (عبدالهی و طاهری خرم‌آبادی ۱۴۰۲). لذا از نظر من اتکا بر تفاوت‌های روش‌شناسانه می‌تواند رویکرد امیدبخش‌تری برای رهایی از ایراد شکاکیت حاصل از مصالحه‌گرایی باشد.

۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله، یکی از ایده‌های پیشنهادی حجتی و فلدمن به منظور رهایی از ایراد شکاکیت در رویکرد مصالحه‌گرایی را تدقیق و بررسی کردم، که در آن به دلایل غیرتوجیه‌بخش اتکا می‌شود. نخست، تفاوت دلایل غیرتوجیه‌بخش در مباحث مربوط به علوم تجربی و دلایل غیرتوجیه‌بخش در مباحث دینی و فلسفی را توضیح دادم. نشان دادم که دلایل غیرتوجیه‌بخش در مباحث مربوط به علوم تجربی اغلب غیرجانبدارانه و مورد توافق هستند. در مقابل، دلایل غیرتوجیه‌بخش در مباحث دینی و فلسفی اغلب جانبدارانه و مورد مناقشه‌اند. در ادامه روشن ساختم که چگونه درک این تفاوت می‌تواند میزان کارآمدی این ایده برای رهایی از ایراد شکاکیت را در دو حوزه متفاوت علوم تجربی و مباحث دینی و فلسفی روشن سازد. دلایل غیرتوجیه‌بخش در علوم تجربی مورد توافق هستند، لذا می‌توان برای رهایی از شکاکیت در علوم تجربی بر آنها اتکا کرد. ولی در رابطه با دلایل غیرتوجیه‌بخش در مباحث فلسفی و دینی سعی کردم نشان دهم که چون اغلب این دلایل جانبدارانه و مورد مناقشه هستند، همتایان معرفتی در آینده نیز بر سر آنها اختلاف‌نظر خواهند داشت، و ما دوباره با مشکل شکاکیت در مورد آن حقیقت‌های تازه کشف‌شده - دلایل غیرتوجیه‌بخش - مواجه خواهیم شد.

کتاب‌نامه

- چالمرز، آلن. ۱۳۹۵. علم و تولید آن. ترجمه مصطفی تقوی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
حجتی، غزاله. ۱۳۹۷. «رویکرد مصالحه‌گرایانه به چالش اختلاف‌نظر دینی». پژوهشنامه فلسفه دین
doi: 10.30497/prt.2018.2350.40-19:31
- عبدالهی، جلال. ۱۴۰۰. «بررسی همتایی طرفین اختلاف‌نظر درباره وجود خدا: عدم احراز
همتایی». شناخت ۱۴(۲): ۱۹۵-۲۲۲. doi: 10.29252/kj.2022.223332.1060

عبدالهی، جلال، و سید علی طاهری خرم‌آبادی. ۱۴۰۲. «معرفت‌شناسی اختلاف‌نظر دینی: تقارن معرفتی، تجربه دینی و تبیین بدیل». *اندیشه فلسفی* ۳(۲): ۸۹-۹۹. doi: 10.58209/jpt.3.2.89

عبدالهی، جلال، و سید هدایت سجادی. ۱۴۰۱. «بررسی انتقادی رویکرد ماریو آلابی برای حل مسئله تعیین ناقص نظریه‌های مکانیک کوانتومی در دفاع از رئالیسم علمی». *پژوهش‌های فلسفی-کلامی* ۲۴(۴): ۱۰۱-۱۲۶. doi: 10.22091/jptr.2022.8473.2744

گاتینگ، گری. ۱۳۷۹. «تقریری اصلاح‌شده از استدلال از طریق تجربه دینی». ترجمه پروانه عروج‌نیا. *نقد و نظر* ۲۳-۲۴: ۳۵۰-۳۷۲.

Alston, William. 1991. *Perceiving God: The epistemology of religious experience*. Ithaca: Cornell University Press.

Choo, Frederick. 2021. "The epistemic significance of religious disagreements: Cases of unconfirmed superiority disagreements." *Topoi* 40: 1139–1147.

Christensen, David. 2007. "Epistemology and disagreement: The good news." *Philosophical Review* 116: 187–217.

Feldman, Richard. 2007. "Reasonable Religious Disagreements." Pp. 194–214, in *Philosophers without Gods*, edited by Louise Antony. Oxford University Press.

Gutting, Gary. 1982. *Religious belief and religious skepticism*. University of Notre Dame Press.

Karimzadeh, Omid. 2018. "Against the equal weight view in the epistemology of disagreement." *Wisdom And Philosophy* 14(56): 43–59. doi: 10.22054/wph.2019.27680.1481

Kraft, James. 2021. Incommensurability and wide-ranging arguments for steadfastness in religious disagreements: Increasingly popular, but eventually complacent. *Topoi* 40: 1148–1160.

Lougheed, Kirk. 2020. *The epistemic benefits of disagreement*. Cham: Springer International Publishing.

Van Helden, Albert. 2019. "Galileo." *Encyclopedia Britannica Online Academic Edition*.

یادداشت‌ها

1. conciliation

۲. equal weight view. این روایت یکی از حالات مشهور مصالحه‌گرایی است. برای آشنایی با آن،

نک. حجتی ۱۳۹۷: ۱۳۹۷: Karimzadeh 2018.

3. instrumental epistemic reason

4. synchronic

5. non-instrumental reason

6. diachronic

۷. اهمیت توجه به تمایز توجیه‌بخش و غیرتوجیه‌بخش در این است که دلالت بر معرفتی بودن رویکرد مورد بحث مقاله برای مقابله با شکاکیت دارد. بدون توجه به این تمایز، شاید نتوانیم این رویکرد را به لحاظ معرفتی موجه بدانیم (Feldman 2007, 214). ولی در پرتو توجه به این تمایز، می‌توان از معرفتی بودن این رویکرد با توسل به دلایل غیرتوجیه‌بخش صحبت کرد.

8. Charlie Dunbar Broad

۹. برای آشنایی با برخی از تبیین‌های انکاری و پاسخ به آنها، به کتاب باور دینی و شکاکیت دینی (Gutting 1982) یا خلاصه فارسی بحث ارائه‌شده درباره تجربه دینی (گاتینک ۱۳۷۹) مراجعه کنید.

۱۰. ممکن است ایراد کنند که در اینجا از استقرا استفاده کرده‌ام. به این ایراد احتمالی در انتهای مقاله پاسخ خواهم داد.

۱۱. این مثال را جیمز کرافت (James Kraft) ارائه داد. مسیحی با اتکا بر انجیل باور دارد که مسیح خداست. در مقابل، مسلمان با اتکا بر قرآن منکر الوهیت عیسی است. اینجا، دو طرف از روش‌های متفاوتی برای توجیه باور خود استفاده می‌کنند: مسیحی از انجیل و مسلمان از قرآن استفاده می‌کند و طرفین برای جلوگیری از اختلاف نظر فاقد هر گونه نقطه نظر مشترکی هستند، زیرا ظاهراً هیچ راهی برای مقایسه و ارزیابی شایستگی روش‌های جانب‌دارانه طرف مقابل وجود ندارد. لذا قسمت زیادی از شواهد و دلایل جدیدی که یکی از طرفین ارائه می‌دهد مورد مناقشه و جانب‌دارانه است و با تبیین متقابل انکاری طرف دیگر روبه‌رو می‌شود (Kraft 2021, sec. 3).

۱۲. برای نمونه، می‌توان به مناقشات در مورد انتخاب تعبیر مناسب در مکانیک کوانتومی اشاره کرد که در آن طرفین، به رغم اتکا بر تجربه، نمی‌توانند یک نظریه را انتخاب کنند. برای آگاهی بیشتر از این مناقشه نک. عبدالهی و سجادی ۱۴۰۱.

۱۳. ممکن است در اصل این ماجرا تردید شود. مثلاً می‌توان گفت لازم نیست گالیله حتماً از همان آغاز به خورشیدمرکزی باور معقول معرفتی داشته باشد. او می‌توانست آن را یک فرضیه صرف در نظر بگیرد و بعد صرفاً به دلیل جذابیت حدس‌ورزانه نظریه خورشیدمرکزی، بررسی درستی یا نادرستی این نظریه را دنبال کند، و بعد از انجام بررسی‌ها این نظریه را به صورت معرفتی باور کند. من در اینجا این تردید را نادیده می‌گیرم. برای بحث دقیق و آشنایی با یک استدلال در انکار این تردید به فصل ۵ این کتاب مراجعه شود: Loughheed 2020, chap. 5.

۱۴. ایراد شکاکیت یا به راهبرد حداقلی وارد است و یا وارد نیست. اگر وارد باشد، باید سراغ پاسخی مناسب برای آن رفت. همان طور که گفتیم و از سیاق مقاله حجتی (۱۳۹۷) برمی‌آید، اتکا به دلایل غیرتوجیه‌بخش یکی از راه‌هاست که در مقاله کوتاه پیش رو مورد نقد قرار گرفته و نشان داده‌ام که این پاسخ نمی‌تواند پاسخی مناسب به ایراد شکاکیت باشد. ولی اگر ایراد به راهبرد حداقلی وارد نباشد، در این صورت انتظار می‌رفت که حجتی آن را به عنوان یکی از مزیت‌های مهم این راهبرد مورد توجه قرار دهد و به قدر کافی توضیح دهد.



پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیست‌ویکم، شماره دوم (پیاپی ۴۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص. ۶۱-۸۲
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/PRR.2023.243048.1768)

نقد و بررسی مبانی فلسفی نظریه 'ام' بر اساس فلسفه اسلامی

سید امین اله احمدیانی^۱ مقدم

محمد جعفری^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۸

چکیده

استیون هاوکینگ، فیزیکدان انگلیسی معاصر، با انتشار کتاب طرح بزرگ و ارائه نظریه «ام»، نزاع دیرین علم و دین را وارد مرحله جدیدی کرد. به رغم ادعای هاوکینگ، مبنی بر «مرگ فلسفه»، او در نظریه‌اش از برخی مبانی فلسفی بهره برده که این مقاله در صدد ارزیابی و نقد آنها است. مهم‌ترین مبانی فلسفی‌ای که نظریه ام بر آنها استوار است عبارت‌اند از (۱) علم‌گرایی، که بنیادی‌ترین مبنای نظریه ام تلقی می‌شود، و در آن مراد از علم به طور خاص علم جدید یا علم تجربی است؛ (۲) ابزارگرایی، که مطابق آن قوانین و نظریه‌ها صرفاً ابزارهایی برای پیش‌بینی پدیده‌ها هستند و اساساً واقعیت فیزیکی موضوعیت ندارد؛ (۳) نفی اصل علیت، که با استفاده از «اصل عدم قطعیت» و «اصل تضاد» صورت گرفته است. در این مقاله، که با روش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده است، پس از تبیین مبانی فوق نشان داده می‌شود که بر هر یک از این مبانی نقدهای جدی وارد است. علم‌گرایی، بدون توجه به محدودیت‌های روش تجربی، سایر منابع معرفتی و از جمله عقل را نادیده می‌گیرد. ابزارگرایی نهایتاً منجر به پذیرش نظریات متناقض می‌گردد و واقع‌گرایی علمی را نفی می‌کند. انکار اصل علیت نیز، که ریشه در فهم نادرست این مفهوم فلسفی دارد، مستلزم نفی هر گونه ارتباط واقعی میان موجودات جهان است. این نقدهای مبنایی در کنار اشکالات دیگری که در مقاله به آنها پرداخته شده حاکی از ضعف و بی‌اعتباری نظریه ام است.

کلیدواژه‌ها

نظریه ام، استیون هاوکینگ، علیت، علم‌گرایی، ابزارگرایی

۱. دانشجوی دکتری کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (ahmadiani624@gmail.com)

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

(jafari@iki.ac.ir)



Investigating and Criticizing the Philosophical Foundations of M-Theory

Seyyed Aminollah Ahmadiani Moghaddam¹

Reception Date: 2022.04.30

Mohammad Jafari²

Acceptance Date: 2022.10.20

Abstract

Contemporary English physicist, Stephen Hawking, by authoring *The Big Plan* and introducing the M-theory, brought the long-running conflict between science and religion to a new level. Despite Hawking's claim of the 'death of philosophy', he has used some philosophical principles in his M-theory. This paper, using the descriptive-analytical method, seeks to evaluate these principles. The most important philosophical foundations on which M-theory is based are: (1) Scientism, as the most fundamental basis of M-theory; (2) Instrumentalism, according to which laws and theories are merely some instruments for predicting phenomena, lacking any physical reality; (3) Denial of causality, which has been inferred from the 'uncertainty principle' and the 'principle of accident.' After explaining these foundations, some significant objections have been directed to them, the most important of which are: scientism neglects the limitations of the empirical-experimental method and excludes other epistemological sources; instrumentalism, besides denying the scientific realism, results in accepting contradicting theories; Denial of causality, which is due to a misunderstanding of this philosophical concept, destroys any real connections between the objects in the world. Finally, it is concluded that these fundamental criticisms really challenge M-theory's validity.

Keywords

M-theory, Stephen Hawking, causality, scientism, instrumentalism

1. Ph.D. Candidate in Kalam, University of Qom, Qom, Iran.

(ahmadiani624@gmail.com)

2. Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. (Corresponding Author)

(jafari@iki.ac.ir)

۱. مقدمه

فیزیکدانان از سال‌های آغازین قرن بیستم در تلاش هستند تا چهار نیروی اصلی شناخته‌شدهٔ طبیعت یعنی گرانش، الکترومغناطیس، هسته‌ای ضعیف، و هسته‌ای قوی را در قالب یک نظریه واحد بگنجانند. برخی نام این نظریه فرضی را «نظریه همه چیز» گذاشته‌اند. در سال‌های اخیر، «نظریات ریسمانی» چنین ادعایی را داشته‌اند و آخرین روایت و صورت‌بندی آن M-theory (از این پس، «نظریهٔ ام») است. از دیدگاه هاوکینگ، نظریه ام گزینه مناسب، بلکه تنها مدل برای «نظریه همه چیز» است. او می‌گوید نظریه ام یک نظریه معمولی نیست، بلکه خانواده کاملی از نظریه‌های متفاوت است، و همه این نسخه‌های متفاوت جنبه‌های مختلف یک نظریه اصلی است، و هر کدام در موقعیت‌های محدودی کاربرد دارند. از نظر او، هیچ نظریه واحدی وجود ندارد که توصیف مناسبی برای مشاهدات در تمام موقعیت‌ها باشد. البته در چارچوب «واقع‌گرایی وابسته به مدل»، که نظریه ام در این چارچوب بیان شده، این کار شدنی و قابل قبول است (هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۹-۱۱). او بر این باور است که این چارچوب نظری دربردارنده نظریات «نسبیت عام» (برای توضیح نیروی گرانش) و «مکانیک کوانتوم» (برای توضیح سه نیروی دیگر) است. در نتیجه، هاوکینگ مدعی است به روایتی از گرانش کوانتومی دست یافته که اینشتین سال‌ها به دنبال آن بود (نک. هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۱۰۸-۱۱۱، ۱۶۳). نظریه ام بر پایه برخی مبانی فلسفی همچون علم‌گرایی، واقع‌گرایی وابسته به مدل، نفی دترمینیسم و بعضی مبانی فیزیکی مانند مکانیک کوانتومی و اصل عدم قطعیت هایزنبرگ شکل گرفته است.

یکی از مهم‌ترین کارکردهای نظریه ام، که مرتبط با الهیات است، امکان پیدایش عالم از عدم (هیچ) است. هاوکینگ معتقد است بدون این که «قانون بقای انرژی و ماده» نقض شود، با انفجار بزرگ جهان و عالم مادی از هیچ یا همان «خلاء کوانتومی» پدید آمده است. او می‌گوید برای ساخت جهان نیاز به انرژی و فضا داریم. از سویی مجموع انرژی جهان باید همواره صفر باشد، از طرف دیگر برای ساخت یک جسم نیاز به انرژی است. به همین دلیل باید قانونی شبیه گرانش وجود داشته باشد. از آنجا که گرانش یک نیروی جاذبه‌ای است، انرژی گرانش منفی است (هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۱۶۲). بر خلاف فیزیک کلاسیک، که انرژی منفی ماهیتی قراردادی دارد، در مباحث کیهان‌شناسی، انرژی گرانش واقعاً منفی است:

ماده موجود در جهان از انرژی مثبت درست شده است. اما ماده به واسطه گرانش خود را

جذب می‌کند. دو تکه ماده که نزدیک یکدیگرند نسبت به وقتی که از یکدیگر دورند، انرژی کمتری دارند، زیرا ضمن جدا کردن آنها باید انرژی صرف کرد تا بر نیروی گرانش که آن دو را به سوی هم می‌کشد غلبه کرد. بنابراین، به تعبیری، میدان گرانشی انرژی منفی دارد. (هاوکینگ ۱۳۹۷-الف، ۱۶۵)

این انرژی منفی انرژی مثبتی را که مورد نیاز برای ساخت مواد است جبران می‌کند. بنابراین جمع انرژی منفی و مثبت برابر با صفر می‌شود و چیزی به انرژی عالم اضافه نشده است و هیچ محدودیتی برای ایجاد جهان وجود ندارد. هاوکینگ نتیجه می‌گیرد که جهان بدون این که نیاز به یک خالق بیرونی داشته باشد به صورت «خودانگیخته» ایجاد شده است (هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۱۶۳).

کارکرد مهم دیگر نظریه ام، که مرتبط با مسائل الهیاتی است، «جهان‌های موازی» یا «جهان‌های چندگانه» است. این نظریه را برخی فیزیکدانان برای توجیه «تنظیم ظریف» جهان فیزیکی بیان کرده‌اند. هاوکینگ وجود جهان‌های موازی را برابر با تصادفی و شانسی بودن به وجود آمدن عالم و عدم دخالت خالق متافیزیکی تلقی می‌کند. به عبارت دیگر، این جهان‌های موازی بدون هیچ گونه علت غایی، هدف، شعور و آگاهی (که خارج از جهان طبیعی باشد)، شکل گرفته‌اند. او بر این باور است که از میان این جهان‌های متعدد، که عدد آنها به 10^{500} می‌رسد و هر کدام قوانین مخصوص خود را دارند، جهان ما در کنار تعداد اندکی جهان دیگر که قابلیت حیات موجوداتی مثل ما را دارد به صورت تصادفی سر برآورده است (هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۱۱، ۱۱۰، ۱۵۱، ۱۶۳).

نظریه ام مخالفان و منتقدان سرشناسی در میان فیزیکدانان و فیلسوفان غربی دارد. هدف ما نقد اصل نظریه ام است، لذا این مقاله مسائل و مباحث فنی و همچنین مبانی فیزیکی مرتبط با این نظریه را دنبال نمی‌کند، بلکه تعدادی از مبانی فلسفی این نظریه توضیح داده خواهد شد و آنها را با تکیه بر حکمت متعالیه نقادی می‌کنیم.

۲. مبانی فلسفی نظریه ام

۲-۱. علم‌گرایی

علم‌گرایی^۱، که گاهی طبیعت‌گرایی یا ماتریالیسم علمی هم نامیده می‌شود، یک ایدئولوژی و گرایش فلسفی به شمار می‌آید. واژه علم دارای تعاریف مختلف اصطلاحی است. مراد از علم در این بحث مجموعه قضایای کلی حقیقی است که محور خاصی داشته باشند و با روش تجربی به دست آمده باشند (مصباح یزدی ۱۳۹۰، ۶۴). بر اساس این تعریف، علم جدید یا علم تجربی («Science») علمی است که در آن پیرامون جهان مادی و طبیعی و

موجودات حاضر در آن با روش مشاهده و آزمایش بحث می‌شود. علم‌گرایی به عنوان دیدگاهی فلسفی یکی از ویژگی‌های مهم تفکر مدرن است. بر اساس علم‌گرایی، تنها راه به سوی حقیقت علم است (لنوکس ۱۳۹۵، ۱۶). علم‌گرایی پیامدها و نتایجی داشته است. در علوم تجربی جدید، به جای آن که پدیده‌های جهان را بر اساس اهداف و اغراض تبیین کنند، آنها را از طریق علل فاعلی مادی و طبیعی آنها تبیین می‌کنند (نبویان ۱۳۸۲، ۴۲). استیون هاوکینگ در کتاب مشهور خود، تاریخچه زمان، می‌گوید تاکنون دانشمندان چنان مشغول ابداع نظریه‌های جدید برای توصیف «هستی» جهان بوده‌اند که دیگر فرصتی برای طرح «چرایی» نداشته‌اند. از سویی فیلسوفان، که حرفه‌شان پرداختن به «چراها» است، نتوانسته‌اند همگام با پیشرفت‌های علم جدید گام بردارند. بر خلاف قرن هفدهم، فیلسوفان در قرن نوزدهم و بیستم چنان دامنه تحقیقات خود را کاهش داده‌اند که مشهورترین فیلسوف این قرن، ویتگنشتاین، گفته است تنها وظیفه‌ای که برای فلسفه باقی می‌ماند تحلیل زبان است (هاوکینگ ۱۳۹۷-الف، ۲۱۵). هاوکینگ سال‌ها بعد در کتاب طرح بزرگ صراحتاً بیان می‌کند که «فلسفه اینک مرده است». گرچه به طور معمول سؤالاتی مانند آیا جهان به خالق نیاز دارد؟، واقعیت بیرون از ما چیست؟ و غیره در حوزه فلسفه‌اند، اما چون فلسفه نتوانست پیشرفت‌های جدید در علم و مخصوصاً فیزیک را تاب بیاورد، دانشمندان حامل مشعل اکتشافات شدند (هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۷).

هاوکینگ تنها ادعای باقیمانده دین را سخن گفتن از چگونگی آغاز جهان می‌داند، اما در این مسئله نیز به زودی علم پاسخ آن را خواهد داد:

یکی از حوزه‌های باقیمانده که دین اکنون در آن می‌تواند ادعایی داشته باشد درباره منشأ جهان است، اما حتی در اینجا نیز علم در حال پیشرفت است و باید به زودی پاسخی قطعی برای چگونگی آغاز جهان ارائه کند. (هاوکینگ ۱۳۹۸، ۴۲)

از دید او، چون قبل از انفجار بزرگ زمان وجود نداشته، امکان وجود یک خالق نبوده است. زیرا زمانی وجود نداشته که خدا بتواند در آن زمان وجود داشته باشد و جهان را خلق کند (هاوکینگ ۱۳۹۸، ۴۸).

۲-۲. ابزارگرایی

در رابطه با نحوه ارتباط مفاهیم و نظریه‌ها با واقعیت، مکاتب و روش‌های متفاوتی در بین دانشمندان وجود دارد. چهار تعبیر فلسفی رئالیسم، ایدئالیسم، پوزیتیویسم و ابزارگرایی^۲ (باربور ۱۳۹۷، ۱۹۶) از کلی‌ترین و اصلی‌ترین آنها به حساب می‌آیند.

مکتب ابزارگرایی بر این باور است که قوانین و نظریه‌ها صرفاً ابزارهایی برای

پیش‌بینی پدیده‌ها هستند، بنابراین قابل تأیید یا تکذیب نیستند (گلشنی ۱۳۹۴، ۴۱۷). مفاهیم مشاهده‌ناپذیری که در نظریه‌های فیزیکی به کار می‌رود، مثل کوآرک، مصداقی در جهان خارج ندارند، بلکه صرفاً ابزار محاسبه‌ای هستند. نظریه‌هایی که این هویات را به کار می‌گیرد نیز صرفاً ابزاری درباره جهان پدیده‌ها هستند (گلشنی ۱۳۹۳، ۵۶). ملاک سنجش و داوری نظریه‌ها و قوانین صدق و کذب یا حقیقت و بطلان آنها نیست، بلکه معیار مفید بودن آنهاست. «مفاهیم علمی ربط کارکردی به مشاهدات دارند، ولی لازم نیست خودشان تحویل‌پذیر به مشاهده باشند. از نظر ابزارگرایان، قوانین و نظریه‌ها اختراع می‌شوند نه اکتشاف» (باربور ۱۳۹۷، ۱۹۹-۲۰۰).

۳-۲. واقع‌گرایی مبتنی بر مدل

در ربع قرن اول قرن بیستم، تعداد زیادی از فیزیکدانان، که از سویی فهم فیزیکی مکانیک کوانتوم را دشوار و سؤال‌برانگیز می‌دیدند و از سوی دیگر توفیقات آن را در مقام عمل می‌دیدند، به ابزارگرایی روی آوردند (گلشنی ۱۳۹۴، ۴۵). در عصر ما، استیون هاوکینگ پرچم‌دار این نظریه بوده و دیدگاه ابزارانگارانه کاملاً در نظریات وی استشمام می‌شود. برای مثال، به این عبارت او توجه کنید:

... کسی نمی‌تواند تعیین کند که چه چیزی حقیقی است. تمامی آنچه یک نفر می‌تواند انجام دهد این است که بیابد کدام مدل‌های ریاضی جهانی را که ما در آن زندگی می‌کنیم توصیف می‌کنند. [...] یک نظریه صرفاً مدلی از جهان یا بخشی از آن است و مجموعه‌ای از قواعد را در بر دارد که کمیات مدل را به مشاهدات ما مربوط می‌کند. آن صرفاً در ذهن ما وجود دارد و هیچ واقعیت دیگری ندارد. [...] من تقاضا نمی‌کنم که یک نظریه متناظر با واقعیت باشد، زیرا من نمی‌دانم که آن (یعنی واقعیت) چیست [...] تنها دغدغه من این است که نظریه باید نتایج اندازه‌گیری‌ها را پیش‌بینی کند. (به نقل از، گلشنی ۱۳۹۸، ۵۶-)

(۵۷)

هاوکینگ با نگاه ابزارانگارانه‌ای که دارد معتقد به «واقع‌گرایی مبتنی بر مدل» (یا رئالیسم مدل‌محور)^۳ شده است. او می‌گوید این مفهوم چارچوبی برای تفسیر علم جدید فراهم می‌کند. جهت تبیین آن، ابتدا لازم است که مقصود از «مدل» و «مدل‌سازی» در علم فیزیک را توضیح دهیم. ایان باربور مدل را این‌گونه تعریف می‌کند:

مدل در علم عبارت است از برقراری یک تمثیل سنجیده بین یک پدیده که قوانینش معلوم است و پدیده دیگری که در دست تحقیق است. (باربور ۱۳۹۷، ۱۹۲)

فیزیکدانان در مدل‌سازی مسائل واقعی را توضیح نمی‌دهند، بلکه به جای آن، مدلی را

درست می‌کنند که این مدل به ما کمک می‌کند تا فیزیک را ریاضیاتی کرده و از طریق آن بتوان در مورد آن مسائل صحبت کرد و آنها را توضیح داد (اخلاقی ۱۳۸۸، ۱۶۳). مثلاً یکی از نظریه‌هایی که با مدل‌سازی تکوین یافته نظریه موجی نور است که با تمثیل و قیاس نور با خواص صوت صورت گرفته است. البته این روش و افراط در آن با خطراتی هم مواجه بوده است. پیر دوئم، فیلسوف و فیزیکدان فرانسوی، به علت همین خطرات می‌گفت که مدل‌ها را باید با احتیاط به کار برد و هر چه زودتر باید آنها را کنار گذاشت. از سوی دیگر، دانشمندان دیگری مانند نورمن رابرت کمبل، فیزیکدان انگلیسی، و ارنست ناگل، فیلسوف آمریکایی، سرسختانه از مدل‌سازی دفاع کرده‌اند (باربور ۱۳۹۷، ۱۹۳-۱۹۵). هاوکینگ نیز در آثار خود معتقد به مدل‌سازی در فیزیک است و استفاده از آن را مورد تأکید قرار داده است. وی مدل‌محوری را تنها روش برای کشف و آزمودن واقعیت فیزیکی می‌داند (هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۱۵۴). او چهار ویژگی برای یک مدل خوب برمی‌شمارد: (۱) زیبا و برجسته باشد؛ (۲) قواعد قراردادی و عناصر قابل تفسیر و تعدیل کمتری داشته باشد؛ (۳) با تمام مشاهدات موجود ما مطابقت داشته باشد و آنها را تشریح کند؛ (۴) پیش‌بینی دقیقی از مشاهدات آتی ارائه دهد، به گونه‌ای که اگر پیش‌بینی‌ها نادرست از آب در آمدند، مدل زیر سؤال برود یا رد شود (اهرامی ۱۳۹۱، ۲۸).

تا قبل از ظهور مکانیک کوانتومی، فیزیک معتقد به وجود جهان خارجی مستقل از ذهن انسانی بود. همچنین نظریات علمی ما را باز نمود کاملی از جهان خارج می‌دانست، و هدف علم کشف واقعیت این جهان خارجی بود. این نظریه «رنالیسم خام» یا «رنالیسم کلاسیک» نامیده شده است. اما با پیدایش مکتب کپنهاگی مکانیک کوانتومی، دیدگاه رئالیستی کلاسیک جای خود را به نگرش شبه-ایدئالیستی داد (گلشنی ۱۳۹۴، ۶۵-۶۷). در توضیح واقع‌گرایی یا رئالیسم کلاسیک، هاوکینگ می‌گوید بر اساس علم کلاسیک یک جهان واقعی در خارج از ذهن ما وجود دارد که دارای ویژگی‌های معین فیزیکی است. طبق این دیدگاه، نظریه‌های ما صرفاً تلاش‌هایی در جهت توصیف این جهان و تعیین ویژگی‌های آن است. اندازه‌گیری و درک ما از اشیاء وابسته به وجود عینی و خارجی آنها است. مشاهده‌گر و مشاهده‌شونده هر دو بخشی از جهان عینی هستند و جدای از آن نیستند. وی دفاع از چنین عقیده‌ای را با توجه به فیزیک مدرن و فیزیک کوانتوم مشکل می‌داند و به عنوان مثال بیان می‌کند:

بر طبق اصول فیزیک کوانتوم که توصیف دقیقی از طبیعت محسوب می‌شود، هر ذره نه مکان و نه سرعت دقیقی دارد، مگر این که این مقادیر به وسیله مشاهده‌گری اندازه‌گیری

شوند. از این رو صحیح نیست بگوییم که اندازه‌گیری منجر به حصول نتایج دقیق می‌شود، زیرا مقدار اندازه‌گیری شده تنها در زمان اندازه‌گیری چنین مقداری داشته است. در حقیقت، در برخی موارد اشیاء حتی وجود مستقل نیز ندارند و تنها به عنوان بخشی از یک مجموعه موجودیت می‌یابند. (هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۴۰-۴۱)

در فصل سوم طرح بزرگ، هاوکینگ در صدد پاسخ به این سؤالات برآمده که آیا در بیرون از ذهن و حواس ما اولاً واقعیتی وجود دارد و ثانیاً اگر وجود دارد دسترسی به آن همگانی است یا خیر؟ وی در پاسخ به این سؤالات دو مثال ذکر می‌کند. نخست، تصویری که یک ماهی خانگی درون تنگ مُدور و منحنی از بیرون دارد و همه چیز را خمیده می‌بیند با آنچه ما از بیرون می‌بینیم تفاوت دارد، اما انسان خارجی و آن ماهی درون تنگ از جهت پیش‌بینی کردن هم‌ارز هستند و هیچ کدام از دو دیدگاه واقعی‌تر از دیگری نیست. دوم، دو سیستم نجومی بطلمیوسی و کپرنیکی، همانند مثال ماهی درون تنگ آب، هر دو واقعی هستند و سؤال از واقعی‌تر بودن یکی از آنها بی‌معناست، چون هر دو سیستم مدلی ارائه می‌کنند که با مشاهدات سازگار است. البته در سیستم کپرنیکی، که خورشید ثابت است، معادلات حرکت بسیار آسان‌تر است (هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۳۵-۴۰).

هاوکینگ مدعی است برای پایان دادن به جدلهای بین مکاتب واقع‌گرا و غیرواقع‌گرا، باید از «واقع‌گرایی مبتنی بر مدل» کمک گرفت. بر اساس واقع‌گرایی مبتنی بر مدل، «نظریه فیزیکی یا تصویر جهان شامل یک مدل (عموماً با ماهیت ریاضی) و مجموعه‌ای از قوانین است که ارکان مدل را به مشاهدات پیوند می‌دهد» (هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۳۸-۴۲). از دیدگاه او، هیچ ادراکی از واقعیت مستقل از تصویر و نظریه وجود ندارد. این مطلب بدین معناست که نظریه علمی مدلی است که واقعیت را تعریف می‌کند، نه این که توصیفی از یک واقعیت قائم‌به‌ذات باشد (اهرامی ۱۳۹۱، ۲۵). بر اساس واقع‌گرایی مبتنی بر مدل، سؤال از واقعی بودن مدلی که با مشاهدات مطابقت دارد بی‌معنا است. بنابراین اگر فرضاً دو مدل داشته باشیم که هر دو با مشاهدات مطابقت داشته باشند، نمی‌توانیم بگوییم که کدام واقعی‌تر است. در این صورت می‌توانیم هر کدام از دو مدل را که در شرایط مورد نظر بهتر و ساده‌تر عمل می‌کند به کار بگیریم (هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۴۲-۴۳). بر اساس ایده واقع‌گرایی وابسته به مدل هاوکینگ، همه آنچه به ادراک انسان درمی‌آید (مانند خانه، درختان، دیگران، اتم‌ها، مولکول‌ها و دیگر جهان‌ها و...)، همگی تفسیری است که مغز ما از طریق داده‌های حسی به دست آورده است (هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۱۵۴).

۲-۴. نفی دترمینیسم

دترمینیسم،^۴ یا قانون ضرورت علی و معلولی، که از فروع اصل علیت است، یک اصل متافیزیکی و هستی‌شناختی محسوب می‌شود و به معنای این است که با وجود علت وجود معلول ضرورت دارد، و با عدم آن وجود معلول محال است. البته این اصل گاهی به معنای «قابلیت پیش‌بینی» نیز به کار رفته، که یک معنای معرفت‌شناختی است و مستلزم اعتبار اصل علیت عامه به علاوه شناخت ما از قوانین طبیعی و شرایط اولیه است. مفهوم علیت به مرور زمان در میان فیزیکدانان خاص و خاص‌تر شد تا به معنای «موجیبت لاپلاسی» آن درآمد. البته در بیان فیزیکدانان، معمولاً خلط بین اصل علیت و فروع آن، از یک سو، و خلط بین اینها و مفهوم پیش‌بینی‌پذیری، از سوی دیگر، به دفعات حادث شده و غالباً به جای یکدیگر به کار می‌روند (گلشنی ۱۳۹۴، ۲۲۷-۲۲۹).

۲-۴-۱. موجیبت مکانیک کلاسیک

در مکانیک کلاسیک و سنتی، آن گونه که گالیله و نیوتن آن را ساخته و پرداخته‌اند، اگر کسی موقعیت و سرعت جسمی را در نقطه اولیه در زمان بداند و از قوانین حرکت آگاه باشد، می‌تواند موقعیت و سرعت آن جسم را در هر زمان دیگر پیش‌بینی کند (کاپالدی ۱۳۷۷، ۳۴۷-۳۴۸). بعدها دانشمندان از این موجیبت مکانیک کلاسیک برداشت‌هایی مطرح کردند. یکی از این برداشت‌ها را اخترشناس فرانسوی پی‌یر سیمون دولاپلاس در قرن نوزدهم بیان کرده است. لاپلاس معتقد بود که وضعیت فعلی جهان معلول وضعیت پیشین و علت وضعیت آینده است. اگر فرضاً کسی در لحظه معینی علم و عقل مطلق داشته باشد و بتواند همه نیروهای فعال در طبیعت را درک کند و قدرت تحلیل این داده‌ها را داشته باشد، قادر است که در یک فرمول حرکات بزرگ‌ترین اجرام جهان تا سبک‌ترین اتم‌ها را جای دهد. برای چنین ذهنی آینده و گذشته (به نحو علت و معلولی و لایتغیری) همانند حال است و هیچ چیز غیریقینی نخواهد بود (کاپالدی ۱۳۷۷، ۳۴۸). موجیبت لاپلاسی، که «جبرگرایی علمی»^۵ نیز نامیده شده، باور رسمی فیزیکدانان در طول قرن نوزدهم بوده است (هاوکنگ ۱۳۹۸، ۸۹).

۲-۴-۲. طرد موجیبت در فیزیک کوانتوم

گرچه مخالفت با موجیبت لاپلاسی از همان قرن نوزدهم شروع شد، با پیدایش مکانیک کوانتوم در قرن بیستم و ارائه اصل عدم قطعیت بود که پایه‌های نظریه لاپلاس فروریخت. بر خلاف نظریه او که حرکت آینده اجسام و ذرات را به صورت دقیق قابل پیش‌بینی می‌دانست، طبق اصل عدم قطعیت هایزنبرگ، موقعیت‌ها و سرعت‌های دقیق ذرات، حتی

در زمان حال نیز قابل اندازه‌گیری نیست (هاوکینگ ۱۳۹۸، ۹۱). بعد از ظهور مکانیک کوانتوم، اولین کسی که رسماً طرد موجیبت را مطرح کرد ماکس بورن فیزیکدان آلمانی بود: «گرایش من این است که موجیبت در دنیای اتمی متروک است. اما این یک موضوع فلسفی است که برای آن استدلالات فیزیکی به تنهایی قاطع نیستند» (به نقل از گلشنی ۱۳۹۴، ۶۴). همچنین ورنر هایزنبرگ، در سال ۱۹۲۷، علیت را به معنای «قابلیت پیش‌بینی» به کار برد و صراحتاً آن را غیرمعتبر دانست: «وضعیت واقعی قضایا را می‌توان بدین قرار بیان کرد: چون تمامی آزمایش‌ها محکوم قوانین مکانیک کوانتومی هستند، مکانیک کوانتومی به طور مسلم محقق می‌سازد که قانون علیت معتبر نیست» (به نقل از گلشنی ۱۳۹۴، ۶۴). از آن زمان به بعد، اغلب فیزیکدانان عدم موجیبت را ذاتی پدیده‌های اتمی می‌دانند. باور ما انسان‌ها درباره مفهوم «علیت» از تجاربمان با اشیاء ماکروسکوپی نشئت گرفته و در مورد اشیاء اتمی و زیراتمی صادق نیست. فیزیک کوانتوم اساساً ماهیتی تصادفی دارد. در پدیده‌های زیراتمی دیگر با زنجیره‌های علی و معلولی سروکار نداریم، بلکه سروکار ما با احتمالات آماری است (کاپالدی ۱۳۷۷، ۳۴۶)، یعنی فرمول‌بندی آن بر اساس تصادف و احتمال نوشته می‌شود. مفهوم احتمال، بر خلاف فیزیک نیوتنی که ناشی از عدم آگاهی نسبت به جنبه‌های مشخصی از فرآیند است، در نظریات کوانتومی بیانگر ذات تصادفی طبیعت است (هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۶۸).

۳. نقد مبانی فلسفی نظریه ام

۳-۱. نقد علم‌گرایی

یکی از اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین مبانی نظریه استیون هاوکینگ علم‌گرایی است. در این مبنای فلسفی، روش تجربی تنها روش و معیار درست برای بررسی و کسب معارف شمرده شده است. این رویکرد فلسفی با اشکالاتی روبه‌رو است که به برخی از آنها می‌پردازیم.

۳-۱-۱. عدم انحصار روش معرفتی به روش تجربی

به دلیل آن که معارف انسان از راه‌های گوناگونی به دست می‌آید، شاخه‌های مختلفی از علم نیز تولید شده و هر شاخه‌ای از علم، متناسب با موضوع آن، از یک یا چند راه خاص معرفت استفاده می‌کند. برخی علوم به گونه‌ای هستند که با روش عقلی به آنها دست می‌یابیم، برخی دیگر با استفاده از روش نقلی و تاریخی، برخی از طریق حس و تجربه، برخی از راه کشف و شهود و علوم حضوری. البته دقت در این نکته مهم است که این

مرزبندی میان روش‌های علوم صرفاً یک امر قراردادی نیست، بلکه مقتضای طبیعت مسائل هر علم است. مثلاً برای حل مسائل علوم تجربی چاره‌ای جز استفاده از روش تجربی و مقدماتی که از تجربه حسی به دست می‌آید نداریم. همچنین مسائلی که مرتبط با امور غیرمادی مانند روح است، هرگز با تجربیات حسی حل نمی‌شود و باید آن را با روش عقلی و استفاده از بدیهیات عقلی حل نمود (مصباح یزدی ۱۳۹۰، ۱۱۲-۱۱۳). پس هرچند روش تجربی در بررسی برخی از موضوعات کارآیی مناسب خود را دارد، اما نمی‌تواند به عنوان تنها روش مطلوب و مفید در علوم مورد تأکید و توجه قرار گیرد. بنابراین منحصر کردن روش کسب معرفت به روش تجربی غیرمنطقی و نادرست است.

۳-۱-۲. محدودیت علوم تجربی

از آنجا که علوم تجربی بر پایه آزمایش بنا شده‌اند، و آزمایش مبتنی بر حس و مشاهده و تکرار است، تنها موضوعاتی را شامل می‌شوند که در قلمرو محسوسات قرار دارند و به صورت ظنی، و نه قطعی، گزاره‌های خود را ارائه می‌نمایند. بنابراین فرضیاتی که قابل اثبات تجربی نیستند، استقلالاً در محدوده علوم تجربی قرار نمی‌گیرند، چه رسد به آن که محور ارزش‌گذاری دیگر گزاره‌ها و معارف و علوم قرار گیرند. هاوکینگ با نادیده گرفتن این محدودیت علم تجربی و عدم توجه به روش‌شناسی علوم، علم را تنها متکفل پاسخگویی به سؤالات اساسی بشر دانسته و معتقد به مرگ فلسفه شده است (هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۷). او در ابتدای طرح بزرگ معترف است که سؤالاتی مانند «چرا به جای هیچ، چیزی به وجود آمد؟»، «چرا ما وجود داریم؟»، «چرا قوانین طبیعت این گونه‌اند؟»، «آیا جهان به یک طراح یا خالق نیاز دارد؟»، همگی در حیطه فلسفه به شمار می‌آیند، اما مدعی است فلسفه نتوانسته پیشرفت‌های علم را تاب بیاورد، و بنابراین توان پاسخگویی به این پرسش‌ها را ندارد، و این علم است که باید به سؤالات اساسی پاسخ گوید (هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۷). به نظر می‌رسد فیزیکدانانی همچون هاوکینگ، به دلیل عدم آشنایی کافی با دانش فلسفه یا عدم توجه به قلمرو، کارکرد و روش علوم تجربی، دچار چنین رویکردی شده باشند. استیون هاوکینگ به عنوان یک دانشمند تجربه‌گرا به دنبال آن است که با روش تجربی برخی مسائل متافیزیکی را حل کند. او درباره قلمرو حس و تجربه دچار خطا و بلندپروازی شده و آنچه را قابل درک حسی و تجربی نباشد و از روش عقلی به دست آمده باشد غیرمعتبر یا ناکارآمد می‌پندارد. این درحالی است که از منظر فلسفه اسلامی اصولاً شناختی که از حس حاصل شده، تا زمانی که به یک اصل عقلی تکیه نکند، هیچ گونه معرفت یقینی به همراه ندارد. فرضاً اگر ما از طریق چشم نور را دیدیم، برای ما ادراکی

حاصل شده است، اما این دیدن موجب یقین به وجود نور نیست. چون احتمال معدوم بودن آن نیز موجود است، مگر در صورتی که معتقد باشیم اجتماع وجود و عدم نور یا به اصطلاح اجتماع نقیضین در آن واحد محال است. پس حس تنها مفردات جزئی را درک می‌کند و تصور را به نفس می‌دهد و هیچ گونه حکم و تصدیقی نمی‌کند (جوادی آملی ۱۳۷۸، ۲۵۶-۲۵۸). اساساً آنچه از طریق آزمایش و مشاهده به دست می‌آید، اگر به قواعد بدیهی عقلی تکیه نکند، حتی اگر این آزمایش ده‌ها بار تکرار شود، حکم نهایی این آزمایش‌ها یقینی زوال‌ناپذیر را افاده نمی‌کند. اگر در مواردی نیز یقینی حاصل شده است، این یقین نتیجه و محصول تجربه صرف نیست، بلکه برهان دیگری در کار است، و این تجربه صرفاً نقش معد را دارد (مصباح یزدی ۱۳۹۰، ۱: ۲۶۹). البته باید توجه داشت که منحصر کردن تجربه به تجربه حسی نیز خطاست، زیرا تجربه‌های درونی که از سنخ علم حضوری هستند نیز تجربه به شمار می‌آیند (مصباح یزدی ۱۳۹۰، ۱: ۲۱۳). به هر روی، نمی‌توان نقش عقل را در تصدیقات، درک قوانین کلی و... انکار کرد. عقل می‌تواند برخی مفاهیم و معقولات را بدون واسطه شدن حس و تجربه تولید و به وسیله آنها برخی حقایق را قابل فهم سازد. بدین ترتیب، علوم تجربی توانایی حل مسائلی را ندارد که در قلمرو تجربه نیستند.

علم حتی برای حل مسائل خود نیازمند مفروضاتی فوق علمی، مانند فرض «قابل اطمینان بودن تجارب انسانی» است. این فرضیات به هیچ وجه قابل اثبات تجربی نیستند (گلشنی ۱۳۹۸، ۱۵). رابرت بویل، فیزیکدان و شیمیدان انگلیسی، معتقد بود «تبیین کامل و جامع پدیده‌ها مقصد علوم تجربی نیست. و چنان تبیینی از حد تبیین مکانیکی بسی فراتر می‌رود» (به نقل از برت ۱۳۶۹، ۱۷۲).

علم تجربی، بر خلاف اعتقاد هاوکینگ (۱۳۹۷-الف، ۲۱۵)، تنها می‌تواند از «چگونگی» سخن بگوید، اما قادر به سخن گفتن از «چرایی» نیست. برای مثال، فیزیک محض قادر به جوابگویی برخی مسائل نیست که در بین فیزیکدانان مطرح است - آیا زمان واقعاً هم‌ارز مکان است؟ آیا می‌توان مکانیک کوانتومی را بدون توجه به ناظر فرمول‌بندی کرد؟ آیا جرم و انرژی، چون به هم مربوطاند، لزوماً یکی هستند؟ - و پاسخ به چنین پرسش‌هایی از حیطه این علم خارج است (گلشنی ۱۳۹۴، ۳۶۰). در نتیجه نمی‌توان با تکیه بر تجربه صرف به اثبات بسیاری از مسائل علمی مبادرت ورزید، چه رسد به مسائلی که ماهیتاً در قلمرو علم تجربی قرار نمی‌گیرند.

بنابراین هاوکینگ توجه ندارد که کنار گذاشتن متافیزیک یا فلسفه به معنای طرد هر

علمی است، زیرا همگی آنها نیازمند و وابسته به فلسفه هستند. اثبات موضوعات غیربديهی و اثبات کلی‌ترین اصول موضوعه علوم مثل اصل علیت بر عهده فلسفه است (مصباح یزدی ۱۳۹۰، ۱: ۱۱۹-۱۲۰).

۲-۳. نقد نفی اصل علیت

اصل عدم قطعیت باعث پیدایش برخی برداشت‌ها و تفسیرهای فلسفی و متافیزیکی شد. از آن جمله انکار اصل علیت بود. همان‌طور که در توضیح اصل «عدم قطعیت هایزنبرگ» گفته شد، در ابتدا فیزیکدانان منشأ عدم قطعیت در مکانیک کوانتوم را جهل موقت انسان می‌دانستند. اما برخی نیز گفتند ناشی از محدودیت‌های کلی تجربی یا مفهومی انسان است و همین محدودیت‌ها همواره ما را از دانستن این که آیا رویدادهای قلمرو اتم جبری و متعین هستند یا نه بازمی‌دارد، و جهل ما در این رابطه جهل دائمی است. برخی دانشمندان دیگر مانند هایزنبرگ این عدم قطعیت را ناشی از ذات طبیعت دانستند، نه جهل انسان. هایزنبرگ، که «علیت» را به معنای «قابلیت پیش‌بینی» می‌دانست، «دترمینیسم» یا موجبیت را انکار کرد. بنابراین او معتقد به نوعی رویکرد احتمالی و شانسی نسبت به رویدادهای عالم شد، به ویژه در حوزه زیراتمی، و علیت قطعی برای حوادث عالم را نفی کرد. البته همان‌طور که استاد شهید مطهری می‌گوید، اینها ظاهراً «اصل سنخیت علت و معلول» یا «موجبیت» را انکار می‌کنند، که از فروع اصل علیت هستند، نه خود «اصل علیت» را. اما از منظر دقیق فلسفی، این دیدگاه در نهایت منجر به انکار خود اصل علیت هم می‌شود (مطهری ۱۳۷۶، ۶: ۶۵۳).

فیزیکدانان برجسته‌ای همچون اینشتین نیز با هایزنبرگ مخالفت کردند. آنها معتقد بودند اگرچه توصیف فعلی کوانتومی به علت ناقص بودنش تعیین ذاتی را در ابعاد میکروسکوپی نشان نمی‌دهد و ظاهراً موجبیت را نقض می‌کند، اما این تعیین در هر حادثه و هر سطح طبیعت وجود دارد (گلشنی ۱۳۹۴، ۶۴-۶۵). هاوکینگ نیز در طرح بزرگ نظر هایزنبرگ را پذیرفته، مبنی بر این که عدم قطعیت ناشی از ذات طبیعت است، چنان‌که می‌گوید طبیعت ذاتی تصادفی دارد (هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۶۸). همچنین او بارها از عبارت خوش‌اقبالی و شانسی برای توجیه برخی مطالب فیزیکی مانند جایگاه و مکان زمین در منظومه شمسی استفاده می‌کند (هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۱۳۶-۱۳۸). البته در همین کتاب عباراتی آمده که در تناقض با این نظر اوست. مثلاً، «این کتاب ریشه در مفهوم جبرگرایی علمی دارد» (هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۳۳)، یا «جبرگرایی علمی که لاپلاس صورت‌بندی کرد، [...] در حقیقت پایه و اساس تمام علم مدرن بوده و اصلی است که در

طول این کتاب از اهمیت زیادی برخوردار است» (هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۲۹). در هر حال، اعتقاد به جبرگرایی علمی با تصادفی بودن ذات طبیعت تناقض آشکاری است که هاوکینگ آن را در کتابش برطرف نکرده است.

۳-۲-۱. ادراک نادرست از اصل علیت

به نظر می‌رسد فیزیکدانانی مانند هایزنبرگ و هاوکینگ، که هر کدام به نوعی مفاد قانون عقلی و فلسفی «علیت» را زیر سؤال برده‌اند، درک صحیحی از این قانون ندارند. لذا نخست می‌بایست منظورمان از اصل علیت را در فلسفه اسلامی روشن نماییم.

۳-۲-۲. مفهوم علیت در حکمت اسلامی

مفهوم علیت مانند هر مفهوم دیگری در ذهن انسان به صورت اجمالی وجود دارد، یعنی هر شخصی اجمالاً می‌داند که برخی پدیده‌ها با برخی دیگر در ارتباطاند، به طوری که برای رسیدن به برخی از برخی دیگر باید استفاده کرد و به نوعی توقف بر یکدیگر دارند. اما همین مفهوم بدیهی را اگر بخواهیم تعریف منطقی جامع و مانعی از آن ارائه دهیم، ممکن است برای بسیاری این کار مشکل باشد، درست مانند تعریف مفهوم «آب». فلاسفه اسلامی بعد از تعریف علت و معلول، قانون علیت و موضوع و محمول آن را نیز تنسیق و مشخص کرده‌اند. آنان ابتدا «مواد ثلاث» را مطرح می‌کنند که بر این اساس هر چیزی را اگر با «وجود» بسنجیم یا وجود برای آن ضروری است که آن را «واجب» خوانند یا عدم برای آن ضروری است که «ممتنع» می‌شود، یا نه وجود و نه عدم برای آن ضرورت دارد که «ممکن» نامیده می‌شود (طباطبایی ۱۳۹۰، ۵۵). موضوع قانون علیت موجود ممکن است، یعنی هر «ممکنی» نیازمند و متوقف بر «علت» است. فیلسوفان مسلمانی که این گونه قانون علیت را تعریف نمودند بر فاعلیت تأکید فراوان کردند، و فاعل را به دو فاعل «مستقل یا حقیقی» و فاعل «معد یا ربطی» تقسیم نمودند و معدّات را مجازاً علت دانستند (طباطبایی ۱۳۸۶، ۱۱۱-۱۱۲). در فلسفه اسلامی علت‌های محرک مقصود بالذات و اصلی نیستند، بلکه مقصود اصلی «فاعل هستی‌بخش» است (فیاضی ۱۳۹۰).

۳-۲-۳. تفاوت مفهوم علیت در فلسفه و فیزیک کوانتوم

اصولاً در علم فیزیک از فاعل طبیعی یا محرک سخن گفته می‌شود و علت «هستی‌بخش» جایگاهی در علم فیزیک ندارد و از آن بحث نمی‌شود. فیزیک نیوتنی و همچنین فیزیکدانانی مانند ایششتین قائل به اصل علیت عمومی بودند، به معنای این که هر حادثه‌ای باید علتی داشته باشد (گلشنی ۱۳۹۴، ۱۷۲). اما به تدریج و به ویژه در فیزیک کوانتوم، علیت با «پیش‌بینی‌پذیری»، که از زمان لاپلاس رواج پیدا کرده بود، اشتباه گرفته شد. به

عبارت دیگر، علیت و فروع آن را، که یک بحث هستی‌شناختی است، با پیش‌بینی‌پذیری، که امری معرفت‌شناختی است، خلط کردند (عباسی ۱۳۹۰). درست است که پیش‌بینی‌پذیری با موجبیت در واقع متفاوت‌اند، لکن پیش‌بینی‌پذیری فرع بر موجبیت است و به همین دلیل از تعابیر غیرموجبیتی مانند تعبیر کپنهاگی از پیش‌بینی‌ناپذیری دفاع کرده‌اند (انبیائی ۱۳۹۶، ۶۵).

از تفاوت‌های مفهوم علت در علم و فلسفه این است که در علوم تجربی گاهی به علت فاعلی و علت مادی به تنهایی علت گفته می‌شود، در حالی که در فلسفه آنها را شرط لازم یا علت ناقصه می‌دانند. همچنین در علوم جدید به معدّات گاهی علت گفته می‌شود (عبائی کوپائی بی‌تا، ۱۴۸)، در حالی که در فلسفه مجازاً به آنها علت گفته می‌شود. علت‌های فیزیکی و اعدادی تنها زمینه ایجاد و اعداد هستند و میان علت و معلول اخذ و اعطای «وجود» در کار نیست، و در آنها علت ممکن است معلول علت دیگری باشد. پس علیت فلسفی با علیت فیزیکی تفاوت دارد.

۳-۲-۴. نقد نفی موجبیت

همان طور که اشاره شد، دترمینیسم یا علیت تجربی با علیت فلسفی تفاوت دارد و مخالفان آن قائل به صُدفه و تصادف مطلق که در فلسفه مطرح شده نیستند. لذا مفهوم احتمال و تصادف در فیزیک کلاسیک و فیزیک کوانتومی نیز متفاوت است. فرآیند تصادفی در فیزیک جدید فرآیندی قاعده‌مند و دارای نظام ریاضیاتی است. آن طور که از عبارات هاوکینگ فهمیده می‌شود، نظامی حتی پیچیده‌تر از نظام موجبیتی است. در این نظام، تصادف عاملی نمی‌خواهد و خود طبیعت و تصادف در آن به صورت آماری جهان را شکل می‌دهد و قانون‌ها را نیز تولید می‌کند (هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۶۵-۶۸).

هاوکینگ بر اساس صورت‌بندی ریچارد فاینمن معتقد است که مکان، مسیر و حتی گذشته و آینده یک شیء دقیقاً مشخص و قطعی نیست (هاوکینگ ۱۳۹۷-ب، ۶۱). این که فرضاً یک ذره بیشتر به این مکان می‌رود تا آن مکان، به سبب این است که احتمال وقوع این حادثه بیشتر است. اما منشأ خود این احتمال چیست؟ پاسخ این است که در اینجا شانس حاکم است. بنابراین به طور کلی موجبیت یا دترمینیسم به معنای پیش‌بینی‌پذیری دقیق حوادث، که گاهی هاوکینگ از آن به جبرگرایی نیز تعبیر می‌کند، از جانب وی و برخی فیزیکدانان معتقد به «اصل عدم قطعیت کوانتومی» کاملاً منتفی است. نظریه طرد موجبیت بر اساس «اصل عدم قطعیت» و «اصل تصادف» با ایرادات متعدد روبه‌رو است، که در ادامه به مواردی از آنها اشاره می‌شود:

الف. در نظریه کوانتوم بین مسئله علیت و پیش‌بینی‌پذیری خلط صورت گرفته است. این در حالی است که اولاً عدم قطعیت در شناخت و تشخیص، که امری ذهنی است، موجب عدم قطعیت در عالم واقع و خارج نمی‌گردد. ثانیاً هیچ ضرورتی بین پذیرش قانون علیت و پیش‌بینی حوادث آینده وجود ندارد، چرا که برخی از فاعل‌های عالم یعنی فاعل‌های مختار می‌توانند دخالت در آینده کنند و نقش‌آفرینی داشته باشند. هرچند این دخالت خارج از علیت نیست، به طور طبیعی کار فاعل مختار پیش‌بینی‌پذیر نیست (عباسی ۱۳۹۰).

ب. اصل علیت اصلی پایه و یکی از انواع فطریات به شمار می‌رود. انسان با رجوع به نفس خود و تحلیل اصل وجود ممکن فوراً حکم به نیازمندی آن به علت می‌کند (مصباح یزدی ۱۳۹۰، ۲: ۲۸-۲۹).

ج. نیاز هر ممکن به علت و هر فعل به فاعل بدیهی و پیشینی است، و قبل از تجربه و حس به عقل مستند است. اما تعیین مصادیق علیت بر عهده علوم تجربی است. فیزیکدانان کوانتومی، با تکیه بر مشاهدات حسی و تجربی، مانند آزمایش «دو شکاف» و غیره در صدد انکار اصل علیت هستند، در حالی که اصولاً این اصل امری متافیزیکی و فراحسی است، نه تجربی، و با صرف عدم مشاهده حسی قابل انکار نیست. برای مثال، این که ذرات اتمی مکان و سرعت دقیق ندارند صرفاً با روابط عدم قطعیت هایزنبرگ قابل اثبات نیست، مگر زمانی که آنها را با این فرض پیشینی و فراحسی که تنها اشیاء قابل مشاهده در آزمایشگاه واقعیت دارند همراه کنیم، و حال آن که چنین فرضی با حس قابل اثبات یا انکار نیست.

د. از دیدگاه فلسفی، انکار رابطه علیت موجب انکار ارتباط و وابستگی واقعیت‌ها با یکدیگر می‌شود. اگر این رابطه بین اشیاء برقرار نباشد یا باید گفت تمامی موجودات وجود ذاتی دارند و امکان، که لازمه معلولیت است، امری موهوم است. بنابراین هر موجودی ازلاً و ابداً موجود است و هر چه معدوم است ازلاً و ابداً معدوم است. در نتیجه مفاهیمی مانند حدوث و زوال و تغییر و تکامل مفاهیمی بی‌مصدق می‌شوند. یا باید گفت وجود و عدم اشیاء به صورت اتفاقی و صدفه است. لازمه هر کدام از این دو جهت عدم پیوستگی و ارتباط واقعیت‌ها با یکدیگر است. در این صورت انعکاس جهان خارج در ذهن ما به صورت حقایقی ناپیوسته خواهد بود که ما نه تنها مجموع جهان را بلکه هیچ مجموعه کوچکی از موجودات این جهان را نمی‌توانیم به صورت مجموعه‌ای که اجزائی مرتبط با یکدیگر دارند در ذهن خود مجسم کنیم. لذا اساساً انکار قانون علیت انکار همه

ارتباطات واقعی موجودات عالم است (مطهری ۱۳۷۶، ۶: ۶۵۰-۶۵۱).
ه. این دانشمندان عدم قطعیت کوانتومی را ناشی از ذات و طبیعت جهان کوانتومی دانسته‌اند که تنها یکی از تعبیرهای مکانیک کوانتومی است و برخی فیزیکدانان برجسته این عدم قطعیت را به دلیل جهل بشر از عملکرد جهان دانسته‌اند (باربور ۱۳۹۷، ۳۳۴-۳۳۸). آنان معتقدند علت‌های نامشخص و متغیرهای پنهانی وجود دارند که شاید انسان بعدها آنها را کشف کند یا حتی هرگز به آنها علم پیدا نکند (همتی ۱۳۸۴، ۵۸۶). بنابراین عدم کشف و یقین به عوامل حوادث کوانتومی دلیل عدم قطعیت و حاکمیت شانس و اتفاق در جهان نیست.

و. فیزیکدانان کوانتومی در مطالب و نوشته‌های خود به صورت متعدد برای اثبات ادعایشان دست به استدلال می‌زنند. مثلاً از عدم قطعیت عدم علیت را نتیجه می‌گیرند. این در حالی است که این ابطال و نتیجه‌گیری خود مستند به اصل علیت است، یعنی با استناد به اصل علیت این اصل را انکار می‌کنند.

۳-۳. نقد ابزارانگاری

این دیدگاه با نقدهای متعددی روبه‌رو شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:
الف. این عقیده را حتی مخالفان ابزارگرایی نیز قبول دارند که نظریه‌های علمی ابزارهایی برای پیش‌بینی حوادث آینده فراهم می‌کنند، لکن آنها نظریه علمی را «چیزی جز» ابزار نمی‌دانند و اشکال سخن آنها همین انحصاری است که برای آن قائل شده‌اند (پوپر ۱۳۷۲، ۱۳۶).

ب. سیره دانشمندان بر این است که مفید بودن نظریه‌ها را وابسته به ویژگی‌های عینی می‌دانند، نه هوی و هوس شخصی. همچنین ابزارانگاران نمی‌توانند به پذیرفتن دو نظریه متناقض (اما مفید) اعتراضی داشته باشند، در حالی که سیره دانشمندان خلاف این است. چرا که بسیاری از اکتشافات جدید حاصل تلاش‌هایی است که در حل نظرات متعارض علمی به دست آمده است (باربور ۱۳۹۷، ۲۰۱).

ج. پوپر میان دو گونه پیشگویی تمایز قائل می‌شود، پیش‌بینی «حوادث شناخته‌شده»، مانند پیش‌بینی کسوف در آینده، و پیش‌بینی حوادث «تازه» و مشاهده‌نشده، مثل پیشگویی اینشتین درباره کسوف‌های خورشید یا تبدیل یافتن جرم به انرژی. او معتقد است اگر نظریه‌های علمی، آن گونه که ابزارگرا می‌گویند، واقع‌نمایی نکنند، تنها به پیش‌بینی امور شناخته‌شده پرداخته می‌شود، در حالی که پیشگویی حوادث شناخته‌نشده است که ما را با امور ناشناخته جدید روبه‌رو می‌کند و «جهانی از واقعیت‌های تازه» به روی ما

می‌گشاید (پوپر ۱۳۷۲، ۱۳۹، ۱۳۶۳؛ ۱۴۵).

۳-۴. نقد واقع‌گرایی مبتنی بر مدل

ابتدا لازم است اصل مدل‌سازی برخی فیزیکدانان و به ویژه هاوکینگ را بررسی کنیم، سپس به کاوش و نقد رئالیسم مدل‌محور پیشنهادشده از سوی او بپردازیم.

۳-۴-۱. نقد مدل‌سازی هاوکینگ

یکی از ویژگی‌های انقلاب کوانتومی حاکمیت مدل‌سازی و فرمالیزم ریاضی بر دانش فیزیک بود. بسیاری از فیزیکدانان برجسته به دلیل مشکلاتی که در یافتن یک تعبیر رئالیستی از نظریه کوانتوم داشتند بر آن شدند که با وجود یک فرمالیزم ریاضی از قضایا دیگر نیازی به فهم فیزیکی یا شهودی نداریم. بنابراین ریاضیات بر فیزیک حاکم شد و فهم فیزیکی نادیده یا کم‌اهمیت جلوه داده شد و فرمول‌بندی ریاضی را برای دادن یک تعبیر فیزیکی کافی دانستند. این به گونه‌ای بود که برخی از فیزیکدانان دغدغه فهم فیزیکی را از دست دادند و بیشتر سرگرم «بازی‌های ریاضی» شدند (گلشنی ۱۳۹۴، ۴۰۹). این که هاوکینگ می‌گوید نظریه علمی تنها یک مدل ریاضی است که ما آن را می‌سازیم تا مشاهدات خود را توصیف کنیم و نظریه علمی صرفاً در ذهن ما وجود دارد و هیچ‌گونه واقعیت خارجی ندارد (هاوکینگ ۱۳۹۷-الف، ۲۵) ظاهراً به دلیل پیروی از همین نگاه است.

نوع نگاه هاوکینگ و دیگر همفکرانش به فرمالیزم ریاضی تهدیدی برای آینده دانش فیزیک به حساب آمده است، فیزیکی که ابزار شناخت طبیعت محسوب می‌شود. به همین علت برخی فیزیکدانان برجسته مانند دیوید بوهم، آلبرت اینشتین و پنروز، دوست و همکار سابق هاوکینگ، با این نوع نگرش مخالف کرده‌اند. از نظر اینشتین، که مخالف دیدگاه هاوکینگ است، «فیزیک اساساً یک علم شهودی و ملموس است. ریاضیات صرفاً وسیله‌ای برای بیان قوانین حاکم بر پدیده‌ها است». توجه به مدل‌های ریاضی و زیبایی‌های آن آسیب جدی به رشد و تکامل فیزیک می‌زند. بنابراین برای رشد واقعی علم فیزیک باید این نوع نگرش به ریاضیات را کنار بگذاریم - که به قول دیوید بوهم بسیار افراطی است (او تعبیری مخالف با تعبیر کپنهاگی از فیزیک کوانتوم دارد) - و به فهم فیزیکی، استدلال ریاضی، و تجربه همزمان توجه کنیم (نک. گلشنی ۱۳۹۴، ۳۸۷-۴۱۳).

۳-۴-۲. بررسی رئالیسم مدل‌محور هاوکینگ

همان‌طور که اشاره شد، هاوکینگ در صدد حل اختلاف واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی است، اما وی در این زمینه موفق نبوده است. لازم به ذکر است که این نظریه یک نظریه فلسفی به

شمار می‌آید و هاوکینگ قائل به مرگ فلسفه است، لکن ظاهراً برای این که محملی برای معقول کردن نظریه نهایی‌اش در طرح بزرگ بیابد، لازم دیده که مبانی فلسفی برای آن ارائه دهد. به نظر می‌رسد عبارت‌های «واقع‌گرایی» و «مبتنی بر مدل بودن» در نظریه هاوکینگ دو عبارت کاملاً بیگانه از یکدیگرند که جمع آنها کمکی به وی نمی‌کند. هاوکینگ از یک سو نمی‌خواهد واقعیت بیرونی را نفی کند، لذا از عبارت واقع‌گرایی استفاده می‌کند؛ از سوی دیگر، معتقد است که جهان توسط مشاهده‌گر و از طریق پردازش حسی و روش فکر و استدلال ما ایجاد می‌شود. بنابراین حقیقتی که خارج از مشاهدات مشاهده‌گر و مدل (نظریه) او باشد وجود ندارد. همه چیز به مدل‌هایی که ذهن مشاهده‌گر ساخته مربوط است. بر این اساس، همان طور که خود هاوکینگ نیز تصریح کرده، «یک نظریه صرفاً مدلی از جهان یا بخشی از آن است [...] صرفاً در ذهن ما وجود دارد و هیچ واقعیت دیگری ندارد» (Hawking 1996, 15-17). در واقع نظریه او نوعی تصویرسازی ذهنی به حساب می‌آید. وی به صراحت می‌گوید: «من در پی این نیستم که نظریه متناظر با واقعیت باشد، زیرا نمی‌دانم واقعیت چیست [...] تنها دغدغه من این است که نظریه نتایج اندازه‌گیری‌ها را پیش‌بینی کند» (Hawking 2000, 120). به هر روی، آنچه از عبارات او فهمیده می‌شود این است که برای وی کشف واقع ملاک نیست و موضوعیتی ندارد. این نگرش کشف واقع را از علم جدا می‌کند و موجب می‌شود که علم دیگر علم نباشد:

علم دارای خاصه کاشفیت از خارج است، بلکه علم عین کشف از خارج است و ممکن نیست علم باشد و صفت کشف نباشد، یا علم و کشف باشد واقع مکشوف وجود نداشته باشد، و اگر فرض شود واقع مکشوف وجود ندارد کاشفیت وجود ندارد و اگر کاشفیت وجود ندارد پس علم وجود ندارد و حال آن که به اقرار خصم علم وجود دارد. (مطهری ۱۳۷۶، ۶: ۸۹)

اما مثال‌هایی که هاوکینگ برای تنقیح نظریه خود به کار برده خالی از اشکال نیست. آزمایش‌های جیمز گیسون، دانشمند آمریکایی در زمینه روان‌شناسی آزمایشی و بینایی، اثبات می‌کند دیدن ما صرفاً به مجموعه‌ای از کارکردهای مغزی محدود نمی‌شود و ادراک ما ساخته ذهن نیست، بلکه واقعی است (اهرامی ۱۳۹۱، ۵۹-۶۰). شاید هاوکینگ یا هر دانشمند دیگری این نظریه «اکولوژیک ادراک بصری» گیسون را نپذیرد، اما بر اساس مبانی هاوکینگ این نیز یک مدل است و کارکرد خود را دارد و سخن گفتن از واقعی بودن یا واقعی نبودنش بی‌معناست. در رابطه با مثال ماهی درون تنگ آب نیز هاوکینگ

نتیجه‌گیری اشتباهی دارد. ما به جای ماهی یک انسان غواص را در نظر می‌گیریم که درون بشکه‌ای با همان مشخصات تنگ آب ماهی قرار دارد. آری تا زمانی که این غواص درون آب است و ما نیز از خارج او را مشاهده می‌کنیم، دو واقعیت متصور است، اما اگر غواص و ما اطلاعات خود را مبادله کنیم و وی متوجه شود که کج‌بینی در آب به علت شکست نور است، دیگر دو واقعیت وجود ندارد، یا به تعبیری بر خلاف نظر هاوکینگ، درک آنچه واقعی‌تر است ممکن می‌شود (چهل‌تنی ۱۳۹۸، ۲۵۴). بدین ترتیب، اشکال مثال سیستم کوپرنیک و بطلمیوس نیز روشن می‌شود. قرار دادن و اجتماع دو سیستم و دو تصویر متناقض در کنار یکدیگر و باطل نشدن نظریه بطلمیوس توسط نظریه کوپرنیک با نگرش رئالیستی متعارض است و به نظر ایدئالیستی است (خسروپناه و زمانیان ۱۳۹۸، ۱۷-۱۸). جالب است که هاوکینگ نظریه «ابطال‌گرایی» کارل پوپر را نیز می‌پذیرد (هاوکینگ ۱۳۹۷-الف، ۲۶). پوپر نظریه‌اش را این طور توضیح می‌دهد:

در نظر من، علمی بودن هر دستگاه در گرو اثبات‌پذیری به تمام معنای آن نیست، بلکه منوط به این است که ساختمان منطقی‌اش چنان باشد که رد آن به مدد آزمون‌های تجربی میسر باشد. هر دستگاه علمی تجربی باید در تجربه قابل ابطال باشد. (پوپر ۱۳۷۰، ۵۶)

حال سؤال اینجاست که واقع‌گرایی مبتنی بر مدل، که در آن هیچ نظریه جدیدی نظریه قبلی را ابطال‌پذیر نمی‌کند، مثلاً این که نظریه بطلمیوس با آمدن نظریه کوپرنیک ابطال‌پذیر نیست، چگونه با ابطال‌گرایی پوپری قابل جمع است؟

استیون هاوکینگ هیچ دلیلی برای اثبات این نظریه ارائه نمی‌دهد و فقط به تشریح نظریه خود پرداخته است. البته اساساً وی قادر به چنین کاری نیست، چرا که از یک طرف راه عقل و فلسفه را به روی خودش بسته و فلسفه را مرده پنداشته و از سوی دیگر راه تجربه توان چنین کاری را ندارد.

۴. نتیجه‌گیری

در این مقاله به بررسی مبانی فلسفی نظریه‌ی ام پرداخته شد و نشان داده شد که مبانی فلسفی اخذشده در این نظریه از اشکالات متعددی رنج می‌برد. گفته شد که علم‌گرایی یکی از مبانی فلسفی این نظریه است که به اشکالاتی چون عدم انحصار روش معرفتی در روش تجربی و عدم توجه به محدودیت‌های روش تجربی مبتلا است. یکی دیگر از مبانی آن «انکار اصل علیت» بود. اصل علیت اصلی پایه‌ای و فطری است که اساساً نمی‌توان با نگاهی تجربه‌گرایانه بدان نگریست و منکران این اصل پیشینی و فراحسی در حقیقت گرفتار خلط بین عدم امکان پیش‌بینی و عدم علیت شده‌اند. نفی علیت مستلزم نفی هر

گونه ارتباط واقعی میان موجودات است. یکی از نتایج انکار این اصل عقلی و عقلایی قائل شدن به شانس توسط برخی فیزیکدانان تجربه‌گرا و از جمله هاوکینگ بوده، در حالی که اصل علیت به هیچ وجه قابل انکار و کنار گذاشته شدن نیست و دیدیم که منکران این اصل برای انکار آن از همین اصل علیت بهره برده‌اند. مبانی فلسفی دیگر این نظریه «ابزارگرایی» بود که طرفدارانش نظریه علمی را چیزی جز «ابزار» نمی‌دانند و به نوعی قائل به انحصار و پذیرفتن دو نظریه متناقض شده و به عدم واقع‌نمایی نظریه‌ها باور پیدا کرده‌اند. هاوکینگ برای ایده واقع‌گرایی مبتنی بر مدل دلیلی ارائه نمی‌کند و به آوردن مثال‌هایی بسنده می‌کند که خالی از ایراد نیستند. اشکالات وارد شده بر مبانی فلسفی نظریهٔ اِم نشان می‌دهد که این نظریه بر پایه‌های سست و ناستواری بنا شده و به همین دلیل نمی‌توان به دیدهٔ قبول به این نظریه نگریست.

کتاب‌نامه

- اخلاقی، رضا. ۱۳۸۸. «اهمیت مدل‌سازی در علم». پژوهش‌های فلسفی ۱۶: ۱۶۳-۱۸۸.
- انبیائی، محسن. ۱۳۹۶. «نقش فعل الهی در عالم مادی از منظر فیزیک کوانتوم». رساله دکتری گروه کلام و فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) قم.
- اهرامی، هومن. ۱۳۹۱. طراح بزرگ. تهران: مؤسسه نشر شهر.
- باربور، ایان. ۱۳۹۷. علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- برت، ادوین آرتور. ۱۳۶۹. مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین. ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: علمی و فرهنگی.
- پوپر، کارل ریموند. ۱۳۶۳. حدس‌ها و ابطال‌ها. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- پوپر، کارل ریموند. ۱۳۷۰. منطق اکتشاف علمی. ترجمه سید حسین کمالی. تهران: علمی و فرهنگی.
- پوپر، کارل ریموند. ۱۳۷۲. واقع‌گرایی و هدف علم. ترجمه احمد آرام. تهران: سروش.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۸. تفسیر موضوعی قرآن کریم - معرفت‌شناسی در قرآن. قم اسوه.
- چهل‌تنی، مهدی. ۱۳۹۸. بی‌پروایی در قلمرو فیزیک و فلسفه. تهران: رامند.
- خسروپناه، عبدالحسین، و مسلم زمانیان. ۱۳۹۸. «نقد نظریه 'رنالیسم مدل محور' استیون هاوکینگ». کلام اسلامی ۱۱۰: ۹-۲۴.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۸۶. بدایة الحکمة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۹۰. نهایة الحکمة. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- عباسی، علی (دبیر نشست). ۱۳۹۰. «علیت در علم و فلسفه». نشست علمی با حضور غلامرضا

- فیاضی و مهدی گلشنی در مجمع عالی حکمت اسلامی (۱۳۹۰). دسترسی در تاریخ ۱۴۰۱/۰۲/۰۱ در نشانی: <https://hekmateislami.com/?p=5396>.
عبائی کوپائی، محمود. بی تا. مرزهای فیزیک و فلسفه. تهران: ارغنون.
فیاضی، غلامرضا. ۱۳۹۰. «علیت در علم و فلسفه». نشست علمی با حضور غلامرضا فیاضی و مهدی گلشنی در مجمع عالی حکمت اسلامی (۱۳۹۰). دسترسی در تاریخ ۱۴۰۱/۰۲/۰۱ در نشانی: <https://hekmateislami.com/?p=5396>.
کاپالدی، نیکلاس. ۱۳۷۷. فلسفه علم. ترجمه علی حقی. تهران: سروش.
گلشنی، مهدی. ۱۳۹۳. علم، دین و فلسفه. تهران: کانون اندیشه جوان.
گلشنی، مهدی. ۱۳۹۴. تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
گلشنی، مهدی. ۱۳۹۸. خدایاباوری و دانشمندان معاصر غربی؛ چالش‌ها و تبیین‌ها. تهران: کانون اندیشه جوان.
لنوکس، جان سی. ۱۳۹۵. هاوکینگ در محضر خدا. ترجمه ابوالفضل حقیری. تهران: علم.
مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۹۰. آموزش فلسفه. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
مطهری، مرتضی. ۱۳۷۶. مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: صدرا.
نبویان، سید محمود. ۱۳۸۲. «علم گرایی». رواق اندیشه ۱۸: ۲۷-۴۸.
هاوکینگ، استیون. ۱۳۹۷-الف. تاریخچه زمان. ترجمه محمدرضا محجوب. تهران: شرکت سهامی انتشار.
هاوکینگ، استیون. ۱۳۹۷-ب. طرح بزرگ. ترجمه سارا ایزدیار و علی هادیان. تهران: مازیار.
هاوکینگ، استیون. ۱۳۹۸. پاسخ‌های کوتاه به پرسش‌های بزرگ. ترجمه حسین صداقت. تهران: امضا.
همتی، همایون (مترجم و گردآورنده). ۱۳۸۴. فیزیک، فلسفه و الاهیات. ترجمه همایون همتی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- Hawking, Stephen, and Roger Penrose. 2000. *The nature of space and time*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Hawking, Stephen. 1996. *A brief history of time* (updated and expanded). New York: Bantam.

