



دوفصلنامه علمی فلسفه دین

سال بیست و دوم، شماره اول (پیاپی ۴۳)، بهار و تابستان ۱۴۰۳

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
کون تمبی 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.

۲۷۶ صفحه / ۳۰۰۰۰۰۰ 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، شماره: 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. وینگشتاین. 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 دایره‌المعارف 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. با توجه به نمایه‌سازی نشریه در نمایه‌های بین‌المللی، لازم است منابع غیرلاتین معاصر ترجمه و منابع غیر لاتین کهن و کلاسیک بر اساس استاندارد IJMES نویسه‌گردانی (transliteration) شود.

مثال: Motahhari, Morteza. 1999. *God in Human Life*. Qom: Sadra. (In Persian)

Ibn Sinā (Avicenna). 1985. *al-Najāt*. Tehran: Intisharat-i Murtaẓavi. (In Arabic)

مثال:

۵. 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.

۶. چکیده‌های 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.

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

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

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

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

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

۱۲. 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.

۱۳. 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.

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

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

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

فهرست مقالات

- تحلیل علائم شناختی اختلال افسردگی با تأکید بر آرای صدرالمتألهین: مطالعه موردی احساس بوجی و اندوه . ۱
محمدجواد پاشایی*، محمود خلیلیان شلمزاری
- ۲۵ بررسی ربط و نسبت‌های مسئله‌ی اختفای الهی و مسئله‌ی شر
حسین خطیبی، امیرعباس علی‌زمانی*، رسول رسولی‌پور
- ۴۳ جایگاه رویکرد پدیدارشناختی در فهم تجربه دینی در تعلیم و تربیت
ندا محجل*، محمد اصغری
- بازخوانی مسئله شر و راه‌حل‌های آن در اندیشه علامه طباطبایی (ره) بر اساس سه نظریه معرفه النفس، نظریه
اعتباریات و نظریه هیوط ۵۹
مهدی سپهری
- معجزه راهی مناسب برای اثبات پیامبری پیامبر: نقدی بر مقاله «چرا معجزه راه مناسبی جهت اثبات صدق
دعوی نبوت نیست؟» ۸۱
محمدحسین فاریاب
- تحلیل این‌همانی شخصی در دنیا و آخرت در فلسفه ابن‌سینا و ملاصدرا ۱۰۵
منصور ایمانپور
- ۱۲۹ تبیین مؤلفه‌های معرفت‌شناختی و غیرمعرفت‌شناختی ایمان در اندیشه مسیحی
عاطفه مروی*، عباس یزدانی
- ۱۵۳ دین‌پژوهی شناختی و دشواره تبیین
احمد عبادی*، محمد امدادی ماسوله
- ۱۷۷ مقایسه میان وجهه‌نظرهای سهروردی و شلنبرگ در باب اختفای الهی
کاظم هانی
- ۱۹۹ ارزیابی برهان حفظ شریعت در اثبات عصمت امامان از منظر متکلمین شیعه
حسن قنبری شیخ شبانی
- ۲۲۱ کارکرد توحید در سبک زندگی
اسماعیل علی‌خانی
- ۲۴۹ سنن الهی به مثابه قواعد قوام‌بخش در هستی جامعه و تبیین لوازم آن
احمد صادقی، محمدعلی عبداللہی*



Analysis of Cognitive Symptoms of Depressive Disorder with Emphasis on Mulla Sadra's Views: A Case Study of Feelings of Absurdity and Sadness

Mohammad Javad Pashaei¹ , **Mahmood Khalilian Shalamzari²** 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2022.05.21

Accepted: 2023.09.07



Abstract

Depressive disorder is one of the most common disorders that humans have been infected with throughout their lives. Considering the factors of this disorder, its cognitive and ontological symptoms, and despite all the psychological research done about it, there is still a gap in philosophical research in this field. Accordingly, the main question of the present research is: What is the perspective of Mulla Sadra regarding some cognitive symptoms of depression such as feelings of absurdity and sadness? The authors studied the views of Mulla Sadra with a descriptive-analytical method. The results show that the feeling of absurdity in humans is rooted in not finding the meaning of life, so that with a correct perception of the meaning of life this feeling and the resulting depression can be overcome to a great extent. Mulla Sadra believes that the cosmic end of the creation is the return to the supreme good, i.e. God. In this return, the human being, due to his/her exalted position among other creatures can have a volitional journey beside the cosmic one. In other words, two ends are defined for the human being: Cosmic and legislative. Moreover, by dividing sadness and happiness into the four types of sensory, imaginary, estimative, and intellectual, it is possible to better understand the types and levels of happiness and sadness. As a matter of fact, Mulla Sadra's views give this insight that the feeling of sadness in depression is caused because a depressed person wrongly think that something is disagreeable with his/her nature.

Keywords

disorder, depression, absurdity, sadness, Mulla Sadra

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

2. Assistant Professor, Psychology Department, Shahed University, Tehran, Iran. (Mahmood.20959@yahoo.com)





پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیست و دوم، شماره اول (پیاپی ۴۳)، بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص ۱-۲۳

مقاله پژوهشی

doi 10.30497/prr.2023.243180.1776

تحلیل علائم شناختی اختلال افسردگی با تأکید بر آرای صدرالمتألهین: مطالعه موردی احساس پوچی و اندوه

محمدجواد پاشایی^۱ , محمود خلیلیان شلمزاری^۲ 

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۳۱ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۶

چکیده

اختلال افسردگی از رایج‌ترین اختلالاتی است که بشر همواره در طول حیات خود افتان و خیزان با آن دست به‌گریبان بوده است. با نظر به عوامل و نشانه‌های شناختی و هستی‌شناسانه این اختلال و با وجود همه تحقیقات روان‌شناختی صورت‌پذیرفته پیرامون آن، همچنان خلأ پژوهش‌های فلسفی در این باره بیش از هر پژوهش دیگری احساس می‌شود. بر همین اساس، پرسش اصلی تحقیق حاضر آن است که دیدگاه صدرالمتألهین در خصوص برخی علائم شناختی اختلال افسردگی همچون احساس پوچی و احساس اندوه کدام است؟ نگارندگان در روی‌آوردی تحلیلی-توصیفی به آرای صدرالمتألهین، به این نتایج دست یافته‌اند که اساساً احساس پوچی در انسان ریشه در نیافتن معنای زندگی دارد و با دریافتی درست از این معنا می‌توان تا حد فزاینده‌ای بر این احساس و نیز افسردگی حاصل از آن فائق آمد. از نظر ملاصدرا، غایت تکوینی آفرینش همه موجودات بازگشت آنها به سوی خیر اعلی یعنی خداوند است. انسان به واسطه جایگاه خاص خود در عالم آفرینش، علاوه بر سیر جبللی، به نحو ارادی نیز می‌تواند این مسیر را طی کند و در نتیجه یک غایت تشریحی نیز برای او قرار داده شده است. همچنین بر اساس مبانی ملاصدرا، با تقسیم اندوه و شادی به اقسام چهارگانه حسی و خیالی و وهمی و عقلی می‌توان گونه‌ها و مراتب شادی و اندوه را بهتر شناخت و تا حد امکان از احساس غم در اختلال افسردگی، که ناشی از پندار منافرت برخی اشیاء با طبع انسان است، جلوگیری به عمل آورد.

کلیدواژه‌ها

اختلال، افسردگی، پوچی، اندوه، صدرالمتألهین

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(mjpaehai@shahed.ac.ir)

۲. استادیار گروه روانشناسی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (Mahmood.20959@yahoo.com)

مقدمه

گرایش انسانها به آرامش و بقاء از امیال مشترکی میان آنان است که بسیاری دیگر از خواسته‌هایشان را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. این میل که در پاره‌ای از مواقع با دیگر موانع طبیعی به تزامن می‌رسد، گاه اختلالاتی را در روان انسان پدید می‌آورد که بسیاری از امیال طبیعی او را به چالش می‌کشاند. از مهم‌ترین این اختلالات را باید اختلال روانی افسردگی در انسان دانست که ممکن است، در نوع حاد خود، هر آرامشی را از او سلب و حتی به سوی خودکشی سوقش دهد. امروزه با صنعتی شدن جهان معاصر و تغییر در سبک زندگی و به دنبالش پاسخ نیافتن نیازهای عاطفی انسان، این اختلال سهم بیشتری از بیماران روانی را به خود اختصاص داده است. این مشکل زمانی شدت می‌گیرد که فرد مبتلا به افسردگی، آگاهی کافی از خود و جهانش نداشته و نتوانسته باشد به پرسش‌های بنیادین زیست‌جهان خود پاسخی فراخور دهد. همین اتفاق کافی است تا او معنای راستین زندگی را به فراموشی سپارد و به آسیب‌هایی چون پوچ‌انگاری، ناامیدی، دلسردی، اندوه، احساس بدبختی و مانند آن گرفتار آید. اگرچه در روان‌شناسی معاصر این اختلال از جمله جدی‌ترین اختلالات روانی دانسته شده و پیرامون آن به شکلی فزاینده تحقیق و پژوهش صورت گرفته است، از آنجا که نوع شناخت انسان و سطوح معرفتی او می‌تواند از عوامل مهم پیدایش این اختلال به شمار رود، آگاهی‌بخشی در این باره به ویژه با روی‌آورد فلسفی و هستی‌شناسانه از الزامات پژوهش در این زمینه به شمار می‌رود. شاهد این ادعا ظهور علائمی در این بیماران است که ریشه معرفتی دارد و روان‌شناسان سلامت از آن به علائم شناختی اختلال یاد می‌کنند. حکیم متأله، صدرالدین شیرازی، از اندیشمندان بنامی است که با تأکید بر اندیشه‌های او بهتر می‌توان به مطالعه هستی‌شناختی این اختلال پرداخت. گفتنی است که غالب پژوهش‌های صورت‌گرفته رویکردی روان‌شناسانه داشته و نگارندگان تاکنون پژوهش مستقلی در این باره از منظر فلسفی، آن هم در حکمت صدرایی، نیافته‌اند. با این همه، برخی از تحقیقات نزدیک به این پژوهش را می‌توان به شرح زیر معرفی نمود: هادی بهرامی احسان و همکاران (۱۳۹۵)، در کتابی با عنوان *معناشناسی افسردگی از منظر قرآن*، از منظری قرآنی به بررسی و تحلیل این اختلال نشسته‌اند. مرضیه کهنوجی (۱۳۹۴)، در مقاله‌ای با عنوان «اختلال افسردگی عمده و آموزه‌های قرآنی»، با همین رویکرد به واکاوی این اختلال روی آورده است. در ادامه پس از تبیین اختلال افسردگی از منظر روان‌شناسان سلامت، به تحلیل فلسفی دو نشانه از

مهم‌ترین نشانه‌های این اختلال یعنی احساس پوچی و اندوه خواهیم پرداخت. یادکرد این نکته نیز ضروری است که چون ماهیت افسردگی در دانش روان‌شناسی ناشناخته است و به همین جهت در این دانش تنها به علائم و نشانگان آن بسنده می‌شود، پژوهش حاضر نیز به سبب ناشناخته بودن ماهیت افسردگی و یا دست کم نپرداختن فیلسوفان مسلمان بدان، به تحلیل علائم و ریشه‌های آن اکتفا می‌نماید.^۱ این تحقیق در تفاوتی آشکار با علم روان‌شناسی از حیث روش، به تحلیل فلسفی ریشه‌ها و علائم شکل‌گیری این اختلال می‌پردازد، زیرا روان‌شناسان از منظری تجربی و مبتنی بر شواهد بالینی به مطالعه این اختلال و ریشه‌ها و علائم آن همت می‌گمارند.

۱. اختلال افسردگی

اختلال روانی در اصطلاح روان‌شناسی به نوعی ناکارایی در درون فرد اطلاق می‌شود که دست کم با سه نشانه همراه است. اول ناراحتی، دوم اختلال در کارکرد، و سوم اختلال در پاسخدهی که از نظر معمول و یا به لحاظ فرهنگی مورد انتظار نیست. اساساً وجود همه این نشانه‌ها در شکل‌گیری اختلال‌های روانی ضروری است. گفتنی است که تحقیقات در خصوص اختلالات روانی در چهار مقوله توصیف، علت، درمان و نتایج جا می‌گیرد (بارلو ۱۳۹۵، ۳-۳۳؛ ویتبورن ۱۳۹۳، ۱: ۹). در ویرایش پنجم راهنمای تشخیصی و آماری اختلال‌های روانی (DSM)، که از معتبرترین منابع روان‌شناسی نیز به شمار می‌رود، اختلالات روانی در ۲۲ طبقه عمده فهرست شده که بیش از ۱۵۰ نوع بیماری مجزا را در بر می‌گیرند (سادوک ۱۳۹۴، ۵۳۷).

یکی از مهم‌ترین اختلالات خلقی در انسان اختلال روانی افسردگی است که امروزه، با نظر به تغییر سبک زندگی انسان‌ها، سهم وافری از بیماران را به خود اختصاص داده و بر عملکرد شخصی، خانوادگی، شغلی، تحصیلی و اجتماعی بسیاری از آنان تأثیر گذاشته است. این اختلال که بیشتر از روی نشانه‌های آن از دیگر اختلالات بازشناخته می‌شود دارای اقسامی است. متخصصان سلامت روانی دو نوع جدی افسردگی را از هم متمایز می‌دانند: *اختلال افسردگی اساسی* و *اختلال افسرده‌خویی*. همچنین اختلال ملال پیش از قاعدگی، اختلال افسردگی مداوم ناشی از مواد یا دارو، اختلال افسردگی ناشی از یک بیماری طبی دیگر و... از دیگر اقسام این اختلال به شمار می‌رود (انجمن روان‌پزشکی آمریکا ۱۳۹۴، ۱۸۱). در سبب‌شناسی این اختلال از عوامل زیست‌شناختی فرد، عوامل ژنتیکی، عوامل روانی و نیز اجتماعی نباید غفلت ورزید. طبق ویراست پنجم DSM، از

یک منظر برای تشخیص اختلال افسردگی باید دست کم پنج نشانه از نشانه‌های زیر همزمان در یک دوره دو هفته‌ای در فرد وجود داشته باشد و از تغییری در کارکرد قبلی او حکایت نماید: (۱) داشتن خلق بی‌رمقی در اکثر اوقات روز و تقریباً در همه روزها؛ (۲) کاهش واضح علاقمندی یا کاهش لذت؛ (۳) کاهش چشمگیر وزن یا اضافه وزن؛ (۴) کم‌خوابی یا پرخوابی؛ (۵) سراسیمگی یا کندی روانی-حرکتی؛ (۶) احساس خستگی یا از دست دادن انرژی؛ (۷) احساس بی‌ارزشی یا گناه مفرط؛ (۸) کاهش قدرت تفکر و تمرکز یا احساس بلا‌تصمیمی؛ (۹) افکار عودکننده‌ای درباره مرگ (انجمن روان‌پزشکی آمریکا ۱۳۹۴، ۱۸۱-۲۰۹). برخی دیگر از روان‌شناسان، در نگاهی منسجم‌تر، علائم افسردگی را به چهار طیف کلی تقسیم می‌کنند:

۱. نشانه‌های هیجانی: غمگینی، احساس بدبختی و درماندگی، ناامیدی، تنهایی، ناخشنودی، بی‌ارزشی، حقارت، نگرانی و گناهکاری و...
۲. نشانه‌های شناختی: نظر منفی نسبت به خود و آینده، عزت نفس کم و...
۳. نشانه‌های انگیزشی: برانگیختگی پایین، بی‌ارادگی، کندی روانی-حرکتی، مشکل تصمیم‌گیری و...
۴. نشانه‌های جسمانی: تغییرات جسمانی، از دست دادن اشتها یا پراشتهایی، اختلال خواب، کاهش وزن، مشکلات جسمی، اختلال قاعدگی در زنان و... (سلیگمن ۱۳۸۵، ۲: ۲۰-۳۰).

هرچند ممکن است تقسیم‌بندی یادشده خالی از اشکال نباشد و اقسام آن با یکدیگر همپوشانی داشته باشند، از نگاه فلسفی می‌توان نشانه‌هایی چون غم، احساس بدبختی، ناامیدی، حس بی‌ارزش بودن را ریشه در نوع نگاه فرد به خود، زندگی و جهان دانست و به یک معنا آن را از نشانه‌های شناختی این اختلال به شمار آورد. جستار حاضر صحت این ادعا را در ادامه روشن خواهد ساخت. با نظر به این که از مهم‌ترین و قطعی‌ترین علائم شناختی اختلال افسردگی نشانه‌هایی چون احساس پوچی و ناامیدی و نیز احساس غمگینی و لذت نبردن از زندگی است، پژوهش حاضر بر مدار تبیین این نشانه‌ها تمرکز یافته است. بی‌گمان سایر نشانه‌ها نیز کوشش تحلیل‌های عمیق هستی‌شناسانه را دارد و به دقت می‌توان از آنها با روی‌آورد فلسفی سخن گفت، لیکن به جهت محدودیت‌های کمی این پژوهش، به همین میزان بسنده می‌شود. فراموش نشود که چنین شناخت واقع‌بینانه‌ای از هستی و زیستن، هرچند سهم کاملی در بهبودی و درمان فرد افسرده نداشته و یا سایر نشانه‌های او را در این اختلال به صورت مستقیم زائل نمی‌سازد، بی‌گمان به همان اندازه

که در شدت گرفتن چنین اختلالی دخالت داشته، می‌تواند از شدتش بکاهد و حتی اسباب فروکاهی سایر نشانه‌های او را نیز فراهم آورد. به ویژه این که احساساتی چون اندوه مستمر یک بیمار افسرده می‌تواند رابطه مستقیمی با پیشامد اختلالات جسمانی او نظیر کم‌اشتهایی، کم‌خوابی، اختلالات جنسی و... داشته باشد. توجه به این نکته نیز ضروری است که در سطوح پیشرفته این اختلال نمی‌توان از نقش دارو و مراجعه به روان‌پزشک یا متخصص اعصاب و روان غافل شد. با این همه، از آنجا که روی آورد تحقیق حاضر رویکرد تحلیلی-توصیفی به حکمت صدرایی و مبانی فلسفی این منظومه فکری است، ضرورت دارد در ادامه با تأکید بر این منظومه، از نشانه‌های احساس پوچی و ناامیدی و نیز احساس غم و لذت نبردن از زندگی بحث و گفتگو شود.

۲. احساس پوچی و ناامیدی

اساساً بحث از معنای زندگی، هدف از آفرینش و ارزش زیستن را باید از اصلی‌ترین مخاطرات فکری بشری در طول زندگی دانست. پرسش از این که چرا من باید بزم و چه غایتی از این زیست در انتظارم است و کارکرد یک زندگی تا کجاست، پرسش‌هایی بنیادین بوده که هیچ انسانی را گریزی از پاسخ به آنها نیست. امروزه در دانش فلسفه و نیز کلام جدید از مجموعه این پرسش‌ها ذیل عنوان معنای زندگی بحث می‌شود. رویارویی انسان‌ها با انواع رنج‌ها و مصائب و تلخی‌ها و کاستی‌ها در طول حیاتشان از زمینه‌های اصلی مطرح شدن بحث معنای زندگی است. از همین رو پژوهشگران الهیاتی در معنای «معنای زندگی» خود اختلافاتی داشته، آن سان که برخی مراد از معنا را (در عنوان معنای زندگی) هدف و در مجموع هدف از زندگی تفسیر می‌کنند؛ برخی آن را به معنای ارزش و در مجموع ارزش زیستن و دیگرانی هم کارکرد زندگی و فواید آن در نظر می‌گیرند (Metz 2003, 269؛ پویا ۱۳۸۶، ۱۸۵؛ بیات ۱۳۹۴، ۶۴-۶۹). هر چه که باشد معنای زندگی را باید در مقابل پوچی و نیست‌انگاری در نظر گرفت، که بر پایه آن فرد پوچ‌انگار زندگی را پوچ و بی‌معنا دانسته، نه هدفی از آن را در ذهنش می‌پروراند، نه ارزشی برایش قائل می‌شود و نه فائده و کارکردی. اریک فروم، روان‌کاو مشهور آلمانی، احساس پوچی و بی‌معنایی را از بحران‌های جدی در انسان‌ها دانسته و معتقد است که انسان امروزی بیش از احساس آرامش در زندگی خویش دچار حیرت و سرگشتگی است و حتی پس از کار و کوشش هم احساس بیهودگی و بیهوده بودن دارد (فروم ۱۳۷۰، ۱۴). گستردگی این بحران تا آنجا بوده که برخی روان‌شناسان راهکار مقابله با این احساس را پناه بردن به مواد مخدر معرفی کرده‌اند! (نک.

تافلر (۱۳۷۱، ۵۱۶). بر همین پایه، چنانچه بخواهیم از چرایی اموری چون پوچی، ناامیدی و دلسردی در اختلال افسردگی سخن به میان آوریم، ضروری است به قرینهٔ مقابله، ابتدا معنای «معنای زندگی» را روشن ساخته، در پرتو آن پوچ‌انگاری حیات انسانی را تبیین نماییم.

۱-۲. معنای زندگی

معنای زندگی موضوع مهم و کانونی در روان‌شناسی کمال^۲ است. روان‌شناسان کمال معتقدند آدمی می‌تواند و می‌باید در برابر گذشته، طبیعت زیست‌شناختی و اوضاع و احوال محیط خویش به پا خیزد (شولتز ۱۳۸۸، ۷). در این دانش، معنای زندگی هسته و کلید درک بهباشی (Wong & Fry 1998)، انگیزه بنیادین (Frankl 1984) و یک جنبه حیاتی از زندگی انسان (Heintzelman & King 2019) در نظر گرفته شده است. ویکتور فرانکل، با معرفتی که زاییده تجربه‌های دست اول خود بود، پی برد که انسان‌ها می‌توانند هر چیز ارزشمندی را از دست بدهند، مگر بنیادی‌ترین آزادی‌های بشری را: آزادی انتخاب، شیوه برخورد یا شیوه واکنش نسبت به سرنوشت، و آزادی برگزیدن راه خویش (شولتز ۱۳۸۸، ۱۵۴). او معتقد است معنا یعنی مجذوب شخص یا چیزی فراسوی خود شدن، و اساساً نبود معنا در زندگی روان‌نژندی است. از آنجا که در نظریه فرانکل در کنار معنا دو عامل «آزادی» و «مسئولیت انتخاب» جوهر وجود انسان را شکل می‌دهد، او معتقد است این طرز فکر هر فرد است که معنای زندگی انحصاری او را رقم می‌زند تا جایی که معنای زندگی هر فرد متفاوت از معنای زندگی دیگران است. از این رو این افراد هستند که معنای زندگی خود را فکر، انتخاب و پیدا می‌کنند. همچنان که پارک و فولکمن (Park & Folkman 1997) معتقدند، ساختن و یافتن معنا یک فرآیند شناختی کلیدی است و زمانی فعال می‌شود که فرد با چالش‌های زندگی مواجه می‌شود.

از سوی دیگر، اگرچه اندیشمندانی که از معنای زندگی و سرشت آن سخن گفته‌اند دست کم سه تفسیر هدف، ارزش و کارکرد زندگی را در این باره مورد مطالعه قرار می‌دهند و معنای زندگی را برابر با این سه می‌دانند، اما بی‌گمان باید چالشی‌ترین و در عین حال پرکاربردترین این تفاسیر را معنای زندگی با محوریت هدف و غایت زندگی دانست که از جهت فراوانی، بسیاری از پژوهش‌ها را نیز به خود اختصاص داده است. با این حال، از جهت فلسفی به نظر می‌رسد که دو تفسیر دیگر معنای زندگی یعنی کارکرد زندگی و ارزش آن نیز ارتباطی تنگاتنگ با تفسیر نخستش یعنی هدفداری زندگی داشته و از لوازم آن به

شمار می‌رود؛ چراکه زمانی می‌توان به بی‌ارزشی و عدم کارکرد زندگی باور داشت که زندگی از هر گونه غایت و هدفی تهی باشد و در پرتو این بی‌غایتی ارزش و کارکرد آن هم در معرض سؤال قرار گیرد و یا به چالش کشیده شود. البته هرگز بیراه نرفته آن کس که معناداری زندگی را همان هدفداری و غایت‌مندی زندگی دانسته و در معناداری آن بیش و پیش از هر چیزی در جستجوی غایتش باشد. از همین رو تلاش می‌شود با تمرکز بر این تفسیر از معنای زندگی، دیدگاه صدرالم‌تألهین را در این باره مورد واکاوی قرار دهیم و در ادامه نیز احساس پوچی و ناامیدی را بررسی نماییم.

اساساً در تحلیل معنای زندگی به معنای هدف و غایت، دو مصداق آن را می‌توان مورد مطالعه قرار داد: نخست غایتی که به خداوند نسبت داده شده و در مجموع از آن غایت خداوند از آفرینش اراده می‌شود؛ دوم غایتی که مراد از آن، غایت انسان از حیاتش بوده و او به مثابه فاعلی مختار و آگاه از غایتش در زندگی مورد پرسش قرار می‌گیرد. روشن است که این دو بحث از هم متفاوت‌اند؛ چراکه اولی بحثی هستی‌شناسانه و دومی ذهنی (subjective) و وابسته به معرفت انسانی است. با این همه از آنجا که مصداق دوم بحث یادشده از لوازم بحث غایت خداوند از آفرینش جهان به ویژه آفرینش انسان به شمار می‌رود و رابطه‌ای تنگاتنگ با آن دارد، شایسته است تا ادامه بحث را ذیل دو عنوان «هدف خداوند از خلقت عالم» و «هدف خداوند از آفرینش انسان» مورد مطالعه قرار دهیم و در پرتو آن به هدف مطلوب انسان از زیستن دست یابیم. پیش‌تر توجه به معنای غایت و معانی پیرامونی آن ضروری است.

۲-۱-۱. غایت و علت غایی

غایت‌مندی در روان‌شناسی به این موضع اشاره می‌کند که پدیده‌ها بر اساس اهدافشان بهتر درک و تبیین می‌شوند تا علت‌های آنها (مانند غرایز و پاسخ‌های شرطی‌شده) (VandenBons 2009, 1070). اما به طور کلی مفهوم غایت در اصطلاح فلسفی در دو معنا به کار می‌رود: گاه ممکن است بر مقصد و کمال نهایی فاعل آگاه که در فعلش در پی رسیدن به آن است اطلاق شود، و گاه در معنایی عام‌تر به پایان و منتهای حرکت چه در فاعل آگاه و چه فاعل بدون شعور اشاره دارد. اما علت غایی همان کمال نهایی است که فاعل آگاه در فعل خود آن را می‌پوید. در تحلیل غایت‌مندی خداوند از آفرینش و افعالش، باید در نظر داشت که مراد از این هدف‌مندی چیست. در تحلیل کلام برخی حکما که هر گونه غرضی را از افعال الهی نفی می‌کنند - إن أفعال الله تعالی لیست معللة بالأغراض (ایچی بی‌تا، ۲۰۲) - دو معنا را می‌توان در ذهن ساخت. اگر معلولیت خداوند در غایات

و اغراض را به این معنا بگیریم که فاعلی از بیرون در فاعلیت الهی نقش‌آفرینی کرده و خداوند در کنار فاعلیت ناقص خود با این اغراض کامل شده، به یقین چنین معنایی از غایت‌مندی مردود است و با لوازم عقلی و جوب واجب که بی‌نیازی و غنای ذاتی اوست سازگاری ندارد. لذا، بر اساس این معنا، خالق خود هدف و غایتی ندارد و ذاتش از افعالش منتفع نمی‌شود (بی‌هدفی خالق). اما به معنایی دیگر، خالق نه، بلکه خلقت او غایت دارد و هرگز چنین نیست که آفریده‌هایش گراف آفریده شده باشند (هدف‌مندی خلقت). به دیگر سخن، علم ذاتی خداوند به نظام خیر، که عین ذاتش است، داعی اصلی، علت غایی و غرض نهایی این آفرینش به شمار می‌رود. چنین علمی به نظام خیر که در کنار علیت الهی و نیز رضایش به آن، عنایت نامیده می‌شود (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۲: ۲۷۲؛ ۷: ۵۶-۵۷) سبب شده تا وجود واجب بیافریند و آفریده‌هایش را بی‌هدف رها نسازد. به عبارتی، (الف) وجود خداوند وجودی واجب و کامل و علمش به نظام خیر نیز برقرار است؛ (ب) اقتضای فیضش به این نظام نیز موجود است؛ (ج) هیچ مانعی برای این فیض‌رسانی متصور نیست؛ در نتیجه، از اعطای مصلحت به هیچ موجودی فروگذار نخواهد کرد. اما این که این مصالح کدام‌اند و غایت ذاتی آفرینش جهان چیست، مسئله‌ای است که در ادامه باید بدان پرداخت. بهتر بگوییم، در پاسخ به این پرسش که مصالح آفرینش کدام‌اند و غایت و غرض این افعال چه بوده‌اند، به دو شکل می‌توان از آن پرده برداشت. گاه به شکل کلی از مصالح کل نظام و مخلوقات می‌توان سخن به میان آورد و گاه تنها غایت خداوند را از خلقت اشرف آفریده‌ها یعنی انسان مورد گفتگو قرار داد. از اولی ذیل هدف خداوند از خلقت عالم و از دومی ذیل هدف خداوند از خلقت انسان بحث می‌کنیم. با روشن شدن غایت خداوند از خلقت انسان، هدف مطلوب انسان از زیستن و معنای زندگی او نیز آشکار می‌گردد.

۲-۱-۲. هدف خداوند از خلقت عالم

در حکمت متعالیه با دقت در مبانی صدرالمتألهین و در پاسخ به چستی مصلحت کلی نظام آفرینش چنین حاصل می‌شود که غرض از خلقت عالم رساندن یا رسیدن موجودات به خیر، فراگیری آن در نظام تکوین و زوال هر شر و نقصی از آنهاست. این خیریت اساساً زمانی به وقوع می‌پیوندد که آخر به اول یعنی به مبدأ هستی و غایت‌الغایات بازگردد و هر موجودی به سوی او بازگشت کند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۷: ۱۱۳؛ ۵: ۲۰۴؛ ۲: ۲۸۵). نکته‌ای که باید در توضیح این بازگشت در نظر داشت آن است که عود هر موجودی متناسب و متجانس با خود او است و چنین نیست که این عود در همه به یک گونه باشد.

لذا انسان و حیوان و نبات و جماد مناسب با حقیقت وجودشان حشر و معاد خواهند داشت. برگردان حشر را در زبان شریعت می‌توان همان وصول اشیاء به غایتشان در لسان حکماء دانست (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۱۹۸). توضیح بیشتر این بازگشت یا وصول به غایت چنان است که چون جهان طبیعت به همراه همه اجزای خود از جماد گرفته تا انسان به گونه‌ای هماهنگ و منسجم یک واحد حقیقی را تشکیل داده و دائماً در حرکت و سیلان است، لاجرم مقصدی دارد و فرض متحرک بدون غایت پنداری پوچ و باطل است. از ویژگی‌های ضروری این حرکت، که داشتن غایت و مقصد است، گاه سلسله‌ای از غایات بوده که بر پایه ادله عقلی باید تنها به غایت‌الغایات ختم شود. به دیگر سخن، همچنان که در نظام علل فاعلی، قبل از هر فاعلی مبدئی وجود دارد و پیش از آن مبدأ نیز فاعل دیگری و این سلسله باید به علت‌العلل ختم گردد، همچنین لازم است سلسله هدف‌ها و غایات نیز به یک هدف اصیل و نهایی ختم شود. اساساً نظام طبیعت مجموعه متحرکی است که اولاً به سمت غایتی در حرکت است، و ثانیاً این حرکت بدون مزاحم به آن مقصد می‌رسد؛ زیرا مجموع نظام با همه اجزایش یک واحد حقیقی سیال است که به سمت مقصدی معین در حرکت و جستن است. آری، شاید حرکت‌های جزئی درون این نظام دستخوش مزاحمت‌هایی مقطعی گردد، اما نمی‌توان برای کل جهان طبیعت مزاحمی فرض نمود. گذشته از آن که قسر دائم نیز محال است و سرانجام این مجموع به مقصد خواهد رسید (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۵۲۰-۵۳۰).

از دیگر تحلیل‌هایی که می‌توان در غایت‌مندی عالم به دست داد برهانی است که صدرا حد وسط آن را تعطیلی در وجود می‌داند. وی بر این باور است که هر طبیعتی در این نظام غایت دارد و با فرض بی‌غایتی، معطلی در وجودش لازم می‌آید و روشن است که تعطیلی در عالم راه ندارد (ملاصدرا ۱۳۶۲، ۴۲۷، ۶۱۰؛ ۱۹۸۱، ۹: ۱۹۸). در توضیح ناممکن بودن تعطیلی وجود نیز چنین باید گفت که اگر شیئی موجود باشد ولی هیچ اثر و کاری نداشته باشد، لازم می‌آید که موجودی در جهان هستی داشته باشیم که در حلقه سلسله علل قرار نگیرد و در چیزی اثر نگذارد و این ادعا به روشنی باطل است.

هرچه که باشد، خداوند وجود صرف و خیر محضی است که مشوب به عدم نبوده و هیچ شری بدو راه ندارد. بدیهی است که چنین موجودی خواستنی و مطلوب همه باشد. بر همین پایه، هر موجودی به تعبیر ملاصدرا (۱۹۸۱، ۵: ۲۰۰) به شکلی فطری و جبلی به این موجود سرتاسر خیر توجه دارد و به سویش تقرب می‌جوید تا به پایداری و کمال نائل آید. آیات قرآنی بسیاری نیز به این امر، که امری مرکوز در فطرت هستی است، به

صراحت اشاره دارد: «و لله يسجد من في السموات والأرض» (نحل: ۴۹)؛ «و إن من شيء إلا يسبح بحمده» (اسراء: ۴۴).

از شواهد دیگری که برای این توجه فطری می‌توان ارائه کرد آن است که هر موجودی در عالم به سوی برتر از خود میل و حرکت دارد و به دنبال دوامی پایدار و در پی رهایی از فساد و نقص است. این ادعا در برخی موجودات بالضروره معلوم است، در برخی مشهود با حس، و در برخی دیگر مکشوف با برهان. عدم التفات عالی به سافل یکی از این براهینی است که به موجب آن، گاه فاعل فقط برای خود فعلی از او سر می‌زند، مثل باری تعالی، و گاه نیز برای رسیدن به اشرف از خود، چنان که در غیر باری تعالی اتفاق می‌افتد. برای مثال، آتشی که هیزمی را می‌سوزاند، نه فقط برای سوزاندن یک ماده؛ یا آبی که لباسی را مرطوب می‌کند، نه فقط برای خیس نمودن تکه‌ای پارچه؛ بلکه همه از این رو است که ذاتشان کامل و طبیعت و جوهرشان مستدام بماند: «فکل موجود سافل له طریق إلى کماله العالی یسلکه طبعاً أو إرادة وکل من تصور فی حقه نوع من الکمال فلا محالة یتوجه إليه ویطلبه أو یشتاق إليه طلباً طبیعياً أو شوقاً نفسانیا» (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۵: ۲۰۰). حاصل آن که هر موجود سافلی کمال عالی خود را طلب می‌کند و طبعاً یا از روی اراده به سوی اشتیاق دارد. نگارندگان معتقدند که اگرچه با مبانی صدرایی نمی‌توان به گرایش جزئی هر موجود به سوی باری تعالی تمسک جست، دست کم این مدعا قابل انکار نیست که غایت همه موجودات مستقیم یا غیرمستقیم به سوی حق تعالی بازگشت می‌کند. این مطلب را با بهره‌گیری از قاعده تعطیلی نداشتن وجود و نیز استحاله تسلسل به نیکی می‌توان دریافت که اولاً هیچ موجودی خالی از حرکت و فعل نیست و در سلسله هستی مشغول فعل و اثر است، ثانیاً او غایتی از افعالش دارد که این غایت اکمل و اشرف از اوست، و ثالثاً چون تسلسل در غایات همچون فاعل‌ها ممتنع است، پس غایت هستی مستقیم یا غیرمستقیم به باری تعالی باز خواهد گشت.

۲-۱-۳. هدف خداوند از خلقت انسان

در تحلیل هدف خداوند از خلقت انسان سخن بسیار گفته شده، اما اگر خواسته باشیم با نظر به مبانی صدرایی به مطالعه این مسئله بپردازیم، به ناچار باید از وجود دو حرکت (جبلی و ارادی) در انسان سخن بگوییم که غایتشان ذات اقدس الهی است. اولی که حرکت جبلی و تکوینی انسان‌ها به سمت خداست، حاکی از حرکتی است که انسان در کنار همه موجودات به سمت این مقصد دارد. اساساً در نظام تکوین، اشیاء به گونه‌ای آفریده شده‌اند که در سیر طبیعی خود به سوی خیر اقصی و نور اعلی در حرکت‌اند و به شکلی

جبلی حافظ خیر موجود و طالب کمال مفقود خوددند. این کشش و کوشش به گونه‌ای است که هیچ گاه موجودات در تنافی با ضد خود حرکت نمی‌کنند، مگر این که موانعی به صورت قسری از بیرون آنها را از این حرکت بازدارد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۳۸-۳۹). چنین اشتیاقی به کمال در تمام غایات مطرح است و شامل همه غایات ابتدایی و متوسط و نهایی می‌شود. چنان که گذشت، از آیات قرآنی فراوانی نیز در تأیید این ادعا می‌توان بهره برد.

اما حرکت دیگر متصور در انسان، حرکت ارادی او به سمت خداوند است که اساساً رسالت همه شرایع آسمانی و پیامبران الهی تحقق چنین حرکتی بوده و خداوند چنین غایتی را از آفرینش او در نظر دارد. سرآغاز حرکت ارادی در انسان پس از آنی است که حرکت تکوینی و جبلی او در تکمیل بدن به پایان رسیده و وی باید از همینجا راهی طولانی را به سوی مقصد نهایی‌اش یعنی لقای الهی بپیماید. این راه یا همان صراط مستقیم که حرکت ارادی انسان در آن واقع می‌شود، صراطی مورد تأکید شرایع آسمانی به ویژه اسلام بوده و انحراف از آن سقوط از فطرت و دخول در دوزخ را به دنبال دارد (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۲۹۱). وی سلوک انسان را در این سیر شامل چهار سفر دانسته که به «اسفار اربعه» یا سفرهای چهارگانه شهرت یافته است (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۱۳) نخستین سفر از این چهارگانه «سیر من الخلق إلى الحق» است، که طی آن انسان سالک از خلق به سوی حق سفر می‌کند و حق را می‌شناسد و به او باور می‌آورد. مسافت این مسیر محدود است؛ یعنی هم آغاز دارد و هم انجام، زیرا سالک در این سفر محدود به پایان سیر خود می‌رسد که معرفت خدا و تصدیق اوست. دومین «سیر فی الحق بالحق» است، که سیر و سفر سالک در اسمای حُسن و اوصاف حق است و خود را به چنین اسمائی مزین می‌گرداند. مسافت این سفر نامحدود است؛ چراکه کمالات الهی نامتناهی است و سالک واصل هر چه در اسمای الهی سیر کند از اکتناه آن عاجز است و به پایان آن نمی‌رسد. سومین «سیر من الحق إلى الخلق بالحق» است، که در آن از خدا به سوی خلق حرکت می‌کند و خلق را با دیده الهی می‌شناسد. و چهارمین «سیر فی الخلق بالحق» است که انسان در کثرت، موحدانه سفر می‌کند.