یادداشت‌ها

1. scientism
2. instrumentalism
3. model-dependent realism
4. determinism
5. scientific determinism

'زن شدن' به مثابه 'انکشاف خدا' در الهیات پسامسیحی مری دیلی

محمدتقی کرمی قهی^۱

زهرا شریف^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۰۷

چکیده

الهیات فمینیستی در اصلی‌ترین قسم خود متعهد به انجام الهیات با هدف خاص توانمندسازی و رهایی‌بخشی زنان است. رویکرد فمینیست‌های الهی‌دان در خصوص ظرفیت مسیحیت رایج برای تأمین این ادعا در سه دسته انقلابی، اصلاح‌طلب و بازسازی‌گرا گنجانده می‌شود. مری دیلی الهی‌دان فمینیست انقلابی است که با اعتقاد به جنسیت‌نگری غیرقابل اصلاح مسیحیت سنتی، به شالوده‌شکنی آن پرداخته و با روشی که آن را «فراروی» می‌نامد از ارکان اصلی آن مانند خدای پدر، مسیح‌شناسی، آموزه هبوط و نهاد کلیسا عبور کرده و در الهیاتی پسامسیحی به بیان ایده‌های اصلی خود می‌پردازد. محورهای اصلی الهیات او گاهی تصریحی و گاهی در خلال عبارات او آمده است. در این مقاله با روش تفسیر تحلیلی متن‌محور به بررسی ایده‌های مهم دیلی در الهیات پسامسیحی او پرداخته می‌شود. این ایده‌ها عبارت‌اند از غایت، ایمان، آزادی، اخلاق و خواهی، که دیلی مسیر تحقق همه آنها را «زن شدن» معرفی می‌کند. برای فهم زن شدن از منظر دیلی باید آن را در تناظر با «خدای فعل» فهمید. خدای فعل بودن و هست-ن است که واقعیت‌غایی است و پویایی دائمی دارد. زنان نیز دارای نوعی هست-بی‌اند که توان مشارکت وجودی و شهود پویای هست-ن را دارند و حاصل این مشارکت تحقق «فراوجود» زنانه است. بن‌مایه اصلی زن شدن خواست درونی زنان برای تعالی و استعلا خود است و نوعی جدید از انکشاف خدا را محقق می‌کند که دیلی آن را تجلی ثانی می‌نامد.

کلیدواژه‌ها

زن شدن، غایت، مری دیلی، تعالی، خدا

۱. دانشیار گروه مطالعات زنان، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. (karami@atu.ac.ir)

۲. استادیار گروه مبانی نظری جنسیت، پژوهشکده زن و خانواده، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

(z.sharif@wrc.ir)



‘Becoming of Women’ as ‘Unfolding of God’ in the Post-Christian Theology of Mary Daly

Mohammad Taqi Karami Qahi¹
Zahra Sharif²

Reception Date: 2022.07.21
Acceptance Date: 2022.11.28

Abstract

Feminist theology, mainly, is committed to dealing with theology to empower and liberate women. The theologian feminists have taken three approaches to traditional Christianity: revolutionary, reformist, and reconstructionist. Mary Daly, as a revolutionary feminist theologian, strongly criticizes traditional Christianity which, she believes, is based on unreformable sexism. She, using the method called transcendence, transcends the central Christian concepts and teachings such as God the Father, Christology, the Fall, and the Church, and expresses her main ideas in the form of post-Christian theology. In this article, by the method of text-oriented analytical interpretation, Daly's major ideas are explained and analyzed, including the concepts of goal, faith, freedom, ethics, and sisterhood, all of which can be actualized via ‘becoming of woman.’ To understand ‘becoming of woman’ from Daly's point of view, it must be understood in correspondence with God as Verb (the Verb of Verbs). God as Verb, as the ultimate reality, is Be-ing and is always dynamic. Similarly, women also have a type of be-ing that has the ability for existential participation and dynamic intuition in/of Be-ing, the result of which will be the actualization of the feminine Metabeing. The main reason for becoming of woman is women's inner aspiration for self-transcendence, which ends in a new unfolding of God called second appearance by Daly.

Keywords

becoming of women, goal, Mary Daly, transcendence, God

1. Associate Professor, Department of Women Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (karami@atu.ac.ir)

2. Assistant Professor, Department of Theoretical Foundations of Gender, Women and Family Research Institute, Qom. Iran. (Corresponding Author) (z.sharif@wrc.ir)

۱. مقدمه

فمینیسم معتقد است جامعه انسانی با یک بی‌عدالتی ساختاری و رابطه تحریف‌شده بر اساس دوگانه جنسیتی مواجه است که خود را در عرصه‌های متعددی چون زبان، فرهنگ، ساختار اجتماع، دانش و... نشان می‌دهد. فمینیست‌ها از ابتدا معتقد بودند این دوگانگی در سطح آیین و الهیات نیز تأیید می‌شود و هسته معنایی الهیات یعنی «پدر بودن خدا و انحصار مکاشفه او در خدای پسر» به این نظام جنسیتی مشروعیت داده و آن را تداوم می‌بخشد و این نتیجه را به دست می‌دهد که «اگر خدا مرد است، پس مرد هم خداست» (Daly 1973, 18). بر این اساس فمینیسم، به عنوان موقعیتی که متضمن اعتقاد به برابری زن و مرد و متعهد به اصلاح جامعه و نظام‌های فکری مشروعیت‌بخش به نظم اجتماعی است، بر انجام الهیات از منظر تجربه زنان اصرار می‌ورزد و حوزه‌ای به نام «الهیات فمینیستی» را شکل می‌دهد. با این وصف، به طور کلی می‌توان گفت «الهیات فمینیستی الهیاتی انتقادی است که با استفاده از ابزار تحلیلی جنسیت به بررسی و فهم متون، سنت‌ها، مناسک و اساساً سیاق دینی می‌پردازد تا به پیشنهادهایی دست یابد که برای تبیین سهم کامل زنان در الهیات مفید باشد» (Parsons 2002, xiv). رزماری رادفورد روتر می‌نویسد: «اصل انتقادی الهیات فمینیستی ترویج انسانیت کامل زنان است [...] از نظر الهیاتی هر چیزی که انسانیت کامل زنان را کاهش دهد یا انکار کند باید فرض شود که منعکس‌کننده رابطه الهی یا اصیل با امر الهی نیست» (Ruether 1983, 18).

رویکرد الهیات فمینیستی در سال‌های ابتدایی عمدتاً انتقادی بوده و به اصولی چون در حاشیه بودن زنان در الهیات مردانه، موقعیت مردسالاری به عنوان ملاک ارزش‌ها و تأثیر منفی این ارزش‌ها بر زنان محدود بود. اما با توسعه چارچوب‌های نظری فمینیسم، الهیات فمینیستی نیز وارد مرحله ایجابی و نظریه‌پردازی شد. در این مرحله، الهی‌دانان فمینیست علاوه بر نقد تفاسیر و ابعاد جنسیتی الهیات، به بازیابی مشارکت‌های گذشته زنان در زندگی کلیسایی و تأملات الهیاتی و نیز ساخت تفاسیر از منظر زنانه پرداختند و با نقد نظریات اصلی الهیات سنتی پیرامون مسائلی چون خدا، خلقت، آخرت‌شناسی، انسان‌شناسی، مسیح‌شناسی، کلیساشناسی، مریم‌شناسی، مفاهیم اخلاقی، معنویت و... به تحلیل و ارائه نظریات جدید در این حوزه‌ها روی آوردند (ساشوکی ۱۳۸۳، ۱۸۵). در مجموع، فمینیستی بودن الهیات از سه راه می‌تواند صورت پذیرد: نخست «الهیات در مورد زنان» که به موضوع و محتوای الهیاتی مطرح‌شده در خصوص زنان می‌پردازد؛ دوم

«الهیات توسط زنان» که ناظر به جنسیت متکلم بوده و ایده‌های او در خصوص الهیات را بسط می‌دهد؛ و سوم «الهیات برای زنان» که بخش اصیل الهیات فمینیستی است و تعهد به انجام الهیات با هدف خاص توانمندسازی و رهایی‌بخشی زنان را ایفاد می‌کند (Slee 2004, 38).

تلقی الهی‌دانان فمینیست از ظرفیت الهیات برای تأمین دعاوی فمینیستی به سه رویکرد انقلابی،^۱ اصلاح‌طلب^۲ و بازسازی‌گرا^۳ قابل تقسیم است. انقلابیون ماهیت الهیات سنتی را چنان مردسالارانه و عامل ظلم به زنان می‌دانند که تنها راه متعهد ماندن به دغدغه‌های فمینیستی را ترک مسیحیت و قوانین حقوقی پدرسالارانه تحت تأثیر کتاب مقدس می‌دانند. اصلاح‌طلب‌ها به دنبال تغییرات اندک از درون خود مسیحیت هستند و کمتر به نقد ساختار اصلی آن می‌پردازند، زیرا معتقدند مسیحیت سنتی جوهره لازم برای آزادی‌بخشی زنان را داراست. به رغم وفاداری به متن، ایشان معتقدند با فهم بهتر کتاب مقدس و تأکید بیشتر بر فرازهای برابری‌طلبانه آن می‌توان مشکلات زنان را حل کرد. بازسازی‌گرایان مانند گروه دوم در قالب مسیحیت به دنبال تأمین اغراض خود هستند، اما صرف برخی انتصابات کلیسایی و اصلاحات جزئی را برای خروج زنان از وضعیت انقیاد کافی نمی‌دانند و به دنبال هسته رهایی‌بخش در یک الهیات بازسازی‌شده‌اند تا تحول گسترده هم در کلیسا و هم در جامعه مدنی را موجب شود. ایشان در عین حال معتقدند تفسیر مجدد نمادها و ایده‌های سنتی مسیحیت بدون کنار گذاشتن خدا و آموزه‌های مسیحیت سنتی، ممکن و مطلوب خواهد بود (Clifford 2001, 51-52).

از میان این سه طیف، تأثیرگذاری رویکرد انقلابی بنیادی‌تر بوده و رابطه رادیکال‌تری با الهیات را پیش می‌آورد، زیرا آنها به زعم خود به ارزش‌های مردسالار از جایی که از آن نشئت گرفته‌اند یعنی الهیات حمله می‌کنند و به دنبال جایگزین‌سازی برای آن از منظر زنانه هستند. انقلابیون رویه‌های مختلفی را برای رویارویی با الهیات سنتی پیش گرفته‌اند. عده‌ای به سنت‌های باستانی زن‌محور به عنوان منبع اصلی الهیات رجوع می‌کنند و بر نمادها و آیین‌های آن تمرکز دارند. اما گروهی دیگر با ارائه تعاریف جدیدی از مفاهیم بنیادینی چون انسان، واقعیت و غایت در پی نوعی الهیات جدید هستند، که از زمان حال زنان برآمده باشد. این گروه را می‌توان «فمینیست پسامسیحی»^۴ دانست (Clifford 2001, 51).

پیشوند «پسا» در پسامسیحیت صرفاً نشانه‌ای از دانش یا عمل اجتماعی بعد از مسیحیت نیست، بلکه به معنای فرآیند بی‌ثبات کردن گفتمان‌های مرکزی و ساختارهای

الهیات مسیحی است و نشان می‌دهد که چگونه الهیات بر اساس جنسیت، قومیت، نژاد و... باور و سنت را می‌سازد، متون را می‌خواند و معنا را ایجاد می‌کند. بر این اساس پسامسیحی در حقیقت به ماهیت گسسته مسیحیت اشاره دارد و به دنبال بی‌ثبات کردن چیزی است که خود را فراگفتمان پایدار مسیحیت تلقی می‌کند. فمینیست‌های پسامسیحی «دوگانگی» را محور اصلی تشتت و ازهم‌گسیختگی الهیات می‌دانند و در صدد بی‌ثبات کردن آن هستند (Isherwood & McPhillips 2008, 2).

مری دیلی شاخص‌ترین هستی‌شناس پسامسیحی قرن بیستم در بین انقلابی‌ها است که محققان حوزه الهیات فمینیستی همه اقسام الهیات فمینیستی را متأثر از نظرات او می‌دانند (Berry 1988, 213). اولین کتاب او کلیسا و جنس دوم موضعی اصلاح‌طلبانه داشت و در ارتباط با کتاب جنس دوم سیمون دوبووار نگاشته شده بود. او قصد داشت در برابر انتقادات دوبووار به کلیسای کاتولیک رومی، پتانسیل کلیسا برای تغییر و معکوس کردن این وضعیت را نشان دهد (Daly 1975, 33)، اما در کتاب *فراتر از خدای پدر* موضع اصلاح‌طلبی را پشت سر گذاشت و به یک فمینیست انقلابی تبدیل شد. او به دنبال انقلاب در سطحی ژرف و در معنای واقعیت و غایت است، که در آن زنان به نیستی تنزل داده نشوند و با امیدهای کاذب از هستی اصلی خویش غافل نمانند. او می‌گوید «همه چیز مربوط به جستجوی معنای نهایی و واقعیت است که برخی آن را خدا می‌نامند» (دیلی ۱۴۰۰، ۴۵؛ Daly 1985, 6).

دیلی در مواجهه خود با الهیات از روشی به نام «فراروی»^۵ استفاده می‌کند. فراروی فرایندی است که در آن زنان بعد از درک ابعاد محدودکنندگی، از امر محدودکننده عبور می‌کنند و پس از آن به «فضای جدیدی» از وجود و آگاهی وارد می‌شوند که در آن آزادند به آنچه هستند و می‌توانند باشند تبدیل شوند. نوشتار حاضر نیز در دو بخش فراروی و فضای جدید ابتدا به گزارشی کوتاه از جنبه سلبی الهیات موجود از نظر دیلی پرداخته و سپس به نحو ایجابی به ایده‌های اصلی پسامسیحی او در فضای جدید الهیاتی‌اش اشاره می‌کند و در نهایت با تحلیل و نقد آن به دنبال چالش‌هایی است که این دست الهیات برای اندیشه اسلامی دارد و امکان هم‌سخنی‌ها و یا ناهم‌سخنی‌ها را جستجو می‌کند.

۲. فراروی: جنبه‌های سلبی الهیات سنتی در اندیشه دیلی

مری دیلی قائل به رابطه مستقیم میان الهیات و مناسبات اجتماعی است و برای اصلاح وضعیت اجتماعی زنان توجه به جنبه الهیاتی را بُعد ضروری فمینیسم می‌داند. وی الهیات

مسیحی و نظام‌های مبتنی بر آن را محدودکننده زنان و مشروعیت‌بخش به سلطه مردان قلمداد کرده است. از نظر دیلی وضعیت سرکوبگرانه الهیات نسبت به زنان به دلیل مردسالار بودن آموزه‌ها، نمادها و نهاد مسیحیت است که زنان در آن به مثابه بیگانه تلقی می‌شوند و در نتیجه شبکه‌های مفهومی و معنایی الهیات ناظر به تجارب و پرسش‌های آنها شکل نمی‌گیرد. زنانی که تحت این ساختار هستند مجالی برای کشف کردن هویت واقعی خود و اندیشیدن به سؤالات الهیاتی و فلسفی خود ندارند و اگر هم تعداد محدودی به مبارزه بپردازند برچسب‌هایی چون بیمار و نازنانه خواهند خورد (Daly 1985, 29).

فراروی دیلی از الهیات جنسیت‌نگر با اعلام مرگ خدای پدر آغاز می‌شود. خدای پدر از نظر او امر متعال شیء‌شده‌ای است که در آسمان نشسته و زن به عنوان «دیگری» برای او قلمداد می‌شود. او با اراده خودمختار و دلبخواهانه‌اش امور را در قالب طرح الهی خود تدبیر می‌کند و نعمت‌هایش را به افراد مورد علاقه خود ارزانی می‌دارد. این خدا، که پدرآسمانی است، در زمین نماینده متجسدی در قالب پسر دارد و از سوی دیگر به واسطه طبیعت بشری نیز صفات خود را در مردان تداوم می‌بخشد و بر این اساس «عیسی» و «شوهر»، به عنوان مظاهر خدا، نمادهای توجیه‌کننده مردسالاری هستند، و علاوه بر آسمان، زمین را نیز در تسخیر مردان قرار می‌دهند، و در نتیجه روح الهی و نظم جهانی پشتیبانی‌کننده نظام مردسالار می‌شود (Daly 1978, 38). آموزه‌هایی چون «هبوط» نیز روی دیگر اندیشه «نجات توسط پسر خدا» هستند که زنان را علت گرفتاری مردان معرفی می‌کنند و نجات آنها را از طریق هویتی مردانه یعنی پسر خدا به تصویر می‌کشند. کلیسا نیز، که عروس مسیحیت است، نهادی برای عینیت‌بخشی به این ظلم‌های پی‌درپی است، زیرا الوهیتی که صاحبان کلیسا و مردان به عنوان صاحبان قدرت اجتماعی در خود احساس می‌کنند به دلیل هم‌ذات‌پنداری آنها با خدای پدر و پسر متجسد اوست. این ارزش‌های الهیاتی در اجتماع نیز منشأ شکل‌گیری ساختار و ترتیبات شده است. دیلی به عنوان یک فمینیست رادیکال، با اصلاح این ساختار و یا ورود زنان به کلیسای تحت چنین نظامی موافق نیست. او با اشاره به درصدهای افشاکننده (یعنی کمتر از یک درصد) زنان دارای مناصب روحانی، حل مسائل زنان از طریق ورود به این ساختار را غیر راهگشا می‌داند و به دنبال طراحی یک الهیات فمینیستی پسامسیحی است (دیلی ۱۴۰۰، ۴۵).

۳. فضای جدید: ایده‌های اصلی در الهیات پسامسیحی دیلی

پسامسیحیت دیلی به معنای تقابل و ضدیت با مسیحیت سنتی نیست، زیرا معتقد است ضدیت حرکت را تحت مقوله تضاد اما در مصداقی متفاوت نگه می‌دارد و سبب پیشرفت اساسی نمی‌شود. او به دنبال شالوده‌شکنی مسیحیت رایج است و انرژی خود را برای تقابل در قالب ساختار موجود صرف نمی‌کند، بلکه پس از ایجاد آگاهی نسبت به محدودکنندگی الهیات، با کنار گذاشتن رادیکال آن، وارد عرصه‌ای ویرای آن می‌شود. اما باید توجه داشت که او در این فرایند از نکات مثبتی که ممکن است در الهیات مسیحی وجود داشته باشد، به شرط پاک‌سازی آن از زمینه جنسیت‌گرایانه‌اش، استفاده می‌کند و در طراحی الهیات خود از آن سود می‌برد. «غایت»، «ایمان» و «اخلاق» از نقاط مثبت الهیات پیشین است که دیلی با تنزیه و تعریف آنها از منظر خود، الهیات پسینی‌اش را سامان می‌دهد. همچنین «زن شدن»، «خواهری» و «آزادی» نیز عناصر جدید اندیشه او هستند که آنها را امور الهیاتی در نظر می‌گیرد. این مختصات الهیاتی به طور جداگانه و روشن در آثار دیلی بیان نشده است، اما از خلال دغدغه‌ها و نقدهای او بر الهیات موجود می‌توان آنها را ایده‌های اصلی الهیات پسامسیحی او به شمار آورد. این مفاهیم از منظر او حکایتگر واقعیاتی هستند که دلایل ضرورت پرداختن فمینیسم به الهیات محسوب می‌شوند و فمینیست‌ها باید برای استعلای خود به این مسائل حقیقی بپردازند و از توقف صرف در امور جزئی گذرا بپرهیزند.

۳-۱. غایت

دیلی معتقد است انسان دارای طلبی وجودی برای استعلای خود است که تحقق آن به پرسش از غایت وابسته است، زیرا در غایت نوعی استعلا و پویایی وجود دارد که از طریق مشارکت با آن می‌توان به حرکت و تکامل دست یافت. در حقیقت این غایت است که سبب حرکت فاعل می‌شود، او را به عمل روی ماده فرامی‌خواند، و منجر به بروز شکل جدیدی از بودن می‌گردد. او برای توضیح جهت پویایی غایت به نقد علل چهارگانه ارسطو می‌پردازد که علت غایی یکی از آنها است. نزد ارسطو رابطه علت و معلول به معنای فعلیت بخشیدن به چیزی است که از پیش به طور بالقوه موجود بوده و در نتیجه هیچ نوع جهش کیفی جدید به سوی آینده محقق نخواهد شد، اما نکته مثبت در علت غایی ارسطو وجود حیث انگیزشی غایت برای «انجام عمل به عنوان خیر» است که می‌تواند طرحی نوپا برای جهانی پویا بر اساس کشش و جذب باشد (دیلی ۱۴۰۰، ۲۹۱).

از نظر او غایت «امری خارج از قدرت ماست و ما قدرت خود را از مشارکت با آن به دست می‌آوریم» (دیلی ۱۴۰۰، ۷۷). بر این اساس غایت امری است که دارای نوعی عینیت و غیریت همزمان است، بدین معنا که از سویی فرد را به فعلیتی می‌رساند که متناسب با عینیت‌های موجود اوست، و از سوی دیگر دارای نوعی فراتربودگی است که شخص در ارتباط با آن احساس غیریت و فقدان می‌کند و برای تحصیل آن شوق و انگیزه می‌یابد و برای دستیابی به آن به پویش و استعلای خود تداوم می‌بخشد. او این غایت استعلایی را «خدا» می‌داند که با آن که همه موجودات متناهی در آن مشارکت دارند، اما از همه آنها استعلا یافته و فراتر می‌رود؛ نیروی وجود که هم در همه است و هم بیش از آنهاست. از نظر او این خدا بی‌نام و اساساً خارج از مقوله اسم است، زیرا اسم امر ثابتی است که خدا را متوقف و محدود می‌کند، او معتقدست خدا فعل «هست-ن»^۶ است. هست-ن نوعی پویایی و تحرک در وجود است که به جای ارتباط ساکن و ایستا، امکان دریافت و شهود جدید با او در هر لحظه متصور است. با او تجربه زنده بودن، حرکت کردن و وجود داشتن حاصل می‌شود. چنین خدایی که عین قدرت وجود است، «فعل الافعال»^۷ و اصل و منشأ همه فعل‌هاست که مخلوقات را نیز به فعل خلاقانه دعوت می‌کند تا آن چیزی بشوند که می‌توانند باشند. این فعل لازم است، نه متعدی، و نیاز به مفعول به مثابه دیگری شیء شده ندارد، مقابلی ندارد و مقابل او نیستی است، زیرا او ظرف هست-ن است و همه هست‌ها را در خود جای می‌دهد (Daly 1985, 33-34). او «حضور یک امر شیء شده برتر» نیست، بلکه نیروی وجود، خدای نابودکننده صورت، خلق‌کننده صورت و نیروی تغییردهنده است که همه چیز را نو می‌سازد و به زمان گذشته و حال و یا آینده تجزیه و تحلیل نمی‌شود. خدای فعل بیان می‌کند که وجود حقیقی همان «شدن» است و «این همان معنایی است که پرسش از خدا باید برای آزادی داشته باشد. و دغدغه‌ای را تداوم می‌بخشد که واقعاً به آینده گشوده است، به عبارت دیگر واقعاً غایی است» (دیلی ۱۴۰۰، ۸۱-۸۷). بر این اساس مرگ خدای ثابت و دارای قدرت مطلق تغییرناپذیر به معنای نفی خدا در الهیات پسامسیحی دیلی نیست، بلکه او به دنبال آن است که با معرفی خدا به مثابه غایت و فعل هست-ن، به خدایی فراتر از خدایان جنسیت‌نگر که هویت زنان را به سرقت برده‌اند، دست یابد. دیلی بیان می‌کند این زنان هستند که مشارکت با هست-ن را از طریق هستا-یی خود انجام می‌دهند و وحدت بین وجود و شدن را می‌یابند؛ زنانی که با شهود پویای وجود حیات تازه یافته‌اند، «مشارکت در هست-ن» را علت غایی می‌دانند.

هستا-یی زنانه از منظر دیلی ذات تعاملی و خودارتباط زنان است که بر اساس آن به عمل خلاقانه، خودشکوفایی و پیوند با زنان دیگر می‌پردازند و دگرگونی ایجاد می‌کنند (دیلی ۱۴۰۰، ۲۰). ویژگی این هستا-یی ارتباطی «گشودگی نسبت به دیگری» است، که در تضاد با نظام‌های سلسله‌مراتبی مردسالار است، خصلتی که توسط آن انسان به مثابه وجود شیئی‌یافته (که تحریف در هستا-ن است) اصلاح می‌شود (دیلی ۱۴۰۰، ۲۹۵). او در جایی دیگر این هستا-یی را تخیلی، احساسی، فعال و خلاق توصیف می‌کند که مشتاقانه منتظر بی‌نهایت است (دیلی ۱۴۰۰، ۳۰۳). از نظر دیلی این نحو نگرستن به وجود و هستی زنان باعث می‌شود مرز فهم و ادراک آنان تغییر یابد و فراتر از چشم و گوش معمولی خود با بینایی و شنوایی درونی و سومینی ادراک کنند (دیلی ۱۴۰۰، ۲۳). این هستا-یی قدرتی به زنان می‌دهد که «قدرت جنگی نیست [...] بلکه با جاذبه ایجاد می‌شود با نیروی کشش خلاق خیری که هستا-یی خودارتباطی است که فعلی است که از آن، در آن و با آن، همه جنبش‌های راستین حرکت می‌کنند» (دیلی ۱۴۰۰، ۳۱۳).

دیلی نتیجه این نحوه وجود و مشارکت زنان با خدا را وجود و واقعیتی فمینیستی به نام «فراوجود»^۸ می‌خواند (Daly 1984, 26). فراوجود فرایندی شامل بر عمل و جنبش است، که باعث فعالیت و درگیری با منطق جاری می‌شود، قاموس جدیدی را معرفی می‌کند، و از الگوهای مردساخته می‌گریزد. این عمل خلاقانه و پیوند خودشکوفایی که در دسترس زنان است از طریق مشارکت در فعل هستا-ن پرورش می‌یابد و بر اساس آن زنان به حالتی جدید از وجود می‌رسند که فراتر از وجود تعریف‌شده‌شان در نظام مردسالار است و در نهایت زنان تبدیل می‌شوند به آنچه می‌توانند باشند و نفس و جنبه دیگری از خویشتن زن را ایجاد می‌کند (Berry 1988, 228).

با توجه به نکات فوق می‌توان گفت هستا-یی زنانه از منظر دیلی همان وجه ارتباطی و مشارکتی زنان است که با خلاقیت و پویایی و مشارکت همراه است، و این تلقی دلیل او در ادعای هماهنگی بیشتر آنان با خدای فعل را روشن می‌کند. از دید او فعل هستا-ن نیز خودارتباط است.

۲-۳. ایمان

دیلی با فراروی از نمادپردازی انسان‌گرایانه از ارتباط با خدا، که در الهیات سنتی با آموزه پسر خدا و در قالب مفهوم رستگاری منحصر شده در منجی مرد بیان شده، آن را روی دیگر جنسیت‌نگری آموزه هبوط و گناه اولیه زنان می‌داند (Daly 1985, 69). با این حال او

رویداد «انکشاف‌آمیز» در نمادپردازی عیسی را که امکان حضور خلاق فعل و مواجهه مستقیم با آن را تأیید می‌کند، نقطه مثبت این آموزه می‌داند و از آن طریق مشارکت با خدا، برای هر شخص در هر لحظه تاریخی و فرهنگی را ممکن می‌شمرد. او از این ایده به عنوان آموزه «ظهور ثانی» یاد می‌کند که زنان آن را محقق می‌نمایند (Daly 1973, 71).

بر این اساس، ایمان امکان نوعی از ارتباط پویا با خدا به مثابه غایت است که هر لحظه تجربه‌ای زنده و دائماً جدید و منحصر به فرد را برای زنان ممکن می‌سازد. دلیلی از این تجارب با عنوان «تجلیات اصیل ذات مقدس هست-ن» یاد می‌کند، که قابل جایگزینی و تکرار نیستند (دیلی ۱۴۰۰، ۲۹۳). او تفاوت این نحو ایمان را با ارتباطی که از طریق مناسک ثابت و تکراری الهیات مردسالار برقرار می‌شود در این می‌داند که این تجلیات صورت ظاهری ثابت برای ذات الوهی نیستند، بلکه کیفیات تازه و متنوع «هست-ن» اند، تجلیاتی که به دلیل مشارکت در هست-ن به نحو پویا و نوین موجود می‌شوند.

بر این اساس، از منظر دیلی زنان به ایمان نزدیک‌ترین، مشارکت وجودی زنان با خدا، که از طریق هستا-یی زنان صورت می‌گیرد، سبب «آشکار شدن دوباره» خدا و «کشف عمیق» او از طریق فراوجود زنانه و وجود نوین ایشان می‌گردد (دیلی ۱۴۰۰، ۱۸۹). این ایمان فرایند تحقق همان استعلای هستی‌شناسانه‌ای است که دیلی آن را با ایده غایت و حیث انگیزشی دنبال می‌کرد؛ اشتیاقی برای تعالی وجود که کیفیت جدیدی از وجود در جهان و به سوی خدا را پدید آورده و نامتوقف و جاودانه است. او این ایمان را «سخن گفتن خدا درباره خود - خدا در هویت جدید زنان» می‌نامد (دیلی ۱۴۰۰، ۹۵).

۳-۳. خیر و شر اخلاقی

در الهیات دیلی خودرهایی زنان و از بین رفتن ظلم جنسیتی بزرگ‌ترین مقدمه برای رسیدن به کمال بشری است. او خیر و شر در الهیات و جامعه مردسالار را مذکر محور می‌داند و آن را سبب انحراف ارزش‌های مؤثر و انگیزه‌های واقعی و مروج بی‌عدالتی می‌شمرد، زیرا این اخلاق بهره‌کشی را به چالش نمی‌کشد. زن فضیلت‌مند در جامعه مردسالار راهبه مطیع و یا زن خانه‌دار کوتاه‌نظر نجیبی است که ملک خصوصی و دست‌نخورده همسر خود محسوب می‌شود و به عنوان موجودی ناتوان و فاقد شناخت و تجربه به منافع شوهر خدمت می‌کند. لازمه عقیف ماندن این زنان روسپی شدن دسته‌ای دیگر از زنان است که به عنوان سوپاپ فضیلت جامعه جنسیت‌نگر، سپر بلای گناه جنسی مردان می‌شوند، مردانی که عامل اصلی تجاوز هستند اما همیشه تبرئه می‌شوند، زیرا فرض

اصلی جامعه این است که فحشا عملی زنانه است. روسپانی که قدرتی برای انتخاب ندارند و با حاملگی‌های ناخواسته و فقر و بیماری دست‌وپنجه نرم می‌کنند تا شهوت مردان را تأمین کنند (دیلی، ۱۴۰۰، ۱۱۹-۱۲۹).

دیلی به دنبال فراروی از این مقوله‌بندی زن خوب (همسر) و زن بد (روسپی)، که بر اساس امر جنسی مردان شکل گرفته، شروع به شناخت و تعریف خیر و شر واقعی از دید خود می‌کند. این خیر و شر، که بر اساس جوهر وجودی زنان تعریف می‌شود، صرفاً با نظر به امر جنسی تعریف نشده، بلکه «با کشف نیروهای بالقوه زنان در تمام حوزه‌ها پدید می‌آید» (Daly 19978, 365). خیر واقعی از نظر او نحوی از وجود و حضور و به معنای خیزش آگاهی و بیداری معنوی برای شرکت آگاهانه در خدای زنده است. ویژگی این آگاهی معنوی، به جای از خودگذشتگی، خوداثباتی است، و در آن امکان تصمیم‌آزادانه و شجاعانه و به دور از اعمال نفوذ و کنترل روان‌شناختی وجود دارد (دیلی، ۱۴۰۰، ۱۷۰، ۱۹۱). در این دیدگاه، کمال نیاز به فدیة و قربانی شدن کسی ندارد و نه تنها زنان بلکه عیسی نیز از نقش سپر بلا بودن آزاد می‌شود و هیچ هبوط، داور اخم‌آلود، جهنم و مجازات ابدی وجود ندارد و در نتیجه دیگر نیازی به منجی نیست. این فضای جدید اخلاقی، که معیار را از محدوده جنسی به مقیاس وجود و تعالی توسعه می‌دهد، اولین فضیلت اخلاقی را انکار زنان نسبت به دیگربودگی و کشف خود و رهایی از حقارت درونی‌شده و التیام خود‌متشتت و اعتمادبه‌نفسی معرفی می‌کند که با تأیید خود یکپارچه حاصل می‌شود، و نه از طریق وابستگی عاطفی و فروتنی کاذب در برابر مردان (دیلی، ۱۴۰۰، ۷۹-۸۰).

۳-۴. زن شدن و اجتماع خواهری

از دید دیلی، بنیاد تجربی زن شدن مشارکت شجاعانه در وجود است، فرایندی پویا که حاصل شناخت واقعی از معنای خدای هست-ن و خود‌هستی‌شناسانه و مشارکت این دو است و سبب خلق وجودی پویا و نو می‌شود. او این فرایند را مبارزه هستی‌شناختی بودن با نیستی و تلاش برای فرارفتن از خود و منجر به نوع خاصی از بودن می‌داند (دیلی، ۱۴۰۰، ۷۱). می‌توان گفت زن شدن به مثابه سفر از جامعه محدودکننده مردسالار به سمت حقیقت وجودی زن است. این خودآگاهی نوعی تغییر و پویایی است که ریشه در وجود و هستی دارد و به معنای انسان شدن نیمی از نژاد انسانی است که پیش از این با تبعیض جنسیتی از انسانیت حقیقی محروم مانده بودند، جهش واقعی در تکامل انسان که

دیلی آن را شهود یکپارچگی انسان یا شهود وجود دوجنسیتی و تجلی ذات مقدس و تجلی وجود می‌داند (دیلی ۱۴۰۰، ۸۵).

دیلی معتقد است زن شدن دارای وجهی اجتماعی است که او آن را «پیوند خواهری» می‌نامد. خواهری همانا ظهور خودآگاهی اجتماعی زنان است که عرصه‌ای هستی‌شناسانه از ارتباط موجودات متناهی با یکدیگر در راستای غایتی پویا را فراهم می‌آورد و آینده معنوی تکامل بشر را تضمین می‌کند. این نقش اجتماعی جنبش زنان، به عنوان زمینه‌ای برای خودشکوفایی، نظم اجتماعی خاصی را به دنبال خواهد داشت، زیرا زنانی که از آداب و رسوم مردسالار رها می‌شوند و به آگاهی خلاق دست پیدا می‌کنند، دارای بصیرت و عملی می‌شوند که میان عمل اجتماعی و دریافت‌های جدید از واقعیت پیوستگی ایجاد می‌کنند. این اجتماع تبعیض جنسیتی را به عنوان الگوی اصلی اجتماعی و روانی سلسله‌مراتب، که سلطه دین اقتدارگرا به آن وابسته است، مورد توجه قرار می‌دهد و هیچ سلسله‌مراتب و عقیده جزمی‌ای ندارد و از طریق ارتباط درونی توسعه می‌یابد. دیلی چیدمان این اجتماع را کشف‌شدنی و توافقی می‌داند، نه قراردادی و امضایی، بدین معنا که با سفر فرامرزی به سوی دوجنسیتی شدن و با توجه به شرایط عینی، اقتضائات کشف می‌شوند و هیچ نقشه و نموداری از پیش وجود ندارد. جمله معروف او که «پوش ما روند ماست» به این معناست که فلسفه‌ها و نظریه‌های پیش‌ساخته بر این اجتماع قدرت نخواهند یافت. مهم‌ترین شرط این اجتماع زنده بودن و متوقف نشدن است. «این میثاق کیهانی به مثابه وارد شدن در هماهنگی زنده با خود، جهان و خداست» (دیلی ۱۴۰۰، ۲۷۷). دیلی عدالت خلاق را به منزله راهبردی جبرانی برای روابط متقابل اجتماعی پیشنهاد داده و متذکر می‌شود با وجود آن که خواهری نباید به معنای ادغام در برادری فهم شود، اما این میثاق کیهانی خواهری مختص زنان نیست و برای مردانی که قادر به شنیدن کلمات جدید زنان هستند نیز کشف می‌شود.

از سوی دیگر، این مشارکت جمعی فقط شامل رابطه با انسان‌ها نیست، بلکه رابطه‌ای متقابل با همه موجودات متناهی اعم از انسان و غیرانسان را شامل می‌شود و لذا مشارکت جمعی هستی‌شناسانه کیهانی است که متوجه جامعه جهانی است. او در این اقلیم خواهری همه عناصر را به عنوان خواهر معرفی می‌کند: آب، هوا، خاک، آتش و طبیعتی که در جامعه مردسالار و در چرخ‌های تکنولوژی در حال انقراض است (Daly 1998, 18). خواهری از دید او میثاقی کیهانی است که علت غایی برای اجتماع بشر محسوب می‌شود و می‌توان آن را ضد کلیسا تلقی کرد (Daly 1985, 133).

۳-۵. آزادی

آزادی از ابتدای فمینیسم خواست مرکزی زنان بوده است. اما از دید دیلی، آزادی یک آموزه نیست، بلکه ماهیت حقیقی انقلاب زنان است (دیلی ۱۴۰۰، ۴۶). جوهره آزادی تمایل زنان به وجود اصیل است، که تا کنون به دلیل هویت و دوگانگی کاذب جنسیت‌نگر از پاسخگویی به آن می‌ترسیدند، اما اکنون به مشارکت با آن پرداخته‌اند؛ به جای آن که نیمه ناقص از یک فرد باشند، تجربه کامل شدن و تبدیل شدن به آنچه واقعاً هستند را پیدا کرده و با اصالت زندگی می‌کنند. این آزادی امنیت‌های دروغین فضای مردسالاری را از بین می‌برد، اما امنیت راستین و ژرفی چون مشارکت در وجود را تأمین می‌کند و بی‌اصالتی و بی‌هویتی و بیگانگی و دیگری بودن را از میان می‌برد (دیلی ۱۴۰۰، ۹۵).

موجود اصیل آزاد به تعامل پویا و توقف‌ناپذیر با هست-ن می‌پردازد، سرشار از فعلیت است و وارد مرحله جدید جستجوی روح انسان برای خدا می‌شود. این مشارکت حقیقت ایمان و تعالی متصور برای انسان است، حقیقتی است که سلب آن از زنان به معنای نقص وجود و محرومیت از انسانیت است.

بعد دیگر آزادی از نظر دیلی آزادی از آزادی کاذب جنسی است، زیرا انقلاب جنسی ادامه سیاست تجاوز جنسی است و به زنان آزادی می‌دهد تا همان ابژه جنسی‌ای باشند که مردان همیشه می‌خواهند. بر این اساس، آزادی زنان به معنای رهایی آنها از دغدغه جنسیت اندام‌های تناسلی و جلوگیری از تجاوز به ذهن و اراده ایشان است و آنها را تبدیل به «عامل»انی می‌کند که در جامعه یک‌بعدی و تنها برای لذت مردان جذب نمی‌شوند. آزادی واقعی صرفاً فعالیت تناسلی آزاد نیست، بلکه فکر، اراده، تخیل، سخن گفتن، خلق کردن و عمل آزاد و جسورانه است (دیلی ۱۴۰۰، ۲۸۷).

زنانی که بر اثر آزادی در حال حرکت و شدن هستند، هم در فردیت خود و هم در مشارکت جمعی پیش می‌روند و این به معنای ساختن زنجیره بزرگ هستا-یی در خواهری است، که می‌تواند نیستی را محاصره کند. زیرا آزادی امری مسری است که به صورت جمعی اتفاق می‌افتد، و زنان آزاد قوی شجاعت را در دیگرانی که آنان را مشاهده می‌کنند برمی‌انگیزانند تا برای تحقق وجود منحصر به فرد خود آزاد شوند. بر این اساس، آزادی علاوه بر محتوای کیهانی و الهیاتی، دارای ساختار روانی و اجتماعی است و باید علاوه بر تأملات فلسفی به جنبه‌های انضمامی و عینی آن نیز توجه شود و این فمینیسم است که به دلیل توجه به تجربه‌های عینی ستمدیدگان و نیروی هوشیارکننده احساسی، عقلی و اخلاقی خود می‌تواند در این امر مؤثر واقع شود (دیلی ۱۴۰۰، ۱۷۵).

۴. تحلیل و نقد

«پسانظریه‌ها»، به عنوان یک حوزه گفتمانی پرکاربرد، تأثیر بسزایی در الهیات فمینیستی داشته‌اند. الهی‌دانان فمینیستی که از نگاه‌هایی چون پسامدرنیسم، پسااستعمار، پسااختارگرایی، پسافمینیسم و پساکتاب‌مقدس استفاده کرده‌اند الهیات و تحلیل‌های انتقادی جدیدی طرح افکنده‌اند. «پسا» در معنای «پس از یک رویداد» اگرچه به گذشتن از یک امر خاص تاریخی که آشکال خاصی از باور، فرهنگ و دانش را ایجاد کرده اشاره دارد، اما معنای محوری آن در پسامسیحیت ساختارشکنی، بی‌ثباتی و تکه‌تکه کردن ساختار مسیحیت سنتی است. فمینیست‌های پسامسیحی با ساختارشکنی هم در حوزه الهیات و هم در زمینه فمینیسم و بی‌ثبات کردن آنها به عنوان گزارش‌های منحصربه‌فردی که فرانظریه و فراهستی‌شناسی را در اولویت خود قرار می‌دهند، به دنبال ظرفیتی هستند که بتوانند میدان‌های جدید تحقیق را بگشایند و راهبردهای جدید اتخاذ کنند (Isherwood & McPhillips 2008, 51)

دیلی در جایگاه یک الهی‌دان در برهه پسامسیحی خود دارای دو جنبه فمینیستی و الهی‌دانی است، و به رغم رادیکال بودن، ارتباطی وثیق میان الهیات و فمینیسم او برقرار است. نگارنده بر این باور است که نقطه اتصال این دو بُعد او ایده «زن شدن» است، زیرا او مسیر تحقق تمامی ایده‌های اصلی پسامسیحی‌اش را از طریق این آموزه دنبال می‌کند و «دوگانگی» را، که عامل اصلی ویرانی مسیحیت مردسالار است، با این روش بی‌ثبات می‌کند، زیرا زن شدن فرایند متافیزیکی شدن است که فاصله میان بودن و شدن را پر کرده و در پویایی دائمی فراوجود را محقق می‌کند. اساساً باید گفت دیلی الهیات خود را برای جبران انحرافی که در اشتیاق به تعالی زنان رخ داده طراحی کرده و به دنبال رهایی زنانه است که در الهیات جنسیت‌نگر موضوع تقدیر متعالی انسانی نبوده‌اند. او حرکت پویای زنان را، که عملی خلاقانه و در جستجوی معنا و واقعیت غایی است، حرکتی «در و به سوی تعالی» معرفی می‌کند که «زبان و معنای جدیدی برای تعالی» ارائه خواهد داد (دیلی ۱۴۰۰، ۷۱).

وجه مهم در فهم زن شدن از منظر دیلی، تلقی او از «زن شدن به مثابه امر متعالی» است. ساحت «فراوجود»، که اشاره به وضعیت رهایی‌یافته زنان دارد، با «تعالی» در یکدیگر تنیده شده‌اند. تعالی زنان را به سوی افزایش و تغییر پیش می‌برد و تبدیل به وجه فراوجود زنان می‌شود، که دیلی آن را نفس و جنبه دیگری از خویشتن زن معرفی می‌کند، که

در نهایت به تحقق «خود متعالی زن» خواهد انجامید، یعنی وجود متعالی درونی شده‌ای که به زنان امکان تغییر می‌دهد.

«ارتباط تعالی و خدا» گام بعدی در فهم زن شدن است. از دید دلیلی ایجاد تغییر و تعالی در خود نتیجه توجه داشتن به امری است که غایت دانسته می‌شود و در الهیات پسامسیحی او این خداست که واقعیت غایی یعنی بُعدی از واقعیت است که غایت محسوب می‌شود. خدای مد نظر دلیلی هست-ن و فعلی است که به سبب استعلای نهفته در آن، وجهی غایی به خود می‌گیرد. از سوی دیگر، این تعالی دارای جنبه تجسیدی است که دلیلی در ایده خدای فعل آن را دنبال می‌کند، یعنی ظهور و انکشافی که به جای انحصارگرایی آموزه پسر خدا، به تعداد موجودات انسانی محقق می‌شود (شاسوکی ۱۳۸۸، ۱۸۹). جنبه تعالی خداوند در ارتباط درونی و فطری با زن به وجودی عینی و جدید برای زن بدل می‌شود و این همان وجود و نفس جدید زن است که هم غیر از نفس قبلی است و هم در ارتباط وثیق با آن قرار دارد و از آن به فراوجود تعبیر می‌شود. این تعامل، که پاسخ به ندای استعلای درونی است، انسان را در یک پویایی دائمی و شدن نامتناهی قرار می‌دهد که همان «زن شدن»، «متعالی شدن» و «الهی شدن» است. بر این اساس، می‌توان گفت «زن شدن» جنبه تجسد فمینیستی و «خدای غایی» جنبه تعالی الهیاتی دیدگاه دلیلی است، که الگوی او برای یک تعالی همراه با تغییر را سامان می‌دهد. در حقیقت، دلیلی با شالوده‌شکنی ایده الهی شدن از طریق «جمع بین متناهی و نامتناهی» در آموزه پسر خدا، امر نامتناهی را به عنوان منشأ، وسیله و غایت انسان معرفی می‌کند و از زنان می‌خواهد با مشارکت با این امر متعالی «زن» شوند و «متعالی» گردند. دلیلی از این تعالی به آموزه ظهور ثانی یاد می‌کند و این بنیاد هستی‌شناسانه برای تعالی را به دلیل خودارتباطی و هستا-یی زنانه به طور خاص در دسترس زنان می‌داند، نوعی از تجسد که از قید انحصار در بدن مسیح خارج شده و برای همه زنان و به تبع ایشان مردان قابل تجربه است.

زن شدن مد نظر دلیلی با یک نوع تعالی عمودی و افقی همراه است، زنان هم باید از شرایط فعلی فراتر روند و در عرض شرایط کنونی تعریفی از خود داشته باشند و هم از بت‌پرستی نسبت به اهداف کوتاه و صرفاً دنیانگر فراتر روند و عمود تعالی را در تعامل با خدای فراماده جستجو کنند. این دو ماوراء به معنای دست کشیدن از تعامل با جنسیت همعرض خود یا پرهیز از تلاش برای دستیابی به اهداف دنیایی نیست، بلکه به معنای عبور از انحصار در آنهاست و این زنان هستند که در تقاطع این دو ماوراء قرار می‌گیرند،

نوعی از تعالی که از توجه به مادیات منصرف نشده اما در آن نیز متوقف نمی‌شود. او از متعالی شدن به عنوان یک امکان اخلاقی حرف می‌زند، الوهیتی زنانه که زنان با هستایی یکپارچه خود آن را محقق می‌کنند، امر الهی زنانه‌ای که می‌تواند رهبری جامعه به سوی سعادت را به دست گیرد و جایگزینی برای نجات الهیات مردمحور سنتی باشد. هرچند دلیلی به دنبال رهایی از سوبژکتیویسم جنسیتی به عنوان سوژه متعالی است، اما عملاً این زنان هستند که با خصلت‌های هستا-یی خود نظیر مشارکت، خودارتباطی، خلاقیت، فرارفتن از شیئیت‌یافتگی و ... تعالی را محقق می‌کنند. بر این اساس فمینیسم و امر متعالی و یا به تعبیری زن شدن و الهی شدن رابطه‌ای کاملاً مستقیم با یکدیگر خواهند یافت.

اگر نکات فوق پذیرفته شود، می‌توان گفت دلیلی به دنبال تناظری عمیق و از جنبه‌های متعدد میان «زن» و «خدا» است. او میان مفهوم محوری فمینیسم یعنی «زن» و مفهوم محوری الهیات یعنی «خدا» رابطه‌ای تنگاتنگ برقرار می‌کند و «کشف دوباره خدا» را تنها از راه «زن شدن» ممکن می‌داند. از دید او «زن شدن تنها راه رسیدن به رهایی و مرحله جدید جستجوی روح انسان برای خداست» (دیلی، ۱۴۰۰، ۶۹). ابعاد این تناظر را می‌توان چنین دانست:

بودن: خدای فعل از جنس بودن و هست-ن است و زن با هستا-یی خود به مشارکت وجودی با او می‌پردازد و بودنی جدید را رقم می‌زند.

پویایی: خدای فعل دارای نوعی پویایی است و زن شدن فرایندی پویاست که از طریق مشارکت با هست-ن محقق می‌شود.

پایان‌ناپذیری/ابدیت: خدای فعل خدایی است که مقابل ندارد، مقابل نداشتن به معنای استمرار داشتن و بی‌حدی در وجود است، زنان نیز فراتر از هر گونه تضاد و دوئیتی، مانند خدا، ورای نیستی قرار می‌گیرند و «بسط آگاهی زنان به مثابه پدیدار شدن پایان‌ناپذیر خداست» (دیلی، ۱۴۰۰، ۸۷).

وجه غایی: درون انسان خواستی برای استعلا وجود دارد که توقف‌ناپذیر بوده و همواره به دنبال غایتی جدید برای دستیابی است، این واقعیت غایی در خدای فعل وجود دارد و زنان با هستا-یی خودارتباط و مشارکت با این علت غایی، بر آن لباس عینیت انسانی پوشانده و آن را متجسد می‌کنند و خود نیز غایت عالم قرار می‌گیرند (دیلی، ۱۴۰۰، ۷۷).

باید توجه داشت هرچند فمینیسم دیلی دارای بعدی الهیاتی است و تصویری نوین از خداوند را نتیجه می‌دهد که با زن شدن به تعالی و کشف دوباره خدا می‌انجامد، اما مواجهه دیلی با الهیات بر منوال ایمان‌گرایی حاکم بر مسیحیت مدرن است، بدین معنا که

ایمان از سنخ معرفت و آگاهی نیست، بلکه رهیافتی درونی و شخصی است و نیازی به توجیه معرفت‌شناختی ندارد، زیرا از نظر او اصلی‌ترین آموزه‌های الهیات مانند تثلیث و تجسد و... نه تنها مردسالار هستند بلکه اساساً قابل فهم نیستند (ورنو ۱۳۷۲، ۱۲۸). ایمان‌گرایان به نظام‌سازی اعتقادات دینی نمی‌پردازند و ایمان دینی را بنیاد حیات دینی شخص متدین تلقی می‌کنند (پترسون ۱۳۷۹، ۷۹). دلیلی نیز برای پایه‌ریزی دینی ذهن خود، بعد از فراروی از آموزه‌ها و نمادها و نهادهای دینی، به احیای دوباره الهیات به معنای سنتی آن نمی‌پردازد، بلکه با ارائه تصویری از فعل خدا، ایمان و تعالی را به معنای مشارکت و مواجهه گشوده و پویا با او بازسازی می‌کند، امری کاملاً درونی و شخصی که برای توجیه خود نیازمند هیچ آموزه‌ای نیست.

تلاش دلیلی برای تعادل میان تجسد و تعالی در خدا نیز، هرچند آغاز خوبی برای فرار از خدای بر آسمان نشسته است، اما منجر به نوعی بی‌ضابطگی می‌گردد. ارتباط بی‌واسطه امر نامتناهی با موجودات متناهی، هرچند ممکن است، اما اگر بخواهد منجر به نوعی تعالی گردد، نیازمند سبک و صورت خاصی است، چیزی که در ادیان ابراهیمی به عنوان شریعت و مناسک طراحی شده و دلیلی از طریق تکراری دانستن آنها به نوعی شریعت‌گریزی حاد روی می‌آورد.

در نهایت در بررسی کار دلیلی در برقراری ارتباط میان فمینیسم و الهیات، باید پذیرفت که او سؤالات و پیشنهادات مهمی را مطرح می‌کند و در صدد است از آنها نظمی الهیاتی، اخلاقی و اجتماعی به دست دهد. در این بین، نقد پرتکراری که از سوی منتقدان بر او وارد شده است، مبهم و پیچیده و گاه غیرقابل فهم بودن ایده‌های اوست که با دشواری درک ذهنی و عدم تحقق در خارج مواجه می‌شود. با گذار او از یک اصلاح‌طلب به منتقد رادیکال، تصویرهای او از دین، ایمان مسیحی و رابطه آنها پیچیده‌تر می‌شود (Henking 1993, 201). بیان پیچیده و استعاره‌های دشوار دلیلی تا آنجاست که برخی معتقدند دلیلی علاقه‌ای به اصلاح وضعیت زنان ندارد، بلکه علاقمند به اسطوره‌سازی و بازآفرینی تصاویر و نمادها است (Harrower 1985, 7) و توضیح کلیدواژه‌های اصلی الهیات پسامسیحی خود را نیز شفاف و منسجم بیان نمی‌کند.

ساختار اصلی الهیات دلیلی بر موجودیتی اصیل به نام زن بنا شده که در نهایت همه زنان باید با آن مطابقت داشته باشند، اما دیدگاه مجمل و کلی او نسبت به زنانگی با تنوع و کثرت زن واقعی عینی مطابقت ندارد. برای مثال، معنویت در حال ظهور زنان آسیایی یک تجربه عمیقاً معنوی است. این معنویت برای زنان آسیایی پرشور، حیات‌بخش و

توانمندساز است. آنها در تلاش برای استفاده از رقص، نمایش، شعر، موسیقی، هنر، داستان‌سرایی و... برای بیان آگاهی و انرژی تازه‌یافته معنوی هستند، نوعی از تعالی که می‌تواند به زندگی «آری» و به نیروهای مرگ «نه» بگوید. زنان آسیایی بیش از یک‌چهارم جمعیت جهان را تشکیل می‌دهند، آنها در یک قاره جذاب چندزبانه، چندمذهبی و چندنژادی با عادات غذایی متنوع، شیوه‌های مختلف اجتماعی زندگی می‌کنند و بر این اساس واقعیت‌های فرهنگی الهیات فمینیستی آسیایی که با چنین تنوع فرهنگی و مذهبی عظیم شکل گرفته کثرت‌گرایانه و چندصدایی است (Pui-lan 2000, 114). البته این چالشی است که اکثر جریان‌های ابتدایی الهیات فمینیستی با آن مواجه هستند، زیرا مرحله اول الهیات فمینیستی اغلب تنها تجربه یک‌صدا را توصیف می‌کند و الهی‌دانان فمینیست عمدتاً زنان سفیدپوست و ممتازی بودند که در محدوده آکادمی کار می‌کردند. اما در ادامه که الهی‌دانان فمینیست پروژه‌های خود را با دیگر جنبش‌های آزادی‌بخش مرتبط کردند، متوجه تعصبات طبقاتی و نژادی خود شدند و شروع به زیر سؤال بردن مقوله «تجربه زنان» کردند. آنها به این باور رسیدند که هیچ تجربه یکپارچه و هیچ راه واحدی برای زن بودن وجود ندارد. در نتیجه، الهیات فمینیستی صداها و تجربیات افرادی را که به دلیل نژاد، طبقه، گرایش جنسی، ناتوانی، سن و جنسیت کنار گذاشته شده بودند، با هم مرتبط ساخت، اما دلیلی از این توجه به تنوع به دور است.

اقلیم خواهی که ایده اصلی اجتماعی او محسوب می‌شود نیز نوعی جدایی‌طلبی بین دو جنس یک جامعه است و جایگزینی زنانه برای یک زندگی اجتماعی عاری از کنترل مردانه را ترویج می‌کند که برخی آن را از مخرب‌ترین مراکز و سرچشمه‌های فرهنگ فالوکراتیک می‌دانند (Schneide 2000, 70). البته در پاسخ به این ایراد می‌توان جدایی‌طلبی دیلی را به معنای «گسترش فضای خودمان» و دوری جستن از هر چیزی دانست که باعث تکه‌تکه شدن جریان یکپارچگی در درون فرد می‌شود. بنابراین هسته جدایی‌طلبی دیلی نابودی هر چیزی است که خودهای کاذب می‌آفریند و انسان را از آن بیگانه می‌کند، و به معنای ترک جامعه مردسالار است و برای پایان دادن به پدرسالاری ساخته‌شده اجتماعی ضرورت دارد (Daly 1984, 370).

از آنجا که روش دیلی در توصیف و تجویز الهیاتش فراروی است، گویی این فراروی‌های متوالی از او فردی متکثر می‌سازد که نمی‌خواهد جای ثابتی را برای ایستادن بپذیرد. برای مثال، در حالی که در فراتر از خدای پدر بر وجود و هست-ن تأکید دارد، در شهوت ناب، معانی جدیدی مثل شهوت را استفاده می‌کند و از طریق جدایی آن از بافت

مردسالارانه‌اش آن را به سرزندگی، باروری، شور، شوق و تمنای شدید تحویل می‌کند (Daly 1984, 28). آندروژنی نیز که در *فرا ترا از خدای پدرکمال انسانی* معرفی می‌شود در کتاب *زنان*، بوم‌شناسی اساساً مه‌جور است و می‌گوید شبیه دوتکه‌ای است که با نوارچسب به هم چسبانده شده‌اند. در کتاب *شهوت ناب* نیز اساساً زنان قدرت خود را از طریق مبارزه با آندروژنی به دست می‌آورند (تانگ ۱۳۹۶، ۱۷۱).

دیلی به رغم استفاده بسیار فراوان از نظرات دیگران، در نهایت با این انتقاد کلی که هیچ یک عمق ظلم جنسیتی را در ارائه نظریات خود اعمال نکرده‌اند، آنان را غیرقابل ورود و مذاکره می‌داند و این رویکرد از او یک فمینیست رادیکال می‌سازد که عملاً راه را برای هر گونه توافقی می‌بندد. او حتی با تجرید امور از بافت خود، به دنبال فهم آنها از سوی خود است و امکان سخن گفتن آزادانه را به آنها نمی‌دهد و با این کار ظلمی را مرتکب می‌شود که خود مدعی است بر زنان رفته است. این موضع فلسفه او را تجویزی، اقتدارگرا و محدودکننده می‌سازد.

۵. نتیجه‌گیری

مری دیلی الهی‌دان و فیلسوف فمینیست رادیکالی است که به دنبال شالوده‌شکنی الهیات رایج سنتی است. او هرچند به دنبال فراروی از آموزه‌های اصلی مسیحیت مانند خدای پدر، تجسد در مسیح، هبوط حوا، نهاد کلیسا و... است، می‌کوشد با استفاده از معانی مثبت آنها ربط الهیات پسامسیحی خود به گذشته را کاملاً از بین نبرد. او در خدای پدر، غایت بودن و جنبه استعلایی خدا را نگه می‌دارد و از ظرفیت آن برای مسئله تعالی استفاده می‌کند و زنان را تحقق‌بخش و مظهر آن معرفی می‌کند. همچنین قابلیت انکشاف خدا را، که در نهاد آموزه تجسد است، دست‌مایه طراحی ایمان زنان به عنوان مشارکت‌کنندگان با خدای فعل قرار می‌دهد و در توضیح متافیزیک این ارتباط، هست-ن را به مثابه فعل پویا و هستا-یی زنان را به عنوان وجودهای خلاق خودارتباط در تناظر با یکدیگر قرار می‌دهد. از دید او، ایمان تحقق این مشارکت پویاست که سبب می‌شود خدا به گونه‌ای زنده و نوبه ظهور درآید. دیلی ویژگی زنان را اتحاد آنان در اقلیم خواهری می‌داند که سبب می‌شود سعادت فرد و اجتماع به دست بیاید. از دید او مردان نیز اگر صدای زنان را بشنوند می‌توانند شهروندان این جامعه باشند.

در نهایت می‌توان گفت مری دیلی در امواج فکری خود در مرحله‌ای میانی قائل به وجود خدایی متعالی است که زنان، به عنوان وجودهای ارتباطی، مشارکان او در پویایی

هستند و می‌توانند فاصله میان بودن و شدن را با افزایش و تعالی وجود خود از بین ببرند. بر این اساس، زنانی که در الهیات مسیحی رایج مخاطبان تعالی محسوب نمی‌شدند، اکنون فراوجودهایی متعالی هستند که خدا را منکشف می‌کنند.

ابهامات معنایی و پیچیدگی الهیات دینی منتقدان زیادی برای او ایجاد کرده است. تلاش‌های او هرچند در چارچوب الهیات انجام می‌شود، اما از آنجا که صبغه‌ای فلسفی نیز به خود می‌گیرد، دارای یک ابهام بنیادین است. او در چرخش تعریف واقعیت و غایت، نظامی از هستی را طراحی می‌کند که در تضاد با الهیات سنتی است، و اقتدار یک خدای مذکر در تمام لباس‌های مبدلش را از راه آزادسازی زنان برای انسان شدن به چالش می‌کشد. دلیلی اموری تاریخی چون مردسالاری، اجتماع و الهیات را با ابزار فلسفی می‌فهمد و به نحوی بدون در نظر گرفتن بافت و شرایط تاریخی به نقد فلسفی پرداخته است. برای همین مشخص نیست که از نگاه او آیا مشکلات جاری به دلیل شرایط تاریخی که قابلیت تغییر دارند پیش آمده‌اند یا به دلیل عدم مطابقت با شاخص‌های فلسفه‌ای غیرقابل تغییری که او از زاویه آنها به نقد امر تاریخی پرداخته است. برای مثال، از منظر نقادی فلسفی دلیلی، هر گونه فرض خدای مقتدر با اراده مطلق به تبعیض خواهد انجامید، زیرا آزادی انسان در وجود را به نحو دلخواهانه‌ای محدود می‌کند. در حالی که این اتفاق در صورت بروز خدایی تاریخی به نام پدر با پسری متجسد خواهد افتاد، نه در تصویر خدایی که اراده خود را بر مبنای عدالت حقیقی پیش خواهد برد. او برای حل این معضل و فراروی از خدای ثابت و شیء‌شده، به سوی خدای فعل رفته و تحرک را جانشین هر گونه ثبات کرده است. با توضیح او، در غایت روشن است که منظور از این پویایی تحقق امری تازه است که از پیش وجود نداشته است، در حالی که لحاظ عدم سابق در خدا، به معنای نقص او در کمال است و پذیرفتنی نیست. مسئله‌ساز بودن این خلط آنجا بیشتر بروز می‌کند که این ایرادات فلسفی دلیلی از آنجا که شرایط تاریخی ادیان را در نظر نمی‌گیرد بر تمامی ادیان توحیدی وارد خواهد آمد و به رغم توجیهی که برخی بر منحصر بودن نقادی او صرفاً بر الهیات یهودی و مسیحی ارائه داده‌اند، ایرادات او بر خدای همه ادیان توحیدی و پیامبران آنها وارد خواهد آمد؛ پیامبرانی که همه مرد بوده‌اند و خدایی که تمام کمالات را به صورت بالفعل واجد است و اراده‌ای مطلق و تخلف‌ناپذیر دارد. این در حالی است که ایده‌های سایر ادیان می‌تواند پاسخی برای ایرادات او قلمداد شود.

کتابنامه

- پترسون، مایکل. ۱۳۷۹. *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- تانگ، رزماری. ۱۳۹۶. *درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی*. ترجمه منیژه نجم عراقی. تهران: نی. دیلی، مری. ۱۴۰۰. *فراتراز خدای پدر به سوی فلسفه آزادی زنان*. مترجم فرناز عبدالباقیان. تهران: هرمس.
- ساشوکی، مارجوری. ۱۳۸۸. «الهیات فمینیستی». در *فمینیسم و دانش‌های فمینیستی*، ترجمه اسماعیل آقابابایی و علیرضا شالباف و حمیدرضا حسنی. قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- ورنو، روژه، ژان وال، و دیگران. ۱۳۷۲. *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن*. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی.
- Berry, Wanda Warren. 1988. "Feminist theology: The 'verbing' of ultimate/intimate reality in Mary Daly." *Ultimate Reality and Meaning* 11(3): 212-232.
- Clifford, Anne M. 2001. *Introducing feminist theology*. United States: Catholic Foreign Mission Society of America.
- Daly, Mary. 1975. *The church and the second sex*. New York: Harper & Row.
- Daly, Mary. 1978. *Gyn/ecology: The metaethics of radical feminism*. Boston: Beacon Press.
- Daly, Mary. 1984. *Pure lust: Elemental feminist philosophy*. Boston: Beacon Press.
- Daly, Mary. 1985. *Beyond God the Father: Towards a philosophy of women's liberation*. Boston: Beacon.
- Daly, Mary. 1998. *Quintessence...realizing the archaicfuture: A radical elemental feminist manifesto*. Boston: Beacon Press.
- Harrower, V. J. 1985. *Feminist critiques of a male saviour: Christology in the writings of Mary Daly and Rosemary Reuther*. Toronto: University of St. Michael's College.
- Henking, S. E. 1993. "Rejected, reclaimed, renamed: Mary Daly on psychology and religion." *Journal of Psychology and Theology*. 21.

- Isherwood, Lisa, and Kathleen McPhillips. 2008. *Post-Christian feminisms: A critical approach*. Sydney: Ashgate.
- Parsons, Susan Frank. 2002. *The Cambridge companion to feminist theology*. Cambridge :Cambridge University Press.
- Pui-Ian, Kwok. 2000. *Introductions in feminist theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Ruether, Rosemary Radford. 1983. *Sexism and God-talk: Toward a feminist theology*. Boston: Beacon Press.
- Schneider, Laurel C. 2000. "From new being to meta-being: A Critical analysis of Paul Tillich's on Mary Daly." *Soundings* 75.
- Slee, Nicola. 2004. *Faith and feminism: An introduction to Christian feminist theology*. London: Darton Longman & Todd.
- Wood, Hannelie. 2015. "Revisiting Mary Daly: Her views on the Trinity, Mariology and the Fall as post-Christian myths." *Studia Hist* 41.

یادداشت‌ها

1. revolutionist
2. reformist
3. reconstructionist
4. post-Christian feminists
5. transcendence
6. Verb of Be-ing
7. the Verb of Verbs
8. Metabeing
9. the struggle toward self-transcendence

فطرت و جایگاه آن در تبیین معنای زندگی با تأکید بر نظر علامه طباطبایی*

هادی سبزی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۵

سید محمدعلی دیباجی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۰۸

چکیده

فطرت در نگاه علامه طباطبایی نقطه عزیمتی است در تحلیل‌های فلسفی مربوط به انسان. در این مقاله، به روش توصیفی-تحلیلی، نظریه فطرت در نظام فلسفی علامه طباطبایی تبیین و برخی لوازم آن، که در ارتباط با معنای زندگی است، استخراج شده است. سپس، تأثیر آن در تحلیل مفهومی «معنا» در نظریات مطرح در معنای زندگی به ویژه «هدف» و «ارزش» موضوع بررسی واقع شده است. نتیجه این بررسی نشان می‌دهد، از دیدگاه علامه، فطرت همان نوع و ساختار خاص در آفرینش هر موجودی است. همچنین، ارزش و هدف اولاً از مؤلفه‌های مفهومی یکدیگر به شمار می‌آیند، یعنی آدمی با هر هدفی به زندگی‌اش معنا بخشد آن هدف را لاجرم با ارزش می‌یابد، و با هر امر باارزشی در پی معنای زندگی باشد آن را به نحوی هدف خویش می‌پندارد. ثانیاً این دو بدون دخالت نظریه فطرت قابل تبیین مفهومی نیستند، بدین معنا که، در نگاه علامه، هر هدف و هر امر باارزش، فارغ از مصداقشان، ضرورتاً در سازگاری با فطرت آدمی تعریف می‌شوند، و این نکته بیانگر اهمیت و ضرورت بحث هستی‌شناسانه از فطرت آدمی، اقتضائات آن و جایگاه آن در هستی، برای گزینش نظریه خاص در معنای زندگی است.

کلیدواژه‌ها

علامه طباطبایی، معنای زندگی، فطرت، ارزش، هدف

* نسخه ابتدایی مقاله پیش رو در «همایش ملی فلسفه دین اسلامی» (آذر ۱۳۹۹)، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) به صورت شفاهی ارائه شده است.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. (h.sabzi@ut.ac.ir)
(نویسنده مسئول)

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. (dibaji@ut.ac.ir)



Primordial Nature (*Fitrah*) and Its Place in Explaining the Meaning of Life from Muhammad Husayn Tabatabai's Viewpoint

Hadi Sabzi¹

Seyyed Mohammad Ali Dibaji²

Reception Date: 2022.08.06

Acceptance Date: 2022.11.29

Abstract

In Muhammad Husayn Tabatabai's view, primordial nature or '*fitrah*' appears to be the cornerstone for philosophical analyses related to the human being. In this paper, using a descriptive-analytical method, Tabatabai's theory of *fitrah* has been explained, and some of its implications in terms of the meaning of life have been inferred. Then, its impact on the conceptual analysis of 'meaning' in the different theories of the meaning of life, especially ones that are based on 'purpose' and 'value,' is investigated. The result of this study shows that Tabatabai defines *fitrah* as the unique creation of each creature. Additionally, value and purpose are conceptual components of each other, that is, a human being who gives meaning to his/her life by a purpose, finds that purpose necessarily valuable, and on the other hand, by any valuable thing he/she is going to find meaning, inevitably considers it somehow as his/her purpose. Moreover, purpose and value cannot be conceptually analyzed without the theory of *fitrah*. This means, according to Tabatabai, every purpose and every valuable matter, regardless of their instances, are necessarily defined in accordance with human *fitrah*. This point indicates the importance and necessity of the ontological discussions about human *fitrah*, its requirements and its place in existence, for adopting a theory in the meaning of life.

Keywords

Muhammad Husayn Tabatabai, meaning of life, *fitrah*, value, purpose

1. Ph.D. Candidate in Philosophy of Religion, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. (Corresponding Author) (h.sabzi@ut.ac.ir)

2. Associate Professor, Department of Philosophy and Kalam, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. (dibaji@ut.ac.ir)

۱. مقدمه

در منظومه فکری علامه طباطبایی، بسیاری از مسائل فلسفه دین ربط وثیقی با نظریه فطرت ایشان دارد. به نظر می‌رسد نقطه عزیمت علامه در بحث‌های مربوط به فلسفه اخلاق، ادراکات اعتباری و مسائل مختلف فلسفه دین، نظریه فطرت است. پرسش اصلی که نوشتار پیش رو در جستجوی یافتن پاسخی به آن تدوین شده است، سؤال از چیستی فطرت و جایگاه آن در تبیین مفهومی معانی «معنا» در مبحث معنای زندگی است.

تفکر علامه طباطبایی، در عین اتقان و دقت فلسفی، بسیار سهل و روشن به نظر می‌رسد. در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، المیزان و برخی دیگر از نوشته‌های ایشان، تحلیل فلسفی از محسوسات و امور روشن و بدیهی که مجال انکار آن برای عقل سلیم نیست شروع می‌شود، و در نهایت، بنای تحلیل منتهی به نتایج متعالی در فلسفه می‌شود. این نوع مواجهه ایشان در تحلیل‌های فلسفی، درباره فطرت و دشواری‌های تحلیل آن نیز صادق است.

مقالات و نوشته‌های بسیاری درباره معنای زندگی در نظرگاه علامه طباطبایی نگاشته شده است که قریب به اتفاق آنها در پی یافتن مصداق زندگی معنادار در نظر ایشان است.^۱ در این نوشتار، در پی آن نیستیم تا مصادیق اموری که زندگی را معنادار می‌کنند برشماریم، بلکه به روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا فطرت، تحلیل معنایی و لوازم آن که مرتبط با معنای زندگی است استنتاج می‌شود و برخی از خلط و التباس‌هایی که در معنای فطرت و امور فطری و تبیین آنها رخ داده آشکار می‌گردد. آنگاه، به بررسی معانی مختلفی می‌پردازیم که برای «معنا» در ترکیب «معنای زندگی» مطرح شده است، و از این رهگذر، جایگاه فطرت را - به معنای پیشگفته در نظرگاه علامه - در تبیین مفهومی این معانی و تلازم معنایی با آنها روشن می‌کنیم. آنچه در مقاله پیش رو تا اندازه‌ای نو به نظر می‌رسد اولاً تحلیل خاص از نظریه فطرت و برخی لوازم معنایی آن در نظرگاه علامه طباطبایی است، و ثانیاً استفاده از این نظریه در تحلیل مفهومی معانی «معنا» در مبحث معنای زندگی.

۲. معنای فطرت

واژه «فِطْرَت» بر وزن و معنای خَلَقَتْ، مصدر نوعی از ماده «فطر» و به معنای نوع خاص ابداع و ایجاد است^۲ (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱۶: ۱۷۸). در نگاه علامه، فطرت مختص انسان نیست و هر مخلوقی، به اقتضای وجودی که دارد، نوع خاصی از ابداع را با آثار و

اقتضائات خاصی که همان فطرت اوست دارد (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱۶: ۱۷۸). بنابراین، می‌توان فطرت را این گونه تعریف کرد: «نوع و ساختار خاص در آفرینش هر موجودی». هر موجودی، به حکم تمایز از دیگر موجودات، دارای ساختاری خاص در آفرینش است که او را ممتاز از دیگر موجودات می‌گرداند. انسان نیز به سان هر موجود دیگری، ساختار خاصی در آفرینش دارد که این ساختار اقتضائات خاصی در پی دارد، آثار خاصی از خود ظهور و بروز می‌دهد، و کنش‌ها و واکنش‌های انسان متناسب با این ساختار است. برای نمونه، معده انسان به گونه‌ای سرشته شده است که تناسب و تلائمی با هضم سنگ ندارد، و بنابراین طبیعت آدمی، هنگام گرسنگی، هیچ میلی به خوردن سنگ در او بر نمی‌انگیزد، چون ساختار این قسمت از بدن سازگار با هضم سنگ نیست، و اگر هم هضم کند، نیازی واقعی از بدن انسان را برطرف نمی‌سازد. طبق این بیان مختصر، فطرت انسان یعنی نوع خاص سرشته شدن آدمی. این معنا از فطرت بحثی فلسفی است و عجاتاً به کاربرد دینی آن نظری ندارد، و از این رو پذیرای اقسامی مانند دینی و غیردینی یا الهی و غیرالهی، به سان اقسامی حقیقی، نیست.

۱-۲. تفاوت فطرت و غریزه

در این معنا، تفاوت امر فطری و غریزی به اعتبار است، نه به حقیقت. توضیح آن که در این معنا از فطرت، تمام آثار، اقتضائات و ویژگی‌های موجود که وابسته به آفرینش خاص آن موجود است، درون معنای فطرت قرار می‌گیرد، و بنابراین غریزه خاص موجودات نیز بخشی از امور فطری آنان است. با این حال، علامه طباطبایی در موارد بسیاری از غریزه نیز سخن گفته است، لکن در اغلب موارد، غریزه به همین معنا از فطرت یعنی ساختار وجودی خاص و اقتضائات و آثار آن بازمی‌گردد. موارد متعددی که ایشان عبارت غریزه فطری را به کار می‌برد^۳ یا در موارد قابل توجه دیگری که غریزه را به فطرت عطف کرده و حکم واحدی بر آن دو مترتب می‌نماید^۴ و نیز مواردی که از امور به اصطلاح غیرغریزی چون حقیقت‌جویی، حق‌پرستی، خوف از خدا و تقوا، به سان امور غریزی نام می‌برد،^۵ جملگی گواه بر این است که فطرت و غریزه در نگاه ایشان قسیم یکدیگر نیستند، و تسامحاً و مطابق اصطلاحی به کار رفته است که غریزه را عمدتاً ناظر به جنبه‌هایی از ساختار وجودی آدمی لحاظ می‌کند که با حیوان مشترک است. به هر حال، اقتضای این تعریف و معنا از فطرت آن است که غریزه امری در عرض فطرت مطرح نباشد.

۲-۲. فطرت و ذات‌گرایی

فطرت و ساختار وجودی خاص هر موجودی اقتضای داشتن صورت نوعیه خاص برای هر نوع را دارد. ایشان مانند تمامی حکیمان مسلمان یک ذات‌گرا است، و از ایده صورت نوعیه که ساختار خاص این صورت نوعیه فطرت نامیده می‌شود دفاع می‌کند (طباطبایی ۱۴۱۶، ۱۰۶-۱۰۸) و صورت نوعیه هر موجودی را منشأ افعال و آثار آن نوع می‌داند (طباطبایی ۱۴۱۶، ۳۱۸).

گرچه ایشان ذات‌گرا و از مدافعان نظریه صورت نوعیه است، این لزوماً به معنای ذات ثابت انسانی و نوع اخیر بودن آن نیست. در حکمت پیش از صدرالمألهین، انسان نوع اخیر بود و تحولات انسانی در دامنه اعراض او واقع می‌شد، اما به برکت نظریه حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث بودن انسان در حکمت صدرایی، که مورد پذیرش علامه طباطبایی نیز هست، دیگر انسان نوع اخیر نیست. نوع اخیر چیزی است که با حرکت جوهری پدید می‌آید. هر گونه اعتقاد، اتصاف اخلاقی و ارتکاب عملی زمینه تحول جوهری انسان را فراهم می‌آورد و گوهر ذات هر انسانی در سیر جوهری خود به سمت وسوی خاصی روان است. این فرد انسان است که با اعمال و عقاید خود گوهر ذات خویش را رقم می‌زند. بنابراین، قائل بودن به ایده صورت نوعیه منافاتی با این نظر ندارد که انسان نوع اخیر خود را، به دست خود، با سیر جوهری خویش، در چهار شاهراه سُبُعِیَّت، بَهیمیَّت، شیطنت و ملکیت رقم می‌زند (صدرالدین شیرازی ۱۴۳۵، ۹: ۲۰، ۹۶: ۷). هر یک از این گروه‌های چهارگانه طیفی را شکل می‌دهد که از نظر شدت و ضعف دارای درجات متعددی است، و این انواع متعدد تحت انسان که نوع متوسط و جنس سافل است مندرج‌اند (جوادی آملی ۱۳۸۶، ۳: ۲۳۲-۲۳۵؛ ۱۳۹۶، ۱۶: ۳۶۷-۳۶۹).

۲-۳. فطرت و ساحت آگاهی

فطری بودن یک امر، هر چه باشد، به معنای حضور آن امر در ساحت آگاهی و توجه تفصیلی حصولی به آن نیست. به عبارت دیگر، اگر فطری بودن امر الف، به نحو رضایت‌بخشی، در تمام افراد یک نوع یا جنس به اصطلاح فلسفی تبیین شد، این امر صرفاً بدان معناست که ساختار وجودی افراد تحت آن نوع یا انواع تحت آن جنس ثبوتاً چنان سرشته شده است که امر الف بیان می‌کند، بدون آن که ناظر به مقام اثبات و حضور در ساحت آگاهی حصولی افراد یا انواع مزبور باشد. نتیجه بیان موجز ذکرشده آن است که فطری بودن امر الف به معنای فراگیری ثبوتی و تکوینی آن است، نه فراگیری اثباتی. مطابق

این تفکیک، به حق می‌توان قائل شد که فطری بودن امر خاصی در آدمی لزوماً به معنای مقبولیت فراگیر آن نزد تک‌تک افراد آدمی نیست. بسا که امری فطری، به سبب عواملی، مورد التفات تفصیلی افراد نباشد، یا به دلایلی پنهان شود و زیر غبار غفلت و بی‌توجهی قرار گیرد، و از این رو از ساحت آگاهی حصولی و مفهومی آنان غایب باشد. بنابراین، این که امری در تمام افراد آدمی مقبولیت فراگیر ندارد، گواه فطری نبودن آن امر نیست. بر اساس این نکته است که در نگاه ایشان، آگاهی معلول (برای مثال انسان) از علت خود (حق تعالی)، از سویی مطابق ساختار معلولیت او و بنابراین فطری است، و از سوی دیگر دقیق‌ترین و عمیق‌ترین آگاهی است، اما با این وجود، این علم ممکن است در ساحت آگاهی مفهومی، غایب و حتی مورد انکار فرد باشد، چه آن که «آگاهی از امری» غیر از «آگاهی به آگاهی از آن امر» است (طباطبایی ۱۳۷۱، ۸: ۲۴۰، ۲۶۴-۲۶۸؛ طباطبایی ۱۴۱۶، ۱۸۷). بنابراین، بر خلاف زعم برخی،^۱ فطری بودن امری، نه تنها مستلزم حضور مفهومی آن امر در ساحت آگاهی انسان نیست (و برای مثال ای بسا پیدایش علم حصولی به گزاره «استحاله اجتماع و ارتفاع نفیضین» و مفردات آن در سنین جوانی یا مدت‌ها پس از آن برای شخص حاصل شود، ولی همچنان می‌توان پذیرفت که کودک نیز به شکل فطری صحت فحوای این گزاره را می‌یابد)، بلکه حتی منافاتی با انکار آن امر در ساحت مفهومی و علم حصولی ندارد.

۴-۲. فطرت و اختیار

این معنا از فطرت در آدمی، مانند هر موجود دیگری، به گونه‌ای است که اقتضائات خود را به وی تحمیل می‌کند. از این رو، در توان او نیست که از چارچوب وجودی خویش و اقتضائات و آثار آن فراتر رود. همان‌طور که گفته شد، ساختار وجودی معده انسان صرفاً پذیرای موارد خاصی از طعام است، و سازگاری یعنی بقاء و رشد آن منوط به تغذیه از اشیاء خاصی است. ساحت اعمال ارادی نیز از این قاعده مستثنی نیست، ولی باید توجه داشت که این تحمیل در ساحت اعمال ارادی آدمی در حد اقتضاء است، نه در حد علت تامه که امر خاصی را در او، به نحو ضروری و بدون اختیار، محقق سازد. برای نمونه، مزاج هر انسانی اقتضائات خاصی را در پی دارد، اما این اقتضائات در حد علت تامه فعل آدمی نیست، و انسان همچنان می‌تواند خلاف آنها رفتار کند، گرچه در مواردی، بسیار دشوار است که از چنگ اقتضائات امزجه رها شد (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱۳: ۱۹۰).

بر خلاف اقتضاء مزاج خاصی رفتار کردن به معنای فراتر رفتن از اقتضائات ساختار وجودی نیست. اگر در موردی انسان بر خلاف مزاج خاص خود رفتار ارادی

خاصی از خود بروز می‌دهد، به واقع همچنان درون ساختار وجودی خویش و بنابراین متأثر از اقتضائات آن رفتار می‌کند. این ساختار وجودی است که طیفی از اقتضائات را در پی دارد و انسان از میان آنها دست به گزینش می‌زند.

۳. معانی «معنا» در رویکردهای معنای زندگی

برای معنا و زندگی در ترکیب «معنای زندگی» معانی گوناگونی ذکر شده و برای پاسخ به هر یک رویکردهای متفاوتی اتخاذ شده است. در عرف، زندگی هر فرد مجموع اعمال و رفتار، رویدادها و وقایع، روابط و نسبت‌ها و کنش‌ها و واکنش‌های او است (بیات ۱۳۹۴، ۶۰-۶۱) و در نوشتار حاضر همین معنا مراد است.

این که معنای زندگی چیست، به طور کلی، به سه شکل فهم شده است: (۱) آیا زندگی هدفی دارد؟ (۲) آیا زندگی ارزشی دارد؟ (۳) آیا زندگی من بیانگر چیزی است؟ به واقع، معنا در ترکیب «معنای زندگی» گاه به معنای هدف و غایت، گاه به معنای ارزش، و گاه به معنای نشانگر و حکایتگر چیزی بودن گرفته شده است (Thomson 2003, 12). تدئوس متز نیز در نظریه خود بر این باور است که نظریه‌های معنای زندگی به این سؤالات پاسخ می‌دهند: کدام هدف ذاتاً این ارزش را دارد که برای رسیدن به آن تلاش و کوشش صورت گیرد؟ یک فرد انسانی چگونه باید از طبیعت حیوانی‌اش فراتر رود؟ ویژگی‌های یک زندگی که ضامن احترام و تحسین عظیم است چیست؟ (Metz 2013, 9, 24-34).

اما در بیان پاسخ به این پرسش‌های مطرح در بحث معنای زندگی، اگر معنا را به معنای «ارزش زندگی» بدانیم، آنچه در ظاهر بیشتر محل بحث و نظر بوده بیان مصادیق امور ارزشمند و تحلیل آنهاست، و این که چه امر یا اموری می‌تواند به زندگی ارزش و بنابراین معنا ببخشد؛ و اگر معنا را به معنای «هدف زندگی» بدانیم، آنچه محل نظر بوده بیان مصادیق هدف یا اهدافی است که می‌تواند به زندگی معنا ببخشد.

در این نوشتار سعی بر آن است که ربط و نسبت معنای معنا با یکدیگر در ترکیب «معنای زندگی» و نیز مؤلفه‌های مفهومی آنها، به ویژه معنای ارزش، تبیین شود. پرداختن به مصادیق معانی مختلف معنا و ارزیابی آنها مجال دیگری می‌طلبد.

۴. تبیین مفهومی هدف و ارزش در معانی معنا با استعانت از نظریه فطرت

از آنجا که غالب نظریه‌های معنای زندگی، چه نزد فیلسوفان تحلیلی و چه نزد الهی‌دانان، حول «هدف» و «ارزش» است، با استفاده از نظریه فطرت به تحلیل این دو می‌پردازیم.

۱-۴. هدف

هدف در عرف، معنایی روشن و بدیهی دارد. هدف با نتیجه تفاوت دارد و در آن حیث التفاتی منظور است. بنابراین هدف به موجودی نسبت داده می‌شود که دارای علم و اراده است: هدف خودبنیاد. اگر هدف به امری یا موجودی نسبت داده شود که علم و اراده ندارد، این نسبت مجازی خواهد بود و منظور هدف خارجی است، یعنی هدف موجود دارای علم و اراده‌ای که صاحب یا خالق آن امر یا موجود فاقد علم و اراده است. هدف زندگی از این مقوله است: هر فرد انسانی چه هدف یا اهدافی در زندگی داشته باشد که به مدد آن بتواند به زندگی معنا دهد (هدف خودبنیاد) و یا خالق این زندگی چه هدف یا اهدافی دارد (هدف خارجی) تا انسان بتواند با تحقق آن اهداف به زندگی اش معنا بخشد. بنابراین، هدف اولاً به موجود دارای علم و اراده نسبت داده می‌شود. ثانیاً ناظر به فعل و کار آن موجود است، یعنی در ساحت اراده آن فاعل است که هنگام عمل مطلوب او واقع می‌شود. ثالثاً، در نظریه‌های معنای زندگی، هدف فی‌نفسه نمی‌تواند به زندگی معنا بخشد، بلکه این هدف لاجرم هدفی با بار ارزشی مثبت است، به نحوی که ارزش ذاتی داشته باشد (Metz 2013, 25-26). به عبارت دیگر، شهود آدمی هدفی را معنابخش به زندگی می‌یابد که ارزشمند باشد. از این رو، رابعاً، برای فهم هدفی که به زندگی معنا می‌بخشد ناگزیر از فهم معنای ارزش و ارزشمند هستیم.

۲-۴. ارزش

درباره ارزش نیز به سان هدف عمدتاً از امور ارزشمند سخن به میان آمده است: این که یک زندگی ارزشمند چه نوع زندگی‌ای است، و وجه یا وجوه ارزشمندی امور چیست که به نحوی ارتباط با آنها می‌تواند معنابخش زندگی انسان شود. مصادیق حداقلی امر ارزشمند در فهم عرفی روشن است، گرچه متعدد و متکثر نیز هست. با این حال، معنای امر ارزشمند و مهم‌تر از آن معنای خود ارزش کماکان نیازمند بررسی بیشتری است. در نظریات مطرح، معنای امر ارزشمند گویا با برخی آثار آن تبیین شده است: احساس احترام و افتخار عظیم در زندگی، فراتر رفتن از ارزش‌های محدود زندگی هر فرد، یا فراتر رفتن از خود حیوانی، که از لازمه‌های امر ارزشمندند. سؤال این است که مصادیق امور ارزشمند در دیدگاه‌های مختلف، هر چه باشند، دارای چه مؤلفه‌های مفهومی هستند. به تعبیری، برای نمونه، سؤال این است که ارزش چیست که احساس احترام و افتخار عظیم نسبت به امری حاکی از وجود آن در زندگی است، یا وجود آن در زندگی پیشفرض وجود احترام و افتخار عظیم است؟ چه چیز در

اخلاق و دین و یا امور دیگر وجود دارد که آنها را ارزشمند می‌کند؟ ناگفته نماند که وقتی امر ارزشمند مصادق حداقلی روشنی نزد عرف دارد، علی‌القاعده خود مفهوم ارزش نیز نزد عرف روشن است. اما اولاً این روشنی و وضوح می‌تواند غیر مفهومی و ارتکازی باشد، و بنابراین در ساحت آگاهی و تبیین مفهومی غایب باشد؛ ثانیاً فی‌الجمله باشد و همه مؤلفه‌های قوام‌بخش معنای ارزش را در بر نگیرد. به نظر می‌رسد کار ایضاح مفهومی ارزش برآورده کردن این دو غرض است، که از طرفی با تبیین آن را دارای وضوح مفهومی کند، و از طرف دیگر همه مؤلفه‌های قوام‌بخش آن را برشمرد. از این منظر، دیگر نمی‌توان با شمردن مصادیق امور ارزشمند به ایضاح مفهومی خود ارزش پرداخت. پرسش مطرح این است که چه می‌شود که امری ارزشمند تلقی می‌شود؟ برای مثال، راستگویی ارزش اخلاقی دارد؛ عدالت ارزش حقوقی؛ و اثر هنری ارزش زیباشناسانه. چه چیز در این امور است که باعث می‌شود وصف ارزشمند را به آنها اطلاق کنیم؟ آیا مفهوم ارزش هم به سان مفهوم خوبی در نظر برخی بسیط و تعریف‌نشده است که به واسطه نیروی شهود آن را درمی‌یابیم؟ حتی در صورت اخیر نیز می‌توان به نحو معناداری پرسید که چه می‌شود امری را خوب و ارزشمند می‌یابیم؟ به عبارت دیگر، در جستجوی تعریف ارزش نیستیم که حسب‌الفرض تعریف‌نشده و بسیط است، بلکه در پی یافتن مؤلفه‌هایی هستیم که امری را ارزشمند می‌کند. خواه ارزش را قابل تعریف بدانیم و خواه ندانیم، سؤال مزبور معنادار است و پاسخی درخور می‌طلبد. در مقام پاسخ به سؤال مزبور، به نظر می‌رسد که بدون استمداد از دو مفهوم زیر نمی‌توان ارزش را ایضاح مفهومی کرد: فطرت و هدف.^۷

۴-۲-۱. نقش فطرت در تبیین مفهومی ارزش

مراد از فطرت همان تحلیل مستفاد از نوشته‌های علامه طباطبایی است، یعنی «نوع و ساختار خاص هر موجود». طبق تحلیل پیشگفته، فطرت یعنی نوع خاص سرشته شدن آدمی که آثار ویژه و اقتضائات خاصی را در پی دارد؛ امر فطری یعنی امری که ساختار وجودی آدمی - خواه در بُعد جسمانی و حیوانی و خواه در بُعد غیرجسمانی و عقلانی - متناسب و سازگاری با آن دارد. اما مراد از امر متناسب و سازگار چیست؟ مراد از آن در این تحلیل امری است که به بقا و رشد انسان در ساحت یا ساحت‌های مختلف یاری برساند. برای روشن شدن مراد، مثالی را از رایحه مطبوع و غذای لذیذ در نظر آورید: اگر رایحه‌ای در مشام ما مطبوع می‌نماید و یا غذایی در ذائقه ما لذیذ جلوه می‌کند، طبعاً به سبب سازگاری وجودی ساختار آفرینش ما با آن رایحه و غذاست. به عبارتی، سرشت

وجودی آن رایحه و غذا به گونه‌ای است که دست‌کم با جنبه‌ای از ساختار وجودی ما تناسب دارد و باعث بقا و رشد آن می‌شود. گرچه ممکن است به سبب افراط در غذا خوردن به جنبه‌های دیگری از ساختار وجودی ما لطمه وارد شود، اما به هر حال مدعا این است که قوه یا قوایی در نهاد آدمی وجود دارد که آن غذا و آن رایحه در سازگاری وجودی با آن قوه یا قواست. از این رو، آنها را مطبوع و لذیذ می‌یابد، و شوق و میلی در ساحت آگاهی ما به سمت آن غذا و رایحه ایجاد می‌کند که با شمیمدن آن رایحه و خوردن آن غذا، این قوه یا قوا رشد می‌کنند و به فعلیت می‌رسند. اساساً لذت حالتی نفسانی است که ناشی از ادراک این تلائم و سازگاری وجودی است (طباطبایی ۱۴۱۶، ۱۲۴).

وضع امر زیبا، مانند موسیقی خاص، منظره خاص و یا اثر هنری ویژه نیز از همین قرار است که ساختار آفرینش و شاکله وجودی آدمی در تناسب و سازگاری با آنهاست، و بدین سبب است که این امور زیبا جلوه می‌کند. بنابراین، ممکن است موجودی با یک ساختار وجودی دیگر، این امر مطبوع و لذیذ را نامطبوع و غیرلذیذ بیابد، کما این که رایحه‌های نامطبوع نزد آدمی برای برخی حیوانات مطبوع تلقی می‌شود، یعنی سازگار با ساختار وجودی آنهاست و به بقا و رشد آنها یاری می‌رساند.

حال می‌گوییم وضع امر یا امور ارزشمند نیز همین طور است: اگر راستگویی یا صداقت ارزش اخلاقی دارد، صرفاً بدان معناست که ساختار وجودی آدمی به گونه‌ای است که راستگویی را در تلائم و سازگاری با خود می‌یابد، و دروغ را ناسازگار می‌بیند. بنابراین، اگر امر یا شیئی را ارزشمند تلقی می‌کنیم، آن را در سازگاری با ساختار وجودی خود، دست‌کم در یکی از ابعاد، می‌یابیم.^۸

به نظر می‌رسد محال است کسی امر یا چیزی را ارزشمند بیابد یا بداند (کشف یا جعل)، اما آن امر یا چیز به نحوی در سازگاری و تلائم با ساختار وجودی شخصی که آن را ارزشمند یافته یا دانسته نباشد، و امری بالقوه درون وی در ارتباط با آن امر ارزشمند بالفعل نشود. اما این سازگاری می‌تواند فی‌الجمله و صرفاً از جهتی باشد.

بنا بر آنچه گفته شد، در پاسخ به این پرسش که چه رخ می‌دهد که امری نزد آدمی ارزشمند تلقی می‌شود، باید گفت که لاجرم تلائم و تناسب ساختار وجودی آدمی با آن امر به آن ارزش می‌دهد. پس مهم‌ترین مؤلفه مفهومی ارزش تلائم و سازگاری امری با ساختار وجودی آدمی است؛ و این ساختار خاص همان فطرتی است که در تبیین دیدگاه علامه طباطبایی گذشت. آدمی نمی‌تواند بدون توجه به این ساختار از ارزشمندی امور و بنابراین از معنابخشی آنها سخن بگوید.

۴-۲-۲. نقش هدف در تبیین مفهومی ارزش

آیا می‌توان بدون در نظر گرفتن هدف از ارزشمندی امری در ساحت اعمال ارادی شخصی سخن گفت و، به تبع، ارزش را بی استمداد از مفهوم هدف تبیین مفهومی کرد؟ شهود اخلاقی آدمی راستگویی، نگهداری از متنی مقدس، عشق به والدین، اداره مرکز بهزیستی، مالکیت و یا خلق آثار هنری، کمک به برقراری عدالت و... را امور ارزشمندی به شمار می‌آورد که نامزدهای قابل قبولی برای معنابخشی به زندگی می‌توانند باشند. در تمام این موارد می‌توان میان وضع موجود و وضع ناموجود، ولی مطلوب، که همان اقسام ارتباط با امور ارزشمند است، تفکیک قائل شد. برای مثال، در نقطه الف ایستاده‌ایم و می‌یابیم یا می‌دانیم که ایستادن در نقطه ب ارزشمند است (ایستادن در نقطه ب همان ارتباط با امور ارزشمند و برای نمونه اداره یک مرکز بهزیستی است). با ایستادن در نقطه ب به نظرمان می‌آید که بهتر شده‌ایم و زندگی مان ارزش یعنی معنا دارد. در این صورت، ایستادن در نقطه ب در واقع هدف شخص از انجام عمل خاص ارادی‌ای است که موصل به آن است. شخصی که هیچ غایت و هدفی در زندگی ندارد، چرا باید ایستادن در نقطه ب را، با وجود بدیل‌های بی‌شماری که دارد، ارزشمند تلقی کند؟ چرا ایستادن در نقطه‌های ج یا د یا ه یا ... را برای خود ارزشمند تلقی نمی‌کند؟ مرجح این ترجیح چیست؟ آیا چنین شخصی آن بهتر شدن را نمی‌خواهد؟ اگر می‌خواهد - که به واقع می‌خواهد یعنی کار ارادی را انجام می‌دهد تا به آنجا برسد- در حقیقت، غایت و هدف وی از اعمال ارادی ایستادن در نقطه ب است. به تعبیری، نمی‌توان گفت که وی فارغ از این که در اعمال ارادی‌اش هدفی دارد یا ندارد، ایستادن در نقطه ب را برای خود مطلوب و ارزشمند تلقی می‌کند، و به تعبیر سوم، نمی‌توان گفت که غایت و هدفش از اعمال ارادی ایستادن در نقطه ب نیست، ولی آن را ارزشمند تلقی می‌کند،^۹ و با آن به زندگی‌اش معنا می‌دهد.

به نظر می‌رسد که تقسیم ارزش‌ها به ارزش‌های ذاتی و ابزاری در بحث حاضر تفاوتی ایجاد نمی‌کند و این گونه نیست که این تبیین صرفاً ناظر به ارزش‌های غیرری یا ابزاری باشد که برای رسیدن به غایتی مد نظر قرار می‌گیرند، بلکه ارزش‌های ذاتی نیز که بنا بر ادعای نفسه ارزشمندند، اولاً در تلائم و سازگاری با ساختار خاص وجودی آدمی هستند، و ثانیاً به هر حال انسان در ارتباط با آنها غایتی را دنبال می‌کند، ولو این غایت خود اتصاف و آراسته شدن به فضیلت نفسانی مزبور باشد. انسان از اعمال ارادی‌اش هدفی دارد و این هدف هر چه باشد، در نگاه عامل و کنشگر، وضع و حال او را بهتر می‌کند، و از نگاه خود عامل بهتر شدن^{۱۰} او در رسیدن به آن هدف است.

طبیعت آدمی نیز به سان سایر موجودات عالم ماده نیازها و نقص‌هایی دارد که برای بقای خود ناگزیر است در حرکتی بی‌وقفه آنها را برآورده سازد. برخی از این نیازها از طریق افعال ارادی برطرف می‌شود و برخی دیگر از طریق افعال طبیعی. تفاوت این دو دسته در این است که فعل ارادی «علمی» نیز است، یعنی بر خلاف فعل طبیعی انسان، از مجرای آگاهی وی به متعلق آن تحقق می‌یابد، و آگاهی متمم فاعلیت فاعل و نقش آن تمییز کار خاصی است که آن را کمال ثانیه خود می‌پندارد (طباطبایی ۱۴۱۶، ۱۲۵).

کمال ثانیه مزبور همان هدف وی از عمل ارادی است. کسی که نگهداری یک اثر مقدس را ارزشمند تلقی می‌کند، کار ارادیش را برای نگهداری آن سامان می‌دهد، یعنی هدف کار ارادیش را نگهداری متن مقدسی می‌یابد که با تحقق این هدف، یا سعی در تحقق آن، زندگی او ارزشمند یعنی معنادار می‌شود. همین‌طور کسی که معنا را در ارتباط با ارزش‌های اخلاقی یا حقوقی تفسیر می‌کند، قائل است زندگی معنادار یعنی تلاش در راستای تحقق ارزش‌های اخلاقی یا حقوقی. نمی‌توان بدون توجه به هدف از ارزشمندی اعمال ارادی سخن گفت، و طبعاً نمی‌توان ارزش در این حیطه خاص را بدون استمداد از هدف ایضاح مفهومی کرد.

سرشت وجودی آدمی به گونه‌ای است که امور خاصی را ارزشمند تلقی می‌کند، اموری که اولاً به واسطه تناسب با ساختار وجودی آدمی متصف به وصف ارزشمند می‌شوند - معنای مُراد از «تناسب» و «ساختار» در این نوشتار بیان شد - و ثانیاً اگر این امور اعمال ارادی وی باشند، لاجرم هدف او نیز به شمار می‌آیند.

تحلیل مذکور، اگر مقبول افتد، هم شامل مقام تحقق و ثبوت است و هم شامل مقام اثبات. به تعبیری، هم در مقام واقع ارزشمندی امری که مربوط به ساحت اعمال ارادی انسان است به مفهوم هدف گره خورده است، و هم در مقام تشخیص و ارزیابی، شناختن ارزشمندی یک امر در ساحت مزبور، فارغ از این که آن امر را به نحوی هدف فاعل کار بدانیم، امکان‌پذیر نیست. از طرف دیگر، هم در مقام واقع هر هدفی که انسان برمی‌گزیند پیش‌تر آن را ارزشمند یافته است، و هم در مقام تشخیص و ارزیابی، شناخت هدف بودن امری برای آدمی، فارغ از ارزشمند دانستن آن، ناممکن به نظر می‌رسد.

انسان با هر امر ارزشمندی بخواهد به زندگی‌اش معنا بخشد، آن امر ارزشمند را به نحوی هدف خود می‌داند، و نیز اگر در پی آن باشد که با هدف یا اهداف خاصی به زندگی خویش معنا بخشد، آن هدف را ناگزیر ارزشمند می‌یابد. نیز آدمی هر هدفی در زندگی برگزیند، و هر فعلی را ارزشمند بیابد، به نحو ضروری، آنها را در سازگاری با ساختار

وجودی خاص خود (فطرت) یافته است.

نتیجه آن که شناخت ساختار وجودی آدمی برای گزینش نظریه خاص معنای زندگی ضروری می‌نماید. برای شناخت ساختار وجودی آدمی نیز گزینی از اتخاذ نظریه خاص متافیزیکی درباره هستی در راستای پی بردن به جایگاه آدمی در هستی و مبدأ و معاد وی در آن نداریم. منطقی و اخلاقاً تنها در این صورت است که مجازیم از ارزش‌های حقیقی زندگی و اهداف حقیقتاً ارزشمند آن سخن بگوییم.

۵. ارزش، فطرت و ادراکات اعتباری

این که ارزش اخلاقی، حقوقی یا زیباشناسانه خاصی با ساختار وجودی آدمی سازگار است، اولاً به معنای نسبیّت آنها نیست، چه آن که می‌تواند با ساختار انسان بماهو انسان سازگار باشد؛ و ثانیاً به معنای ذهنی و انفسی بودن آنها در مقابل عینی و آفاقی بودن ارزش‌های مزبور نیز نیست، چه آن که تلائم و سازگاری امری وجودی است، و دو طرف آن واقعی است، مانند رابطه علیت، و این تلقی، دست‌کم به تقریری، می‌تواند ضامن عینیت آنها باشد؛ ثالثاً، به معنای اعتباری بودن خود ارزش‌ها، یعنی قراردادی بودن آنها نیست، حتی اگر ارزش را نیز به سان حسن و قبح در نظریه ادراکات اعتباری مفهومی اعتباری بدانیم.^{۱۱}

دلیل ادعای اخیر آن است که اعتباری بودن حسن و قبح نزد علامه صرفاً ناظر به امری است که انسان میان خود و فعل ارادی ناموجود خود اعتبار و ایجاد می‌کند. به تعبیری، هر فعلی که انسان انجام می‌دهد آن را ملائم و سازگار با قوه فعاله و از این رو آن را خوب می‌داند، و اعتبار حُسن را برای آن قائل می‌شود (طباطبایی ۱۳۹۱، ۲: ۲۰۴). اما در نظر ایشان، از آنجا که انسان توان مفهوم‌سازی ابداعی ندارد (طباطبایی ۱۳۹۱، ۱: ۱۸۰)، باید مصداق حقیقی حسن و قبح، یعنی سازگاری و ملائمت حقیقی، را میان دو امر یافته باشد، و آنگاه آنها را میان خود و فعل ارادی خویش اعتبار کند. این امور اعتباری لاجرم باید ریشه و مصداقی حقیقی داشته باشد، تا بتوان آنها را در جای دیگر به نحو اعتباری و مجازی به کار برد. آن مصداق حقیقی همان تلائم و تناسب است، اما حسن و قبح اعتباری وصف لازم و لایتخلف فعلی است که از فاعل صادر می‌شود (طباطبایی ۱۳۹۱، ۲: ۲۰۴). علامه حُسن را همین تلائم و سازگاری میان دو چیز می‌داند (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱: ۳۷۹، ۵: ۱۲). روشن است که این سازگاری وجودی امری تکوینی و حقیقی است، نه اعتباری.

به همین قیاس، حتی اگر ارزش را مفهومی اعتباری بدانیم، مراد ارزشی است که انسان میان خود و فعل ارادی ناموجود خویش اعتبار و ایجاد می‌کند، و به آن اعتبار ارزشمندی می‌دهد، سپس آن را محقق می‌کند. اما این به معنای اعتباری بودن ارزش محل بحث نیست که وصف خود فعل است، و از مؤلفه‌های مفهومی آن سازگاری با ساختار خاص وجودی آدمی (فطرت) است.

۶. نتیجه‌گیری

هدف و ارزش دو معنای مهم «معنا» در نظریات معنای زندگی است. این دو در ساحت اعمال ارادی آدمی تلازم مفهومی با یکدیگر دارند. در تحلیل مفهومی ارزش و هدف، مهم‌ترین نکته تلازم و سازگاری هدف و امر ارزشمند با فطرت یا همان ساختار وجودی آدمی است. لحاظ ارزشمندی افعال و امور در تناسب با ساختار وجودی آدمی لزوماً به معنای نسبیّت، ذهنیت و اعتباری بودن ارزش‌های مزبور نیست. این فرایند تکوینی و مربوط به ساختار وجودی آدمی است. از این رو، هیچ انسانی، مادامی که از افعال ارادی برخوردار است، به لحاظ انفسی و ساجکتیو از داشتن هدف و نیز ارزشمندی آن هدف فارغ نیست. لذا هیچ انسانی به لحاظ انفسی از زندگی معنادار به این معنا فارغ نیست. اما این که این هدف و ارزشمندی آن به لحاظ آفاقی نیز قابل توجیه است، وابسته به این است که ما چه نگاهی به انسان، ساحت وجودی او، جایگاه او در هستی، و مراتب هستی داریم. در یک کلام، بستگی تام به نوع نگرش کلی هر فرد به هستی دارد. اینجاست که بحث هستی‌شناسانه و متافیزیکی درباره آدمی، ساختار وجودی او در ساحت مختلف، اقتضائات این ساختار و جایگاه انسان در هستی، فوری و فوری می‌نماید، چراکه مقدمه ضروری گزینش نظریه خاص در معنای زندگی است، نظریه‌ای که از گزینش آن نیز گریز و گزیری نداریم.

کتاب‌نامه

ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی. ۱۴۱۴ ق. لسان العرب. ج. ۵. بیروت: دار صادر. بیات، محمدرضا. ۱۳۹۴. دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶. سرچشمه اندیشه. ج. ۳. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۶. تسنیم. ج. ۱۶. قم: اسراء.

الجوهری الفارابی، أبونصر اسماعیل بن حماد. ۱۴۰۷ ق. الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة. ج.

۲. دارالعلم للملایین.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۴۳۵. *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. ج. ۹، ۷. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۱. *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج. ۱، ۵، ۸، ۱۳، ۱۶. قم: اسماعیلیان.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۸۷. *تعالیم اسلام*. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۹۱. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. ج. ۱، ۲، ۴، ۵. تهران: صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۱۶. *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۸۸. *بررسی های اسلامی*. ج. ۱، ۲. قم: بوستان کتاب.
- الفراهیدی، الخلیل بن احمد. ۱۴۰۹ ق. *کتاب العین*. قم: دار الهجرة.
- نجفی، مسلم، و سید مرتضی حسینی شاهرودی. ۱۳۹۶. «بررسی تطبیقی رابطه معنای زندگی با فطرت از نگاه علامه طباطبایی و کرکگور». *الهیات تطبیقی* ۱۷.
- Metz, Thaddeus. 2013. *Meaning in life: An analytic study*. Oxford: Oxford University Press.
- Thomson, Garrett. 2003. *On the meaning of life*. Thomson/Wadsworth.

یادداشت‌ها

۱. برای نمونه، بنگرید به نجفی و حسینی (۱۳۹۶)، یا «معنای زندگی از منظر سید محمد حسین طباطبایی» نگاشته محمود دیانی. عبدالله نصری در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل معنا در معنای زندگی» گرچه به تفاسیر مشهور از معنا اشاره کرده است، که عبارت‌اند از هدف، ارزش و کارکرد، به تحلیل خود ارزش و هدف و مقومات و لوازم معنایی آنها پرداخته است. در مقاله رشیدی‌فرد، اکبری و جوادی، *Active Objectivism: Analyzing Tabatabai's View on the Meaningful Life*، نیز گرچه به نظریه علامه طباطبایی در معنای زندگی پرداخته شده، که انسان از طرفی با عقل نظری هدف الهی از خلق را کشف می‌کند و آنگاه با عقل عملی لوازم و مقدمات ضروری رسیدن به این هدف را پیش رو می‌نهد و با اراده آزاد و اختیار آن را برمی‌گزیند و در راستای آن تلاش می‌کند و از این رهگذر زندگی معناداری می‌یابد، اما موضوع مقاله تحلیل فطرت و جایگاه آن در تحلیل مفهومی معانی در ترکیب معنای زندگی نیست. وضع پایان‌نامه‌ها و رساله‌های تدوین‌شده در موضوع معنای زندگی در نظر علامه طباطبایی نیز کمابیش از همین قرار است که از پرداختن به آنها صرف نظر شد.
۲. ماده «فطرت» در لغت به معنای شکافتن و خلقت آمده است (الجوهری ۱۴۰۷، ۲: ۷۸۱؛ الفراهیدی ۱۴۰۹، ۷: ۴۱۸). فطرت مخلوق به معنای نوع خاصی است که بر اساس آن به دنیا می‌آید و مبتنی بر معرفت خداوند است (ابن منظور ۱۴۱۴، ۵: ۵۶).
۳. برای نمونه، نک. طباطبایی ۱۳۹۱، ۲: ۱۳۱، ۴: ۲۴، ۵: ۲۵، ۴: ۴، ۶: ۱۳۸۸، ۱: ۲۴۳.
۴. برای نمونه نک. طباطبایی ۱۳۹۱، ۲: ۲۰۹، ۱: ۱۱۵، ۲: ۲۴۷.
۵. برای نمونه نک. طباطبایی ۱۳۸۷، ۲۷۶، ۶۷: ۱۳۹۱، ۲: ۴۶، ۱۳۷۱، ۵: ۳۰۲، ۳۱۴.
۶. برای نمونه، نک. نجفی و حسینی ۱۳۹۶، ۱۰.

۷. چنان که خواهد آمد، مفهوم فطرت برای فهم معنای هر نوع ارزشی ضروری می‌نماید، لکن مفهوم هدف صرفاً در ساحت ارزش‌های مربوط به اعمال ارادی خود فرد، در نظریه‌های معنای زندگی، لازم و ضروری است.

۸. شاید تذکر این نکته، برای پرهیز از برداشت نادرست از عبارت، سودمند باشد که اگر امری خوشایند انسان بود، صرفاً به معنای این است که قوه‌ای در نهاد آدمی وجود دارد که آن امر در تناسب با آن قوه است و انسان به خاطر همین تناسب، آن امر را خوشایند می‌یابد. اما از این مطلب نتیجه نمی‌شود که آن امر می‌تواند مصداق امر ارزشمند باشد. همان طور که در ادامه مقاله روشن می‌شود، هر امر حقیقتاً ارزشمندی در سازگاری با ساختار کلی وجود آدمی است و طبعاً خوشایند این ساختار و مورد پسند اوست، ولی هر امر خوشایند و مورد پسندی سازگار با ساختار کلی وجود آدمی و در راستای رشد و تعالی همه‌جانبه او نیست. ممکن است امری نیاز بخشی از قوای حیوانی آدمی را برطرف کند، ولی به دلیل افراط در آن یا برآورده شدن آن در جایگاه غیرمناسب به برآورده شدن نیاز سایر قوا لطمه وارد کند. این امر مورد پسند آن جنبه از حیوانیت آدمی است، ولی در راستای رشد همه‌جانبه او نیست. انسان نیازهای متنوع جسمی و روحی دارد، و این عقل است که با هدایتگری خود نیازهای قوا را تشخیص می‌دهد و هر کدام را به نحوی و تا اندازه‌ای برطرف می‌کند که به رشد و تعالی سایر قوا آسیب نزنند.

۹. می‌توان عمومیت این حکم را نقض کرد، و قائل شد که در موارد بسیاری انسان امری را در ساحت افعال ارادی ارزشمند تلقی می‌کند، ولی هدف خود وی آن امر ارزشمند نیست. تلاش در راستای خدمت به مستمندان یا اداره یک مرکز بهزیستی امور ارزشمندی است، لکن این امور به دلایل مختلف از جمله اوضاع و احوال بیرونی لزوماً هدف شخصی نیست که آن را ارزشمند تلقی می‌کند. بنا بر آنچه گفته شد، در این صورت، سخن از خود ارزشمندی افعال است، نه معنابخشی آنها به زندگی فرد انسانی. اداره یک مرکز بهزیستی زندگی فاعل این کار را معنادار می‌کند، نه زندگی کسی که صرفاً آن را ارزشمند می‌داند. اما در بحث معنای زندگی، سخن از امور ارزشمندی است که به زندگی عامل و کنشگر زندگی معنا می‌بخشد. اینجا امور ارزشمندی مد نظر است که در ساحت اعمال ارادی خود او مطرح است. در این موارد، علاوه بر سازگاری امر ارزشمند با ساختار وجودی آدمی، ناگزیر آن امر، برای فاعل زندگی، هدف نیز به شمار می‌آید، خواه هدف خود وی از زندگی باشد یا کمک به تحقق هدف خداوند.

۱۰. مراد از بهتر شدن همان کامل‌تر شدن است که متضمن مفهوم کمال است. مراد از کمال معنای اخلاقی آن نیست، بلکه معنای وجودی مقصود است، و در این معنا نیز از مصداق یا مصادیق خاصی برای بهتر شدن سخن نمی‌گوییم. مصداق آن هر چه باشد، عامل فعل ارادی کارش را برای رسیدن به غایتی انجام می‌دهد و بودن در آن غایت یا داشتن آن و به تعبیری وصول به غایت را برای خود بهتر می‌یابد، یعنی خود را کامل‌تر می‌بیند.

۱۱. این بحث شایان دقت بیشتری است، چراکه خلط و التباس‌های فراوانی در فهم حسن و قبح اعتباری، و به تبع در نقد اعتباری بودن حسن و قبح رخ داده است. از آنجا که این بحث خارج از موضوع نوشتار حاضر است، به آن پرداخته نمی‌شود.



پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیست‌ویکم، شماره دوم (پیاپی ۴۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص. ۱۲۱-۱۴۶
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/PRR.2023.243390.1786)

مابعدالطبیعه عوام:

پژوهشی در باب نقش دین در فلسفه شوپنهاور

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۰۹

امیرعباس سولی‌خانی^۱

هدایت علوی‌تبار^۲

چکیده

آرتور شوپنهاور معمولاً فیلسوفی ملحد و پوچ‌انگار دانسته شده است. این نظر گرچه نادرست نیست، تأکید بیش از حد بر آن موجب غفلت از بحث‌های دینی در فلسفه او شده است. در این مقاله، خواهیم کوشید تا جنبه‌های گوناگون دین‌شناسی شوپنهاور را بررسی کنیم. بدین منظور، پس از ذکر نکات مقدماتی، به خاستگاه‌های دین نزد وی می‌پردازیم و خواهیم دید که شوپنهاور منکر منشأی فراطبیعی برای دین است و ریشه‌های دین را در ملال انسان و میل او به جاودانگی جستجو می‌کند. سپس پیدایش ادیان تاریخی را بررسی می‌کنیم و روشن می‌سازیم که از نظر شوپنهاور همه ادیان در یک روند تدریجی از دو دین برهمنی و بودایی منبث شده‌اند و هر چه بهره بیشتری از این دو داشته باشند معقول‌تر هستند. در بحث از تقسیم‌بندی ادیان بزرگ خواهیم دید که شوپنهاور ادیان را به خوش‌بین و بدبین تقسیم می‌کند و علت گرایش او به ادیان هندی بدبین بودن آنها است. در ادامه جنبه‌های مثبت و منفی دین از نگاه شوپنهاور مد نظر قرار می‌گیرد. او اموری مانند تحجر را از معایب دین و مواردی مانند تسلی‌بخشی را از محاسن آن برمی‌شمارد. در پایان برخی انتقادات به دیدگاه‌های او در خصوص دین، از جمله عرفی‌سازی دین، مطرح می‌شود. مقاله حاضر نشان می‌دهد که به رغم ناسازگاری فلسفه شوپنهاور با آموزه‌های دینی، نظام فلسفی او، تا اندازه‌ای، متأثر از ادیان شرقی و مسیحیت زاهدانه است.

کلیدواژه‌ها

آرتور شوپنهاور، خاستگاه‌های دین، انواع دین، کارکردهای دین، بدبینی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی،

تهران، ایران. (Kantianist1781@gmail.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران،

ایران. (نویسنده مسئول) (alavitabar@atu.ac.ir)

Philosophy of Religion Research

Vol. 21, No. 2, (Serial 42), Fall & Winter 2023–2024, pp. 121–146

Research Paper (DOI: 10.30497/PRR.2023.243390.1786)



The Metaphysics of the Masses: A Research on the Role of Religion in Schopenhauer's Philosophy

AmirAbbas Soulikhani¹

Hedayat Alavitabar²

Reception Date: 2022.06.28

Acceptance Date: 2022.11.30

Abstract

Arthur Schopenhauer is usually considered as an atheist and nihilist philosopher. Although this view is not wrong, but overemphasizing it has led to the neglect of religious discussions in his philosophy. This essay will try to study the different aspects of Schopenhauer's considerations on religion. To do this, after preliminary points, his view on the origins of religion is studied and it is revealed that Schopenhauer denies a supernatural origin for religion and seeks its roots in human boredom and his desire for immortality. We then examine the emergence of historical religions and clarify that, from his viewpoint, all religions are derived from two religions, Brahmanism and Buddhism, in a gradual process, and the more they benefit from these two, the more reasonable they are. In the discussion about the classification of great religions, we will see that Schopenhauer divides religions into optimistic and pessimistic, and the reason for his inclination towards Indian religions is their pessimism. The essay, then, considers the positive and negative aspects of religion from Schopenhauer's point of view. He regards things like fanaticism as the demerits of religion and things like consolation as the merits of religion. Finally, some criticisms against his views on religion, including the secularization of religion, are raised. The present essay shows that despite the incompatibility between Schopenhauer's philosophy and religious doctrines, his philosophical system is, to some extent, influenced by Eastern religions and ascetic Christianity.

Keywords

Arthur Schopenhauer, origins of religion, types of religion, functions of religion, pessimism

1. Ph.D. Candidate in Philosophy of Religion, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (kantianist1781@gmail.com)

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (alavitabar@atu.ac.ir)

مقدمه

رابطهٔ دین و فلسفه در فرهنگ مغرب‌زمین از دیرباز رابطه‌ای پر فراز و فرود بوده است. در روزگاران کهن، اگر فیلسوفانی چون سقراط و پروتاگوراس، رقیب سوفسطایی او، متهم به اهانت به مقدسات دینی آنتیان شدند (Kerferd 2005, 229)، در عوض در فرهنگ سده‌های میانهٔ مغرب‌زمین، رابطهٔ دین و فلسفه کم‌وبیش دوستانه شد، به طوری که فیلسوفانی چون قدیس آگوستین و قدیس توماس آکویناس از میراث حکمت یونانی، خواه افلاطونی و خواه ارسطویی، برای تبیین و توضیح آموزه‌های مسیحی بهره گرفتند و فلسفه در تلقی فیلسوفان مدرسی به «کنیزک الهیات» تبدیل شد (Gracia 2004, 459). این مناسبات دوستانه در دوران نو دگرگون گشت و کثیری از فیلسوفان جدید اروپایی به طرح پاره‌ای از ملاحظات انتقادی پرداختند که نه بر اصحاب کلیسای کاتولیک رومی خوش آمد و نه حتی بر اصلاحگران پروتستان. پیداست که همهٔ این فیلسوفان منتقد به یک اندازه تندرو نبودند، اما آرتور شوپنهاور، که دین‌شناسی او مد نظر این مقاله است، از شماری از تندروترین این منتقدان تأثیر پذیرفته بود. شوپنهاور نه تنها سلف بزرگ آلمانی خویش، ایمانوئل کانت، را سخت می‌ستود و دیدگاه‌های انتقادی وی را در باب الهیات قدما گرامی می‌داشت، بلکه از دیوید هیوم و ولتر نیز بسیار اثر پذیرفته بود، و بر کسی پوشیده نیست که هم هیوم و هم ولتر نیش‌دارترین خرده‌گیری‌ها را نسبت به باورهای دین‌داران مطرح کرده بودند. اما شوپنهاور قدمی از ایشان پیش‌تر نهاد و در شمار نخستین فیلسوفانی درآمد که موضع الحادی خویش را به روشنی هر چه تمام‌تر بیان کرده‌اند. شاگرد معنوی او، فریدریش نیچه، این ویژگی را دلیل گرایش یافتن خود به فلسفهٔ شوپنهاور قلمداد کرده است (Nietzsche 2005, 113). این مسئله باعث شده است تا دین‌شناسی شوپنهاور در سایه قرار گیرد. به دیگر سخن، شهرت شوپنهاور به عنوان یک فیلسوف ملحد منجر به این شده است که بحث‌های الهیاتی او کمتر مورد توجه قرار گیرد و بیشتر به سویه‌های پوچ‌انگارانهٔ فلسفهٔ وی پرداخته شود. این در حالی است که شوپنهاور در تمام آثار اصلی خود، در کنار دیگر موضوعات، نسبت به طرح مباحث دین‌شناسانه نیز اهتمام داشته و حتی از این امر که نتایج فلسفهٔ وی با آموزه‌های ادیان بزرگ جهان، خاصه ادیان شرقی، همسویی دارد بسیار خشنود بوده است. در مقالهٔ حاضر جنبه‌های گوناگون دین‌شناسی این فیلسوف بررسی خواهد شد: ابتدا به خاستگاه دین نزد وی می‌پردازیم، سپس روایت شوپنهاور از پیدایش ادیان بزرگ تاریخی را طرح می‌کنیم، پس از آن تقسیم‌بندی ادیان به

خوش‌بین و بدبین را شرح می‌دهیم و بحث را با کارکردها و آسیب‌های دین برای زندگی انسان پی خواهیم گرفت. طرح ملاحظات انتقادی نیز بخش فرجامین مقاله را تشکیل خواهد داد.

۱. خاستگاه دین

اساس تحلیل شوپنهاور از خاستگاه دین عبارت است از این که لزومی ندارد پیدایش ادیان و مذاهب گوناگون را با توسل به امور فراطبیعی تبیین کنیم، بلکه این مهم را می‌توان با مطالعه انسان و ویژگی‌های خود وی به انجام رساند. شوپنهاور حتی در باب مفهوم خدا نیز چنین دیدگاهی دارد. او نه تنها به موضعی همچون موضع دکارت باور نداشت - مبنی بر این که خدا درکی از خویش را در ما به ودیعه نهاده و چونان صنعتگری توانا نشان صنعتی خود را بر ذهن و ضمیر ما حک کرده است - بلکه حتی رویکرد کانتی به این بحث را نیز ناپسندیده می‌دانست. می‌دانیم که کانت کوشیده بود تا با توسل به روند قهقرایی قیاس‌های شرطی منفصل، مفهوم خدا را چونان ایدئال عقل محض که پایان‌بخش زنجیره پس‌رونده فوق‌الذکر است به دست دهد (Kant 1922, 263). اما شوپنهاور بر وی خرده گرفته، خاطر نشان می‌سازد که چنین کاری باید یکسره بر بستر پژوهش‌های تاریخی انجام شود و نه تأملات نظورزانه محض. او یادآور می‌شود که برای دریافتن اصل و اساس پیدایش چنین مفهومی باید به فرهنگ‌های کهن بشری یعنی فرهنگ‌های هندوستان و چین نظر افکند و این پرسش را مطرح می‌سازد که مفهوم خدا در ادیان غربی معادلی برای «بره‌مای»^۱ هندوان و «تین»^۲ چینیان است یا خیر؟ (Schopenhauer 1969a, 486). حاصل آن که برای یافتن خاستگاه دین و حتی خاستگاه مقولات الهیاتی نباید به عوامل فراطبیعی و حتی تأملات انتزاعی متوسل شویم، بلکه باید تاریخ آدمی و ویژگی‌های انضمامی و ملموس زیست وی مانند ملال و ترس از مرگ را مورد درنگ قرار دهیم. از این رو، بحث از خاستگاه دین در فلسفه شوپنهاور پیوندی وثیق با انسان‌شناسی او دارد.

۱-۱. خاستگاه دین در نیاز آدمی به مابعدالطبیعه

دیدیم که شوپنهاور به نحو سلبی مدعی شد که خاستگاه دین را نباید در ماورای طبیعت سراغ گرفت. او اکنون باید به نحو ایجابی بدیل‌های طبیعی خود را در تبیین پیدایش ادیان عرضه کند. نخستین این بدیل‌ها همانا میل ذاتی انسان به مابعدالطبیعه است. شوپنهاور بر آن بود که آدمیان عنایتی خاص به موضوعات مابعدالطبیعی نشان می‌دهند، و پرسش‌هایی که ناظر به آغاز و انجام هستی است کنجکاو آنان را برمی‌انگیزد. لذا اگر کانت بر آن بود

که پرسش‌های مابعدالطبیعی برآمده از طبیعت عقل بشر هستند (Kant 1922, xvii)، شوپنهاور نیز آدمی را «حیوان مابعدالطبیعی»^۳ می‌خواند (Schopenhauer 1969b, 160). اختلاف کانت و شوپنهاور در این است که کانت خرد ناب را از کشف ساحت ناپیدای عالم، که مقید به صورت‌های ذهنی زمان و مکان نیست، ناتوان دانسته و سخن از خدا و جاودانگی نفس را به فلسفه اخلاق خویش حواله می‌دهد، در حالی که شوپنهاور نه تنها مابعدالطبیعه اخلاقی کانت را مردود می‌داند، بلکه «اراده معطوف به زندگی» را پاسخ به معمای شیء فی‌نفسه در فلسفه کانتی تلقی می‌کند - اراده‌ای که نیرویی ناهوشیار و بی‌پایان بوده و هریک از ما با درون‌نگری بدان واقف می‌شویم. اما این اراده کور که پس و پشت جهان پدیدارها جای گرفته فاقد هر گونه شناخت و آگاهی است (Schopenhauer 1969a, 275). لذا پرسش از معنای هستی نزد اراده رخ نمی‌دهد و تنها انسان است که پرسش از تمامیت هستی را مطرح و از معنای زندگی پرسش می‌کند. در نتیجه شگفتی و حیرت انسان، که در مواجهه او با هستی رخ می‌گشاید، زمینه‌ساز پیدایش ادیان و فلسفه‌های رنگارنگ می‌شود. اما اگر آدمی در باب این که معنای هستی چیست و او چگونه باید بزید دچار سرگشتگی است، لزومی ندارد که این نیاز به دانستن را با ژرف‌ترین پاسخ‌ها مرتفع سازد، بلکه چه بسا جواب‌هایی ساده‌فهم و استعاری نیز این نیاز وی را برطرف کنند (Young 2005, 99). دین به اندازه فلسفه مترصد عرضه پاسخ‌های دقیق و ژرف به پرسش‌های بنیادین نیست و پاسخ‌های ساده‌ای را در اختیار انسان می‌گذارد.

معابد و کلیساها، پاگوداها و مساجد، در جملگی ممالک و تمامی اعصار و با بزرگی و شکوه و جلالشان، همه مؤیدی بر نیاز آدمی به مابعدالطبیعه‌اند، نیازی نیرومند و از میان‌نارفتنی، که نزدیک به نیازهای جسمانی است. هرچند اگر کسی از قریحه طنز برخوردار باشد خواهد گفت که این نیاز به مابعدالطبیعه بسان دوست کم‌خواهی است که با کمترین خوراک می‌توان سیرش کرد. این دوست گاهی اجازه می‌دهد تا با داستان‌های ناپخته و افسانه‌های پوچ پریان راضی‌اش سازند. (Schopenhauer 1969b, 162)

مراد شوپنهاور آن است که نیاز به مابعدالطبیعه عمدتاً به دو شیوه پاسخ داده می‌شود. در میان ملت‌های متمدن با دو گونه مابعدالطبیعه مواجه هستیم، که یکی دلایل و مؤیدات خود را درون خود دارد و دیگری بیرون از خود. گونه اول که به عقل و فلسفه مربوط است محتاج اندیشیدن، فرهنگ و فراغت است و تنها در اختیار شمار اندکی از مردمان قرار دارد؛ اما گونه دوم که نه بر بنیاد براهین بلکه بر بنیاد مرجعیت استوار است به کار قاطبه مردمان می‌آید که بیشتر اهل ایمان آوردن هستند تا اندیشیدن. «نظام‌های [مابعدالطبیعی

گونه دوم] به نام دین شناخته شده‌اند» (Schopenhauer 1969b, 164). حاصل آن که خاستگاه دین همچون فلسفه همان احساس نیاز و حیرت انسان در مواجهه با هستی است، با این تفاوت که دین *مابعدالطبیعه* عوام^۶ است و کوشش می‌کند تا با به میدان آوردن موجوداتی موهوم چون خدایان و فرشتگان به نیاز آدمی پاسخ گفته، حیرت و سرگردانی وی را چاره کند.

۲-۱. خاستگاه دین در ملال

شوپنهاور بر آن بود که زندگی آدمی مالمال از درد و رنج است، و اراده زندگی که نیروی پیش‌برنده همه چیز است، نه قدسی، بلکه اهریمنی است (Young 2005, 103). همین اراده است که دیو نیاز را در آدمی بیدار می‌سازد و حتی در زمان‌هایی که انسان از چنگال اسارت این دیو راحتی می‌یابد باز شیطان ملال از او دست نمی‌کشد.^۷ بدین ترتیب پس از برطرف شدن نیازهای آدمی، خواه نیازهای هرروزینه چون خوراک و پوشاک باشد و خواه آرزوهای دور و دراز، ملال و کسالت گریبان انسان را خواهد گرفت و وجود شخص با حس پوچی و تبهگنی انباشته خواهد شد. پس اگر یکی از اوصاف بنیادین زیست انسان ملول شدن باشد، می‌توان دیگر خاستگاه دین را نیز در همین وصف جستجو کرد. افراد برای رستن از کسالت، مشغول خیال‌بافی‌های ناپیداگرانه در باب موجودات موهوم می‌شوند و اندک‌اندک کار را به جایی می‌رسانند که به آنها وجود عینی بخشیده به پیشکش نمودن نذر و قربانی به پیشگاهشان مشغول می‌شوند:

حاصل این که ذهن آدمی مادامی که با دغدغه‌ها، نگرانی‌ها و اضطراب‌های منبعث از جهان واقعی مشغول نباشد، برای خود دنیایی موهوم را در قالب هزاران خرافه گوناگون شکل خواهد داد و تا زمانی که جهان واقعی به انسان آرامشی موقت و گذرا اعطا نماید، وی به هر شیوه‌ای که بتواند وقت و نیروی خویش را بر سر امور خرافی به هدر می‌دهد. از همین رو است که مردمانی که زندگی برایشان از رهگذر ملایمت هوا و حاصل‌خیزی خاک، آسان گشته است بیشتر دچار این حالات می‌شوند. در این میان، هندوان و سپس یونانیان و رومیان و سپس ایتالیایی‌ها و اسپانیایی‌ها قابل ذکر هستند. آدمی مطابق تصویر خویش برای خود، دیوان و ایزدان و قدیسان برمی‌سازد و آنگاه ناگزیر می‌شود که بی‌وقفه برای ایشان قربانی نثار کند، دعا بخواند، معابد را بیاراید، به درگاه ایشان نذر کند و رضایتشان را بجوید، به سفر زیارتی برود، ایشان را سلام دهد، تمثال‌هایشان را زیور بندد و کارهایی از این قبیل انجام دهد. (Schopenhauer 1969a, 322-323)

بدین ترتیب پیدایش ادیان بیشتر در جوامع مرفه قابل مشاهده است. مادامی که انسان برای

سیر کردن شکم خود یا دفع گزند جانوران مشغول پیکار هرروزه با طبیعت است مجال چندانی برای خیال‌پردازی ندارد، اما هنگامی که نیازهای اولیه افراد برطرف شد، دچار بی‌حوصلگی و ملال می‌شوند و به خیال‌بافی می‌پردازند. انسان اسیر در چنگال رنج، که در جستجوی قوت لایموت است، نمی‌تواند مناسب پیچیده و زمان‌بر ادیان نهادینه تاریخی را به جای آورد. اما این مناسب وسیله خوبی برای زایل کردن ملال انسان‌هایی هستند که نیازهای اولیه خویش را برآورده کرده‌اند.

۳-۱. خاستگاه دین در میل به جاودانگی شخصی

شوپنهاور بر آن است که خاستگاه دین را در میل به جاودانگی نیز می‌توان ردیابی کرد. مراد او از جاودانگی همانا جاودانگی شخصی است. وی معتقد است که در نظام اعتقادی دین‌داران، نقش جاودانگی حتی از نقش باور به وجود خدا یا خدایان پررنگ‌تر است. البته خود شوپنهاور منکر جاودانگی شخصی است و در پاسخ به این پرسش که پس از مرگ چه خواهیم شد به نحو معماگونه‌ای می‌گوید: «همه چیز و هیچ چیز!» (Schopenhauer 2000, 279). مراد شوپنهاور را به اختصار می‌توان چنین توضیح داد که وی به تداوم شخصیت پس از مرگ معتقد نیست، اما بر آن است که ما پس از مرگ بسان قطرات به اقیانوس اراده حیات فروخواهیم افتاد و جاودانگی غیرشخصی محقق خواهد شد. با این همه او به رغم ناباوری‌اش به آموزه حیات شخصی پس از مرگ، آن را برای مؤمنان بنیادی تلقی می‌کرد و از عوامل اعتقاد آنان به دین برمی‌شمرد:

اگرچه این طور به نظر می‌رسد که نظام‌های پیش‌گفته [نظام‌های دینی و فلسفی] وجود خدایان را نکته اصلی قلمداد کرده باشند و از آن به شدت دفاع نمایند، اما در کنه ماجرا مسئله از این قرار است که ایشان آموزه جاودانگی را با وجود خدایان گره زده‌اند و این دو را از یکدیگر تفکیک‌ناپذیر تلقی می‌کنند. زیرا اگر می‌توانستیم اعتقاد جزمی ایشان به جاودانگی را به نحو دیگری برایشان تضمین کنیم آنگاه اشتیاق آنان نسبت به خدایانشان به ناگاه به سردی می‌گرایید و اگر برای ایشان ثابت می‌شد که جاودانگی با وجود خدایان مطلقاً ناممکن می‌شود آنگاه آن اشتیاق به بی‌تفاوتی کامل بدل می‌گشت.

(Schopenhauer 1969b, 161)

بدین ترتیب بیش از آن که عشق به خدا در قلب آدمیان لانه کرده باشد، طمع حیات ابدی است که آنان را به خدایان متمایل می‌سازد. این نکته با درک عمومی شوپنهاور از انسان به مثابه موجودی خودخواه کاملاً سازگار است. به دیگر سخن، آدمی درگیر عشقی افلاطونی به خدا نیست، بلکه قدرت خدا یا خدایان را چونان مستمسکی می‌انگارد که می‌تواند

جاودانگی او را تضمین کند و ترس او را از مرگ زایل سازد.

۴-۱. تبیین خاستگاه‌های چندگانه

دیدیم که شوپنهاور منشأهای گوناگونی را برای دین برشمرد. شاید گمان کنیم این بیان چندگانه دال بر ناسازگاری دیدگاه اوست، اما این لزوماً به ناسازگاری درونی دلالت نمی‌کند. با توجه به این که هستی انسان چندلایه و واجد ابعاد گوناگون است، هر یک از این خاستگاه‌ها را می‌توان یکی از مجاری ممکن برای پیدایش دین در نظر گرفت. البته این سخن بدان معنا نیست که توصیف وی از خاستگاه‌های دین الزاماً صادق و مطابق واقع است، اما دست‌کم می‌توان گفت که بیانات او از ناسازگاری درونی مبراست، زیرا عوامل برشمرده‌شده، نه تنها هر یک می‌تواند به نحو مستقل عامل پیدایی دین باشد، بلکه روی هم نیز می‌توانند چنین نقشی را ایفا کنند. آدمی از رهگذر پذیرش باور دینی هم به نیاز مابعدالطبیعی خویش با سهولت پاسخ می‌گوید، هم به واسطه یافتن اشتغالات گوناگون در قالب مناسک و شعائر دینی از بند کسالت و ملال می‌رهد و هم به مدد قدرت ایزدی به برخاستن از میان مردگان امیدوار می‌شود.

۲. روند تدریجی پیدایش ادیان

شوپنهاور معتقد بود ادیان می‌توانند واجد حقایق تمثیلی باشند، البته انباشتگی این حقایق در همه ادیان نهادینه تاریخی به یک اندازه نیست. از دید او دفاع‌پذیرترین ادیان دو دین برهمنی و بودایی هستند. دیگر ادیان همگی در یک روند تدریجی از این ادیان هندی منبعث شده‌اند و هر چه بهره بیشتری از آن دو داشته باشند معقول‌تر هستند. شوپنهاور برای به کرسی نشاندن سخن خود به انبوهی از کتب و مجلات شرق‌شناختی مراجعه کرده و به این نتیجه رسیده بود که اهورامزداي زرتشتیان در اصل همان ایندراي^۷ برهمنان است و بدین ترتیب اساس دیانت زرتشتی را باید در دین کهن هندی سراغ گرفت (Schopenhauer 1969b, 624). البته ادیان برهمنی و بودایی بدین هستند، ولی در دین زرتشتی نوعی توازن میان نیکی و بدی وجود دارد که از رهگذر زورآزمایی اهورامزدا و اهریمن تأمین گشته است. در نتیجه، دین زرتشتی را باید حد وسط میان بدبینی هندوان و خوش‌بینی به زعم وی سطحی و نادرست ادیانی چون یهودیت و شرک یونانی دانست (Schopenhauer 1969b, 623).

شوپنهاور در قدم بعد مدعی می‌شود که آیین یهود از دین زرتشتی پدیدار گشته است. او برای به کرسی نشاندن این مدعا دلیلی اقامه می‌کند که برگرفته از عهد عتیق است:

«کورش پادشاه فرمان داد تا خانه خداوند در اورشلیم ساخته شود، جایی که در آن قربانی به آتش همواره روشن پیشکش می‌شود» (Septuagint 2007, Esdras 1, 6: 23). به نظر می‌رسد شوپنهاور انجام مناسک دینی را، در برابر آتشی که همیشه در نیایشگاه روشن است، دال بر تأثیرپذیری یهودیان از زرتشتیان دانسته است. جالب آن که آیات مورد استناد شوپنهاور در نسخه رسمی کتاب مقدس، برای نمونه ترجمه شاه جیمز، به چشم نمی‌خورد و در ترجمه یونانی کهن عهد عتیق، مشهور به «هفتادگانی»، قابل یافتن است (Schopenhauer 2000, 378). بنابراین شوپنهاور بر آن است که یهودیت، زیر نفوذ دین زرتشتی، اهورامزدا را به یهوه و اهریمن را به شیطان تبدیل کرده است، گرچه چون نیروی شیطان در برابر قدرت خدای واحد اندک است، کفه خوش‌بینی در یهودیت سنگین‌تر می‌شود. لذا یهودیت دینی «زندگی‌پذیر» است و از دید شوپنهاور چندان ژرف نیست (Hannan 2009, 138).

یهودیت نیز به نوبه خود باعث پیدایش دو دین ابراهیمی دیگر، یعنی مسیحیت و اسلام، شده است (Schopenhauer 1969b, 506). شوپنهاور بر آن است که پاره‌ای مشترکات بنیادین میان این سه دیده می‌شود که در ادیان شرقی قابل یافتن نیست، از جمله اعتقاد به این که خدای متشخصی وجود دارد که جهان و انسان را از کتم عدم برآورده است (Schopenhauer 1969b, 506). از سوی دیگر جایگاه انسان در این ادیان جایگاه ممتازی است و مرز روشنی میان آدمی و جانوران کشیده شده است، به طوری که جانوران نیز برای استفاده آدمی آفریده شده‌اند (Schopenhauer 2000, 371). شوپنهاور نه تنها با آموزه خدای متشخص و خلق از عدم مخالف است، بلکه برتری انسان به حیوان را در ادیان ابراهیمی در پرتو آموزه اوپانیشادی «آن، تو هستی!»^۸ نقد می‌کند، زیرا سرشت و حقیقت درونی همه چیز در واقع یک چیز یعنی اراده است، و لذا تفاوت میان انسان و حیوان نه تفاوتی گوهری بلکه عرضی محسوب می‌شود (Schopenhauer 2000, 373).^۹ شوپنهاور معتقد است که مسیحیت خویشاوندی آشکاری با دو دین توحیدی دیگر دارد، اما در دین مسیحی رگه نیرومندی از ادیان هندی نیز وجود دارد. او در باب خاستگاه هندی مسیحیت می‌گوید:

از دیگر سو، عهد جدید باید منشأی هندی داشته باشد. این مدعا را می‌توان به واسطه این نکات تأیید کرد: اولاً اخلاق کاملاً هندی مسیحیت که اخلاقیات را به زهد رهنمون می‌شود، ثانیاً بدبینی آن و ثالثاً اعتقادش به یک آواتار.^{۱۰} (Schopenhauer 2000,)

طرفه آن که گرچه مسیحیت از یک سو دربردارنده آموزه‌های عهد عتیق است، از سوی دیگر به واسطه ریشه هندی آن به فلسفه شوپنهاور نزدیک می‌شود. شوپنهاور این رگه هندی را ارج می‌نهد و معتقد است که مسیحیت اصیل دینی بدبین و زاهدانه بوده است. به این موضوع بازخواهیم گشت.

۳. تقسیم‌بندی ادیان

شوپنهاور در بحث تقسیم‌بندی ادیان از مطالب بیان‌شده در بحث روند تاریخی پیدایش ادیان بهره می‌برد. او در تقسیم‌بندی ادیان بزرگ می‌گوید: «تفاوت بنیادین میان ادیان را می‌توان در این پرسش یافت که آنها خوش‌بین هستند یا بدبین» (Schopenhauer 2000, 388). بدین ترتیب یکی از شاخص‌های مهمی که او برای دسته‌بندی ادیان برمی‌شمرد خوش‌بین یا بدبین بودن آنهاست. مراد شوپنهاور از خوش‌بین بودن یک دین آن است که زندگانی ما از نگاه آن هدیه‌ای انگاشته می‌شود که به ما ارزانی داشته شده است (Schopenhauer 2000, 378). شاخص دوم واقع‌باوری یا ایده‌باوری است. دین واقع‌باور دینی است که جهان مادی را یکسره واقعی و مستقل از ذهن آدمی قلمداد می‌کند، حال آن که دین ایده‌باور به سرشت رویاگونه طبیعت مادی صحنه می‌گذارد. در نتیجه ادیان نهادینه تاریخی به خوش‌بین و واقع‌باور از یک سو و بدبین و ایده‌باور از سوی دیگر تقسیم می‌شوند:^{۱۱}

ویژگی‌های بنیادین یهودیت همانا واقع‌باوری و خوش‌بینی‌اند، ویژگی‌هایی که نه تنها با یکدیگر در ارتباط هستند بلکه شروط متناسب با توحید هم محسوب می‌شوند. در این نگرش، جهان مادی کاملاً واقعی است و زندگی هدیه‌ای دانسته می‌شود که به ما ارزانی داشته شده است. اما ویژگی بنیادین ادیان برهمنایی و بودایی ایده‌باوری و بدبینی است، زیرا ایشان جهان را همچون وجودی رویاگونه قلمداد می‌کنند و زندگی را پیامد گناهان ما می‌دانند. (Schopenhauer 2000, 378)

پیداست که این یک حصر عقلی نیست و چه بسا بتوان دینی واقع‌باور و بدبین هم تصور کرد، اما شوپنهاور در بررسی تاریخی خود مصداق چنین مفهومی را نیافته است. او در مطالعه ادیان به این نتیجه رسیده که همواره خوش‌بینی و واقع‌باوری توأمان و در پیوند با هم در ادیان توحیدی ظاهر شده‌اند، زیرا در این ادیان هم نظام آفرینش مستقل از ذهن انسان است و هم خیریت بر کل این نظام حکم فرماست. از این رو کریستوفر جانوی توحید را مستقیم یا غیرمستقیم به عنوان خاستگاه خوش‌بینی از دید شوپنهاور معرفی می‌کند

(Janaway 2006, 321). علاوه بر یهودیت، دو دین واقع‌باور و خوش‌بین دیگر نیز وجود دارند که عبارت‌اند از اسلام و شرک یونانی. البته شوپنهاور بر آن است که در هر یک از این سه دین رگه‌هایی از بدبینی را نیز می‌توان سراغ گرفت. در آیین یهود، آموزه هبوط آدمی و رانده شدن او از بهشت به واسطه سرپیچی از فرمان الهی در واقع مهر تأییدی است بر این که زندگی عذاب‌آور این جهان کفاره گناهی است که در حال پرداخت آن هستیم. یونانیان نیز، در پرتو توجه به تراژدی، سویه پوچ و هولناک زندگی را دریافته بودند. در اسلام هم می‌توان از صوفیان به عنوان جریانی قدیمی یاد کرد که با واقع‌باوری و خوش‌بینی میانه خوبی ندارند. بدین ترتیب در هر سه دین خوش‌بین و واقع‌باور می‌توان اجزائی، هرچند فرعی و اندک، موافق با فلسفه شوپنهاور یافت (Schopenhauer 1969b, 605). همان‌طور که گفته شد، در دین زرتشتی توازنی میان نیکی و بدی وجود دارد، زیرا در این دین از یک سو با خدای نیکی یعنی اهورامزدا مواجهیم و از سوی دیگر با خدای بدی یعنی اهریمن.

در خصوص مسیحیت، شوپنهاور میان مسیحیت اصیل و مسیحیت رسمی فرق می‌گذارد و معتقد است که مسیحیت اصیل دنیا را محل جلوس شیطان بر تخت می‌داند و به همین دلیل جهان را پلید می‌انگارد. تنها راه نجات آدمی در پیش گرفتن زهد و پرهیز است که از رهگذر ایمان به مسیح، به مثابه خدای متجسد، حاصل می‌شود (Schopenhauer 2000, 380). اشاره شوپنهاور به این سخن عیسی مسیح است که «زمان آن رسیده تا خدا این جهان را داوری کرده و شهریار آن را از کار برکنار سازد» (John 12:31). مراد مسیح از تعبیر «شهریار این جهان» همانا شیطان است. بدین ترتیب در مسیحیت دوباره به روح ادیان برهمنی و بودایی نزدیک می‌شویم. جهانی که چشم بدان گشوده‌ایم نه تنها تجلی‌گاه نیروهای الهی نیست، بلکه جولانگاه شیاطین است و این با بدبینی فراگیر شوپنهاور یکسره سازگار است.^{۱۲} از نظر شوپنهاور گنوسیان، که هوادار بدبینی و زهد بودند، درکی ژرف‌تر از مسیحیت داشته‌اند و آباء کلیسا همچون کلمنس اسکندران‌ی در واقع مسیحیت را بیشتر به یهودیت نزدیک ساختند (Schopenhauer 1969b, 622). لذا مسیحیت رهبانی در آغاز توسط الهی‌دانانی چون کلمنس و سپس به طور مضاعف در مذهب پروتستان تحریف شده است (Schopenhauer 1969b, 626).

در پرتو بحث اخیر روشن می‌شود که دین مطلوب شوپنهاوری باید یکسره زاهدانه و بدبینانه باشد، دینی که در آن زندگی معنادار از رهگذر بهروزی و خوشی در این دنیا تأمین

نمی‌شود. در نتیجه، او نسبت به دو دین بزرگ برهمنی و بودایی به دیده تأیید می‌نگرد. آنچه توجه شوپنهاور را جلب کرده تأکید بودا بر رنج‌آور بودن زادن و زیستن و مردن، از یک سو، و جستن اساس مصائب این حیات در زندگی‌های پیشین، از سوی دیگر، است که این با دریافت شوپنهاور از این که نفس به دنیا آمدن بزرگ‌ترین بداقبالی است همراهی دارد. او حتی به مسیحیت زاهدانه و اسلام صوفیانه نیز علاقمند بود، زیرا این دو را نیز بدبینانه می‌دانست. در واقع ژرف‌ترین آموزه مکتب‌های فلسفی و نیز ادیان عبارت از این است که زندگی مالا مال از رنج است و کاری از ما در جهت بهبود آن ساخته نیست (Hannan 2009, 126). البته نباید فراموش کرد که شوپنهاور خود را متعهد به حقیقت می‌داند، نه تابع مرجعیت نصوص دینی. به دیگر سخن، او بر آن است که گرچه در ادیان گوناگون می‌توان حقایق فراوانی یافت که در قالب تمثیل و استعاره ریخته شده‌اند، اما در نهایت فلسفه خود او همان حقایق را به شیوه روشن بیان کرده و به زیور برهان و استدلال آراسته است. بدین ترتیب مراد شوپنهاور از حقیقت در واقع دستگاه فلسفی خود وی است و نظام فکری خویش را چونان شاخصی تعریف می‌کند که قرب و بُعد هر یک از ادیان را می‌توان نسبت بدان سنجید و او در بحث از ادیان فقط اجزایی را که موافق فلسفه خود او هستند گزینش و تأیید کرده است. نیک پیداست که اگر کسی با فلسفه شوپنهاور موافق نباشد، رتبه‌بندی او از ادیان را هم پذیرا نخواهد بود. گرچه شوپنهاور به چندین زبان اروپایی تسلط داشت و هر چه را در باب ادیان هندی و حتی ایرانی از سانسکریت و پارسی به این زبان‌ها ترجمه شده بود خوانده بود، ولی در مواردی دریافت وی از ادیان نابسند است. به این موضوع در بخش نقد بازخواهیم گشت.

۴. معایب و محاسن دین

اکنون باید نقش دین در حیات آدمی را بیشتر بکاویم و به کارکردهای دین بپردازیم. رساله‌ای از شوپنهاور به نام دین: یک گفتگو داریم که ما را در فهم این مهم یاری خواهد کرد. شوپنهاور در این رساله، در قالب یک گفتگو میان دو شخصیت خیالی، کوشش کرده تا نیک و بد دین را با طرح ملاحظاتی کلی آشکار سازد. شخصیت‌های این مکالمه «دموفیلِس»^{۱۳} و «فیلالِدِس»^{۱۴} نام دارند که شخص نخست، چنان که از معنای نام یونانی وی برمی‌آید «دوست مردم» است و دیگری «دوستدار حقیقت» (Manion 2020, 408). وجه تسمیه هنگامی روشن خواهد شد که بعضی از نکات مطرح‌شده از سوی طرفین را از نظر بگذرانیم.

۴-۱. معایب دین

۴-۱-۱. انجماد ذهنی

فیلالدس، که شخصی فیلسوف مشرب است، اصرار دارد که تربیت دینی با تلقین آموزه‌های جزئی در سنین کم باعث می‌شود تا قدرت اندیشیدن مستقل یکسره از کف برود. اگر باورهایی در کودکی به طور مستمر به کودک تلقین شوند، چنان اثر ماندگاری بر جای خواهند گذاشت که فرد تردید کردن در مورد آنها را چونان تردید در باب وجود خویش خواهد یافت. در واقع شاید یک شخص از میان هزاران واجد آن توش و توان ذهنی باشد که چنان باورهایی را به چالش بکشد. برای نمونه، اگر کشتن یک بدعت‌گذار یا کافر به منزله جزئی اساسی از رستگاری به کسی در کودکی تلقین شده باشد، آنگاه چنین فعلی هدف محوری زندگی آن شخص خواهد شد (Schopenhauer 1915, 7). به عبارت دقیق‌تر، فیلالدس بر آن است که نیروی جزم و جمود مذهبی، که در سن کم القا شده، چنان سهمگین است که می‌تواند وجدان آدمی را تباه سازد و رحم و شفقت او را زایل کند (Schopenhauer 1915, 7). فیلسوف در تحکیم موضع خود به این واقعیت تاریخی اشاره می‌کند که تأثیر دین آبا و اجدادی در میان روحانیان ادیان گوناگون به چشم می‌خورد؛ کشیش کاتولیک با همان شور و حرارتی از مذهب کاتولیک رومی دفاع می‌کند که کشیش پروتستان از مذهب خویش. اما واقعیت این است که هر یک از این دو، دین خانوادگی و بومی خود را با شدت و حدت در آغوش گرفته‌اند، زیرا کشیش کاتولیک اهل جنوب آلمان است و کشیش پروتستان زاده شمال آلمان؛ در شمال مذهب پروتستان نیرومند است و در جنوب مذهب کاتولیک! (Schopenhauer 1915, 10).

فیلالدس تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید باورهای دینی‌ای که در کودکی به فرد تلقین می‌شوند او را دچار نوعی فلج ذهنی خواهند ساخت و این فلج ذهنی چنان در روزگار سیطره دین، خاصه در سده‌های میانه و نیز در سده‌های پانزدهم و شانزدهم، رواج داشته که حتی فرهیختگان جامعه و عقلای قوم، جملگی رویدادهای طبیعت را با توسل به مقولات الهیاتی چون فرشتگان، دیوان، خداوند و مانند اینها تبیین کرده‌اند. اثر این باورهای جزئی چنان است که مؤمن به یک دین در برخورد با دیگر مسالک و مکاتب به نحوی رفتار می‌کند که گویی صرف تضاد عقاید دیگران با عقاید وی دال بر بطلان باورهای دیگران است و «به واقع هرگز این پرسش به ذهن او خطور هم نمی‌کند که کدام یک از این دو درست هستند، بلکه وی ارکان باورهای خویش را چونان اصول مسلم و پیشین تلقی می‌کند» (Schopenhauer 1915, 12). نفوذ باورهایی که در طفولیت به

خورد شخص داده شده چنان است که نه تنها بر کل نظام معرفتی وی در آینده سایه خواهد افکند، بلکه چون شخص رستگاری خویش را در گرو آن می‌بیند، هرگز نسبت بدان شک و تردید روا نخواهد داشت.