آنچه تاکنون گفته شد، بازنگاهی بود به معنای زندگی و یکی از پربسامدترین تفاسیر آن یعنی هدف‌داری آفرینش در هر دو قسم آفریده و آفریننده. اما از آنجا که غرض اصلی این جستار تحلیل چرایی احساس پوچی در بیماران افسرده است و معضلاتی مانند افزایش افسردگی، سردرگمی و خودکشی، ریشه در چالش معنای زندگی دارند (مهریان‌پور

۱۴۰۰، ۱۵)، و از سویی چنین احساسی در مقابل معناداری زندگی و باور به آن قرار می‌گیرد، ضروری است تا از ابعاد این نشانه با نظر به نکات یادشده پرده برداریم. چنان که گفته شد، حقیقت پوچی را، به قرینهٔ مقابله نسبت به معناداری زندگی، باید به بی‌هدفی فرد پوچ‌انگار تفسیر کرد، که خود یا جهان پیرامونش را بی‌هدف، بی‌ارزش و بدون کارکرد می‌بیند. تامس نیگل، فیلسوف مشهور آمریکایی که از مدافعان پوچی فلسفی به شمار می‌رود، در مقاله خود با عنوان «پوچی»، گاه از واژه (اهمیت)، گاه نیز از (توجیه) در تفسیر معناداری بهره می‌گیرد و در مقابل پوچی را به بی‌اهمیتی و نیز توجیه نداشتن زیستن انسان تحویل می‌برد (نیگل ۱۳۸۲، ۹۲-۱۰۷). بدیهی است آن که معناداری را در مهم بودن و یا موجه دانستن زندگی می‌داند و پوچی را در مقابل این دو معنا قرار می‌دهد، از مفهوم غایت در این تحلیل نمی‌تواند چشم‌پنسد و بدون چنین نظرداشتی به تفسیر آنها بپردازد. اصولاً با تأمل در این مسئله به نیکی فهم می‌شود که زمانی عمل یا واقعیتی مهم جلوه می‌کند که انجام آن، شخص را در مسیر مقصود و هدفش قرار دهد، و در مقابل، بی‌اهمیتی‌اش آن گاهی خواهد بود که وجود یا انجامش با اهداف انسان سازگاری نداشته باشد. چه این که زمانی می‌توان عملی را موجه دانست که در راستای غایتش باشد و چنانچه بین او و هدفش فاصله بیندازد، از هر گونه جاهتی ساقط می‌شود. بر همین اساس در تحلیل فلسفی پوچی اولاً باید آن را در مقابل معناداری زندگی و ثانیاً معناداری را نیز مساوی یا دست‌کم ملازم با هدفداری و سلوک غایت‌مدارانه انسان در زیستش دانست. با این همه، به فرد پوچ‌انگار زمانی احساس پوچی و دلسردی و ناامیدی دست می‌دهد که اولاً در مقیاسی کلان، هدفی از آفرینش جهان برایش متصور نباشد و ثانیاً او نیز در این مجموعه عنصری بی‌خاصیت و بی‌کارکرد تلقی شود که نه جایگاهی برایش متصور است و نه می‌تواند با زیستن و کوشش خود به چنین جای و جایگاهی دست یابد. حال آن که با نظر به مبانی فلسفی پیش‌گفته از منظر صدراایی، هم جهان در آفرینش خود غایت‌مند است و خداوند حکیم غایتی را در افعال خود منظور دارد و هم انسان واجد مکانتی در این عالم است که در سیر عارفانه خود دست‌کم تا سفر سوم پیش می‌رود.

۳. احساس اندوه و لذت نبردن از زندگی

یکی دیگر از مهم‌ترین نشانه‌های شناختی اختلال افسردگی را باید در اندوه پایدار شخص افسرده دنبال کرد، که بر پایه آن نه لذتی از زندگی‌اش می‌برد و نه احساس شادمانی از آن دارد. در روان‌شناسی، تمام رویکردهای پژوهشی حوزه هیجان (اعم از زیستی و شناختی)

معتقدند غم و شادی از هیجان‌های اصلی هستند که در انسان به وجود می‌آیند. غم حالت هیجانی ناراحتی، از شدت خفیف تا شدید متغیر است و معمولاً با از دست دادن چیزی که بسیار ارزشمند است (مثلاً با گسستن یک رابطه) برانگیخته می‌شود. غم مداوم یکی از دو علامت مشخص‌کننده یک دوره افسردگی اساسی است و علامت دیگر آن فقدان احساس لذت است (VandenBons 2009, 930). از سوی دیگر شادی احساس مثبتی است که وظیفه تسلی بخشی دارد، چرا که زندگی را خوشایند می‌کند و تجربه‌های ناکامی، ناامیدی، و عاطفه منفی کلی را متعادل می‌سازد. هیجان شادی به افراد کمک می‌کند تا به فعالیت‌های اجتماعی بپردازند و میل به بازی و خلاق بودن را به وجود می‌آورد (ریو ۱۳۹۹). احساس شادی ممکن است به دو صورت منفعل و فعال باشد. شادی منفعل شامل آرامش و احساس خرسندی از چیزها به همان شکلی است که هستند. شادی فعال شامل تمایل به اشتراک گذاشتن احساسات خود با دیگران است. هر دو شکل شادی با افزایش انرژی و احساس اعتماد به نفس و عزت نفس همراه است (VandenBons 2009, 573). بدیهی است که تبیین فلسفی و شناخت مؤلفه‌های غم و شادی واقعی در انسان به درمان این بیماری کمک شایانی خواهد کرد، به ویژه این که اگر این نشانه را نشانی شناختی و برآمده از نوع نگاه انسان به جهان پیرامونی او قلمداد کرده باشیم. در ادامه به تحلیل فلسفی اندوه و، به قرینه مقابله، شادی با تأکید بر آرای صدرای خواهیم پرداخت.

۳-۱. تحلیل فلسفی اندوه

در اصطلاح حکمت، صدرالمتألهین فرح را نوعی از انواع لذت می‌داند که فصلش چندان مشخص نیست. اندوه و غم نیز در نگاهش نوعی الم یا رنج است که فصلش آشکار نیست (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۴: ۱۱۹). همچنین لذت نیز در نگاه او به ادراک شیء ملائم با طبع انسان تعریف می‌شود. بدیهی است که دو قید ادراک و ملائمت با نفس مهم‌ترین قیود این تعریف به شمار می‌روند. در مقابل، او الم و رنج را نیز بر ادراک شیء منافر با طبیعت انسان اطلاق می‌کند. در این تعریف ادراک و منافرت با نفس از ارکان رنج به شمار می‌روند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۴: ۱۲۳، ۱۴۲). نکته مهم اینجاست که ملائم هر شیئی با شیء دیگر کمال آن شیء هم به شمار می‌رود و اساساً کمال هر شیئی از انواع همان شیء است که با آن مناسبت دارد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۴: ۱۴۲؛ ۹: ۱۲۶). پس لذت را به یک

معنا باید به ادراک انسان یا حیوان نسبت به کمالاتش بازتعریف کرد و رنج را نیز به ادراک هر آنچه مخالف کمالش به شمار می‌رود.

بر همین پایه و از آنجا که لذت و الم هر کدام اولاً از سنخ ادراک و ثانیاً وجودی‌اند (چراکه ادراک و علم در نظام حکمت صدرایی خود از سنخ وجودند)^۳، و اندوه و شادی نیز نوعی از رنج و لذت به شمار می‌روند، پس باید نتیجه گرفت که شادی و غم وصفی وجودی برای نفس است و نحوه وجود آن را بیان می‌کند. اساساً در فلسفه صدرایی و در نگاهی کلان به سرشت علم^۴ و ادراک، چهار ویژگی وجودی بودن، تجرد، فعلیت داشتن و ظاهر بودن را باید از مهم‌ترین مختصات علم برشمرد (پاشایی ۱۳۹۶، ۶۴-۶۸).

با این همه، در تفاوت‌گذاری میان لذت و شادی، و همچنین رنج و غم، با الهام از دریافت‌های وجدانی خود و نیز شواهد روان‌شناختی، باید غم و شادی را انواعی از رنج و لذت دانست. به دیگر سخن، ضمن الم دانستن غم و لذت دانستن شادی، شادی و غم را باید مرتبه‌ای قوی‌تری از لذت و رنج دانست که با شدت بیشتری نفس انسان را درگیر خود می‌سازد. به همین خاطر ممکن است کسی از خوردن غذایی لذت ببرد، اما شادمان نباشد. اما چنین نیست که یک شادی با لذت همراه نباشد. مقابل این مثال را نیز می‌توان در غم و رنج جاری دانست، هر غمی با رنج همراه است، اما لزوماً هر رنجی با غم همراه نیست. بنابراین باید تفاوت‌ها را تنها از جهت کمی (از جهت شدت و ضعف) میان این موارد مورد دقت قرار داد. به هر جهت آنچه روشن و بدیهی است این که اولاً شادی نوعی از انواع لذت است و غم نوعی از انواع الم و رنج. ثانیاً از جهت کمی هر کدام از این دو واقعیت مراتبی شدیدتر از لذت و الم‌اند که از دوام نسبی بیشتری نسبت به آنها برخوردارند. شدیدترین مراتب لذت و رنج را باید همان سعادت و شقاوتی دانست که دائمی، بادوام و غیرگذرا هستند. پس، لذت و رنج ضعیف‌ترین حالت نفسانی‌اند که با شدت بیشتر به شادی و غم و در نهایت با وسعت و دوام فراتر به سعادت و شقاوت منتهی می‌شود. صدرا فرح و غم را کیفیاتی نفسانی می‌داند که با خروج روح بخاری از بدن، فرح و با دخولش غم حاصل می‌گردد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۴: ۱۵۰). به عقیده او، هر چه مقدار کمی روح بخاری از یک سو و لطافت آن یعنی اعتدال مزاجی‌اش از دیگر سو بیشتر باشد، حجم شادی در انسان بالاتر خواهد رفت. در مقابل، هر چه کمیت و کیفیت این روح پایین‌تر و از اعتدال کمتری برخوردار باشد، غمش نیز افزون می‌گردد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۴: ۱۵۲).

با این همه، نکته اساسی در نگاه صدرایی به غم و شادی آن است که از تنوع ادراکات در انسان باید به تنوع لذات و آلام در او منتقل شد. به دیگر سخن، چون ادراکات در انسان به چهار نوع حسی و خیالی و وهمی و عقلی تحلیل برده می‌شود، لذات و آلام را نیز می‌توان به این چهار دسته تحویل برد و به دنبالش شادی و غم را نیز می‌توان به شادی و غم حسی و خیالی و وهمی و عقلی تفصیل داد، چراکه بر پایه آنچه گفته شد، شادی و غم نیز انواعی از لذت و رنج‌اند. بنابراین، لذات حسی آن دسته از لذاتی‌اند که قوای حسی انسان بتواند به ادراکات حسی که کمالش نیز به شمار می‌رود، نائل آید. مثل این که ذائقه انسان ادراک حلاوت و شیرینی ملائم طبع داشته باشد؛ شامه او استشمام عطر دل‌انگیز کند؛ و همین طور رنج حسی آن المی است که از ادراک آنچه منافر با طبع انسان است حاصل آید. در مثال ذائقه، رنجش آن زمانی است که ادراک تلخی کند؛ برای شامه آن وقتی است که بوی تعفن به مشامش برسد. لذت و رنج خیالی در صورتی است که متخیله شیء ملائم یا منافر با خود را ادراک کند و لذت و رنج وهمی و عقلی هم به همین شکل، اگر ادراک ملائم و یا منافر داشته باشد. از همین جا باید لذت و رنج انسان را در ادراک همه قوای نفسانی او نسبت به اشیای ملائم یا منافر با خود جستجو کرد. لذا در اندیشه ملاصدرا، هر قوه‌ای که به ادراک شیء ملائمش یا منافرش رسیده باشد به لذت و رنجش نیز دست یافته است. پس لذت قوه غضبیه در انسان به ادراک انتقام، لذت وهم به ادراک آرزوها، لذت قوه شهویه به ادراک و وصول تمایلات، لذت حافظه به یادآوری و تذکر، و در مقابل رنج این قوا به مقابل این غایات بازمی‌گردد.

با این منطق، مدار لذت و رنج حول ادراک وجود و عدم، و مراتب رنج و لذت حول مراتب این ادراک چرخش می‌کند. زیرا اگر رنج به معنای ادراک منافر باشد و منافرت نیز به معنای دقیق خود در نیستی و امور عدمی ریشه داشته باشد، پس بیراه نیست که رنج را ریشه در نیستی‌ها بدانیم. به عبارتی، ادراک شیء منافر ادراک شیئی از آن جهت است که منشأ نیستی شده و کمالی را از ادراک‌کننده سلب کرده است. مثلاً ادراک نور خورشید برای چشم غیرمسلح از آن جهت منافر است که مایه نابودی و یا نرسیدن چشم به کمالش می‌شود و لذا رنج‌آور است. پس هر چه وجودی قوی‌تر باشد و به مبدأ هستی و لایزال آن نزدیک‌تر، ادراک و لذتش افزون‌تر و به هر میزان درجات نقص در ادراکی بیشتر باشد رنج و المش نیز بالاتر خواهد بود (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۵۸۶).

بنابراین، چون از یک سو غم و شادی از انواع لذت و رنج‌اند، و از سوی دیگر هر لذت و رنجی خود از اقسام ادراک است، و ادراک نیز به چهار دسته حسی و خیالی و

وهمی و عقلی تقسیم می‌شود، پس غم و شادی نیز به چهار دسته حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌شود و در اوج آن شادی عقلی و در مقابل، در حسیضش، غم عقلی قرار می‌گیرد. شادی حسی آن لذتی است که از تحقق کمال قوه حاسه حاصل شود و این قوه در ضمن ادراکی شدیدتر به شیء ملائمش واصل گردد و برعکسش را باید غم حسی عنوان داد که از وصول نفس به شیء منافرش پدید می‌آید. شادی خیالی آن ادراکی است که از نیل قوه متخیله انسان به کمالش نتیجه می‌شود، و در مقابل غم خیالی از وصولش به شیء منافر صورت می‌بندد. صدرا گاه در آثارش و در تبیین ماهیت شادی از فرحی پرده برمی‌دارد که در شارب خمر پدید آمده است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۴: ۱۶۱). این مثال را می‌توان از آن طیف شادی‌هایی دانست که ناشی از ادراک و وصول قوه متخیله به شیء ملائمش است. در مقابلش هم غم خیالی را باید نتیجه ادراک و وصول این قوه به شیء منافرش دانست، که البته در مرتبه‌ای شدیدتر از الم و رنج تنها حاصل می‌شود. و در نهایت غم و شادی عقلی که از بالاترین و عالی‌ترین انواع غم و شادی در انسان به شمار می‌رود، خود به دو قسم وهمی و عقلی تقسیم می‌شود. لازم به توضیح است که در نظام حکمت صدرایی، قوه وهم قوه مستقلی نیست و از درجات و مراتب قوه عقل به شمار می‌رود (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۳: ۳۶۱، ۳۶۲). با این وصف، گاه اصطلاح عقل به معنای عامی به کار می‌رود که شامل هر دوی وهم و عقل (به معنای خاص) می‌شود و گاه این اصطلاح به معنای خاص خود که به کار می‌رود که در مقابل وهم است. بی‌گمان، مراد از لذت و غم عقلی در برابر لذت و غم وهمی، همان لذت و غم عقلی به معنای خاص خود خواهد بود. وجه مشترک همه این شادی‌ها و غم‌ها حصول ادراکاتی در انسان‌اند که از ادراک و وصول قوای ادراکی او به کمالاتشان و یا آنچه مخالف طبعشان است حاصل می‌آید. چه این که در همین دستگاه فکری، شادی و لذت حاصل از معارف عقلی را باید از الذ لذائد و عالی‌ترین شادی‌های مرتبط با قوه عاقله‌اش دانست (ملاصدرا ۱۳۶۶، ۷: ۲۹۱). دلیل مسئله را چنان که گذشت، باید در تحلیل علم و ادراک دنبال کرد، چراکه علم در حکمت صدرایی اصولاً به حضور مجردی نزد مجرد تفسیر می‌شود و چون شدت وجودی مجردات از امور مادی افزون‌تر است، ادراک آنها نیز که خود امری وجودی است، قوی‌تر و لذیذتر و شادی‌آفرین‌تر است (ملاصدرا ۱۳۶۶، ۷: ۳۶۵).

حاصل آن که (۱) شادی و غم از سنخ ادراک‌اند؛ (۲) مدرک و مدرک با هم اتحاد و گاهی وحدت دارند؛ (۳) شرافت ادراک به مدرک آن است؛ (۴) هر چه وجود مدرک اکمل و اشرف باشد ادراک نیز شدیدتر و لذت حاصل از آن و به دنبالش شادی‌اش نیز

شدیدتر و افزون‌تر خواهد بود و در مقابل به هر میزان که متعلق ادراک از حیث وجودی ناقص‌تر و ضعیف‌تر باشد و حیث فقدان و عدمش غالب‌تر، رنج و غم حاصل از آن نیز قوی‌تر خواهد بود (پاشایی ۱۴۰۰، ۳۹-۴۱).

با نظر به مبانی یادشده، بسیاری از غم‌هایی که در اختلال افسردگی به صورت پایدار بر فرد مبتلا عارض می‌شوند، ناشی از آن ادراکاتی‌اند که با طبع انسانی منافرت دارند. علت این مسئله را اغلب باید در منافرت‌پنداری یا توهم منافرت فرد مبتلا جستجو کرد.

بر همین پایه، اغلب در مواردی که انسان و به ویژه فرد مبتلا به افسردگی گرفتار اندوه می‌شود، اندوه او ناشی از منافرتی است که آن منافرت به شکل غیرطبیعی در او پدید می‌آید. او اساساً به علت نقص ادراک خود از جهان واقع و یا وجود مانعی در آگاهی درست خود از جهان و هدف آفرینش و گاه به علت تکراری شدن نعمت‌ها و غفلت از نعمت بودن آنها، گرفتار چنین حزنی می‌شود. برای مثال، انسانی که جهان را در عالم ماده و حقایق مادی محصور می‌بیند و در ضمیر باطن خود به جهان و رای ماده باوری ندارد، بدیهی است که با از دست دادن داشته‌های مادی خود محزون شود و از این حزن مستمر در رنج و تعب باشد. چنین انسانی گمان دارد که واقع در حقایق مادی خلاصه می‌شود و با از کف دادن این داشته‌ها هر داشته دیگری منافر با طبع او به شمار می‌رود. بلکه بهتر است بگوییم او هر چه را که مادی نیست و یا به آن تعلق ندارد منافر طبع می‌انگارد و از ادراک آن رنج می‌برد و طبیعی است که به التذاذ هم نمی‌رسد. لذا هر چه نگاه انسان به عالم محدودتر باشد و دایره هستی در دید او تنگ‌تر، احساس منافرتش نیز بیشتر می‌شود و به دنبال رنج و غمش نیز افزون‌تر می‌گردد. اما آن که وجود و کمال را فراتر از حقایق مادی می‌داند، با از دست رفتن مراتب پایین‌تر وجود، ملتعب نمی‌شود و در آرامشی مثال‌زدنی به دنبال نیل به حقایق برتر می‌رود و همین دلیل این آیه است که ذکر و یاد الهی مایه آرامش دل‌ها است: «أَلَا بَدْرُ اللَّهِ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸). به همین سبب در حکمت صدرایی، اگرچه وصول به لذت برای قوای ادراکی انسان امری دست‌یافتنی است، گاه موانعی سبب می‌شود که انسان از امور ملائم با طبیعتش لذت نبرد. برخی از این عوامل را باید در پیروی از شهوات، غضب، تقلید و وساوس شیطانی جستجو کرد (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۵۸۶). حاصل آن که عروض غم‌ها در انسان که ناشی از ادراک منافرهاست، یا به علت وجود موانعی است که سبب شده او از حقایق برتر از ماده و نیز معنویات لذت نبرد و یا این که اساساً طبیعتش به شکلی تغییر یافته که حقایق غیرمادی با او منافرت پیدا

می‌کند. میزان عروض موانع و نیز شدت و ضعف آنها با شدت و ضعف غم و اندوه در انسان ارتباطی مستقیم دارد. همسو با همین، روان‌شناسان معتقدند غم توجه افراد را به درون برمی‌گرداند و راه‌انداز اصلی که غم را به افسردگی تبدیل می‌کند نشخوار است (ریو ۱۳۹۹، ۵۷۰). بر این اساس افراد غمگین با افراط در ادراک منافر با طبع بر غم خود می‌افزایند و این اضافه تولید می‌تواند به افسردگی تبدیل شود.

۴. نتیجه‌گیری

روان‌شناسان علائم افسردگی را به چهار طیف کلی تقسیم می‌کنند: نشانه‌های خلقی یا هیجانی، نشانه‌های فکری یا شناختی، نشانه‌های انگیزشی و نشانه‌های جسمی. از مهم‌ترین و قطعی‌ترین علائم شناختی اختلال افسردگی را باید در نشانه‌هایی چون احساس پوچی و نیز احساس غمگینی جستجو کرد. به فرد پوچ‌انگار زمانی احساس پوچی و دل‌سردی و ناامیدی دست می‌دهد که اولاً در مقیاسی کلان هدفی از آفرینش جهان برایش متصور نباشد، و ثانیاً او نیز در این مجموعه عنصری بی‌خاصیت و بی‌کارکرد تلقی شود که نه جایگاهی برایش متصور است و نه می‌تواند با زیستن و کوشش خود به چنین جای و جایگاهی دست یابد. بر این اساس است که فرانکل نبود معنا در زندگی را روان‌نژندی معرفی می‌کند. این افراد به جای آن که سرمایه‌ای در وجود برای آینده و زیستن داشته باشند از خلأ وجودی برخوردارند و رنج می‌برند. با نظر به مبانی فلسفی صدرایی، هم جهان در آفرینش خود غایتمند است و خداوند حکیم غایتی را در افعال خود منظور دارد و هم انسان واجد مکانتی در این عالم است که در سیر عارفانه خود دست‌کم تا سفر سوم پیش می‌رود. همچنین باید گفت که غم و شادی از انواع لذت و رنج است. لذت و رنج نیز خود از اقسام ادراک‌اند. پس همان‌طور که انواع ادراک را می‌توان به چهار دسته حسی و خیالی و وهمی و عقلی تقسیم کرد، غم و شادی نیز به این چهار دسته تقسیم می‌شود و در اوج آن شادی عقلی و در حسیضش غم عقلی قرار می‌گیرد. بنابراین احساس غم در اختلال افسردگی، ناشی از پندار منافرت برخی اشیاء با طبع انسان است. همسو با این نتیجه، روان‌شناسان معتقدند غم توجه افراد را به درون برمی‌گرداند و راه‌انداز اصلی که غم را به افسردگی تبدیل می‌کند نشخوار است.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- انجمن روان پزشکی آمریکا. ۱۳۹۴. راهنمای تشخیصی و آماری اختلال‌های روانی (DSM5). ترجمه فرزین رضاعی، علی فخرایی، آتوسا فرمند، علی نیلوفری، زانت هاشمی آذر، فرهاد شاملو. تهران: ارجمند.
- ایچی، عبدالرحمان بن احمد. بی‌تا. شرح المواقف. قم: نشر الشریف الرضی.
- بارلو، دیوید اچ.، و مارک دیورند. ۱۳۹۵. آسیب‌شناسی روانی. ترجمه مهرداد فیروزبخت. تهران: رسا.
- بهرامی احسان، هادی، احمدرضا اخوت، و فاطمه فیاض. ۱۳۹۵. معناشناسی افسردگی از منظر قرآن. تهران: دانشگاه تهران.
- بیات، محمدرضا. ۱۳۹۴. دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی. قم: دانشگاه ادیان.
- پاشایی، محمدجواد. ۱۴۰۰. «بازخوانی شادی و غم با تأکید بر آرای صدرالمآلهین». اندیشه دینی شیراز، ۲۱ (۷۹): ۲۷-۴۴.
- پاشایی، محمدجواد. ۱۳۹۶. «بازخوانی نگاه صدرایی به سرشت علم و اقسام آن». آیین حکمت، ۳۲: ۶۱-۸۶.
- پویا، اعظم. ۱۳۸۶. معنای زندگی. تهران: ادیان.
- تافلر، الوین. ۱۳۷۱. موج سوم. ترجمه شهیندخت خوارزمی. تهران: نشر نو.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۲. ادب فنای مقربان، ج. ۳. تحقیق از محمد صفایی. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۴. سرچشمه اندیشه. ج. ۴. قم: نشر اسراء.
- ریو، جان مارشال. ۱۳۹۹. انگیزش و هیجان (ویراست هفتم). ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: ویرایش.
- سلیگمن، مارتین ای. پی.، و دیوید ال. روزنهام. ۱۳۸۵. آسیب‌شناسی روانی. ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: ارسباران.
- سادوک، بنیامین جیمز، ویرجینیا آلکوت سادوک، و پدرو روئیز. ۱۳۹۴. خلاصه روانپزشکی: علوم رفتاری روانپزشکی بالینی. ترجمه فرزین رضاعی. تهران: ارجمند.
- شولتز، دوآن. ۱۳۸۸. روان‌شناسی کمال: الگوهای شخصیت سالم. ترجمه گیتی خوشدل. تهران: پیکان.
- فروم، اریش. ۱۳۷۰. انسان برای خویشتن (پژوهشی در روان‌شناسی اخلاق). ترجمه اکبر تبریزی. تهران: بهجت.
- قیصری، داوود. ۱۳۷۵. شرح فصوص الحکم. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کهنوجی، مرضیه. ۱۳۹۴. «اختلال افسردگی عمده و آموزه‌های قرآنی». طب و ترکیه، ۲۴ (۲).

- متز، تدئوس. ۱۳۸۲. «آثار جدید درباره معنای زندگی». ترجمه محسن جوادى. نقدونظر، ۸(۱) - (۲): ۲۶۶-۳۱۳.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۹۸۱ م. *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۳. *مفاتیح الغیب*. تصحیح محمد خواجهوی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۰. *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. حاشیه ملاحادی سبزواری. تهران: نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۶. *تفسیر القرآن الکریم*. قم: بیدار.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۵۴. *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- مهریانپور، سیده زینب. ۱۴۰۰. *جاودانگی و معنای زندگی*. قم: بوستان کتاب.
- نیگل، تامس. ۱۳۸۲. «پوچی». ترجمه حمید شهریارى. نقد و نظر، ۲۹-۳۰: ۹۲-۱۰۷.
- ویتبورن، سوزان کراس، و ریچارد پی. هالجین. ۱۳۹۳. *آسیب‌شناسی روانی دیدگاه‌های بالینی درباره اختلالات روانی*. ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: روان.

Bibliography

Holy Quran

- American Psychiatric Association. [2014]. *The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5)*. Translated by Farzin Rezaei, Ali Fakhraei, Atusa Farmand, Ali Nilufar, Janet Hashemi Azar, and Farhad Shamloo. Tehran: Nashr-i Kitāb-i Arjmand. (In Persian)
- Barlow, David H., and Durand, Mark. [2016]. *Abnormal Psychology: An Integrative Approach*. Translated by Mehrdad Firouzbakht. Tehran: Nashr-i Rasā. (In Persian)
- Bayat, Mohammad Reza. [2015]. *Religion and the Meaning of Life in Analytical Philosophy*. Qom: Dānishgāh-i Adyān. (In Persian)
- Frankl, V. E. 1984. *Man's Search for Meaning*, 3rd ed.. New York, NY: First Washington Square Press. (Original work published 1900)
- Fromm, Erich. [1947]. *Man for Himself, an Inquiry into the Psychology*. Translated by Akbar Tabrizi. Tehran: Intishārāt-i Bihjat. (In Persian)
- Heintzleman, S. J. & L. A. King. 2019. "Routines and meaning in life." *Personality and Social Psychology Bulletin*, 45(5): 688-699.
- Javadi Amoli, Abdollah. [1973]. *The Etiquette of Annihilation of the Close Ones*, Vol. 3. Edited by Mohammad Safaei. Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdollah. [1965]. *The Spring of Thought*, Vol. 4. Qom: Nashr-i Isrā'. (In Persian)

- Kahnouji, Marzieh. [2015]. "Major Depressive Disorder and Quranic Teachings." *Medicine and Spiritual Cultivation*, 24(2): 19-28. (In Persian)
- Metz, Tedos. 2003. *New Works on the Meaning of Life*. Translated by Mohsen Javadi, *Naqd va Nazar*, 8(1-2): 266-313. (In Persian)
- Mehryanpour, S. Zeynab. [2021]. *Eternity and the Meaning of Life*. Qom: Büstān-i Kitāb. (In Persian)
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). [1975]. *al-Mabda' wa-l-Ma'ād*. Tehran: Anjoman-i Hikmat va Falsafih-yi Īrān. (In Arabic)
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). [1981]. *al-Shawāhid al-Rububiyya fī-l-Manāhij al-Suluūkiyya*. Glosses by Mullā Hādī Sabzavārī. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī. (In Arabic)
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). [1984]. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Edited by Mohammad Khajavi. Tehran: Mu'assisih-yi Muṭālī'āt va Taḥqīqāt-i Farhangī. (In Arabic)
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). [1987]. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Second edition. Qom: Bidār. (In Arabic)
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1981. *al-Ḥikma al-Muta'āliya fī-l-Asfār al-'Aqliyya al-'Arba'a*, 3rd ed. Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Nagel, Thomas. [2003]. "The Absurd." Translated by Hamid Shahriari. *Naqd Va Nazar Journal*, 29-30: 92-107 (In Persian)
- Park, C. L., & S. Folkman. 1997. "Meaning in the Context of Stress and Coping." *Review of General Psychology*, 1: 115-144.
- Pashayi, Mohammadjavad. [2017]. "Sadrian View on the Nature of Knowledge and Its Types Reconsidered". *Theosophia Practica*, 9(32): 61-86. (In Persian)
- Pashaei, MohammadJavad. [2021]. "Rereading Happiness and Sadness with Emphasis on the Views of Sadr al-Mutallahin." *Journal of Religious Thought*, 21(79): 27-44. (In Persian)
- Puya, Azam. [2007]. *The Meaning of Life (collection of articles)*. Tehran: Nashr-i Adyān. (In Persian)
- Qayṣarī, Dāwūd. [1956]. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Edited by Seyyed Jalaluddin Ashtiani. Tehran: Shirkat-i Intisharāt-i 'Ilmī Farhangī. (In Arabic)
- Reeve, Johnmarshall. [2020]. *Understanding Motivation and Emotion*, 7th ed. Translated by Yahya Seyed Mohammadi. Tehran: Virāyish. (In Persian)
- Sadock, Benjamin James. [2015]. *Kaplan & Sadock's Synopsis of Psychiatry: Behavioral Sciences*, 11th ed. Translated by Farzin Rezaei. Tehran: Nashr-i Kitāb-i Arjmand. (In Persian)

- Schultz, Duane P. [2009]. *Growth Psychology: Models of the Healthy Personality*. Translated by Giti Khoshdel. 16th ed. Tehran: Nashr-i Peykân. (In Persian)
- Seligman, Martin E. P. & David L. Rosenhan. [2001]. *Abnormal Psychology*, 4th ed. Translated by Yahya Seyed Mohammadi. Tehran: Nashr-i Arsbārân. (In Persian)
- VandenBons, Gary R. 2009. *APA Dictionary of Psychology*, 1st ed. American Psychological Association.
- Witbourne, Susan K., & Richard P. Holguin. [2014]. *Psychopathology, Clinical Perspectives on Mental Disorders*. Translated by Yahya Seyed Mohammadi. Tehran: Nashr-i Ravân. (In Persian)
- Wong, P. T. P., & S. P. Fry (eds.). 1998. *The Human Quest for Meaning: A Handbook of Psychological Research and Clinical Applications*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Ījī, ‘Abd al-Rahmān ibn Aḥmad. n.d. *Sharḥ al-Mawāqif*. Qom: Nashr al-Sharīf al-Raḍī. (In Arabic)

یادداشت‌ها

۱. بعید نیست که از جهت فلسفی بتوان برای افسردگی ماهیتی اعتباری قائل شد که از جمع برخی نشانگان (چنانچه در ادامه می‌آید) حاصل آمده است.

2. growth psychology

۳. گرچه وجودی بودن هویت علم و ادراک در نظام حکمت صدرایی به پژوهشی مستقل نیازمند است، اما باید در نظر داشت که صدرا در موارد فراوانی بر وجودی بودن حقیقت علم تأکید می‌ورزد و آن را ناشی از حصول حقیقت وجود برای یک وجود مستقل می‌داند: «و اعلم أن ماهیة العلم ... یرجع إلى حقيقة الوجود الحاصلة للموجود المستقل فی وجوده» (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۱۰۸). گاه نیز چنین تعبیر می‌کند که علم امری وجودی (نه سلبی)، مجرد (نه مادی) و بالفعل است: «العلم لیس أمرا سلبیا کالتجرد عن المادة ولا إضافیا بل وجودا ولا کل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة ...» (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۳: ۲۹۷). وی بر این باور است که اگر موجودی دارای انحاء و مراتب مختلفی باشد، یکی از این مراتب لاجرم علم خواهد بود: «العلم بالشیء لیس إلا نحواً من أنحاء وجود ذلک الشیء للذات المجردة ...» (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۱۱۴).

۴. ممکن است چنین گمان شود که در ادبیات حکمت متعالیه عموماً علم ناظر به ادراک امور کلی بوده و درباره امور جزئی چندان به کار نمی‌رود. اما با جستجو در منابع حکمت متعالیه می‌توان کاربرد این واژه را در هر دوی امور کلی و جزئی سراغ گرفت. به ویژه آنجا که صدرا علم را به حسی و خیالی در کنار سایر اقسام علم تقسیم می‌کند. پرواضح است که علم حسی و خیالی از حضور صورت‌های جزئی اشیاء نزد عالم حاصل می‌شوند: «العلم عبارة عن وجود شیء مجرد ... سواء كان علما لنفسه أو لشیء آخر ... أو خیالا له أو حسا له» (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۳: ۲۸۶؛ ۳: ۵۰۰؛ پاورقی ۴: ۱۶۴؛ پاورقی ۲).



Inspecting the Relations between the Problem of Divine Hiddenness and the Problem of Evil

Hossein Khatibi¹ , Amirabbas Alizamani² , Rasoul Rasoulipour³ 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2022.06.19

Accepted: 2023.05.24



Abstract

The problem of evil has always been a challenge against theism and there has been a lot of disputation about it. What can be considered as a newer challenge to theism is the very problem of divine hiddenness. There are multiple similarities between the two arguments which have caused some thinkers to reduce one to another and to count only one of them as original. It is possible that one of the very concepts of evil or hiddenness be reduced to another one, or one of the arguments that is grounded on them, or the reduction occurs in both phases. Regarding the vastitude of the domain of each problem, what we solely aim at is inspecting the reasons of ones who hold that divine hiddenness is nothing but one articulation of the problem of evil and it is not necessary to be regarded as independent. These reasons range from a sort of resemblance of their logical structure, methodology, conclusion, or responses in order to show that either the problem of divine hiddenness is not independent at all or if it is, it makes a much less severe case against theism in comparison to the problem of evil so it's not worthy of any concern. What will be eventually concluded is that despite having plentiful available similarities, this kind of reduction is not justified and each problem, regardless of their ability to prove what they claim, is independently precious, inspection-worthy, and original.

Keywords

Divine hiddenness, problem of evil, theism, atheism, reductionism

1. Ph. D. Candidate in Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran. (hossein.khatibi@ut.ac.ir)

2. Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (amir_alizamani@ut.ac.ir)

3. Associate Professor, Department of Philosophy, Kharazmi University, Tehran, Iran. (rasouli@khu.ac.ir)



بررسی ربط و نسبت‌های مسئله‌های اختفای الهی و مسئله شر

حسین خطیبی^۱ ID، امیرعباس علی‌زمانی^۲ ID، رسول رسولی‌پور^۳ ID

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۹ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۳

چکیده

مسئله شر از دیرباز چالشی بزرگ در برابر خداباوری بوده و در طول تاریخ بحث‌های فراوانی حول این مسئله از جانب خداباوران و خداناباوران مطرح شده است. اما آنچه می‌تواند مشکلی جدیدتر برای خداباوری در نظر گرفته شود استدلال اختفای الهی است. شباهت‌های فراوان میان این دو استدلال برخی را بر آن داشته است که یکی از این دو را به دیگری تحویل ببرند و صرفاً یکی را اصیل به شمار آورند. ممکن است یکی از مفاهیم شر و پنهان بودن خدا به دیگری تحویل برده شود، یا یکی از استدلال‌های اقامه‌شده مبتنی بر آنها، و یا تحویل در هر دو مورد رخ دهد. با توجه به گستردگی دامنه هر دو استدلال، آنچه این مقاله صرفاً در پی آن است بررسی دلایل کسانی است که معتقدند اختفای الهی چیزی جز صورت‌بندی دیگری از شر نیست و لزومی ندارد به طور مستقل به آن پرداخت. این دلایل می‌تواند شامل مواردی همچون تشابه ساختار منطقی، روش، نتیجه و پاسخ‌ها باشد تا نشان دهد استدلال اختفای الهی یا اساساً مستقل نیست و یا اگر هم باشد، دلیل بسیار ضعیف‌تری نسبت به شر به حساب می‌آید، پس شایسته توجه چندانی نیست. نتیجه‌ای که در پایان حاصل می‌شود این است که به رغم همه قرابت‌ها و شباهت‌های موجود، چنین فروکاستنی کاملاً نارواست و هر دو مسئله، فارغ از قابلیت مستقل ساختن ادعا، به تنهایی ارزشمند، قابل بررسی و اصیل است.

کلیدواژه‌ها

اختفای الهی، مسئله شر، خداباوری، خداناباوری، تحویل‌گرایی

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

۲. دانشیار گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(amir_alizamani@ut.ac.ir)

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. (rasouli@khu.ac.ir)

مقدمه

اگرچه بررسی امکان تقلیل مسئله اختفا به شر موضوع جدیدی نیست (Schellenberg, 2010) و در فارسی هم منابعی در این باب وجود دارد (حسینی ۱۴۰۰؛ علی‌زمانی ۱۳۹۳)، آنچه در این نوشته به عنوان سخنی جدید مطرح می‌شود تأیید دیدگاه شلنبرگ مبنی بر استقلال کامل استدلال اختفای الهی و رد دیدگاه کسانی است که معتقدند یا چنین استقلالی وجود ندارد و یا، به فرض استقلال، اختفای الهی به مراتب استدلال الحادی ضعیف‌تری نسبت به شر است. به علاوه، روش رسیدن به این نتیجه نیز نسبت به آثار پیشین در این باب جدید است.

اختفای الهی می‌تواند به گونه‌های مختلفی تعبیر شود: (۱) ابهام در وجود خدا؛ (۲) غیر قابل درک بودن ماهیت خدا؛ و (۳) ناتوانی بشر در تشخیص الگوی دقیق فعل الهی در جهان (Schellenberg 2006, 4). برخی از این تعابیر می‌توانند با وجود خدا سازگار باشند و برخی دیگر نه. همچنین برخی بیشتر جنبه تجربی و وجودی دارد (Howard-Snyder 2002, 1-3) و برخی دیگر جنبه گزاره‌ای و استدلالی (Weidner 2018, 56). شر را نیز می‌توان به گونه‌های متفاوتی تقسیم کرد: بر اساس نوع شر (طبیعی یا اخلاقی)، سهمناکی و پراکندگی شر، و در آخر موجه یا ناموجه بودن آن. بر اساس هر یک از این تقسیم‌بندی‌ها نیز می‌توان استدلال‌های متفاوتی از شر اقامه کرد. در این نوشته، منظور از مفهوم اختفای الهی تعبیر غیر-حقیقی آن، یعنی نبود ادله کافی به سود خداباوری، و به بیانی دیگر تحقق خداانا باوری غیرمقاوم است (Weidner 2018, 51). همچنین استدلال اختفای الهی نیز با تقریر شلنبرگ مورد نظر است که به طور خلاصه می‌گوید: اگر خدا وجود داشته باشد، خداانا باوری غیرمقاوم تحقق نمی‌یابد، و از نفی تالی به نفی مقدم پی می‌بریم (Weidner 2018, 1). طبق بیان خود شلنبرگ، «اشتباه است که بگوییم استدلال اختفا پیچیده است، این استدلالی بسیار ساده است که نیازمند بحث و گفتگوهای پیچیده‌ای است» (Schellenberg 2015, 115). در این استدلال، منظور از خداانا باوران معقول، غیرمقاوم یا غیرمقصر، آن دسته از افرادی هستند که به دلایل متفاوت از باور به وجود خدا محروم هستند، اما اصراری به مخالفت با خداباوری و مقاومتی در برابر آن ندارند. آنچه در اینجا از شر مراد می‌شود آن دسته از شروری هستند که دست کم خداباوران نمی‌توانند به سهولت برای آنها توجیهی بیاورند که چرا خداوند چنین رنج‌هایی را روا داشته است، یا به بیانی دیگر، شرور گزاف. از نگاه استدلالی نیز، با

وجود صورت‌بندی‌های فراوان، آنچه ویلیام رو در مرحله دوم کار خود ارائه کرد (Trakakis 2007, 57) وجهه توجه این نوشته قرار خواهد گرفت. این استدلال نیز بیان می‌کند که اگر خدا وجود داشته باشد، شرور تحقق نمی‌یابد، مگر این که خیر برتری از دست برود یا شر مساوی یا بزرگ‌تری رخ دهد. مجدداً مانند بالا، از نفی این که خیر برتری وجود ندارد (نفی تالی) به این می‌رسیم که مقدم باطل است (Trakakis 2007, 58).