۴-۱-۲. تکیه بر وحی به جای عقل

پیش‌تر دیدیم که شوپنهاور، در تقسیم‌بندی خود از نظام‌های مابعدالطبیعی، دین را نظامی معرفی کرد که بر مرجعیت متکی است. فیلالدس با تکیه بر همین مضمون استدلال می‌کند که بحث با مؤمنان بحثی نابرابر است، زیرا ایشان در مقابل خرده‌گیری‌های عقلانی مخالفان می‌توانند به دژ وحی پناه ببرند:

افسوس! اگر این باورها [ی دینی] مبتنی بر بصیرت بودند آنگاه می‌شد برهان‌آوری کرد و نبرد را با سلاح‌های برابر به پیش برد، اما ادیان عمداً خود را به باورهایی که از رهگذر برهان‌آوری حاصل آمده باشند، نمی‌سپارند بلکه بر عقایدی استوار می‌سازند که به وساطت وحی فراهم آمده‌اند. (Schopenhauer 1915, 6)

البته همین تکیه بر مرجعیت وحیانی است که باعث جذابیت دین برای قاطبه آدمیان می‌شود، زیرا همین امر به آنان اجازه می‌دهد تا به منبعی قدسی تکیه کنند و از تأملات اندیشه‌سوز رهایی یابند: «این قانونی کلی است که آدمی ناتوان است و خوش‌تر دارد تا به جای اتکا بر ذهن خویش به کسانی اعتماد کند که مدعی منابع فراطبیعی هستند» (Schopenhauer 2000, 361).

۴-۱-۳. تقویت خشونت و تضعیف رواداری

فیلالدس بر آن است که در مقام تحقق تاریخی، تنگ‌نظری مؤمنانه دادگاه‌های تفتیش عقاید برپا کرده، جنگ‌های مذهبی به راه انداخته، سقراط را به نوشیدن شوکران محکوم ساخته و امثال برونو و وائینی را به کام آتش افکنده است. فیلالدس به ویژه به خون‌ریزی‌های فراوان که نتیجه دو دین اسلام و مسیحیت بوده‌اند اشاره می‌کند: «فتوحات خونین و دهشتناک مسلمانان در سه قاره گوناگون و فتح آمریکا به دست مسیحیان به طوری که ساکنان آن قاره در نقاط بسیاری تا حد زیاد، و در کوبا به طور کامل، منقرض شدند» (Schopenhauer 1915, 46-47). تمام اینها به نام مجد و شکوه خداوند صورت پذیرفت. فیلالدس به آنچه مسلمانان و مسیحیان بر سر هندی، آن سرزمین مقدس، آورده‌اند اشاره می‌کند و نیز به آنچه محمود غزنوی و اورنگ زیب، و پس از ایشان مسیحیان، در تخریب معابد به انجام رساندند (Schopenhauer 1915, 47).^{۱۰} به

عنوان نمونه دیگری از خشونت دینی، فیلالدس به قوم برگزیده خداوند، قوم یهود، اشاره می‌کند که طلا و نقره دوستان وفادار خود را در مصر غارت کردند و به سوی سرزمین موعود رهسپار شدند. هنگام ورود به آن دیار نیز جز قتل و کشتار بی‌رحمانه که به فرمان یهوه از ایشان سر زد، کاری انجام ندادند و حتی بر زنان و کودکان نیز ترحم نکردند.^{۱۶} تنها بهانه ایشان برای این کشتار این بود که مردمان و ساکنان اصلی سرزمین موعود یهوه را نمی‌شناختند (Schopenhauer 1915, 48). پیروان یک دین عقاید خود را حق می‌دانند و به خود اجازه می‌دهند تا هر بلایی بر سر پیروان ادیان و مذاهب دیگر، که قاعدتاً کافر هستند، بیاورند. بدون تردید اگر در این راه شدت و حدت بیشتری به خرج دهند مؤمنان بهتری هستند. «به راستی که بدترین جنبه ادیان آن است که باورمندان به یک دین خود را مجاز به انجام هر کاری در قبال دیگران می‌پندارند و در نتیجه با ایشان با منتهای قساوت و بی‌رحمی رفتار می‌کنند» (Schopenhauer 1915, 48).

۴-۲. محاسن دین

۴-۲-۱. انتقال حقایق در قالب تمثیل

در مقابل، دموفیلس که پروای مردم دارد به رفیق فیلسوفش یادآور می‌شود که همان گونه که شعر مردم‌پسند و امثال‌وحکم مردم‌پسند وجود دارد، باید مابعدالطبیعه‌ای مردم‌پسند نیز وجود داشته باشد؛ دین همان مابعدالطبیعه آسان‌یاب است. دین به تعبیر دموفیلس همانا مابعدالطبیعه عوام است (Schopenhauer 1915, 4). او به فیلالدس تذکر می‌دهد که دین تفسیری آسان‌فهم از زندگی فراپیش آدمیان قرار می‌دهد، ما را در حیات راهنمایی می‌کند و از تلخی رنج و مرگ می‌کاهد. این سخن دموفیلس یکسره با آنچه شوپنهاور در باب نیاز آدمی به یافتن پاسخ برای پرسش‌های بنیادینش طرح کرده بود سازگاری دارد. به عبارت دیگر، دین نزد دموفیلس مجموعه‌ای از حقایق است که جامعه تمثیل و استعاره به تن دارد:

ادیان گوناگون تنها صورت‌های گوناگونی هستند که مردم از رهگذرشان حقایق را فراچنگ می‌آورند و فهم می‌کنند. حقایقی که به خودی خود برایشان دست‌نیافتنی و از آن صورت‌ها جدایی‌ناپذیر هستند. بنابراین، ای دوست از من مرنج اگر بگویم که به سخره گرفتن این صورت‌ها هم تنگ‌نظرانه است و هم ناعادلانه. (Schopenhauer 1915, 5)

دموفیلس معتقد است که عموم مردم نمی‌توانند حقیقت را در قالب فلسفی آن دریافت کنند، بنابراین ناگزیر هستیم حقایق امور را با توسل جستن به مجاز و استعاره به ایشان

آموزش دهیم و دین چنین آموزشی را ارائه کرده است. در این زمینه شوپنهاور به پهگود گیتا^{۱۷} استناد می‌کند و بیان استعاری آن را، در باب این که برهن در همه چیز حاضر است، مورد تأیید قرار داده می‌گوید: «در باب مضمونی چنین متعالی، تنها از چنین زبانی می‌توان برای سخن گفتن استفاده کرد» (Schopenhauer 1969b, 326). این حقایق تمثیلی در ادیان ابراهیمی نیز وجود دارد. برای نمونه، شوپنهاور به آموزه هبوط آدم و رانده شدن او از بهشت اشاره و حقیقت نهفته در آن را این طور تفسیر می‌کند که زندگی ما باید نتیجه عملی اشتباه و تصمیمی گناه‌آلود بوده باشد (Schopenhauer 1969b, 580).^{۱۸} باید توجه داشت که از نظر شوپنهاور نباید همه آموزه‌های دینی را واجد حقایق ژرف دانست که نقاب استعاره به چهره زده‌اند و نیاز به تفسیر باطنی دارند، بلکه منظور او این است که شماری از آموزه‌های ادیان واجد این جنبه تمثیلی هستند، آن هم با تفسیری که او از این آموزه‌ها به دست می‌دهد. از این رو، به شوپنهاور خرده گرفته شده است که حقیقت غایی در آیین هندو اراده معطوف به حیات نیست و آموزه هبوط در ادیان توحیدی هم لزوماً به بدبینی شوپنهاور منجر نمی‌شود و در واقع او آموزه‌های دینی را تفسیر به رأی کرده است. اما نکته مهم این است که شوپنهاور دین را امری یکسره باطل تلقی نکرده و آن را در مواردی واجد حقایق تمثیلی دانسته است. شوپنهاور از زبان دموفیلس خاطر نشان می‌سازد که هم بنیان‌گذاران ادیان و هم فیلسوفان هدف واحدی را دنبال کرده‌اند؛ تفاوت آن است که فیلسوفان این نقش را برای خواص ایفا کرده‌اند و بنیان‌گذاران برای عوام (Schopenhauer 1915, 4).

۴-۲-۲. تسلی بخشی در برابر مرگ

از دیگر محاسن دین می‌توان به نقش تسلی بخش آن اشاره کرد. کارترایت خاطر نشان می‌سازد که «دین، به زعم شوپنهاور، مابعدالطبیعه‌ای عوامانه است که آدمی را در مواجهه با غم‌های بزرگ زندگی تسلی می‌دهد» (Cartwright 2005, 146). شوپنهاور یکی از تفاوت‌های مهم آدمیان و جانوران را در توان مرگ‌اندیشی می‌داند؛ آدمی از این امر که روزی مرگ درمی‌رسد آگاه است. به زعم شوپنهاور، ادیان و نظام‌های فلسفی می‌توانند ما را در مواجهه با این حقیقت تلخ تسلی دهند (Schopenhauer 1969b, 463). البته وی اضافه می‌کند که همه ادیان و مکاتب فلسفی به یک اندازه واجد این کارکرد روان‌شناختی نیستند؛ او معتقد است که ادیان بودایی و برهمنی در این زمینه از توانایی بیشتری برخوردارند (Schopenhauer 1969b, 463). او یگانه راهکار مؤثر برای مواجهه با مرگ را در این می‌داند که همچون پیروان این دو دین بپذیریم که پس از مرگ با

واقعیت قصوای هستی یکی خواهیم شد. البته شوپنهاور دین بودایی را در این زمینه بر دین برهمنی ترجیح می‌دهد و از آموزه نیروانا با تمجید فراوان یاد می‌کند - آموزه‌ای که بنا بر آن بالاترین پاداشی که شخص می‌تواند در ازای پیشه کردن زهد و تقوای کامل و بر زبان جاری نساختن حتی یک دروغ بدان دست یابد همانا دوباره زاده نشدن و به دیگر سخن رهایی از بند هستی فردی است:

شما به نیروانا نائل می‌شوید، به دیگر سخن به حالت یا وضعیتی که در آن از چهار چیز خبری نخواهد بود، یعنی از زایش، کهولت، بیماری و مرگ. هیچ اسطوره‌ای بیش از این اسطوره که متعلق به کهن‌ترین و اصیل‌ترین مردمان است به حقایق فلسفی، که تنها برای شمار اندکی قابل فهم هستند، نزدیک نبوده و نخواهد بود. (Schopenhauer 1969a,)
(356)

مراد شوپنهاور از نقش تسلی‌بخش دین در برابر مرگ، نه ناظر به پر کشیدن به بهشت و دستیابی مؤمنان به لذات و نعمات بی‌پایان بهشتی، بلکه رها شدن از قید هستی فردی است؛ این جنس آرامش پس از مرگ که به خوابی ژرف و بی‌رؤیا می‌ماند از دید وی در ادیان شرقی خاصه آیین بودایی قابل دستیابی است.

۴-۲-۳. تعالی بخشیدن به زندگی

شوپنهاور بر آن بود که دین می‌تواند انسانی را که جز آرزوها و خواسته‌های زودگذر در کانون توجه وی نیست از حقایق اساسی آگاه کند و از سطحی بودن زندگی روزمره بالاتر آورد و تعالی بخشد. او به ویژه ادیان هندی و مسیحیت اصیل را مد نظر دارد که اهل آری‌گویی به زندگی نیستند و رستگاری آدمی را در گرو رها شدن از امیال رنگارنگ می‌دانند:

میان اخلاق یونانیان و هندوان تضاد جالب توجهی وجود دارد. اخلاق یونانیان (به استثنای افلاطون) غایت خود را در پیش بردن یک زندگی شاد قرار داده است. اما اخلاق هندوان غایت خود را در رهایی و رستگاری از کلیت زندگی در نظر گرفته است.
(Schopenhauer 2000, 313)

مسیحیت نیز، که از دید شوپنهاور دارای خاستگاهی هندی است، رستگاری را در گروی عشق بی‌شائبه و نیز مهار کردن امیال و شهوات می‌داند. شوپنهاور یادآور می‌شود که اخلاق مسیحی فضایی را عرضه می‌دارد که در تعالی بخشیدن به زندگی آدمی نقشی تعیین‌کننده ایفا می‌کنند. اخلاق مسیحی است که ما را به دیگرخواهی، شفقت و از خودگذشتگی فرامی‌خواند و به انسان سفارش می‌کند که به همسایه‌اش عشق بورزد و او را

همچون خود دوست بدارد. به زعم شوپنهاور، اخلاق مسیحی ما را به بردباری در برابر اهانت و پاسخ گفتن پلیدی با نیکی دعوت می‌نماید. اخلاق مسیحی آدمی را تشویق می‌کند تا زمام امیال حیوانی‌اش را در دست گیرد، در خوردن و نوشیدن طریق افراط نییاید و پاکدامنی جنسی را پیشه خود سازد (Schopenhauer 1969a, 386). شوپنهاور آدم ابوالبشر و عیسی مسیح را دو سرنمون تلقی می‌کند که جملگی آدمیان می‌توانند مصداقی از آن دو باشند. هر شخصی تا جایی که به زندگی آری می‌گوید و به لذات و خوشی‌های آن امیدوار می‌شود مظهري از آدم ابوالبشر است که با آغاز کردن زادوولد موجبات مصیبت فرزندان خویش را فراهم آورد، زیرا نفس زندگی همانا رنج بردن و محکوم بودن به مرگ است؛ اما از سوی دیگر هر کسی می‌تواند از رهگذر نفی زندگی و خودقربان‌سازی به مصداقی از عیسی مسیح بدل گردد که با جان سپردن بر روی صلیب از قیدوبند جهان‌رهایی یافت (Schopenhauer 1969a, 329).

۴-۲-۴. نقش دین در اداره جامعه

دیدیم که دین هم حقایق فلسفی را به شکل تمثیلی انتقال می‌دهد و هم کارکرد روان‌شناختی دارد. اکنون باید به کارکرد اجتماعی دین بپردازیم. دموفیلس خاطر نشان می‌سازد که چون ملاحظات عملی بر دغدغه‌های نظری ارجح هستند، نمی‌توان نقش دین را در این زمینه نادیده گرفت. زیرا همان طور که کانت نیز متذکر شده است باید شاخصی عمومی در پیوند با حق و فضیلت وجود داشته باشد و دین همین شاخص است. در ایتالیا دین به استرداد کالاهای سرقت‌شده یاری می‌رساند، زیرا امکان دارد سارق به سبب انگیزه‌های دینی کالای سرقتی را مسترد کند. همچنین باور دینی در هنگام ادای سوگندها نقشی تعیین‌کننده دارد (Schopenhauer 1915, 43). جان کلام دموفیلس در این بخش آن است که دین نه تنها به اجرای قوانین مدنی کمک می‌کند، بلکه شیرازه جامعه را نیز حفظ می‌نماید (Schopenhauer 1915, 32). شوپنهاور در جای دیگری نیز دین را یکی از اجزای طبیعی قوام حکومت برمی‌شمرد که نیرویی بیش از قوانین انتزاعی دارد (Schopenhauer 2000, 252).

در نهایت، پس از برشمردن نقاط قوت و ضعف گوناگون، شوپنهاور پایان‌گفتگوی این دو شخصیت خیالی را بدین جا می‌رساند که هر یک می‌پذیرد یک وجه از دین را مورد توجه قرار داده است:

بگذار تا دین را بسان ژانوس^{۱۹} یا، حتی بهتر از آن، چون یاما^{۲۰}، خدای مرگ برهمنان، بپنداریم، خدایی با دو چهره: یکی بسیار دوستانه و دیگری بسیار عبوس. هر یک از ما به

یکی از این دو چهره نظر دوخته‌ایم. (Schopenhauer 1915, 51)

۵. نقد

حال که توصیف دیدگاه‌های دین‌شناختی شوپنهاور به فرجام رسید، مجال طرح نکات انتقادی فراهم شده است که در ادامه به شماری از آنها اشاره می‌کنیم.

۵-۱. نقد عرفی‌سازی دین

۱. شوپنهاور تلاش کرد تا آموزه‌هایی چون هبوط آدم و حوا، زهد مسیحایی و... را در پرتو فهم خویش از ادیان شرقی بازتفسیر کرده سروشکلی مطابق فلسفه خود بدان‌ها ببخشد. بدین ترتیب رانده شدن از بهشت به این صورت تفسیر شد که حیات انسان به گناه آلوده گشته و نفس چشم به جهان گشودن امری ناخوشایند است؛ یا سخن مسیح در باب فرمانروایی شیطان بر جهان به صورت سیطره اراده معطوف به حیات بر زندگی آدمی و رنج و ملال حاصل از آن تفسیر شد؛ همچنین مرگ مسیح بر بالای صلیب مبدل به این شد که کفاره گناه به دنیا آمدن را تنها با مرگ می‌توان پرداخت (Polka 2014, 121). به دیگر سخن، افرادی به نام آدم و حوا وجود نداشته‌اند که از بهشت رانده شوند، نیز موجودی به نام شیطان در کار نیست، همین‌طور خدایی وجود ندارد که عیسی مسیح تجسد او باشد، بلکه این آموزه‌ها حقایق را در قالب تمثیل درآورده‌اند. این در حالی است که اساس مسیحیت بر تعالیم کتاب مقدس در باب آفرینش، هبوط آدم و... استوار است (Polka 2014, 149). به بیان دیگر، شوپنهاور به عرفی‌سازی مسیحیت دست زده و آن را از ویژگی‌های قدسی تهی ساخته است. ولی هیچ دینی بر این مدعای شوپنهاور مٌهر تأیید نمی‌زند که ادیان حقایق را به نحو تمثیلی و استعاره‌ای بیان می‌کنند، بلکه اصل آن داستان‌ها و حکایات را هم معتبر می‌انگارد (Vanden Auweele 2014, 58).

۲. علاوه بر نقد تفسیر سکولار شوپنهاور از کتاب مقدس، می‌توان گفت که نگرش او از اساس با مسیحیت در تعارض است. نخست این که باور به یک خدای متشخص که سرشار از عشق است در کانون تعالیم مسیحیت قرار گرفته است (Gonzales 1982, 29). دوم این که قدیس پولس و آباء کلیسا همگی بدینی مابعدالطبیعی را مردود دانسته و به خیر بودن آفرینش صحنه نهاده‌اند (Gonzales 1982, 33). سوم آن که زاهدان مسیحی به شوق وصال خداوند به زهد و پرهیز روی آورده‌اند و این با زهد ملحدانه شوپنهاوری متفاوت است (Gonzales 1982, 33). فردریک کاپلستون، در پایان کتاب آرتور شوپنهاور: فیلسوف بدینی، می‌گوید شوپنهاور هر جا صلاح دیده آموزه‌های مسیحی را در

خدمت فلسفه خود درآورده است، در حالی که شباهت میان دیدگاه‌های او و مسیحیت ظاهری است، نه اساسی. نخست آن که گرچه هم شوپنهاور و هم مسیحیان از جهان به مثابه سرای اشک و ماتم یاد کرده‌اند، اما شر و رنج از نظر مسیحیت تنها یک روی سکه زیست دنیوی است و نه تمام آن. دوم این که گرچه هم عارفان مسیحی و هم شوپنهاور از زهد و تقوا یاد کرده‌اند و برای نیل به قداست کوشیده‌اند، اما قداست شوپنهاوری ریشه در نفی کامل همه چیز دارد، حال آن که قداست عارف مسیحی مبتنی بر نفی اموری است که از غنای زندگی می‌کاهند و مانع نزدیکی به خدا می‌شوند و نه انکار همه چیز. سوم این که رستگاری نهایی برای شوپنهاور از طریق رهایی از چرخه حیات ممکن می‌شود، ولی عیسی مسیح در مقام نجات‌دهنده بر بالای صلیب جان سپرد و سپس از میان مردگان برخاست تا دروازه حیات ابدی به روی آدمیان گشوده شود (Copleston 1946, 210, 212). بدین ترتیب، اگر وعده مسیحیت رستگار شدن از رهگذر کسب حیات ابدی است، وعده شوپنهاور رستگاری به واسطه فروافتادن به کام نیستی ابدی خواهد بود (Northover 2022, 4).

۲-۵. نقد ملاحظات تاریخی در باب ادیان گوناگون

۱. دریافت شوپنهاور از دو دین برهمایی و بودایی خالی از اشکال نیست. او نه تنها به مذاهب گوناگون آیین هندو توجه نکرده، بلکه اوصافی چون الحاد، بدبینی و زهد افراطی را، که هر سه مورد تأیید خود وی بوده‌اند، به آیین هندو نسبت داده است: «تأیید الحاد، زهد افراطی و بدبینی با روح مکتب ودانتا سازگار نیست» (Raj Singh 2010, 96). در خوانش‌های خوش‌بینانه از ادیان شرقی، گرچه زندگی رنج‌آور است، در عین حال فرصتی یگانه و باشکوه برای کسب آگاهی، زیست اخلاقی و دستیابی به رستگاری و رسیدن به نیروانا نیز هست (Raj Singh 2010, 144). علاوه بر این کریستوفر رایان یادآور می‌شود که در مواردی اساساً دغدغه شوپنهاور با دغدغه آیین بودایی متفاوت است. برای نمونه، بودا اشاره‌ای به معضل ملال نکرده است (Ryan 2017, 390)، ولی دیدیم که به زعم شوپنهاور ملال در کنار رنج یکی از دو اهریمنی است که روزگار ما را سیاه کرده.

۲. ملاحظات شوپنهاور در باب دین زرتشتی نیز دارای اشکال‌هایی است. او بر آن بود که دین زرتشتی از دین کهن ودایی (در لسان وی دین برهمایی) پدید آمده است. این سخن بهره‌ای از حقیقت دارد، زیرا ایرانیان و هندیان در آغاز یک مردم بوده‌اند و در بازه‌ای میان ۲۰۰۰ تا ۱۸۰۰ سال پیش از میلاد تدریجاً تفاوت زبانی یافته‌اند (بویس ۱۳۸۸،

۱۴). در نتیجه وجود اجزای مشترک در باورهای ایشان امری پذیرفتنی است. اما شوپنهاور در این که اهورامزدا از ایندرا تحول یافته خطا کرده است. ایندرا، که خدای جنگ در آیین ودایی است، در دیانت زرتشتی در زمره دیوان درآمده (وندیداد ۱۳۸۵، فرگرد دهم، بند ۹) و به نبرد با اردیبهشت، امشاسپند نگهبان نظم هستی، پرداخته است. اگر بخواهیم معادلی برای اهورامزدا میان خدایان ودایی پیدا کنیم باید به ورونه^{۲۱} توجه کنیم. ورونه که خدای آسمان است می‌تواند قرابتی با اهورامزدا داشته باشد (بهار ۱۳۷۶، ۱۶). بدتر آن که شوپنهاور توجه نداشته که خوانش دوگانه‌باورانه تنها خوانش معتبر از دین زرتشتی نیست و می‌توان دریافتی توحیدی از این دین داشت (رضی ۱۳۸۴، ۹۶، ۹۷).

۳. شواهدی که شوپنهاور در باب پیدایش یهودیت از دین زرتشتی عرضه می‌دارد از پس اثبات مدعای وی بر نمی‌آیند. گرچه از رهگذر ارتباط ایرانیان و یهودیان تأثیر پذیرفتن ایشان از یکدیگر دور از ذهن نیست، این که یکی از دیگری پدید آمده باشد مستلزم شواهد فراوانی است. برخی صاحب‌نظران حتی گفته‌اند که مدعای او فاقد شواهد متنی و تاریخی بوده و بیشتر برآمده از آرزواندیشی و تعصبات خود وی هستند (Golomb 2020, 7-436). گذشته از این، حتی اگر بتوانیم موارد اشتراک فراوان میان دو دین الف و ب پیدا کنیم، باز نخواهیم توانست منکر نقش عامل فراطبیعی در این روند شویم. از این رو، نمی‌توانیم به صرف وجود اشتراکات میان یهودیت و دین زرتشتی یا یهودیت و اسلام مدعی شویم که عاملی قدسی پیدایش ادیان را هدایت نکرده است. به بیان دیگر، می‌توان گفت تمامی ادیان در سیری تکاملی و با هدایت خداوندی پدیدار شده‌اند و از همین روست که تشابهات فراوان دارند.

۵-۳. نقد تعصب‌زایی دین

شوپنهاور گمان کرده که تنها تلقین آموزه‌های دینی در کودکی است که موجبات جزم و جمود را فراهم می‌آورد، ولی خوراندن هر آموزه‌ای در طفولیت می‌تواند باعث تعصب شود و افکار الحادی نیز مشمول همین حکم کلی هستند. اگر به کودکان آموزه‌های ضددینی را نیز القاء کنیم، آنان در بزرگسالی نسبت به دین و دین‌باوران حالت خصومت پیدا خواهند کرد. بنابراین آنچه شوپنهاور پیش کشیده در واقع تیغی دولبه است که خود وی را نیز مجروح خواهد ساخت.

۶. نتیجه‌گیری

شوپنهاور بر آن است که برای تبیین پیدایش دین نیازی به بهره‌گیری از عوامل فراطبیعی

نیست و دین زاده نیازهای انسان است. از این رو او با دین به معنای واقعی که موجودی به نام خدا از طریق شخصی به نام پیامبر فرورستاده است سر سازگاری ندارد و لذا با معیارهای توحیدی^{۲۲} که در ادیان ابراهیمی مورد قبول است، فیلسوفی ملحد محسوب می‌شود. اما در عین حال این فیلسوف ملحد توجه بسیاری به دین‌شناسی مبذول داشته و حتی کوشیده است تا موارد توافق میان فلسفه خود و ادیان بزرگ، به ویژه ادیان شرقی، را مشخص سازد. از نظر او حقایق مهمی در قالب تمثیل در ادیان وجود دارد که البته بیشتر آنها در ادیان بودایی و برهمنی انباشته شده است، ادیانی که مصداق تام و تمام بدبینی و ایده‌باوری هستند. زهد و پرهیز بودایی و برهمنی واجد حقایق بنیادین است و این ادیان ماهیت فلاکت‌بار زندگی آدمی را بهتر از دیگر ادیان دریافته‌اند. مسیحیت نیز تا جایی مقبول است که سویی‌های هندی آن مد نظر قرار گیرد. از این رو قرابت‌های زیادی میان فلسفه شوپنهاور و ادیان شرقی وجود دارد و در واقع فلسفه او تحت تأثیر این ادیان است. از سوی دیگر، شوپنهاور نگاه سیاه یا سفید به دین را رد می‌کند و معتقد است که دین در کنار کارکردهای منفی مانند جمود ذهنی و ترویج خشونت، کارکردهای مثبت روان‌شناختی و جامعه‌شناختی دارد، اما این کارکردهای مثبت فقط به کار توده و عوام مردم می‌آید و به همین دلیل دین مابعدالطبیعه عوام است.

کتاب‌نامه

- بلاذری، احمد بن یحیی. ۱۳۴۶. *فتوح البلدان*. ترجمه آذرتاش آذرنوش. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- بویس، مری. ۱۳۸۸. «ریشه‌های فلسفه زرتشتی»، ترجمه سعید زارع، در جستاری در فلسفه زرتشتی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بهار، مهرداد. ۱۳۷۶. *جستاری چند در فرهنگ ایران*. تهران: فکر روز.
- بیهقی، ابوالفضل. ۲۵۳۶. *تاریخ بیهقی*. به تصحیح علی‌اکبر فیاض. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- رضی، هاشم. ۱۳۸۴. *زرتشت: پیامبر ایران باستان*. تهران: بهجت.
- شایگان، داریوش. ۱۳۸۹. *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. ج. ۱. تهران: امیرکبیر.
- «وندیداد». ۱۳۸۵. در *اوستا*. ج. ۲، به کوشش جلیل دوستخواه. تهران: مروارید.
- Cartwright, David. 2005. *Historical dictionary of Schopenhauer's philosophy*. Lanham, Maryland: Scarecrow Press.
- Copleston, Frederick. 1946. *Arthur Schopenhauer: Philosopher of*

- pessimism*. Published by the Jesuit Fathers of Heythrop College.
- Gibbon, Edward. 2001. *The history of the decline and fall of the Roman empire*. New York: Penguin Books.
- Golomb, Jacob. 2020. "The inscrutable riddle of Schopenhauer's relations to Jews and to Judaism." In *Oxford handbook of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press.
- Gonzales, Robert. 1982. "Schopenhauer's demythologization of Christian asceticism." *Auslegung: a journal of philosophy* 9(1).
- Gracia, Jorge. 2004. "Suarez and later Scholasticism." In *Routledge history of philosophy*, vol. 3, edited by John Marenbon. London & New York: Routledge.
- Hannan, Barbara. 2009. *The riddle of the world: A reconsideration of Schopenhauer's philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Janaway, Christopher. 2006. "Schopenhauer's pessimism." In *Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1922. *Critique of pure reason*. Translated by F. Max Müller. New York: The Macmillan Company.
- Kerferd, G. B. 2005. "The Sophists." In *Routledge history of philosophy*, vol 1, edited by C. C. W. Taylor. London & New York: Routledge.
- Macrae, Duncan. 2016. *Legible religion: Books, gods and rituals in Roman culture*. London: Harvard University Press.
- Manion, Gerard. 2020. "Schopenhauer and Christianity." In *Oxford handbook of Schopenhauer*, Edited by Robert L. Wicks. New York: Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2005. *Daybreak: Thoughts on the prejudices of morality*. Translated by R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.
- Northover, Richard. 2022. "Schopenhauer and religion: Translating myth into metaphysics." *Theological Studies* 78(2).
- Polka, Brayton. 2014. *Rethinking philosophy in light of the Bible*. Lanham: Lexington Books.

- Ryan, Christopher. 2017. "Schopenhauer and Gotama on life's suffering." In *Schopenhauer handbook*. Bloomington: Palgrave Macmillan.
- Schopenhauer, Arthur. 1903. *On the fourfold root & on the will in nature*. Translated by Karl Hillebrand. London: George Bell & Sons.
- Schopenhauer, Arthur. 1915. *Essays of A. Schopenhauer*. Translated by T. Bailey Saunders. New York: The Macmillan Company.
- Schopenhauer, Arthur. 1969a. *The world as will and representation*, vol 1. Translated by E. F. J. Payne. New York: Dover Publication.
- Schopenhauer, Arthur. 1969b. *The world as will and representation*, vol 2. Translated by E. F. J. Payne. New York: Dover Publication.
- Schopenhauer, Arthur. 2000. *Parerga and Paralipomena*, vol 2. Translated by E. F. J. Payne. Oxford: Oxford University Press.
- Septuagint*. 2007. Edited by Albert Pietersma & Benjamin G. Wright. Oxford: Oxford University Press.
- Singh, R. Raj. 2010. *Schopenhauer: A guide for the perplexed*. London: Continuum.
- Vanden Auweele, Dennis. 2014. "Schopenhauer on religious pessimism." *International Journal for Philosophy of Religion* 78: 53-71. <https://doi.org/10.1007/s11153-014-9479-9>
- Young, Julian. 2005. *Schopenhauer*. London & New York: Routledge.

یادداشت‌ها

1. Brahma
2. Tien
3. animal metaphysicum
۴. معابد شرق آسیا.
۵. die Metaphysik des Volks / The Metaphysics of the Masses
۶. شوپنهاور به این منظور یک آزمایش ذهنی طراحی می‌کند: گیریم ما ساکنان بهشتی باشیم که در آن همه انواع خوراک به آسانی و فراوانی به دست آید و همگان به وصال معشوق خویش برسند. در چنین بهشتی، دیری نمی‌پاید که مردم از فرط یکنواختی به جان خواهند آمد و «از شدت ملال می‌میرند یا خود را به دار می‌آویزند یا با یکدیگر می‌ستیزند، همدیگر را خفه می‌کنند و به قتل می‌رسانند» (Schopenhauer 2000, 293).

7. Indra

8. Tāt tvam asi!

۹. البته نباید نگرش اخیر شوپنهاور را «همه‌خدانگاران» بپنداریم. او بر آن بود که همه‌خدانگاری، با خدا خواندن جهان، نه تنها جهان را تبیین نمی‌کند، بلکه امری ناشناخته همچون جهان را در پرتو امری ناشناخته‌تر همچون خدا توضیح می‌دهد (Schopenhauer 2000, 100). گذشته از این، جهانی چنین مملو از رنج و محنت و ادبار و پلیدی را، که همگان در آن مشغول دریدن و بلعیدن یکدیگر هستند، خدای خواندن بسیار نامعقول است (Schopenhauer 2000, 100). شفقت وی نسبت به آدمیان و جانوران ناشی از این باور نیست که هر چه هست تجلی خداست، بلکه ناشی از آن است که همه موجودات گرفتار رنج و شکنجه‌اند.

۱۰. نزول خدایان در عالم محسوس که به شکل جانوران یا انسان صورت می‌پذیرد تا جهان را نجات بخشد (شایگان ۱۳۸۹، ۲۱۷).

۱۱. باید توجه داشت که شوپنهاور نسبت میان واقع‌باوری و خوش‌بینی از یک سو و ایده‌باوری و بدبینی از سوی دیگر را به روشنی توضیح نداده است.

۱۲. این تمجید شوپنهاور از بدبینی مسیحیت در تعارض با اندیشه‌ای مطرح در تاریخ‌نویسی عصر روشنگری قرار دارد که بر اساس آن همین گرایش دنیاگریزانه در دیانت مسیحی باعث سقوط امپراتوری روم شد (Gibbon 2001, 458).

13. Demopheles

14. Philalthes

۱۵. سخن فیلالدس اشاره به جنگ‌های مسلمانان، مغولان و استعمارگران اروپایی در هندوستان است، از جمله به کارزار سلطان محمود غزنوی در هند. در تاریخ بیهقی از لسان سلطان مسعود در باب ویران کردن معابد آن سامان به دست پدر آمده است: «بستان، در هر کیسه هزار مثقال زر پاره است؛ بونصر را بگوی که زرهاست که پدر ما، رضی‌الله عنه، از غزو هندوستان آورده است و بتان زرین شکسته و بگداخته و پاره کرده و حلال‌تر مالهاست» (بیهقی ۲۵۳۶، ۴۸۲). نیز در باب فتوحات اولیه اسلامی برای نمونه نگاه کنید به ماجرای گشودن شوش (بلاذری ۱۳۴۶، ۲۴۵).

۱۶. اشاره است به کشتارهای یوشع در عهد عتیق که در حملات خویش به شهرها و آبادی‌ها، به احدی رحم نکرده است. برای نمونه بنگرید به قتل عام شهرهای لایخیش، عجلون و حبرون (Joshua, 10: 34-37).

17. Bhagavad Gita

۱۸. برخی صاحب‌نظران بر آن اند که اسطوره‌زدایی شوپنهاور از دین و بیرون کشیدن گوهر حقیقت از صدف استعاره توسط وی می‌تواند مکمل طرح بولتمان برای اسطوره‌زدایی از دین قلمداد شود (Northover 2022, 1, 6).

۱۹. ژانوس (Janus) یکی از خدایان شرک رومی است، خدای آغاز امور و زایش فرزند (Macrae 2016, 32)، خدایی که واجد دو چهره است (Macrae 2016, 136).

۲۰. یاما (Yama) دادخواه مردگان بوده، اشخاص را بر اساس آنچه از ایشان روی زمین سر زده مجازات کرده یا پاداش می‌دهد (شایگان ۱۳۸۹، ۱۰۹).
۲۱. ورونه (Varuna) از خدایان آسمانی در آیین هندو (شایگان ۱۳۸۹، ۵۱).
۲۲. theistic. شوپنهاور معتقد است که نباید مفاهیم «دین» و «توحید» را هم‌معنا تلقی کرد. در رویکرد توحیدی موجودی متعالی که خالق و حافظ جهان است پرستیده می‌شود، اما بسیاری از انسان‌ها، مانند مردم برمه که پیرو بودیسم هستند، به چنین موجودی اعتقاد ندارند و در عین حال متدین هستند. یکی انگاشتن مفاهیم مذکور شیوه‌ای است که اروپاییان در برخورد با ادیان شرقی در پیش گرفتند (Schopenhauer 1903, 364).



تقریری جدید از نظریه فطرت با تأکید بر نظر مطهری و تحلیل انتقادی اشکالات

علیرضا فارسی‌نژاد^۱

امید ارجمند^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۴

چکیده

نظریه فطرت در سنت اسلامی مبتنی بر مبانی قرآنی، روایی، عرفانی و فلسفی تطور و تکامل یافته است. مطهری علاوه بر مبانی قبلی، از علوم و فلسفه‌های جدید نیز استفاده می‌کند و به نسبت دیگران تقریر جامع‌تری از نظریه فطرت ارائه می‌کند. در این مقاله با روش تفسیر تحلیلی متن‌محور، با بررسی و تحلیل اشکالات وارد شده بر نظریه فطرت و همچنین استفاده از نفس‌شناسی صدرایی، تقریری جدید از این نظریه مبتنی بر دیدگاه‌های شهید مطهری صورت‌بندی شده است که مبانی آن در حوزه‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بدین شرح است: (۱) هستی‌شناسی فطری حقیقت و واقعیت و دنیای خارج و مبدأ و معاد را قبول دارد. (۲) انسان با بعد شناختی و گرایشی با این واقعیت‌ها و حقایق مواجه می‌شود و به آنها دسترسی پیدا می‌کند. (۳) انسان هویت واحد غیرتفکیک‌شده‌ای از طبیعت، غریزه، فطرت (شناخت و گرایش) است. (۴) انسان با اراده آزاد می‌تواند در جهت غرایز یا فطریات حرکت کند و برساختی‌گریزی یا فطری برای خود رقم بزند. (۵) فطرت هم برای شناخت‌های عقلی و هم گرایش‌های احساسی ارزش واقع‌نمایی قائل است. (۶) بنا بر معرفت‌شناسی فطری، فطرت شناخت و فطرت گرایش دو جنبه درهم‌تنیده معرفت هستند و دارای نوعی وحدت‌اند. (۷) نظریه فطرت روش‌های قیاسی، شهودی، نقلی و استقرایی را معتبر می‌داند و به کار می‌گیرد. (۸) نظریه فطرت رویکرد چندروشی را به رسمیت می‌شناسد که عینیت و تحصیل بیشتری دارد. (۹) این روش چندوجهی با سهولت بیشتری می‌تواند فلسفه را به علوم مرتبط کند و امکان استفاده اندیشمندان از نظریات فلسفی را فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها

فطرت، مطهری، مبانی هستی‌شناختی، مبانی انسان‌شناختی، مبانی معرفت‌شناختی، مبانی روش‌شناختی

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز،

ایران. (نویسنده مسئول) (alifarsi@shirazu.ac.ir)

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز،

شیراز، ایران. (omidearjomand@gmail.com)



A New Account of Primordial Nature (Fiṭrah) Theory Based on Morteza Motahari’s Viewpoints and Critical Analysis of the Objections

Alireza Farsinejad¹

Omid Arjomand²

Reception Date: 2023.01.09

Acceptance Date: 2023.03.15

Abstract

The theory of primordial nature (Fiṭrah) has been developed in the Islamic tradition based on Quranic, narrative, mystical, and philosophical foundations. Morteza Motahari, besides these foundations, exploits the potentials of modern sciences and philosophies and tries to propose a more comprehensive account of this theory than other Muslim thinkers. This paper, using text-oriented analytical interpretation, provides a new account of the theory of Fiṭrah based on Motahari’s perspectives, taking into account the most important objection directed to this theory and depending on Mulla Sadra’s psychology. The ontological, anthropological, epistemological, and methodological principles of this novel account are as follows: 1. Innate (Fiṭrī) ontology is based on accepting truth, reality, the concrete world, the Origin and the Return. 2. Human beings face these realities and truths and access them with their cognitive and tendency-based dimension. 3. Human being is a unitary identity that is not separated from nature, instinct, and Fiṭrah. 4. Human being using his/her free will can move in the direction of instincts or Fiṭrī and creates an instinctive or Fiṭrī construct for him/herself. 5. According to Fiṭrah theory, both intellectual cognition and emotional tendencies represent reality. 6. According to innate epistemology, cognitive Fiṭrah and tendency-based Fiṭrah are two intertwined aspects of knowledge and have a kind of unity. 7. In theory of Fiṭrah, the methods of syllogism, intuition, narration, and induction have been considered valid. 8. This theory is based on different methods that can guarantee objectivity and concreteness. 9. This multifaceted method can more easily relate philosophy to sciences, so that the scientists can use philosophical theories.

Keywords

primordial nature (fiṭrah), Morteza Motahari, ontological foundation, anthropological foundations, epistemological foundations, methodological foundations

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. (Corresponding Author)
(alifarsi@shirazu.ac.ir)

2. Ph.D. Graduate in Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. (omidearjomand@gmail.com)

مقدمه

مبانی و قرائت‌های مختلفی از نظریه فطرت در آیات (روم: ۳۰)، روایات (نهج البلاغه، خطبه ۱)، عرفان اسلامی (ابن عربی بی تا، ۲: ۷۰)، فلسفه اسلامی (فارابی ۱۴۰۸، ۴۶؛ ابن سینا ۱۴۰۰، ۳۷۳-۳۹۷؛ سهروردی ۱۳۷۵، ۲: ۱۳۶-۱۳۷؛ ملاصدرا ۱۳۶۶، ۱: ۴۴۵) و نزد اندیشمندان معاصر از قبیل آیت‌الله شاه‌آبادی (۱۳۶۰، ۷-۴۵)، امام خمینی (۱۳۶۹، ۹۷)، علامه طباطبایی (۱۳۸۷، ۲۸۵)، آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۷۲، ۱۰۵-۱۰۶) و مرتضی مطهری (۱۳۹۲، ۶: ۲۵۳) دیده می‌شود. سیر تطورات این نظریه روند پختگی و توسعه آن را نشان می‌دهد. هرچند در ابتدا این نظریه بیشتر ذوقی بوده است، به تدریج تدوین عقلانی و علمی به خود می‌گیرد و راه خود را به عرصه‌های مختلف باز می‌کند. در این میان مطهری، با بهره‌گیری از سنت‌های مختلف فکری و آرای دیگر متفکران، در توسعه و استمرار این نظریه کوشید و توانست تقریر جامع‌تری از این نظریه ارائه کند. به همین دلیل در طرح نظریه فطرت بیشتر به نظریات و تقریر ایشان توجه داریم. نظریه فطرت در آثار ایشان به صورت پراکنده آمده و هیچ‌گاه توسط خود ایشان تدوین نهایی نیافته و کتاب ایشان به نام فطرت نیز به دلایلی ناقص مانده است (اکبری ۱۳۸۶، ۲۵۵-۲۶۳). مطهری مسئله فطرت را در میان مسائل کلامی ام‌المسائل و اصل مادر می‌داند (مطهری ۱۳۹۲، ۲: ۶۳). این اصل برای ایشان یک اصل پایه و بنیادین است که وفق آن بسیاری از مسائل را تبیین می‌کنند و بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی را نیز پاسخ می‌دهند. بی‌شک مطهری این نظریه را ابتدا از متون دینی استخراج کرده و سپس صورت‌بندی فلسفی و کلامی آن را ارائه کرده است. ایشان نقطه عطفی در تبیین و استفاده از نظریه فطرت به حساب می‌آید و می‌توان وی را فیلسوف فطرت دانست (قراملکی ۱۳۸۶، ۲۶۳-۳۰۵).

هرچند این نظریه به شدت مورد استفاده و استناد اندیشمندان قرار گرفته، دو مسئله مهم در اینجا وجود دارد: اولاً برخی از انتقادات وارد شده به این نظریه نیازمند توجه و بررسی است؛ ثانیاً باید نظریه فطرت را در یک چارچوب علمی و روشمند تقریر نمود تا زمینه استفاده از این نظریه در دیگر عرصه‌های علمی فراهم آید. از این رو ابتدا به روش توصیفی نظریه فطرت را تبیین می‌کنیم، سپس به روش انتقادی برخی از انتقادهای موجود به این نظریه را بررسی می‌کنیم و در نهایت، به روش تحلیلی، تقریری چارچوبمند از این نظریه ارائه خواهیم کرد. با این حال، روش محوری در این پژوهش روش تحلیلی است.

۱. نظریه فطرت

ظاهراً کلمه «فطرت» قبل از قرآن سابقه‌ای ندارد و اولین بار در قرآن به کار رفته است (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۵۱). فطرت یعنی حالت خاص و نوع خاصی از آفرینش (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۵۶-۴۵۷). سه لغت «فطرة»،^۱ «صبغة»^۲ و «حنیف»^۳ در قرآن در رابطه با دین به کار رفته‌اند که مفاهیم متفاوت اما مصداق واحد دارند، یعنی انسان ذاتاً، فطرتاً و تکویناً دارای رنگ و زمینه خدایی، خداگرا و حق‌گرا است (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۵۹-۴۶۲).

در باب سرشت انسان نظریات مختلفی وجود دارد. برخی مانند شوپنهاور (کاپلستون ۱۳۹۲، ۲۷۱) و نیچه (کاپلستون ۱۳۹۲، ۳۸۷) ذات انسان را ذاتی شرور و مفسد می‌دانند. گروهی دیگر مانند روسو (کاپلستون ۱۳۹۳، ۷۷-۷۸) انسان را دارای ذات و سرشتی خیرخواه، حق‌طلب و صلح‌جو می‌دانند. گروه سوم معتقدند که انسان ممزوجی از خیر و شر است که این دوگانگی به اجتماع نیز کشیده می‌شود؛ (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۱۲-۴۱۶). گروه چهارم بر این باورند که بشر هیچ‌گونه سرشت، فطرت و گرایش فطری ندارد، بلکه تابع آن است که چه نقشی به او داده شود. آنها معتقدند روابط مادی اجتماعی، روابط اقتصادی و روابط تولیدی بنیادی‌ترین و اصلی‌ترین عاملی است که بر زندگی و سرشت انسان تأثیر می‌گذارد (کاپلستون، ۱۳۹۲، ۳۲۰). قرآن نظر گروه سوم را تأیید می‌کند (مطهری ۱۳۹۲، ۲۶: ۱۵۴-۱۵۷).

مطهری سه مرتبه «طبیعت»، «غریزه» و «فطرت» را برای انسان مطرح می‌کند و در واقع طبیعت و غریزه را جنس انسان و فطرت را فصل انسان دانسته است (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۶۳-۴۶۸). برای این که تصور درستی از فطرت و امور فطری داشته باشیم، سعی می‌کنیم مؤلفه‌های مختلفی را که در رابطه با این امور بیان شده است احصاء کنیم تا به یک ماهیت محصل و تصویر روشن نسبت به فطرت و امور فطری برسیم. ذاتی و غیراکتسابی بودن (مطهری ۱۳۹۲، ۱۳: ۵۷۹-۵۸۰)، عمومی بودن (مطهری ۱۳۹۲، ۲۳: ۶۲۶)، ثابت بودن (مطهری، ۱۳۹۲، ۷: ۷۳؛ ۲۳: ۶۲۶؛ ۳: ۶۰۳)، آگاهانه بودن (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۶۶-۴۶۷)، بالقوه بودن (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۵۸۸) و غیرحیوانی و متعالی بودن (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۵۵۳) از مؤلفه‌های اموری فطری هستند که با نگاه به همه آنها تا حدی ماهیت فطرت و امور فطری برای ما مشخص می‌شود. در اینجا در واقع در صدد تعریف فطرت با ویژگی‌های آن هستیم؛ ذاتی و غیراکتسابی بودن، عمومی بودن و ثابت بودن میان امور فطری و امور غریزی مشترک است، اما آگاهانه بودن، بالقوه بودن و غیرحیوانی و متعالی بودن فقط مختص فطریات است. از این رو می‌توان این تعریف را

جامع و مانع دانست. از طرفی می‌توان سه امر مشترک غریزه و فطرت را جنس و سه امر اختصاصی فطرت را فصل برای تعریف فطرت به حساب آورد.

مطهری در جایی به این مسئله اشاره می‌کند که چون روح انسان بسیط است، فطرت انسانی نیز بسیط است و چنین نیست که هر قسمت از فطرت مختص به یک گرایش یا یک بُعد باشد (مطهری ۱۳۹۱، ۱۱: ۷۶). این نگاه مطهری ریشه در نفس‌شناسی صدرایی دارد. ملاصدرا با طرح قاعده «النفس فی وحدتها کل القوا»، نفس را حقیقت واحدی می‌داند که در عین وحدت و بساطت شامل همه مراتب و قوا است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۲۲۱؛ مطهری ۱۳۹۲، ۱۱: ۵۱۷-۵۱۸). اما در مرحله بعد و به عنوان کارکردهای فطرت می‌توان فطرت را به دو قسمت «فطرت شناخت» و «فطرت گرایش» تقسیم کرد (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۷۴-۴۸۳).

فطرت شناخت همان اصول و مفاهیم مشترک تفکر انسانی اعم از تصورات و تصدیقات است که به آنها «بدیهی» گفته می‌شود (مطهری ۱۳۹۲، ۶: ۲۵۳). فطرت شناخت نه نظریه یادآوری افلاطونی است (پاپکین ۱۳۹۱، ۳۷۴)، نه معلومات پیشینی کانت (کاپلستون ۱۳۹۳، ۲۵۴-۲۵۵)، و نه حس‌گرایی لاک و هیوم (کاپلستون ۱۳۹۲، ۸۸-۸۹، ۲۷۹-۲۸۱). مراد از فطرت شناخت بدیهیاتی است که انسان در همین دنیا متوجه آنها می‌شود، یعنی به این معنا پیشینی نیست که از قبل از خلقت یا پیش از هر ادراکی وجود داشته باشند. ولی در فهم اینها به مقدمه، استدلال و صغرا و کبرا چیدن نیاز نیست، بلکه همین قدر که انسان بتواند به تصور طرفین این قضایا دست یابد به درستی آنها اذعان می‌کند (مطهری ۱۳۹۲، ۶: ۲۵۳). به بیان دیگر، ذهن انسان دارای «نوعی خاص از انتزاع» است که به وسیله این «انتزاع» مفاهیم عامه، که عام‌ترین و کلی‌ترین مفاهیم هستند، محقق می‌شوند. این مفاهیم از لحاظ حاصل شدن برای ذهن مؤخر از محسوسات خارجی‌اند، اما به لحاظ منطقی «بدیهی اولی» اند (مطهری ۱۳۹۱، ۶: ۲۵۳).

«فطرت گرایش» در میان عموم انسان‌ها دائماً وجود دارد و روان‌شناسان هم به اصیل بودن این گرایش‌ها اذعان دارند (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۸۳-۴۸۴). تمسک مطهری به نظریات روان‌شناسانی همچون ویلیام جیمز و یونگ نشان می‌دهد که او در تبیین نظریه فطرت علاوه بر قرآن، عرفان و فلسفه سعی دارد از روان‌شناسی و علم نیز استفاده کند (مطهری ۱۳۹۲، ۱۳: ۴۳۷؛ ۴: ۴۳؛ ۳: ۵۰۹). با توجه به مؤلفه‌های امور فطری می‌توان گرایش‌های مختلفی را در این زمینه برشمرد. اما مطهری معمولاً به پنج گرایش اصلی پرداخته است که عبارت‌اند از گرایش به حقیقت‌جویی، گرایش به خیر و فضیلت، گرایش

به زیبایی و جمال، گرایش به خلاقیت و ابداع و گرایش به عشق و پرستش (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۹۲-۵۰۹). وی علاوه بر این موارد به گرایش‌های دیگری همچون گرایش به سعادت و کمال (مطهری ۱۳۹۲، ۲: ۳۶۵)، گرایش به جاودانگی (مطهری ۱۳۹۲، ۱: ۲۰۱)، گرایش به عدالت (مطهری ۱۳۹۲، ۱۸: ۱۵۸-۱۵۹)، گرایش به آزادی (مطهری ۱۳۹۲، ۲۲: ۱۷۶)، گرایش به زندگی اجتماعی (مطهری ۱۳۹۲، ۲: ۳۵۹-۳۶۰)، گرایش به تشکیل خانواده، فرزندآوری، محبوبیت اجتماعی (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۰۴-۴۰۵)، گرایش به فداکاری و ازخودگذشتگی، گرایش به صبر و بردباری (مطهری ۱۳۹۲، ۲۲: ۴۲۰) و حتی به یک معنا گرایش به قدرت‌طلبی (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۸۴) نیز اشاره کرده است.

۲. تحلیل و بررسی انتقادی نظریه فطرت مطهری

۱-۲. اشکال اول

هرچند در مباحث عامی که در باب فطرت در آثار طباطبایی آمده است، میان دیدگاه‌های او و مطهری مشابهت‌های متعددی وجود دارد، در نظریه اختصاصی طباطبایی، یعنی نظریه «ادراکات اعتباری»، چالشی جدی میان استاد و شاگرد درگرفته است. ادراکات اعتباری، یا اصطلاحاً «اعتباریات»، نظریه خاص علامه طباطبایی است که در آثار مختلف ایشان مورد توجه و بحث قرار گرفته است (طباطبایی ۲۰۰۷، ۴۰-۳۸۰؛ ۱۳۸۷، ۱۱۳-۱۶۱؛ ۱۳۷۱، ۲: ۱۱۱-۱۲۲). ظاهراً الهام‌بخش نظریه اعتباریات برای علامه طباطبایی برخی از مباحث علم اصول بوده است (مطهری ۱۳۹۲، ۱۳: ۷۱۷). اعتباری دارای معانی متعددی است، اما منظور علامه در این نظریه از اعتباری یعنی «حد و حکم یک شیء را به یک شیء دیگر دادن. این عمل به واسطه تصرف و فعل قوه خیال صورت می‌پذیرد». به عبارت دیگر، قوه خیال و وهم عملی را انجام می‌دهد و مفهومی را می‌سازد که مصداق خارجی و ذهنی ندارد (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱۲۹).

منظور علامه طباطبایی از حقیقی یعنی چیزی که مورد اذعان عقل نظری قرار می‌گیرد، مانند انسان و مالکیت انسان نسبت به قوایش، و اعتباری یعنی چیزی که عقل عملی آن را برای تدبیر معیشت اجتماعی می‌سازد، مانند ریاست و مرثوسیت، مالکیت و زوجیت (طباطبایی ۱۳۷۸، ۲: ۱۴۳-۱۴۴). عقل عملی برای رسیدن انسان به کمالات ثانویه بر مبنای یک نوع علم غیرحقیقی، غیرضروری و امکانی، اراده‌هایی را تولید می‌کند که این اراده‌ها در ابتدا به نسبت طرفین علی‌السویه‌اند و در ادامه برای محقق شدن به

نسبت یکی از طرفین وجوب پیدا می‌کنند و با توجه به افعال اختیاری متفاوت و تحقق آنها به صورت فردی یا در جامعه این علوم اعتباری تکثر پیدا می‌کنند و طباطبایی آنها را در دو دسته کلی اعتباریات قبل‌الاجتماع و اعتباریات بعد‌الاجتماع بررسی می‌کند (طباطبایی ۲۰۰۷، ۳۴۴-۳۴۶).

اعتباریات قبل‌الاجتماع عبارت‌اند از وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و اجتماع، اصل متابعت علم (طباطبایی ۱۳۸۷، ۲: ۱۹۸-۲۱۰). اعتباریات بعد‌الاجتماع نیز عبارت‌اند از اصل ملک، کلام و سخن، ریاست و مرئوسیت و اعتبارات در مورد تساوی طرفین (طباطبایی ۱۳۸۷، ۲: ۲۲۰-۲۳۱). اعتباریات قبل‌الاجتماع اعتباریاتی ثابت و تغییرناپذیرند، اما اعتباریات بعد‌الاجتماع غیرثابت و تغییرپذیر هستند.

انسان بر مبنای یک سری از حقایق و برای رسیدن به حقایق دیگر دائماً در حال اعتبارسازی و تولید «باید» است. این بایدها با توجه به نوع نیازهای انسانی از یک طرف و نوع جامعه و امکانات موجود به وجود می‌آیند. به عبارت دیگر، می‌توان اعتبارات را پلی دانست که انسان آن را برای رفتن از نیازها به غایات می‌سازد و این پل در شرایط و امکانات مختلف متفاوت خواهد بود.

اگر بخواهیم نظریه اعتباریات را در تمام ساحات انسانی اعم از عقل نظری و عقل عملی ساری و جاری بدانیم، یعنی تمایزی میان علوم حقیقی و علوم اعتباری قائل نشویم، به قول مطهری سر از یک نسبت راسلی درمی‌آوریم. به صورت کلی، مطهری نگاه همدلانه‌ای با نظریه اعتباریات ندارد، و در مسائلی همچون نسبت اخلاق و اصل استخدام با علامه طباطبایی مخالفت‌هایی را ابراز می‌کند. مطهری بر این باور است که حوزه کارکرد نظریه اعتباریات در عقل عملی است. وی در نظریه فطرت نشان می‌دهد که انسان یک ساحت برساخت دارد که این ساحت برساخت از دو منبع تغذیه می‌کند: منبع غریزه و منبع فطرت. اگر از منظر غریزه با مسائل مواجه شویم، سر از نسبت درمی‌آوریم؛ اما اگر از افق فطرت به مسائل نگاه کنیم، این اتفاق نخواهد افتاد (مطهری ۱۳۹۲، ۱۳: ۷۲۱-۷۴۰).

۲-۲. اشکال دوم

مطهری و قائلان به نظریه فطرت در طرح این نظریه مخصوصاً گرایش‌های فطری و با توجه به قاعده «المتضائفان متکافئان» چنین نتیجه گرفته‌اند که وجود هر گرایشی دلیل بر وجود متعلق خارجی آن است. مطهری معتقد است،

احساسات عالی انسان درباره صلح و عدل و آزادی، اگر از توجه و قرب به خدا و حرکت

به سوی او ناشی شده باشد، عبث و بیهوده نیست، ناشی از یک واقعیت است که انسان به آن می‌رسد، و اگر نه اموری موهوم خواهند بود. (مطهری ۱۳۹۱، ۷: ۱۳۶)

بر این اساس و همچنین با توجه به قاعده «المتضائفان متكافئان» میان گرایش‌های فطری و نیز متعلقات خارجی آنها و مصون بودن فطرت از خطا، ایشان وجود خداوند (شاه‌آبادی ۱۳۶۰، ۳۴-۳۷) و معاد (مطهری ۱۳۹۲، ۱: ۲۰۱؛ شاه‌آبادی، ۱۳۸۰، ۱۴۴) را نتیجه گرفته‌اند.

ملکیان این نگاه را دارای اشکال می‌دانند و معتقد است این پیشفرض که هر قوه‌ای و هر گرایشی در انسان باید مورد استفاده قرار گیرد و غایتی داشته باشد بدون دلیل است و چه بسا گرایش‌هایی که نه در دنیا و نه در آخرت مورد استفاده قرار نمی‌گیرند و ارضا نمی‌شوند (ملکیان ۱۳۷۴، ۴۷-۴۸).

این اشکال را می‌توان به این نحو پاسخ داد که چون خداوند حکیم است، گرایش و میل بدون جواب و غایتی در انسان قرار نمی‌دهد (مطهری ۱۳۹۲، ۴: ۵۷۶-۵۷۸). اما اگر بخواهیم خداوند و حکمت وی را نیز از فطرت نتیجه بگیریم، رفتار همین اشکال و نیز اشکال دور می‌شویم، مگر این که به طریقی دیگر، مثلاً از راه عقلی، خداوند و حکمت او را اثبات کرده باشیم و در اینجا به عنوان پیشفرض از آن استفاده کنیم.

البته این اشکال را می‌توان توسعه داد و امکان گذر از گرایش‌ها و حالات روانی به واقعیات عینی و خارجی را مخدوش دانست. زیرا امور روانی و خیالی صورت ذهنی و معلوم بالذات هستند و نمی‌توان بدون بحث فلسفی و اثباتی متعلقات خارجی آنها را مفروض و عینی دانست. از این رو برای حل این معضل باید راه‌حل دیگری را دنبال کرد. به نظر می‌رسد تقسیم فطرت به فطرت شناخت و فطرت گرایش راه‌حل مناسبی باشد. زیرا فطرت شناخت و فطرت گرایش دارای یک وجود و درهم‌تنیده هستند، و هرچند نتوانیم از طریق فطرت گرایش به اثبات واقع بپردازیم، به واسطه فطرت شناخت این امکان برایمان فراهم است. فطرت شناخت با روش عقلی و استدلالی به اثبات واقع می‌پردازد و فطرت گرایش که اتحاد وجودی با فطرت شناخت دارد می‌تواند از دستاورد آن استفاده کند. بر این اساس، می‌توانیم به واقع‌نمایی گرایش‌های فطری حداکثر در حد روش عقلی و استدلالی معتقد شویم.

علاوه بر این، با توجه به حکمت متعالیه می‌توان به این سؤال و معضل پاسخ داد. ملاصدرا با توجه به برخی از مبانی و نظریات خود از قبیل حقیقت ادراک و اتحاد عاقل و معقول، علم بسیط و مرکب و عین‌الربط بودن معلول به این مسئله پاسخ می‌دهد. وی در

ضمن بحثی که تحت عنوان «حکمة عرشية» آورده است به صورت استدلالی به این اشکال پاسخ گفته است. وی معتقد است که در ادراک، اعم از ادراکات حسی، خیالی، عقلی حضوری و حصولی، مدرک بالذات نحوه‌ای از وجود معلوم و شیء خارجی است. به عبارت دیگر، ملاصدرا معتقد است زمانی که در تعریف علم و ادراک گفته می‌شود «حضور صورة الشیء عند العقل»، «صورت» باید به درستی معنا شود. این صورت، یا مدرک بالذات، نه ماهیت و نه وجود مادی شیء، بلکه نحوه‌ای از وجود آن شیء است که برای مدرک حاصل شده و میان مدرک و مدرک یا عاقل و معقول نوعی اتحاد وجودی حاصل آمده است. صدرالمتهلین معتقد است که علم نیز مانند جهل دارای دو قسم بسیط و مرکب است. در جهل بسیط، انسان نمی‌داند و می‌داند که نمی‌داند. در جهل مرکب، انسان نمی‌داند و نمی‌داند که نمی‌داند. در علم بسیط، انسان می‌داند و نمی‌داند که می‌داند. در علم مرکب، انسان می‌داند و می‌داند که می‌داند. امکان تحقق انواع جهل و علم بسیط و مرکب برای انسان فراهم است. همچنین وی به هویت عین الربطی موجودات و معلول‌ها اشاره می‌کند و با توجه به بحث وجود فقری و امکان فقری موجودات، تمامی آنها را عین الربط و عین الفقر نسبت به وجود الهی می‌داند و معتقد است هیچ گونه استقلال وجودی از خود ندارند.

ایشان مبتنی بر مطالب قبل نتیجه می‌گیرند که انسان‌ها در ادراک هر چیزی ذات حق را به اندازه ظرفیت وجودی خودشان درک می‌کنند. پس هر ادراکی از اشیاء دربردارنده ادراک خداوند باری است، هرچند خود ادراک‌کننده از این امر غافل باشد. البته خواص اولیاء الله از این امر غافل نیستند، چنان که حضرت امیر (ع) می‌فرماید «چیزی را ندیدم مگر این که خداوند را قبل از آن و با آن و بعد از آن دیدم». ملاصدرا می‌گوید بر مبنای این مطالب روشن می‌شود که ادراک بسیط خداوند برای تمام بندگان حاصل است، البته این دلیل نمی‌شود که به ذات حق تعالی اکتناه یابند. اما ادراک مرکب از خداوند که به طریق عرفانی و شهودی یا فلسفی و استدلالی به دست می‌آید برای همه انسان‌ها حاصل نیست و امکان خطا و اشتباه نیز در آن وجود دارد. در نهایت ملاصدرا با این بیت فارسی منظور خودش را خلاصه می‌کند:

دانش حق ذوات را فطری است دانش دانش است کان فکری است
(ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۱۱۶-۱۱۸).

۳-۲. اشکال سوم

عبدالکریم سروش، در تفرج صنع، نظریه فطرت را غیرواقع‌بینانه می‌داند و معتقد است

برای دریافت درست و مطابق با واقع از فطرت انسانی باید به سیر و زندگی تاریخی انسان توجه شود. او بیان می‌کند که «آنان که به دنبال فطریات آدمی می‌گردند، به تاریخ بنگرند که بهترین جلوه‌گاه انسان طبیعی و مختار است. آدم‌ستایی نکنند و هر چه را آدمی دوبا به دو دست خود و به طبع و اختیارش به وجود آورده، ببینند و او را چنان که خود نموده بشناسند و به جای تأویل تاریخ، خویشتن را تأویل کنند» (سروش، ۱۳۷۰، ۲۶۴).

به نظر می‌رسد مستشکل توجه کافی به نظرات مطهری نداشته است. مطهری زمانی که نظریات مختلف در باب سرشت انسانی را ذکر می‌کند، انسان را آمیخته‌ای از خیر و شر می‌داند و همچنین برای انسان مراتب مختلف طبیعت، غریزه و فطرت را برمی‌شمرد. هرچند ایشان در توضیح نظریه فطرت و توضیح فطرت به امور متعالی اشاره می‌کند، اما هیچ‌گاه منکر بعد منفی و جنبه‌های دانی و مراتب مادون انسان نشده و سرشت انسانی را مطابق فطرت در نظر نگرفته، بلکه فطرت را به عنوان عالی‌ترین بعد انسان مورد بررسی و توضیح قرار داده است. ایشان با توجه به این که سرشت انسان را ممزوجی از خیر و شر می‌داند، جامعه و تاریخ را نیز محل بروز سرشت انسانی و ممزوجی از خیر و شر می‌داند و، بر خلاف تصور مستشکل، مطهری بی‌خبر از واقعیت، تاریخ و جامعه نبوده است.

منطق قرآن نیز بر همین منوال است و داستان خلقت انسان به همین نکته اشاره می‌کند. زمانی که فرشتگان الهی به انسان توجه کردند، از خداوند سؤال پرسیدند که «آیا می‌خواهی موجودی را بیافرینی که خونریزی و فساد می‌کند؟»^۴ خداوند نیز در جواب آنها فرمود: «من چیزی را می‌دانم که شما نمی‌دانید.»^۵ توضیح آن که فرشتگان جنبه منفی و مراتب مادون انسان را دیده بودند و آفرینش چنین موجودی برایشان سؤال‌برانگیز بود و خداوند به جنبه عالی و فطری انسان توجه داشت که فرشتگان به این امر توجه نداشتند (مطهری، ۱۳۹۲، ۳: ۴۱۴-۴۱۶). همچنین فرامرز قراملکی در *استاد مطهری و کلام جدید* به این اشکال پاسخ می‌دهد و معتقد است دلیل این اشکال عدم توجه به نظریه فطرت به نحو کامل است و بیان می‌کند:

تاریخ، تعامل انسان با محیط است و نه محصول فطریات آدمی. آنچه تاریخ را شکل می‌دهد تعامل بین گرایش‌های غریزی، گرایش‌های فطری و محیط است و لذا نمی‌توان گفت تاریخ جلوه‌گاه انسان طبیعی است و نفی نظریه فطرت را نتیجه گرفت. این استدلال آشکارا مغالطه اخذ ما لیس بعلة (دلیل‌پنداری امری که دلیل نیست) می‌باشد، زیرا دلیل اعم از مدعاست. اگر نظریه فطرت، گرایش‌های غریزی من سفلی را نادیده می‌گرفت و به عصمت همه آدمیان می‌گروید و یا تأثیر عوامل محیطی-طبیعی را در بروز و کمون

فطریات انکار می‌کرد، استدلال یادشده توان معارضه با نظریه فطرت را داشت. (فرامرز قراملکی ۱۳۸۶، ۲۸۸)

۳. صورت‌بندی جدید نظریه فطرت

نظریه فطرت، به عنوان یک کلان نظریه اسلامی، در سنت‌های مختلف فکری مورد توجه اندیشمندان مختلف قرار گرفته و بر مبنای علوم و منابع اصیل اسلامی اعم از فلسفه، عرفان و قرآن و روایات استوار گردیده است. همان طور که قبلاً ذکر شد، این تقریرها صورت‌بندی دقیقی نداشته‌اند و مطهری بیش از همه سعی در تبیین آن و نظریه‌پردازی درباره آن داشته است. به جهت این که مباحث نظم و چارچوب پیدا کنند، سعی می‌کنیم تقریر جدید را مبتنی بر مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بیان کنیم. با توجه به این که مطهری در سلسله نوصدراییان قرار می‌گیرد، توجه به نفس‌شناسی صدرایی برخی از چالش‌ها و معضلات را مرتفع می‌سازد. از این رو ابتدا به نفس‌شناسی صدرایی اشاره می‌کنیم و سپس مبانی را به صورت تحلیلی بیان خواهیم کرد.

۳-۱. نفس‌شناسی صدرایی

ابن‌سینا تمامی آثار و افعال انسانی اعم از ادراکات و افعال را منتسب به نفس می‌داند. برخی از افعال از قبیل ادراک کلیات و نیز ادراک خود ذات نفس بدون واسطه و به نحو مباشر توسط خود نفس انجام می‌شود. برخی دیگر از ادراکات و افعال مانند امور مربوط به حواس ظاهر و حواس باطن با واسطه قوا و به صورت غیرمباشر توسط نفس انجام می‌شود (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۸۶).

تا قبل از ملاصدرا برخی سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی برای انسان قائل بودند و اکثراً نفس انسانی یا همان نفس ناطقه را نفس انسان می‌دانستند. صدرالمآلهین بر اساس مبانی خود، یعنی اصالت وجود، تشکیک وجود و اشتداد وجود، نفس انسانی را دارای نوعی از وحدت می‌داند که شامل نفوس سه‌گانه نباتی، حیوانی و انسانی است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۷: ۲۵۵). نفس انسان یک واقعیت و هویت واحد غیرتفکیک‌شده است که در مرتبه ضعیف‌تر و با افعال ضعیف‌تر، نفس نباتی، در مرتبه بالاتر نفس حیوانی و در مرتبه عالی خود نفس ناطقه است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۵).

علاوه بر وحدت در مراتب، نفس انسانی با تمام قوا نیز دارای وحدت است و بنا بر عبارت معروف «النفس فی وحدتها کل القوا» (سبزواری ۱۳۶۹، ۵: ۱۸۰)، که به صورت یک قاعده درآمده است، نفس انسانی دارای وحدت با قوای خود است. به عبارت

دیگر، تمامی ادراکات و افعالی که منتسب به قوای انسانی است، در اصل منتسب به خود نفس است، یعنی خود نفس، در مرتبه هر قوه‌ای، ادراکی یا فعلی را انجام می‌دهد و ما مجازاً آن را منتسب به قوا می‌دانیم. در واقع نفس شامل مراتب متعددی است که از هر یک از این مراتب یک ماهیت انتزاع می‌شود و به آن یک قوه گفته می‌شود (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۲۲۱). ملاصدرا برای اثبات این قاعده و مدعای خود دلایل متعددی آورده است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۲۲۱-۲۲۴).

۲-۳. تحلیل و بررسی مبانی نظریه فطرت

در این قسمت مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی نظریه فطرت و معضلاتی که در این مبانی به چشم می‌خورد را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهیم تا بتوانیم بر اساس آنها تقریری روزآمد و استوار از نظریه فطرت ارائه کنیم.

۱-۲-۳. تحلیل و بررسی هستی‌شناسانه

سؤال و معضل اصلی هستی‌شناسانه در اینجا این است که آیا می‌توان از نظریه فطرت راهی برای مواجهه و دستیابی به واقعیت خارجی و متافیزیکی پیدا کرد یا نه؟ ربط و نسبت علم حصولی و حضوری با فطرت شناخت و فطرت گرایش در حل این مسئله به ما کمک می‌کند. فطرت شناخت از سنخ علم حصولی است و به واسطه تصورات و تصدیقات شکل می‌گیرد. اما فطرت گرایش از سنخ علم حضوری و بدون واسطه تصورات و تصدیقات است. از همین رو می‌توان گفت در فطرت شناخت امکان خطا و اشتباه وجود دارد، اما در فطرت گرایش امکان خطا وجود ندارد. همان طور که در گرایش به کمال و سعادت ذکر شد، نوع انسان‌ها بر اساس فطرت در پی کمال و سعادت و رسیدن به عالی‌ترین مراتب زندگی مادی و معنوی هستند. انحرافات که در این مسیر وجود دارد به خاطر انحراف در مسیر و اشتباه در تطبیق است نه بطلان گرایش‌های فطری (مطهری ۱۳۹۲، ۲: ۳۶۵).

با توجه به نفس‌شناسی صدرایی (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۲۲۱)، که مطهری نیز معتقد به آن است، می‌توان گفت فطرت شناخت و فطرت گرایش مراتب مختلف نفس انسانی هستند و وحدت وجودی دارند. از این رو انتقال از فطرت شناخت به فطرت گرایش و بالعکس امکان‌پذیر خواهد بود. بر این اساس، در نظریه فطرت مجاز خواهیم بود از گرایش‌های فطری به شناخت‌های فطری و مباحث فلسفی و متافیزیکی پل بزنیم.

علاوه بر این، در رابطه با اصل هستی در فلسفه اسلامی بحث‌های مفصلی انجام شده است که همین بحث‌ها در فطرت شناخت نیز مطرح می‌شود. به عبارت دیگر،

مباحث فطرت شناخت در رابطه با اصل هستی همان مباحث فلسفی است. علامه طباطبایی معتقد است انکار واقعیت محال است و انکار آن منجر به اثبات آن می‌شود (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۱۴). آیت‌الله شاه‌آبادی فطرت را معصوم از خطا می‌داند (شاه‌آبادی ۱۳۸۰، ۱۲۹). بنابراین چون یکی از گرایش‌های اصیل فطری حقیقت‌طلبی است، و از طرفی فطرت معصوم است، می‌توان گفت حقیقت‌طلبی فرع بر وجود حقیقت است. پس از نظر فطرت‌گرایشی نیز حقیقت و واقعیت محقق است. مطهری نیز معتقد است همه انسان‌ها، اعم از رئالیست و ایدئالیست، از نظر عملی و گرایشی واقعیت خارجی را پذیرفته‌اند (مطهری ۱۳۹۲، ۶: ۱۰۴).

براهین عقلی در اثبات خداوند و جاودانگی در حیطه فطرت شناخت و مباحث فلسفی جای می‌گیرند. بنابراین اگر طریق جدید و نوآوری خاصی وجود داشته باشد باید در فطرت‌گرایش پیگیری شود. خداگرایی فطری (ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۳: ۳۵۴؛ سهروردی ۱۳۷۴، ۱۹-۲۱؛ ابن‌عربی بی‌تا، ۲: ۷۰؛ طباطبایی ۱۴۱۷، ۷: ۱۷۸؛ مطهری ۱۳۹۲، ۴: ۴۲) و خداشناسی فطری (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۲۴۱؛ شاه‌آبادی ۱۳۶۰، ۳۵-۳۷؛ موسوی خمینی ۱۳۸۰، ۱۸۲؛ طباطبایی ۱۴۱۷، ۱: ۴۴-۴۵؛ مطهری ۱۳۹۲، ۲۲: ۴۳۷) با تقریرات مختلف از طرف فیلسوفان طرفدار نظریه فطرت مطرح شده است. جاودانگی انسان نیز بر اساس فطرت مورد توجه قرار گرفته است (شاه‌آبادی ۱۳۶۰، ۲۶۲؛ موسوی خمینی ۱۳۷۷، ۱۰۱؛ مطهری ۱۳۹۲، ۴: ۵۸۹-۵۹۱).

این شیوه بحث را می‌توان در میان برخی ایمان‌گرایان غربی نیز پیگیری کرد (بیشاب و ایمزبری ۱۳۹۴، ۹۷-۱۲۵؛ اکبری ۱۳۸۶، ۳۰۱). استفاده از این روش در الهیات، بسیاری از مسائل را قابل تبیین و بسیاری از آنها را بازتبیین می‌نماید. به نظر می‌رسد روش قرآن کریم نیز بیشتر به این روش نزدیک است تا روش فلسفی صرف. فارغ از استدلال‌ها و برخی از نقدهای احتمالی، آنچه برای ما حائز اهمیت است شیوه و روش جدیدی است که در این مباحث اتخاذ شده است. فیلسوفان غالباً از راه عقل با جهان هستی مواجه می‌شدند، اما اینجا شاهدیم که گرایش‌های انسانی نیز می‌توانند وجهی از واقع و جهان هستی را برای انسان نمودار کنند که متمایز از نگاه عقلی است.

۳-۲-۲. تحلیل و بررسی انسان‌شناسانه

چند سؤال و معضل انسان‌شناسانه در نظریه فطرت وجود دارد که در ادامه به ترتیب آنها را مطرح می‌کنیم و سپس به تحلیل و حل آنها خواهیم پرداخت.

۱. بیشتر توضیحات مطهری نوعی تفکیک خط‌کشی شده و تجزیه مراتب و قوای

نفس و فطرت را نشان می‌دهد و مطهری اصلاً به مکانیسم ارتباط فطرت شناخت و فطرت گرایش اشاره نمی‌کند (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۶۳-۴۶۸، ۴۷۴-۴۸۳). نگاه دقیق‌تر به آثار مطهری باعث می‌شود که این مسئله حل و نظریه فطرت تکمیل گردد. مطهری در جایی به این مسئله اشاره می‌کند که چون روح انسان بسیط است، فطرت انسانی نیز بسیط است و چنین نیست که هر قسمت از فطرت مختص به یک گرایش یا یک بُعد باشد (مطهری ۱۳۹۱، ۱۱: ۷۶). همچنین با توجه به نفس‌شناسی ملاصدرا (۱۹۸۱، ۸: ۲۲۱) که مورد پذیرش مطهری نیز هست (مطهری ۱۳۹۲، ۱۱: ۵۱۷-۵۱۸) می‌توان گفت طبیعت، غریزه و فطرت و همچنین فطرت شناخت و فطرت گرایش در یک وحدت و یکپارچگی و درهم‌تنیدگی هستند. هرچند مطهری مراتب سه‌گانه و تقسیمات فطرت را ذکر می‌کند، اما انسان در آن واحد تحت تأثیر تمام مراتب وجودی خود است و چنین نیست که مرز خط‌کشی شده دقیقی میان این مراتب و قسمت‌ها وجود داشته باشد. فطرت شناخت و فطرت گرایش مراتب مختلف نفس انسانی هستند و وحدت وجودی دارند.

۲. مطهری غرایز را به کلی در مرتبه قبل از فطرت در نظر گرفته و می‌گوید غرایز به عنوان جنبه‌های تاریک و منفی نفس هیچ جایگاهی در فطرت ندارند و فطرت را یکسره مثبت در نظر گرفته است (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۵۵۳) و از همین ناحیه با طباطبایی اختلاف پیدا می‌کند و معتقد است که نظریه فطرت وی به نسبت نظریه اعتباریات نگاه درست‌تری به انسان دارد و انتقاداتی را به نظریه اعتباریات علامه وارد می‌کند (مطهری ۱۳۹۲، ۱۳: ۷۳۸). بر اساس بحث از سرشت انسانی و نیز نظر خود مطهری که انسان را ممزوجی از خیر و شر می‌داند، به نظر می‌رسد فطرت تمام سرشت انسانی باشد که همه مراتب را در بر می‌گیرد (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۱۲-۴۱۶) و نه لزوماً آن بعد شناختی و گرایشی که صرفاً متعالی و مقدس در نظر گرفته شده است. این نگاه هم با نگاه دیگر اندیشمندان مانند ملاصدرا (۱۹۸۱، ۸: ۲۲۱)، طباطبایی (۱۳۸۷، ۲: ۱۹۸-۲۱۰) و یونگ (فارسی‌نژاد و ارجمند ۱۴۰۱، ۱۵: ۵۸۹، ۱۳۸۶) هماهنگ است و هم برخی از اشکالات وارد بر آن (سروش ۱۳۷۰، ۲۶۴) را مرتفع می‌کند. به یک معنا می‌توان قائل به فطرت عام و فطرت خاص شد: فطرت عام مساوی با سرشت انسانی است و فطرت خاص همان فطرتی است که مطهری به آن اشاره کرده و آن را جنبه مثبت و متعالی نفس در نظر گرفته و گرایش‌های متعالی را برای آن ذکر کرده است. با توجه به این توضیحات می‌توان گفت انسان هویت واحد غیرتفکیک‌شده‌ای از عناصر مثبت و منفی است که دارای یک ساحت «برساخت»^۷ است. این ساحت از دو منبع تغذیه می‌کند: منبع

غریزه و منبع فطرت (مطهری ۱۳۹۲، ۱۳: ۷۲۱-۷۴۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۸، ۵۷-۵۸). اگر از منظر غریزه با مسائل مواجه شویم یک برساخت حیوانی و دانی پیدا می‌کنیم و اگر از افق فطرت به مسائل نگاه کنیم یک برساخت انسانی و متعالی خواهیم داشت.

۳. مطهری معمولاً از گرایش‌های فطری پنجگانه سخن می‌گوید (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۹۲-۵۰۹)، در حالی که حتی در آثار خود ایشان نیز مواردی مانند جاودانگی طلبی، عدالت‌خواهی و آزادی‌خواهی وجود دارد که ایشان به آنها توجه کافی نمی‌کند (مطهری ۱۳۹۲، ۲: ۳۶۵؛ ۱۸: ۱۵۸-۱۵۹؛ ۳: ۴۰۴-۴۰۵؛ ۲۲: ۴۲۰). مطهری در ابتدای طرح گرایش‌های پنجگانه، ذکر آنها را اجمالی و استقرایی می‌داند و با توجه به این که ویژگی‌هایی را برای گرایش‌های فطری ذکر کرده است (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۶۷-۴۶۶، ۵۳۹، ۵۵۳، ۵۷۹-۵۸۰، ۵۸۸؛ ۷: ۷۳؛ ۱۳: ۵۷۹-۵۸۰)، می‌توان هر گرایشی که شرایط و ویژگی‌های لازم را داشته باشد در این دسته‌بندی قرار داد، همچنان که تا قبل از مطهری در سنت اسلامی قائلان به نظریه فطرت گرایش‌های مختلفی را ذکر کرده‌اند. البته مطهری در جای دیگری تأکید می‌کند که همه این گرایش‌ها به یک گرایش اصلی و محوری یعنی «کمال‌لایتناهی خواستن» قابل فروکاستن است (مطهری ۱۳۹۱، ۱۱: ۶۱) و این گرایش‌های متعدد را می‌توان تجلیات این گرایش اصلی دانست.

۳-۲-۳. تحلیل و بررسی معرفت‌شناسانه

تحلیل معرفت‌شناسانه نظریه فطرت در حوزه معرفت‌شناسی نیز مسائلی و معضلاتی را پدید می‌آورد که تحلیل و تبیین آنها در طرح دقیق‌تر نظریه فطرت کارساز خواهد بود. در ادامه به این موارد پرداخته می‌شود. سؤال اصلی این است که معرفت فطری به چه نحوی است؟ آیا معرفتی صرفاً عقلی و مربوط به فطرت شناخت است یا صرفاً احساسی و مربوط به فطرت گرایش، یا هر دو؟

مکاتب اصلی معرفت‌شناسی را می‌توان در سه دسته کلی مبنای‌گرایی، انسجام‌گرایی و عمل‌گرایی قرار داد (عارفی ۱۳۸۸، ۲۰۴-۲۱۰). فلسفه اسلامی و اندیشمندان مسلمان غالباً در دسته اول قرار می‌گیرند. مبنای‌گرایان باورها را به باورهای پایه و باورهای غیرپایه تقسیم می‌کنند (زمانی ۱۳۹۳، ۸۸-۹۰). فطرت شناخت دقیقاً در همین حیطه قرار می‌گیرد. بدیهیات فطرت شناخت نه نظریه یادآوری افلاطونی است و نه معلومات پیشینی کانت، بلکه اصول مشترک عقلی است که بدون استدلال و به صورت خودموجه برای انسان حاصل می‌شود (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۷۴-۴۷۶).

مسئله اصلی این است که فطریات گرایش را به چه نحو معنا کنیم؟ اگر عدم اجتماع

نقیضین ابده‌البدیهیات فطرت شناخت و این‌همانی، کوچک‌تر بودن جزء از کل و... از دیگر بدیهیات هستند، آیا می‌توان گفت «کمال لایتناهی خواستن» هم ابده‌البدیهیات فطرت‌گرایش است، و دیگر‌گرایش‌ها هم دیگر بدیهیات آن هستند؟ بر این اساس، اگر زنجیره فطرت شناخت به بدیهیات نظری ختم می‌شود، آیا زنجیره فطرت‌گرایش هم به بدیهیات‌گرایشی ختم می‌شود؟ پس همان‌گونه که در فطرت شناخت با ابزار منطق به دنبال راه بردن عقل نظری هستیم در اینجا نیز با منطق خاص خودش به دنبال این هستیم که این‌گرایش‌ها بدون غرض و بدون انحراف متعلق واقعی خود را پیدا کنند؟

پاسخ دیگر این است که حوزه فطرت شناخت و فطرت‌گرایش از یکدیگر جداست. مثلاً همان‌طور که کانت ملاک فعل اخلاقی را در اخلاق امر مطلق^۱ می‌داند (کاپلستون ۱۳۹۳، ۶: ۳۳۱)، در فطرت‌گرایش نیز می‌توان ملاک صدق را امر مطلق دانست. البته اگر اشکال شود که فطرت صرف مطلق نداریم و بالاخره گرد غفلت و شهوت و سلیقه آن را منحرف می‌کند، خواهیم گفت مگر ما چنین عقلی داریم؟ یعنی اگر در فطرت ما را به معصوم حواله دهید ما هم در عقل شما را به معصوم حواله می‌دهیم. از چه روی ما عقل بی‌غرض و حق‌خواه را که یکی از قوای انسانی است مصیب می‌دانیم و برای اراده بی‌غرض و حق‌خواه چنین شأنیتی قائل نیستیم؟ شاید تا گرایش و نیت ما خیر نباشد، عقل‌ورزی ما نیز خیر نخواهد بود (کاپلستون ۱۳۹۳، ۶: ۳۲۳-۳۲۴)، یعنی گرایش خیر مقدمه و شرط لازم علم خیر خواهد بود، هرچند شرط کافی نیست.

پاسخ سوم مبتنی بر نفس‌شناسی صدرایی (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۲۲۱؛ مطهری ۱۳۹۲، ۱۱: ۵۱۷-۵۱۸) و نظر برخی از روان‌شناسان مانند یونگ طرح می‌شود. وجود و روان انسان، به نحو انفکاک‌ناپذیری درهم‌تنیده از شناخت و گرایش و علم و اراده است و میان این دو یک نوع وحدت برقرار است. فطرت شناخت و فطرت‌گرایش دارای یک وجود هستند و ارتباط آنها با وجود مشترکشان است نه به واسطه امری دیگر. به نظر می‌رسد فطرت با هر دو شق شناختی و گرایشی عهده‌دار معرفت است. البته با استفاده از نفس‌شناسی ملاصدرا و نیز استفاده از نظریات یونگ می‌توان گفت نفس انسانی شامل و درهم‌تنیده از تمامی مراتب و فطرت شناخت و گرایش است. شاید بتوان گفت در هر معرفتی یک نوع گرایش و انگیزه وجود دارد و یک نوع محتوا و ماده. فطرت‌گرایش تأمین‌کننده این انگیزه و گرایش است و فطرت شناخت تأمین‌کننده ماده و محتوای عقلی، و معرفت ترکیب این دو است. در واقع می‌توان مانند کانت قائل به ماده و صورت برای نظریات شد (کاپلستون ۱۳۹۳، ۲۴۰-۲۴۴) و ماده را فطرت شناخت و صورت را

فطرت گرایش دانست.

در باب واقع‌نمایی فطرت در قسمت شناخت‌ها همان نظریه مطابقت مطرح است. برخی خواسته‌اند در قسمت گرایش‌ها نیز در چارچوب نظریه مطابقت حرکت کنند و در یک نظر کلی، بر اساس قاعده «المتضایفان متکافئان»، مطابقت فطریات گرایش با متعلقات خارجی را اثبات کنند (شاه‌آبادی ۱۳۶۰، ۳۵-۳۷، ۲۶۲؛ موسوی خمینی ۱۳۸۰، ۱۵۶-۱۶۱). اما به‌کارگیری این شیوه در فطرت گرایش مورد نقد و اشکالاتی واقع شده است (هوشنگی و دیگران ۱۳۹۶، ۲۲۵-۲۲۶). اما به‌رغم این اشکالات، می‌توان نوعی از واقع‌نمایی را برای گرایش‌های فطری قائل شد که بر اساس نفس‌شناسی صدرایی و علم‌حضور قابل طرح و پذیرش است.

همچنین بنا بر مطالبی که از حکمت متعالیه در جواب به اشکال دوم به نظریه فطرت آورده شد می‌توان گفت فطرت گرایش، که به گرایش‌های متعالی میل دارد و به یک معنا خواهان کمال لایتناهی است، در این سنخ از ادراکات گرایشی اشتباه نمی‌کند و به خیال و وهم دچار نمی‌شود، بلکه با گونه‌ای از علم بسیط و فطری و به اندازه ظرفیت وجودی خودش به کمال لایتناهی علم دارد و در این علم بسیط انسان دچار خطا و اشتباه نمی‌شود (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۱۱۶-۱۱۸).

مسئله مهم در اینجا عبور از قرائت مرسوم است. توجه بیش از حد به فطرت شناخت و عقل نظری ما را از منبع مهم دیگر یعنی فطرت گرایش و عقل عملی غافل کرده بود در حالی که فطرت گرایش نیز در شکل‌گیری معرفت و کشف حقیقت مؤثر است.

۳-۲-۴. تحلیل و بررسی روش‌شناسانه

سؤال اصلی این قسمت این است که روش‌شناسی فطری چگونه است و چه مؤلفه‌هایی دارد؟ تحلیل این سؤال اطلاعات مفیدی در باب مسئله روش و روش‌شناسی در طرح جدید نظریه فطرت به ما می‌دهد.

مطهری هم در مقام گردآوری و هم در مقام ارائه و داوری نظریه فطرت از منابع مختلف دینی، فلسفی، عرفانی و علوم و فلسفه‌های جدید استفاده می‌کند (مطهری ۱۳۹۲، ۶: ۲۵۳؛ ۲۲: ۸۲؛ ۳: ۴۸۶). در واقع می‌توان گفت ایشان دارای یک روش چندوجهی و مرکب است که اتفاقاً بر اساس نظام صدرایی (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۱۴۳، ۳۰۳)، که ایشان در دنباله آن تعریف می‌شود، پذیرفته شده است. برای روشن شدن این مطلب لازم است توضیحاتی را اضافه کنیم.

روش‌شناسی از روش‌های معتبر و نحوه سازوکار آن در علوم مختلف سخن به

میان می‌آورد. روش‌های برهانی، شهودی، نقلی و تجربی از اهم روش‌هایی است که در سنت اسلامی مد نظر است (نوری ۱۳۹۱، ۳۷۲-۳۷۳). روش‌شناسی را می‌توان حلقه واسط میان فلسفه و علوم انسانی دانست. روش‌شناسان و فیلسوفان علم روش‌های مختلفی را ارائه کرده‌اند (بیلکی ۱۳۹۵، ۱۹۲-۲۰۰). اما در سنت فکری اسلامی می‌توان به چهار روش قیاسی، استقرایی، شهودی و نقلی اشاره کرد (نک. فارابی ۱۹۹۶؛ یزدان‌پناه ۱۳۹۲، ۱۰۲-۱۱۲).

هرچند در فلسفه اسلامی و در تقسیم حکمت روش‌های مختلف در تناظر با موضوعات خودشان به رسمیت شناخته شده‌اند، اما وجه غالب فلسفه اسلامی روش قیاسی و برهانی را به رسمیت شناخته و چندان متعرض دیگر روش‌ها، مخصوصاً روش استقرایی و تجربی، نشده است. افرادی چون ملاصدرا تلاش کرده‌اند که روش‌های قیاسی، شهودی و نقلی را در یک ترکیب همگون به روش واحد تبدیل کنند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۱۴۳، ۳۰۳). علاوه بر این، نوصدراییانی مانند مطهری در طرح همین نظریه فطرت از روش‌های استقرایی، تجربی و تاریخی نیز استفاده کرده‌اند.

نوصدراییان با در دست داشتن این سنت فکری با عالم جدید مواجه می‌شوند و ناگزیرند برای تبیین مباحث خود و حل مسائل جدید علاوه بر روش‌های پیش‌گفته به دیگر روش‌ها نیز توجه داشته باشند. چنان که در طرح همین نظریه فطرت از روش‌های استقرایی، تجربی و تاریخی استفاده می‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۳۷-۴۸).

بنا بر تقریرات متعددی که اندیشمندان مختلف از نظریه فطرت و لوازم آن ارائه می‌کنند، روش‌های قیاسی، شهودی، نقلی و استقرایی به کار گرفته می‌شود. در میان این مباحث تا حد زیادی تأثیر و تأثر این نظریه و این روش‌ها هویدا می‌شود. همان گونه که ملاصدرا سعی داشت روش‌های مختلف را در روش واحد جمع نماید، تلاش‌های نوصدراییان هم باعث شده تا بتوانیم از روش جدیدتری سخن به میان آوریم که علاوه بر اضلاع برهان و نقل و شهود، شامل اضلاع استقرا و تجربه نیز می‌شود. این روش ذوابعاد مانند یک چرخ‌دنده عمل می‌کند و از طرفی می‌تواند با علوم مبنایی مانند فلسفه ارتباط برقرار کند و از طرفی با علوم میانی و بنایی مانند علوم انسانی مرتبط شود و معضلی ارتباط فلسفه و علوم را برطرف نماید.

نکته قابل توجه این است که روش شهودی که در نظریه فطرت به کار گرفته می‌شود اعم از روش شهودی است که در عرفان مورد توجه قرار می‌گیرد. در نظریه فطرت طیف وسیعی از ادراکات شامل گرایش‌های اصیل متعالی، الهامات اخلاقی، و شهودات عرفانی

با تمام گستره آن و وحی پیامبران مورد توجه است. این روش شهودی هم با شهود و روش عرفانی و هم با روش اشراقی سهروردی اشتراکاتی دارد. مفهوم شهود با این گستره تقریباً متناظر با تجربه دینی در اندیشه غربی است (پترسون و دیگران ۱۳۸۹، ۳۶-۴۰) و می‌توان تطبیقاتی را میان نظریه فطرت در اندیشه اسلامی و تجربه دینی در اندیشه غربی انجام داد و از دستاوردهای مشترک این نظریات بهره برد.

شاید یکی از مهم‌ترین دلایلی که فلسفه نتوانسته است ارتباط گسترده‌ای با علوم داشته باشد روش آن باشد. روش عقلانی و انتزاعی صرف روشی است که اندیشمندان علوم به سختی با آن ارتباط برقرار می‌کنند و یا حداقل نمی‌توانند تمامی موضوعات و مسائل خود را با این روش بررسی نمایند. اما در طرح نظریه فطرت روش‌های استدلالی، شهودی، استقرائی و تجربی به کار گرفته شده است و از همین حیث همه این روش‌ها را می‌توان در روش‌شناسی فطری به کار گرفت. این روش‌شناسی نسبت به روش فلسفی و انتزاعی صرف، عینیت و تحصیل بیشتری دارد. این روش چندوجهی با سهولت بیشتری می‌تواند فلسفه را به علوم مرتبط نماید و امکان استفاده اندیشمندان از نظریات فلسفی را فراهم کند.

۴. نتیجه‌گیری

اندیشمندان اسلامی در سنت‌های مختلف قرآنی، روایی، عرفانی و فلسفی به نظریه فطرت توجه داشته‌اند. در ابتدا رگه‌ها و مایه‌هایی از نظریه فطرت ارائه شده است و به تدریج به سمت نگاه‌های نظام‌مند به این نظریه حرکت کرده‌ایم. مطهری که از جمله نوصدرایان محسوب می‌شود، با تکیه بر این سنت و روش ترکیبی صدراییان، علاوه بر مبانی قبل به قدر بضاعت خود از علوم و فلسفه‌های جدید نیز بهره می‌برد. تقریر ایشان از نظریه فطرت نسبت به دیگران جامعیت بیشتری دارد. تحلیل و بررسی برخی از اشکالات به نظریه فطرت و طرح و تبیین نظریه فطرت در چارچوب مبانی هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه باعث می‌شود که به یک صورت‌بندی جدید از نظریه فطرت دست پیدا کنیم که به شرح زیر است.

الف. هستی‌شناسی

۱. هستی‌شناسی فطری حقیقت و واقعیت و دنیای خارج و مبدأ و معاد را قبول دارد.
۲. انسان با بعد شناختی و گرایشی با این واقعیت‌ها و حقایق مواجه می‌شود و به آنها دسترسی پیدا می‌کند.

ب. انسان‌شناسی

۳. انسان هویت واحد غیرتفکیک‌شده‌ای از طبیعت، غریزه، و فطرت (شناخت و گرایش) است.

۴. انسان با اراده آزاد می‌تواند در جهت غرایز یا فطریات حرکت کند و برساختی‌گریزی یا فطری برای خود رقم بزند.

ج. معرفت‌شناسی

۵. فطرت هم برای شناخت‌های عقلی و هم گرایش‌های احساسی ارزش واقع‌نمایی قائل است.

۶. بنا بر معرفت‌شناسی فطری، فطرت شناخت و فطرت گرایش دو جنبه درهم‌تنیده معرفت هستند و دارای نوعی وحدت‌اند.

د. روش‌شناسی

۷. نظریه فطرت روش‌های قیاسی، شهودی، نقلی و استقرایی را معتبر دانسته و به کار گرفته است.

۸. نظریه فطرت رویکرد چندروشی را به رسمیت می‌شناسد که عینیت و تحصیل بیشتری دارد.

۹. این روش چندوجهی با سهولت بیشتری می‌تواند فلسفه را به علوم مرتبط کند و امکان استفاده اندیشمندان از نظریات فلسفی را فراهم آورد.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۵. *الاشارات و التنبیها*. شرح نصیرالدین الطوسی. قم: البلاغه.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۰. *رسائل ابن‌سینا*. قم: بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴. *الشفاء (الطبیعیات)*. شرح نصیرالدین الطوسی. قم: البلاغه.
- ابن‌عربی، محی‌الدین. بی‌تا. *الفتوحات المکیة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اکبری، رضا. ۱۳۸۶. «فطرت و بررسی تطبیقی نظریه فطرت». در *استاد مطهری و کلام جدید*، گردآوری احد فرامرز قراملکی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- بیشاب، جان، و ریچارد ایمزبری. ۱۳۹۴. *ایمان و ایمان‌گرایی (دانشنامه فلسفی استنفورد)*. ترجمه مریم خدادی. تهران: ققنوس.
- بیلیکی، نورمن دبلیو. اچ. ۱۳۹۵. *پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی*. ترجمه، تدوین، مقدمه و تعلیقات سید حمیدرضا حسنی، محمدتقی ایمان و سید مسعود ماجدی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- پاپکین، ریچارد. ۱۳۹۱. کلیات فلسفه. ترجمه دکتر جلال‌الدین مجتوبی. تهران: حکمت.
- پترسون، مایکل، و دیگران. ۱۳۸۹. عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۲. ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد. تهران: الزهراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۴. فطرت در قرآن. قم: اسراء.
- زمانی، محسن. ۱۳۹۳. آشنایی با معرفت‌شناسی. تهران: هرمس.
- سبزواری، حاج ملاهادی. ۱۳۶۹. شرح المنظومه. تصحیح و تعلیق از آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی. تهران: ناب.
- سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۰. تفرج صنع. تهران: سروش.
- سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۷۴. صغیر سیمرغ. تهران: مولا.
- سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۷۵. مجموع مصنفات شیخ اشراق. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سید رضی. ۱۴۱۴. نهج البلاغه. مصحح صبحی صالح. قم: هجرت.
- شاه‌آبادی، محمدعلی. ۱۳۶۰. رشحات البحار (الانسان و الفطره). تهران: نهضت زنان مسلمان.
- شاه‌آبادی، محمدعلی. ۱۳۸۰. شذرات المعارف. تهران: دبیرخانه کنگره عرفان و شهادت.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۱. رسائل سبع. قم: مطبعه الحکمه.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۸. مجموعه رسائل. قم: موسسه بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۸۷. اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: موسسه بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۱۷. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، محمدحسین. ۲۰۰۷. مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی. قم: باقیات.
- عارفی، عباس. ۱۳۸۸. مطابقت صور ذهنی با خارج. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فارابی، ابونصر. ۱۴۰۸. التعليقات. بیروت: دارالمناهل.
- فارابی، ابونصر. ۱۹۹۶. احصاء العلوم. بیروت: مکتبه الهلال.
- فارسی نژاد، علیرضا، و امید ارجمند. ۱۴۰۱. «بررسی تطبیقی نظریه فطرت مطهری و نظریه ناهشیار یونگ». پژوهش‌های علم و دین ۲۵.
- فرامرزی قراملکی، احد. ۱۳۸۶. مطهری و کلام جدید. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاپلستون، فردریک چارلز. ۱۳۹۲. تاریخ فلسفه، ج. ۷. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک چارلز. ۱۳۹۳. تاریخ فلسفه، ج. ۶. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۹۱. یادداشت‌ها. ج. ۱۱، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۹۲. مجموعه آثار، ج. ۱، ۲، ۳، ۴، ۶، ۷، ۸، ۱۱، ۱۳، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۶.

تهران: صدرا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۶. تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
 ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۹۸۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار
 احیاء التراث.

ملکیان، مصطفی. ۱۳۷۴. سلسله جزوات درسگفتاری: مرگ و جاودانگی ۱. بی‌جا: بی‌نا.
 موسوی خمینی، روح‌الله. ۱۳۶۹. سر الصلوة. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
 موسوی خمینی، روح‌الله. ۱۳۷۷. شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار
 امام خمینی (ره).
 موسوی خمینی، روح‌الله. ۱۳۸۰. شرح چهل حدیث. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
 (ره).

نوری، نجیب‌الله. ۱۳۹۱. «به‌کارگیری روش تلفیقی (سه بعدی) در مطالعات علوم انسانی». مجموعه مقالات همایش مبانی علوم انسانی.

وولف، دیوید ام. ۱۳۸۶. روانشناسی دین. مترجم محمد دهقانی. تهران: رشد.
 هوشنگی، حسین، و دیگران. ۱۳۹۶. «تحلیل انتقادی از دو استدلال مطهری بر جاودانگی انسان». پژوهشنامه فلسفه دین ۲۹.

یزدان‌پناه، سید یدالله. ۱۳۹۲. مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام
 خمینی (ره).

یادداشت‌ها

۱. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (روم: ۳۰)
۲. صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ (بقره: ۱۳۸)
۳. مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (آل عمران: ۱۶۷)
۴. هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (صف: ۹)
۵. أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ (بقره: ۳۰)
۶. إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (بقره: ۳۰)
۷. ساحت برساخت را می‌توان شخصیت و شاکله انسان دانست که تحت تأثیر عوامل درونی و بیرونی شکل گرفته است.
۸. «بنابراین فقط یک امر مطلق وجود دارد و آن این است که فقط بر طبق قاعده‌ای عمل کنید که به وسیله آن می‌توانید در عین حال اراده کنید که قاعده مزبور قانون کلی و عمومی بشود» (کاپلستون ۱۳۹۳، ۳۳۱).



امکان متافیزیکی کارآمدی دعا

حمیده مختاری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۱۷

چکیده

برخی منکر این رأی‌اند که خداوند دعا را مستجاب می‌کند و به این دلیل دعا اقدامی کارآمد است، چرا که دعای مستجاب با برخی از صفات باری تعالی مانند قدرت مطلق، علم مطلق، خیر محض بودن و... سازگار نیست. محور مقاله حاضر بررسی مدعای متافیزیکی امکان استجاب دعاست. به این منظور، ابتدا دو استدلال علیه کارآمدی دعا با دو پیشفرض «خداوند خیر محض است» و «خدا همیشه می‌خواهد و می‌تواند چیزی را که خیر است انجام دهد» ارائه و سپس نقد شده است. در نقد استدلال اول، از دیدگاه‌های موری استفاده شده و نشان داده می‌شود خداوند گاهی ارائه خیر خاصی را منوط به دعا می‌کند تا خوبی‌های مهم‌تری را عطا کند که بدون قید و شرط تأمین نمی‌شدند. برای نقد استدلال دوم، بر مبنای آرای هاوارد-اشنایدر، نشان داده می‌شود به واسطه دعا برای انجام دادن یک فعل و تغییر موقعیت اخلاقی آن فعل، انجام دادن آن فعل برای خداوند تبدیل به بهترین کار می‌شود. همچنین ایجاد وضعیت امری از سوی خداوند در اجابت دعا گاهی می‌تواند بهتر از موارد بدیل باشد. در ادامه مقاله استدلال سومی علیه کارآمدی دعا با پیشفرض «خداوند هر آنچه را مصلحت است انجام می‌دهد» طرح می‌شود. برای پاسخ به این اشکال بر مبنای تقسیم سه‌گانه مجلسی نشان داده شده که می‌توان حالتی را در نظر گرفت که مصلحت در گرو دعا باشد و بدین ترتیب تعارض برطرف می‌گردد. بخش پایانی مقاله بیانگر این نکات است که دعای کارآمد و حقیقی به عنوان امری علی فراتر از یک ارتباط زبانی است، همچنین دعا وابسته به نوع و مراتب آن می‌تواند طیفی از دلایل ضعیف تا قوی را برای خداوند فراهم آورد، و نهایتاً این که دعای حقیقی، علاوه بر این که دلیلی بر انجام دادن فعلی فراهم می‌کند، بر ارزشمندی و مصلحت بودن آنچه خواسته شده نیز تأثیر می‌گذارد.

کلیدواژه‌ها

خدا، دعا، دعای مستجاب، تبیین متافیزیکی

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.
(mokhtari114@gmail.com)



The Metaphysical Possibility of Effective Petitionary Prayer

Hamideh Mokhtari¹

Reception Date: 2022.12.13

Acceptance Date: 2023.04.06

Abstract

Some philosophers do not accept the opinion that God answers petitionary prayer and therefore makes it effective, because effective prayer is not compatible with some of God's attributes such as Immutability, Perfect Goodness, Omnipotence, Omniscience, moral perfection, etc. This paper focuses on examining the metaphysical claim of the possibility of effective petitionary prayer. First, two arguments against the efficacy of petitionary prayer are presented and then criticized. These two arguments respectively presuppose that “God is Perfect Goodness,” and “God always wants to do what is good and is always able for that.” Criticizing the first argument, Michael Murray believes that there are outweighing goods that God can secure by making provision of certain other (lesser) goods depend on petitionary prayer, outweighing goods which in fact outweigh the good of providing the thing asked for unconditionally. Daniel and Frances Howard-Snyder defeat the second argument by asserting that (1) asking God to do something can change the moral status of His doing it, and (2) God's bringing about a state of affairs in response to a petitionary prayer is sometimes better than the alternatives. Second, the paper deals with the third argument against the efficacy of petitionary prayer which is based on the proposition “God acts in accordance with expediency.” To respond to this objection, using the tripartite division of the relation between petitionary prayer and expediency proposed by Mohammad-Baqer Majlesi, it is shown that there is a third alternative in which the actualization of an expediency can be owing to a petitionary prayer. At the last part of the paper these points are elucidated: effective and actual petitionary prayer, as a casual factor, is beyond a mere language communication; petitionary prayer, according to its kind and level, provides a range of weak to strong reasons for God; and finally, petitionary prayer, besides providing a reason for God's act, also affects the value and expediency of what is prayed for.

Keywords

God, petitionary prayer, effective prayer, metaphysical explanation

1. Ph.D. Graduate in Islamic Philosophy and Theology, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (Mokhtari114@gmail.com)

مقدمه

دعای یونس (علیه السلام) در دل تاریکی‌ها و استجاب آن چنین روایت شده: «...فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ. فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ» (انبیاء: ۸۷-۸۸). زکریا (علیه السلام) نیز این گونه با خداوند مناجات کرد و اجابت شد: «وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ. فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ...» (انبیاء: ۸۹-۹۰). این امور و برخی وقایع گوناگون دیگر بر مفهوم «دعا»^۱ و به طور خاص بر مفهوم «دعای مستجاب»^۲ تصریح دارند. از آنجا که اجابت دعا غالباً دارای مدلول‌های دینی است، لاجرم دعا با مفهوم خدا و ارتباط او با انسان گره خورده است. صرف نظر از این که دعا فی نفسه دارای ارزش ذاتی و نوعی عبادت است،^۳ نحوه‌ای مقبول از امکان ارتباط میان خداوند و انسان را نیز فراهم می‌کند.

اما چرا باید به درگاه خداوند دعا کنیم و از او کمک بخواهیم؟ آیا با دعا اطلاعاتی به خدا می‌دهیم که قبلاً نداشته یا او را در جریان وخامت مصائب و رنج‌هایمان قرار می‌دهیم، گویی که از آنها بی‌خبر بوده است؟ آیا با دعا خداوند را در موقعیت انجام فعلی قرار می‌دهیم که در غیر از دعا چنین نمی‌کرد؟ آیا خدا منتظر دعای ماست تا فعل خاصی را انجام دهد؟ یا دعا هیچ تأثیری در انجام افعال خداوند ندارد؟ اگر دعا باعث تفاوت در افعال او نمی‌شود، آنگاه دعا را چه حاصل؟ اگر استغاثه و دعا بی‌تأثیر است، چرا در متون مقدس ادیان ابراهیمی صراحتاً و مکرراً بر تأثیر دعا و طلب از او تأکید شده است؟ پس محل بحث این است که آیا دعا امری کارآمد و معنادار است و آیا اساساً امکان استجاب دعا وجود دارد؟

خداوند خیر محض، قادر مطلق، و عالم مطلق است و بر انجام بهترین فعل قادر و آگاه است. ولی ما انسان‌ها فاقد چنین صفاتی هستیم. برای همین گاه از او می‌خواهیم کاری برایمان انجام دهد و به درگاهش دعا می‌کنیم و هنگام دعا فرضمان بر این است که دعای ما تا حدودی بر خداوند برای انجام آن کار تأثیر خواهد داشت. شاید یکی از دلایل اصلی این که انسان دعا می‌کند همین باور است که دعا می‌تواند بر خداوند تأثیر بگذارد و آنگاه او به گونه‌ای عمل کند که اگر از او طلب نمی‌شد چنان نمی‌کرد. بر این اساس دعا یا به عبارت دقیق‌تر دعای مستجاب به این معناست که خداوند امری را به دلیل دعا انجام دهد، به طوری که اگر دعا نمی‌شد، امر مورد نظر واقع نمی‌شد. مثلاً اگر به درگاه خدا دعا

کنیم که فردا باران ببارد و فردا باران ببارد، به خودی خود کافی نیست برای این که بگوییم دعا برای باران مستجاب بوده است، بلکه باید این طور باشد که خدا به دلیل دعا باران را بارانده باشد (Davison 2021). پس دعای مستجاب یعنی

الف) شخص S_1 درباره امر مشخص A به درگاه خداوند دعا کند.

ب) امر مشخص A برای S_1 رخ دهد.

ج) اعطای امر مشخص A به S_1 به خاطر دعای S_1 درباره آن باشد.

اما برخی منکر این رأی اند که خداوند دعا را مستجاب می‌کند و به این دلیل امری کارآمد است، چرا که دعای مستجاب با برخی از صفات باری تعالی مانند تغییرناپذیری، قدرت مطلق، علم مطلق، رحمت محض و کمال اخلاقی سازگار نیست. برای مثال، صورتی اولیه از ناسازگاری و مشکل دعا، با فرض صفت عالم مطلق بودن خداوند، چنین است:

۱. خداوند عالم مطلق است و بر همه امور در همه زمان‌ها آگاه است، همچنین علم

مطلق خدا تخلف‌ناپذیر و تغییرناپذیر است.

۲. فرض کنید شخص S_1 در زمان t_1 برای باریدن باران در زمان t_2 دعا کند.

۳. خدا به دلیل علم مطلقش از قبل می‌داند در زمان t_2 باران می‌بارد یا نه و در علم

خداوند تخلف و تغییری رخ نمی‌دهد.

۴. پس دعای شخص S_1 هیچ فایده‌ای ندارد و دعا مؤثر نیست.

بر این اساس، بررسی مدعای متافیزیکی امکان استجاب دعا را محور مقاله قرار دادیم. با فرض هر یک از صفات مطلق خداوند، استدلال‌های کمابیش یکسان و در عین حال مختلفی علیه کارآمدی و معناداری دعای مستجاب اقامه شده که طبیعتاً امکان پرداختن به همه آنها در این مقاله فراهم نیست.

مقاله مشتمل بر دو بخش کلی است. در بخش نخست، ابتدا استدلالی علیه کارآمدی دعا بیان می‌شود و بر اساس آرای مایکل موری این استدلال پاسخ داده می‌شود. پاسخ موری پاسخ به پرسش اصلی مقاله است: آیا دعا امری مؤثر و ممکن است؟ در واقع سؤال ناظر به امکان وقوع استجاب دعا است. آنگاه همین سیر را با آرای دنیل و فرانسیس هاوارد-اشنایدر پیش خواهیم گرفت. به این ترتیب، در بخش نخست با تلاش موری و هاوارد-اشنایدر نشان داده شده که دعا امری کارآمد و مؤثر است. در بخش دوم مقاله استدلالی دیگر علیه کارآمدی دعا مطرح و تلاش می‌شود نشان داده شود که این استدلال نیز نامعتبر و در نتیجه دعا مؤثر و کارآمد است. در واقع سعی می‌کنیم مشکل را حل کنیم، بدون این که منکر این باشیم که «خدا هر آنچه را مصلحت است انجام می‌دهد» یا این که

«درخواست از خدا می‌تواند تفاوتی در آنچه انجام می‌دهد ایجاد کند». در نیمه دوم مقاله مباحثی درباره ویژگی‌های دعای کارآمد، مراتب آن و چگونگی تغییر مصلحت خداوند به واسطه دعا نیز مطرح شده است.

۱. امکان و کارآمدی دعا

۱-۱. استدلال اول علیه امکان کارآمدی دعا و پاسخ موری

به منظور پاسخ به امکان مؤثر بودن و استجاب دعا، نخست استدلالی علیه کارآمدی دعا با دو پیشفرض «خداوند خیر محض است» و «خدا همیشه می‌خواهد و می‌تواند بهترین کار را انجام دهد» ارائه می‌شود، که بر اساس آن باور به این که خداوند دعا را اجابت می‌کند امری ناکارآمد محسوب می‌شود. این استدلال با تلاش مایکل موری نامعتبر نشان داده شده و لذا موری تأثیر دعا را ممکن می‌داند. موری با این استدلال که خوبی‌هایی وجود دارد که خدا صرفاً به سبب دعا آنها را انجام می‌دهد از این دیدگاه دفاع می‌کند که خدا با دعا افعالی را انجام می‌دهد که در غیر این صورت آنها را انجام نمی‌داد. صورت‌بندی اشکال چنین است:

۱. موجود خیر محض خوبی‌های واقعی هر فرد را به حداکثر می‌رساند تا آنجا که (الف) انجام این کار برای چنین موجودی ممکن باشد.
 - (ب) انجام این کار مانع از ارائه خوبی‌های برابر یا بیشتر برای دیگران نشود. (تعریف)
 ۲. خداوند تنها و تنها دعایی را مستجاب کرده است که امر خواسته‌شده را به دعاکننده به دلیل دعا بدهد و اگر فرد دعا نمی‌کرد، خداوند چنین نمی‌کرد. (تعریف)
 ۳. چون خداوند خیر محض است، اگر آنچه خواسته شده برای دعاکننده خوب باشد، حتی بدون این که از او خواسته شود، عطا می‌کند. اگر از نظر منطقی انجام آن ممکن باشد و نیز اگر انجام آن مانع از ارائه خوبی‌های برابر یا بیشتر به دیگران نباشد. (از ۱)
 ۴. اگر آنچه از خداوند خواسته شده برای دعاکننده خوب نباشد، موجود خیر محض آن را نمی‌دهد، حتی اگر در مورد آن دعا شده باشد. (از ۱)
 ۵. هرگز چنین نیست که خداوند چیزی را به دعاکننده عنایت کند که بدون دعا عطا نمی‌شد. (از ۳ و ۴)
 ۶. بنابراین، خدا دعا را مستجاب نمی‌کند. (از ۲ و ۵) (Murray 2003a, 242-3)
- به نظری موری استدلال فوق نامعتبر است، چرا که «خوب نبودن» در (۴) به معنای «بد یا خنثی» است. پس (۵) از (۴) و (۳) نتیجه نمی‌شود، زیرا ممکن است برخی از چیزهایی

که فرد برای آنها دعا می‌کند، چیزهای خنثایی باشد. از آنجا که امور خنثی خوب نیستند، خداوند ملزم به اعطای آنها نیست، و چون بد هم نیستند، هیچ چیز مانع از اعطای آنها نیست. پس دلیلی وجود ندارد اگر از خدا خواسته نشود، موظف به اعطای چنین اموری باشد. اما موری معتقد است اتفاقاً مؤمنان بر این باورند که دعا نه تنها در خصوص امور بی‌اهمیت نیست، بلکه دعا برای امور خنثی همان دعاهایی است که خداوند آنها را اجابت نمی‌کند (مثلاً دعاهایی که مربوط به پیروزی در رویدادهای ورزشی است). به نظر او، مؤمنان معمولاً بر این باورند که دعا در مورد مهم‌ترین رویدادهایی است که در زندگی با آنها مواجهیم، مثل زندگی و مرگ. با تغییر (۵) و (۶) استدلال مجدداً صورت‌بندی می‌شود (Murray 2003a, 244):

*۵. هرگز چنین نیست که خداوند چیزی را به دعاکننده عنایت کند که

(الف) در خصوص آن دعا شده است.

(ب) یا برای دعاکننده خوب است یا بد.

(ج) بدون دعا کردن به دعاکننده داده نمی‌شد. (از ۳ و ۴)

*۶. بنابراین، اگر خداوند دعایی را مستجاب کند، فقط به اموری مربوط می‌شود که برای

دعاکننده نه خوب است و نه بد. (از ۲ و ۵)*

اما به نظر موری استدلال باز هم با اشکال روبرو است، چون فرض (۳) از (۱) نتیجه نمی‌شود. خیر خاصی مثل تسکین درد جسمی را در نظر بگیریم. اگر ورزشکار المپیک در حین تمرین، گرفتگی خفیفی در پای خود احساس کند، مربی‌اش می‌داند چنانچه تمرین را متوقف کند، درد از بین می‌رود. همچنین می‌داند که ورزشکار باید تمرین را کامل کند تا در شرایط مناسبی باشد و بتواند در مسابقات شرکت کند. طبق (۳)، اگر مربی خوب باشد، باید تمرین را متوقف کند، زیرا تسکین درد برای ورزشکار مفید است. واضح است که چیزی در مورد مفهوم خیر محض، مربی را ملزم به انجام آن نمی‌کند. حتی ممکن است ورزشکار از دستور مربی برای توقف تمرین ناراحت شود، چرا که تسکین درد احتمالاً او را از خیر بزرگ‌تری محروم می‌کند. پس فرض (۳) نادرست است، زیرا مستلزم آن است که خیر محض خوبی‌ای را به ارمغان بیاورد که مانع از خوبی بزرگ‌تری در آینده شود و این ادعا به وضوح نادرست است. بنابراین، استدلال نیاز به یک جایگزین برای (۳) دارد که اولاً صادق باشد و در ثانی از (۱) نتیجه شود (Murray 2003a, 244-245):

*۳. اگر آنچه خواسته شده برای دعاکننده خوب باشد، خداوند به دلیل این که خیر محض

است، آنچه را خواسته شده است، حتی بدون دعا، عطا می‌کند، اگر

(الف) از نظر منطقی امکان انجام آن وجود داشته باشد.
 (ب) انجام این کار مانع از خوبی‌های برابر یا بیشتر به دیگران نشود.
 (ج) انجام این کار مانع از خوبی‌های بیشتر در آینده برای دعاکننده نشود. (از ۱)
 حال اگر (۳) را با (*۳) تعویض کنیم، استدلال دوباره نامعتبر می‌شود، زیرا (*۵) از (*۳) و (۴) نتیجه نمی‌شود. پس لازم است که *۵ با **۵ تعویض شود (Murray 2003a, 245):

*۵. هرگز این طور نیست که خداوند چیزی را به دعاکننده عنایت کند که

(الف) در خصوص آن دعا شده باشد.

(ب) یا برای دعاکننده خوب است یا بد.

(ج) بدون دعا کردن به دعاکننده داده نمی‌شود، مگر این که انجام این کار امکان خوبی‌های بیشتری را در آینده منع کند.

نهایتاً مطابق مسیری که در استدلال طی شد، موری معتقد است که خداوند گاهی اعطای خیرات و خوبی‌های خاصی را منوط به دعا برای آنها می‌کند تا خوبی‌های مهم‌تر و بیشتری را عطا کند که اگر بنا بود بدون قید و شرط تأمین شوند اعطا نمی‌شدند.

البته موری بر تلاش خود نقد مقدری وارد می‌کند و آن این که درست است خداوند تأمین برخی خیرات را به دعا وابسته کرده است، ولی افراد زیادی وجود دارند که دعا نمی‌کنند، حتی برخی وجود خدا را هم باور ندارند. اما کافر و مؤمن به طور یکسان رزق روزانه خود را بدون توجه به این که دعا می‌کنند یا نه، دریافت می‌کنند. پس، در حالی که استجاب دعا ممکن است از نظر فلسفی قابل دفاع باشد، شواهد تجربی خلاف آن را نشان می‌دهد. موری به اشکال این گونه پاسخ می‌دهد که گویی در این نقد فرض بر آن است که تأمین هر مصداقی از خیر مستلزم دعا برای آن است. به عقیده موری، هیچ چیزی ایجاب نمی‌کند که دعا شرط لازم برای دریافت هر نمونه‌ای از یک نوع خیر خاص باشد. خداوند برای اعطای خیرات نیازی ندارد که هر خیر یا هر مصداقی از یک نوع خیر را با دعا تأمین کند. تنها نکته قابل استنباط این است که در برخی مواقع خداوند خیرات را منوط به دعا می‌کند، در این موارد خاص، کسانی که در دعا کردن کوتاهی می‌کنند، آنچه را وابسته به دعاست دریافت نمی‌کنند (Murray 2003a, 252).

حاصل آن که به نظر موری یک راه نامعتبر دانستن استدلال علیه کارآمدی دعا این است که نشان دهیم خوبی‌های مهم‌تری وجود دارد که خداوند می‌تواند آنها را با وابستگی به دعا تضمین کند، خوبی‌هایی که موری به دو گروه آنها اشاره می‌کند: دعا برای خود و

دعا برای دیگران. ابتدا به خوبی‌ای که از دعای برای دیگران ناشی می‌شود می‌پردازیم. الف. در سنت‌های خداپاور، دعا برای دیگران مورد تأکید است. وقتی افراد بیشتری برای امر خاصی دعا می‌کنند، احتمال اعطای آن نیز بیشتر می‌شود. اما پرسش این است که چرا خداوند خواسته‌ای را به دلیل این که افراد بیشتری برای آن دعا می‌کنند اجابت می‌کند؟ به باور موری، یکی از دلایلی که خدا تأمین خیرات خاص را مشروط به دعاهاى جمعی و گروهی کرده این است که باعث همبستگی در بین مؤمنان می‌شود. دعا برای دیگران سبب می‌شود افراد نیازها و کمبودهای خود را با یکدیگر در میان بگذارند تا دیگران برای آنها دعا کنند و این سبب وحدت اعضاى جامعه می‌شود و وحدت افراد جامعه به آن اندازه مهم است که خداوند اعطای بسیاری از امور را وابسته به دعای افراد جامعه برای یکدیگر کرده است. همچنین دعای افراد برای یکدیگر سبب می‌شود آنها عمیق‌ترین نیازها و امیدهای خود را با یکدیگر در میان بگذارند و اراده خیری بین آنها ایجاد شود (Murray 2003a, 249-251). علاوه بر مزایای دعا برای دیگران، موری دعا برای خود را نیز دارای خیراتی می‌داند که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

ب. دوری از بی‌خدایی: توماس موریس (Morris 1992, 57) معتقد است بی‌خدایی پدیده‌ای مدرن و مدنی است. برای روستایی کشاورز، ادامه حیات اقتصادی تا حد زیادی به دلیل نیروهای خارج از کنترل اوست؛ سرمازدگی، خشکسالی و سیل محصولاتش را از بین می‌برد. اینها کشاورز را وادار می‌کند تا از تنها موجودی که می‌تواند در این امور از او کمک بخواهد طلب کند. اما برای شهرنشینانی که آب از لوله‌کشی، غذا از رستوران، دارو از داروخانه و... تأمین می‌شود، ممکن است این گونه به نظر برسد که انسان‌ها خودکفا و مستقل هستند و در نتیجه برای شکر (یا کفران) به دنبال عوامل انسانی‌اند. آنها در چنین شرایطی، به جای خداوند، مخلوقات را بخشنده هر خیری می‌دانند. بنابراین انسان در معرض بی‌خدایی است، در حالی که مؤمنان با هر دعا به این درک می‌رسند که به خدا وابسته‌اند، و این سبب می‌شود خدا را منبع غایی همه خیرات بدانند و شکرگزاری حقیقی را در انسان تقویت می‌کند (Murray 2003a, 246-247).

ج. وابستگی انسان به خداوند: به نظر موری، گاه خداوند از اجابت دعا خودداری می‌کند، زیرا می‌خواهد مؤمنان خود را وابسته به او بدانند. به این ترتیب، اگر خداوند گهگاه چیزی را که فرد دوست دارد تا زمان دعا از او دریغ کند، فرد بر این باور خواهد بود که بر سرنوشت خود مسلط نیست و خدا منبع نهایی همه خوبی‌ها است (Basinger 2003, 258). به نظر استامپ نیز وابستگی انسان به خداوند سبب می‌شود تا از یک

آسیب احتمالی در رابطه خدا و انسان جلوگیری شود. او این آسیب را «از بین رفتن»^۹ توصیف می‌کند. در ضمن دعا، دعاکننده نیاز خود را تصدیق و بر وابستگی‌اش به خدا برای برآورده شدن نیازش اذعان می‌کند. علاوه بر این، اگر دعا مستجاب شود، دعاکننده شاکر خداوند است و این سبب می‌شود تا از غرور و تفاخر انسانی جلوگیری کند (Murray 2003a, 247). وینسنت برومر (Brümmer 1984, 47) نیز معتقد است انسان بدون دعا رابطه‌اش با خدا قطع می‌شود. او دعا را سبب حفظ رابطه خداوند-انسان می‌داند. به عقیده او، اگر خداوند همه نیازهای انسان را به طور خودکار تأمین کند، انسان نمی‌تواند با چنین موجودی رابطه شخصی داشته باشد.

د. استقلال انسان: رابطه خوب با خداوند دارای ارزش ذاتی در ادیان ابراهیمی است. متون مقدس ادیان ابراهیمی نوعی رابطه محبت‌آمیز بین خدا و انسان‌ها را توصیف می‌کند. به نظر استامپ (Stump 1979, 81-91)، دعا پرچینی در برابر ایجاد یک «رابطه بد» بین خدا و انسان است. استدلال استامپ این است که در رابطه‌ای دوطرفه، که یک طرف رابطه کمال مطلق و قادر مطلق باشد و طرف دیگر هیچ کدام نباشد، مخاطراتی وجود دارد که می‌تواند مانع محبت و دوستی شود، از جمله «تسلط و غلبه»^{۱۰} خدا بر مخلوق. زمانی که عدم توازن حداکثری وجود دارد، طرف ضعیف‌تر شخص بودن خود را از دست می‌دهد. به نظر استامپ، دعا مانع این امر می‌شود. به زعم او، برای خدای قادر مطلق بسیار آسان است که اراده‌اش را بر انسان‌ها تحمیل کند تا آنجا که انسان‌ها همانند بردگانش شوند، آنچنان که امیال و اراده‌هایشان از دست برود. بر این اساس، موجه به نظر می‌رسد که فرض کنیم خداوند در مواقعی از دادن آنچه می‌تواند و می‌خواهد تا زمان دعا دریغ کند تا استقلال انسان حفظ شود (Murray 2003a, 247; Basinger 2003,) (258).

ه. شناخت ماهیت و اهداف الهی: خداوند با اجابت یا عدم اجابت دعا در مورد ماهیت و اهداف خود در جهان به انسان می‌آموزد. هرچند به نظر موری به ندرت پیش می‌آید که دعا و اجابت آن به نتایج بدون ابهامی منجر شود، اما بسیاری از مؤمنان معتقدند که خداوند ذهن دعاکننده را با اجابت دعا روشن می‌کند تا دلایل اجابت یا عدم اجابت دعا را درک کنند و به این ترتیب در مورد ماهیت و اهداف خدا می‌آموزند (Murray 2003a, 248). مختصر این که به عقیده موری دعوت مؤمنان به دعا کردن صرفاً برای برآوردن نیازهایشان نیست، بلکه آنها باید دعا را به این منظور انجام دهند که اراده خداوند محقق شود. اگر دعا اجابت شود، نه تنها نیازی برآورده شده، بلکه فرد به این درک می‌رسد

که چه چیزهایی مطابق اراده خداوند است، و اگر دعایش برآورده نشود، درمی‌یابد که خواسته‌اش مطابق خواست خدا نیست.^۸

۱-۲. استدلال دوم علیه امکان کارآمدی دعا و پاسخ هاوارد-اشنایدر

علاوه بر دفاع موری از کارآمدی دعا، دنیل و فرانسیس هاوارد-اشنایدر نیز به دلایلی دیگر دعا را امری مؤثر می‌دانند. هاوارد-اشنایدر نیز نخست استدلالی علیه کارآمدی دعا ارائه کردند. پیشفرض استدلالی که ارائه شده همان پیشفرض استدلال موری است، یعنی «خدا همیشه می‌خواهد و می‌تواند بهترین کار را انجام دهد» (Howard-Snyder 2010, 45).

۱. یا انجام فعلی بهترین فعل است که خداوند می‌تواند انجام دهد یا نیست.
۲. اگر بهترین فعلی است که خدا می‌تواند انجام دهد، پس دعا تفاوتی در انجام آن ایجاد نمی‌کند.
۳. اگر بهترین فعلی نیست که خدا می‌تواند انجام دهد، پس دعا تفاوتی در انجام آن ایجاد نمی‌کند.
۴. بنابراین، دعا هیچ تفاوتی در انجام فعلی که خدا می‌تواند و می‌خواهد نخواهد داشت.

هاوارد-اشنایدر در پاسخ به این استدلال، با تکیه بر دو اصل زیر، اثربخشی دعا را حفظ می‌کنند (Howard-Snyder 2010, 47):

اول: ایجاد یک «وضعیت امور» در اجابت دعا می‌تواند بهتر از هر گزینه جایگزینی باشد.

دوم: درخواست ما از دیگران برای انجام فعلی می‌تواند وضعیت اخلاقی انجام آن فعل را به خودی خود تغییر دهد، مستقل از هر دلیل دیگری که ما ملزم به انجام آن کار هستیم. به نظر هاوارد-اشنایدر هر دو اصل فوق از ویژگی‌های روابط انسانی است و البته این دو اصل در روابط بین خداوند-انسان نیز صادق است (Howard-Snyder 2010, 48).

بر مبنای اصل اول، اگر ایجاد وضعیت اموری از سوی خداوند در اجابت دعایی بهتر از هر گزینه دیگری باشد، پس انجام فعلی ممکن است بهترین فعلی باشد که خداوند می‌تواند انجام دهد، آن هم به این دلیل که ما از او خواسته‌ایم تا آن را انجام دهد. به همین ترتیب، انجام فعلی ممکن است بهترین فعلی نباشد که خدا می‌تواند انجام دهد، به دلیل این که ما از او نخواسته‌ایم که آن را انجام دهد. اما اگر از او بخواهیم، بهترین فعلی خواهد بود که او می‌تواند انجام دهد و بنابراین دعا مؤثر است (Howard-Snyder 2010, 48).

(48).

بر مبنای اصل دوم، انجام فعلی می‌تواند وضعیت اخلاقی انجام آن فعل را به خودی خود تغییر دهد، مستقل از هر دلیل دیگری که فرد ملزم به انجام آن فعل باشد. ممکن است در یک موقعیت خاص، ایجاد یک وضعیت امور خاص به گونه‌ای باشد که اگر از خداوند بخواهیم دلیل بیشتری برای انجام آن دارد و انجام آن بهترین فعلی خواهد بود که می‌تواند انجام دهد، آن هم به این دلیل که ما دعا کردیم. به همین ترتیب، انجام فعلی ممکن است بهترین فعلی نباشد که خدا می‌تواند انجام دهد، آن هم به دلیل این که ما دعا نکردیم، اما اگر بخواهیم، دعای ما دلیلی فراهم می‌آورد که در غیر این صورت وجود نمی‌داشت و بنابراین دعا باعث تفاوت می‌شود و دعا مؤثر است (Howard-Snyder 2010, 48).^۹

دنیل و فرانسیس هاوارد-اشنایدر بر این عقیده‌اند که اگر دو اصل فوق صادق باشند، آنگاه دو فرض (۲) و (۳) نادرست‌اند و بنابراین دعا امری مؤثر و کارآمد است (Howard-Snyder 2010, 48-49). بنابراین دعا در صورتی ناکارآمد است که فرضیه‌های (۲) و (۳) صادق باشند و این دو فرض نیز در صورتی صادق‌اند که فرضی که هاوارد-اشنایدر آن را CA می‌نامند صادق باشد:

CA: ایجاد وضعیت اموری از جانب خداوند در پاسخ به دعا نمی‌تواند بهتر از گزینه‌های جایگزین باشد. همچنین درخواست از خدا برای انجام فعلی، به خودی خود، مستقل از هر دلیل دیگری که برای انجام آن فعل دارد، وضعیت اخلاقی انجام آن را تغییر نمی‌دهد (Howard-Snyder 2010, 49).

آنان در دو مرحله نشان می‌دهند که CA نادرست و در نتیجه دعا مؤثر است. نخست با تمسک به نظرات جفری کیوپیت^{۱۰} توضیح می‌دهد که چگونه در نتیجه دعا به درگاه خداوند برای انجام فعلی و تغییر موقعیت اخلاقی آن فعل، انجام آن فعل برای خداوند تبدیل به بهترین کار می‌شود و خداوند به لحاظ تعهدات اخلاقی که نسبت به بندگانش دارد، ملزم به انجام بهترین کار است، پس دعا از این منظر مستجاب و مؤثر است، چون وقتی از خدا می‌خواهیم کاری را انجام دهد، دعا دلیلی برای انجام آن فعل فراهم می‌کند و این عاملی است که خداوند هنگام تصمیم‌گیری درباره انجام یا عدم انجام آن فعل در نظر می‌گیرد (Howard-Snyder 2010, 49-51).

دوم، از روایت ریچارد سوئینبرن و آیزاک چوی^{۱۱} دفاع می‌کند، مبنی بر این که چگونه ممکن است ایجاد وضعیت اموری از سوی خداوند در اجابت دعا گاهی بهتر از

موارد جایگزین باشد و باز هم فعلی تبدیل به بهترین فعل برای خداوند می‌شود و از این منظر دعا مستجاب و مؤثر است (Howard-Snyder 2010, 51-52).^{۱۲} به این ترتیب هاوارد-اشنایدر نشان دادند که اصل CA نامعتبر است. هنگامی که این اصل نامعتبر باشد، فرضیات استدلال علیه کارآمدی دعا نیز نامعتبر است، بنابراین دعا کارآمد است.

پیش از خاتمه این بحث لازم به ذکر است که هاوارد-اشنایدر نیز همچون موری معتقد هستند دلایل متعددی وجود دارد که دعا ارزشمند است و کمابیش همان خیرات مترتب بر دعا را بیان می‌کنند که موری برشمرده است. آنان در توضیح چنین سازوکاری از سوی خداوند، معتقدند خیراتی مترتب بر دعا است، از جمله این که برای انسان‌ها خیر است که در قبال رفاه خود و دیگران مسئول باشند. آنان، به نقل از آیزاک چوی، می‌گویند که دعا «فرصتی عملی به ما می‌دهد تا دیگران را دوست بداریم، به ویژه در شرایطی که نمی‌توانیم کار دیگری برای کمک به آنها انجام دهیم». به نظر آنان، اگر خداوند وضعیت امور را چنان تنظیم کند که برخی از وضعیت امور خوب ایجاد شوند، اگر و تنها اگر ایجاد آن وضعیت امور به دعای ما بستگی داشته باشد، آنگاه مسئولیت رفاه خود و دیگران را به عهده می‌گیریم و این نوعی محبت موسع است و همان چیزی است که دعا را ارزشمند می‌کند (Howard-Snyder 2010, 51-52).

پس موری و هاوارد-اشنایدر خیراتی را مترتب بر دعا می‌دانند که در نتیجه آن موجه است که وقوع برخی از امور در زندگی ما که خداوند می‌تواند ایجاد کند به دعا وابسته باشد. در پایان این بخش، مجدداً مرور می‌کنیم که از منظر موری و هاوارد-اشنایدر امکان کارآمدی دعا وجود دارد. موری با نقد فرضیات استدلال علیه کارآمدی دعا نشان داد خداوند گاهی ارائه خیر خاصی را منوط به دعا می‌کند تا خوبی‌های مهم‌تری را عطا کند که بدون قید و شرط تأمین نمی‌شدند. هاوارد-اشنایدر نیز فرضیات استدلال علیه کارآمدی دعا را از زوایای دیگر نامعتبر می‌دانند. این فرضیات نامعتبرند زیرا اصل CA نامعتبر است. هاوارد-اشنایدر در دو مرحله نشان می‌دهند که CA نادرست و در نتیجه دعا مؤثر است. در پی مدعای متافیزیکی عدم امکان استجاب دعا، پیش‌تر استدلال‌هایی گذشت. در ادامه استدلالی دیگر علیه کارآمدی دعا طرح می‌کنیم. این بار با پیشفرض «خداوند همیشه هر آنچه را مصلحت است انجام می‌دهد». این پیشفرض مأخوذ از *عین الحیات* مرحوم مجلسی است که در چند بند آتی به آن خواهیم پرداخت. به این ترتیب می‌توان استدلالی در فضای سنت اسلامی نیز بازتولید و پیگیری کرد.

۳-۱. استدلال سوم علیه کارآمدی دعا و پاسخ به آن با استفاده از دیدگاه مجلسی

۱. یا انجام فعلی برای خداوند مصلحت هست یا نیست.
 ۲. اگر انجام فعلی برای خداوند مصلحت باشد، خدا آن را انجام می‌دهد، پس دعا تفاوتی در انجام آن ایجاد نمی‌کند.
 ۳. اگر انجام فعلی برای خداوند مصلحت نباشد، خدا آن را انجام نمی‌دهد، پس دعا تفاوتی در انجام آن ایجاد نمی‌کند.
 ۴. بنابراین، دعا هیچ تفاوتی در انجام افعال خداوند نخواهد داشت.
- این استدلال با متون اصلی ادیان ابراهیمی، که بر کارآمدی دعا تأکید دارند، در تعارض است. تصور این که دعا هیچ تفاوتی ایجاد نخواهد کرد حقیقتاً ناامیدکننده است. مؤمنان قویاً بر این عقیده‌اند که گاه درخواست فعلی از خداوند باعث ایجاد تفاوت در نتیجه می‌شود. پس اگر تمایل به دعا داریم، بر ما فرض است که نتیجه استدلال را نپذیریم. به این منظور در ادامه سعی در رد آن خواهیم داشت. به زعم علامه مجلسی (۱۳۸۳، ۱: ۱۲۱) امور بر سه قسم است:

۱. بدون دعا مصلحت در اعطای آن امر است و خداوند آن را بدون دعا می‌دهد.
۲. با دعا نیز مصلحت در اعطای آن امر نیست و خداوند مطلقاً آن را نمی‌دهد.
۳. با دعا مصلحت در اعطای آن امر است و بدون دعا عطا آن مصلحت نیست. پس عطا چنین اموری منوط به دعاست و از آنجایی که انسان با عقل خود نمی‌تواند این سه را تشخیص دهد، باید همواره دعا کند و در صورت عدم اجابت ناامید نگردد.

روشن است که دعا در موقعیت سوم مؤثر است. چنانچه انجام فعلی برای خداوند از قسم سوم باشد، دعا مستقل از هر دلیل دیگری می‌تواند به عنوان دلیلی جدید سبب انجام آن فعل برای خداوند باشد. پس گاه دعا، صرف نظر از سایر دلایل، می‌تواند به عنوان دلیل مقتضایی انجام فعل، عدم انجام آن را به انجام دادنش تغییر دهد، یعنی با دعا انجام آن فعل مصلحت می‌شود. به همین ترتیب انجام فعلی می‌تواند برای خداوند مصلحت نباشد، آن هم به دلیل این که دعا نشده است.

به عنوان یک نکته کلی می‌توان گفت که در موقعیت سوم و تا پیش از دعا انجام یا عدم انجام فعل برای خداوند به یک میزان موجه است؛ در چنین موقعیتی انجام یا عدم انجام فعلی را دعا رقم می‌زند. گاه خداوند انجام فعلی را فقط به دعا وابسته می‌کند، یعنی با دعا انجام آن فعل مصلحت می‌شود و بدون دعا انجامش مصلحت نیست؛ در چنین

مواردی، کسانی که در دعا کوتاهی کنند آنچه را به دعا وابسته است دریافت نمی‌کنند، اما اگر دعا شود، شرایط تغییر می‌کند و انجام آن فعل تبدیل به مصلحت می‌شود و خدا خلاف مصلحت رفتار نمی‌کند. پس با دعا دلیلی برای انجام فعل فراهم می‌شود، دلیلی که پیش‌تر وجود نداشته است.

اگر آنچه را بیان شد صادق بدانیم، آنگاه مقدمه (۲) و (۳) استدلال نادرست هستند و در نتیجه استدلال علیه ناکارآمدی دعا نامعتبر است و دعا امری مؤثر و کارآمد خواهد بود. به این ترتیب هیچ تنشی بین این فرض که «خدا همواره مصلحت را انجام می‌دهد» و این که دعا می‌تواند در آنچه خدا انجام می‌دهد تفاوت ایجاد کند، وجود ندارد و این بدان معناست که دعا مؤثر و کارآمد است. پس انجام مصلحت با مؤثر بودن دعا ناسازگاری ندارد، زیرا گاهی انجام مصلحت به واسطه دعا و اجابت آن فراهم می‌شود. اما چرا خدا چنین می‌کند و در مواقعی انجام فعلی را منوط به دعا می‌کند؟

به نظر می‌رسد در چنین مواقعی این که خداوند فعلی را به دلیل دعا انجام دهد بهتر است از این که آن را انجام ندهد یا بدون دعا انجام دهد. در حالت سوم، انجام فعلی از سوی خداوند در نتیجه اجابت دعا بهتر از آن است که با دعا داده شود تا آن که بدون دعا عطا شود یا اصلاً عطا نشود. پس اگر انجام فعل مصلحت و در نتیجه عطای امری به سبب دعا بتواند بهتر از حالات دیگر باشد، خدا عطای آن امر را وابسته به دعا می‌کند.

چنان که دیدیم، موقعیت سوم موجه است، چون گاه بهتر است انجام فعلی منوط به دعا باشد تا آن که بدون دعا تأمین شود یا اساساً هیچ‌گاه انجام نشود، پرسش کنونی این است که «بهتر بودن» به چه معناست؟ پاسخ همان است که موری می‌گوید: تأمین خوبی‌های مترتب بر دعا سبب این بهتر بودن است. ممکن است خداوند اعطای برخی خوبی‌ها را منوط به دعا کند تا خوبی‌های بیشتر و مهم‌تری را نیز تأمین کند، خوبی‌هایی که بدون قید و شرط و غیر از مسیر دعا داده نمی‌شد.

۲. ویژگی‌های دعای کارآمد

تا اینجا دریافتیم که دعا مؤثر است، چرا که می‌تواند علت انجام برخی مصالح شود. اما بر فرض پذیرش امکان کارآمدی دعا، چه دعایی قابلیت استجاب دارد؟ در موقعیت سوم، گویی خدا جایی را برای انسان باز می‌گذارد که تفاوت ایجاد کند. اما آیا صرف درخواست از خداوند سبب پاسخ او می‌شود؟ به طور مشخص آیا همه دعاها کارآمد هستند؟ اگر فردی در موقعیت سوم باشد، چنانچه دعا بکند، دعایش در هر صورت اجابت خواهد

شد؟ موضوع کنونی از آن روی مهم است که به طور مستقیم به نحوه علیت دعا مرتبط است.

گرچه خداوند انسان را دعوت به دعا کرده و وعده اجابت می‌دهد، «أَجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ»، اما آن را مقید به قید «اذا دَعَان...» کرده است. لیکن این قید چیزی زائد بر مقید نیست، یعنی دعا باید حقیقتاً دعا باشد، نه این که مجازاً و لفظ دعا باشد. در واقع وعده اجابت این شرط را دارد که داعی حقیقتاً دعا کند. دعای حقیقی یعنی دعایی که قلب و زبان موافق باشند، قلبی که دروغ در آن نیست آن را بخواهد، نه زبانی که به دروغ، راست، حقیقت و مجاز می‌چرخد (طباطبائی ۱۳۷۴، ۲: ۴۵-۴۶). آدابی که در خصوص دعا توصیه شده‌اند نیز به نوعی مؤلفه‌های تحقق دعای حقیقی‌اند، که عمده‌اش اخلاص در دعا، موافقت قلب و زبان، ناامیدی از غیر، خشوع و تضرع، اصرار بر دعا و... است.

در موقعیت سوم، دعا دلیلی مستقل و جدید برای انجام فعل مصلحت است که در غیر این صورت خدا آن را انجام نمی‌داد. دعای حقیقی راهی مشخص است که با درخواست از خداوند، علت ایجاد برخی امور می‌شود. البته دعای حقیقی دلیل کم‌وزن و ساده‌ای نیست، دعای حقیقی قرار است برای انجام فعلی به خدا دلیل بدهد و شواهد تجربی نشان می‌دهد دعاهای بسیاری چنین شرایطی را کسب نکرده‌اند و این حاکی از دشواری فراهم‌آوری چنین دلیلی است. آن دسته از دعاهایی که به خدا دلیل مستقل و جدیدی برای انجام فعلی می‌دهد، یعنی با دعا انجام آن فعل مصلحت می‌شود، دعاهایی هستند که شرایط تحقق دعای حقیقی را تأمین کرده باشند، از جمله نحوه درخواست، زمان درخواست، رابطه داعی قبل و حین دعا با خدا و سایر آنچه به عنوان آداب دعا ذکر شده، که همگی بر پاسخ خداوند به دعا تأثیر می‌گذارند. البته مؤلفه‌های دعای حقیقی نمی‌تواند حدود و ثغور دعای حقیقی را دقیقاً روشن کند. چه بسا در برخی از دعاهای حقیقی، مؤلفه‌هایی حضور پررنگ‌تر داشته باشد و برخی دیگر غایب باشند، اما می‌توان گفت در هر دعای حقیقی‌ای ضرورتاً برخی از این مؤلفه‌ها حضور دارند. بر ما پوشیده است که هر دعایی دقیقاً به دلیل حضور چه مؤلفه(هایی) دعای حقیقی شده است. آنچه آشکار است این است که داعی باید فراتر از زبان و کلام عمل کند. پس به طور کلی، دعای حقیقی دلیلی جدید و مستقل برای خداوند برای انجام فعلی فراهم می‌کند. دعای حقیقی صرف اظهار زبانی خواسته نیست، بلکه ارجاع به یک وضع واقعی و یک دلیل مستقل جدید است. پس چنین نیست که در موقعیت سوم، چنانچه با هر کیفیتی دعا شود، دعا مستجاب گردد، بلکه ممکن است دعایی در موقعیت سوم مستجاب نشود، به این دلیل که

از حقیقت دعا تهی است. پس بر فرض پذیرش امکان کارآمدی دعا در موقعیت سوم، همه دعاها کارآمد نیستند و مثلاً صرف بیان این که «خدایا فرزند بیمارم را شفا بده»، بدون تحقق دعای واقعی، چندان محل اجابت نیست. پس آنچه میزان کارآمدی دعا را رقم می‌زند حقیقت دعاست. چه بسا فردی در موقعیت سوم باشد، ولی به واسطه این که دعایش دعای حقیقی نبوده و صرفاً بیان الفاظ بوده، اساساً دعایی نکرده که دعا بتواند نقش علی ایفا کند.

ممکن است در بادی امر، شرط «اذا دعان» به نوعی سختگیرانه و حداکثری به نظر برسد، اما به واقع چنین نیست و از قضا در برخی مواقع کمک‌کننده است. چه بسیار می‌شود که در هنگام دعا، الفاظ و عبارات آن طور که باید مطابق با معنای مطلوب نیست و این حالات روحی و قلبی چون تضرع و ناامیدی از غیر و... یا همان حقیقت دعا هستند که برای افاده مطلوب و خواسته به درگاه خداوند یاری می‌رسانند. آنچه گذشت بدان معناست که حقیقت دعا را محتوای آن رقم می‌زند. در واقع دعای حقیقی به عنوان عامل علی انجام یک فعل، به نوعی صورت بخشیدن توجه درونی و حقیقتی متعالی‌تر از یک ارتباط زبانی است.^{۱۳}

۳. مراتب دعای کارآمد

لازم به توضیح است که به فرض تحقق دعای حقیقی، از آنجا که دعای حقیقی مراتبی دارد، دعای حقیقی می‌تواند طیفی از دلایل ضعیف تا قوی را برای خداوند فراهم آورد. یعنی قدرت علی دعا همیشه یکسان نیست. این که دعا چه تأثیری دارد بستگی به نوع دعا دارد. گاه دعا چنان قدرت علی دارد و آن قدر دلیل قوی‌ای برای خداوند فراهم می‌کند که دعا سبب معجزه می‌شود؛ گاه نیز یک دلیل حداقلی فراهم می‌کند و مثلاً یک امر متعارف و روزمره زندگی را برآورده می‌سازد. پس همه دعاهای حقیقی به یک میزان کارآمد نیستند. این مطلب از آن روی مهم است که در موقعیت سوم شرایط به گونه‌ای است که گاه کسی با یک دعای حداقلی و فراهم کردن یک دلیل ضعیف، می‌تواند انجام فعلی را برای خداوند مصلحت کند و گاه شرایط آن گونه است که نیاز هست بسیار دعا شود تا یک دلیل حداکثری و قوی برای انجام فعلی به خداوند بدهد. غالباً و شهوداً مؤمنان بر این باورند که اگر برای فلان موضوع خاص بیشتر و بهتر دعا می‌کردم فلان اتفاق می‌افتاد/ نمی‌افتاد. این مطلب نشان می‌دهد که اولاً دعا واجد تأثیر علی است و در ثانی قدرت علی دعاها متفاوت است؛ دعای بیشتر و بهتر یعنی دلیل قوی‌تر. پس دعا، با توجه به مراتب آن،

دلایل مختلفی را ایجاد می‌کند. نکته آن است که دعای کم و حداقلی هم دعاست، ولی دلیل چندان محکمی فراهم نمی‌کند. اما ممکن است شرایط به نحوی باشد که همین دلیل حداقلی برای انجام فعل کافی باشد، ولی گاه این گونه نیست و نیاز به یک دلیل قوی برای انجام مصلحت است.

۴. چگونگی تغییر مصلحت توسط دعای کارآمد

حال پرسش آن است که چگونه دعا برای انجام فعلی می‌تواند مصلحت آن را تغییر دهد؟ چگونگی تأمین امور بر نوع ارزشمندی و مصلحت بودن آنها تأثیرگذار است. ارزشمندی و مصلحت بودن برخی امور نه فقط به ماهیت آنها، بلکه به عوامل علی تأمین آنها نیز بستگی دارد. بر این اساس، دعای حقیقی، علاوه بر این که دلیلی بر انجام فعلی فراهم می‌کند، بر ارزشمندی و مصلحت بودن آنچه خواسته شده نیز تأثیر می‌گذارد. موقعیتی که در آن انسان دعا نمی‌کند و در عین حال امری برایش تأمین می‌شود، علل متفاوتی نسبت به موقعیتی دارد که همان امر با علیت دعا فراهم می‌شود. وقتی در موقعیت سوم، فرزند بیمار به دلیل دعا شفا می‌یابد، این نوع بهبودی با حالتی که فرزند در موقعیت اول، بدون دعا بهبود یافته، ارزش یکسانی ندارد. درست است که هر دو نوع بهبودی علتی دارد و البته هر دو مصلحت هستند، اما برتری ارزش بهبودی با دعا از آن روست که مصلحت شدن و آنگاه بهبودی بیماری در موقعیت سوم علت متفاوتی دارد و آن دعاست، و دعا یعنی ارتباط خاص انسان و خداوند. پس علل تأمین امور بر ارزشمندی و مصلحت شدن آنها مؤثر است. بنابراین، گاه آنچه از طریق دعا به انسان عطا می‌شود ارزشمند و مصلحت خواهند شد، آن هم فقط به دلیل آن که علتش دعاست.

بر مطالب فوق بیفزاییم که علی‌الاصول برآوردن خواست و طلب انسان ارزشمند است. چنانچه موجودی به آن حد از کمال و آگاهی برسد که بتواند درخواست داشته باشد، برآوردن خواست چنین موجودی به خودی خود ارزشمند است، هرچند بدان معنا نیست که اجابت خواسته ضروری است، بلکه طلب و درخواست صرفاً یک دلیل برای انجام فعلی از سوی خداوند فراهم می‌آورد.

به این ترتیب، به نظر می‌رسد توضیحی ارائه شد از امکان کارآمدی دعا و نیز این که چگونه و چرا خدا در موقعیت سوم فعلی را انجام می‌دهد، یعنی دعا را مستجاب می‌کند.