مسئله مهم‌تری که پیش از ورود به بحث باید تکلیف آن روشن شود تصویری است که این استدلال‌ها از خدا دارند. علاوه بر تأکید استدلال شر بر سه ویژگی بنیادین خدای ادیان ابراهیمی، یعنی قدرت مطلق، علم مطلق و خیرخواهی مطلق، در استدلال اختفای الهی به این سه‌گانه عشق مطلق الهی نیز اضافه می‌شود. آنچه می‌توان همه اینها را در آن خلاصه کرد، طبق اذعان خود شلنبرگ، تصویری است که آنسلم از خدا ارائه می‌دهد، که از نظر متافیزیکی در نهایت کمال است (Schellenberg 2015, 93).

برای بررسی این که آیا مسئله اختفای الهی صرفاً صورت‌بندی دیگری از مسئله شر است باید دو نکته را بررسی کرد. یک این که آیا مصادیق اختفای الهی زیرمجموعه مفهوم شر قرار می‌گیرند؛ دوم این که آیا استدلال اختفا به میزان کافی از استدلال شر متمایز است که بتوان آن را دارای محتوا، اعتبار و ارزشی مستقل در نظر گرفت. به عبارت دیگر، ما باید رابطه مفهومی-مصادیقی این دو را از رابطه استدلال‌های شر و اختفا تفکیک کنیم.

۱. روابط محتمل میان دو مفهوم

همان طور که می‌دانیم، چهار نسبت ممکن میان مصادیق دو مفهوم می‌تواند برقرار باشد: تساوی، عموم و خصوص مطلق، عموم و خصوص من وجه، و تباین (غرویان ۱۳۹۳، ۳۹-۴۰). با اعمال این چهار نسبت بر این دو مفهوم، با چنین وضعیتی مواجه هستیم. (۱) تساوی یعنی تمامی مصادیق شر زیرمجموعه مفهوم اختفای الهی باشند و تمامی مصادیق اختفای الهی نیز زیرمجموعه مفهوم شر؛ (۲) اگر این دو مفهوم عموم و خصوص مطلق باشند، یعنی یا تمامی مصادیق شر زیرمجموعه اختفای الهی هستند و دامنه مصادیق اختفای الهی بیش از شر است و یا برعکس، تمامی مصادیق اختفای الهی مصادیق از شر هستند و مصادیق شر گسترده‌تری از اختفای الهی دارند؛ (۳) عموم و خصوص من وجه نیز به معنای این است که برخی از شرور می‌توانند مصادیقی از مفهوم اختفا باشند، ولی نه همه آنها، و برعکس برخی مصادیق اختفای الهی می‌توانند مصادیقی از

مفهوم شر نیز در نظر گرفته شوند، ولی نه همه آنها؛ (۴) تباین نیز یعنی هیچ مصداقی از اختفای الهی نمی‌تواند مصداقی از مفهوم شر در نظر گرفته شود، و برعکس هیچ مصداقی از شر نمی‌تواند مصداقی از مفهوم اختفای الهی در نظر گرفته شود. آنچه از این میان برای ما اهمیت دارد این است که مفهوم اختفا ضرورتاً زیرمجموعه مفهوم شر نباشد. به بیان دیگر، باید ابطال حالتی را نشان داد که رابطه این دو عموم و خصوص من وجه است، به شکلی که شر عام و اختفا خاص باشد. اگر بتوانیم نشان دهیم که مصداقی از اختفا هستند که زیرمجموعه مفهوم شر قرار نمی‌گیرند، آنگاه به مطلوب خود رسیده‌ایم. همچنین، مشخص خواهد شد که اگر شر عام و اختفا خاص نباشد، پس به طریق اولی رابطه تساوی میان آن دو نیز مردود است.

شاید بیشتر ما تاکنون با افرادی برخورد کرده باشیم که خداناباور هستند و به هیچ روی از این موضوع رنجی متحمل نمی‌شوند و احساس کمبود، بی‌معنایی، افسردگی و ملال نمی‌کنند. وجود همین افراد کافی است که نتیجه مطلوب حاصل شود، چراکه توانسته‌ایم مصداقی از تحقق خداناباوری غیرمقاوم را بیابیم که در آنها شری تحقق نمی‌یابد. اگر بخواهیم از زاویه‌ای دیگر به بحث نظاره کنیم، می‌توان جهانی را تصور کرد که در آن شر و رنج‌گزافی رخ نمی‌دهد، هیچ فردی پیش از عمری طولانی بر اثر بیماری یا حوادث ناگهانی نمی‌میرد و جهان مورد رضایت همه افراد ساکن آن است (Howard- Snyder 2006, 352; 2002, 25). در چنین جهانی اما می‌توان مسئله اختفای الهی را طرح کرد، چراکه دلیل کافی به نفع خداباوری وجود ندارد. به بیان دیگر، شر مسئله ناقص باور است، و با رفع ناقص باور مستدل نمی‌شود، بلکه هنوز هم نیازمند دلیلی برای معقولیت است. پس مسئله اختفای الهی در چنین جهانی می‌تواند مطرح شود. آنچه از این آزمایش ذهنی و تجربه زیسته برخی خداناباوران نتیجه می‌توان گرفت این است که حالاتی را توانستیم در نظر آوریم که در آنها خداناباوری غیرمقاوم رخ می‌دهد، اما شری تحقق ندارد. پس نمی‌توان هیچ رابطه ضروری میان مصداق اختفا و مصداق شر در نظر گرفت. شاید در برخی موارد مصداق شر و اختفا در یک مورد جمع شوند، و جایی که اختفا تحقق می‌یابد توأم با شر باشد، اما از چنین چیزی نمی‌توان لزوماً نتیجه گرفت که این وضعیت در مورد تمامی مصداق اختفا صادق است. چنین تعمیمی نارواست. نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که دایره مصداق اختفا و شر در برخی موارد همپوشانی دارند و عموم و خصوص من وجه هستند. پس اختفا و شر نه رابطه تساوی دارند و نه مصداق اختفا مصداق مفهوم شر به حساب می‌آیند. مفهوم اختفا طفیلی شر نیست و

اساساً مستقل است. بخش بعدی در صدد پاسخ به این سؤال است که چه رابطه‌ای میان استدلال اختفا و استدلال شر می‌توان تصور کرد.

۲. ارتباط استدلالی

دو استدلال را از جنبه‌های مختلفی می‌توان بررسی کرد: مقدمات، نتیجه، راه رسیدن از مقدمات به نتیجه، شکل منطقی استدلال (تمثیلی، استقرائی یا قیاسی)، نقدهای وارد شده به آن و میزان معقولیت نهایی استدلال پس از بررسی حمایت‌ها و ناقض‌ها. همان طور که گفته شد، پس از پیدایش استدلال اختفای الهی علیه خدا باوری، برخی بر این عقیده رفتند که این استدلال ارزش مستقلی از استدلال شر ندارد. هر یک از این افراد برای این مدعی خود دلیل متفاوتی ناظر به یکی از جنبه‌های فوق ارائه کردند. در این بخش ابتدا به شباهت‌ها و نقاط تلاقی دو استدلال می‌پردازیم که به خاطر آنها ایده تحویل‌پذیری اختفا به شر پدید آمده است.

۲-۱. شباهت‌ها

۲-۱-۱. مقدمات و پیشفرض‌ها

هر دو بر پایه توقعات برآورده‌نشده بشر از یکی از اوصاف الهی بنا شده‌اند (Rea 2018, 79). به بیان دیگر، هر دو استدلال تعارض میان یکی از اوصاف خداوند و جهان منسوب به او را مدعی می‌شوند. شباهت دیگری که می‌توان از آن نام برد ابتناء بر پیشفرض‌های فلسفی یکسان است. در هر دو استدلال، تصور فلسفی-الهیاتی غالب است و اوصاف خداوند با تعمق فلسفی فهمیده می‌شوند. هم عشق الهی و هم خیرخواهی او مطلق هستند و اطلاق در اینجا یعنی نسخه آرمانی آنچه در میان انسان‌ها به عشق و خیرخواهی شناخته شده است (Rea 2018, 63). همچنین مبانی معرفت‌شناختی یکسان، یعنی پابندی به اخلاق باور، در مقابل غیرارادی بودن باور، (Schellenberg 2006, 9)؛ نگرش گزاره‌ای نسبت به شر و اختفا، در برابر نگرش وجودی (Weidner 2018, 17; Howard- Snyder 2002, 1)؛ و تصور سنتی از خدا، در برابر الهیات گشوده یا پویایی، از جمله دیگر پیشفرض‌های مشابه در این دو استدلال است که به شباهت آنها می‌افزاید.

۲-۱-۲. نتیجه و روش

هر دو در تلاش هستند که وجود خداوند به تصور کلاسیک را ناممکن یا نامحتمل نشان دهند، یعنی خداوندی که در ادیان ابراهیمی معرفی شده است، خدایی شخص‌وار که

دست کم دارای این چهار ویژگی است: قادر مطلق، عالم مطلق، خیرخواه مطلق و عاشق مطلق. روش هر دو نیز بسیار مشابه است: هر دو استدلال تلاش می‌کنند از حقایق موجود در جهان علیه خدا باوری استفاده کنند و نشان دهند که وجود این حقایق وجود خداوند را دست کم نامحتمل می‌گرداند (Weidner 2018, 1).

۲-۱-۳. صورت‌بندی و اقامه استدلال

همان گونه که استدلال شر می‌تواند هم از مفهوم عام شر اقامه شود و هم از یکی از مصادیق خاص آن مانند شرور طبیعی، اخلاقی، مهیب و گزاف، اختفا نیز می‌تواند مبتنی بر مفهومی عام باشد، مانند صرف تحقق خدا ناباوری معقول یا تحقق نوع خاصی از خدا ناباوری معقول، مانند خدا ناباوری که قبلاً باورمند بوده، خدا ناباوری که تمام عمر در جستجوی خدا بوده، خدا ناباوری که به ادیان غیر ابراهیمی تغییر دین داده و خدا ناباورانی که هیچ دسترسی به ادیان ابراهیمی نداشته و یا ندارند (Schellenberg 2007, chap. 10). پس می‌توان مصادیق مشترک شر و اختفا را یافت و حتی استدلال خدا ناباورانه واحدی را تأسیس کرد (Schellenberg 2010, 60). به علاوه، هر دو، شکل‌های گوناگونی از صورت‌بندی را می‌توانند بپذیرند: یقینی (Schellenberg 2006, 7)، احتمالاتی (Schellenberg 2006, 9)، و تمثیلی (Peterson 2004, 31).

۲-۱-۴. پاسخ‌های داده‌شده از سوی خدا باوران

این پاسخ‌ها را می‌توان در دو دسته جای داد. ادعا بر این است که پاسخ‌های ارائه‌شده بر علیه استدلال شر بر استدلال اختفای الهی نیز قابل اعمال هستند. دسته اول ایرادات روبنایی هستند. بر اساس آنها، حقایق دیگری در کنار اختفا و شر وجود دارند که از نظر خدا ناباوران مغفول مانده است که با ورود این حقایق، استدلال‌های اختفا و شر به نتیجه نمی‌رسد، مانند وجود اختیار در جهان (Howard-Snyder 2002, 133)، اهمیت ساخته شدن انسان در کوران حوادث (Howard-Snyder 2002, 63)، گناه همبوط (Schellenberg 2006, 74-76; Howard-Snyder 2002, 89)، و غیره. دسته دوم ایرادات مبنایی هستند. بر اساس آنها، استدلال‌های شر و اختفا بر پیشفرض‌ها و مقدماتی غیر قابل قبول بنا شده‌اند. توجه به ایرادات موجود در این پیشفرض‌ها، استدلال‌های شر و اختفای الهی را از رسیدن به نتیجه بازمی‌دارد. این ردیه‌ها مبنایی مانند عاشق (Murphy 2017, chap. 2; Rea 2018, chap. 5)، قادر (Rea 2015,)

(29)، عالم (Rea 2015, 23)، یا خیرخواه مطلق بودن خدا (Murphy 2017, 45) را به گونه‌ای دیگر می‌بینند و معتقدند تفسیر خداناباوران از این مبانی ناصواب است و اگر به اینها درست بنگریم، هرگز مسائلی از قبیل شر و اختفا به وجود نمی‌آیند.

۲-۲. نقاط تلاقی

اختفا می‌تواند تقویت‌کننده شرور گزاف باشد، به این شکل که ادعا شود حتی اگر بشر توانایی درک دلایل الهی برای روا داشتن شرور را نداشته باشد، اما درک حضور و عشق خداوند می‌تواند بشر را مطمئن سازد که دلایلی وجود دارد، هرچند او نتواند آنها را دریابد (علی‌زمانی ۱۳۹۳، ۶۵). پس استدلال اختفای الهی می‌تواند پاسخی به رویکرد شکاکانه نسبت به مسئله شر گزاف باشد (Trakakis 2007, 190).

دیگر این که شر می‌تواند تقویت‌کننده استدلال اختفای الهی باشد، به این شکل که شر، به عنوان ناقضی به ضرر خداآوری، احتمال معرفتی خداآوری را کاهش می‌دهد (Schellenberg 2010, 55). در نتیجه خداآور نمی‌تواند به سهولت ادعا کند که خداناباور غیرمقصر وجود ندارد، چراکه دلیل کافی به نفع خداآوری در دسترس همگان است، زیرا هنوز ناقض‌هایی جدی مانند شر وجود دارند.

۳. بررسی استدلال طرفداران عدم استقلال استدلال اختفای الهی

در این بخش ابتدا ادعای کسانی که معتقدند استدلال اختفای الهی نمی‌تواند مستقل از استدلال شر باشد تقریر می‌شود و سپس درستی این ادعا مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. دلیل اول

بسیاری از کسانی که معتقدند استدلال اختفای الهی هویت مستقلی از شر ندارد و صرفاً نمونه‌ای از شر است، به شکل‌های مختلف بر این نکته تمرکز کرده‌اند که هر دو مبتنی بر اموری نامطلوب و/یا رنج‌آور هستند که با خیرخواهی مطلق و/یا عشق مطلق الهی در تعارض‌اند (Howard-Snyder 2002, 160; Henry 2001; 2008). همچنین گاهی شر را به گونه‌ای اتساع معنا می‌دهند که تمامی مصادیق اختفا نیز زیرمجموعه آن قرار بگیرد (Schellenberg 2006, 7). به گمان این افراد، شر صرفاً وضعیت امور رنج‌آوری نیست که حیات و سلامت انسان را تهدید کند، بلکه هر وضعیت نامطلوبی است و از آنجا که بشر، در بهترین حالت، به دنبال علت جهان و معنابخشی به زندگی خویش است و، در بدترین حالت، هنگامی که قربانی شرور واقع می‌شود، به دنبال یافتن تسکینی برای درد

خویش است، پس علم نسبت به حضور و مهربانی خداوند وضعیتی مطلوب و نبود آن وضعیتی نامطلوب و همان شر است. به علاوه، با نگرشی آگوستینی می‌توان گفت، از آنجا که شر همان نبود خیر است (ایلخانی ۱۳۹۱، ۱۰۷) و از آنجا که باور به وجود خدا خیر است، پس ناباوری نسبت به وجود خدا مصداقی از شر است. در نگرشی متفاوت، از آنجا که مسئله‌ی شر بر رنج‌ها و آلام بشری تکیه دارد، پس اگر اختفا نیز مصداقی از رنج‌های بشری باشد، استدلال اختفای الهی صرفاً صورت‌بندی دیگری از شر خواهد بود، یک صورت‌بندی مبتنی بر یکی از مصادیق خاص شر به نام اختفا.

بررسی. این که بگوییم استدلال اختفا مبتنی بر رنج است، اشتباهی است که ریشه در مغالطه‌ی اخذ خاص به جای عام دارد. اگرچه می‌توان خدا ناباوری معقول با تمامی اقسامش را باوری رنج‌آور، بد و منفی در نظر گرفت که خداوند می‌توانسته از آن جلوگیری کند ولی نکرده، و به این شکل استدلالی شر-گونه از اختفا به دست داد، اما این دلیل نمی‌شود که لزوماً استدلال اختفای الهی به این شکل است و تنها شکل ممکن اقامه‌ی آن ابتنائش بر حقایق بدی است که خداوند می‌توانسته از آنها جلوگیری کند ولی نکرده و خیر برتری نیز ورای آن نمی‌توان تصور کرد. این صرفاً یک نمونه از استدلال شر است، با تکیه بر آن بخش از مصایق شر و اختفای الهی که با یکدیگر همپوشانی دارند. اما همان طور که دیدیم، این دو عموم و خصوص من وجه هستند، و مصادیقی از اختفا وجود دارد که بی‌ربط به شر است و بر مبنای آنها نمی‌توان به این شکل اقامه‌ی استدلال کرد. این که می‌توان از برخی مصادیق اختفای الهی به عنوان شر یاد کرد و به عنوان مصداقی خاص از شر بر مبنای آنها استدلالی به ضرر خدا باوری اقامه کرد دلیل نمی‌شود که تمامی مصادیق اختفا زیرمجموعه‌ی مفهوم شر باشند و تنها شکلی که بتوان بر مبنای آنها استدلال کرد استدلالی شر-گونه باشد. این نوع سخن گفتن یک مغالطه‌ی تعمیم نارواست، چراکه حکم گروهی محدود از مصادیق را به کل مصادیق سرایت داده است. به عبارت دیگر، اگرچه این صحیح است که گاهی برخی اقسام خدا ناباوری معقول همراه رنج است و می‌توان از آنها به عنوان مصادیقی از شر یاد کرد و با استفاده از آنها یک استدلال مبتنی بر یکی از مصادیق مشترک و دارای همپوشانی شر و اختفای الهی اقامه کرد، اما می‌توان از همین حقایق دارای همپوشانی با شر و همچنین از سایر حقایق ناظر بر اختفای الهی که با شر هیچ گونه همپوشانی ندارند استدلالی مستقل از شر اقامه کرد، تحت عنوان استدلال اختفای الهی. البته نه به این صورت که اینها حقایق نامطلوبی هستند که خداوند می‌توانسته از آنها جلوگیری کند ولی نکرده، بلکه علاوه بر تفاوت دامنه‌ی مصایق شر و اختفای الهی (در برخی

موارد)، شیوه صورت‌بندی این دو استدلال نیز می‌تواند متفاوت باشد. اختفای الهی با تعمق بر عشق الهی (Schellenberg 2006, 18) نتیجه می‌گیرد که خداوند عاشق مطلق در جستجوی رابطه شخصی دوسویه با تمامی کسانی است که قابلیت و میل به رابطه با او را دارند و از آنجا که برخی دارای این قید و ویژگی هستند اما هیچ راهی به خدا نمی‌یابند، پس خدای عاشق مطلق وجود ندارد. این صورت‌بندی از اختفا به وضوح با شر تفاوت دارد و به هیچ روی اولی قابل احاله به دومی نیست. آنچه مصادیق اختفای الهی را به عنوان دلیلی به ضرر خدا‌باوری بدل می‌کند، توأمان بودن آن با رنج نیست، بلکه تمایل طبیعی هر مادر-پدر مهربان است برای برقراری رابطه با فرزندانش، که عدم دسترسی تعداد کثیری به این رابطه دلیل بر نبود پدر یا مادری مهربان برای بشریت است.