۵. نتیجه‌گیری

برخی امکان استجاب دعا را با صفات باری تعالی سازگار نمی‌دانند و از این منظر دعا را ناکارآمد و بی‌معنا می‌شمرند. به این منظور ابتدا دو استدلال علیه کارآمدی دعا با دو پیشفرض «خداوند خیر محض است» و «خدا همیشه می‌خواهد و می‌تواند آنچه را خیر است انجام دهد» ارائه شد. هر دو استدلال با تلاش موری و هاوارد-اشنایدر نامعتبر نشان داده شده، و از این رو دعا امری کارآمد و معنادار است. موری با نقد فرضیات استدلال علیه کارآمدی دعا نشان داد خداوند گاهی ارائه خیر خاصی را منوط به دعا می‌کند تا خوبی‌های مهم‌تری را عطا کند که بدون قید و شرط تأمین نمی‌شدند. هاوارد-اشنایدر نیز فرضیات استدلال علیه کارآمدی دعا را از زوایای دیگر نامعتبر دانستند، به این دلیل که اصل CA نامعتبر است. CA عبارت است از این که ایجاد وضعیت اموری از جانب خداوند در پاسخ به دعا نمی‌تواند بهتر از گزینه‌های جایگزین باشد. همچنین درخواست از خدا برای انجام فعلی، به خودی خود، مستقل از هر دلیل دیگری که برای انجام آن فعل دارد، وضعیت اخلاقی انجام آن را تغییر نمی‌دهد. نهایتاً هاوارد-اشنایدر در دو مرحله نشان می‌دهند که CA نادرست و در نتیجه دعا مؤثر است.

در ادامه استدلال سوم علیه کارآمدی دعا با پیشفرض «خداوند هر آنچه را مصلحت است انجام می‌دهد» طرح شد. در پاسخ به استدلال بیان شد که گاه تا پیش از دعا انجام یا عدم انجام فعلی برای خداوند به یک میزان موجه است. در چنین مواردی، کسانی که در دعا کوتاهی کنند، آنچه را به دعا وابسته است دریافت نمی‌کنند، اما اگر دعا شود، انجام آن فعل برای خداوند مصلحت می‌شود و خدا خلاف مصلحت رفتار نمی‌کند. پس تنشی بین این فرض که «خدا همواره مصلحت را انجام می‌دهد» و این که دعا می‌تواند در آنچه خدا انجام می‌دهد تفاوت ایجاد کند، وجود ندارد و این بدان معناست که دعا مؤثر و کارآمد است. همچنین بیان شد در چنین شرایطی، انجام فعلی از سوی خداوند در نتیجه اجابت دعا بهتر از آن است که امری بدون دعا عطا شود یا اصلاً عطا نشود. پس دعا مؤثر است، چرا که می‌تواند علت انجام برخی مصالح شود. اما بر فرض پذیرش امکان کارآمدی دعا، همه دعاها کارآمد نیستند. اگر تأمین امری وابسته به دعا باشد، دعایی ممکن است مستجاب نشود، آن هم به این دلیل که از حقیقت دعا تهی است. دعا باید حقیقی باشد، نه صرف اظهار کلمات. دعای حقیقی دلیلی جدید و مستقل برای خداوند برای انجام فعلی فراهم می‌کند. دعای حقیقی ارجاع به یک وضع واقعی و یک دلیل

مستقل جدید است، که پیش‌تر وجود نداشته است. در واقع دعای حقیقی، به عنوان عامل علی، امری متعالی‌تر از یک ارتباط زبانی است. همچنین به فرض تحقق دعای حقیقی، دعا وابسته به نوع و مراتب آن می‌تواند طیفی از دلایل ضعیف تا قوی را برای خداوند فراهم آورد. دعای کم و حداقلی هم دعاست، ولی دلیل چندان محکمی فراهم نمی‌کند؛ اما ممکن است شرایط به نحوی باشد که همین دلیل حداقلی برای انجام فعل کافی باشد. ولی گاه این گونه نیست و برای انجام مصلحت نیاز به یک دلیل قوی است. در توضیح سازوکار تغییر انجام مصلحت با دعا عنوان شد که چگونه تأمین امور بر نوع ارزشمندی و مصلحت آنها اثرگذار است. ارزشمندی و مصلحت برخی امور نه فقط به ماهیت آنها، بلکه به عوامل علی تأمین آنها نیز بستگی دارد. بر این اساس، دعای حقیقی، علاوه بر این که دلیلی بر انجام فعلی فراهم می‌کند، بر ارزشمندی و مصلحت بودن آنچه خواسته شده نیز تأثیر می‌گذارد. بنابراین، گاه آنچه از طریق دعا به انسان عطا می‌شود ارزشمند و مصلحت خواهد بود، آن هم فقط به دلیل این که علتش دعاست. نیز بیفزاییم چنانچه موجودی به آن حد از کمال و آگاهی برسد که بتواند درخواست داشته باشد، برآوردن خواست چنین موجودی به خودی خود ارزشمند است و می‌تواند دلیلی برای انجام فعلی از سوی خداوند فراهم آورد.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

طباطبائی، محمدحسین. ۱۳۷۴. *تفسیر المیزان*. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحق. ۱۳۶۴. *اصول کافی*، ج. ۲، ۴. ترجمه و شرح سید هاشم رسولی. تهران: اسلامیه.

مجلسی، محمدباقر. ۱۳۸۳. *عین الحیات*. تحقیق کاظم عابدینی مطلق. قم: کامکار.

Basinger, David R. 2003. "God does not necessarily respond to prayer." Pp. 255-264, in *Contemporary debates in philosophy of religion*, Edited by Michael L. Peterson, and Raymond J. VanArragon. Malden, MA: Blackwell Publishing.

Brümmer, Vincent. 1984. *What are we doing when we pray?*. London: SCM Press.

Davison, Scott. 2009. "Petitionary prayer." Pp. 286-305, in *The Oxford*

- handbook of philosophical theology*, edited by Thomas P. Flint, and Michael C. Rea. Oxford: Oxford University Press.
- Davison, Scott A. 2021. "Petitionary prayer." in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition)*, edited by Edward N. Zalta.
- Howard-Snyder, Daniel, and Frances Howard-Snyder. 2010. "The puzzle of petitionary prayer." *European Journal for Philosophy of Religion* 2(2): 43-68.
- Morris, Thomas V. 1992. *Making sense of it all: Pascal and the meaning of life*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Murray, Michael 2003a. "God responds to prayer." Pp. 242-254, in *Contemporary debates in philosophy of religion*, Edited by Michael L. Peterson, and Raymond J. VanArragon. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Murray, Michael 2003b. "Reply to Basinger." Pp. 264-265, in *Contemporary debates in philosophy of religion*, Edited by Michael L. Peterson, and Raymond J. VanArragon. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Parker, Ryan M., and Bradley Rettler. 2017. "A possible worlds solutions to the puzzle of petitionary prayer." *European Journal for Philosophy of Religion* 9(1): 179-189.
- Plantinga, Alvin. 2011. *Where the conflict really lies: Science, religion, and naturalism*. Oxford University Press.
- Stump, Eleonore. 1979. "Petitionary prayer." *American Philosophical Quarterly* 16(2): 81-91.

یادداشت‌ها

1. petitionary prayer
2. effective prayer
۳. «دعا به خودی خود عبادت مطلوب و بزرگی است» (کلینی ۱۳۶۴، ۲۱۲).
۴. «قل ما یعبوا بکم ربی لولا دعاؤکم» (فرقان: ۷۷).
5. spoiled
6. overwhelming

۷. بیسینجر این خیر مترتب بر دعا یعنی حفظ استقلال انسان را نمی‌پذیرد. به باور او این که خدا ممکن است گاهی منتظر دعا بماند تا به استقلال ما خدشه وارد نشود قابل پذیرش نیست و دعای برای دیگران زیر سؤال بردن استقلال آنهاست. فرض کنیم که تام نگران مشکلات خانوادگی دوستانش فرد و سالی است و از خدا می‌خواهد به نحو مؤثری برای حل مشکل آنها دخالت کند. از سوی دیگر می‌دانیم که بر اساس خداباوری، اراده آزاد و آزادی افراد یعنی توانایی افراد برای حفظ و کنترل جنبه‌های مهم زندگی خود باید محفوظ بماند. به عنوان یک قاعده کلی، خداوند مخلوقات خود را مجبور به انجام اعمالی که تمایلی به انجام آنها ندارند نخواهد کرد. پس به نظر می‌رسد که خدا تا زمانی که فرد و سالی خودشان از خدا نخواستند و دعا نکرده‌اند نباید در روابط بین زوجین مداخله کند، آن هم به این دلیل که دوستان تام برای آنها دعا کرده است. در اینجا استجاب دعا تام مستلزم آن است که خداوند آزادی فرد و سالی را نقض کند و خداوند تنها در صورتی می‌تواند از شبهه دخالت در زندگی شخصی فرد و سالی تبرئه شود که فرد و سالی با کمال میل افکار و احساسات خود را با خدا در میان بگذارند (Basinger 2003, 259-260).

۸. بیسینجر معتقد است به این خیر مترتب بر دعا که موری بیان کرده چند نقد وارد است. (۱) ممکن است آنچه از خداوند طلب شده با ماهیت اهداف خداوند سازگار باشد، اما خداوند به دلایلی تصمیم گرفته که این دعا را اجابت نکند (حداقل در این زمان) (Basinger 2003, 259). (۲) امکان چنین بینشی برای دعاکننده فراهم نیست، یعنی هیچ راه و ملاکی وجود ندارد که فرد دعاکننده بداند آیا رویدادی که به عنوان اجابت دعا در نظر می‌گیرد حقیقتاً در نتیجه اجابت دعاست یا خیر. رویدادهایی که به عنوان اجابت در نظر گرفته می‌شوند ممکن است حتی اگر هیچ دعایی نشده باشد رخ بدهد، یا ممکن است به واسطه رویدادهایی رخ داده باشد (یا مانع از آن شده باشد) که هیچ ربطی به دعاکننده ندارد (Murray 2003b, 264). (۳) از آنجایی که خدا باوران معتقد به اراده آزاد بر این باورند که تصمیم خدا برای آفرینش جهانی که در آن افراد آزادی معناداری داشته باشند به طور قابل توجهی قدرت خدا برای مداخله در امور زمینی را محدود می‌کند، ممکن است دعا مستجاب نشود آن هم به دلیل این که خداوند قادر به مداخله در این مورد نبوده، هرچند امر طلب‌شده کاملاً با ماهیت و اهداف اخلاقی خداوند سازگار باشد. (۴) دعاکننده باید از قبل باور داشته باشد که دعایش با ماهیت و اهداف اخلاقی خدا سازگار است، یعنی از قبل بتواند به طور موجه به این نتیجه برسد که اجابت خاصی از جانب خداست. اگر چنین باشد، آنگاه این ادعا که دعای خاصی اجابت شده است می‌تواند چیز جدیدی در مورد ارزش‌های الهی به دعاکننده بیاموزد (Basinger 2003, 259). موری نقد چهارم را کاملاً رد نمی‌کند، اما معتقد است اغلب مؤمنان دلایل خوبی برای این باور دارند که در جریان اجابت دعا استنباط موجهی در مورد ماهیت و اهداف الهی به دست می‌آورند. به نظر موری، در حالی که این فهم قطعاً در برخی موارد نادرست خواهد بود، اما دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم همیشه غیرموجه است (Murray 2003b, 264).

۹. آیا این دو اصل قابل پذیرش هستند؟ نقدهایی به این دو شده است، از جمله این که برخی به نوعی اصل اول را قابل تحویل به اصل دوم می‌دانند و معتقدند در واقع این دو اصل یکی هستند. یا اجابت

دعا موقعیت اخلاقی فعلی را تغییر می‌دهد یا نمی‌دهد؛ در صورت نخست، اصل اول همان اصل دوم است، و در صورت دوم صرف نظر از دعا، خداوند آنچه را بخواهد انجام می‌دهد و دعا تغییری در انجام یا عدم انجام آن فعل ایجاد نمی‌کند و بنابراین دعا مؤثر نخواهد بود (Parker 2017, 180-). (182).

10. Geoffrey Cupit

11. Isaac Choi

۱۲. اسکات دیویسون به نظر سوئینبرن مبنی بر این که دعا راهی برای اعمال مسئولیت است اعتراض می‌کند، نک. Davison 2009.

۱۳. دفاع از کارآمدی و تأثیر دعا در دو مرحله قابل توضیح است: نخست، تحقق دعای حقیقی توسط انسان؛ دوم، اجابت از سوی خداوند. در واقع این اجابت است که امر خواسته شده را محقق می‌سازد، نه فقط دعا. دعا فعل انسان و اجابت فعل الهی است. این که اجابت دعا به عنوان فعل الهی با کدام یک از الگوهای افعال الهی در امور زمینی قابل توضیح است از محل بحث این مقاله خارج است، نک. Plantinga 2011, chap. 3, 4.



بررسی و نقد مقاله سلز درباره عوالم پنجگانه زبانی در تبیین اتحاد عرفانی در اسلام

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۱

علیرضا کدخدایی^۱

مهدی لکزایی^۲

چکیده

مایکل آنتونی سلز معتقد است عارفان مسلمان در تبیین تجارب عرفانی خود از عوالم فکری-فلسفی، فرهنگی-شعری، قرآنی-حدیثی و کلامی تأثیر پذیرفته‌اند. سلز در مقاله «زبان حیرت» (۱۹۸۹) سعی دارد پنج نمونه از این عوالم زبانی را برجسته کند و تشابه زبان صوفیان، به خصوص در حوزه مسئله فنا و اتحاد عرفانی، با پس‌زمینه‌های سنتی-دینی آنان را نشان دهد. عوالم زبانی که سلز به آنها توجه کرده و صوفیان از آن تأثیر پذیرفته‌اند عبارت‌اند از شعر جاهلی؛ کلیدواژه‌ها و اصطلاحات کلامی؛ زبان حدیثی-قرآنی معراج و وصول به عرش؛ حدیث قرب نوافل و حیرت صوفیانه، که در آن تمایزات ذهن-عین، گوینده-شنونده تقریباً محو می‌شود؛ و نهایتاً استفاده از زبان فلسفی متأخرتر ابن عربی (دیالکتیک عرفانی) برای تبیین اتحاد عرفانی. پژوهش پیش رو بر مبنای مطالعه‌ای کتابخانه‌ای، ضمن معرفی دیدگاه سلز در مقاله مذکور، با رویکرد توصیفی-تحلیلی، به برخی کاستی‌های شکلی از جمله کم‌دقتی در ترجمه و ارجاع به نسخ کم‌اعتبار، و برخی کاستی‌های محتوایی مانند نقصان در دامنه پژوهش اشاره می‌کند. در کنار این اشکالات، توجه به مباحث تطبیقی بین ادیان ابراهیمی اسلام، یهود و مسیحیت، تسلط نویسنده به ادبیات عربی و شعر جاهلی، از جمله ویژگی‌های مثبت این اثر است که به مؤلف در تبیین زبان تجربه عرفانی در اسلام کمک شایانی کرده است.

کلیدواژه‌ها

اتحاد عرفانی، فنا، تصوف، زبان حیرت، مایکل سلز

۱. دانشجوی دکتری عرفان، گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (alikadkhodaet@gmail.com)
۲. استادیار گروه ادیان غیرابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (lakzaei@urd.ac.ir)



**Review and Critique of Sells' Paper on the Five Language
Worlds in Explaining the Mystical Union in Islam**

Alireza Kadkhodaei¹

Reception Date: 2022.09.10

Mahdi Lakzaei²

Acceptance Date: 2023.05.01

Abstract

Michael Anthony Sells (1949) is a professor at the University of Chicago's School of Theology and one of the eminent scholars in the field of mysticism. He believes that Muslim mystics have been influenced by intellectual-philosophical, cultural-poetic, ḥadīth-Quranic, and theological traditions in explaining their mystical experiences. In "bewildered tongue" (1989), Sells tries to highlight five examples of the language worlds related to these traditions and shows the similarity of the Sufis' language with their traditional-religious backgrounds, especially in terms of mystical union and passing away (Fanā'). These language worlds are as follows: poetry of pre-Islamic Arabia; theological (Kalam) terminology; ḥadīth and Qur'anic language regarding ascent through the heavenly spheres to the divine throne (Mi'rāj); ḥadīth of superogatory devotions (al-nawāfil) and the Sufi "bewildered dialogues" of union in which distinctions between subject and object, speaker and hearer, begin to melt, and finally, the later philosophical language of Ibn Arabi (mystical dialectic) to explain the mystical unity. This paper, using a descriptive-analytical method, first explains the ideas of Sells in his aforementioned work and then evaluates them. Regarding the research material, his work has failed to cover some important ḥadīths and Quranic verses, and from a formal perspective, besides referring to some weak manuscripts, some of his translations are not precise. Nevertheless, the author's comparative approach to Abrahamic religions and his profound knowledge of Arabic literature and poetry of pre-Islamic Arabia are among the positive features of the work, which have greatly helped Sells in explaining the language of mystical experience in Islam.

Keywords

mystical union, passing away (fanā'), sufism, bewildered tongue, Michael Sells

1. Ph.D. Candidate in Mysticism, Department of Islamic Mysticism, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (alikhodaei@gmail.com)

2. Assistant Professor, Department of Non-Abrahamic Religions, University of Religions & Denominations, Qom, Iran. (lakzaei@urd.ac.ir)

۱. مقدمه

اتحاد عرفانی، به عنوان آخرین مرحله سلوک، موضوعی است که در عرفان‌های دینی مورد بحث قرار گرفته است. صوفیان ادیان ابراهیمی به ویژه سعی داشته‌اند تحلیلی سازگار با دین از این اتحاد ارائه دهند، گرچه در بسیاری از موارد توفیق آن را نداشته‌اند. در این میان نخستین و شاید ضروری‌ترین گام برای دستیابی به تفاهم اهل شریعت و اهل طریقت و حقیقت درباره این موضوع بسیار مهم - که برخی آن را غایت دین می‌دانند- فهم مراد صوفیان از این واژه است. در اسلام - که از این اتحاد با واژه فنا و معادل‌های آن یاد می‌شود- کمتر به این مهم پرداخته شده است. سلز (Sells 1989) در مقاله «زبان حیرت: معناشناسی اتحاد عرفانی در اسلام»، که در این جستار به معرفی آن خواهیم پرداخت، سعی کرده است با دقت و ظرافت به این امر بپردازد. ما در اینجا نخست خلاصه‌ای از مقاله او را می‌آوریم و در ادامه آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

مایکل آنتونی سلز (ز. ۱۹۴۹) استاد تمام تاریخ و ادبیات اسلامی در دانشکده الهیات دانشگاه شیکاگو است و در زمینه‌های مطالعات قرآنی، تصوف، شعر عاشقانه عربی و اسلامی، عرفان (یونانی، اسلامی، مسیحی و یهودی)، ادبیات عرفان تطبیقی، ابن عربی، و خشونت دینی تدریس می‌کند. علاوه بر تدریس، او آثار مفیدی نیز در برخی از این زمینه‌ها منتشر کرده است (نک. کدخدایی ۱۳۹۶، ۱۹). از جمله ویژگی‌های پژوهش سلز بدیع بودن موضوع آن است، به گونه‌ای که بررسی عوالم زبانی صوفیان و ردیابی آن تا نصوص دینی و اشعار جاهلی در پژوهش دیگری مشاهده نشده است.

۲. مروری بر «زبان حیرت: معناشناسی اتحاد عرفانی در اسلام»

سلز در این مقاله در صدد است خواننده را با اتحاد عرفانی در اسلام (یا به اصطلاح صوفیه، فنا) آشنا کند. اما سعی ندارد فنا را از طریق تعاریف موجود در آثار صوفیان تشریح کند، زیرا اولاً فنا موضوعی است که کمتر در آثار صوفیان تعریف شده و ثانیاً آنچه برای سلز در این مقاله اهمیت دارد بررسی لوازم زبان‌شناختی فنا است، یعنی این که صوفی در مقام حکایت از تجربه فنا چه ایماژهایی را به مدد می‌طلبد و آیا اساساً حکایت تجربه عرفانی تفاوت ماهوی با حکایت سایر تجارب دارد یا نه؟ (Sells 1989, 88).

بیشتر بحث مقاله او بر صوفیان عرب‌زبان متمرکز است.^۱ اگر بپذیریم که صوفیان در مقام تبیین تجارب خود از ساخت‌های سنتی-زبانی مخصوص خود استفاده می‌کنند، آنگاه به راحتی کلام سلز را تصدیق خواهیم کرد که صوفی عرب‌زبان برای توضیح تجارب

عرفانی خود از شعر عرب جاهلی، قرآن، احادیث و عناصر کلامی-فلسفی اسلامی تأثیر پذیرفته است. او سعی دارد تأثیرپذیری صوفی را در پنج عالم زبانی شعری، قرآنی، حدیثی، کلامی، فلسفی برای خواننده نمایان کند (Sells 1989, 88-89).

۲-۱. تأثیرپذیری از شعر جاهلی

تأثیرپذیری صوفیان عرب‌زبان از شعر جاهلی در دو ناحیه شکل و محتوا بوده است. در ناحیه شکل، صوفیان کوشیده‌اند از قالب شکلی قصیده به خوبی بهره ببرند. قصیده خود از سه بخش تشکیل شده است: (۱) نسیب یا ذکر معشوق گمگشته که خود دارای دو ژانر مستقل به نام‌های غزل و شعر عاشقانه عذری است؛ (۲) سفر؛ (۳) مفاخره. در ناحیه محتوا، صوفیان عرب‌زبانی که از ذوق شعری بی‌بهره نبودند توانستند با کمک گرفتن از ایماژهای مستی و عشق و جنون به خوبی عناصر موجود در اتحاد عرفانی را به تصویر بکشند. سلز معتقد است با استفاده از تبیین‌های لفظی به سختی می‌توان عشق و جنون و مستی موجود در اتحاد عرفانی را از همین عناصر در شعر جاهلی متمایز کرد. تنها صوفیانی که هر دو تجربه را داشته‌اند می‌توانند این تمایز را درک کنند (Sells 1989, 93-94, 123). در بخش نخست مقاله، او نشان می‌دهد که چگونه صوفیان از این عناصر شکلی و محتوایی در راستای تبیین اتحاد عرفانی بهره جسته‌اند.

۲-۲. تأثیرپذیری از کلیدواژه‌ها و اصطلاحات کلامی

بسیاری از صوفیان با علم کلام آشنا بوده‌اند و طبعاً کوشیده‌اند به مسائل این علم، به ویژه شبهات مربوط به ساحت توحید، از منظر خود پاسخ دهند. سلز معتقد است زبان صوفیانه اتحاد به شدت با زبان کلامی درآمیخته است. در این بخش از مقاله او سعی دارد دو پرسش اساسی علم کلام را مطرح و پاسخ صوفیان به آن را برجسته کند. پاسخ به این دو پرسش، در ضمن، دیدگاه صوفیان در باب اتحاد عرفانی را نیز روشن می‌کند.

پرسش نخست درباره جبر و اختیار است: چگونه اسلام و هر سنت دیگری که مدعی وجود خدای متشخص قادر مطلق و عالم مطلق است می‌تواند بپذیرد که انسان انتخابی غیر از آنچه خدای قادر مطلق و عالم مطلق از قبل برای او اراده کرده و در علم خود پیش‌بینی کرده داشته باشد؟ اصل این بحث در قرآن مطرح است و هر کدام از نظریه‌های جبر و اختیار را آیاتی از قرآن حمایت می‌کند (Sells 1989, 96).

پرسش دوم درباره رابطه توحید ذات با صفات متکثر الهی است. آیا خدا صفت دارد؟ آیا صفات متکثر انسان‌وار موجب قول به تشبیه نمی‌شود؟ آیا انکار صفات الهی

موجب قول به تعطیل نمی‌شود؟

یکی از پاسخ‌های صوفیان به این پرسش‌ها را می‌توان پاسخ وجودی یا اگزیستانسیال^۲ نام‌گذاری کرد. صوفی صفات الهی را صرفاً اسنادات کلامی نمی‌داند، بلکه برای آنها تحقق خارجی قائل است. انسان می‌تواند از طریق سلوک صفات الهی را در خود متجلی کند و به همان صورت الهی درآید (ان الله خلق آدم علی صورته (به نقل از، ابن‌حنبل ۱۳۸۹، ۲: ۵۱۶)). در لحظه اتحاد عرفانی صوفی تمایزی با خدا نخواهد داشت و از این منظر شبهه رابطه صفات متکثر با ذات واحد و نیز شبهه جبر و اختیار از اساس حل می‌شود. انسان همان آینه اسماء و صفات الهی و مردمک دیده خدا و کون جامع است که همه حقایق ربوبی و خلقی را در خود جمع دارد. تنها وظیفه او آن است که زنگار آینه را بردارد و زنگار آینه همان نفس صوفی است. همچنین صوفیان برای گزارش اتحاد از کلیدواژه‌های کلامی قضا و قدر، بحر عمیق بودن قضا و قدر، و غرق شدن در این بحر عمیق بهره برده‌اند. آنها در یک پارادوکس عرفانی سعی کرده‌اند غرق شدن در این دریای بیکران را راهی برای پاسخ به پرسش قضا و قدر بدانند. به عقیده آنان این غرق شدن حیرت‌زا است، به طوری که ساختارهای ارجاعی زبان را مختل می‌کند (کدخدایی ۱۳۹۶، ۹۴).

۲-۳. تأثیرپذیری از زبان حدیثی-قرآنی معراج و وصول به عرش

صوفیان سلوک خود به سمت اتحاد عرفانی و فنای در حقیقت هستی و بقای به او را سفری انفسی می‌دانند و آن را همچون معراج حضرت ختمی مرتبت پنداشته‌اند. در این بخش سلز سعی دارد تا با معرفی دو نمونه از معراج‌نامه‌های صوفیان، که به وزن معراج پیامبر (ص) تألیف شده‌اند، به تبیین لحظه اتحاد عرفانی در آخرین مراحل معراج اشاره کند. این دو معراج‌نامه عبارت‌اند از معراج‌نامه بایزید و معراج‌نامه ابن‌عربی (Sells 1989, 104-108).

او نخست به عناصر مشترک این معراج‌نامه‌ها با معراج پیامبر (ص) اشاره می‌کند و هر دو را اسطوره‌ای و هرمسی می‌داند، البته با تغییراتی متناسب با سنت اسلامی در ساختار عناصر هرمسی. نکته جالب آن که در این معراجیه‌ها، عروج به عرش الهی نمایانگر سیر به سوی اتحاد عرفانی است. سالک آسمانی خواننده را از میان کلاف سردرگمی از موضوعات مرتبط و تأملات مداوم درباره موضوعات محوری قضا و قدر و اختیار، و توحید و عالم کثرت عبور می‌دهد. سلز نشان می‌دهد که در این سیر معراج‌گونه، صوفی سالک به مقام حیرت می‌رسد و تشخیص خالق از مخلوق در آن مقام دشوار می‌نماید

(Sells 1989, 107).

۲-۴. تأثیرپذیری صوفیان از حدیث قرب نوافل

حیرت نتیجه اتحاد درون و بیرون (سوژه و ابژه) است که در حدیث قرب نوافل به آن اشاره شده است. سلز در تبیین حیرت ناشی از برداشته شدن تمایز سوژه و ابژه به کلمات برخی از بزرگان صوفیه و در رأس همه به کلام امام جعفر صادق (ع) تمسک می‌جوید. ایشان، در مقام فنا، متکلم و مخاطب را خدای متعال می‌دانند و صوفی فانی تنها شبحی است که در میان مخاطب و متکلم قرار دارد و در او مخاطبه واقع می‌شود. نیز طبق عبارت جنید (الجنید ۱۴۲۵، ۱۴۰) صوفی نمی‌تواند از حضرت حق خبر دهد؛ او خود متولی همه خبرهاست و بقایای اثر صوفی (رسم) را با صفات خود محو می‌کند. این یعنی صفات الهی (مثل صفت قهاریت) بر قوا و ادراکات صوفی غلبه می‌کنند و صوفی دیگر درک معمول انسانی نخواهد داشت. این همان تعبیری است که از آن به فنا و بازگشت به عهد «الست» تعبیر می‌شود. در اینجا صوفی وضعیت مبهم و توصیف‌ناپذیری خواهد داشت. در این حالت محو است که خدا خود را به صوفی نشان می‌دهد و قوای صوفی را الوهی می‌کند. برخی شطحیات صوفیه چون «سبحانی» بایزید و «أنا الحق» حلاج نیز در راستای تبیین حدیث قرب نوافل قابل بررسی هستند (Sells 1989, 109-110).

این عبارات را می‌توان برداشتی از حدیث «اتحاد» دانست، که طبق این برداشت، نفس، در حالت اتحاد، ماهیت شبحی دارد. خدا خود را در حالت «محو» آشکار می‌کند و سپس قوای صوفی، در مرحله بازگشت یا بقا، تحت تصرف الوهیت قرار می‌گیرند و الهی می‌شوند. در اینجا ازل بر ابد منطبق می‌شود. قرب به خدا به معنای دور شدن از خود و فراموشی این حالت است که اصطلاحاً «فناء عن الفناء» نام دارد. در این مقام ضمائر من و تو و او یک چیز می‌شوند، چراکه در وحدت تمایزی وجود ندارد. در حالت فنا، این حلاج یا بایزید نیست که ندای «انا الله» سر می‌دهد، بلکه گوینده ندای الهی است که بنده فانی را فراگرفته و یا از طریق او سخن می‌گوید. سلز تفاوت بیان بایزید و حلاج با بیان امام صادق (ع) و جنید را در همین می‌داند که در شطحیات دو مورد نخست، به جای سخن گفتن شبح و ظل صوفی، حق تعالی با وجود کامل خود در حلاج و بایزید تجلی می‌کند و از مجلای آنان سخن می‌گوید. در این مقام خواننده مردد می‌شود که آیا این حلاج است که «انا الحق» می‌گوید یا خدا؟ و آیا اساساً با دو طرف مواجه هستیم یا حلاج به جایی رسیده که در آن گوینده و شنونده یکی هستند و در ساختارهای ارجاعی زبان گسست ایجاد شده است؟ سلز این بخش را با اشعار نَفَری خاتمه می‌دهد. در این اشعار نیز تغییر پیاپی مرجع

ضمیرها بسیار بارز است. سلز در پایان می‌نویسد:

در تمام متون مورد بحث در این بخش، عقیده بر آن است که فاصله معمول ذهن و خارج، اول شخص و دوم شخص، اول شخص و سوم شخص، خود و دیگری، انسان و خدا در لحظه اتحاد ناپدید می‌شود و انواع پیامدهای زبان‌شناسانه رخ می‌نماید. (Sells 1989,)

(114)

۲-۵. استفاده از زبان فلسفی متأخرتر ابن عربی برای تبیین اتحاد عرفانی

زبان فلسفه زبانی بینا فرهنگی است و ابن عربی با تبیین فلسفی (و نه تبیین هرمسی) اتحاد عرفانی راه را برای گفتگو با جهانی بسیار وسیع‌تر باز کرد. اگر در شطحیات و اشعار عارفانه، ضمائر اول شخص و دوم شخص کاربرد بیشتری دارد، در زبان فلسفی ابن عربی از ضمیر سوم شخص بیشتر استفاده می‌شود، تا غایبان از شهود اتحاد عرفانی نیز بتوانند درکی از ماجرای اتحاد داشته باشند. به عقیده سلز، بر خلاف دیدگاه رایج، حرکت از زبان مخاطبه‌ای اتحاد، که در حلاج و بایزید ملاحظه می‌شود، به سوی دیالکتیک عرفانی ابن عربی یک سیر قهقرایی نیست، چراکه دیالکتیک عرفانی ابن عربی علاوه بر تغییر مرجع ضمائر و ادغام آنها، ابعاد جدیدی از خودآگاهی انتقادی و دقت منطقی را برای صوفیان به ارمغان آورده است (Sells 1989, 116).

دیالکتیک با نقد «تقیید» آغاز می‌شود. خدا تنها در صورت یا اعتقاد خاص ظاهر نمی‌شود. از منظر ابن عربی انحصار خدا در صورت یا اعتقاد خاص تالی فاسدهایی ناپذیرفتنی در پی دارد: تشبیه، شرک، کفر و تعطیل. دیالکتیک عرفانی ابن عربی با چهار موضوع به هم پیوسته مرتبط است: اسطوره نفس رحمانی، استعاره آینه جلا یافته (مرآة مجلوة)، الگوی انسان کامل، و وقت (اکنون ابدی) (Sells 1989, 116).

طبق ترسیم اسطوره‌ای ابن عربی، اسماء الهی در مقام احدیت مندمج و در کرب بودند و لذا به اسم جامع «الله» شکایت بردند. اسم جامع «الله» نیز به اسم «رحمان» دستور داد تا عالم را خلق کند تا اسما بتوانند به صورت تفصیلی در اعیان ممکنات متجلی شوند. البته عالم بدون خلقت آدم نمی‌توانست به درستی آینه اسما و صفات الهی باشد، چراکه روح انسان به سان جلای این آینه است؛ روح انسان کامل کون جامع است که تمام اسما و صفات را یک جا نشان می‌دهد و حتی از اسم «الله» و اعیان ملائکه هم کامل‌تر است، زیرا هر دو جنبه علوی و سفلی را در خود جمع دارد. اسما تنها در فرآیند اتحاد عرفانی متحقق و متجلی می‌شوند. ابن عربی سعی دارد با استمداد از معنای لغوی انسان (بشر / مردمک چشم) حقیقتی هستی‌شناختی را تبیین کند: انسان همان مردمک دیده الهی

است که در مرآت آن به خود و سایر موجودات می‌نگرد. انسان کامل از سویی مردمک دیده خدا و از سوی دیگر خلیفه اوست. البته در دار دنیا هیچ موجودی نمی‌تواند به طور کامل اسما و صفات الهی را بروز دهد و حتی پیامبران نیز محصور و محدود در شهود خاصی هستند. آری در حالت فنا این قیود و حصارها به یک معنا برداشته می‌شوند و قلب صوفی آینه جلایافته می‌شود و از قید اسما و صفاتی که مظهر آن هستند نیز رها می‌شود. در این لحظه صوفی به عرش الهی - که طبق تفسیر انفسی ابن عربی همان قلب مؤمن است - وارد می‌شود. استعاره آینه بر مطلب دیگری نیز دلالت دارد: سالک باید به کلی از خودپرستی و خودبینی رهایی یابد تا بتواند تصویر خدا را در خود منعکس کند و به تعبیر بهتر با آن یکی شود، چراکه در لحظه اتحاد، ازل و ابد و قوس نزول و صعود بر هم منطبق می‌شوند (Sells 1989, 119).

همچنین فلسفه وجودی ابن عربی از استعاره آینه برای اشاره به نکته دیگری بهره برده است. او برای به چالش کشیدن دوگانه انسان-خدا در سیاق استعاره آینه، از بازی زبانی ابهام در ارجاع مرجع ضمائر (به ویژه ضمائر مجروری) بسیار کمک گرفته است. با استفاده از روح استعاره آینه می‌توان به پرسش جبر و اختیار^۳ و پرسش توحید و کثرت صفات پاسخ داد. در اتحاد عرفانی، خدا و انسان بر هم منطبق هستند، لذا هم خدا فاعل است و هم انسان و اصلاً خدا و انسان یکی هستند. از سوی دیگر، صفات متکثر (علم و قدرت و...) به نحو تشبیهی بر خدای بیرونی حمل نمی‌شوند تا شبهه معارضه با توحید ذات پیش آید، بلکه در حالت اتحاد عرفانی، صفات در نفس انسان متحقق و متجلی می‌شوند. برای مثال، مرید همان خدایی است که در انسان متجلی شده و یا انسانی است که در خدا بازتاب پیدا کرده است. فایده این روش آن است که قواعد محصور و محدود را به حرکت‌هایی ناگراژمند تبدیل می‌کند. از آنجا که اسماء و صفات الهی اسناد کلامی نیستند بلکه تحقق‌ها یا بازتاب‌هایی در آینه اتحاد عرفانی هستند، در خارج از فضای اتحاد بی‌معنا هستند.

ابن عربی معتقد است خطر بزرگ در جمود بر لحظه اتحاد پدید می‌آید و برای جلوگیری از آن آموزه چهارم پیش‌گفته یعنی وقت را در فلسفه دیالکتیکی خود وارد می‌کند. صوفی نباید به یک حال و یک تصویر و یک اعتقاد بسنده کند، بلکه باید در هر آن از تصاویر موجود فانی شود و به مقتضای «کلَّ یومٍ هُوَ فِی شَأْنٍ» در حال جدیدی بقا یابد. تنها با تَقَلُّب (تحوّل دائمی) می‌توان به کَلِّیت و شَمُول «انسان کامل» نزدیک شد. به تعبیر سلز:

اتحاد مدام بازآفرینی می‌شود. عاشق مدام معشوق را می‌یابد و مدام از او جدا می‌شود. به این ترتیب، دیالکتیک عرفانی معنا را مقید نمی‌کند، بلکه دائماً از تقییدی که از ناحیه ارجاع به یک اثره حاصل می‌شود^۴ به سوی لحظه‌ای تنزیهی حرکت می‌کند و سپس دوباره به التفات ارجاعی^۵ بازمی‌گردد. (Sells 1989, 123)

این همان مقام بی‌مقامی است. صوفی بر هیچ مقامی متوقف نمی‌شود و مدام در حال جلا دادن آینه است. پویایی واژه اتحاد در زبان عربی و اسلامی نتیجه فعل و انفعال این پنج عالم زبانی است. درون‌مایه‌هایی مانند یاد معشوق، جنون عشق، حیرت و یوم‌الدین، و موضوعات کلامی چون قضا و قدر، توحید و اسماء الهی، و نهایتاً ماهیت دوگانه نفس در حالت اتحاد، مستقیماً یا تلمیحاً به واژه «اتحاد» ویژگی خاص خود را عطا می‌کند.

به نظر سلز همان گونه که یکی از ویژگی‌های سبک شعری قصیده آن است که هر کدام از بخش‌های مختلف آن می‌تواند در سایر بخش‌ها گنجانده شود مثلاً تمام یک قصیده - با اجزای سه‌گانه نسب، سفر و مفاخره - می‌تواند ترانه شراب (خمربیه) باشد، هر کدام از عوالم زبانی بالا یعنی شعری، الهیاتی، هرمسی، و مخاطبه‌ای و دیالکتیکی فلسفی نیز می‌تواند شامل سایر عوالم باشد (Sells 1989, 114).

۳. نقد و بررسی مقاله

در این بخش به اختصار مقاله سلز را نقد و بررسی خواهیم کرد. طبعاً بررسی مشروح و مفصل این مقاله مجال دیگری می‌طلبد.

۱. روش سلز برای تبیین فنای عرفانی پدیدارشناختی است و در این راستا سعی دارد از بیانات صوفیان نخستین کمک بگیرد و گزارش‌های آنان در تبیین فنا را تحلیل کند. طبعاً سلز در این مسیر باید دست به گزینش بزند و تعداد محدودی را انتخاب کند. در این میان، سلز تنها به چند تن از بزرگان عرب‌زبان یعنی امام صادق (ع)، جنید، حلاج،^۶ نَفَری و ابن عربی بسنده می‌کند. مسلماً قبل و بعد از جنید^۷ بزرگانی از صوفیه چون رابعه عدویه (عطار ۱۳۷۳، ۹۲؛ بدوی ۱۳۷۷، ۲: ۱۱۲-۱۱۵)، ذوالنون مصری (عطار ۱۳۷۳، ۱۸۴، ۱۵۲؛ Böwering 1988, 3: 722)، سری سقطی (بدوی ۱۳۷۷، ۱۱۳)، بایزید بسطامی^۸ (الشعرانی ۱۴۲۵، ۱: ۱۴۰؛ عطار ۱۳۷۳، ۲۴۳-۲۴۴)، ابوسعید خراسانی (السلمی ۱۴۲۴، ۱۸۳) در توصیف معناشناسی فنا قلم زده‌اند و سویه‌های مختلف آن را مورد بررسی قرار داده‌اند که سلز از آنها غافل شده و این غفلت دیدگاه سلز را از جامعیت دور کرده است.

۲. سلز تصریح می‌کند که هدف او بحث درباره اصطلاحاتی نیست که صوفیان

برای دلالت بر اتحاد عرفانی به کار برده‌اند. اما در عین حال به برخی از این اصطلاحات اشاره کرده است: «بقا، فنا، جمع، آینه صیقلی (مرآة مجلوة)، ذوق، حضور و شهود، فنا عن الفناء. این اصطلاحات از اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین واژه‌های دال بر اتحاد عرفانی در اسلام است. اما در تصوف اسلامی، و به ویژه در مکتب ابن عربی، واژه‌هایی تخصصی‌تر در تبیین این حقیقت و مراتب آن وجود دارد که مناسب بود سلز به ذکر منابع عمده عرفان عملی در تبیین این واژه‌ها اشاره‌ای داشته باشد.^{۱۰}»

۳. سلز برای نشان دادن تأثیرپذیری صوفیان از ادبیات قرآنی و روایی، مستقیم یا غیرمستقیم، به برخی نصوص استشهد کرده است:

- حدیث قرب نوافل که سلز آن را یک نص بنیادی برای درک اتحاد عرفانی از منظر صوفیان می‌داند. باید توجه داشت آخرین مراحل فنا و اتحاد عرفانی در قرب فرائض قابل تصور است که سلز به هیچ نحو به آن اشاره‌ای نکرده است.
- حدیث مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه».
- آیات دال بر یوم‌الدین (قیامت کبری)، میثاق و عهد ازلی و عالم الست (اعراف: ۱۷۲).

- اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً (بقره: ۳۰).
- کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ (الرحمن: ۲۹).
- ثُمَّ اسْتَوَى عَلَی الْعَرْشِ یَدْبِرُ الْأَمْرَ (یونس: ۳)، آیات معراج پیامبر (اسراء: ۱) و قیاس عرش به مرکاوا در قرآن و کتاب مقدس.

- اشاره به داستان ملکه سبا و حضرت سلیمان (نمل: ۴۴) برای تبیین حیرت صوفیانه (عدم تشخیص آب از سراب) و مقایسه آن با تفسیر هخالوتی ربی آکیوا^{۱۱} از تلمود. هم در متون هخالوتی^{۱۲} و هم در متون صوفیانه، احساس غرق شدن به عدم تشخیص هویت اشاره دارد.

- «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) و مقایسه این تعبیر با آیه ۲۶ از باب اول کتاب حزقیال نبی: «بر فراز صفحه بالای سرشان، چیزی شبیه به یک تخت سلطنتی زیبا قرار داشت که گویی از یاقوت کبود ساخته شده بود و بر روی آن تخت، وجودی نشسته بود که به یک انسان شباهت داشت».^{۱۳}

- آیات ابتدایی سوره انفطار و برداشت عرفانی از آن.
- «لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر».

- «ان الله خلق آدم علی صورته» و مقایسه آن با آیه ۲۶ از باب اول سفر پیدایش

«بگذار انسان را بر صورت خود بیافرینیم».^{۱۴}

▪ «القدر بحر عمیق فلا تلجه / القدر سرّ الله فلا تفشوه / ستر الله فلا تکشفوه» (سرّ القدر که جز با فنا کشف نمی‌شود).

چنان که ملاحظه می‌شود، سلز در مقاله خود به آیات متعددی از قرآن اشاره کرده است تا پیش‌زمینه ذهنی صوفیان در مقام تبیین اتحاد عرفانی را تا حدی برای خواننده روشن کند. اما به نظر می‌رسد سلز می‌توانست آیات دیگری از قرآن را در این زمینه ذکر کند که برخی از آنها دلالت صریح‌تری بر مدعای او دارد، آیاتی چون تکلم خدا با موسی از طریق شجر (طه: ۹-۴۸، قصص: ۳۰-۳۵، نمل: ۷-۱۲)، «و ما رمیت اذ رمیت» (انفال: ۱۷)، آیه سوم سوره حدید و آیه نور (نور: ۳۵) و غیره. همچنین او می‌توانست از روایات فراوان دیگر در زمینه اتحاد عرفانی بهره جوید،^{۱۵} گرچه بنیادی‌ترین روایت شاید همان حدیث قرب نوافل و قرب فرائض است که سلز به آن اشاره‌ای کرده است.

۴. سلز معتقد است لحظه شاعرانه و اروتیک عمیقاً در تذکرة‌های شاعرانه جای گرفته است و از درون شعر به سختی می‌توان قرینه‌ای برای تمایز شعر عرفانی از شعر عشقی و اروتیک پیدا کرد. گرچه شواهدی بر صدق این مدعا وجود دارد، اما باید توجه داشت که اولاً این مدعا به شکل قاعده‌ای ساری در همه موارد صادق نیست و ثانیاً مراد سلز آن است که قرینه‌ای از داخل شعر دال بر تمایز عشق مجازی از نوع نفسانی یا حیوانی از یک سو و عشق حقیقی الهی از سوی دیگر وجود ندارد. اما واضح است که در کلمات صوفیان مطالب زیادی درباره ویژگی‌های عشق حقیقی و تمایز آن با عشق حیوانی، لزوم عبور از صورت به معنا و قنطره قرار دادن عشق مجازی برای وصول به عشق حقیقی، ذکر شرایطی نظیر عفت و کتمان در عشق مجازی برای رسیدن به عشق حقیقی، اقسام و مراحل عشق ممدوح و نظایر این مطالب یافت می‌شود.^{۱۶}

۵. سلز بیان اتحاد را فراتر از ثنویت ارجاع زبانی و تفکر بحثی می‌داند. او

می‌نویسد:

از آنجا که فنا تنها در حالت موت نفس رخ می‌دهد، گفتگوهایی که از دل اتحاد خیر از این‌همانی دو طرف می‌دهند ذاتاً متناقض‌نما هستند. و سرانجام، آنجا که اتحاد اصل کانونی دیالکتیک عرفانی می‌شود، آپوریا^{۱۷} یا حیرت ناشی از «بی‌ثباتی در ارجاع» در زبان ایجاد می‌شود و عملکرد و ساختار معمول آن را تغییر می‌دهد. (Sells 1989, 88)

به زبان ساده‌تر می‌توان این کلام سلز را چنین تقریر کرد: ما در مباحث عقلی-فلسفی با کثرت مواجه هستیم. تحلیل‌های عقلانی و زبانی بدون تشکیل گزاره امکان‌پذیر نیست. در

اکثر قریب به اتفاق گزاره‌ها موضوع و محمول و نسبت حکمی از لحاظ مفهومی (و طبعاً از لحاظ مصداقی) مختلف هستند و روشن است حق تعالی از هر نوع کثرتی مبراست، لذا قابل تبیین با گزاره نخواهد بود، مگر در مواردی که موضوع و محمول حتی به لحاظ مفهومی هیچ تمایزی نداشته باشند. از سوی دیگر، عقل برای درک یک موضوع ناگزیر است که آن را تکه تکه کند تا با مفاهیم خود (مقولات ماهوی یا معقولات ثانیه فلسفی و منطقی) منسجم سازد. این حکم‌ناپذیری تنها برای ذات الهی، که حتی شهود آن بنا بر نظریه مشهور در عرفان اسلامی محال است،^{۱۸} ثابت نیست بلکه برای ذات در مقام احدیت نیز چنین ادعایی مطرح شده است.^{۱۹}

بنابراین اگر حقیقتی فراتر از ساختارهای ذهنی باشد، چنان که صوفی درباره خدا معتقد است، گفتگو از آن تحت پارادایم عقلی، زبانی و منطقی ناممکن خواهد بود و ما را به ورطه تناقض می‌کشاند، تا جایی که یکی از نظریات رایج در باب تجارب عرفانی آن است که این قبیل تجارب ورای عقل هستند و حتی برخی قواعد منطقی (استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین و اصل هوهویت) درباره آنها صادق نیست (استیس ۱۳۸۸، ۲۶۲؛ فنایی اشکوری ۱۳۹۳، ۱۱۴). پس صوفی نیز در شهود این حقیقت در بالاترین مرتبه، هیچ گونه ثنویت و کثرتی را نخواهد دید و در آنجا ارجاعات زبانی نیز با مشکل مواجه خواهند شد و عملکرد ضمائر از بین می‌رود. به تعبیر شبستری،

جناب حضرت حق را دویی نیست در آن حضرت من و ما و تویی نیست
من و ما و تو او هست یک چیز که در وحدت نباشد هیچ تمییز

لازم به ذکر است که درباره متناقض‌نما بودن زبان عرفان و نقض قواعد منطقی در اتحاد عرفانی، مخالفت‌هایی از سوی برخی پژوهشگران حوزه عرفان اسلامی با دیدگاه سلز صورت گرفته است (نک. یزدان‌پناه ۱۳۹۳، ۱۲۳؛ فنایی اشکوری ۱۳۷۹، ۱۱۴).

۶. سلز علاقه‌ای ندارد مباحث فلسفی و معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه فنای صوفیانه و زیربنای این نظریه‌ها را بررسی کند، مباحثی از قبیل وحدت وجود و وحدت شهود؛ اقسام فنای هستی‌شناسانه، فنای ذاتی، صفاتی و اسمایی و افعالی؛ اشتداد وجودی سالک؛ یا رفع وجود مجازی او.^{۲۰} این در حالی است که بدون تعیین تکلیف و تبیین و توضیح این مباحث، فنای صوفیانه از وضوح نسبی برخوردار نیست و همچنان در هاله‌ای از ابهام باقی خواهد ماند. بحث حیرت صوفیانه و تأثیرات زبان‌شناختی فنا، که سلز به صورت نسبتاً مبسوط به آن پرداخته، یکی از مهم‌ترین مباحث فنای صوفیانه است، اما باید توجه داشت که مباحث زبان‌شناختی فرعی و در رتبه بعد و متأثر از مباحث هستی‌شناختی

و معرفت‌شناختی است.

۷. سلز در بخش سوم مقاله با اشاره به معراج می‌نویسد «قرآن اشاره‌ای مبهم به «اسرا» دارد و هیچ بیان صریحی درباره عروج آسمانی وجود ندارد» و در پی نوشت اشاره می‌کند که قرآن مختصراً به اسرا اشاره کرده است: «سبحان الذی اسرى بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی» (Sells 1989, 102, 224). البته او در مدخل «معراج» (Ascension) در *دائرة المعارف قرآن* با تفصیل بیشتری به این موضوع پرداخته است (Sells 2001). نقد این مطلب و برخی دیگر از دیدگاه‌های سلز درباره معراج مجال دیگری می‌طلبد و برخی مقالات به زبان فارسی در این زمینه منتشر شده است.^{۲۱}

۸. یکی از بخش‌های قابل توجه در مقاله سلز جایی است که او به مقایسه جهان اسطوره‌ای صوفیان و جهان اسطوره‌ای عارفان یهودی (با تمسک به کتاب حزقیال نبی) از یک سو و جهان اسطوره‌ای هرمسی از دیگر سو می‌پردازد (Sells 1989, 102-3). وجه شباهت این سه جهان اسطوره‌ای - در عین اختلافات هر سنت با دو سنت دیگر - در عروج به سمت حقیقتی است که بر حیرت سالک می‌افزاید و قدرت تشخیص و تمایز موجودات را از او می‌گیرد، به نحوی که تفاوتی بین خود، بت، خدا، شیطان و فرشته نمی‌بیند. این یکی از نشانه‌های وصول به عالم وحدت است. در این مقایسه، سلز به این نکته توجه کرده که حتی برخی تعبیر و نصوص دینی به شدت تشابه دارند. مباحث تطبیقی سلز به این مورد منحصر نمی‌شود. او در موارد متعدد سعی کرده اندیشه صوفیانه را با اندیشه قبالیایی هم‌تراز قرار دهد. از جمله این موارد مقایسه مکتب ابن عربی و ابوالعافیه (عارف یهودی معاصر ابن عربی) در زمینه برخی ملزومات و نیز ویژگی‌های اتحاد عرفانی است، یعنی اتحاد سوژه-ابژه، شهود باطنی عمیق‌ترین مراتب نفس، تملک ذهن و نفی خواطر. این مقایسه حاکی از میزان تسلط او به متون عرفانی از یک سو و دقت نظر و نبوغ او در مباحث عرفان تطبیقی از سوی دیگر است.

۹. سلز به زبان عربی تسلط دارد و بسیار خوب توانسته از متون عربی در مقاله خود استفاده کند، اما در برخی موارد می‌توانست ترجمه بهتری را به خواننده انگلیسی‌زبان ارائه دهد. برای نمونه، وی تعبیر «غامضات الاسرار» (ابن عربی ۱۴۲۱، ۱: ۲۸۱) را که از نظر ادب عربی از باب اضافه صفت به موصوف است، به صورت دو کلمه مجزا و جدا از هم معنی کرده است (enigmas and secrets)، ترجمه‌ای که خواننده را در دریافت مقصود ابن عربی گمراه می‌کند. لازم به ذکر است در کلام محیی‌الدین و شاگردان مکتب وی، تعبیر «غامضات الاسرار» و «اهل غامضات الاسرار» به تناوب به کار رفته است.^{۲۲}

۱۰. از سوی دیگر آن نسخه رساله الانوار که سلز برخی عبارات محیی‌الدین را از آن نقل کرده به اندازه کافی اعتبار ندارد. این نسخه اختلافات زیادی با نسخه دیگری که به تأیید محیی‌الدین رسیده دارد (ابن عربی ۱۴۲۱، ۱: ۲۶۲-۲۶۳). از قضا عباراتی که سلز در مقاله نقل کرده اختلافات تأثیرگذاری با نسخه مذکور دارد که به آن توجه نشده است. مثلاً در عبارت «لیس لهم تسبیحٌ مخصوص...» (ابن عربی ۱۴۲۱، ۱: ۲۸۲) سلز طبق نسخه خود، «لیس» را ترجمه نکرده و به این ترتیب معنای عبارت کاملاً متفاوت شده است (Sells 1989, 105-6).

۴. نتیجه‌گیری

مقاله سلز در معرفی اتحاد عرفانی از منظر صوفیان اثری درخور ستایش است. او به خوبی توانسته است فنای صوفیانه را برای مخاطبان خود توضیح دهد. برخی کاستی‌های شکلی، از جمله کم‌دقتی در ترجمه و ارجاع به نسخه کم‌اعتبار، و برخی کاستی‌های محتوایی از جمله عدم استفاده از آیات و روایاتی که می‌توانست غنای بیشتری به مطالب او ببخشد یا دلالت صریح‌تری بر مدعای او داشته باشد، در مقاله وجود دارد. اما انصاف آن است که سلز نوآوری‌های تطبیقی منحصربه‌فردی را به خوانندگان هدیه داده که ناشی از تسلط درخور توجه او به قرآن، ادبیات عرب، و مطالعات ادیان و عرفان اسلامی است. البته باید توجه داشت که مقاله سلز و دیگران گام نخست را در مسیر عرفان تطبیقی برداشته و این حوزه نیازمند پژوهش‌های بیشتر و تکمیلی است.

کتاب‌نامه

- ابن عربی، محیی‌الدین. ۱۴۲۱. مجموعه رسائل ابن عربی. بیروت: دارالمحجة البيضاء.
 ابن عربی، محیی‌الدین. ۱۹۹۴. الفتوحات المکیة. به تحقیق و مقدمه عثمان یحیی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ارسطو. ۱۳۷۸. مابعدالطبیعه. ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی. تهران: طرح نو.
 استیس، والتر ترنس. ۱۳۸۸. عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: سروش.
 بدوی، عبدالرحمن. ۱۳۷۷. شهید عشق الهی، ج. ۲. مترجم محمد تحریرچی. تهران: مولی.
 بقلی شیرازی، روزبهان. ۱۳۷۴. شرح شطحیات. تهران: طهوری.
 بقلی شیرازی، روزبهان. ۲۰۰۸. عرائس البیان فی حقائق القرآن، ج. ۲. بیروت: دارالکتب العلمیة.
 السلمی، ابو عبدالرحمن محمد بن الحسین. ۱۴۲۴ ق. طبقات الصوفیة. بیروت: دارالکتب العلمیة.
 الشعرانی، عبدالوهاب. ۱۴۲۶ ق. الطبقات الکبری المسمی لواقح الأنوار القدسیة فی مناقب العلماء و الصوفیة. قاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

- عشاقی، حسین. ۱۳۹۴. گام‌های پسین در فلسفه برین، ج. ۱. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فرهانیان، فاطمه، و سید صدرالدین طاهری. ۱۳۹۴. «معرفت ذات الهی از نظر شاه نعمت الله ولی». *جاویدان خرد* ۲۸: ۱۰۳-۱۲۴.
- فناپی اشکوری، محمد. ۱۳۹۳. *درآمدی بر فلسفه عرفان: تحلیل و نقد دیدگاه‌های والتر استیس در کتاب «عرفان و فلسفه» بر مبنای فلسفه و عرفان اسلامی*. قم: مؤسسه امام خمینی.
- کاشانی، عبدالرزاق. ۱۴۲۲ ق. *تأویلات*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کاشانی، عبدالرزاق. ۱۴۲۶ ق. *اصطلاحات الصوفیة*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- کدخدایی، علیرضا. ۱۳۹۶. «بررسی تطبیقی اتحاد عرفانی در الهیات عرفانی یهود، مسیحیت و اسلام با تأکید بر کتاب: *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam: An Ecumenical Dialogue*». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم.
- نسفی، عزیزالدین. ۱۳۷۹. *بیان التنزیل*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- همدانی، عین القضات. ۱۳۴۱. *تمهیدات*. تهران: دانشگاه تهران.
- همدانی، عین القضات. ۱۹۶۲. *شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان*. پاریس: دار بیبلون.
- یزدان‌پناه، سید یدالله. ۱۳۹۳. *مبانی و اصول عرفان نظری (ویراست دوم)*. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- Böwering, Gerhard. 1988. "BAQĀ' WA FANĀ'." *Encyclopædia Iranica*, Vol. III. Routledge & Kegan Paul.
- Ebstein, Michael. 2020. "Human action, God's will: Further thoughts on the Divine command (amr) in the teachings of Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī." In *Intellectual interactions in the Islamic world: The Isma'ili thread*, edited by Orkhan Mir-Kasimov. I. B. Tauris and The Institute of Ismaili Studies.
- Sells, Michael. 1989. "Bewildered tongue: The semantics of mystical union in Islam." In *Mystical union in Judaism, Christianity, and Islam: An ecumenical dialogue*, edited by Moshe Idel, and Bernard McGinn. New York: Macmillan.
- Sells, Michael. 2001. "Ascension." *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Vol. 1, edited by Claude Gilliot, and Jane Dammen McAuliffe. Washington DC: Georgetown University.

یادداشت‌ها

۱. مگر در برخی موارد، مثلاً آنجا که به این بیت از غزل مولوی استشهاد کرده که «دوش ساغره‌های

ساقی جمله ملامال بود / ای که تا روز قیامت عمر ما چون دوش باد»، یا آنجاکه به حافظ و خیام اشاره کرده و تشخیص عشق مجازی از عشق حقیقی را در اشعار آنان بسیار مشکل دانسته و این ابیات را به ترتیب از حافظ و خیام آورده است: «گفتگوهاست در این راه که جان بگدازد / هر کسی عربده‌ای، این که مبین آن که مپرس»؛ «اسرار ازل را نه تو دانی و نه من / وین خط مقررط نه تو خوانی و نه من / هست از پس پرده گفتگوی من و تو / چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من». در بخش سوم مقاله سلز به اشعاری از عطار اشاره می‌کند: «نه جا دید و جهت نه عقل و ادراک / نه عرش و فرش و نه هم کره خاک / عیان لامکان بی جسم و جان دید / در آنجا خویشتن را او نمان دید».

2. existential

۳. درباره مقوله امر الهی و ابعاد کیهان‌شناختی-انسان‌شناختی آن از دیدگاه ابن‌عربی نگاه کنید به مقاله‌ای که اخیراً از مایکل ابستین منتشر شده است: Ebstein 2020, 171.

4. referential delimitation of an object

5. referential intentionality

۶. حلاج، علاوه بر آنچه سلز نقل کرده، سخنان بی‌باکانه‌ای در بحث فنا دارد که صوفیان پس از وی در صدد توجیه آن بوده‌اند. برای توجیه سخنان او، برای نمونه نک. بقلی شیرازی (۱۳۷۴، ۳۷۳ به بعد). همچنین رهاورد او از فنای فی‌الله روایاتی است که به سان حدیث قدسی از وی نقل شده است، نک. بقلی شیرازی (۱۳۷۴، ۳۳۵-۳۷۳). درباره شاعران فارسی‌زبان و تأثیر شعر جاهلی بر شعر فارسی عرفانی و بومی‌سازی فرهنگ جاهلی در شعر فارسی، برای نمونه، بنگرید به مقاله زینی‌وند و منوچهری، با عنوان «بازتاب شعر جاهلی در شعر عرفانی فارسی قرن هفتم و هشتم»؛ پایان‌نامه زینب منوچهری، با عنوان «بررسی تحلیلی-تطبیقی بازتاب شعر جاهلی در شعر فارسی (مطالعه موردپژوهانه: قرن هفتم و هشتم)»؛ رساله دکتری امیری خراسانی، با عنوان «مفاخره و تحول آن در شعر فارسی از آغاز تا حافظ (قرن هشتم)»؛ مقاله زینی‌وند و منوچهری، با عنوان «بازتاب شعر جاهلی در شعر خواجوی کرمانی»؛ و مدخل «اسلام و ادبیات فارسی» در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به قلم عبدالحسین زرین‌کوب.

۷. رساله مختصری به جنید منسوب است در باب فنا و بقا (الجنید ۱۴۲۵، ۱۳۷) که به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده است، نک Abdel-Kader 1962, 121.

۸. برخی او را اولین صوفی می‌دانند که مفاهیم فنا و بقا را به عالم تصوف معرفی کرد. نک. Böwering 1988, 3: 723.

۹. و اشعاری چون «شربنا علی ذکر الحبيب مدامة / سکرنا بها من قبل ان یخلق الکرّم» (ابن‌فارض)، و شعر معروف «انا من اهوی و من اهوی انا» (حلاج) و ابیاتی نظیر «لَمَّا شَهِدْتُکَ یا من لا شَبِیهَ لَه / لا فَرَقَ عِنْدی بَینَ الغَیِّ و الرِّشْد / فالنفس تعرفه علماً، و تُبْصِرُه عیناً، و تشهدہ فی الوقت و الابد» (ابن‌عربی) و «إذا تغیبت بدا / و إن بدا غیبی (بهلول مجنون)، العشق فی أزل الأزال من قدم / فیه به منه یبدو فیه إبداء (حلاج)، یا عجباً من روضة وسط نیران / لقد صار قلبی قابلاً کلّ صورة / فمرعی لغزلان و دیر لرهبان / و بیت لأوثان و کعبه طایف / و ألواح تورات و مصحف قرآن / أدین بدین الحبّ أنّی توجّهت / رکائبه فالحبّ دینی و ایمانی / لنا اسوة فی بشر هند و أختها / و قیس و لیلی ثمّ می و غیلان» (ابن‌عربی) (Sells 1989, 89, 108, 107, 114, 120, 122).

۱۰. برای آشنایی با برخی از این اصطلاحات، برای نمونه، بنگرید به توضیحات کاشانی ذیل این

عناوین: الاتصال، الأفق الأعلى، البسط في مقام الخفي، التحقيق، التلوين، جمع الجمع، جنة الذات، الحرق، حق اليقين، الخاتم، الخلّة، الخلوة، ذوالعين، ذوالعقل و العين، سجود القلب، السحق، الصعق، الطمس، المحق، سدرة المنتهى، سر التجليات، سعة القلب، السفر، سواد الوجه في الدارين، شعب الصّدع، الشهود، شهود المفصل في المجمل، شهود المجمل في المفصل، صاحب الزمان، صاحب الوقت و الحال، صبيح الوجه، الطالع، الفتح القريب، الفتح المبين، الفتح المطلق، الفرق الأول، الفرق الثاني، قاب قوسين، القيام بالله، كوكب الصبح، اللايحة، ليلة القدر، المتحقق بالحق، المتحقق بالحق و الخلق، المستهلك، مشارق الفتح، مشارق شمس الحقيقة، مشفق الضمائر، نهاية السفر الأول، نهاية السفر الثاني، نهاية السفر الثالث، نهاية السفر الرابع، الوصل و الولاية (كاشاني ۱۴۲۶، ۱۱، ۱۳، ۱۶- ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۴، ۲۶، ۲۹، ۴۰، ۷۳، ۳۴-۳۷، ۳۹، ۴۲، ۴۵، ۶۲، ۶۴، ۶۷-۹۶، ۷۱، ۷۵، ۸۴، ۸۷، ۸۹، ۱۵۹-۱۶۴).

11. Rabbi Akiva

12. Hekhalot

13. "On this likeness of a throne was a likeness like the appearance of a human above it."

14. "Let us create the human being in our image."

۱۵. برای نمونه، نک. همدانی (۱۳۴۱، ۲۴)، کاشانی (۱۴۲۲، ۲۲۷)، و نسفی (۱۳۷۹، ۲۵۶).

۱۶. برای نمونه، نک. بقلی شیرازی (۲۰۰۸، ۲: ۱۶۰).

۱۷. *aporia* واژه‌ای یونانی است به معنی بن‌بست و سرگستگی که در منطق، فلسفه و بلاغت به کار می‌رود. ارسطو در *متافیزیک*، فصل اول کتاب سوم (بتا) را به این موضوع اختصاص داده است. آپوریا عبارت است از مسائل دشواری که تفکر درباره آنها منجر به تناقض‌هایی شود که از ذات موضوع اندیشه ناشی می‌گردد و برای نفی یا اثبات آن نمی‌توان دلایل موجهی اقامه کرد (ارسطو ۱۳۷۸، ۸۵-۸۹).

۱۸. برای ملاحظه قول غیرمشهور، برای نمونه، نک. فرهانیان (۱۳۹۴، ۱۰۳-۱۲۴) و دو فایل صوتی استاد حسین عشاقی درباره فنا در کانال تلگرامی «نشر آثار استاد حسین عشاقی»، به نشانی t.me/oshaghierfan (مشاهده‌شده در ۱۸/۰۷/۱۴۰۲).

۱۹. از این همین جاست که می‌بینیم در کتاب‌های عرفان نظری تأکید شده است که حق هیچ حکمی نمی‌پذیرد، برای نمونه، نک. یزدان‌پناه (۱۳۹۳، ۳۲۵) و برخی محققان برای اثبات فلسفی این مدعا براهینی اقامه کرده‌اند، برای نمونه، نک عشاقی (۱۳۹۴، ۱: ۳۸). گرچه شهود ذات حق ناممکن است اما در رتبه احدی نیز به تصریح صوفیان حکم‌ناپذیری ثابت است.

۲۰. آیا در فنا وجود صوفی به کلی از میان برمی‌خیزد و یک وجود حقیقی باقی می‌ماند یا آن که فنا عبارت است از مرتفع شدن حدود و نقایص سالک به واسطه تهذیب نفس و تخلق به اخلاق الله (سفر در وطن) و تبدیل شدن وجود محدود به وجود متعالی‌تر، «الفناء عن النفس و البقاء بالله»، نه «الفناء عن الله» بلکه «الفناء فی الله» (Böwering 1988, 3: 722؛ کبری ۱۴۲۶، ۱۶۶). آیا سالک از وجود مجازی خود خارج نمی‌شود؟ آیا در فنا درست به سان ماری که پوست می‌اندازد، صوفی از وجود مادی و معمولی خود به درمی‌آید و هویت شخصی او مضمحل می‌شود (تشبیه به خروج از نفس مثل خارج شدن مار از پوست بیشتر به بایزید بسطامی نسبت داده شده است، نک. همدانی (۱۹۶۲، ۳۵)، و چنان

که قبلاً با نام و هویت شناسنامه‌ای قابل معرفی بود اکنون که به خود واقعی خویش نائل آمده تنها با هویت الوهی قابل شناسایی است یا جور دیگری باید تصور کرد؟ برای اقوال در مورد فنا و بررسی فیلسوفانه آن، نک. دو فایل صوتی استاد حسین عشاقی درباره فنا در کانال تلگرامی «نشر آثار استاد حسین عشاقی» به آدرس t.me/oshaghierfan (مشاهده شده در ۱۴۰۲/۰۷/۱۸).

۲۱. برای نمونه، بنگرید به مقاله ایزدی و محمدی نبی‌کندی، با عنوان «تحلیل و بررسی تطبیقی معراج پیامبر (ص) از دیدگاه مایکل سلز و آنه ماری شمل با نگاه درون مذهبی»، و مقاله رضایی هفتادر و فاطمی، با عنوان «بررسی پژوهش مایکل سلز درباره معراج».

۲۲. برای نمونه، نک. ابن عربی (۱۹۹۴، ۳: ۱۱۴).

نگاهی انتقادی به استدلال‌های هاوکینگ بر مبنای مدل 'بی‌مرز' علیه خداباوری*

حامد منوچهری کوشا^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۲

چکیده

مطابق مدل «بی‌مرز» هارتل-هاوکینگ، در ابتدای عالم، بُعد زمان هم رفتاری مانند ابعاد مکانی داشته است، که در نتیجه آن، تکینگی ابتدای عالم حذف می‌شود. استیون هاوکینگ معتقد است که این مدل چالش‌هایی جدی برای خداباوری به همراه دارد. زیرا طبق آن (۱) عالم نقطه آغازین خلقت ندارد، (۲) پیدایش عالم از هیچ به صورت طبیعی توضیح داده می‌شود، و (۳) نیازی به تعیین شرایط اولیه عالم توسط خداوند نیست. بنابراین کیهان «بی‌مرز» نیازی به خالق ندارد. در این مقاله، ابتدا چهار اشکال مبنایی پیرامون اعتبار علمی مدل و تفسیر هاوکینگ مطرح شده است. نخست، این مدل مبتنی بر گرانش کوانتومی است، که فعلاً نظریه قابل اتکایی در این زمینه در دست نیست. دوم، این مدل با چالش‌های علمی نظری و رصدی مختلفی روبروست. سوم، واقعی پنداشتن زمان موهومی و کیهان اقلیدسی مبنای علمی ندارد. و چهارم، نیاز کیهان به خالق منحصر در لحظه آغازین نیست که از بین رفتن آن نشان‌دهنده عدم نیاز کیهان به خالق باشد. سپس نشان داده شده است که حتی اگر در این موارد کاملاً با او همراهی کنیم باز هم این مدل دلالتی بر مدعای هاوکینگ ندارد. زیرا اولاً عالم در این مدل همچنان آغازمند و حتی دارای لحظه مشخص آغازین است؛ ثانیاً این مدل اصولاً پیدایش عالم از «هیچ محض» را توصیف نمی‌کند؛ ثالثاً خود این مدل نوعی شرط اولیه ممکن و نه ضروری محسوب می‌شود و در درون خود پذیرای شرایط مختلف بسیاری برای محتوای عالم است. بنابراین به نظر می‌رسد که این مدل، بر خلاف ادعای هاوکینگ، هیچ‌گونه دلالت جدی الهیاتی ندارد.

کلیدواژه‌ها

استیون هاوکینگ، مدل بی‌مرز، خداباوری، آغازمندی عالم، حدوث زمانی، برهان کیهان‌شناختی کلام

* این مقاله حاصل پژوهشی است که با حمایت «مرکز علم و الهیات پژوهشکده مطالعات بنیادین دانشگاه شهید بهشتی» و بر اساس قرارداد پژوهشی به شماره ثبت «۹۶۰/۱۰۷/ص» انجام گرفته است. بدین وسیله قدردانی صمیمانه خود را از این مرکز برای حمایت از پژوهش حاضر اعلام می‌دارم.

۱. پژوهشگر مرکز علم و الهیات، پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران؛ دانشجوی دکتری کیهان‌شناسی، دانشکده فیزیک، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران.

(hamed.manouchehri@physics.sharif.edu)



A Critical Examination of the Hawking’s Arguments against Theism, on the Basis of His ‘No-Boundary’ Proposal

Hamed Manouchehri Kousha¹

Reception Date: 2022.07.20

Acceptance Date: 2023.05.02

Abstract

According to Hartle and Hawking’s ‘no-boundary proposal,’ at the beginning of the universe, the time dimension behaves like the spatial dimensions. This removes the initial singularity of the universe. Hawking argues that this model has important implications against theism, because in this model, (1) the universe did not have an initial creation point, (2) the appearance of the universe from ‘nothing’ is explained naturally, and (3) there is no need to appeal to God to set the initial conditions of the universe. Hence, the ‘no-boundary’ universe does not need a creator. In this paper, firstly, we review four classes of fundamental objections against the scientific reliability of the model and Hawking’s interpretation of it: (a) It is based on quantum gravity, for which there is no reliable theory yet. (b) There are several empirical and theoretical challenges against this proposal. (c) Considering the imaginary time and the Euclidean universe as objective facts about the universe (and not just mathematical tools) is not scientifically justified. And (d) theologically, the dependency of the universe on its creator is not confined to its initial instant, so removing it does not remove the need for the creator. Then, we show that even if ignore these sorts of objections and go along with Hawking on these issues, the model has no implications supporting his claims against the theism. Because (1) in this model, the universe still has a beginning; (2) this model does not describe the ‘appearance from absolute nothing’ in its precise meaning; and (3) the model itself is just a contingent proposal about the initial conditions of the universe and allows a variety of different possibilities about the energy-momentum contents of the universe. So, the model seems to have no important theological implications at all.

Keywords

Stephen Hawking, no-boundary proposal, theism, beginning of the universe, Kalam cosmological argument

1. Researcher, Center for Science and Theology, Institute for Science and Technology Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran; Ph.D. Candidate in Cosmology, Department of Physics, Sharif University of Technology, Tehran, Iran. (hamed.manouchehri@physics.sharif.edu)

۱. مقدمه

بشر در طول تاریخ از مشاهده هر گونه تحول عمده و بدون بازگشت در اوضاع کیهان ناتوان بود. بنابراین صحبت از آغازمندی و آفرینش کیهان تنها در یک چهارچوب فلسفی و الهیاتی قابل طرح بود و کاملاً خارج از حوزه علوم تجربی مشاهده‌تی قرار داشت. این وضعیت کمابیش تا دهه سوم قرن بیستم ادامه یافت. در واقع اولین نشانه از تحول و تاریخمندی کیهان با کشف انبساط کیهانی توسط ادوین هابل^۱ در سال ۱۹۲۹ پدیدار شد. پیش از او، افرادی چون جرج لومتر^۲ و الکساندر فریدمان^۳ در چهارچوب نظریه نسبیت عام اینشتین نشان داده بودند که کیهان، یعنی بخش سه-بُعدی فضایی ساختار فضا-زمان، می‌تواند منبسط یا منقبض شود. اکتشاف هابل مبنی بر دور شدن همه کهکشان‌های دور دست از ما، با سرعتی کمابیش متناسب با فاصله آنها از ما، بلافاصله توسط دانشمندان در همین چهارچوب تفسیر و شاهد محکمی بر انبساط کیهان دانسته شد (Fraser 2006, 119-120). انبساط کیهانی دلالت بر منقبض بودن آن در زمان‌های گذشته دارد. اگر زمان را به اندازه کافی به عقب بازگردانیم به دوره‌ای می‌رسیم که در آن کیهان بسیار منقبض، چگال و داغ بوده‌است، به حدی که توصیف معادلات نسبیت عام از فضا-زمان ناکارآمد می‌شود. این موضوع موجب تولد نظریه «مهبانگ» شد. چنین حالت اولیه بسیار داغ و چگال، که فضا-زمان کلاسیک در آن بی‌معنا می‌شود، توسط افرادی چون لومتر به عنوان آغازی بر کیهان تفسیر شد (Fraser 2006, 124)، آغازی بر فضا، زمان و مواد موجود در عالم که پیش از آن هیچ امتداد زمانی و مکانی متصور نیست.

با ورود موضوع آغاز عالم به حوزه علوم تجربی، دانشمندان با پرسش‌هایی جدی و اساسی روبرو شدند: (۱) آن حالت آغازین اولیه چرا وجود دارد؟ به عبارت دیگر، چرا جهان به وجود آمد؟ (پرسش از اصل وجود)؛ (۲) چرا از بین تمامی شرایط و حالات ممکن، کیهان با این شرایط اولیه خاص متولد شد؟ (پرسش از ماهیت).

این پرسش‌ها به طور سنتی به حوزه‌های فلسفه و الهیات تعلق دارند. اما اخیراً برخی از دانشمندان علوم تجربی نیز تلاش‌هایی برای حل این مسائل انجام داده و نظریاتی ارائه کرده‌اند. شاید مهم‌ترین و مشهورترین آنها را بتوان «پیشنهاد بی‌مرز» هارتل-هاوکینگ دانست (Hartle & Hawking 1983). استیون هاوکینگ، بر خلاف همکارش هارتل، معتقد است که این نظریه پاسخ کاملی به دو پرسش فوق است و در نتیجه دلالت‌های الهیاتی جدی دارد، چرا که نشان‌دهنده بی‌نیازی کیهان از خالق است.

در این مقاله، پس از مرور تاریخچه‌ای از نظریات «خلق از عدم»، به معرفی فرضیه هارتل-هاوکینگ می‌پردازیم. سپس به بررسی و نقد استنتاج‌های فلسفی و الهیاتی هاوکینگ از این فرضیه خواهیم پرداخت.

۲. تاریخچه مختصر نظریات فیزیکی خلق از عدم

شاید اولین نظریه جدی خلق از عدم فیزیکی را بتوان به ادوارد ترايون نسبت داد. او پیشنهاد کرد که جهان ما می‌تواند حاصل یک افت‌وخیز «خلأ کوانتومی»^۴ باشد (Tryon 1973). خلأ کوانتومی یک حالت کوانتومی است که کمینه انرژی ممکن را دارد. به سبب اصل عدم قطعیت هایزنبرگ، چنین حالتی پایدار نیست و افت‌وخیزهای کوانتومی در آن منجر به تولید ذرات مختلفی می‌شود که غالباً ناپایدارند و سریعاً از بین می‌روند. مدت زمان پایداری این ذرات تولیدشده با انرژی آنها نسبت عکس دارد. ترايون استدلال کرد که برای یک جهان بسته، انرژی منفی پتانسیل گرانشی با انرژی ماده-انرژی موجود در جهان یکدیگر را خنثی می‌کنند و در نتیجه مجموع انرژی جهان صفر است. به همین سبب، جهان به عنوان یک افت‌وخیز کوانتومی، بدون نقض قانون پایستگی انرژی، می‌تواند به مدت طولانی پایدار بماند.