۲-۳. دلیل دوم

در ادامه سخنان بالا، حتی اگر آنچه گفته شد نیز مقبول افتد، شاید باز گفته شود شر هر آن چیزی است که در تعارض با یکی از اوصاف خدا قرار دارد و از آنجا که تحقق خدا‌نا‌باوری معقول در تعارض با عشق الهی است، پس اختفای الهی نیز نمونه‌ای از استدلال شر است، یعنی استدلال از چیزی که با وجود خدا در تعارض است (Schellenberg 2010, 54; Rea 2018, 26; Schellenberg 2006, 7).

بررسی این رویکرد تنها در صورتی موفقیت‌آمیز خواهد بود که معنای شر را به چیزی فراتر از معنای مرسوم آن تعمیم بخشیم و بگوییم هر چیزی که بتوان فرض کرد با وجود خدا در تعارض افتد می‌تواند مصداقی از شر باشد، حتی اراده آزاد. اراده آزاد امری بسیار اساسی و مهم است که اگرچه همه به لذت‌بخش بودن استفاده از آن معتقد نیستند، اما در مفید بودن آن دشوار بتوان تردید کرد. با توجه تعریف احتمالی جدید از شر، می‌توان گفت اراده آزاد، که به طور مسلم امری خیر است، شر خواهد بود! این نتیجه عجیبی است که در صورت اتساع معنای شر حاصل خواهد شد. همچنین، به صورت برهان خلف، اگر این معنا از شر را بپذیریم، می‌توان جهانی را فرض کرد که خیر آن بسیار زیاد است و شر آن چنان ناچیز است که همگان به سهولت آن را نادیده می‌انگارند. در چنین جهانی، انسان‌ها البته می‌توانند وضعیت بهتری را نیز تصور کنند که خدا می‌توانسته به وجود آورد، ولی نیاورده و از وضع موجودی که در جهان خود دارند، که خیر است اما بهترین نیست، علیه خدا استدلالی اقامه کنند به این شکل که اگر خدای مهربانی وجود می‌داشت، بهترین جهان ممکن را می‌آفرید، حال آن که نیافریده است، پس خدای مهربانی وجود ندارد

(Schellenberg 2010, 47). فارغ از تمامی مشکلاتی که استدلال ایشان دارد، اگر توسعه معنایی شر را بپذیریم، در چنین استدلالی بسیاری از مصادیق خیر، شر قلمداد می‌شوند، که آشکارا امری نامعقول است. به علاوه، می‌توان بر اساس روح کلام ویتگنشتاین متأخر بیان کرد که خارج کردن کلمات از کاربرد معمول و مرسوم خود یک بیماری فلسفی است (McGinn 2003, 44)، و از قضا، از معدود نقاطی که کلمات به خطا از کاربرد عادی خود خارج نشده‌اند، استفاده عموم فلاسفه از همین کلمه شر است، که اگر به این خطای اتساع معنایی تن دهیم، تاراج این معدود باقی‌مانده کلمات سالم در فلسفه را نیز روا داشته‌ایم. در نتیجه، به هیچ روی نمی‌توان چنین توسعه معنایی‌ای در شر را پذیرفت و نمی‌توان گفت که اختفا چیزی جز شر نیست.

۳-۳. دلیل سوم

یکی دیگر از اشتباهات ممکن در نسبت میان شر و اختفا می‌تواند از سخن مورفی (Murphy 2017, 22) استخراج شود که معتقد است عشق الهی چیزی جز اخلاقمندی در خداوند نیست: «به هر معنایی که بگوییم خدا عاشق است، عشق او فراتر از نسبت دادن کمال اخلاقی به او نیست». می‌دانیم که استدلال شر مبتنی بر خیر بودن اخلاقی خداوند و استدلال اختفا مبتنی بر عشق الهی است. خداوند تنها موظف است کارهایی را انجام دهد که دلیل متقن برای انجام دادن آنها داشته باشد و دلایل عاشقانه فراتر از دلایل اخلاقی نیستند. سخن این است که اگر عشق خدا چیزی جز خیرخواهی اخلاقی خداوند نیست و رفتار عاشقانه داشتن نسبت به معشوق همان رفتار اخلاقمند نسبت به معشوق است، و وظایف عاشقانه وظایفی صرفاً اخلاقی هستند، پس نمی‌توان توقع رفتاری غیر از آنچه اخلاق بر خدا لازم می‌آورد از او داشت و در نتیجه نمی‌توان توقع رفتار عاشقانه از خداوند داشت، و استدلال اختفا اگر بخواهد موفق باشد، باید به عنوان تعارض با خیرخواهی مطلق خداوند مطرح شود، که در این صورت تبدیل به استدلال شر می‌شود. اگر این سخن درست باشد، نتیجه‌ای که ممکن است از آن حاصل شود این است که استدلال اختفای الهی، که نقطه آغاز آن عشق الهی است، چیزی جز مصداقی از شر به حساب نمی‌آید. توقع عمل عاشقانه از خداوند بیجاست و عاشقانه رفتار کردن خدا چیزی جز اخلاقی عمل کردن او نیست. بر این اساس، توقع فراهم کردن دلیل کافی برای باور توسط خدا چیزی جز توقعی اخلاقی نیست، و نبود دلیل کافی در تعارض با خیرخواهی اخلاقی خدا خواهد بود، نه عشق مطلق او. پس اختفا نیز یکی از انواع شر است و استدلال اختفا صرفاً یک

نوع استدلال شر. اما آیا این دلیل کافی است که استدلال اختفای الهی را فاقد ارزش مستقل بدانیم. به نظر چنین نمی‌رسد.

بررسی. این سخن از چند زاویه قابل نقد است. ابتدا باید اشاره کرد که هر چه مبانی و پیشفرض‌های یک نظریه بیشتر باشد، استحکام منطقی آن ضعیف‌تر خواهد بود. حتی اگر نتوان در حال حاضر ایرادی به آن وارد دانست، اما همیشه احتمال این که یکی از آن پیشفرض‌ها ناصواب شناخته شود بیشتر است. همان طور که به وضوح قابل مشاهده است، ابتدای سخن مورفی بر آنسلمی‌گرایی و ملازمات فراوان آن (Murphy 2017, 9) چنین خطری را به میزان زیادی افزایش می‌دهد. البته این صرفاً یک احتمال نیست. آنسلمی‌گرایی او، اگر نگوییم نقدهای جدی، دست‌کم رقبای سرسختی دارد. همچنین، همان طور که گفته شد، استدلال اختفای الهی تنها یک صورت‌بندی ممکن ندارد و می‌توان حالاتی از آن را فرض کرد که بدون نیاز به اخذ عشق الهی به عنوان یکی از مقدمات و همچنین بدون تکیه بر رنج و آلام بشری به منظور جلوگیری از تبدیل شدن به استدلال شر، استدلالی الحادی اقامه کرد. نمونه‌ای از این استدلال می‌تواند به این شکل باشد که برای برخی افراد، نداشتن ارتباط با خدا نه تنها رنج‌آور نیست، بلکه آنها شاید به دلایل اگزیستانسیالیستی مثل فرار از نگاه دیگری و داشتن اختیار اصیل، ترجیح می‌دهند که خدایی وجود نداشته باشد. با وجود این، اگر خدایی وجود داشته باشد، خیر برقراری رابطه با او چنان فراوان است و نداشتن چنین خیری چنان فقدان بزرگی است که خداوند خیرخواه مطلق هرگز آن را روا نخواهد داشت. چنین شکلی از استدلال اختفا، نه مبتنی بر عشق الهی است و نه نوعی از استدلال شر، زیرا به هیچ روی مبتنی بر آلام و رنج‌های بشری نیست و نشان می‌دهد که حتی اگر سخنان مورفی در مورد استدلال شلنبرگ صحیح باشد، این مانع از اقامه سایر استدلال‌های الحادی مبتنی بر واقعیت اختفای الهی نمی‌شود. با وجود این، به نظر می‌رسد استدلال به اصطلاح بالا-به-پایین شلنبرگ (Schellenberg 2015, 38; Rea 2018, 22) نیز قابلیت نجات از نقد مورفی را دارد. شاید بتوان پذیرفت که خداوند صرفاً موظف به انجام کارهایی است که دلیل الزام‌آور عقلانی او را بر آنها داشته است (Murphy 2017, 26-27)، اما این دلیل نمی‌شود که او نباید کارهای دیگری انجام دهد یا به هیچ وجه کارهای دیگری انجام نمی‌دهد. شاید عشق الزامی بر عهده خداوند نباشد و شاید اساساً الزام عاشقانه مفهومی پارادوکس گونه باشد، اما با وجود این می‌توان از خداوندی که خود را عاشق معرفی کرده توقع داشت که بشر را بیشتر از وجود خود آگاه کند. عشق، به هر معنایی که در نظر گرفته شود، به واقع یکی از

ویژگی‌های کمال‌ساز است، و این که عشق معنای نهایی محصلی ندارد (Murphy 2017, 41) دلیل نمی‌شود خداوند آن را نداشته باشد، بلکه می‌توان گفت در مفهوم‌سازی انسانی، عشق مفهومی کمالی است و خداوند دست‌کم کمالات مخلوق خود را دارد، اما شاید نتوان در مورد آنچه بیش از این دارد اظهار نظر کرد. علاوه بر این، مورفی بر آزادی الهی تأکید فراوان دارد و آن را یکی از ویژگی‌های اساسی خدای آنسلمی معرفی می‌کند (Murphy 2017, 29)، اما این که بگوییم خداوند صرفاً باید کارهایی را انجام دهد که دلیل الزام‌آور عقلانی برای آن داشته باشد، موجب می‌شود هم بسیاری از کارهایی که در ادیان به او نسبت می‌دهیم عبث شود و هم محدودیتی شدید برای او ایجاد شود. با توجه به این ملاحظات، نه تنها عشق را باید یکی از ویژگی‌های خداوند در نظر گرفت، بلکه می‌توان بر اساس آن توقعاتی از او داشت. پس سخن مورفی، اگرچه شاید بتواند ناقصی بر استدلال شلنبرگ به حساب آید، نمی‌تواند مبنای ادعایی شود که استدلال اختفای الهی چیزی غیر از استدلال شر نیست.

۳-۴. دلیل چهارم

شر اختفا را به وجود آورده است، پس اختفا ماهیتی مستقل ندارد، چراکه خداناباوری معقول به خاطر شر محقق می‌شود، به این شکل که تردید در وجود خدا به خاطر شوری است که در جهان رخ می‌دهد. طبق تقریر شلنبرگ از این دیدگاه، «مسئله شر مقدمه اصلی استدلال اختفای الهی را صادق می‌گرداند، مقدمه‌ای که از تحقق خداناباوری غیرمقصرانه سخن می‌گوید» (Schellenberg 2010, 55).

بررسی. در پاسخ لازم است مجدداً تأکید شود که اگرچه برخی انواع خداناباوری حاصل مواجهه و تأمل روی شر و استنتاج آگاهانه نبود خدای ادیان ابراهیمی از شر است، اما این تسری ناصواب است که بگوییم همه موارد خداناباوری حاصل چنین اتفاقی است. همه کسانی که پیش از پیدایش ادیان ابراهیمی وجود داشته‌اند و باورمندان به ادیان غیرابراهیمی، امروزه هرگز لزوماً به خاطر شر نیست که به تصویری غیر-ابراهیمی از خداوند رسیده‌اند. همچنین در جهانی فرضی که شری در آن تحقق ندارد، هنوز می‌توان از نبود رابطه با خدا به نبود خدا منتقل شد. این مسئله چنان جالب توجه است که برخی تا بدانجا آن را ادامه داده‌اند که معتقد شده‌اند اساساً شر مصداقی از مسئله اختفا است (Howard-Snyder 2002, 29). زیرا آنچه شرور را در برابر خداناباوری قرار می‌دهد بی‌وجه بودن و گزاف بودن آن است، و اگر خدا اندکی آشکارتر می‌بود و قربانیان شرور را

به ویژه مورد تفقد قرار می‌داد، ما مطمئن می‌شدیم که حتی اگر نتوانیم خیرهای ورای شرور را دریابیم، می‌توانیم باور پیدا کنیم که چنین خیرهایی واقعی هستند (-Howard Snyder 2002, 25). البته این نیز نمی‌تواند سخنی مقبول باشد که شر مصداقی از اختفا است. در مثال مذکور، درست است که رفع اختفا می‌تواند انسان را نسبت به موجه بودن شرور مطمئن‌تر سازد، اما نمی‌توان از این نکته استنتاج کرد که شر مصداقی از اختفا باشد. درست است که آشکارگی خدا، خصوصاً به منظور تفقد از قربانیان شرور، می‌تواند موجب دلگرمی بشر برای موجه بودن شرور باشد، اما این آشکارگی، یا به بیان دیگر رفع اختفای الهی، صرفاً یکی از راه‌های رفع تعارض شر با خدا باوری است. هرگز از این مسئله نمی‌توان استنتاج کرد که شرور مصادیق مفهوم اختفای الهی هستند؛ به این دلیل که می‌توان فرض کرد بشر، بدون نیاز به حمایت و کمک الهی، می‌تواند خیری را کشف کند که شرور به خاطر آن رخ داده‌اند. پس بدون این که اندکی از اختفای الهی کم شود، تعارض میان شر گزاف و خدا باوری از بین می‌رود. پس ارتباطی منطقی میان اختفا و شر وجود ندارد به میزانی که بتوان ادعا کرد شر مصداقی از اختفا است. شاید نهایتاً بتوان گفت یکی از راه‌های اطمینان خاطر از گزاف نبودن شرور و تحمل‌پذیر کردن آنها، رفع اختفای الهی است و هیچ چیز بیشتری از این نمی‌توان استنتاج کرد. با وجود صحیح نبودن این استدلال، صرف پیدایش آن نشان می‌دهد که نه تنها شر امری اساسی‌تر و فراگیرتر از اختفا نیست، بلکه کاملاً برعکس نیز می‌توان به قضیه نگریست و اختفا را در درجه اهمیت بالاتری از شر قرار داد. در نتیجه نمی‌توان گفت که خدا باوری معقول به خاطر شرور محقق می‌شود. می‌توان فرض کرد که استدلال شر نقض شود، اما کماکان می‌توان از نبود دلایل کافی به نفع خدا باوری و یا تحقق خدا باوری غیر-مقصر به اختفای الهی و خدا باوری استنتاج کرد.

۳-۵. دلیل پنجم

استدلال اختفای الهی اهمیت چندانی ندارد، زیرا حتی اگر مستقل از استدلال شر قابل اقامه باشد باز هم رده‌های استدلال شر می‌توانند نسبت به استدلال اختفا نیز اعمال شوند (Schellenberg 2010, 56). همچنین، می‌توان گفت شر مهم‌تر از اختفا است، چرا که تأثیر شرور در جهان بسیار گسترده‌تر، هولناک‌تر و عمیق‌تر از مخفی بودن خداست. آن گونه که هوارد-اشنایدر گفته است: «شرور و رنج‌ها دلایل بسیار قوی‌تری برای وجود خدا باوری غیرمقصرانه هستند» (Howard-Snyder 2006, 352).

بررسی. مشکلی که این نگرش به دو استدلال دارد این است که کماکان اختفا از آن جنبه مورد نظر است و مقایسه می‌شود که امری نامطلوب و بد است، و در گام بعدی، ملاک اهمیت شدت بد بودن هر مصداق در نظر گرفته می‌شود. اما همان طور که گفته شد، اگرچه شاید برخی موارد اختفای الهی نامطلوب باشند، اما در استدلال اختفای الهی آنها به اعتبار بد بودنشان مطرح نیستند. همچنین، ممکن است شری مهیب رخ دهد، اما گزاف نباشد، و بشر به نوعی به حکمت آن راه یابد؛ اما شری کمتر مهیب گزاف باشد، چراکه بشر دلیلی برای آن نمی‌یابد. پس آنچه شر را ناقضی بر وجود خدا می‌گرداند درجه شر بودن و رنج‌آلود بودن آن نیست، بلکه گزاف بودن آن است، و مهیب بودن شرور صرفاً احتمال گزاف بودن آنها را افزایش می‌دهد.

۴. سخنی پایانی در ربط میان اختفا و شر

ادعا. به رغم همه آنچه گفته شد، لازم است یکی از مدعیات شلنبرگ به طور جدی نقد شود و نشان داده شود که قبول یا رد آن تأثیری در قضاوت در باب ربط اختفا و شر ندارد. او معتقد است استدلالش از بالا (Schellenberg 2015, 74) و با تأمل صرف بر عشق الهی (Schellenberg 2006, VIII) شکل می‌گیرد، حال آن که در استدلال شر، که از پایین به بالا است، شروع با تأکید بر حقیقتی به نام شر است، و او این تفاوت رویکرد را مزیتی برای استدلال خود برمی‌شمارد. اما آیا واقعاً چنین تمایزی بین این دو استدلال وجود دارد؟ و آیا رفع تمایز باعث می‌شود استدلال اختفای الهی صرفاً صورت‌بندی دیگری از استدلال شر باشد یا نه، کماکان می‌تواند مستقلاً استدلالی به نفع خدا ناباوری در نظر گرفته شود؟

بررسی. به نظر می‌رسد چنین ادعایی نمی‌تواند مزیت چندانی برای استدلال اختفای الهی به بار آورد، زیرا در واقع، در هر دو، وضع اموری محقق مورد نظر است که با یکی از اوصاف الهی در تعارض است، یا توقعی از یکی از اوصاف خداوند می‌رود که برآورده نشده است. می‌توان استدلال شر را نیز به روشی از بالا به پایین نوشت: از تأمل صرف بر روی اوصاف خداوند (Schellenberg 2013, 34-47). همان طور که می‌دانیم، شلنبرگ سخن خود را از تأمل روی عشق الهی و لوازم ضروری آن شروع می‌کند؛ این منظور شلنبرگ از استدلال بالا به پایین است. فارغ از موفق بودن یا نبودن صورت‌بندی‌های مختلف هر استدلال، هدف صرفاً این است که اقامه استدلال از بالا به پایین برای شر نیز ممکن است، یعنی با تأمل فلسفی روی خیرخواهی مطلق الهی و لوازم

منطقی آن. به علاوه، برعکس این حالت نیز ممکن است: استدلال اختفای الهی از پایین به بالا، یعنی به جای تأمل صرف روی عشق الهی، استدلال را از امور محقق در جهان حاضر شروع کنیم. استدلالی شبیه به این: هیچ وضع امور خیری را نمی‌شناسیم که خداوند عاشق مطلق به خاطر آن تحقق خداناواری معقول را روا داشته باشد، پس هیچ خیری وجود ندارد که خداوند را مجاز بدارد. اما خداناواری معقول تحقق دارد، پس خداوند عاشق مطلق نیست، پس خداوند وجود ندارد. این دو نکته نشان دادند که هم شر و هم اختفا قابلیت طرح به طرق گوناگونی را دارند و نمی‌توان صرفاً یک صورت‌بندی از آنها ارائه داد. به همان دلیلی که سخن شلنبرگ مبنی بر بالا-به-پایین بودن اختفا و پایین-به-بالا بودن شر قابل پذیرش نیست، به همان دلیل هم نمی‌توان پذیرفت که اختفا قابل تقلیل به شر باشد، به خاطر این که می‌توان اختفا را به نوعی صورت‌بندی کرد که به شکل استدلالی از شر اقامه شود.