دلیل آن که خلأ کوانتومی را «خلأ» می‌نامند این است که از نظر فیزیکی هیچ ذره‌ای در آن نیست، به عبارت دیگر، یک «فضای تهی از ذره» است. اما در چهارچوب نظریه میدان کوانتومی، هویت بنیادی عالم ذرات نیستند، بلکه میدان‌ها هستند. خلأ کوانتومی نیز در واقع حالت کمینه انرژی میدان‌های کوانتومی است (Mukhanov & Winitzki 2007, 1-8)، دارای انرژی است، در فضا زمان قرار دارد و قوانین فیزیک برای آن برقرار است. بنابراین خلأ کوانتومی از منظر فیزیکی یک «چیز» است و موجودیت دارد، و آن را نباید با «هیچ محض»، یعنی عدم مطلق فلسفی، یکی دانست (Barrow & Tipler 1986, 440-441). با این اوصاف، نظریه ترايون را نباید «خلق جهان از عدم» دانست، بلکه «خلق جهان از میدان خلأ کوانتومی» است. این نظریه پاسخی برای این پرسش ندارد که «خود آن خلأ کوانتومی چگونه خلق شده است؟»، پس نمی‌تواند جایگزینی برای پاسخ‌های الهیاتی و متافیزیکی درباره مسئله خلقت باشد.

یکی دیگر از نظریات خلق از عدم، که کمابیش همزمان با نظریه هارتل-هاوکینگ متولد شد، نظریه «تونل‌زنی از هیچ»^۵ ویلنکین است. تونل‌زنی نام پدیده‌ای کوانتومی است که در آن ذره‌ای از یک سد پتانسیل، که از منظر کلاسیکی عبور از آن برایش ناممکن است،

عبور می‌کند. به عبارت ساده، ذره تحولی را طی می‌کند که هرچند حضور ذره در حالت ابتدایی و انتهایی این تحول به خودی خود مجاز است، اما انجام این تحول با مانعی روبروست که فیزیک کلاسیک اجازه آن را نمی‌دهد. ویلنکین در سال ۱۹۸۲ پیشنهاد داد که جهان می‌تواند از «هیچ» تونل‌زنی کند و به وجود بیاید (Vilenkin 1982). او احتمال این که کیهان از یک حالت بسیار کوچک در حال رمبیدن به یک حالت بزرگ در حال انبساط تونل‌بزند را محاسبه کرد و نشان داد که حتی اگر حجم آن حالت اولیه به صفر میل کند، باز هم احتمال این تونل‌زنی صفر نیست. ویلنکین این کیهان اولیه با حجم صفر را «هیچ» می‌نامد و این فرآیند را «به وجود آمدن جهان از هیچ» می‌داند (Vilenkin 2003; 2018).

اما، همان‌طور که خود ویلنکین نیز اذعان دارد، این «هیچ» به معنای «هیچ فلسفی» نیست، چرا که همچنان قوانین فیزیک در آنجا وجود دارند و برقرار هستند.^۶ از این گذشته، خود این جهان با حجم صفر همچنان یک موجود هندسی سه-بُعدی است که به عنوان یک حالت اولیه می‌تواند مطابق قوانین فیزیک به یک حالت ثانویه تونل‌زنی کند (Vilenkin 2018). بنابراین، نظریه ویلنکین نیز به مانند نظریه ترايون یک توضیح فیزیکی برای «پیدایش جهان از هیچ» نیست.

۳. مدل «بی‌مرز»^۷ هارتل - هاوکینگ

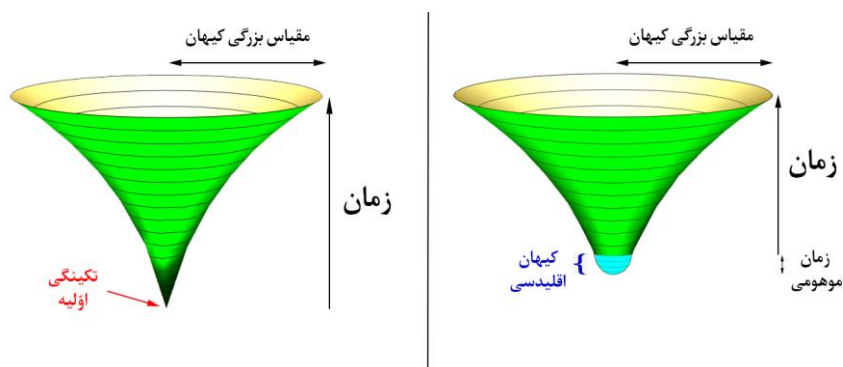
استیون هاوکینگ، به همراه پنروز، یکی از پیشگامان قضایای تکینگی^۸ ابتدایی کیهان است که نشان می‌دهند در صورت برقراری مجموعه‌ای از مفروضات بسیار عام، کیهان حتماً دارای یک تکینگی اولیه بوده است (Hawking & Penrose 1970). این تکینگی شروعی است بر زمان، مکان و ماده عالم، لااقل به معنای کلاسیکی که از آنها می‌شناسیم. اما از سوی دیگر، وجود یک نقطه آغاز برای عالم او را با دو پرسش سهمگین مواجه می‌ساخت: (۱) چرا جهان به وجود آمد؟ (۲) چرا جهان با آن شرایط اولیه خاص پدید آمد و نه با یک شرایط اولیه دیگر؟

پرسش اول به اصل وجود عالم می‌پردازد. این پرسش به مسائلی چون «برهان حدوث» و، در یک نگاه عام‌تر، به پرسش لاینیتسی «چرا چیزی وجود دارد به جای آن که هیچ نباشد؟» گره خورده است. در مقابل، پرسش دوم به چیستی و ماهیت عالم می‌پردازد و حالت تحقق‌یافته فعلی جهان را با انواع مختلف حالات ممکن برای آن مقایسه می‌کند و از دلیل تعین و ارجحیت یافتن این حالت خاص می‌پرسد. این پرسش با مسائلی چون

«تنظیم ظریف قوانین و شرایط اولیه عالم» و «اصل انسان محوری»^۹ در ارتباط است. هاوکینگ در سال ۱۹۸۳، به همراه جیمز هارتل، مدل «بی مرز» را معرفی کرد. همان طور که در بخش های بعدی به تفصیل به آن خواهیم پرداخت، به عقیده او این مدل می تواند پاسخی کافی برای دو پرسش فوق فراهم آورد، و یا این که لااقل آنها را بی معنا کند.

۳-۱. مفاهیم و ایده های اصلی مدل

هاوکینگ و هارتل برای اجتناب از تکینگی اولیه پیشنهاد کردند که زمان در لحظات بسیار ابتدایی عالم تغییر ماهیت داده و رفتاری مانند مکان داشته باشد. به عبارت دیگر، هندسه کیهان اولیه اقلیدسی است، و نه لورنتسی. از منظر ریاضیاتی، این کار با موهومی شدن زمان صورت می پذیرد، یعنی مقادیر آن در کیهان اولیه به جای اعداد حقیقی، اعداد موهومی هستند. توضیحات بیشتر درباره زمان موهومی در بخش بعدی خواهد آمد.



شکل (۱) مقایسه شماتیک بین مدل استاندارد دارای تکینگی (سمت چپ) و مدل هارتل-هاوکینگ (سمت راست) برای کیهانی دارای یک بُعد فضایی. ملاحظه می شود که کیهان در مدل هارتل-هاوکینگ دارای یک نقطه مرزی ابتدایی نیست، به همین دلیل به این مدل «بی مرز» گفته می شود.

تفاوت کیهان دارای تکینگی با کیهان هارتل-هاوکینگ را تا حدودی می توان در شکل (۱) مشاهده کرد. در این شکل، ابعاد فضایی کیهان یک-بُعدی فرض شده و به صورت یک دایره نمایش داده شده است. شعاع این دایره، که مقیاسی از بزرگی کیهان است، با گذر زمان (در راستای محور عمودی) افزایش می یابد که این انبساط کیهانی را نمایش می دهد. در شکل سمت راست، اگر در جهت زمان های گذشته پیش برویم، آن قدر کیهان منقبض می شود تا به حالت تکینگی برسد. اما در شکل سمت چپ، پیش از آن که

انقباض به حد لازم برای تکینگی برسد، زمان موهومی شده و کیهان اقلیدسی می‌شود. در این قسمت اقلیدسی ابتدای عالم دیگر خبری از زمان نیست، و در نتیجه از انقباض و انبساط هم که مفاهیمی هستند که با گذر زمان گره خورده‌اند نمی‌توان سخن گفت. بنابراین در این حالت حجم کیهان در ابتدای عالم به سمت صفر میل نخواهد کرد و تکینگی نخواهیم داشت. این حالت اقلیدسی، که در این شکل ساده‌سازی شده تنها دارای دو-بُعد فضایی است، به صورت نیمی از یک پوسته‌کروی نمایش داده شده است. روشن است که مساحت این نیمکره، که نمایانگر حجم کیهان در حالت اقلیدسی است، صفر نیست. نکته‌ی اساسی در این باره، که هاوکینگ در استنتاج‌های الهیاتی خود به آن متمسک شده، این است که در این پوسته‌کروی هیچ مرز یا نقطه‌ی خاصی را به عنوان تکینگی، لبه‌ی کیهان و یا نقطه‌ی آغاز عالم نمی‌توان مشخص کرد.

چنین جهانی، اگرچه عمر محدودی دارد و ازلی نیست، اما دارای یک نقطه‌ی تکینگی آغازین نیست که مرز یا لبه‌ای را در ابتدای آن به وجود آورده باشد (Hawking 1988, 135). از منظر هاوکینگ، چون در ابتدای کیهان اصولاً زمان به معنای متعارف آن وجود ندارد و هرچه هست ابعاد مکانی است، پس نمی‌توان از لحظه‌ی به وجود آمدن آن سخن گفت (Hawking 1988, 116). پس به این معنا، چنین جهانی اصولاً به وجود نیامده است که بخواهیم از دلیل آن پرسش کنیم: این جهان صرفاً هست. به علاوه، چون هیچ مرز زمانی اولیه در این کیهان نداریم، پس به عبارتی می‌توان گفت که شرایط مرزی این جهان آن است که مرزی ندارد (Hawking 1988, 116). بنابراین، دیگر پرسش از عامل تعیین شرایط اولیه‌ی خاص کیهان پرسش موجهی نیست. به این ترتیب، از منظر هاوکینگ، این مدل راه‌گزینی است از دو مسئله‌ی اساسی مذکور درباره‌ی آغاز کیهان. او معتقد است که این مدل می‌تواند پیامدهای جدی الهیاتی و متافیزیکی داشته باشد. به طور خاص، او بیان می‌کند که با پذیرش این مدل، دیگر جایی برای فرض یک خدای خالق باقی نمی‌ماند (Hawking 1988, 141).

پیش از بررسی بیشتر این دلالت‌های الهیاتی، برای تبیین بهتر این مدل، و فهم دقیق‌تر استدلال‌های هاوکینگ، در بخش بعدی کمی به جزئیات ریاضی این مدل می‌پردازیم. در ادامه، صورت‌بندی ریاضی مدل هارتل-هاوکینگ به نحوی بسیار مختصر و موجز آمده است. در واقع سعی شده تا صرفاً مفاهیم کلی آن به سادگی بیان شود و از بسیاری از جزئیات فنی صرف‌نظر شده است. با این حال، خواننده‌ی ناآشنا با معادلات فیزیکی می‌تواند از مطالعه‌ی بخش ریاضی صرف‌نظر کند و به مطالعه‌ی قسمت‌های بعدی

پردازد، بدون این که خلل عمده‌ای در انتقال بسیاری از پیام‌های اصلی مقاله ایجاد شود.

۳-۲. صورت‌بندی ریاضی

در مدل هارتل-هاوکینگ، «مکان‌گونه» شدن بُعد زمان در ابتدای کیهان با استفاده از «چرخش ویک»^{۱۰} و موهومی شدن زمان صورت می‌پذیرد. طبق نظریه نسبیت عام اینشتین، ماهیت عالم و همچنین تحولات، سرگذشت و سرنوشت آن ارتباط وثیقی با ساختار هندسی فضا-زمان دارد. خصوصیات این ساختار هندسی و خمیدگی‌های آن به وسیله متریک^{۱۱} که بیانگر نحوه تعریف فاصله بین دو نقطه است، مشخص می‌شود (Carroll 2004, 71-72). به عبارت ساده، متریک سهم هر یک از ابعاد هندسی را در تعیین فاصله بین دو نقطه روشن می‌کند. برای مثال، برای فضای اقلیدسی سه-بُعدی معمولی داریم:

$$(1) \quad dr^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2$$

که در آن dx ، dy و dz اختلاف مختصات دو نقطه در جهت‌های سه‌گانه x ، y و z در فضای سه-بُعدی است و dr فاصله نهایی بین دو نقطه است. بنابراین برای تعیین فاصله بین دو نقطه در فضای سه-بُعدی باید از رابطه مشهور و آشنای فیثاغورث استفاده کنیم: $dr = \sqrt{dx^2 + dy^2 + dz^2}$. طبق نظریه نسبیت، متریک فضا-زمان تخت چهار-بُعدی (مینکوفسکی)^{۱۲} به صورت زیر است:

$$(2) \quad ds^2 = +c^2 dt^2 - dx^2 - dy^2 - dz^2$$

که در آن dt اختلاف دو نقطه در مختصه زمان و c سرعت نور است. ملاحظه می‌شود که در این متریک، علامت (مثبت یا منفی بودن) قسمت زمانی با قسمت فضایی متفاوت است. این امر نمودی است از تفاوت بنیادین زمان و مکان و رفتار متمایز آنها. به چنین متریکی متریک لورنتسی^{۱۳} گفته می‌شود.

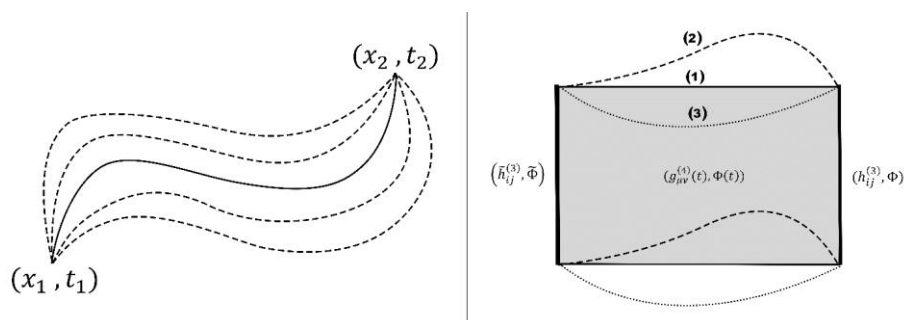
هارتل و هاوکینگ حدس زدند که در ابتدای عالم، پارامتر زمان t تبدیل می‌شود به it ، که در آن τ (تاو) مختصه جدیدی است که آن را زمان موهومی می‌نامیم و i یک عدد موهومی است با اندازه یک؛ در واقع داریم $i = \sqrt{-1}$. به این تغییر چرخش ویک گفته می‌شود. اگر این جاگذاری را انجام دهیم متریک چهار-بُعدی ما تبدیل خواهد شد به:

$$(3) \quad ds^2 = -c^2 dt^2 - dx^2 - dy^2 - dz^2$$

ملاحظه می‌شود که در نتیجه چرخش ویک، علامت قسمت زمانی نیز همانند قسمت فضایی منفی شد. به عبارت دقیق‌تر، در این متریک ما دیگر قسمت زمانی نداریم، بلکه با

یک ساختار هندسی ۴-بُعدی مواجه هستیم که چهار بُعد فضایی دارد و در آن خبری از زمان نیست. به چنین متریکی یک متریک اقلیدسی^{۱۴} می‌گوییم. با اقلیدسی شدن هندسه عالم در ابتدای کیهان، دیگر قضایای تکینگی، که بر متریک لورنتسی استوار هستند، کارآمد نخواهند بود. بنابراین کیهان هارتل-هاوکینگ دارای یک تکینگی ابتدایی نیست.

در زمان‌های بسیار اولیه، یعنی زمان پلانک که برابر است با حدود 10^{-43} ثانیه پس از آغاز کیهان، به سبب رسیدن چگالی انرژی کیهان به مقیاس پلانک، دیگر نظریه کلاسیک گرانش، یعنی نسبیت عام، کارآمد نخواهد بود و باید به سراغ یک نظریه کوانتومی از گرانش رفت. یک نظریه گرانش کوانتومی کامل، سازگار و مورد قبول عام که نسبت به رقبای خود از حمایت تجربی برخوردار باشد، هنوز در دسترس نیست (Rovelli 2009, 9-10). اما به هر حال، نظریات و رویکردهای مختلفی درباره گرانش کوانتومی در حال توسعه است. هارتل و هاوکینگ مدل خود را بر مبنای رویکرد انتگرال مسیر فاینمن^{۱۵} به گرانش کوانتومی (Hawking 1978) بنا کرده‌اند.



شکل (۲) مقایسه شماتیک بین روش انتگرال مسیر در مکانیک کوانتومی (سمت چپ) و کیهان‌شناسی کوانتومی (سمت راست). شرایط اولیه و ثانویه در مکانیک کوانتومی شامل مکان و زمان است و در گرانش کوانتومی شامل یک ابرویه فضایی سه-بُعدی، هندسه (متریک) آن و مقدار یک میدان نرده‌ای است. در شکل سمت چپ پنج مسیر ممکن و در شکل سمت راست ۳ مسیر ممکن که شرایط اولیه را به شرایط ثانویه می‌رساند به صورت شماتیک رسم شده است.

در مکانیک کوانتومی، با داشتن شرایط اولیه یک سیستم، احتمال یافتن آن در شرایط ثانویه مختلف محاسبه می‌شود. این نظریه صورت‌بندی‌های مختلفی دارد که یکی از آنها صورت‌بندی انتگرال مسیر فاینمن است. فرض کنیم، مطابق شکل (۲) (سمت چپ) ذره‌ای در زمان t_1 در مکان x_1 قرار دارد و می‌خواهیم احتمال حضور آن را در زمان

t_2 در مکان x_2 به دست آوریم. این ذره برای چنین حرکتی می‌تواند از مسیرهای مختلفی عبور کند. صورت‌بندی انتگرال‌مسیر به هر یک از این مسیرها یک دامنه گذار متناسب با مقدار زیر نسبت می‌دهد:

$$(4) \quad \exp\left(\frac{iS_{path}}{\hbar}\right)$$

که در آن S_{path} کنش کلاسیک مربوط به آن مسیر خاص است که طبق تعریف برابر است با:

$$(5) \quad S_{path} = \int_{t_1}^{t_2} L(x_{path}, \dot{x}_{path}) dt$$

که در آن $L(x_{path}, \dot{x}_{path})$ تابع لاگرانژی ذره است (Sakurai 1994, 118).

دامنه گذار نهایی ذره برای انجام حرکت مذکور، که با تابع $K(x_2, t_2; x_1, t_1)$ نمایش داده می‌شود، از جمع (انتگرال) دامنه گذار تمامی مسیرهای ممکن به دست می‌آید:

$$(6) \quad K(x_2, t_2; x_1, t_1) = \langle x_2, t_2 | x_1, t_1 \rangle = \int_{x_1}^{x_2} \exp\left(\frac{iS_{path}}{\hbar}\right) \mathcal{D}[x(t)]$$

با فرض این که ذره در مکان و زمان اولیه x_1 و t_1 قرار داشته است، احتمال یافتن آن در مکان و زمان ثانویه x_2 و t_2 برابر است با قدر مطلق دامنه گذار به توان دو:

$$(7) \quad P(x_2, t_2; x_1, t_1) = |K(x_2, t_2; x_1, t_1)|^2$$

در مکانیک کوانتومی، حالت یک سیستم با تابع موج Ψ (سای) توصیف می‌شود، که مربع قدر مطلق آن، احتمال قرار داشتن سیستم را در آن حالت بیان می‌کند. تابع موج، برخلاف دامنه گذار، به حالت قبلی ذره وابستگی صریح ندارد. اما اگر از حضور ذره در حالت اولیه مربوط به یک دامنه گذار مطمئن باشیم، مقدار تابع موج با آن دامنه گذار برابر خواهد بود (نک. Sakurai 1994, 110).

حال اگر بخواهیم انتگرال‌مسیر را به جای یک ذره، بر روی کل کیهان، یعنی کل ساختار فضا-زمان و ماده-انرژی موجود در آن، اعمال کنیم، شرایط بسیار متفاوت خواهد بود. در اینجا دیگر متغیر ما مکان جسم نخواهد بود، چرا که خود ساختار فضا-زمان بخشی از سیستم مورد مطالعه ماست. در صورت‌بندی انتگرال‌مسیر در کیهان‌شناسی کوانتومی، با فرض این که کیهان در یک زمان اولیه دارای هندسه سه-بعدی $\tilde{h}_{ij}^{(3)}$ و محتوای ماده-انرژی $\tilde{\Phi}$ باشد، احتمال آن که در زمان ثانویه هندسه $h_{ij}^{(3)}$ و محتوای Φ را دارا باشد محاسبه می‌کنیم (Robles-Perez 2021). مسیرهای متفاوت به معنای تحولات مختلفی در فضا-زمان و ماده عالم است که می‌توانند از طریق آن از شرایط اولیه به شرایط ثانویه برسند. این موضوع به صورت شماتیک در سمت راست شکل (۲) نمایش داده

شده است.

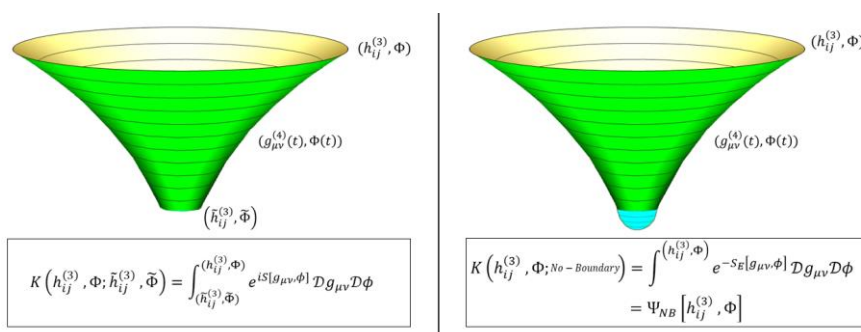
جمع زدن بر روی تمامی بی‌شمار حالت ممکن در عمل نشدنی است. بنابراین، معمولاً فرض‌هایی، مانند همگنی، همسان‌گردی و تک‌میدانه بودن، برای ساده‌سازی انجام می‌شود. در این صورت متغیرهای مسیر صرفاً انبساط و انقباض کیهان (فاکتور مقیاس) و مقدار یک میدان نرده‌ای است (Robles-Perez 2021; Halliwell 1990). بر این اساس، تابع گذار در صورت‌بندی انتگرال‌مسیر از کیهان‌شناسی کوانتومی به صورت زیر نوشته می‌شود:

$$(8) \quad K(h_{ij}^{(3)}; \Phi; \tilde{h}_{ij}^{(3)}; \tilde{\Phi}) = \int_{(\tilde{h}_{ij}^{(3)}; \tilde{\Phi})}^{(h_{ij}^{(3)}; \Phi)} e^{iS[g_{\mu\nu}, \Phi]} \mathcal{D}g_{\mu\nu} \mathcal{D}\phi$$

که در اینجا کنش $S[g_{\mu\nu}, \Phi]$ حاصل جمع کنش اینشتین-هیلبرت فضازمان و کنش یک میدان نرده‌ای است، که جزئیات آن از حوصله این نوشتار خارج است. با متعین کردن شرایط اولیه، عبارت فوق تبدیل به تابع موج کیهان در حالت ثانویه می‌شود. حال می‌توانیم شرایط اولیه کیهان را طبق پیشنهاد هارتل-هاوکینگ، به صورت «بی‌مرز» قرار دهیم. برای این کار باید از چرخش ویک استفاده کنیم. با توجه به وابستگی تابع کنش به متغیر زمان، این تابع تبدیل به یک کنش موهومی اقلیدسی خواهد شد: $S_E[g_{\mu\nu}, \phi] = -iS[g_{\mu\nu}, \phi]$. در نهایت، تابع موج کیهان در مدل «بی‌مرز» را به صورت زیر می‌توانیم به دست آوریم (Hartle & Hawking 1983):

$$(9) \quad \Psi_{NB}[h_{ij}^{(3)}; \Phi] = \int^{(h_{ij}^{(3)}; \Phi)} e^{-S_E[g_{\mu\nu}, \phi]} \mathcal{D}g_{\mu\nu} \mathcal{D}\phi$$

ملاحظه می‌شود که در این انتگرال چیزی تحت عنوان یک شرایط مرزی اولیه نداریم، و به عبارتی می‌توان گفت که شرایط مرزی این کیهان آن است که مرزی ندارد. در شکل (۳) این مسئله به تصویر کشیده شده‌است.



شکل (۳) در سمت چپ تابع گذار برای کیهان شناسی کوانتومی مشاهده می‌شود. در سمت راست، شرایط اولیه «بی‌مرز» انتخاب شده که به عبارتی نادقیق برابر است با عدم وجود شرایط اولیه. با متعین شدن شرایط اولیه، تابع گذار تبدیل به تابع موج کیهان شده است که تنها به شرایط ثانویه وابستگی دارد.

۴. دسته‌بندی استدلال‌های هاوکینگ علیه خدا باوری بر پایه مدل «بی‌مرز»

این که مدل «بی‌مرز» هارتل-هاوکینگ چگونه می‌تواند نتایجی ضد خدا باوری به بار آورد چندان واضح نیست. به هر حال، استیون هاوکینگ بر وجود چنین دلالت‌های متافیزیکی و الهیاتی بسیار تأکید دارد. او در آثار و مصاحبه‌های خود با تعابیر مختلفی تلاش در تبیین این موارد دارد، که این تعابیر بعضاً با یکدیگر متفاوت و حتی ناسازگار هستند. با تأمل در آثار هاوکینگ، می‌توان استنتاج‌های الهیاتی او را به سه دسته کلی زیر تقسیم کرد، که بررسی تفصیلی آنها در بخش ۶ خواهد آمد:

الف. پیدایش طبیعی جهان از هیچ (نقض مقدمه اول برهان حدوث). از منظر هاوکینگ، این مدل یک توضیح طبیعی است برای پیدایش جهان از هیچ، بدون آن که نیاز باشد به علتی و رای خود جهان متمسک شویم. او معتقد است که این مدل توضیحی است برای این پرسش فلسفی قدیمی که «چرا چیزی وجود دارد به جای آن که هیچ نباشد؟» (Hawking & Mlodinov 2010, 182). به عبارت دیگر، می‌توان گفت که مدل «بی‌مرز» مقدمه اول برهان حدوث را، یعنی این که هر حادثی نیاز به علت مُحدثه دارد، نقض می‌کند؛ چرا که این مدل نشان می‌دهد که چگونه یک جهان می‌تواند بدون نیاز به علتی خارج از خود حادث شود. بنابراین، برهان حدوث دیگر کارآمد نخواهد بود.

ب. از میان برداشتن نقطه آغاز (نقض مقدمه دوم برهان حدوث). هاوکینگ معتقد است که در این مدل، با وجود محدود بودن عمر عالم، نقطه آغازی را برای آن نمی‌توان مشخص کرد. طبق دیدگاه او، اگر عالم نقطه آغازی نداشته باشد، نیازی به خدایی که آن را آغاز بخشد نیز ندارد (Hawking 1988, 141). به عبارت دیگر، این مدل مقدمه دوم برهان حدوث یعنی آغازمند بودن عالم را زیر سؤال می‌برد. بنابراین هاوکینگ با استناد به این مدل، به هر دو مقدمه برهان حدوث حمله می‌برد.

ج. از بین بردن آزادی عمل خالق در انتخاب شرایط اولیه کیهان. از دیدگاه هاوکینگ، اگر در ابتدای عالم یک تکینگی داشته باشیم که در آن قوانین فیزیک شکسته شود، خداوند آزادی عمل کاملی در انتخاب نحوه آغاز عالم، یعنی چگونگی شرایط اولیه آن، دارد. اما در مدل «بی‌مرز» که هیچ تکینگی و مرزی در کار نیست و آغاز آن کاملاً با قوانین فیزیک توصیف می‌شود، خداوند هیچ آزادی عملی در انتخاب شرایط اولیه عالم

ندارد (Hawking 1988, 174). در این صورت، عقیده برخی از خداباوران درباره یکی از وجوه نظم‌بخشی خداوند که در طراحی حکیمانه آغاز عالم نمود یافته تضعیف می‌شود.

۵. نقد کلی پیشفرض‌ها و مبانی استدلال‌های هاوکینگ

در بررسی و نقد استدلال‌های هاوکینگ، به دو شیوه می‌توان عمل کرد: (۱) بدون آن که وارد جزئیات فنی مدل «بی‌مرز» و دلالت‌های متافیزیکی یا الهیاتی آن شویم، به مطرح کردن نقدهای کلی به مبانی و پیشفرض‌های او بپردازیم. برای مثال به اشکالات موجود در اعتبار علمی این مدل، تفسیر هاوکینگ از آن و یا پیشفرض‌های او درباره عقاید خداباوران بپردازیم. (۲) در این موارد با هاوکینگ همراهی و بررسی کنیم که آیا این مدل، به فرض صحت و اعتبار کامل، آیا اصولاً دلالتی بر آنچه هاوکینگ مدعی آن است دارد و یا نه. عمده نقدهای منتشرشده علیه هاوکینگ را می‌توان در دسته اول جای داد. در این بخش، به چهار قسم از این گونه نقدها اشاره می‌کنیم، سپس در بخش بعدی، ضمن تلاش برای تبیین دقیق‌تر استدلال‌های او، آنها را به شیوه دوم در معرض نقد قرار خواهیم داد.

۵-۱. معضلات گراننش کوانتومی و کیهان‌شناسی کوانتومی

نظریه کوانتوم خود دارای معضلات مفهومی بسیاری است و یک تفسیر رضایت‌بخش و مورد توافق درباره آن وجود ندارد. استیون واینبرگ، برنده جایزه نوبل فیزیک، در کتاب اخیر خود می‌گوید:

جمع‌بندی من این است که امروز هیچ تعبیری از مکانیک کوانتومی که نقایص جدی نداشته باشد وجود ندارد [...] به نظر من، ما باید امکان دستیابی به یک نظریه دیگر را که رضایت‌بخش‌تر باشد جدی بگیریم، نظریه‌ای که مکانیک کوانتومی فقط یک تقریب خوب از آن است. (Weinberg 2015, 102)

زمانی که به دنبال تلفیق این نظریه با گراننش کوانتومی باشیم، شرایط بدتر است. زیرا در اینجا دیگر مسئله تنها فهم و تفسیر صورت‌بندی ریاضی نظریه نیست، بلکه حتی یک صورت‌بندی کامل و رضایت‌بخش از گراننش کوانتومی نیز نداریم (Rovelli 2009, 9-10). وقتی بخواهیم نظریه گراننش کوانتومی را برای کل کیهان و برای زمانی از کیهان که هیچ داده مستقیمی از آن نداریم اعمال کنیم، اوضاع حتی وخیم‌تر نیز می‌گردد. به بیان کریس آیشام:

وقتی می‌کوشیم که نظریه کوانتوم را برای جهان، به عنوان یک کل، به کار ببریم، مسائل نظری عمده‌ای مطرح می‌شوند. این مسائل آن قدر جدی هستند که بعضی از

شخصیت‌های بسیار مورد احترام در فیزیک نظری معتقدند که کل موضوع کیهان‌شناسی کوانتومی بد فهمیده شده است. پس نظریه‌های مربوط به مبدأ کوانتومی جهان بسیار جدلی هستند و برای مثال به هیچ وجه شأن علمی حتی شاخه‌های غیرعادی فیزیک ذرات بنیادی را ندارند. (Isham 1993, 54)

خود هاوکینگ نیز معترف است که به دلیل در دسترس نبودن یک نظریه گرانش کوانتومی کامل و موفق و دشواری محاسبات مربوط به مدلی که دنیای پیچیده واقعی را توصیف کند، آزمون تجربی مدل او ناممکن می‌نماید (Hawking 1988, 137). با این اوصاف، پایه‌های هر نظریه کیهان‌شناسی کوانتومی، از جمله مدل هارتل-هاوکینگ، بسیار ضعیف‌تر از آن است که بتوان نتایج جدی هستی‌شناسانه از آن گرفت.

۲-۵. چالش‌ها و مسائل نظری مدل هارتل-هاوکینگ

فارغ از معضلات کلی نظریات کیهان‌شناسی کوانتومی، خود مدل هارتل-هاوکینگ به عنوان یک نظریه علمی با چالش‌هایی روبروست. همان‌طور که اشاره شد، در محاسبه انتگرال مسیر، در نظر گرفتن همه درجات آزادی و مسیرهای ممکن عملاً امکان‌پذیر نیست و ناچاریم در شرایط بسیار ساده‌سازی شده و به اصطلاح در «ریزآبرضا»^{۱۶} و در تقریب نیمه‌کلاسیکی محاسبات را انجام دهیم. بر مبنای چنین محاسباتی نمی‌توان ادعاهایی قطعی، برای مثال، درباره اجتناب از تکینگی مطرح کرد (Kiefer 2014). از سوی دیگر، به دلیل امکان‌پذیر نبودن انجام محاسبات به صورت کامل برای کل «آبرضا»، اصولاً تابع موج «بی‌مرز» بهنجارشده نیست. منظور از بهنجار کردن آن است که آن را در عدد خاصی بتوان ضرب کرد، به نحوی که مجموع احتمالات تمام حالات ممکن برابر با یک شود؛ و نه کمتر یا بیشتر. چنین شرطی برای معنادار بودن یک توزیع احتمال کاملاً ضروری است. این مسئله در کنار این واقعیت که ما تنها به یک کیهان دسترسی داریم، مشکلات مفهومی اساسی درباره معنای تابع موج و احتمالات منتسب به آن ایجاد می‌کند. به علاوه، محاسبات ساسکیند^{۱۷} و پیچ نشان می‌دهد که طبق مدل «بی‌مرز»، احتمال مشاهده یک جهان دوسیه^{۱۸} نسبتاً خالی از ساختار، به سبب حجم بسیار زیاد آن و حضور مشاهده‌گرهای موسوم به «مغزهای بولتزمن»^{۱۹} بسیار محتمل‌تر از جهان ماست (Page 2007). همچنین، لِنِرز^{۲۰}، توروک^{۲۱} و فلدبروگ اخیراً نشان داده‌اند که این مدل منجر به پیش‌بینی افت‌وخیزهایی بسیار بزرگ و کنترل‌ناپذیر می‌شود که به وضوح با جهان نسبتاً همگن قابل مشاهده ما سازگار نیست (Feldbrugge 2018).

۳-۵. تحقق خارجی زمان موهومی و کیهان اقلیدسی

«چرخش ویک» و استفاده از زمان موهومی یک روش یا حقه ریاضیاتی است که برای محاسبه انتگرال‌هایی که محاسبه آنها به طریق عادی منجر به ظهور بی‌نهایت می‌شود به کار می‌رود. این روش ریاضیاتی، حتی پیش از مدل «بی‌مرز» نیز در حوزه‌های مختلفی چون نظریه میدان‌های کوانتومی بسیار مرسوم بوده و هست. اما نکته مهم در این باره آن است که چرخش ویک تنها یک حقه ریاضیاتی برای محاسبه انتگرال است و هیچ نکته فیزیکی درباره واقعیت خارجی در بر ندارد (Schwartz 2014, 823-825). این بدان معناست که اصولاً نباید اقلیدسی شدن کیهان اولیه را یک واقعیت خارجی پنداشت که می‌توان از آن حقایق هستی‌شناسانه استخراج کرد؛ چرا که زمان موهومی تنها در محاسبات ما ظاهر می‌شود و نه در جهان خارج. جالب توجه است که هارتل و همکارانش در سال ۲۰۱۷ نشان دادند که با استفاده از یک روش ریاضیاتی دیگر در چهارچوب زمان حقیقی و هندسه لورنتسی، عیناً همان تابع موج محاسبه‌شده از طریق زمان موهومی و هندسه اقلیدسی را می‌توان به دست آورد (Dorrnsoro et al 2017). این خود شاهد روشنی بر آن است که زمان موهومی را نباید یک حقیقت خارجی دانست.

در مواجهه با این نقد، هاوکینگ نوعی نگاه ابزارانگارانه اتخاذ می‌کند و می‌گوید:

ممکن است کسی فکر کند که اعداد موهومی صرفاً نوعی بازی ریاضیاتی هستند که ربطی به جهان واقعی ندارند. اما از منظر فلسفه پوزیتیویستی، کسی نمی‌تواند تعیین کند که چه چیزی حقیقی است. تمامی آنچه یک نفر می‌تواند انجام دهد این است که بیابد کدام مدل‌های ریاضی جهانی را که ما در آن زندگی می‌کنیم توصیف می‌کنند. (Hawking 2001, 59)

در جای دیگری این دیدگاه را با صراحت بیشتری مطرح می‌کند:

من این دیدگاه ساده را می‌پذیرم که یک نظریه، صرفاً مدلی از جهان یا بخشی از آن است و مجموعه‌ای از قواعد را در بر دارد که کمیات را به مشاهدات ما مربوط می‌کند. آن صرفاً در ذهن ما وجود دارد و هیچ واقعیت دیگری ندارد. (Hawking 1988, 9)

اما او از این نکته غافل است که با این نگاه ابزارانگارانه، نه تنها نمی‌تواند هیچ نتیجه متافیزیکی و الهیاتی از مدل «بی‌مرز» خود بگیرد، بلکه اصولاً هیچ ادعایی راجع به حقایق فیزیکی موجود در عالم نمی‌تواند داشته باشد؛ چرا که از منظر او این نظریات صرفاً در ذهن ما وجود دارند و نه در عالم خارج (گلشنی ۱۳۹۵).

۴-۵. حیاتی نبودن مسئله آغاز برای خداآوری

بسیاری از الهیدانان و خداباوران شرقی و غربی معتقدند که آغاز عالم و برهان حدوث اصولاً اهمیت زیادی برای الهیات ندارد. زیرا آفرینش یک مفهوم هستی‌شناختی درباره وابستگی وجود جهان به وجود خداوند است، نه یک رویداد تاریخی درباره لحظه ابتدایی عالم (گلشنی ۱۳۹۸، ۵۲-۵۴؛ باربور ۱۳۹۲، ۴۴۹-۴۵۸). برای مثال، عمده فلاسفه مسلمان به ازلیت زمانی عالم قائل هستند و برای اثبات وجود خداوند به براهینی چون امکان و وجوب متمسک می‌شوند، نه برهان حدوث. بنابراین، نفی برهان حدوث و طراحی شرایط اولیه عالم توسط خدا لطمه‌ای به خداآوری وارد نمی‌رساند.^{۲۲}

۶. تبیین و نقد تفصیلی مدعیات هاوکینگ

در این بخش، به شیوه دوم به نقد استنتاج‌های هاوکینگ از مدل «بی‌مرز» علیه خداآوری می‌پردازیم. فرض می‌کنیم که نتایج حاصل از رویکرد انتگرال‌مسیر به کیهان‌شناسی کوانتومی کاملاً معتبر است، هیچ اشکال علمی نظری و رصدی بر مدل «بی‌مرز» وارد نیست و موهومی شدن زمان و اقلیدسی شدن کیهان واقعیت خارجی دارد. به علاوه، در اینجا در صدد دفاع حداکثری از الهیات هستیم، بدین معنا که فرض می‌کنیم مسئله حدوث زمانی عالم و طراحی اولیه آن توسط خدا برای خداآوری حیاتی است. بنابراین نقدهای مطرح‌شده در روش دوم، به سبب وابستگی کمتر به مفروضات مناقشه‌پذیر، مستحکم‌تر است و می‌تواند دایره مخاطبان وسیع‌تری را با خود همراه سازد.

۶-۱. پیدایش طبیعی جهان از هیچ (نقض مقدمه اول برهان حدوث)

هاوکینگ معتقد است که مدل او پیدایش طبیعی جهان از هیچ را به صورت کاملاً طبیعی و خودبه‌خودی توضیح می‌دهد، بدون آن که نیاز به فرض خدای خالق داشته باشیم. به عبارت دیگر، از منظر او مدل «بی‌مرز» مقدمه اول برهان حدوث را نقض می‌کند. بنابراین، پیش از ادامه بحث، بهتر است مروری بر برهان حدوث داشته باشیم. این برهان از قدیم‌الایام بین فیلسوفان و متکلمان مطرح بوده و صورت‌بندی‌های متفاوتی دارد. برای مثال، ابوحامد غزالی، متکلم قرن پنجم هجری، می‌گوید: «کل حادث فلیحدوئه سبب، و العالم حادث؛ فیلزم منه أن له سبب» (غزالی ۱۴۰۹، ۱۹) («هر حادثی برای حدوثش علتی است؛ و عالم حادث است؛ پس لازم است که آن علتی داشته باشد»). ویلیام کریگ، فیلسوف و متکلم معاصر آمریکایی، با الهام از متکلمان اسلامی صورت‌بندی جدیدی از برهان حدوث ارائه داده است. او علاوه بر استدلال‌های متافیزیکی، با استفاده از

اکتشافات فیزیک و کیهان‌شناسی معاصر نیز به دفاع از مقدمات آن می‌پردازد. این برهان که به «برهان کیهان‌شناختی کلام»^{۲۳} مشهور است بدین صورت است: «(۱) هر آنچه آغاز به وجود کند علتی دارد؛ (۲) عالم آغاز به وجود کرده‌است؛ (۳) پس عالم علتی دارد» (Craig & Sinclair 2009, 102). استیون هاوکینگ در جمع‌بندی نهایی کتاب طرح بزرگ آورده است:

به صورتی که در فصل ششم توضیح داده شد، جهان می‌تواند خود را از هیچ بیافریند و این کار را می‌کند. خلقت خودبه‌خودی پاسخ این پرسش است که «چرا چیزی وجود دارد به جای آن که هیچ نباشد؟»، «چرا جهان وجود دارد؟» و «چرا ما وجود داریم؟». نیازی نیست به خدا متمسک شویم تا همه چیز را آغاز کرده و جهان را به راه بیندازد.

(Hawking & Mlodinov 2010, 182)

هاوکینگ در اینجا به فصل ششم این کتاب ارجاع می‌دهد. در این فصل، مدل «بی‌مرز» توضیح داده شده، اما اشاره صریحی به «آفرینش از هیچ» صورت نگرفته است. بنابراین واضح نیست که هاوکینگ دقیقاً به چه معنا این مدل را یک نظریه «پیدایش از هیچ» می‌داند. با وجود این، چند احتمال در این باره مطرح است:^{۲۴}

یک. احتمال غیرصفر وجود جهانی از هیچ. نزدیک‌ترین اشاره هاوکینگ در فصل مذکور به موضوع «پیدایش از هیچ» این عبارت است:

می‌توان به منظور محاسبه احتمالات کوانتومی برای مشاهده کیهان از روش‌های فاینمن استفاده کرد. اگر آنها را به کل کیهان [در مدل بی‌مرز] اعمال کنیم، هیچ نقطه [شرایط اولیه] «الف» ای وجود ندارد. بنابراین ما تمام تاریخ‌ها [یا مسیرهایی] را جمع می‌زنیم که شرط «بی‌مرز» را ارضا کنند و در نهایت به جهان مشاهده‌پذیر ما منجر شوند. در این نگاه، جهان به طور خودبه‌خود پدیدار شده‌است. (Hawking & Mlodinov 2010, 182)

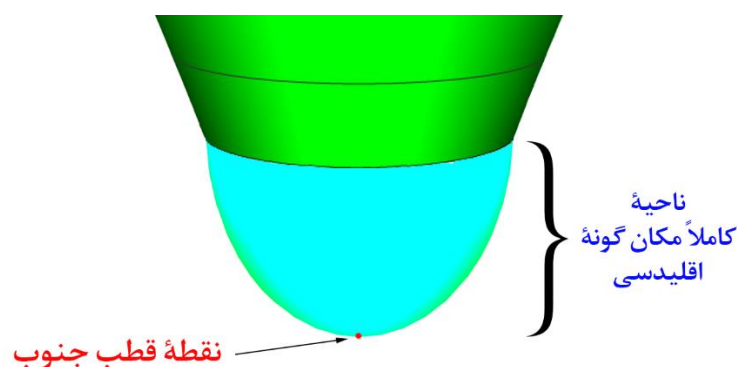
همان‌طور که بحث شد، دامنه‌گذارهای معمولی احتمال تحول یک سیستم از یک شرایط اولیه مشخص به یک شرایط ثانویه را بیان می‌کنند. اما تابع موج «بی‌مرز»، یعنی معادله (۹)، تنها به شرایط ثانویه وابسته است و هیچ شرایط اولیه‌ای ندارد. بنابراین این تابع موج احتمال پیدایش جهان در آن شرایط ثانویه مشخص از «هیچ» را بیان می‌کند و نه پیدایش آن از «یک شرایط اولیه قبلی». با این اوصاف، تابع موج «بی‌مرز» بیان می‌کند که کیهان به احتمال غیرصفر، به صورت خودبه‌خود از عدم پدید خواهد آمد. بسیاری از پژوهشگران دقیق‌ترین بیان ممکن را برای آن که گفته شود مدل «بی‌مرز» یک نظریه «خلق از عدم» است همین می‌دانند (Drees 1990, 72; Isham 1997, 399-400; Barrow)

90, 2007).

اما چنین تفسیری از تابع موج «بی‌مرز» صحیح نیست. چرا که این تابع موج بهنجارشده نیست، و بنابراین تنها می‌توان احتمالات نسبی را از آن استخراج کرد (Tipler 1986)، یعنی کسی نمی‌تواند بگوید احتمال آن که جهان در این وضعیت خاص باشد چقدر است، تنها می‌تواند احتمال آن را با یک وضعیت دیگر مقایسه کند. اشکال مهم‌تر در تفسیر مذکور این است که این تابع موج احتمال شرطی را به دست می‌دهد و نه احتمال غیرشرطی و مطلق را (Craig 1997). زیرا در محاسبات انتگرال‌مسیری که منجر به این تابع موج شده است، ما از قبل وجود یک فضا-زمان ۴-بعدی را فرض کرده‌ایم. برای روشن شدن موضوع کافی است به شرط بهنجارشی که در همان مقاله اولیه هارتل و هاوکینگ آمده دقت کنیم (Hawking & Hartle 1983). طبق این شرط، مجموع احتمال تمامی مسیرهای ممکن به صورت دستی برابر با یک قرار داده می‌شود، یعنی به طور پیشفرض احتمال وجود جهان را یک گرفته‌ایم و هیچ احتمالی را برای معدوم بودن آن در نظر نگرفته‌ایم. از این گذشته، ما در محاسباتمان و نسبت دادن این احتمالات، «بی‌مرز» بودن کیهان و برقراری قوانین صورت‌بندی انتگرال‌مسیر از گرانش کوانتومی را نیز مفروض گرفته‌ایم (Hawking 1988, 136; Drees 1990, 73; Isham 1997, 401-402). بنابراین، این تابع موج به هیچ عنوان احتمال پیدایش یک جهان از هیچ را به دست نمی‌دهد، چون برای محاسبه آن، از قبل، وجود جهان را فرض کرده‌ایم، بلکه در خوشبینانه‌ترین حالت، احتمال نسبی مشاهده یک فضا-زمان ۴-بعدی (که شرایط «بی‌مرز» را ارضاء و از قوانین انتگرال‌مسیر پیروی می‌کند) در شرایط «الف» نسبت به احتمال مشاهده آن در شرایط «ب» را بیان می‌کند.

دو. احتمال پیدایش از نقطه قطب جنوب که معادل با هیچ است. هاوکینگ قسمت اقلیدسی کیهان را به نیم‌کره جنوبی کره زمین تشبیه و نقطه مرکزی پایین آن را «قطب جنوب» می‌نامد (به شکل (۴) مراجعه شود). این نقطه، همان طور که از تعریف هندسی نقطه برمی‌آید، صفر-بعدی است و اندازه (حجم) آن برابر با صفر است. به عبارتی می‌توان این نقطه را «هیچ» نامید. از سوی دیگر، عدد زمان موهومی در این نقطه کمترین مقدار را داراست و به اعتباری آغاز کیهان محسوب می‌شود؛ اما برخلاف نقطه آغازین در مدل استاندارد، این نقطه تکنیکی ندارد و قوانین فیزیک برای آن برقرار است. پس می‌توان گفت که در مدل «بی‌مرز»، کیهان از هیچ به وجود آمده است (Robles-Perez 2021; Hawking & Mlodinov 2010, 180).

اما چنین تعبیری دربارهٔ نقطهٔ به اصطلاح «قطب جنوب» در کیهان اقلیدسی از منظر علمی صحیح نیست. زیرا در ناحیهٔ اقلیدسی، هر چهار بُعد مکانی است و گذر زمان در آنجا بی‌معناست. پس هیچ نقطه‌ای قبل یا بعد از نقطهٔ دیگر نیست که بتوان آن را آغاز یا پایانی بر سایر نقاط دانست. به عبارت دقیق‌تر، طبق متریک کیهان اقلیدسی در معادلهٔ (۳)، ds^2 همواره منفی است. این بدان معناست که هیچ رابطهٔ علی بین نقاط ممکن نیست (Rindler 2006, 93)، پس هیچ نقطه‌ای را نمی‌توان از منظر زمانی قبل یا بعد از نقاط دیگر دانست. خود هاوکینگ نیز تصریح می‌کند که این نقطه هیچ تفاوت و ارجحیتی با سایر نقاط ناحیهٔ اقلیدسی ندارد (Hawking & Mlodinov 2010, 180). بنابراین، فارغ از اشکالاتی که دربارهٔ «هیچ» نامیدن نقطهٔ «قطب جنوب» وجود دارد، همان‌طور که جنوبی‌ترین نقطهٔ کرهٔ زمین به هیچ عنوان قبل از نقاط شمالی‌تر، و آغازی بر آنها نیست، «نقطهٔ جنوب» در بخش اقلیدسی کیهان را نیز نمی‌توان آغاز کیهان دانست.



شکل (۴) هاوکینگ نقطه‌ای را از ناحیهٔ اقلیدسی کیهان «بی‌مرز»، که دارای کمترین مقدار زمان موهومی است، در تشابه با نیمکرهٔ جنوبی کرهٔ زمین، «قطب جنوب» نام‌گذاری می‌کند. در اینجا به جهت تأکید بر این نکته که بین ابعاد مختلف ناحیهٔ اقلیدسی هیچ تفاوتی نیست و گذر زمانی وجود ندارد، از رسم خطوط «زمان موهومی ثابت» صرف‌نظر شده است.

سه. احتمال پیدایش از طریق تونل‌زنی از هیچ. گفتیم که طی مسیرهایی که از منظر کلاسیکی ناممکن است، در مکانیک کوانتومی امکان‌پذیر است و به این پدیده تونل‌زنی گفته می‌شود. یک روش رایج برای حل چنین مسائلی جاگذاری زمان موهومی در معادلات و حل آنهاست. با نظر به این تشابه، می‌توان ناحیهٔ اقلیدسی در مدل «بی‌مرز» را

یک ناحیه تونل‌زنی در نظر گرفت که عبور سیستم (کیهان) از آن از منظر کلاسیکی ممکن نیست (Isham 1997, 401). تفاوت چنین تفسیری از مدل «بی‌مرز» با مدل «تونل‌زنی ویلنکین» در آن است که در مدل «بی‌مرز»، کیهان پیش از ناحیه تونل‌زنی هیچ حالت کلاسیکی، مثلاً یک ساختار ۳-بُعدی با حجم صفر، ندارد. بنابراین، گفته می‌شود که مدل بی‌مرز یک مدل بی‌نقص از «تونل‌زنی از هیچ» است (Barrow 2007, 90).

تونل‌زنی در مکانیک کوانتومی یک فرآیند زمانمند و مستلزم گذر حقیقی زمان است (Ramos et al 2020)، بنابراین برای پذیرفتن چنین تعبیری از مدل «بی‌مرز»، باید عقیده هاوکینگ درباره واقعت خارجی داشتن ناحیه اقلیدسی را کنار گذاشت و پذیرفت که همانند آنچه در مکانیک کوانتومی مرسوم است، «چرخش ویک» تنها یک ابزار و حقه ریاضی است. اگر بپذیریم که ناحیه تونل‌زنی زمانمند است، دیگر توضیح خوبی برای «خلق از عدم» نخواهد بود، زیرا تفاوت عمده این تفسیر از مدل «بی‌مرز» با مدل استاندارد «مهبانگ» تنها در این است که در ابتدای عالم به جای تکینگی اولیه، کیهان برای لحظاتی در فاز غیرکلاسیکی قرار داشته است. روشن است که کلاسیکی یا غیرکلاسیکی بودن لحظات ابتدایی کیهان ارتباطی با توضیح «خلق از عدم» ندارد و هیچ کمکی به فهم دلیل پیدایش عالم نمی‌کند.

از سوی دیگر، اگر بخواهیم ناحیه تونل‌زنی را کاملاً غیرزمانمند بدانیم، آنگاه با این پرسش مواجه می‌شویم که چنین ناحیه غیرزمانمندی به چه معنا بعد از «عدم» قرار گرفته است؟ و یا به چه معنا واسطه تبدیل عدم سابق به وجود لاحق است؟ به علاوه، از آنجا که به عدم مطلق نمی‌توان فضا یا زمان نسبت داد، صحبت از عدم سابق اصولاً بی‌معناست. در مجموع به نظر می‌رسد توسل به تونل‌زنی برای توضیح «خلق از عدم» دارای اشکالات و تناقضات مفهومی جدی است (Craig & Sinclair 2009, 177; Drees 1990, 72; Isham 1997, 395).

چهار. پیدایش از ناحیه تونل‌زنی که معادل با هیچ است. ممکن است گفته شود که خود ناحیه تونل‌زنی همان «هیچ» است، چرا که از منظر فیزیک کلاسیک کیهان نمی‌تواند در آن حالت قرار داشته باشد، و هیچ خصوصیت کلاسیکی از جمله زمان حقیقی به آن نمی‌توان نسبت داد. بنابراین کیهان از «هیچ» (ناحیه غیرکلاسیکی تونل‌زنی) به «وجود» (ناحیه کلاسیکی کیهان منبسط‌شونده) منتقل شده و این همان «خلق از عدم» است (Robles-Perez 2021). اما روشن است که ناحیه تونل‌زنی را نمی‌توان «هیچ» حقیقی دانست، چرا که این ناحیه دارای میدان، خواص هندسی و حتی اندازه مشخص است و

قوانین فیزیک برای آن برقرار است. در واقع، بین «غیرکلاسیکی» و «معدوم» بودن تفاوت بسیاری است.

با این اوصاف، هیچ یک از چهار احتمال فوق نمی‌تواند تبیین مناسبی درباره «خلق از عدم» بر مبنای مدل «بی‌مرز» ارائه دهد و ادعای هاوکینگ در این باره پذیرفتنی نیست.

۶-۲. از میان برداشتن نقطه آغاز (نقض مقدمه دوم برهان حدوث)

هاوکینگ معتقد است که کیهان، با وجود این که ازلی نیست و عمری محدود دارد، دارای یک لحظه آغازین نیست. او می‌گوید «فضازمان محدود بوده اما مرزی نداشته، این بدان معناست که هیچ آغازی نداشته و هیچ لحظه آفرینشی» (Hawking 1988, 116). همچنین در جای دیگری بیان می‌کند:

در صورتی که عالم آغازی داشته باشد، ما می‌توانیم فرض کنیم که خالقی داشته است. اما اگر عالم واقعاً به طور کامل خودبسنده باشد، به صورتی که هیچ مرز و لبه‌ای نداشته باشد، هیچ آغاز یا پایانی نخواهد داشت: صرفاً هست. آنگاه، چه جایی برای یک خالق باقی می‌ماند؟ (Hawking 1988, 146)

حال باید بررسی کرد که مقصود هاوکینگ از نبود یک «لبه»، «مرز» یا «آغاز» در جهانی با عمر محدود چیست؟ و این که آیا این موضوع مقدمه دوم برهان حدوث را از کار می‌اندازد یا خیر؟ با تأمل در آثار هاوکینگ، می‌توان درباره مقصود او از این ادعا چهار احتمال را مطرح کرد:

یک. مدل بی‌مرز دارای تکینگی اولیه نیست. از برخی از جملات هاوکینگ این طور برمی‌آید که مقصود او از نبود مرز و لبه نبود یک نقطه تکینگی اولیه است که در آن قوانین فیزیک از کار بیفتند. برای مثال، او در تاریخچه زمان می‌گوید:

چون از فضازمان اقلیدسی استفاده می‌شود، که در آن جهت زمان کاملاً هم‌ارز جهت‌های مکانی است، برای فضازمان امکان‌پذیر است که از نظر اندازه محدود باشد، ولی در عین حال هیچ تکینگی‌ای که یک مرز یا لبه را شکل دهد، نداشته باشد. (Hawking 1988, 135)

همچنین در طرح بزرگ می‌گوید: «در این تصویر، فضازمان هیچ مرزی ندارد، همان قوانین فیزیک که در جاهای دیگر برقرار است، در قطب جنوب نیز برقرار است» (Hawking & Mlodinov 2010, 180). اما دلیل این که برخی از خداآوران آغازمندی عالم را نشانه نیاز آن به خالق می‌دانند، این نیست که در نقطه آغاز تکینگی وجود

دارد، کمیت‌های فیزیکی بی‌نهایت می‌شوند یا قوانین فیزیک کلاسیک از کار می‌افتند. کما این که درون سیاهچاله‌ها نیز تکینگی و شکستن قوانین فیزیک کلاسیک رخ می‌دهد، اما کسی بر مبنای آن برهانی برای وجود خدا اقامه نمی‌کند! آنچه برهان حدوث بر آن متکی است صرفاً آغازمندی عالم است که خود هاوکینگ نیز بر آن تصریح دارد: «اگر پیشنهاد «بی‌مرز» برای حالت کوانتومی [کیهان] صحیح باشد، فضا زمان فشرده است. در یک فضای فشرده، هر مختصه زمانی یک کمینه و یک بیشینه خواهد داشت. پس، از این منظر، عالم یک آغاز و یک پایان خواهد داشت» (Hawking 1989, 650).

دو. زمانی وجود نداشته که در آن کیهان نباشد. هاوکینگ معتقد است که مدل «بی‌مرز» پاسخی به یک اعتراض قدیمی به آغازمندی کیهان است: پیش از خلقت عالم خداوند چه می‌کرده است؟ چرا که زمان مختصه‌ای است که رویدادهای کیهان را شماره‌گذاری می‌کند و بدون کیهان وجود ندارد. پس صحبت از زمان پیش از پیدایش کیهان همان قدر بی‌معنا است که صحبت از عرض جغرافیایی 91 درجه. پس «به جای صحبت از جهانی که آفریده شده است، و شاید به پایان برسد، فقط باید گفت: جهان هست» (Hawking & Mlodinov 2010, 180; Hawking 1989, 651).

این نکته که در فیزیک مدرن، صحبت از زمان پیش از پیدایش عالم بی‌معنا و نوعی تناقض‌گویی است کاملاً صحیح است. این برای هر مدل آغازمند از کیهان، از جمله مدل استاندارد دارای تکینگی، صادق است و اختصاصی به مدل «بی‌مرز» ندارد. ویلیام کریگ، غزالی و بسیاری از فلاسفه اسلامی قرون گذشته نیز به بی‌معنا بودن زمان خالی از عالم تأکید دارند، در حالی که به نیازمندی کیهان به خدا قائل هستند و حتی بعضاً از آغازمندی زمانی عالم و برهان حدوث نیز دفاع کرده‌اند (منوچهری کوشا ۱۴۰۱). آنچه در برهان حدوث لحاظ شده صرفاً آغازمندی کیهان است، به این معنا که عمر عالم بی‌نهایت نباشد، و این مستلزم وجود زمانی پیش از خلقت کیهان نیست. در واقع، از منظر دقت‌های فیزیکی نیز با توجه به مفهوم گذشته-ناتمام بودن مسیرهای ژئودزی،^{۲۵} یعنی مسیرهایی که همه اجسام رها از نیروهای غیرگرانشی طی می‌کنند، می‌توان آغازمندی کیهان را به نحوی غیرمتناقض و بدون اتکا به مفهوم زمان پیش از پیدایش عالم تعریف کرد (Halvorson 28-39, Earman 1995; Kragh 2021). بنابراین، این مسئله ارتباطی به برهان حدوث و نیازمندی کیهان به خدا ندارد و هاوکینگ نمی‌تواند آن را مستمسکی برای رد این برهان یا حتی مزیتی برای مدل خودش بداند.

سه. در کیهان اقلیدسی اولیه هیچ نقطه مرجعی به عنوان نقطه آغاز وجود ندارد.

هاوکینگ می‌گوید:

ادراک این که زمان می‌تواند به عنوان یک جهت دیگر فضا رفتار کند به این معناست که می‌توان از مسئله وجود آغاز برای زمان خلاص شد [...] عالم به شکل نقطه‌ای از قطب جنوب آغاز خواهد شد، اما [نقطه] قطب جنوب مانند هر نقطه دیگری است.

(Hawking & Mlodinov 2010, 180)

بنابراین، از نظر او چون در ناحیه اقلیدسی نمی‌توان یک نقطه خاص و مرجح را به عنوان نقطه آغاز کیهان در نظر گرفت، پس عالم نقطه آغازی ندارد. اما اشتباه هاوکینگ در آن است که از سویی می‌گوید در ناحیه اقلیدسی گذر زمان وجود ندارد و هیچ نقطه‌ای ارجحیتی بر دیگری ندارد؛ و از سوی دیگر می‌گوید عالم از نقطه قطب جنوب آغاز شده است. در حالی که، همان طور که گفتیم، در ناحیه اقلیدسی هیچ نقطه‌ای قبل یا بعد از نقطه دیگر نیست. به علاوه، اگر منظور از «نقطه آغاز» لحظه آغازین کیهان است، این لحظه را می‌توان کل ناحیه اقلیدسی، یا لاقط سطح مشترک آن با ناحیه لورنتسی، در نظر گرفت؛ چون از آنجا که در ناحیه اقلیدسی گذر زمان بی‌معناست، کل آن را می‌توان از منظر زمانی یک «لحظه» در نظر گرفت.

چهار. زمان موهومی واقعیت بنیادی است. هاوکینگ این ایده را مطرح می‌کند که شاید زمانی که ما می‌شناسیم تنها زائیده ذهن ماست و واقعیت بنیادین کیهان همان زمان موهومی است (Hawking 1988, 139). بنابراین، کل تاریخ کیهان به طور بنیادین اقلیدسی است و هیچ گذر زمان و در نتیجه هیچ آغاز و پایانی درباره آن معنادار نیست. اگر واقعاً زمانی که ما می‌شناسیم یک حقیقت بنیادین خارجی نباشد، حق با هاوکینگ است و در این صورت صحبت از آغاز برای کیهان بی‌معنا خواهد بود. البته باید توجه داشت که این ایده لزوماً به مدل «بی‌مرز» و «زمان موهومی» مرتبط نیست، بلکه در بسیاری از نظریات گرانش کوانتومی مطرح است. حتی در حوزه فلسفه زمان، گروهی از فلاسفه به نظریه به اصطلاح «ب»^{۲۶} در باب زمان قائل هستند و گذر زمان را نفی می‌کنند (Craig & Sinclair 2009, 102).

بررسی دقیق این دیدگاه خود نیازمند نوشته مستقلی است. اما به طور اختصار باید متذکر شد که فارغ از این که چنین دیدگاهی درباره زمان از منظر فلسفی و یا فیزیکی پذیرفتنی است یا نه، مسئله «چرا چیزی وجود دارد به جای آن که هیچ نباشد؟» همچنان به قوت خود باقی است. زیرا موضوع از دو حال خارج نیست: یا علیت یک‌سویه و جهت‌مند را می‌پذیریم که به سبب تناهی ابعاد، لاجرم به یک رویداد می‌رسیم که همانند لحظه آغازین

کیهان، علت طبیعی برای آن نمی‌توان یافت؛ و یا چنین علیتی را نمی‌پذیریم که در این صورت نیز تمامی رویدادها حکم لحظه آغازین را خواهند داشت، چرا که کل این مجموعه از رویدادها نیاز به علت و تبیین فراطبیعی دارند.

پنج. در تونل زنی، زمان و واقعیت فیزیکی تدریجاً به ظهور می‌رسند. در اوایل دهه ۱۹۹۰ میلادی روشن شد که اگر شرایط نزدیک به واقع‌تر را در نظر بگیریم، یعنی شرایطی که یک میدان نرده‌ای هم در کیهان وجود داشته باشد، در انتگرال مسیره‌های مدل «بی‌مرز» مجبوریم پربندهای مختلط را در نظر بگیریم (Lyon 1991). به زبان ساده، این یعنی دیگر فضازمان به صورت قاطع قابل تقسیم به دو بخش کاملاً مجزای لورنتسی و اقلیدسی نیست، بلکه این گذار به تدریج روی می‌دهد و پارامتر زمان در این ناحیه گذار مختلط است، یعنی هم دارای جزء حقیقی است و هم موهومی. برخی چنین تصویری را در حذف نقطه آغاز موفق‌تر می‌دانند. برای مثال، کریس آی‌شام می‌گوید:

[هرچه به عقب‌تر برویم] حفظ تفسیر یک تحول بر مبنای یک زمان حقیقی سخت‌تر می‌شود [...] زمان شروع به در بر گرفتن چیزی شبیه به یک بخش موهومی می‌کند، که خواص غیرفیزیکی خاص خود را به همراه دارد. از این طریق، مسئله «آغاز زمان» به طرز هوشمندانه‌ای دور زده می‌شود. (Isham 1997, 400)

اما به نظر نمی‌رسد که تدریجی شدن گذار از ناحیه اقلیدسی به لورنتسی کمک چندانی به حذف «آغاز» بکند. زیرا تا وقتی که پارامتر زمان دارای یک جزء حقیقی ولو بسیار کوچک باشد، همچنان می‌توان از تقدم و تأخر حقیقی زمانی سخن گفت، و به محض این که فضازمان به صورت کامل اقلیدسی شود ما نیز به زمان «آغاز عالم» رسیده‌ایم.

از این گذشته، همان‌طور که ویلیام کریگ تأکید کرده، «آغازمندی مستلزم داشتن 'لحظه آغاز' نیست» (Craig & Sinclair 2009, 184). آغازمندی عالم، که مبنای برهان حدوث است، به این معناست که هر بازه محدودی از زمان را در نظر بگیریم، در گذشته به تعداد متناهی از آن بازه وجود داشته، و این لزوماً به معنای وجود یک «لحظه آغاز» نیست. برای مثال، فرض کنیم به یک توپ ساکن با پا ضربه‌ای بزنیم. اولین لحظه‌ای که توپ دیگر در مکان سابقش نیست، کدام لحظه است؟ با کمی دقت روشن می‌شود که چنین لحظه‌ای وجود ندارد، چون هر لحظه‌ای که در نظر بگیریم به سادگی می‌توان لحظه قبل‌تری را پیدا کرد که در آن جابجایی مکان توپ نصف مقدار فعلی بوده‌است! اما این به معنای آغازمند نبودن حرکت توپ، یا عدم نیاز این حرکت به ضربه پای ما، نیست.

در مجموع به نظر می‌رسد بر مبنای هیچ یک از احتمالات پنجگانه فوق، مدل

«بی‌مرز» در حذف «لحظه آغاز» برای عالم و مخدوش ساختن مقدمه دوم برهان حدود موفق نیست.

۳-۶. از بین بردن آزادی عمل خالق در انتخاب شرایط اولیه کیهان

یکی از کارکردهای اصلی مدل «بی‌مرز» حذف نیاز به تعیین شرایط اولیه برای کیهان است. هاوکینگ معتقد است که این موضوع تبعات جدی برای الهیات دارد، زیرا مطابق این مدل، جهان هیچ لبه‌ای که در آن قوانین از کار بیفتند ندارد تا بتوان تعیین شرایط اولیه در آن را به خدا نسبت داد (Hawking 1988, 136). او می‌گوید:

در مهبانگ و سایر تکینگی‌ها، همه قوانین شکسته می‌شوند، در نتیجه خدا هنوز آزادی عمل کاملی برای انتخاب آن که چه چیزی روی داده و جهان چگونه آغاز شود، دارد [...] اما اگر جهان کاملاً خودبسنده باشد، بدون هیچ گونه مرز یا تکینگی، و کاملاً با یک نظریه وحدت‌یافته توصیف شود، این پیامدهای چشمگیری برای نقش خدا به عنوان خالق خواهد داشت. اینشتین زمانی پرسید: «خدا در ساختن عالم چقدر آزادی عمل داشت؟» اگر پیشنهاد «بی‌مرز» صحیح باشد، او اصلاً هیچ آزادی‌ای برای انتخاب شرایط اولیه نداشته است. (Hawking 1988, 173-174)

اما این ادعا پذیرفتنی نیست. درست است که به یک معنا در مدل «بی‌مرز» شرایط اولیه نداریم، اما در واقع خود «بی‌مرز بودن» نوعی انتخاب درباره شرایط اولیه کیهان است. پیشنهاد «بی‌مرز» نیز، مانند هر شرایط اولیه دیگری، تنها یک امکان است و نه یک ضرورت. هاوکینگ در این باره می‌گوید:

من می‌خواهم تأکید کنم که این ایده که زمان و فضا باید محدود و بدون مرز باشند تنها یک پیشنهاد است. آن را نمی‌توان از اصول دیگر نتیجه گرفت. این نیز مانند هر نظریه علمی دیگری ممکن است در ابتدا به سبب ملاحظات زیبایی‌شناسانه یا متافیزیکی ارائه شود، اما آزمون واقعی آن است که آیا می‌تواند پیش‌بینی‌هایی انجام دهد که با مشاهدات سازگار باشد؟ (Hawking 1988, 136-137)

به فرض آن که این مدل پیش‌بینی‌های صحیح ارائه دهد و واقعاً در جهان ما برقرار باشد، باز هم چون اصولاً حالات بیشمار دیگری نیز برای شرایط مرزی کیهان ممکن است، نمی‌توان گفت که آزادی عمل خدا را از بین برده است. در واقع، خود آن شرایط «بی‌مرز» انتخاب خدا بوده و او می‌توانسته شرایط دیگری را برگزیند. به علاوه، مدل «بی‌مرز» تنها یک قید عام بر روی هندسه عالم می‌گذارد و نه بر محتوای عالم. این در حالی است که محتوای عالم نقش عمده را در تعیین این که عالم ما چگونه عالمی است و چه تحولاتی

خواهد داشت ایفا می‌کند. محتوای عالم شامل نوع و تعداد میدان‌ها (ذرات)، و پتانسیل آنهاست که این پتانسیل جرم و نیروهای بین میدان‌ها را مشخص می‌کند.

۷. نتیجه‌گیری

در این مقاله دیدیم که چهار اشکال مبنایی به استنتاج‌های هاوکیگ وارد است: (۱) مدل او مبتنی بر گرانش و کیهان‌شناسی کوانتومی است که فعلاً نظریه قابل اتکایی در این زمینه در دست نیست. (۲) این مدل با چالش‌های علمی نظری و رصدی مختلفی روبروست. (۳) واقعی پنداشتن زمان موهومی و کیهان اقلیدسی مبنای علمی ندارد. (۴) نیاز کیهان به خالق منحصر در لحظه آغازین نیست که از بین رفتن آن نشان‌دهنده عدم نیاز کیهان به خالق باشد.

از سوی دیگر، به تفصیل بررسی کردیم که حتی اگر از چهار اشکال فوق صرف‌نظر کنیم و اعتبار علمی این مدل و تفسیر هاوکیگ از آن را بپذیریم، باز هم این مدل دلالتی بر آنچه هاوکیگ مدعی آن است ندارد. زیرا اولاً در این مدل همچنان عالم آغازمند و حتی دارای لحظه مشخص آغازین است؛ ثانیاً این مدل اصولاً پیدایش عالم از «هیچ محض» را توصیف نمی‌کند؛ ثالثاً خود این مدل نوعی شرط اولیه محسوب می‌شود و در درون خود پذیرای شرایط مختلف بسیاری برای محتوای عالم است.

بنابراین، می‌توان با همکار هاوکیگ، یعنی هارتل، در این باور شریک شد که «مدل بی‌مرز هیچ دلالت الهیاتی ندارد».

در پایان لازم است بر این نکته تأکید کنیم که مدل «بی‌مرز» دارای محسنات و مزایای بسیاری است و درباره قبول یا رد آن، جامعه علمی و شواهد تجربی تصمیم‌گیرنده و تعیین‌کننده هستند. در این مقاله، صرفاً در مقام نقد استنتاج‌های الهیاتی هاوکیگ از آن بودیم.

کتاب‌نامه

باربور، ایان. ۱۳۹۲. دین و علم. ترجمه پیروز فطوریچی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

غزالی، ابوحامد. ۱۴۰۹ ق. الإقتصاد فی الاعتقاد. بیروت: دار الکتب العلمیه.

گلشنی، مهدی. ۱۳۹۵. خدا باوری و دانشمندان معاصر غربی: چالش‌ها و تبیین‌ها. تهران: کانون اندیشه جوان.

گلشنی، مهدی. ۱۳۹۸. علم و دین در افق جهان‌بینی توحیدی. تهران: دانشگاه خواجه نصیرالدین

طوسی.

منوچهری کوشا، حامد. ۱۴۰۱. «رویکردی نو به مسئله آغازمندی عالم در چهارچوب فلسفه صدرایی». تأملات فلسفی ۲۹.

Barrow, J. 2007. *New theories of everything*. New York: Oxford University Press.

Barrow, J., and F. Tipler. 1986. *The anthropic cosmological principle*. New York: Oxford University Press.

Carroll, S. 2004. *An introduction to general relativity: Spacetime and geometry*. San Francisco: Addison Wesley.

Craig, W. L. 1997. "Hartle–Hawking cosmology and atheism." *Analysis* 57(4).

Craig, W. L., and J. D. Sinclair. 2009. "The Kalam cosmological argument." In *The blackwell companion to natural theology*, edited by W. L. Craig and J. P. Moreland. Oxford: Wiley–Blackwell.

Dorronsoro, J. Diaz, Jonathan J. Halliwell, James B. Hartle, Thomas Hertog, and Oliver Janssen. 2017. "Real no-boundary wave function in Lorentzian quantum cosmology." *Physical Review D* 96(4): 043505.

Drees, W. B. 1990. *Beyond the Bigbang: Quantum cosmologies and God*. Illinois: Open Court.

Earman, J. 1995. *Bangs, crunches, whimpers, and shrieks: Singularities and acausalities in relativistic spacetimes*. New York: Oxford University Press.

Feldbrugge, Job, Jean–Luc Lehnars, and Neil Turok. 2018. "No rescue for the no boundary proposal: Pointers to the future of quantum cosmology." *Physical Review D* 95: 103508.

Halliwell, J. J. 1990. "Introductory lectures on quantum cosmology." In *Quantum cosmology and baby universes*, Vol. 7, edited by Coleman et al. London: World Scientific.

Halvorson, H., and H. Kragh. 2021. "Cosmology and theology." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition)*, edited by Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/cosmology->

theology/>.

- Hartle, James B., and Stephen W. Hawking. "Wave function of the universe." *Physical Review D* 28(12): 2960.
- Hawking, Stephen W. 1978. "Quantum gravity and path integrals." *Physical Review D* 18(6): 1747.
- Hawking, Stephen W. 1988. *A brief history of time*. New York: Bantam Books.
- Hawking, Stephen W. 1989. "Quantum Cosmology." In *Three hundred years of gravitation*, edited by Stephen Hawking and Werner Israel. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hawking, Stephen W. 2001. *The universe in a nutshell*. London: Bantam Books.
- Hawking, Stephen W., and Thomas Hertog. 2006. "Populating the landscape: A top-down approach." *Physical Review D* 73(12): 123527.
- Hawking, Stephen William, and Roger Penrose. 1970. "The singularities of gravitational collapse and cosmology." *Proceedings of the Royal Society of London. A. Mathematical and Physical Sciences* 314(1519): 529-548.
- Hawking, Stephen, and Leonard Mlodinow. 2010. *The Grand Design*. New York: Bantam Books.
- Isham, Chris J. 1993. "Quantum theories of the creation of the universe." In *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, edited by R. J. Russel, N. Murphy, and C. J. Isham. Vatican City State: Vatican Observatory.
- Isham, Chris J. 1997. "Creation of the universe as a quantum process." In *Physics, philosophy and theology: A common quest for understanding*, edited by R. J. Russel, W. R. Stoeger, and C. V. Coyne. Vatican City State: Vatican Observatory.
- Kiefer, Claus. 2013. "Conceptual problems in quantum gravity and quantum cosmology." *ISRN Math.Phys.* 509316.
- Lyons, Glenn W. 1992. "Complex solutions for the scalar field model of the

- universe.” *Physical Review D* 46(4): 1546.
- Mukhanov, V. F., and S. Winitzki. 2004. *Introduction to quantum fields in classical backgrounds*, (Draft Version). Cambridge: Cambridge University Press.
- Page, Don N. 2007. “Susskind’s challenge to the Hartle–Hawking no–boundary proposal and possible resolutions.” *Journal of Cosmology and Astroparticle Physics* 01: 004.
- Ramos, Ramón, David Spierings, Isabelle Racicot, and Aephrim M. Steinberg. 2020. “Measurement of the time spent by a tunnelling atom within the barrier region.” *Nature* 583(7817): 529–532.
- Rindler, Wolfgang. 2006. *Relativity: Special, general, and cosmological*. New York: Oxford University Press.
- Robles–Perez, S. J. 2021. “Quantum cosmology with third quantization.” *Universe* 11: 404.
- Rovelli, C. 2009. “Unfinished revolution”. In *approaches to quantum gravity*, edited by Daniele Oriti. Cambridge University Press.
- Sakurai, J. J. 1994. *Modern quantum mechanics*. Addison Wesley.
- Schwartz, M. D. 2014. *Quantum field theory and the standard model*. Cambridge University Press.
- Tipler, Frank J. 1986. “Interpreting the wave function of the universe.” *Physics Reports* 137(4): 231–275.
- Tryon, Edward P. 1973. “Is the universe a vacuum fluctuation?” *Nature* 246(5433): 396–397.
- Vilenkin, Alexander, and Masaki Yamada. 2018. “Tunneling wave function of the universe.” *Physical Review D* 98(6): 066003.
- Vilenkin, Alexander, Jooyoo Hong, and Serge Winitzki. 2003. “Creation of massive particles in a tunneling universe.” *Phys. Rev. D* 68: 023521.
- Vilenkin, Alexander. 1982. “Creation of universes from nothing.” *Physics Letters B* 117(1–2): 25–28.
- Weinberg, Steven. 2015. *Lectures on quantum mechanics*. Cambridge University Press.