۵. نتیجه‌گیری

همان طور که دیده شد، دو مفهوم شر و اختفا اگرچه مصادیق مشترکی دارند، هرگز نمی‌توان یکی را به دیگری تحویل برد. پس رابطه مصادیق این دو مفهوم عموم و خصوص من وجه است. همچنین، در مورد استدلال‌های شر و اختفای الهی، اگرچه شباهت‌ها و نقاط تلاقی فراوانی میان این دو استدلال وجود دارد، بررسی ما در این نوشته نشان داد که هیچ یک از آنها نمی‌توانند دلیلی واقع شوند که اختفا یا شر را به دیگری فروکاهیم. اغلب کسانی که موافق فروکاستن اختفا به شر هستند درک درستی از مسئله اختفای الهی ندارند، چراکه یا آن را ناقض خداناواری می‌دانند، از آن رو که تحقق خداناواری غیر-مقاوم توأم با رنج است، و یا معتقدند اساساً هر چیزی که رنج‌آور باشد می‌تواند دلیلی علیه خداناواری باشد. به سبب همین نگرش است که برخی دیگر معتقد شده‌اند حتی اگر اختفای الهی استدلالی مستقل باشد، چندان قوت و قدرتی برای حصول نتیجه ندارد، چراکه همراه با رنج نیست. اما نشان دادیم که اختفای الهی هیچ ارتباط منطقی با شر ندارد و همچنین این عقیده‌ای درست نیست که تنها موارد رنج‌آور می‌توانند ناقضی علیه خداناواری باشند. پس اختفای الهی، فارغ از منتج بودن، استدلالی مستقل، دامنه‌دار و قدرتمند است، به گونه‌ای که جیکوب راس به نقل از کسی می‌گوید: «الهیاتی کامل برای بررسی اختفای الهی مورد نیاز است» (Howard-Snyder 2002, 185). همچنین در پایان دیدیم که نگرشی درست‌تر به ماهیت این دو استدلال نشان می‌دهد که چیزی تحت

عنوان یک استدلال شر و یک استدلال اختفای الهی نداریم و هر یک از اینها نامی خانوادگی هستند برای تمامی استدلال‌های زیرمجموعه خود که ممکن است گاهی بتوان یکی را با دیگری ترکیب کرد، ولی هیچ یک از این امکان‌های ترکیب و تقریب نمی‌تواند کسی را بر آن دارد که استدلال اختفای الهی را قابل تحویل به استدلال شر، غیرمستقل از آن و یا بی‌ارزش تلقی کند.

کتاب‌نامه

- ایلخانی، محمد. ۱۳۹۱. تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس. تهران: سمت.
- حسینی، سید نصیراحمد. ۱۴۰۰. «نسبت مسئله اختفای الهی با مسئله شر: بررسی دیدگاه جان شلنبرگ». پژوهش‌های عقلانی نوین، ۶(۱۲): ۹-۳۳.
- علی‌زمانی، امیرعباس، و بتول زرکنده. ۱۳۹۳. «اختفای الهی به مثابه مصداقی از شر بی‌وجه».
- جستارهای فلسفه دین، ۳(۲): ۵۳-۷۲.
- غروی‌ان، محسن. ۱۳۹۱. آموزش منطق. موسسه انتشارات دارالعلم.

Bibliography

- Alizamani, Amirabbas, and Batul Zarkande. [2015]. "Divine Hiddenness as the Problem of Gratuitous Evil." *Jostarha-ye Falsafe-ye Din*, 3(2): 53-72. (In Persian)
- Gharavian, Mohsen. [2012]. *Teaching Logic*. Tehran: Mu'assisih-yi Intishārāt-i Dār al-'Ilm. (In Persian)
- Henry, Douglas V. 2001. "Does Reasonable Nonbelief Exist?" *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 18(1).
- Henry, Douglas V. 2008. "Reasonable Doubts about Reasonable Nonbelief." *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 25(3).
- Howard-Snyder, Daniel, and Paul Moser (eds.). 2002. *Divine hiddenness: New essays*. Cambridge University Press.
- Howard-Snyder, Daniel. 2006. "Hiddnness of God." *Encyclopedia of Philosophy*, 2nd edition. MacMillan.
- Hossaini, Sayyed Nassirahmad. [2022]. "The Relation between the Problem of Divine Hiddenness and the Problem of Evil: A Study of John Schellenberg's Viewpoint." *New Intellectual Research*, 6(12): 9-33. (In Persian)
- Ilkhani, Mohammad. [2012]. *History of Philosophy in the Middle Ages and Renaissance*. Tehran: The Center for Studying and Compiling University Books in Humanities (SAMT). (In Persian)

- McGinn, Marie. 2003. *Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. Routledge.
- Murphy, Mark C. 2017. *God's Own Ethics: Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*. Oxford University Press.
- Peterson, Michael L. and Raymond J. Vanarragon (eds.). 2004. *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Blackwell Publishing.
- Rea, Michael C. 2018. *The hiddenness of God*. Oxford University Press.
- Rea, Michael C. and Louis Pojman (eds.). 2015. *Philosophy of Religion: An Anthology*. Cengage Learning Press.
- Schellenberg, John L. 2006. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Cornell University Press.
- Schellenberg, John L. 2007. *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*. Cornell University Press.
- Schellenberg, John L. 2010. "The Hiddenness Problem and the Problem of Evil." *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 27(1).
- Schellenberg, John L. 2013. "A New Logical Problem of Evil." *Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Wiley Blackwell Press.
- Schellenberg, John L. 2015. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford University Press.
- Trakakis, Nick. 2007. *The God beyond Belief: In Defence of William Row's Evidential Argument from Evil*. Springer.
- Weidner, Veronika. 2018. *Examining Schellenberg's Hiddenness Argument*. Palgrave MacMillan Press.



The Place of Phenomenological Approach in Understanding Religious Experience in Education

Neda Mohajel¹ , Muhammad Asghari² 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2023.04.21

Accepted: 2023.06.17



Abstract

In this article, we have tried to show that the phenomenological approach can be a suitable method for analyzing religious experience in the field of education. To show this, we have argued that the phenomenological method, as a descriptive method from the first-person perspective, allows a person to directly describe and analyze his/her lived experience, and the analyst can use this lived experience to analyze the meaning of the experience, giving the person the necessary knowledge and understanding of the meaning of his/her religious experience. Therefore, in the first part of this article, we have mentioned some important features of the phenomenological method. Also, in this article, we have shown that the holistic approach provides the possibility for the phenomenological researcher to expose the target person, i.e. pupil or student, to the description and phenomenological analysis of his religious experience from different angles. In addition to these two important points in this article, it should also be mentioned that adopting a phenomenological approach in the analysis of religious experience in education provides the researcher with the possibility of opening his/her mind so that he/she can learn about different religious beliefs without bias and prejudice and do research about them without judging whether they are right or wrong. This issue can be one of the strong points of such research, which in the field of religious education gives the researcher and the researched people the possibility to share their religious experiences in the field of education without bias and prejudice.

Keywords

phenomenological approach, religious experience, education, religion, lived experience

1. Postdoctoral Researcher, Faculty of Persian and Foreign Languages, University of Tabriz, Tabriz, Iran. (Corresponding Author) (nmohajel@gmail.com)

2. Professor, Department of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran. (m-asghari@Tabrizu.ac.ir)



جایگاه رویکرد پدیدارشناختی در فهم تجربه دینی در تعلیم و تربیت

ندا محجل^۱، محمد اصغری^۲

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۷

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۱

چکیده

در این مقاله کوشیده‌ایم نشان دهیم که رویکرد پدیدارشناختی می‌تواند روشی مناسب برای تحلیل تجربه دینی در حیطه تعلیم و تربیت باشد. برای نشان دادن این امر استدلال کرده‌ایم که روش پدیدارشناختی به مثابه روش توصیفی از منظر اول‌شخص این امکان را می‌دهد که فرد مستقیماً تجربه زیسته خود را توصیف و تحلیل کند و تحلیلگر نیز با این تجربه زیسته او می‌تواند به تحلیل معنای تجربه او دست زند و فرد از معنای تجربه دینی خودش شناخت و معرفت لازم را کسب کند. بنابراین در قسمت اول این مقاله به برخی ویژگی‌های مهم روش پدیدارشناختی اشاره کرده‌ایم. همچنین در این مقاله نشان داده‌ایم که رویکرد کل‌گرایانه این امکان را برای پژوهشگر پدیدارشناس فراهم می‌سازد تا بتواند فرد مورد نظر - یعنی متربی یا دانش‌آموز - را مبتنی بر تجربه دینی او از زوایای مختلف در معرض توصیف و تحلیل پدیدارشناختی قرار دهد. افزون بر این دو نکته مهم، به این مطلب نیز پرداخته شده است که اتخاذ رویکرد پدیدارشناختی در تحلیل تجربه دینی در تعلیم و تربیت امکان‌گشودگی فکر برای پژوهشگر را فراهم می‌کند تا بدون تعصب و پیشداوری بتواند درباره باورهای مختلف دینی پژوهش کند، بدون آن که درباره درست و نادرست بودن آنها قضاوت کند. این موضوع می‌تواند یکی از نقاط قوت چنین پژوهش‌هایی باشد که در زمینه تعلیم و تربیت دینی به فرد پژوهشگر و افراد مورد پژوهش این امکان را می‌دهد که بتوانند بدون تعصب و پیشداوری تجربه‌های زیسته دینی‌شان را در حیطه تعلیم و تربیت به اشتراک بگذارند.

کلیدواژه‌ها

رویکرد پدیدارشناختی، تجربه دینی، تعلیم و تربیت، دین، تجربه زیسته

۱. پژوهشگر پسادکتری، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

(نویسنده مسئول) (nmohajel@gmail.com)

۲. استاد گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. (m-asghari@Tabrizu.ac.ir)

مقدمه

دین و تجربه دینی در امر تعلیم و تربیت چه در گذشته چه در زمان حال و چه در آینده همواره حضوری قوی و پررنگ داشته و دارد و به نظر می‌رسد که کماکان حضور خواهد داشت. به سخن دیگر، دین جزء لاینفک اکثر جوامع امروزی است. در تاریخ بشریت، ادیان بخش عمده‌ای از شیوه زیست اکثر جوامع را تحت تأثیر قرار داده است. در بسیاری از جوامع، انتقال باورهای دینی به سایر افراد جامعه به عنوان وظیفه اصلی تلقی می‌شود. در قرن بیستم و نیز در قرن حاضر مطابق این روند، آموزش دینی نیز به عنوان بخشی از برنامه درسی در بسیاری از کشورها پذیرفته شد. مثلاً در انگلستان، آموزش دینی برای مدارس ابتدایی و برخی مدارس متوسطه اجباری است. در چین، آموزش دینی فقط در مدارس الهیات یا مدارسی که توسط مذاهب مختلف حمایت می‌شوند مجاز است. با این حال، اکثر کشورهای اروپایی آموزش دینی را به عنوان بخشی از برنامه‌های آموزشی خود به رسمیت شناخته‌اند.

ما نمی‌توانیم هنگام تحصیل یا تدریس یا آموزش دادن به افراد، چشم خود را به تجربه دینی افراد کاملاً ببندیم و نقش این تجربه را در فرایند پیچیده تعلیم و تربیت نادیده بگیریم. مخصوصاً زمانی که معلم و دانش‌آموز، یا استاد و دانشجو، هر دو دارای دین و مذهب یکسان و مشترک باشند و تا حدودی باورها و ارزش‌های یکسانی داشته باشند، این تجربه واحد به شکل نامحسوس و نامرئی روی اندوخته‌های علمی و روش‌های آموزشی هر دو سایه می‌افکند. اجازه دهید این نکته مهم را در مقدمه مقاله یادآور شویم که در تعلیم و تربیت «یادگیری» عنصر کلیدی برای افراد درگیر در این حیطه است. از دیگر سو، «تجربه زیسته» نقطه آغاز هر پژوهش پدیدارشناختی است. بنابراین، می‌توان گفت که «یادگیری به مثابه تجربه زیسته» نقطه اتصال پدیدارشناسی و تعلیم و تربیت است. اما باید توجه داشته باشیم که وقتی به اهمیت پررنگ دین در تعلیم و تربیت آگاه می‌شویم، مسلماً برجستگی «تجربه زیسته دینی» نیز در ارتباط بین حیطه تعلیم و تربیت و پدیدارشناسی آشکار می‌شود. بنابراین، رویکرد پدیدارشناختی در حیطه تعلیم و تربیت مبتنی بر تجربه دینی به افراد کمک می‌کند تا جنبه دینی فهم و درک انسان را درک کنند. به سخن دیگر، بین تعلیم و تربیت، پدیدارشناسی و تجربه دینی یک نوع درهم‌تنیدگی دیالکتیکی برقرار می‌شود که نمی‌توان جز در ذهن بین آنها تفکیک قائل شد.

با توجه به این مقدمه، در ادامه به تبیین رابطه این سه موضوع می‌پردازیم تا نشان دهیم که چرا پدیدارشناسی، به عنوان یک رویکرد، در توصیف و تحلیل تجربه دینی افراد در حیطه تعلیم و تربیت حائز اهمیت است. مطالعه حاضر با روش توصیفی و تحلیلی-استنتاجی انجام می‌گیرد و این روش تحلیلی-استنتاجی یکی از روش‌های مطرح پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت است. این روش زمانی به کار برده می‌شود که پژوهشگر مسائل تعلیم و تربیت، موضع فلسفی معینی را مبنا قرار می‌دهد و می‌خواهد آن را کاربردی کند به نحوی که بتواند برای مسائل تعلیم و تربیت پاسخی فراهم آورد (باقری ۱۳۹۰: ۳۳).

۱. ویژگی‌های رویکرد پدیدارشناختی

در ابتدا لازم است برای فهم نقش و اهمیت رویکرد پدیدارشناختی در ساحت تجربه دینی مربوط به آموزش یا تعلیم و تربیت، با این رویکرد و ویژگی‌های آن آشنا شویم. امروزه در فرایند تعلیم و تربیت و تجربه دینی مربی و متربی، روش‌های و رویکردهای فلسفی مختلفی مثل رویکرد اگزیستانسیالیستی، رویکرد پوزیتیویستی، رویکرد اومانیتیستی، رویکرد پراگماتیستی و نیز روش و رویکرد پدیدارشناختی مورد استفاده قرار می‌گیرد. آنچه مد نظر ما در این مقاله است رویکرد اخیر است.

پدیدارشناسی فلسفه‌ای است که می‌کوشد تجربه زیسته پیشاتأملی را از منظر اول‌شخص توصیف و تحلیل کند و در این امر به خود اشیاء و پدیده‌ها و رویدادها آن گونه که هستند برمی‌گردد. به طور کلی کار پدیدارشناسی توصیف پدیده‌هاست، آن گونه که برای تجربه‌کننده و ذهن و آگاهی او از منظر اول‌شخص پدیدار می‌شوند. اولین کاری که یک پدیدارشناس انجام می‌دهد یا باید انجام دهد این است که در توصیف پدیده‌های پیرامون خویش از هر نوع پیش‌داوری (فلسفی، علمی، دینی،...) اجتناب کند و به خود اشیاء رجوع کند تا از ماهیت اشیاء و رویدادها شناخت پیدا کند و آنها را توصیف کند. این که بتوانیم تعریف ثابتی برای پدیدارشناسی ارائه دهیم کار چندان آسانی نیست (اصغری ۱۴۰۱، ۴۱).

تعریف مرلوپونتی از پدیدارشناسی، هم در معنای هوسرلی و هم در معنای هایدگری، پدیدارشناسی را به مثابه مطالعه تجربه زیسته و کشف ذات و ماهیت پدیده به ذهن متبادر می‌کند. او در پیشگفتار کتاب *پدیدارشناسی ادراک* می‌نویسد: «پدیدارشناسی مطالعه ذوات یا ماهیات است مثل ماهیت ادراک یا ماهیت آگاهی. اما پدیدارشناسی همچنین فلسفه‌ای است که ذوات را به عرصه وجود برمی‌گرداند» (Merleau-Ponty)

(2002, xii). با توجه به این تعریف از پدیدارشناسی، می‌بینیم که پدیدارشناسی استعلایی هوسرل و هستی‌شناسی پدیدارشناختی هایدگر در پدیدارشناسی آگزیستانسیال مرلوپونتی ادغام شده‌اند. به گفته مرلوپونتی، «پدیدارشناسی همچنان فلسفه‌ای است که پیش از آغاز بازاندیشی، جهان را - همچون حضوری حتمی - «از قبل آنجا» در نظر می‌گیرد. تمامی تلاش آن متمرکز است بر بازیافت تماس بی‌واسطه و خام با جهان و اعطای شأنی فلسفی به این تماس. پدیدارشناسی جست‌وجو برای رسیدن به فلسفه‌ای است که «علمی دقیق» خواهد بود، اما به ما از مکان، زمان و جهان، آن گونه که آنها را «تجربه می‌کنیم» نیز شناخت می‌دهد؛ می‌کوشد توصیف مستقیمی از تجربه ما، آن گونه که هست، به دست دهد بدون آن که منشأ روان‌شناختی و تبیین‌های علی دانشمندان، مورخان یا جامعه‌شناسان را درباره آن به حساب آورد» (Merleau-ponty 2002, xi).

۱-۱. **توصیف از منظر اول‌شخص.** وقتی هوسرل، بنیان‌گذار جنبش پدیدارشناسی در آلمان، پدیدارشناسی را اگولوژی^۱ معرفی کرد، تلویحاً و تصریحاً به توصیف تجربه زیسته سوژه از منظر اول‌شخص اشاره داشت. به طور کلی کار پدیدارشناسی توصیف پدیده‌هاست، آن گونه که برای تجربه‌کننده و ذهن و آگاهی او از منظر اول‌شخص پدیدار می‌شوند (اصغری ۱۴۰۱، ۴۱). بنابراین، دیدگاه علمی، فلسفی و... به عنوان منظر و دیدگاه اولیه در پدیدارشناسی کنار گذاشته می‌شود.

۲-۱. **اپوخه و تعلیق پیشفرض‌ها.** در پدیدارشناسی فرد باید دیدگاه عادی و معمولی خودش را که غالباً مبتنی بر دیدگاه عینیت‌گرای علوم و حتی فلسفه است - به عنوان مانعی بزرگ برای دیدن پدیده‌ها آن گونه که هستند - از طریق *اپوخه*^۲ کنار بگذارد. این عمل شبیه شک دکارتی است که برای رسیدن به یقین باید هر آنچه به طور طبیعی مسلم فرض گرفته‌ایم به تعلیق درآوریم یا به قول هوسرل *داخل پرانتز بگذاریم*. اپوخه در فلسفه هوسرل به معنای «تعلیق حکم و داوری درباره وجود جهان» است. این اصطلاح در پدیدارشناسی هوسرل با معادل‌های گوناگونی ترجمه شده است، مثل تعلیق حکم، از مدار خارج کردن، امتناع، کنار گذاشتن و بین پرانتز گذاشتن. برای فهم معنای این اصطلاح باید آن را با شک دکارتی مقایسه کنیم. در این تعلیق فرد باید از هر نوع قضاوت و پیشداوری راجع به ابژه پژوهش خودش چه انسانی چه غیرانسانی اجتناب کند.

۳-۱. **قصدی بودن ادراکات.** در پدیدارشناسی، هر آگاهی، آگاهی از چیزی یا کسی است و محال است که آگاهی ناب و بدون ابژه داشته باشیم. هوسرل اصطلاح «قصدیت»^۳ را از برنتانو اخذ کرده و برنتانو نیز این اصطلاح را از فیلسوفان مدرسی قرون

وسطی به عاریت گرفته که نزد آنها به معنای داشتن وجود ذهنی بوده است و فیلسوفان قرون وسطی نیز در این امر به نوبه خود از فیلسوفان مسلمان مثل ابن سینا و ابن رشد متأثر بوده‌اند. به طور کلی این نظریه می‌گوید که «هر آگاهی، آگاهی از چیزی است» و آگاهی ناب و محض بدون توجه به عین یا ابژه‌ای خاص وجود ندارد. رویکرد اساسی هوسرل این بود که برای همه ما یک چیز وجود دارد که بدون هیچ شبهه‌ای به آن یقین داریم و آن آگاهی ماست. ولی همین که این آگاهی را تحلیل می‌کنیم، می‌بینیم همیشه آگاهی به چیزی است و جز این نمی‌تواند باشد (مگی ۱۳۷۲، ۴۱۳).

هر زیسته آگاهی به طور کلی در خودش آگاهی از این یا آن چیز است [...] بنابراین باید محتوای من می‌اندیشم استعلایی را گسترش داد و عنصر جدیدی به آن افزود و گفت که هر می‌اندیشم یا هر زیسته آگاهی چیزی را «افاده» می‌کند [...] مثلاً ادراک «خانه» یک خانه (مثلاً خانه فلان شخص) را به نحو ادراکی افاده یا قصد می‌کند. (رشیدیان ۱۳۸۴، ۲۴۹)

لذا می‌بینیم که قصدیت ساختار آگاهی است (اصغری ۱۴۰۱: ۶۰).