یادداشت‌ها

1. Edwin Hubble
2. George Lemaitre
3. Alexander Friedmann
4. quantum vacuum
5. quantum tunneling from nothing
۶. این مطلب را ویلنکین در مصاحبه‌ای بیان می‌کند که در قسمت نهم از سری مستندهای *Before the Big Bang*، با عنوان «A Multiverse from Nothing»، که در سال ۲۰۱۹ منتشر شده، قابل مشاهده است. همچنین نک. Craig & Sinclair 2009, 177.
7. the no-boundary proposal
8. singularity theorems
9. the anthropic principle
10. Wick rotation
11. metric
12. Minkowskican
13. Lorentzian metric
14. Euclidean metric
15. Feynmann's path-integral approach
16. minisuperspace
17. Leonard Susskind
18. de-sitter
19. Boltzmann brains
20. Jean-Luc Lehnars
21. Neil Turok
۲۲. هرچند که نفی آغاز عالم، برهان حدوث و طراحی اولیه عالم توسط خدا ضربه‌ای جدی به خداباوری محسوب نمی‌شود، به نظر می‌رسد که «توضیح کامل پیدایش جهان از هیچ به صورت طبیعی» به سادگی با خداباوری قابل جمع نباشد. تدقیق و تأمل در این باره خود نیازمند نوشته دیگری است. اما در ادامه این مقاله نشان خواهیم داد که مدل «بی‌مرز» حتی شامل چنین توضیحی برای «پیدایش جهان از هیچ» هم نیست.
23. the Kalam cosmological argument
۲۴. شایان توجه است که برخی از این احتمالات به طور همزمان نیز می‌توانند مطرح باشند.
25. past-incompleteness of the geodesics
26. B-theory of time



تحلیل و بررسی دیدگاه ریچارد سوئینبرن در باب 'وحی گزاره‌ای'

رضا نقوی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۶

چکیده

ریچارد سوئینبرن در کتاب *وحی: از استعاره تا تمثیل* به بحث از «وحی گزاره‌ای» می‌پردازد. از نظر وی وحی گزاره‌ای در صورتی قابل تصدیق است که (۱) مشتمل بر گزاره‌های صادقی در خصوص حقایق مهم دینی باشد، (۲) همراه با ارائه معجزه باشد، (۳) نهادی مانند کلیسا را به مثابه متولی تفسیر وحی بنا نهاده باشد، و (۴) تفاسیر این نهاد از مفاد وحی کاذب یا نامحتمل نباشد. سوئینبرن معتقد است که وحی مسیحی به بهترین نحو هر چهار معیار را تأمین می‌کند و لذا تنها وحی اصیل در میان ادیان است. زیرا اولاً، رستاخیز معجزه عظیم عیسی است؛ ثانیاً عیسی با تعیین ۱۲ رسول برای بسط تعالیم خویش، کلیسا را بنا نهاده است؛ ثالثاً اگر ما تمایز میان محتوای فراتاریخی و صورت تاریخی وحی و ژانرهای مختلف کتاب مقدس را در نظر داشته باشیم، محتوای وحی مسیحی و تفاسیر کلیسا از این وحی مشتمل بر هیچ مدعای کاذبی نیستند. در نقد دیدگاه سوئینبرن بیان می‌کنیم که اولاً، به گفته مک‌لین، سوئینبرن فاقد نگرش تاریخی-هرمنوتیکی است. او علی‌رغم ادعای موضع فراتاریخی، از موضع مسیحیت به تعیین معیارهای وحی اصیل می‌پردازد و با دلایل دوری به اثبات حقانیت وحی مسیحی دست می‌یازد و در نهایت تلاش می‌کند گفتمان هرمنوتیک مسیحیت را بر تمام ادیان دیگر تحمیل نماید. ثانیاً تمسک به تمایز گزاره و مدعا، یا صورت و محتوا، یک روش محافظه‌کارانه برای ابطال ناپذیر کردن کتاب مقدس است که در خصوص سایر متون اساطیری نیز مورد تمسک واقع شده است. ثالثاً تصدیق گواهی ناقلان معجزات عیسی معقول نیست و سوئینبرن پاسخ مقننی به انتقادات هیوم بر نقل معجزات ارائه نمی‌کند.

کلیدواژه‌ها

وحی گزاره‌ای، سوئینبرن، معجزه، کلیسا، ژانر

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.
(rezanaghavi1397@gmail.com)



Analysis and Investigation of Richard Swinburne's Perspective on ‘Propositional Revelation’

Reza Naghavi¹

Reception Date: 2023.01.31

Acceptance Date: 2023.05.06

Abstract

Richard Swinburne discusses ‘Propositional Revelation’ in his book *Revelation: From Metaphor to Analogy*. In his view, propositional revelation is genuine and true only if (1) it consists of truthful propositions about important religious facts, (2) it is accompanied by a miracle, (3) it constitutes an institution such as the Church as the authoritative interpreter of the revelation, and (4) the interpretations of this institution regarding the contents of the revelation are not false or implausible. Swinburne believes that Christian revelation meets all four criteria in the best way and therefore is the only authentic religious revelation. Firstly, the resurrection is the great miracle of Jesus; Secondly, Jesus established the church by appointing 12 apostles to spread his teachings; Thirdly, if we distinguish between non-historical content and historical form of revelation and different genres of the Bible, the content of Christian revelation and the interpretations of the church from this revelation contain no false claims. In criticizing Swinburne's perspective, we have argued that firstly, according to McLean, Swinburne lacks a historical-hermeneutical approach. Despite claiming a supra-historical position, he focuses on the Christian perspective to define the standards of authentic revelation and tries to prove the truth of Christian revelation with circular reasons, and ultimately attempts to impose the hegemonic discourse of Christianity on all other religions. Secondly, adhering to the distinction between proposition and statement, or form and content, is a conservative method to make the Bible unfalsifiable, which has also been applied to other mythical texts. Thirdly, the confirmation of the testimony of the narrators of Jesus' miracles is not reasonable, and Swinburne does not provide a convincing answer to Hume's criticism of the narration of miracles.

Keywords

propositional revelation, Swinburne, miracle, church, genre

1. Ph.D. Graduate in Philosophy of Religion, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (rezanaghavi1397@gmail.com)

مقدمه

وحی از مقولات بنیادین در ادیان ابراهیمی است که علی‌رغم تلقی‌های مختلف از آن، نقش قوام‌بخشی در ایمان مؤمنان ایفا می‌کند، تا جایی که برخی محققان ادعا کرده‌اند که تمایز دین از ایدئولوژی در همین وحی است و دین در سایر جنبه‌ها، مانند داشتن جهان‌بینی، توصیف نوعی سبک زندگی و...، با سایر مکاتب بشری مشترک است (Moon 2010, 9).

بنا بر برخی از تلقی‌ها در خصوص ماهیت وحی، وحی ماهیتی عام دارد و منحصر در گزاره‌های کتاب مقدس نیست. برای مثال، گالیه «انکشاف خداوند در طبیعت» را نیز قسمی از وحی تلقی می‌کند و مدعی است که «هم آیات کتاب مقدس، و هم آیات طبیعت، هر دو کلمه‌الله^۱ اند» (به نقل از، باربور ۱۳۷۹، ۳۶). همچنان که لاک «انکشاف خداوند در عقل بشری» را نیز قسمی از وحی می‌داند و معتقد است عقل وحی طبیعی خداوند است که از طریق آن حقایقی را که توسط قوای طبیعی انسان قابل فهم هستند به بشر تعلیم می‌دهد (Locke 1999, 695). علاوه بر این، می‌دانیم که بنا بر تلقی رایج از وحی در الهیات مسیحی، نفس تجسد خداوند در قالب عیسی مسیح، وحی یا انکشاف الهی نامیده می‌شود.

با این حال، سوئینبرن در مباحث وحی‌شناختی خود بر روی معنای خاصی از وحی، وحی گزاره‌ای^۲، تمرکز دارد. او وحی الهی را نه به معنای انکشاف الهی در طبیعت یا عقل بشری می‌گیرد و نه آن را منحصر در تجسد خداوند در قالب عیسی (ع) می‌داند. وی در کتاب وحی از استعاره تا تمثیل می‌گوید، بنا بر رأی شورای واتیکان اول (۱۸۷۰) و شورای واتیکان دوم (۱۹۶۲-۱۹۶۵)، مسیحیت مبتنی بر اعتقاد به دو سنخ وحی و انکشاف الهی است. انکشاف الهی از طریق تجسد خداوند در عیسی مسیح و وحی الهی در قالب آموزه‌های عیسی مسیح و کلیسایی که او بنا کرده است. تمرکز سوئینبرن در این کتاب بر سنخ دوم وحی است. معرفتی که خداوند در یک مخاطب^۳ مستقیم و خارق‌العاده به افراد خاصی عطاء کرده است (Swinburne 2007, 1).

بر همین اساس، پرسش اساسی سوئینبرن در مسئله وحی این است که «آیا وحی گزاره‌ای اعتبار معرفتی دارد؟». از نظر وی، ارزیابی اعتبار معرفتی وحی گزاره‌ای متوقف بر این است که ما ابتدا مبانی خویش در فلسفه زبان را، به منظور فهم مفاد وحی، منقح کنیم؛ سپس وجه حاجت بشر به وحی و راه‌های تشخیص وحی صادق از وحی کاذب را معین کنیم؛ و در گام آخر، با تطبیق مبانی خویش در حوزه‌های مذکور بر کتاب مقدس،

اعتبار یا عدم اعتبار وحی مسیحی را مشخص نماییم. اگرچه سوئینبرن از منظر الهیات مسیحی به مقوله وحی می‌پردازد، از آنجا که نگاه او معطوف به «وحی گزاره‌ای» و شروط اعتبار آن است، پرداختن به موضع وی و تعیین صحت و سقم دیدگاه او، از منظر اسلامی ضرورت دارد، خصوصاً که سوئینبرن یک انحصارگرا است و مدعی است بنا بر استدلال‌های او، تنها وحی صادق و حقیقی وحی مسیحی است.

تاکنون در زبان فارسی مقاله‌ای که مشخصاً دیدگاه سوئینبرن در باب «وحی گزاره‌ای» را بررسی کرده باشد منتشر نشده، اما برخی مقالات منتشر شده اشتراکاتی با مقاله حاضر دارند. برای مثال، اصغری و موسوی (۱۳۹۲) از حیث اشاره به دیدگاه سوئینبرن در باب «اصل آسان‌باوری» و «اصل گواهی» با مقاله حاضر اشتراک حداقلی دارد، اما موضوع دو مقاله اساساً متفاوت است. زیرا سوئینبرن «وحی گزاره‌ای» را، به خلاف تجربه دینی، مقوله‌ای منحصر به فرد می‌داند که خداوند با قرائن خاصی از قبیل معجزه در اختیار برگزیدگان خاص خود قرار می‌دهد. جعفری و فتحعلی‌خانی (۱۳۹۷) نیز اختصاصاً به اختلافات هیوم و سوئینبرن در بحث معجزه می‌پردازند، ولی موضوع مقاله حاضر وحی گزاره‌ای نزد سوئینبرن است و دلیل معجزه صرفاً به عنوان یکی از چهار معیار سوئینبرن برای تعیین اصالت وحی طرح و نقد می‌شود. در خصوص معجزه نیز رویکرد دو مقاله متفاوت است. برای مثال، در مقاله حاضر، به خلاف مقاله فوق، اشکال «تعارض معجزات» مورد تقویت و دفاع واقع شده است.

۱. مبانی سوئینبرن در فلسفه زبان

۱-۱. تفکیک میان گزاره و مدعا

به لحاظ تحلیلی، میان «گزاره»^۴ و «مدعا»^۵ تفاوت وجود دارد و این دو اینهمان نیستند. این تمایز را با ذکر مثالی تبیین می‌کنیم. فرض کنید مورخان گزاره‌هایی را در خصوص تولد، حیات، تعالیم و مرگ «بودا - مرد روشن گشته» بیان کرده‌اند. برای نمونه، مورخان این گزاره را نقل کرده‌اند که (الف) «بودا در ۴۸۰ پیش از میلاد از دنیا رفت». فرض کنید اکنون مشخص شده گوتمه اصلاً «بودا - مرد روشن گشته» نبوده است. آیا صرف این واقعیت موجب می‌شود که بگوییم پس تمام آنچه مورخان در مورد بودا نقل کرده‌اند، از جمله گزاره (الف)، کاذب - یا نه صادق و نه کاذب - است، صرفاً بدین دلیل که عنوان «مرد روشن گشته» بر «گوتمه» صادق نیست؟ شهوداً پاسخ منفی است. زیرا تعبیر «بودا»

صرفاً عنوان مُشیر است و دخلی در مدعای مورخان ندارد. مدعای مورخان صرفاً این است که «گوتمه در ۴۸۰ پیش از میلاد از دنیا رفت». لذا اگر اصل تاریخ وفات بودا صحیح باشد، مدعای مورخان نیز صادق خواهد بود؛ حتی اگر گوتمه «روشن‌گشته» نباشد (Swinburne 2007, 29). نتیجه این که می‌توان علی‌رغم داشتن پیشفرض‌های کاذب در باب اوصاف یک پدیده، مدعیات صادقی را در خصوص آن پدیده ابراز کرد (Swinburne 2007, 27-9).

۱-۲. تفکیک میان معنای تحت‌اللفظی، تمثیلی و استعاری

معنای تحت‌اللفظی یک کلمه معنایی است که پیشاپیش به شیوه خاصی در زبان تثبیت شده است و لذا درک این مفهوم ابتدائی بر بافت و سیاق کلام ندارد. معیار معناشناختی و معیار نحوی دو عامل تعیین‌کننده در تثبیت مفهوم تحت‌اللفظی هستند. برای مثال، واژه «قرمز» را در نظر بگیرید. بنا بر معیار معناشناختی، مفهوم کلمه «قرمز» از طریق مجموعه نمونه‌ها و مصادیق برجسته‌ای تعیین می‌شود که گزاره (ج) «xx قرمز است» را تأیید یا ردّ می‌کنند. بنا بر معیار نحوی، معنای کلمه قرمز بر اساس مجموعه نسبت‌های منطقی که این کلمه با سایر کلمات دارد معین می‌شود. مثلاً این یک حقیقت منطقیاً ضروری است که «اگر چیزی قرمز باشد، پس آن چیز رنگین است» و این در تعیین مفهوم کلمه «قرمز» دخیل است. بر همین اساس، می‌توان گفت وقتی یک کلمه در دو موقعیت مختلف به کار می‌رود کاربرد این کلمه به نحو اشتراک معنوی است، اگر معیار معناشناختی و نحوی برای استعمال آنها عیناً یکسان باشد؛ به نحو تمثیلی است، اگر معیار معناشناختی و نحوی برای استعمال آنها تا حدّ زیادی یکسان باشد؛ و به نحو اشتراک لفظی است، اگر معیار معناشناختی و نحوی برای استعمال آنها تا حدّ زیادی نایکسان باشد (Swinburne 2007, 42). بنا بر تعریف فوق، اطلاق مفهوم «شخص» به خداوند به نحو تمثیلی است. «شخص» انسانی به معنای موجودی است که واجد نیروها، غایات و باورهای خاصی است که برای هویت وی ضروری نیستند و با فقدان آنها او هویت خود را از دست نمی‌دهد، در حالی که در مورد خدا، «شخص» به معنای موجودی واجد نیروها، غایات و باورهای خاصی است که برای وی ذاتی و ضروری‌اند؛ زیرا صفات خدا برایش ضرورت دارند (Swinburne 2007, 232).

همچنین باید معنای استعاری را از معنای تحت‌اللفظی یا ظاهری تفکیک کرد. معنای استعاری، به خلاف معنای ظاهری، مبتنی بر بافت و سیاق کلام است. معنای استعاری برای گزاره الف وقتی شکل می‌گیرد که سیاق کلام، این که چه کسی در چه

شرایطی و خطاب به چه کسی الف را بیان می‌کند، نشان می‌دهد که مراد گوینده از الف نمی‌تواند معنای تحت‌اللفظی آن باشد (Swinburne 2007, 44). برای مثال، در کتاب مکاشفه یوحنا (۱: ۸)، از قول خداوند چنین بیان می‌شود که «خداوند خدا می‌گوید 'من الف [آلفا] و یاء [اومگا] هستم'». معنای تحت‌اللفظی این سخن بداهتاً کاذب است و معنا ندارد خداوند با دو حرف از حروف الفبای یونانی اینهمان باشد! پس باید معنای استعاری این کلام اراده شده باشد. معنای استعاری‌اش این است که خداوند اولین چیز (موجود) است که سایر موجودات به او متکی هستند و از پس او می‌آیند. همچنین غایت نهایی تمام اشیاء وابسته به نسبت آنها با خداوند است و خداوند است که مشخص می‌کند نهایتاً برای آنها چه رخ خواهد داد (Swinburne 2007, 242-3). لذا اگر معنای استعاری این فقره صحیح باشد، این فقره صادق خواهد بود.

۱-۳. تفکیک میان ژانرهای مختلف سخن گفتن

یکی دیگر از عوامل بسیار مهم در تعیین صدق و کذب یک سخن، تشخیص ژانر خاصی است که آن کلام در آن واقع شده است. در برخی از ژانرها، مانند ژانر متون علمی، تک‌تک جملات ارزش صدق مجزاً و مستقلاً دارند. لذا در صورتی می‌توان گفت کلّ این متن صادق است که تک‌تک جملات آن صادق باشند. لکن در برخی دیگر از ژانرها، کلّ متن واجد یک مدعای کلی و بنیادین است و ارزش صدق متن نیز متعلق به همان مدعای ذاتی است. لذا در این موارد اگر این مدعای بنیادین صادق باشد، سخن گوینده صادق خواهد بود؛ حتی اگر برخی از جزئیات مطرح در آن کاذب باشند (Swinburne 2007, 54). برخی از مهم‌ترین ژانرهایی که جزء سخن دوم هستند، عبارت‌اند از:

الف. حکایات اخلاقی. هدف این حکایات این است که نگرش یا رفتار خاصی را مورد امر یا نهی قرار دهند. یک حکایت اخلاقی صادق است، اگر رفتاری که بدان امر می‌کند نیک باشد یا رفتاری که از آن نهی می‌کند بد باشد و در غیر این صورت کاذب است. ظاهراً مراد سوئینبرن این است که گرچه امر و نهی فی‌نفسه به صدق و کذب متصف نمی‌شوند، اما به تبع مدلول التزامی‌شان، یعنی «عمل الف خوب/بد است»، قابل اتصاف به صدق و کذب‌اند. حکایت داوود و ناتان، که در عهد عتیق (دوم سموئیل ۱۲: ۱-۵) آمده، از مصادیق بارز حکایت اخلاقی است. در این داستان ناتان می‌خواست به داوود بفهماند که تو، که علی‌رغم داشتن همسران فراوان همسر اوریا را تصاحب کردی، قبیح عملت مانند کسی است که علی‌رغم داشتن گوسفندان فراوان تنها گوسفند یک مرد بینوا را تصاحب کرده و برای میهمانش غذا تهیه کرده است. در اینجا ناتان ادعای حقیقت تاریخی

برای داستان تصاحب گوسفند ندارد و اساساً در این مقام، واقعیت تاریخی داشتن یا نداشتن این داستان نامربوط است (Swinburne 2007, 64-5).

ب. حکایات متافیزیکی. هدف این حکایات این است که به زبان استعاری یا اسطوره‌ای، حقایق معرفت‌شناختی یا متافیزیکی مهمی را در خصوص وضعیت بشری یا ماهیت کلّ اشیاء به ما منتقل کند. مثال «غار افلاطون» از مصادیق بارز حکایات متافیزیکی است (Swinburne 2007, 66-7).

ج. حکایات تاریخی. در این ژانر، گوینده هسته یک حقیقت تاریخی را می‌گیرد و آن را با جزئیاتی که مناسب وضعیت مخاطب هستند عرضه می‌کند، مانند فیلم‌هایی که بر اساس واقعیت ساخته می‌شوند. در این موارد نیز صدق و کذب جزئیات اهمیتی ندارد و اگر فیلم یا روایت هسته اصلی داستان را به درستی روایت کند، در حکایتگری خویش از واقعه مورد نظر صادق خواهد بود (Swinburne 2007, 69).

۲. وجه حاجت بشر به وحی

۲-۱. معرفت به وجود و ماهیت خداوند

یکی از کارکردهای وحی صادق تقویت باور به وجود خداوند است. اگر پیامبری ادعا کند که پیامی را از جانب خداوند دریافت کرده و شواهدی هم بر این مدعا عرضه کند، این احتمال وجود خدا را بیشتر می‌کند و می‌تواند مؤیدی برای براهین الهیات طبیعی در خصوص اثبات وجود خدا باشد. همچنین در خصوص شناخت ماهیت خدا، از آنجا که خدا بنیاد غایی هستی است، جنبه‌هایی از حقیقت او برای ما ناشناخته است و ما به‌خودی‌خود قادر نیستیم به آنها معرفت بیابیم، لذا در این خصوص هم، به منظور تعامل بهتر با خداوند، محتاج وحی الهی در شناخت خداوند هستیم. برای مثال، آموزه تثلیث در خصوص حقیقت خداوند جزء اموری است که اگر با آموزه‌های مسیحی و وحی به دست ما نمی‌رسید، ما به‌خودی‌خود قادر به درک آن نبودیم. شناخت خداوند به مثابه موجودی که واجد سه اقنوم است شناختی بهتر از خداوند است که موجب می‌شود ما در تعامل با خداوند و پرستش او بهتر و مناسب‌تر عمل کنیم (Swinburne 2007, 80-81; 2021, 339). خداوند از طریق وحی به ما می‌آموزد که چگونه با وی تعامل کنیم، چگونه او را پرستش کنیم و اگر علیه او عصیان کردیم، چگونه آمرزش او را به دست آوریم (Swinburne 2021, 339).

۲-۲. معرفت به تجسد خداوند در قالب بشر

تجسد خداوند در قالب بشری امری ضروری است، زیرا حیات این جهانی آدمیان آکنده از رنج و گناه است و لذا باید خداوند در قالب بشر متجسد شود تا اولاً کفاره گناهان ما را بپردازد و ثانیاً با رنج بشری آشنایی حاصل کند و با ما همذات‌پنداری نماید. در این خصوص، وحی باید به ما بگوید که خداوند در چه زمانی، در کجا و چگونه متجسد شده است. این که خداوند برای بازخرید گناهان ما در قالب شخص عیسی متجسد شده و رنج فروان برده و بر صلیب رفته است، گرچه مؤید به شواهد تاریخی نیز هست، اما این شواهد کافی نیستند و ما برای علم به این حقیقت حیاتی نیازمند تصدیق خداوند و وحی الهی هستیم (Swinburne 2007, 84).

۲-۳. معرفت نسبت به برخی از حقایق اخلاقی

در بُعد معرفت‌شناختی، در برخی موارد، اخلاق وابسته به وحی است، بدین معنا که در پاره‌ای از موارد ما بدون استمداد از وحی قادر به تشخیص نیک و بد امور نیستیم. اختلاف عظیمی که در میان انسان‌ها نسبت به برخی مسائل وجود دارد نشان می‌دهد که عقل بشر نتوانسته قاطعانه حکم اخلاقی این امور را مشخص کند. در چنین مواردی ما برای تشخیص خوب و بد اخلاقی می‌توانیم به وحی متوسل شویم. مسائلی از قبیل همجنسگرایی، تلقیح مصنوعی، سقط‌جنین، کشتن از روی ترحم و... در این زمره‌اند (Swinburne 2007, 94-95). برای مثال، در خصوص سقط‌جنین و کشتن از روی ترحم، برخی معتقدند که این عمل هرگز جایز نیست، و برخی معتقدند که همواره جایز است، و برخی به قول میانه معتقدند (Swinburne 2007, 85). بر این اساس، لطف و رحمت خداوند اقتضا می‌کند که او نقصان معرفتی ما در خصوص حقایق اخلاقی را مرتفع کند و حداکثر اطلاعات ممکن در باب حقایق اخلاقی، الزامات و مستحبات اخلاقی را در اختیار ما قرار دهد (Swinburne 2021, 339).

۲-۴. ایجاد انگیزه برای اخلاقی زیستن

وحی می‌تواند تأثیر زیادی در پرورش شخصیت اخلاقی انسان و ترغیب وی به اخلاقی زیستن داشته باشد. حتی اگر در بُعد معرفتی ما خودمان نیک و بد را تشخیص دهیم، باز هم در بُعد عملی-انگیزشی، خداوند می‌تواند با وعده و وعید به بهشت و جهنم ما را به سمت اخلاقی زیستن سوق دهد و انگیزش ما در زیست اخلاقی و پرورش شخصیت اخلاقی را تقویت کند، همچنان که پدر و مادر با انواع وعده و وعید فرزند خود را به انجام

کارهای نیک و اجتناب از کارهای ناپسند ترغیب می‌کنند (Swinburne 2007, 84-85).

۳. معیارهای چهارگانه سوئینبرن برای محک زدن ادعای وحی

وحی گزاره‌ای نظیر ارسال نامه از سوی شخصی به شخص دیگر است. همچنان که در خصوص ارسال نامه می‌توان با معیارهایی از قبیل محتوای نامه، دست‌خط نگارش نامه، امضای درج‌شده ذیل نامه و... اصالت یا عدم اصالت نامه را احراز کرد، در خصوص وحی نیز چهار معیار عمده برای تشخیص وحی صادق از وحی کاذب وجود دارد که به شرح زیرند.

۳-۱. معیار محتوای اصیل

بر پایه این معیار، وحی مورد ادعا در صورتی قابل تصدیق است که محتوای آن قابل استناد به خداوند باشد، یعنی جزء آن سنخ از حقایقی باشد که از خداوند انتظار می‌رود آنها را بیان کند. لذا، اولاً وحی مورد ادعا نباید کاذب باشد، زیرا از خداوندی که عالم مطلق و خیر مطلق است وحی کاذب صادر نمی‌شود. ثانیاً مدعای بیان‌شده باید جزء امور مهمی باشد که در سعادت ما دخیل است و ما با اتکا به قوای معرفتی خویش قادر نباشیم، با درجه بسنده‌ای از یقین، به آن حقیقت معرفت حاصل کنیم. به تعبیر دیگر، مفاد وحی باید جزء گزاره‌های خردگرایز و حیاتی باشد (Swinburne 2007, 109). البته ممکن است یک مدعای وحیانی حدوداً (در مقام کشف) خردگرایز و مبتنی بر مرجعیت‌گوینده باشد، اما بقاءً (در مقام داوری) خردپذیر و قابل تصدیق توسط عقل باشد. با این حال، وحی الهی نمی‌تواند تماماً از این سنخ باشد، بلکه باید متضمن عناصری باشد که حدوداً و بقاءً خردگرایز هستند (Swinburne 2007, 110-111).

۳-۲. معیار معجزه

معجزه برای وحی مانند امضاء برای نامه است که اصالت آن را تأیید می‌کند. معجزه عبارت است از «نقض یک قانون بنیادین طبیعت». قوانین بنیادین آنهایی هستند که از درون نظام قوانین طبیعی قابل نقض نیستند و لذا نقض آنها را باید به عاملی خارج از درون نظام، عاملی شخص‌وار، مانند خدا، شیطان، روح و... نسبت داد. برای مثال، رستاخیز عیسی پس از مرگ، اگر چنان که روایت شده واقع شده باشد، مصداقی از یک ابر-معجزه است (Swinburne 2007, 121).

راه‌های احراز وقوع معجزه عبارت‌اند از مشاهده و حافظه خود شخص، گواهی

دیگران، شواهد علمی مثل آزمایش کربن ۱۴ بر روی بقایای پدیده معجزه‌آمیز و شناخت زمینه‌ای ما در خصوص معجزه. با این حال، منبع اصلی ما غالباً همان گواهی دیگران است (Swinburne 2007, 110-111). اکنون پرسش این است که آیا اعتماد به «گواهی» دیگران در نقل معجزات معقول است؟ می‌دانیم که هیوم معتقد است تصدیق گواهی ناقلاًن معجزات معقول نیست. دلیل اصلی وی بر این مدعا این است که هیچ دلیل پیشینی بر صحت گواهی وجود ندارد و تنها دلیل ما بر اعتماد به گواهی دیگران تجربه و استقراء است. این یعنی ما به تجربه دریافته‌ایم که عموماً گواهی‌شاهدان با واقعیت امور همخوانی دارد و لذا بنا را بر اعتماد به گواهی دیگران می‌گذاریم (Hume 2007, 81). در خصوص قوانین طبیعت نیز مبنای باور ما چیزی جز تجارب مکرر نیست. ما به تجارب مکرر دریافته‌ایم که آتش می‌سوزاند و آب آتش را خاموش می‌کند (Hume 2007, 83).

حال که مبنای هر دو باور ما تجربه و احتمالات است، باید ببینیم آیا تکذیب گواهی دالّ بر وقوع معجزه معقول‌تر است، یا تکذیب تجربه دالّ بر قوانین طبیعت؟ در واقع در اینجا میان دو تجربه تعارض برقرار است و ما باید یکی را بر دیگری ترجیح دهیم. از نظر هیوم، در موارد گواهی ناظر به معجزات، چون متعلّق گواهی امری خارق‌العاده و عجیب و غریب است که با تجربه عمیق‌تر و مؤیدتر ما در تعارض است، خود همان اصل تجربه که پشتوانه باور به گواهی دیگران بود به نقض و ابطال این گواهی فتوا می‌دهد (Hume 2007, 82).

اولین مبنای فلسفی سوئینبرن در پاسخ به نقدهای هیوم، دفاع وی از اصل «آسان‌باوری»^۷ است. به طور خلاصه، این اصل می‌گوید که اگر، برای مثال، زید ادعا کرد که وقوع حادثه خاصی را مشاهده کرده است، عقلانیت اقتضا می‌کند که در شرایط عادی و با فرض نبود ناقضی علیه صداقت اخلاقی وی و صلاحیت معرفت‌شناختی وی، ما سخن او را تصدیق کنیم و اصل را بر صداقت و صلاحیت وی بگذاریم (Swinburne 2004, 322). این یک اصل معرفت‌شناختی عام است و عدم اعمال آن در ارزیابی عهد جدید، کاملاً دلخواهانه و گزافی خواهد بود (Swinburne 2007, 143-144).

اختلاف مبنایی دیگری که سوئینبرن با هیوم دارد مربوط به «شناخت زمینه‌ای» در خصوص گواهی‌های دالّ بر معجزات است. گفتیم که هیوم معتقد بود قوانین طبیعت، که محصول تجربه متوالی آدمیان هستند، شناخت زمینه‌ای ما در خصوص نقل معجزات هستند و این شناخت زمینه‌ای اجازه نمی‌دهد ما نقل معجزات یعنی نقل نقض قوانین طبیعت را بپذیریم. اشکال سوئینبرن در این باب این است که اولاً حتی با فرض این که تنها

شناخت زمینه‌ای ما در خصوص نقل معجزات قوانین طبیعت باشد، باز هم لازم نمی‌آید که ما همواره نقل معجزات را به خاطر ناسازگاری آنها با این شناخت زمینه‌ای رد کنیم. ممکن است کسانی چنان دقیق و واضح یک معجزه را گواهی کنند که شهادت آنها بر شاهد حاصل از اعمال قوانین طبیعت بچربد و بتواند نشان دهد که موردی از نقض قوانین طبیعت واقعاً رخ داده است (Swinburne 2007, 119; 2004, 284; 1970, 43-). (44).

علاوه بر این، خطای مهم‌تر هیوم این است که او شناخت زمینه‌ای را در قوانین طبیعت منحصر کرده است. مهم‌ترین شناخت زمینه‌ای که هیوم به آن توجه نکرده است، معقول بودن باور به وجود خداوند است. تصدیق یا تکذیب نقل معجزات ارتباط وثیقی دارد با این که آیا ما به وجود خداوند باور داریم و از او انتظار انجام معجزه داریم یا خیر؟ اگر ما به وجود خدا باور داشته باشیم، در این صورت خدایی هست که اولاً می‌تواند قوانین طبیعت را نقض کند، چراکه خود او خالق و حافظ این قوانین است؛ و ثانیاً او دلایل خوبی برای انجام معجزه دارد. در حالی که اگر خدایی در کار نباشد، دلیل بسیار اندکی برای این فرض وجود خواهد داشت که گاهی اوقات ممکن است قوانین طبیعت نقض شوند. لذا تمام دلایلی که علیه وجود خدا اقامه شده، شواهدی علیه وقوع معجزه هستند و تمام شواهدی که له وجود خداوند اقامه شده شواهدی له وقوع معجزه و تصدیق نقل معجزات هستند. ایراد دیدگاه هیوم این است که شبکه شواهد را در کلیت خودش لحاظ نمی‌کند و آنها را به صورت مجزا و جزیره‌ای ارزیابی می‌کند (Swinburne 2007, 66-68; 2004, 284; 1970, 66-68). (119-120).

۳-۳. معیار تأسیس کلیسا

وحی الهی حتماً باید نهادی مانند کلیسا را، در مقام متولی تفسیر وحی، بنیان‌گذاری کند، زیرا تفسیر معاصرانه وحی بدون چنین نهادی ناممکن است. در موارد زیادی مفاد گزاره‌های وحیانی مبهم و مورد اختلاف متألهان است. لذا وجود نهاد کلیسا برای تعیین قرائت رسمی از وحی ضرورت دارد، و تأسیس آن از شواهد دال بر الهی بودن وحی است. اجماع مستمر کلیسا می‌تواند مرجع خطاناپذیر در تفسیر وحی تلقی شود و از این طریق وحی را به فرهنگ‌ها و قرون جدید منتقل کند. خلاصه این که نهاد کلیسا برای ترجمه فرهنگی وحی ضرورت دارد (Swinburne 2007, 121-2, 103-4). از منظر ما این معیار سوئینبرن معیاری خودمحرانه و ناپذیرفتنی است. در نگاه اسلامی، وجود نهاد کلیسا نه تنها لازمه اصالت وحی نیست، بلکه موجب جمود و رکود در فهم وحی و محلّ

رابطه مستقیم مخاطبانِ وحی با وحی است.^۸

۳-۴. معیار معقول بودن تفاسیر کلیسا از وحی

چهارمین معیار برای سنجش وحی اصیل این است که تفسیر کلیسا از مفاد وحی همان حقایقی را عرضه کند که از وحی اصیل انتظار می‌رود. لذا تفاسیر کلیسا از مفاد وحی نباید جزء اموری باشد که حقانیت آنها، بنا بر سایر مبانی، بسیار بعید و نامحتمل است، چرا که وحی اصیل نمی‌تواند چنین مفادی داشته باشد (Swinburne 2007, 125-6).

۴. تعیین اعتبار معرفت‌شناختی وحی مسیحی

حال که اصول و مبانی سوئینبرن در فلسفه زبان، وجوه حاجت بشر به وحی، و معیارهای تشخیص وحی صادق از وحی کاذب مشخص شد، به تطبیق این معیارها بر وحی مسیحی می‌پردازیم و پاسخ سوئینبرن در خصوص اعتبار معرفتی وحی مسیحی را تبیین می‌کنیم.

۴-۱. تطبیق معیار «معجزه» بر وحی مسیحی

سوئینبرن مدعی است با توجه به شناخت زمینه‌ای ما از نقل معجزات، یعنی معقولیت باور به خدا و توقع معجزه از خداوند برای شناساندن وحی حقیقی، و با توجه به اصل «آسان‌باوری» در باب معرفت‌شناسی گواهی، رستاخیز عیسی پس از مرگ معجزه بزرگ اوست، و تصدیق گواهی ناقلان این واقعه کاملاً معقول است. در این باب، کتاب مقدس در مقام یک متن تاریخی، و نه لزوماً یک متن وحیانی، قابل استناد است. در اناجیل چهارگانه، و در اوّل قرن‌تیان، فهرست افرادی که مدعی‌اند عیسی پس از رستاخیز بر آنها ظاهر شده و با آنها سخن گفته آمده است.^۹ اسناد تبانی بر کذب یا خطا و توهم به این تعداد گواهی‌دهنده نامعقول است (Swinburne 2007, 162-163). اگر رستاخیز رخ داده باشد، در این صورت دلیل خوبی برای شک در سایر معجزات عیسی وجود نخواهد داشت و می‌توان به نحو معقولی اعتمادپذیری عام عهد جدید را تصدیق کرد (Swinburne 2007, 145).

۴-۲. تطبیق معیار «محتوای اصیل» بر وحی مسیحی

سوئینبرن مدعی است که بنا بر آنچه در خصوص تفکیک گزاره و مدعا و تفکیک ژانرهای مختلف سخن بیان شد، تمامی مدعیاتی که در کتاب مقدس آمده صادق هستند. برای مثال، اسطوره آفرینش، آن گونه که در ابتدای سفر پیدایش بیان شده، به لحاظ ژانر، جزء حکایات متافیزیکی است و لذا باید مظلوف فراتاریخی آن را از ظرف تاریخی اش تفکیک کنیم و تاریختی و خطاآلود بودن ظرف را منافی با حقانیت مظلوف تلقی نکنیم.

ظرف این اسطوره همان بینش علمی و کیهان‌شناسی رایج در آن عصر است که بر اساس آن زمین مسطح و ثابت است، توسط فلکی احاطه شده، و بالای آن آسمان قرار دارد. این زمین و آسمان را خداوند در شش روز خلق کرده و سپس آدمی را از خاک آفریده و در بینی او روح حیات دمیده است؛ اما تمامی این ظروف تاریخی از مدعای گوهرین و فراتاریخی کتاب مقدس قابل تفکیک هستند. آن مدعای گوهرین این است که «ج» همه چیز را خداوند آفریده است» و لذا خداوند لایق پرستش و طاعت است. اگر گزاره ج صادق باشد، اسطوره آفرینش نیز صادق خواهد بود (Swinburne 2007, 99-100).

همچنین بخش‌های دیگری از کتاب مقدس واجد معنای استعاری هستند و در این معنای استعاری‌شان قابل تصدیق‌اند. برای نمونه، آن گونه که ضمن بحث از تفکیک معنای استعاری از معنای تحت‌اللفظی توضیح دادیم، به نظر سوئینبرن، این که «خداوند خدا می‌گوید 'من الف [آلفا] و یاء [اومگا] هستم'» (مکاشفه یوحنا ۱: ۸)، واجد معنای استعاری است.

بخش‌های دیگری از کتاب مقدس به ژانر حکایات اخلاقی تعلق دارند و باید از این منظر نگریسته شوند. حکایت داوود و ناتان، که ضمن تشریح ژانر حکایات اخلاقی بدان اشاره شد، از این جمله است.^{۱۰} خود عیسی نیز، آن گونه که در اناجیل آمده، غالباً تعالیم خویش را از طریق تمثیلات بیان می‌کرد و بسیاری از این تعالیم معنای نمادین دارند. برای مثال، داستان «سامری نیکوکار» در انجیل لوقا (۱۰: ۲۹-۳۷) جزء حکایات اخلاقی است که به ما می‌آموزد به هموعان خویش، از هر نژاد و کیشی که باشند، عشق و محبت خود را ابراز کنیم (Swinburne 2007, 141).

۴-۳. تطبیق معیار «تأسیس کلیسا» بر وحی مسیحی

از نظر سوئینبرن، خود عیسی با تعیین ۱۲ رسول برای بسط و استمرار تعالیم خویش، عملاً کلیسای مسیحی را بنا نهاده است.^{۱۱} علاوه بر این، اصل آیین عشاء ربّانی نیز توسط خود عیسی بنا نهاده شده و اعضای اولیه آن خود عیسی و ۱۲ رسول وی بودند. جوامع مسیحی اولیه جملگی با برگزاری این آیین شناخته می‌شدند (Swinburne 2007, 151-153). پس از عیسی تاکنون، هر کلیسایی که مدعی استمرار کلیسای اولیه باشد، نباید در اصول مهمی که در طول سالیان متمادی مورد اتفاق مسیحیان بوده است مخالفت و انکار داشته باشد (Swinburne 2007, 181).

۴-۴. تطبیق معیار «معقول بودن تفاسیر کلیسا از وحی» بر وحی مسیحی

سوئینبرن با تمسک به آنچه در مباحث فلسفه زبان بیان کرد، تلاش می‌کند نشان دهد که تفاسیر کلیسا از وحی مسیحی صحیح و صادق است. برای مثال، او معتقد است توصیفات کلیسا و اعتقادنامه‌های کلیسایی از خداوند و عیسی مسیح کرده‌اند، در مواردی معنای تمثیلی دارند و می‌توان، با لحاظ این معنای تمثیلی، از صحت این توصیفات دفاع کرد. یک نمونه از این موارد اطلاق مفهوم «شخص» به خداوند است که ضمن بحث از تفکیک بین معنای تحت‌اللفظی و معنای تمثیلی آن را توضیح دادیم. در خصوص اطلاق مفهوم «نور» به عیسی مسیح توسط شورای نیقیه نیز سوئینبرن چنین نظری دارد و آن را به معنای تمثیلی می‌گیرد (Swinburne 2007, 235).

۵. پاره‌ای از انتقادات وارد بر دیدگاه سوئینبرن

۱-۵. سوئینبرن فاقد نگرش تاریخی-هرمنوتیکی است

این نقد را بی. اچ. مک‌لین مطرح کرده است. او از منظر سنت فلسفه قاره‌ای دیدگاه سوئینبرن را نقد کرده است. او تلاش می‌کند با رویکرد هرمنوتیکی مدعای سوئینبرن در دستیابی به حقیقت فراتاریخی را نقد کند و با رویکرد تحلیل‌گفتمان نشان دهد که چگونه تلقی تمامیت‌خواهانه و انحصارگرایانه سوئینبرن از حقیقت مبتنی بر نظام دانش-قدرت غربی مسیحی است و تجلی و تجسم اراده معطوف به سلطه و سرکوب است. خطای بنیادین سوئینبرن در فقدان نگرش تاریخی-هرمنوتیکی است. او خود را به سان سوژه‌ای خودآیین^{۱۲} و فراتاریخی-فرافرهنگی لحاظ می‌کند که به دنبال دستیابی به حقیقت فراتاریخی-فرافرهنگی در باب وحی است، در حالی که این تصور توهم‌آلود است و سوژه و ابژه معرفت هر دو عمیقاً ماهیت تاریخی-فرهنگی-زبانی دارند. به تعبیر فوکو، سوژه خودآیین خودش یک مفهوم تاریخی است که ریشه در عصر روشنگری دارد و با مرگ روشنگری، مرگ «متافیزیک سوژه خودآیین» نیز فرارسیده است (McLean 2013, 375).

سوئینبرن نسبت به نقش زبان و فرهنگ غربی مسیحی در شکل‌دهی به استدلال‌های خویش فاقد خودآگاهی است، در حالی که تمام مفاهیم کلیدی وی از قبیل وحی، کفار، منجی، معجزات، پیامبران، خدا به مثابه عامل شخص‌وار و... جملگی برخاسته از زبان فرهنگی و دینی خاصی هستند که او در درون آنها غوطه‌ور است (McLean 2013, 375).

در نتیجه، استدلال‌های سوئینبرن در ضرورت تحقق انکشاف الهی، معجزه، تجسد، تأسیس کلیسا و... همگی از خاستگاه تاریخی-فرهنگی وی برمی‌خیزند و ماهیت دوری دارند، بدین معنا که او از ابتدا شروط وحی الهی را چنان تعریف می‌کند که فقط بر مسیحیت کاتولیک منطبق گردد و هر گونه سنت دینی دیگر را طرد کند. برای مثال، او مدعی است چون نه محمد (ص) و نه موسی (ع) دعوی الوهیت نداشته‌اند و برای تفسیر وحی نیز متولّی تعیین نکرده‌اند، هیچ یک از آنها نمی‌توانند معیارهای وحی صادق را، مانند وحی مسیحی، برآورده کنند (McLean 2013, 377).

تمسک سوئینبرن به تفکیک منسوخ میان صورت و محتوا عامل مهمی در عجز او از درک ماهیت تاریخی کتاب مقدس و اهمیت نقّادی‌های تاریخی در باب کتاب مقدس است. زیرا سوئینبرن به زعم خویش، هسته فراتاریخی کتاب مقدس را از پوسته تاریخی آن تفکیک می‌کند و آن را وحی فراتاریخی خداوند می‌نامد، در حالی که پیشفرض بنیادین مطالعات تاریخی در خصوص کتاب مقدس این است که تمام حقایق منسوب به کتاب مقدس از زمینه فرهنگی، دینی، تاریخی، سیاسی، اقتصادی و زبانی اولیه برمی‌خیزند و ذاتاً^{۱۳} توسط آنها شکل گرفته‌اند (McLean 2013, 371).

در نتیجه، عدم درک سوئینبرن از ماهیت تاریخی حقیقت، و ادعای تملک تام حقیقت از جانب وی، خود را در نادیده گرفتن دیگری، عدم گشودگی به سمت دیگری و تلاش مداوم برای تحمیل «گفتمان هژمونیک مسیحی» بر دیگری، جلوه‌گر می‌سازد (McLean 2013, 378).

حقیقت و حیانی سوئینبرن، از جمله در بُعد تعالیم اخلاقی مسیحیت، در یک رابطه دوری و دوسویه با نظام‌های قدرت است که به نحو مستمر یکدیگر را تولید و بازتولید می‌کنند. اگر، همچنان که فوکو می‌گوید، محل نهایی اعمال هر گونه قدرتی «بدن آدمی» باشد، آنگاه می‌توان گفت که کارکرد آموزه‌های اخلاقی سوئینبرن چیزی نیست جز به نظم کشیدن، بهنجار کردن، مطیع کردن و در یک کلمه سلطه ورزیدن بر بدن‌های «دیگران»، از جمله زنان، اقلیت‌های جنسی، و همچنین مسلمانان و یهودیان. لذا اخلاق و حیانی سوئینبرن چیزی جز حک کردن خویشان در بدن‌های «دیگران» نیست^{۱۴} (McLean 2013, 382).

۵-۲. تفکیک بین صورت و محتوای وحی محافظه‌کارانه است

همچنان که دیدیم سوئینبرن با تمسک به تفکیک بین صورت و محتوا و با طرح ژانرهای مختلف سخن، قصد دارد نشان دهد که خطاهای علمی موجود در کتاب مقدس منافاتی

با حقانیت و وحیانی بودن آن ندارد. چراکه مؤلف این کتاب اساساً «در مقام بیان» این حقایق علمی نبوده است. برای مثال، همچنان که گذشت، اسطوره آفرینش از موارد شاخصی است که سوئینبرن بدین طریق در صدد توجیه آن است. لکن به نظر می‌رسد این رویکرد، در کلیت خودش، چندان قابل دفاع نیست. با این رویکرد می‌توان در خصوص هر متن اسطوره‌ای ادعای وحیانی بودن و الهی بودن نمود و با چنین روش‌هایی، خطاها و وجوه نامعقول آن را توجیه کرد.

از قضا، عملاً هم، همگان با هر مرام و عقیده‌ای از این ابزار قدرتمند بهره برده‌اند. در این میان، متفکران نوافلاطونی، در قرون اول میلادی، راه‌حلی بدیع برای دفاع از امور نامعقول موجود در اسطوره‌های یونانی داشته‌اند. برای مثال، از منظر سالوستیوس^{۱۵}، فیلسوف نوافلاطونی قرن چهار میلادی، خواندن داستان خدایان یونانی نیازمند پیش‌شرط‌هایی است. فرد باید از کودکی با باورهای درست تربیت شده باشد و نظرات سفیهان به او منتقل نشده باشد (Salutius 1793, ch. 1). باورهای درست عبارت‌اند از این که خدایان همه خوب هستند، تغییر در آنها راه ندارد، ابتدای زمانی ندارند، جسم ندارند، مکانی را اشغال نمی‌کنند و همه معلول یک علت نخستین هستند (Salutius 1793, ch. 2).

اکنون این پرسش به ذهن می‌رسد که اگر توصیف فوق در خصوص خدایان صحیح است، پس داستان‌های مربوط به تولد خدایان، جنگشان و کارهای زشت و غیراخلاقی‌شان چه معنایی دارد؟ چندین پاسخ به این سؤال داده شده است. سالوستیوس می‌گوید گریزی از داستان‌گویی نیست و اگر همه حقایق درباره خدایان در قالب فلسفه بیان شده بودند، عموم مردم با آنها ارتباط برقرار نمی‌کردند (Salutius 1793, ch. 3). جولین مرتد می‌گوید این داستان‌ها هرگز رخ نداده‌اند و واقعیت تاریخی ندارند (Julian 1913, 170). پس چرا این داستان‌های غیرواقعی، که در عین حال زشت و نامعقول هستند، روایت شده‌اند؟ پاسخ جولین آن است که این داستان‌ها زشت و نامعقول هستند تا دقیقاً به خواننده بفهمانند که واقعیت ندارند. پس خواننده باید ظاهر روایت‌ها را رها کند و به دنبال معانی عمیق‌تری برود که در پس آنها هست. مثلاً خدایان هرگز با یکدیگر نبرد نکرده‌اند. داستان خشونت غیرواقعی آنها در اصل حقایق عمیقی را در دل خود دارد که باید با تلاش فکری به آنها دست پیدا کرد (Julian 1913, 170-1).

لذا روش‌های سوئینبرن برای توجیه خطاهای متن مقدس در مورد هر متن اسطوره‌ای دیگری نیز قابل اعمال است و این با دعوی حقانیت انحصاری سوئینبرن

سازگار نیست. بنابراین، به نظر می‌رسد رویکرد معقول‌تر این است که خطاهای راه‌یافته در متن را شاهد بر غیرالوهی بودن متن بدانیم، نه این که پیشاپیش الوهی بودن متن را مفروض تلقی کنیم و مدام در صدد توجیه خطاهای متن با روش‌های مذکور باشیم.

۵-۳. استدلال «معجزه» برای دفاع از وحی مسیحی مخدوش است

اشاره شد که سوئینبرن با تمسک به «اصل آسان‌باوری» در باب گواهی، و با تمسک به شناخت زمینه‌ای ما از وجود خداوند، معتقد است که تصدیق معجزات منسوب به عیسی که در کتاب مقدس آمده، کاملاً معقول است و انتقادات هیوم وارد نیست. به نظر می‌رسد مدعای سوئینبرن از چند جهت مخدوش است و او پاسخ مقنعی به انتقادات هیوم نداده است.

الف. بر خلاف ادعای سوئینبرن، اصل آسان‌باوری در باب گواهی نمی‌تواند اعتبار مطلق داشته باشد و اعتبار آن در حوزه‌هایی مانند نقل معجزات محل تردید است. اصل آسان‌باوری، به روایت سوئینبرن، مبنایی جز شهودهای مشترک آدمیان و مشی عملی آنها ندارد. ولی رجوع به شهودهای مشترک و مشی عملی انسان‌ها نشان می‌دهد که آنها برای این اصل اعتبار مطلق قائل نیستند. آدمیان گرچه در امور روزمره مانند پرسیدن آدرس، ساعت و... بر اساس اصل آسان‌باوری عمل می‌کنند، اما در خصوص گواهی‌های بعید و نامحتمل، مانند نقل معجزات، چنین رویکردی ندارند. استنکاف غیرمؤمنان از پذیرش هر گونه نقل معجزات و استنکاف مؤمنان به هر دین از پذیرش معجزات سایر ادیان، شاهد این مدعا است.

ب. سوئینبرن در انتقاد به هیوم ادعا کرده که هیوم شناخت زمینه‌ای را منحصر به «قوانین طبیعت» کرده و «باور به وجود خداوند» را، با این که مهم‌ترین زمینه است، مغفول نهاده است. ولی هیوم از این شناخت زمینه‌ای غافل نبوده، بلکه مدعی بوده که فرضیه وجود خدا هم نمی‌تواند قبول نقل معجزات را برای ما موجه کند، زیرا ما صفات و افعال خداوند را از روی همین سیر متعارفی که در طبیعت وجود دارد می‌توانیم بشناسیم و لذا دوباره برمی‌گردیم به همان شناخت زمینه‌ای سابق که عبارت است از «قوانین طبیعت» (Hume 2007, 93). اگرچه سوئینبرن با تحلیل هیوم از طریق شناخت صفات و افعال خداوند نمی‌تواند موافقت کند، اما این بدین معنا نیست که هیوم از این شناخت زمینه‌ای غفلت کرده است. البته خود سوئینبرن نیز در جایی اشاره می‌کند که اصل باور به وجود خدای مداخله‌گر و ناقض قوانین طبیعت یک مبنای الهیاتی محل مناقشه است و متأللهانی مانند پل تیلیش این تصور از خدا را مورد نقد قرار داده‌اند (Swinburne 1970, 70-).

(71).

ج. یکی از اشکال‌های اصلی هیوم به نقل معجزات تعارض معجزات منقول در ادیان مختلف است که به نظر هیوم منجر به تساقط اعتبار آنها می‌گردد و سوئینبرن به این اشکال پاسخ مقنعی نمی‌دهد. همه ادیان مملو از نقل معجزات مختلف هستند و در هر یک از آنها معجزه مبنایی برای تثبیت نظام اعتقادات همان دین است. لذا در اینجا اختلاف به معنای تعارض است، بدین معنا که اگر بخواهیم با تمسک به دلیل «گواهی» معجزات دین الف و در نتیجه نظام باورهای این دین را بپذیریم، این در حکم انکار معجزات تمام ادیان دیگر و نظام اعتقادات آنهاست. اگر بخواهیم با استناد به گواهی معجزه‌ای را از عیسی بپذیریم، باید توجه داشته باشیم که پیروان ادیان یونانی و چینی هم معجزاتی را در دین خودشان و در خصوص پیشوایان دینی خود نقل کرده‌اند. حال ما باید با گواهی پیروان ادیان دیگر همان معامله‌ای را بکنیم که با گواهی پیروان عیسی می‌کنیم و گواهی آنها را نیز، علی‌الاصول، به میزان گواهی پیروان عیسی صادق تلقی نماییم. نتیجه این که حجیت گواهی در قلمرو نقل معجزات، به دلیل تعارض گواهی‌ها، منجر به بی‌اعتبار شدن خود گواهی می‌شود و لذا در این حوزه نمی‌توان به گواهی استناد کرد (Hume 2007, 87-88).

سوئینبرن در پاسخ هیوم بیان می‌کند که در موارد زیادی معجزات منقول ارتباطی به آموزه‌های دینی خاص یک دین و مذهب ندارند و شاهدهی له یا علیه آنها نیستند، بلکه خداوند برای پاسخ به دعای مؤمنان یا تأیید آموزه‌های مشترک بین ادیان، معجزه انجام داده است و لذا در این موارد میان معجزات تعارضی وجود ندارد. مثلاً معجزات رخ داده در بافت دین مسیحی و دین هندویی عموماً ارتباطی با جزئیات آموزه‌های این ادیان ندارند، بلکه صرفاً مؤید این آموزه مشترک‌اند که خدایی وجود دارد که به حاجات پرستندگان توجه دارد (Swinburne 1970, 61). با این حال، سوئینبرن تصدیق می‌کند که اگر معجزات به عنوان بینه برای صدق دعوی وحی تلقی شوند، و اگر دعاوی اصلی این ادیان با هم متعارض باشد، مانند معجزه قرآن در اسلام و تجسد مسیح در مسیحیت، آنگاه حق با هیوم است و تصدیق معجزات یک دین به معنای تکذیب معجزات سایر ادیان است. در این موارد، هر دینی که موثق‌ترین معجزات را داشته باشد، از حیث معیار معجزه، بر دیگری ترجیح خواهد داشت (Swinburne 2004, 288). در واقع سوئینبرن مدعی است که صرف تعارض موجب تساقط اعتبار همه معجزات منقول نمی‌شود و همچنان می‌توان ادعا کرد که معجزات مسیحیت موثق‌اند و معجزات سایر

ادیان ناموثق‌اند.

لکن به نظر می‌رسد این سخن پاسخ مقلعی به نقد هیوم نیست. سوئینبرن دلیلی ارائه نمی‌دهد که چرا یک ناظر بی‌طرف باید معجزات منسوب به عیسی را بپذیرد و نه معجزات منسوب به بودا یا گورو نانک یا زرتشت را. معجزات ادعایی سایر ادیان نیز در کتب مقدسشان و سایر متون تاریخی‌شان نقل شده است و آنها نیز با توسل به این معجزات مدعی حقانیت و الهی بودن دین خویش هستند.^{۱۶} برای مثال، تولد بودا از باکره در کتب شرعی بوداییان ذکر شده است (هیوم ۱۳۷۹، ۱۰۸). همچنین نقل شده که تولد بودا همراه بوده با معجزاتی از قبیل شفای کرها، کورها، لال‌ها و لنگ‌ها (هیوم ۱۳۷۹، ۱۱۶). در خصوص زرتشت نیز نقل شده که وی از مادر باکره متولد شده است (هیوم ۱۳۷۹، ۳۱۷). همچنین در مورد گورو نانک، بنیان‌گذار آیین سیک، نقل شده که وی فیل مرده و انسان مرده‌ای را زنده کرد و یک جذامی را نیز شفا داد (هیوم ۱۳۷۹، ۱۵۷).

۴-۵. تأکید سوئینبرن بر مسئله «تجسد» ناموجه است

می‌دانیم که «تجسد» از مدعیات بنیادین و دیرپای الهیات مسیحی است. همچنان که در بخش‌های پیشین آمد، تجسد در وحی‌شناسی سوئینبرن نیز جایگاه ویژه‌ای دارد و او یکی از وجوه عمده حاجت ما به وحی را بیان حقایقی در باب مسئله تجسد می‌داند و حتی مدعی است که چون موسی و محمد (ص) ادعای الوهیت و قربانی شدن برای کفاره گناهان بشر نکرده‌اند، وحی مورد ادعای آنها نمی‌تواند معیارهای وحی اصیل را تأمین کند (Swinburne 2007, 129).

تحلیل تفصیلی و استقلالی دیدگاه سوئینبرن در باب مسئله تجسد در حوصله این مقاله نیست، لکن به نظر می‌رسد این سخن که مدعی وحی لزوماً باید ادعای تجسد نیز داشته باشد و در غیر این صورت نمی‌تواند حامل وحی اصیل باشد، از چند جهت ناموجه است.

اولاً، همچنان که ضمن نقد مکلین بر سوئینبرن بیان شد، این معیار آشکارا معیاری دوری و برخاسته از الهیات مسیحی است و لذا نمی‌تواند معیاری جهان‌شمول برای سنجش هر گونه ادعای وحی باشد.

ثانیاً، حتی در درون خود مسیحیت نیز انتساب دعوی الوهیت به خود عیسی محل تردیدهای جدی واقع شده است. خود سوئینبرن نیز تصدیق می‌کند که بنا بر رأی اکثر محققان عهد جدید خود عیسی دعوی الوهیت نداشته و دیدگاه سوئینبرن مبنی بر دعوی الوهیت از جانب خود عیسی در مقابل این اکثریت است. این محققان در این مدعا

محققانند که عیسی در زمان حیات خویش هیچ گاه به صراحت دعوی الوهیت نکرده است و تعبیری مانند «پسر خدا»، که عیسی به خود نسبت داده، هیچ دلالتی بر دعوی الوهیت ندارند و می‌توانند صرفاً به معنای «مسیح» یا «شخص صالح» باشند (Swinburne, 2008, 102). یک نمونه از محققان عهد جدید و منکر استناد الوهیت به عیسی نویسندگان کتاب *اسطوره تجسد خدا* هستند. از نظر این محققان، فقراتی از کتاب مقدس که مشعر بر الوهیت عیسی و تجسد خداوند در عیسی هستند واجد ژانر «اسطوره‌ای» اند و نباید آنها را بر معانی تحت‌اللفظی‌شان حمل کرد. از نظر ایشان، آموزه تجسد به معنای واقعی و حقیقی کلمه در تعالیم خود عیسی و مسیحیان نخستین وجود نداشته و به تدریج ساخته و پرداخته شده است. تنها در اواخر قرن نخست میلادی و پس از انجیل یوحنا است که الهیات کلیسا تدریجاً دچار تحوّل می‌شود و عیسی به عنوان «خدای متجسد» معرفی می‌شود (هیگ ۱۳۸۶، ۱۰). اساساً تعبیر «پسر خداوند» یک تعبیر مجازی برای تجلیل و تعظیم است که پیش از عیسی نیز به پادشاهان یهود اطلاق می‌شده و لذا اطلاق آن بر عیسی نیز به همان معنای مجازی جاری در فرهنگ یهودی است (هیگ ۱۳۸۶، ۳۲۰-۳۲۱). با این حال سوئیبرن معتقد است که دلیل عدم صراحت عیسی در دعوی الوهیت این است که مخاطبان وی به یک‌باره قادر به درک این حقیقت دشوار، ماهیت الوهی-بشری عیسی، نبودند، لذا او به تدریج از طریق افعال خویش و همچنین سخنان تلویحی، الوهیت خویش را ابراز کرده و پس از رستاخیز نیز به تصریح دعوی الوهیت کرده است. فقرات مختلفی از عهد جدید شاهد این مدعا است. برای مثال، وقتی توما عیسی را «خدا» خطاب کرد (یوحنا ۲۰: ۲۸)، عیسی سخن وی را انکار نکرد. همچنین عیسی مدعی آمرزیدن گناهان انسان‌ها بود (مرقس ۲: ۷) و آمرزیدن شأن خداوند است. به جهت همین دعوی الوهیت بود که یهودیان وی را تکفیر می‌کردند و قصد سنگسار کردن او را داشتند (یوحنا ۱۰: ۳۳) (Swinburne 2008, 102-5). در باب شواهد مستند به انجیل یوحنا، که قوی‌ترین شواهد دالّ بر الوهیت عیسی نیز محسوب می‌شوند، باید اشاره کرد که به گفته بسیاری از محققان عهد جدید، انجیل یوحنا، که در اواخر قرن اول شکل گرفته است، به خلاف اناجیل هم‌نوا (متی، مرقس، لوقا)، در یک فضای الهیاتی مسیحی نگاشته شده و لذا سخنان منسوب به عیسی در این انجیل، که دالّ بر دعوی الوهیت از جانب وی هستند، محل تردید است (هیگ ۱۳۸۶، ۳۱۶؛ وایلز ۱۳۸۶، ۳۶). فرانسیس یانگ در نقد فقراتی از انجیل یوحنا که دالّ بر الوهیت عیسی هستند می‌نویسد «در انجیل یوحنا مطالب تفسیری آشکارا بر دهان عیسی گذاشته می‌شوند» (یانگ ۱۳۸۶، ۵۶). با توجه به

این نکات، به نظر می‌رسد در این حد می‌توان ادعا کرد که وقتی، به اعتراف خود سوئینبرن، انتساب این دُگم به خود عیسی نیز از جانب اکثریت محققان عهد جدید محل تردید و انکار است، معقول نیست که آن را به مثابه معیاری جهان‌شمول برای تصدیق و تکذیب هر گونه دعوی وحی تلقی کنیم.

ثالثاً، گرچه اعظم الهیات مسیحی، مانند ترتولیانوس و اورینگنس، تلاش‌های زیادی برای تبیین الوهیت عیسی کرده‌اند، اما این مسئله هیچ‌گاه تبیین معقولی نیافته است و آنها نتوانستند به نحو مقنعی توضیح دهند که چگونه ممکن است عیسی (ع) «حقیقتاً خدا و حقیقتاً انسان» باشد و الوهیت او منافی با الوهیت و قدرت مطلقه پدر نباشد. لذا در نهایت آن را رازی معرفی کرده‌اند که با عقل قابل فهم نیست و باید بدان ایمان داشت.^{۱۷}

رابعاً، دعوی الوهیت و تجسد برای بنیان‌گذار یک دین، اختصاصی به مسیحیت ندارد. بنا بر بهاگاوادگیتا، کریشنا همان ذات هستی متعال است که تجسد یافته است (هیوم ۱۳۷۹، ۵۹). «در کتب مذهبی دین جایی، مهاویرا به عنوان کسی که در وجود تقدم داشته و از روی برنامه تجسد یافته معرفی شده است» (هیوم ۱۳۷۹، ۸۷). در خصوص بودا نیز ادعا شده که «او یک هستی قدیم، و یک حلول مطابق برنامه و حاصل یک حاملگی فوق طبیعی و تولدی معجزه‌آسا بوده» (هیوم ۱۳۷۹، ۱۱۷). در مورد گورو نانک نیز پیروانش ادعای الوهیت کرده و گفته‌اند او همان بره‌مای متعال است (هیوم ۱۳۷۹، ۱۵۸).

بر اساس نکات فوق، به نظر می‌رسد این ادعا که اصلی‌ترین معیار برای سنجش وحی اصیل دعوی تجسد توسط مدعی وحی است و طبق این معیار فقط وحی مسیحی می‌تواند وحی اصیل محسوب شود، ادعایی ناصواب است.

۶. نتیجه‌گیری

دفاع از اعتبار معرفت‌شناختی گزاره‌های وحیانی، بدان شیوه‌ای که سوئینبرن دنبال می‌کند، قرین توفیق نیست. او در جایگاه یک متکلم مسیحی انحصارگرا قصد دارد از حقانیت انحصاری وحی مسیحی دفاع کند، در حالی که استدلال‌هایش برای این مدعا یا خودمحوارانه و دوری‌اند یا از زبان پیروان سایر ادیان نیز عیناً قابل تکرارند. این مدعا که وحی اصیل باید متضمن حقایقی در باب تجسد خداوند در قالب یک انسان برای نجات بشر باشد، یا این مدعا که وحی اصیل باید نهادی مانند کلیسا را در مقام متولی تفسیر وحی تأسیس کرده باشد، آشکارا ماهیت دوری دارند و از خاستگاه مسیحی وی

نشئت می‌گیرند، لذا نمی‌توانند به عنوان معیاری جهان‌شمول برای تعیین اصالت هر گونه دعوی وحی اعتبار مطلق داشته باشند.

همچنین دفاع وی از حقانیت و اصالت وحی مسیحی با تمسک به تفکیک گزاره از مدعا و تفکیک ژانرهای مختلف سخن ترفندی برای ابطال ناپذیر کردن کتاب مقدس است، که در کلیت خودش قابل دفاع نیست. این ترفند می‌تواند در خصوص تمام کتب مقدس دینی به کار رود و آنها را از خطر نقض شدن توسط عقل و علم نجات دهد.

تمسک جستن سوئینبرن به دلیل معجزه برای دفاع از اصالت وحی مسیحی نیز از جهات متعدد قابل نقد است، و لذا نمی‌تواند اثبات‌کننده مدعای او باشد. سوئینبرن برای دفاع از معجزات منسوب به عیسی به اصل «آسان‌باوری» تمسک می‌جوید، در حالی که اعتبار این اصل در خصوص گواهی‌های بعید و ناسازگار با تجربه خلاف شهودهای معرفت‌شناختی آدمیان و مشی عملی آنهاست. خصوصاً سوئینبرن انتقاد هیوم مبنی بر تعارض و تساقط نقل معجزات در ادیان مختلف را جدی نمی‌گیرد، در حالی که هیچ دلیل مقنعی برای تصدیق معجزات مسیحیت و تکذیب معجزات سایر ادیان وجود ندارد و این با انحصارگرایی سوئینبرن در باب حقانیت ناسازگار است.

کتاب‌نامه

- کتاب مقدس. ۲۰۱۵. ترجمه انجمن کتاب مقدس در ایران.
- اصغری، محمد جواد، و سید محمود موسوی. ۱۳۹۲. «برهان تجربه دینی از دیدگاه سوئینبرن». *مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام* ۹۰.
- باربور، ایان. ۱۳۷۹. علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جعفری، حسن، و محمد فتحلی‌خانی. ۱۳۹۷. «پاسخگویی ریچارد سوئینبرن به انتقادات هیوم در مسئله معجزه». *فلسفه دین* ۱۵ (۴).
- کورتنی موری، جان. ۱۳۸۱. «مسئله خدا در شورای نیقیه». ترجمه هدایت علوی‌تبار. فرهنگ ۴۱ و ۴۲.
- مجتهد شبستری، محمد. ۱۳۸۴. *نقدی بر قرائت رسمی از دین*. تهران: طرح نو.
- وایلز، موریس. ۱۳۸۶. «اسطوره در الهیات». در *اسطوره تجسد خدا*، ویراسته جان هیک، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی و محمدحسن محمدی مظفر. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- هیک، جان. ۱۳۸۶. «عیسی و ادیان جهانی». در *اسطوره تجسد خدا*، ویراسته جان هیک، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی و محمدحسن محمدی مظفر. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

هیوم، رابرت ا. ۱۳۷۹. *ادیان زنده جهان*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

یانگ، فرانسیس. ۱۳۸۶. «دو منشأ یا کلافی در هم پیچیده؟» در *اسطوره تجسد خدا، ویراسته جان هیک*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی و محمدحسن محمدی مظفر. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

Hume, David. 2007. *An enquiry concerning human understanding*. Oxford: Oxford University Press.

Julian The Apostate. 1913. *Hymn to the mother of the gods, Volume I. Orations 1-5, Loeb*. Translated by Wilmer C. Wright. London.

Locke, John. 1999. *An essay concerning human understanding*. Pennsylvania: State University.

McLean, B. H. 2013. "Lessons learned from Swinburne: A critique of Richard Swinburne's *Revelation: From metaphor to analogy*." *Toronto Journal of Theology* 29(2): 369-388.

Moon, Beverly. 2010. *The role of revelation in the world's religions*. Jefferson, North Carolina, and London: McFarland & Company, Inc.

Salutius, Saturninius Secundus. 1793. *On the gods and the world; and the Pythagoric sentences of Demophilus*. Translated by Thomas Taylor. London.

Swinburne, Richard. 1970. *The concept of miracle*. London and Basingstoke: Macmillan.

Swinburne, Richard. 2004. *The existence of God*. Oxford: Oxford University Press.

Swinburne, Richard. 2007. *Revelation from metaphor to analogy*. Oxford: Oxford University Press.

Swinburne, Richard. 2008. *Was Jesus God?*. Oxford: Oxford University Press.

Swinburne, Richard. 2021. "God and Revelation." Pp. 338-355, in *The Oxford handbook of Divine Revelation*, edited by Balázs M. Mezei, francesca Aran Murphy, and Kenneth Oakes. Oxford: Oxford University Press.

یادداشت‌ها

1. divine word
2. propositional revelation

۳. مدل دیگر در باب ماهیت وحی مدل تاریخی است که بر اساس آن انکشاف الهی نه در اقوال کتاب مقدس، بلکه در افعال تاریخی خاصی از قبیل خروج بنی اسرائیل از مصر یا حیات، مرگ و رستاخیز عیسی (ع) است. سوئینبرن این مدل از وحی را هم نمی‌پذیرد و معتقد است که اگر انکشاف الهی در تاریخ مقرون به تفسیر خداوند از این تاریخ نباشد، ما اهمیت کیهانی این تاریخ را درک نخواهیم کرد و در نتیجه وحی تاریخی تأثیر مطلوبی بر حیات دینی ما نخواهد گذاشت (Swinburne 2007, 3).

4. proposition

5. statement

۶. از دیدگاه سوئینبرن، یکی از نمونه‌های بارز آموزه‌های وحیانیِ حدوثاً خردگریز و بقائاً خردپذیر آموزه تثلیث است (Swinburne 2007, 81).

7. credulity

۸. برای تفصیل این موضوع، نک. شبستری (۱۳۸۴)، خصوصاً صص. ۹۴-۹۹: ۳۳۴-۳۴۰.
 ۹. برای مثال، پولس روایت می‌کند که عیسی پس از مرگ و رستاخیز «خود را به پطرس و پس از آن به دوازده رسول ظاهر ساخت و یک بار هم بر بیش از پانصد نفر از پیروانش ظاهر شد ... بعد از آن یعقوب و سپس تمام رسولان او را دیدند. آخر همه، خود را به من که در برابر آنها طفلی نارس بودم ظاهر ساخت» (اول قرن‌تینان ۱۵: ۵-۸).

۱۰. کتاب یونس از دیگر کتاب‌های عهد عتیق است که سوئینبرن ژانر این کتاب را ژانر «حکایت اخلاقی دینی» می‌داند (Swinburne 2007, 250).

۱۱. سوئینبرن فقرات متعددی از عهد جدید را برای تأیید این مدعا ذکر می‌کند (Swinburne 2007, 153). یکی از آن فقرات چنین است «و به تو می‌گویم که تو پطرس هستی و من بر این صخره کلیسای خود را بنا می‌کنم ... آنچه را که تو در زمین منع کنی، در آسمان ممنوع خواهد شد و هر چه را که بر زمین جایز بدانی در آسمان جایز دانسته خواهد شد» (متی ۱۶: ۱۸-۱۹).

12. autonomous subject

13. intrinsically

۱۴. برخی از آموزه‌های اخلاق وحیانی سوئینبرن عبارت‌اند از ممنوعیت زنا، محصنه و غیرمحصنه، ممنوعیت همجنس‌گرایی، ممنوعیت طلاق جز در موارد خاص مثل کفر همسر یا بی‌عفتی زن، ریاست مرد در نهاد خانواده، ممنوعیت سقط‌جنین (Swinburne 2007, 299-308, 314-17).

15. Saturninius Secundus Salustius

۱۶. از دیدگاه سوئینبرن، مقوله وحی اختصاص به ادیان غربی دارد و در ادیان شرقی سخنان پیشوایان دینی را وحی نمی‌دانند (Swinburne 2007, 127). اما صرف این مسئله نمی‌تواند سوئینبرن را از مسئله تعارض معجزات رها کند. زیرا، همچنان که در متن بیان شد، هدف پیروان ادیان از ذکر معجزات برای پیشوایان دینی خود عموماً چیزی جز تأیید حقانیت و الهی بودن دین خودشان نیست، اگرچه تصورشان از امر الوهی و... متفاوت با تلقی غربیان باشد.

۱۷. در این باب، نک. کورتنی موری (۱۳۸۱، ۱۹۵-۲۲۷).

Contents

Explaining the Philosophical Problem of Answered (Effective) Prayer based on Answering-by-Disclosure Model (ADM).....	1
Vahideh Fakhar Noghani*, Amir Rastin Toroghi	
Religious Knowledge and Scientific Knowledge: Methodological Similarity and Its Consequences.....	25
Shahram Shahryari	
Non-instrumental Reasons and the Problem of Skepticism in Conciliationism.....	49
Jalal Abdollahi	
Investigating and Criticizing the Philosophical Foundations of M-Theory	61
Seyyed Aminollah Ahmadiani Moghaddam, Mohammad Jafari*	
‘Becoming of Women’ as ‘Unfolding of God’ in the Post-Christian Theology of Mary Daly ..	83
Mohammad Taqi Karami Qahi, Zahra Sharif*	
Primordial Nature (Fiṭrah) and Its Place in Explaining the Meaning of Life from Muhammad Husayn Tabatabai’s Viewpoint.....	105
Hadi Sabzi, Seyyed Mohammad Ali Dibaji*	
The Metaphysics of the Masses: A Research on the Role of Religion in Schopenhauer's Philosophy.....	121
AmirAbbas Soulikhani, Hedayat Alavitabar*	
A New Account of Primordial Nature (Fiṭrah) Theory Based on Morteza Motahari’s Viewpoints and Critical Analysis of the Objections	147
Alireza Farsinejad*, Omid Arjomand	
The Metaphysical Possibility of Effective Petitionary Prayer	169
Hamideh Mokhtari	
Review and Critique of Sells’ Paper on the Five Language Worlds in Explaining the Mystical Union in Islam	191
Alireza Kadkhodaei*, Mahdi Lakzaei	
A Critical Examination of the Hawking’s Arguments against Theism, on the Basis of His ‘No-Boundary’ Proposal	209
Hamed Manouchehri Kousha	
Analysis and Investigation of Richard Swinburne's Perspective on ‘Propositional Revelation’	239
Reza Naghavi	

In the name of Allah the compassionate the merciful

PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion
Vol. 21, No. 2, (Serial 42), Fall & Winter 2023-2024

Publisher: Imam Sadiq University
Director-in-Charge: Abass Mosalaei Pour Yazdi
Editor-in-Chief: Reza Akbari
Manager: Roohollah Fadaei
Literary Editor: Mohammad Ebrahim Baset

Editorial Board:

Reza Akbari (Professor, Imam Sadiq University, Iran)
Mohammad Asghari (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

268 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://prj.isu.ac.ir>
Management of Technical Affairs: Deputy of Research & Technology
Printing: Imam Sadiq University Press
Telfax: +9821-88094915