۱-۴. تجربه زیسته نقطه آغاز و پایان پژوهش. تجربه زیسته نقطه اول و آخر هر نوع پژوهش پدیدارشناختی است. هدف پدیدارشناسی این است که تماسمان را با واقعیت از قبل موجود و به تعبیر دیلتای یا مرلوپونتی با «تجربه زیسته پیشاتأملی»^۴ از نو احیا کند. همصدا با مکس وان منن، می‌توان گفت که «تجربه زیسته نقطه شروع و نقطه پایان هر پژوهش پدیدارشناختی است» (Manen 1997, 35). چرا؟ چون فلسفه‌های مدرن، با مکانیکی و ریاضی کردن واقعیت جهان، تماسمان را با تجربه زیسته‌مان که بنیاد هر نوع علم و دانشی است قطع کرده‌اند. نیچه در اواخر قرن نوزدهم به این واقعیت تلخ اذعان کرد و از این منظر سنت فلسفی افلاطونی-مسیحی را در قطع رابطه‌مان با تجربه زیسته پیشاتأملی مقصر دانسته بود. بنابراین، شعار «بازگشت به خود اشیاء» هوسرل به معنای بازگشت به همان تجربه زیسته پیشاتأملی است که فلسفه سنتی با پیشفرض‌ها و روش تبیین علمی و منطقی همواره ما را از جهان زندگی خود به قصد یافتن حقیقتی فراسوی آن دور کرده بود.

۲. تجربه زیسته دینی و ویژگی‌های آن

درباره تجربه دینی و ماهیت و اوصاف آن دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده که در اینجا اجمالاً به آن اشاره می‌کنیم (شریف‌زاده و دیگران ۱۳۹۲، ۱۱-۱۲):

الف. تجربه دینی به مثابه احساس. برخی مفسران و نظریه پردازان معتقدند که تجربه دینی یک احساس است و فاقد بار معرفت‌شناختی است و صرفاً ارزش احساسی و عاطفی دارد. شلایرماخر جزو این گروه است.

ب. تجربه دینی به مثابه ادراک حسی. آلستون قائل به این دیدگاه است که تجربه دینی شامل عنصر معرفت‌شناختی هم می‌شود و همانند ادراک حسی بر سه پایه استوار است: مدرک یا فاعل شناسا، مدرک یا متعلق شناسا و پدیدار محسوس.

ج. تجربه دینی به مثابه تبیین فوق طبیعی. مدافعان این نظریه معتقدند که تجربه‌های دینی از سنخ تجربه‌های حسی نیستند، بلکه در این دیدگاه، دینی دانستن یک تجربه بدان معناست که شخص تجربه‌گر معتقد است تبیین آن تجربه بر مبنای امور طبیعی ناسازگار و ناکافی است و آن تجربه را فقط بر مبنای آموزه‌های دینی می‌توان تبیین کرد.

اما به طور کلی تعریفی نسبتاً عام و کلی که فراگیر باشد و تا حدودی مورد تأیید عموم محققان قرار گیرد این است که تجربه دینی تجربه‌ای است که فرد دیندار با توجه به باورها و اعتقادات مذهبی خودش آن را در فضای تجربه زیسته دینی خودش انجام می‌دهد. موضوع و ابژه این تجربه امر ماورایی یا الهی است که از منظر اول‌شخص تجربه می‌شود. این تجربه نه عقلی است نه علمی و نه فلسفی، بلکه احساسی و عاطفی است. بنابراین، می‌بینیم که فیلسوفانی مثل فریدریش شلایرماخر ادعا می‌کنند که تجربه دینی تجربه‌ای عقلی یا معرفتی نیست، بلکه احساس اتکا و وابستگی مطلق و کامل به منبع یا قدرتی است که از جهان متمایز است. او معتقد است که قلب و اساس ایمان دینی در عواطف قرار دارد، در احساسی که به نحو خاص دینی است و نام‌های گوناگونی از قبیل احساس وابستگی مطلق، احساس و تجربه امر نامتناهی و احساس امر کلی بر آن می‌گذارد. شلایرماخر همچنین بر آن است که حیات دینی، هم در شکل عقیدتی و آموزه‌ای و هم در شکل آیینی و شعاعی، از این احساس ناشی می‌شود. بنابراین، به نظر او اساس دین نه فکر است و نه عمل، بلکه شهود و احساس است. او آن قدر بر تجربه تأکید داشت که مذهب و دین را فقط در احساس و تجربه خلاصه می‌کرد. از نظر شلایرماخر، تمام کسانی که می‌خواهند به محراب مذهب راه یابند، باید آموزه‌ها را نفی کنند (محمدرضایی ۱۳۸۱).

ویلیام جیمز نیز مانند شلایرماخر معتقد است که منشأ اصلی دین همان احساس است. جیمز بر خلاف شلایرماخر معتقد است که احساس دینی از جنبه روان‌شناختی احساسی خاص است. عشق دینی در نظر او همان احساس عشق طبیعی است که متعلق آن دین است. احساس محوری در تجربه دینی همان چیزی است که او آن را حالت ایمانی

می‌خواند که از جنبه روان‌شناختی، معین و دقیق نیست. او حوادثی را که می‌شود تجربه دینی دانست طبقه‌بندی کرده و می‌کوشد آنها را درک و ارزیابی کند (عبادی ۱۳۹۵، ۱۲۲). جیمز در تأیید دیدگاه خود مبنی بر این که دین از مقوله احساس است، به سه نکته اشاره می‌کند. نخست، تجربه دینی کیفیتی محسوس است و برای فاعل امری بی‌واسطه به نظر می‌رسد، نه نتیجه استنباط و تذکر آگاهانه. نکته دوم ناظر به اعتبار تجربه است. مردم غالباً از برهان‌های عقلی در باب دین متأثر نمی‌شوند. عقاید و آموزه‌های دینی نشان‌دهنده خاستگاه‌های عمیق‌تری در احساس و تجربه است. اگر تجربه دینی نتواند اعتبار کافی برای آن عقاید فراهم کند، برهان‌های عقلی احتمالاً قانع‌کننده نخواهند بود. سوم، او مدعی است که مروری بر سنت‌های دینی گوناگون عقاید و مفاهیم دینی بسیار متنوعی را نشان می‌دهد، در حالی که احساسات و سلوکی که منشأ این تنوع عقلانی است، ثابت است. در نتیجه، برای درک ویژگی تجربه دینی و وجه مشترک سنت‌های گوناگون باید احساس و تجربه را بررسی کرد، نه عقاید و تعالیم را. به نظر او احساسات و سلوک ثابت‌ترین عناصر دین هستند، بنابراین آنها بنیادی‌ترین عناصر دین‌اند (عبادی ۱۳۹۵، ۱۲۴).

باتوجه به توضیحات مختصری که درباره تجربه دینی ارائه شد، تجربه دینی نوعی احساس و شهود است و احساس و شهود در پدیدارشناسی تجربه زیسته‌ای است که نقطه آغاز هر نوع پژوهش پدیدارشناختی است.

۳. تجربه دینی در تعلیم و تربیت

تجربه دینی همچون سایر تجربه‌های بشری در حیطه تعلیم و تربیت انسان نقش مهمی دارد. بنابراین، اجازه دهید ابتدا به ماهیت تجربه دینی از منظر متفکرانی همچون هیک، آلستون و دیگران اشاره کنیم. سپس به نقش آن در تعلیم و تربیت و ارتباط این دو از منظر رویکرد پدیدارشناختی به ویژه از منظر اول‌شخص پردازیم که ویژگی یک پدیدارشناس در توصیف پدیدارهاست.

در تعریف تجربه دینی آمده که تجربه دینی نوعی تجربه شخصی است که برای فرد مؤمن رخ می‌دهد، چیزی که برای خود جان‌هیک رخ داده است. او در وصف این تجربه می‌گوید:

یک روز که در مرکز شهر هال سوار اتوبوس بودم، یک تجربه دینی برای من رخ داد که هرگز نتوانستم آن را فراموش کنم؛ تجربه‌ای که فراتر از هر توصیفی بود. انگار آسمان گشوده شد و نوری از آنجا بر من تابید و در پاسخ به عشق و شوری متعالی که در وجودم بود، مرا

سرشار از شادی و مسرتی بزرگ ساخت. خوب به یاد دارم که نتوانستم جلوی تبسم عمیق خود را بگیرم که گویی در پاسخ به خداوند بود. شاید اگر مسافران اتوبوس متوجه تبسم و خنده من می‌شدند، مرا دیوانه تصور می‌کردند. (Hick 2002, 33-34)

جان هیک با این توصیف از تجربه دینی خودش آن را نوعی احساس بشری در مواجهه با امر متعالی یا خدا می‌داند. بنابراین از دید وی باور به خدای متعال در تجربه دینی یک باور بنیادی است. با این همه یک نکته مهم در بحث تجربه دینی این است که این تجربه‌ای شخصی و از منظر اول‌شخص خود اوست که رخ می‌دهد. به سخن دیگر، تجربه دینی نوعی احساس است که متعلق آن امر الهی و متعال است، نه دیدن یک پرنده روی شاخه درخت یا شنیدن صدای آن. همین نکته مهم است که در این مقاله می‌کوشیم آن را از منظر رویکرد پدیدارشناختی توصیف کنیم. در ارتباط با این امر، در حیطه تعلیم و تربیت، که هم مربی و هم متربی از منظر اول‌شخص خودشان دارای تجربه‌های دینی متکثری هستند، بهترین روش توصیف پدیدارشناسانه است.

ویلیام آلستون نیز تجربه دینی را نوعی احساس می‌داند و معتقد است که تجربه دینی یا ادراک خداوند در ارتباط با باورهای دینی همان نقشی را ایفا می‌کند که ادراک حسی در ارتباط با سایر باورهای ما به جهان طبیعی دارد. تجربه دینی ما پایه اساسی معرفت ما از خداست. لذا او می‌نویسد:

باورهای پایه مستقیماً بازتاب تجربه ما هستند. بنیادی‌ترین باور در حیطه تجربه حسی، باور ما به عالم خارج و بیرونی است و متضایف آن در حیطه علوم دینی باور به وجود خداوند است. همچنین همانند باورهای جزئی حسی مثل درختی که آن را در مقابل خود مشاهده می‌کنم، باورهای جزئی دینی نیز وجود دارد که بازتاب لحظه‌هایی از تجربه دینی‌اند: من حضور خدا را در همین جا احساس می‌کنم. (Alston 1988, 743)

تجربه دینی به مثابه احساس این امر را برای ما روشن می‌سازد که هر تجربه‌ای که فرد در ساحت دینی تجربه می‌کند یا از سر می‌گذارند برای او از منظر اول‌شخص قابل فهم و درک و بیان است. حال باید این منظر را از دیدگاه پدیدارشناختی توصیف کنیم. مکس وان منن از پدیدارشناسان معاصر بر این نکته تأکید دارد و سرآغاز کار پدیدارشناسی را تجربه زیسته شخص می‌داند.

اساساً یادگیری به عنوان هسته اصلی تعلیم و تربیت خود یک تجربه است و پدیدارشناسی به عنوان علم تحلیل و توصیف تجربه با این امر ارتباط تنگاتنگی دارد. پدیدارشناسی در تعلیم و تربیت به دنبال توصیف تجربه یادگیری خود افراد توسط

خودشان است، ولی پدیدارشناس باید آنها را تشویق کند که احساسات، افکار و تجارب خود را آن گونه که هستند توصیف و تحلیل کنند تا معنا و ماهیت آنها را بشناسند. حال اگر این تجربه‌ها و احساسات و افکار صبغه دینی داشته باشند، پدیدارشناسی تجربه دینی در تعلیم و تربیت مطرح خواهد شد.

اکثر پدیدارشناسان بر این باورند که گوهر و ذات دین نوعی تجربه است و در نتیجه عقاید و کنش و اعمال دینی جلوه‌های مختلف یا تفسیرهای مختلف این نوع تجربه محسوب می‌شوند. از نظر رودلف اتو هسته مرکزی همه ادیان تجربه مینوی است که در طول تاریخ به صور و اشکال مختلف با حفظ وحدت محتوایی خود تجلی کرده است (اتو، ۱۳۸۰، ۴۳).

اتخاذ رویکرد پدیدارشناختی به تجربه دینی متربی از جانب مربی می‌تواند به نحو همدلانه بین این دو ارتباط برقرار کند و اگر این رویکرد صرفاً نظری باشد و حاوی ارتباط عاطفی نباشد کارایی خود را از دست می‌دهد. در دانمارک رویکرد پدیدارشناختی در تعلیم و تربیت با تمرکز بر تجربه دینی به کار رفته است. امکان تجربه دینی مورد نظر در این کشور تنها محدود به تجربه دینی مسیحی نبوده و سعی کرده‌اند دانش‌آموزان را با عناصر مختلف تجربه دینی ادیان مختلف نیز آشنا سازند (Keast 2007, 60). حُسن این رویکرد در تعلیم و تربیت این است که افراد بدون هیچ نوع تعصب و پیشداوری تنها به صورت نظری با مباحث مختلف در تجربه دینی آشنایی پیدا می‌کنند. وظیفه پدیدارشناس تجربه دینی این است که دانش‌آموز را به تأمل و تفکر و فهم تجربه دینی وادار کند و از هر نوع قضاوت له یا علیه آن تجربه دینی اجتناب ورزد. با وجود این، کنه و ذات دین برای پدیدارشناس همواره دسترس‌ناپذیر باقی می‌ماند و فرد دیندار بهتر از هر کس دیگری می‌تواند به کنه دین خود احاطه داشته باشد. دلیل این عدم توانایی پدیدارشناس در رسیدن به ذات و کنه دین این است که او با جلوه‌ها یا پدیدارها یا نمودهای عینی و انضمامی دین و رفتار و آیین‌های مذهبی افراد دیندار سروکار دارد.

۴. تجربه دینی از منظر اول‌شخص

چنان که در سطور پیشین نشان دادیم، تجربه زیسته به عنوان نقطه آغاز هر پژوهش پدیدارشناختی، از منظر اول‌شخص توصیف و تحلیل می‌شود. اکنون با توجه به آنچه در قسمت‌های قبلی درباره ویژگی‌های رویکرد پدیدارشناختی و تجربه دینی گفتیم، مربی و متربی در کلاس درس - به عنوان دو سوژه که هر دو از منظر اول‌شخص خود آمیخته به

باورها و اعتقادات و تجربیات مذهبی هستند- دو عنصر کلیدی در نظام تعلیم و تربیت محسوب می‌شوند. زمانی که متربی و مربی هر دو در درون یک سنت دینی مثل اسلام یا مسیحیت پرورش یافته باشند، کنش و رفتارهای ریز و درشت آنها در سپهر این سنت دینی نیز معنا خواهد یافت، مانند پرسش‌هایی با مضامین دینی مثل این شعر مولوی که «از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود / به کجا می‌روم آخر نمایی وطنم» و غیره که عمدتاً طرح این مباحث ذهن دانش‌آموز و معلم را به خود مشغول می‌کند. هنگامی که این نوع پرسش‌ها در کلاس درس مطرح می‌شود عمدتاً اکثر قریب به اتفاق دانش‌آموزان پاسخ‌هایی را مبتنی بر فرهنگ دینی‌شان به طور عام و فضای دینی خانوادگی خود به طور خاص ارائه می‌دهند و بی آن که تحلیل و بررسی کنند، آن گونه که شنیده و خوانده‌اند به معلم پاسخ می‌دهند. مثلاً دانش‌آموزی در توصیف فهم خود از این شعر مولوی می‌گوید که ما در بهشت بودیم و حضرت آدم با گناه ما را به جهان مادی آورد. تلقی او از بهشت و حضرت آدم و مسئله گناه یک تلقی ساده‌سازی شده از سخنان پدر و مادر یا پدربزرگ و مادربزرگ اوست. اکنون پاسخ او از منظر اول‌شخص او که بر اساس همان تجربه زیسته دیداری و شنیداری خودش از محیط است برای مخاطب که همان معلم است بیان می‌شود. بنابراین، روش پدیدارشناختی در امر تعلیم و تربیت دینی و نیز تحلیل تجربه دینی در امر آموزش امری انکارناپذیر است. امروزه این روش در بسیاری از حوزه‌های تعلیم و تربیت مخصوصاً زمانی که پای تجربه زیسته دانش‌آموز به میان می‌آید در صدر رویکردهای پژوهشگران و شاغلان این حیطه قرار می‌گیرد. هدف اصلی اعمال روش تحلیل پدیدارشناختی در امر تعلیم و تربیت دینی و نیز تحلیل و تفسیر پدیدارشناختی تجربه زیسته دینی متربی از جانب مربی یا معلم این است که به فرد تحت تعلیم کمک کند تا به آگاهی ذات و ماهیت و اوصاف اصلی تجربه دینی خودش برسد و در نتیجه به فهمی از ماهیت عقیده دینی که به آن باور دارد نائل شود. لیکن در فرایند مذکور مربی یا معلم نباید به قضاوت و داوری و ارزش‌گذاری باورها و اعتقادات دینی دست زند، چرا که این کار خلاف روح خود روش پدیدارشناسی است که در آن باید از هر نوع پیشفرض اجتناب کرد و آن را داخل پراتز گذاشت. معلم یا مربی باید بتواند زبان دینی متربی را در تجربه دینی او به کار گیرد، مشروط به آن که خود او نیز دستخوش همان تجربه یا مشابه آن بوده و از همان زبان دینی برخوردار باشد.

در بحث تجربه زیسته از منظر اول‌شخص نکته مهم دیگر این است که زبان و ارتباط زبانی بین معلم و دانش‌آموز یا مربی و متربی لاجرم عامل مهم تفسیر معنای سخنان

طرفین را برجسته می‌سازد. بحث هرمنوتیکی معنا در تعلیم و تربیت و تجربه دینی به تحلیل‌های پدیدارشناختی هرمنوتیکی متعددی دامن زده است که نمونه‌های آن را می‌توان از روزگار شلایرماخر تا امروز ردیابی کرد.

در تجربه دینی متربی، جهان زیسته او به عنوان یک واقعیت اجتماعی و طبیعی با زبان او درهم آمیخته و زبان او انعکاسی از جهان زیسته اوست و جهان زیسته او در زبان او منعکس شده است. حال در بین زبان و جهان، این تجربه دینی و تربیت دینی است که نباید از چشم پدیدارشناسان حوزه تعلیم و تربیت دور بماند و در این موارد غالباً دیده می‌شود که با استفاده از پدیدارشناسی هرمنوتیکی تجربه دینی دانش‌آموز به عنوان موضوع پژوهش هم به نحو کیفی و هم به نحو کمی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. در این مقاله نیز سعی ما بر پژوهش کیفی است و نه کمی (Henriksson 2012, 56).^۹

وجود رویکردهای پسامدرنیستی در تعلیم و تربیت در جهان معاصر به ویژه در کشورهای اروپایی و آمریکایی و اتخاذ آن از طرف محققان، مسئله امر متعالی و حقیقت‌نهایی در تجربه دینی را به چالش کشیده است. چون در پسامدرنیسم امر متعال زیر سؤال رفته است (محجل و اصغری ۱۴۰۲، ۲۰۷). این که متربی در تجربه دینی و در نتیجه در باورهای دینی خود قائل به حقیقت متعالی یا فراسویی است یا این که این حقیقت از جانب بافت زیست‌جهان او به عنوان پدیده‌ای فرهنگی و دینی در بستر فرهنگ به او تعلیم داده می‌شود، نفی حقیقت‌نهایی را در ذات دین برجسته می‌سازد. بنابراین دخالت فرهنگ و سیاست و اجتماع در شکل‌گیری باور دینی فرد در حیطه تعلیم و تربیت منجر به نسبی‌گرایی در معنای باور دینی می‌شود و این خود بحث بسیار بغرنج و دامنه‌داری است که خارج از محدوده این مقاله جای می‌گیرد.

نکته مهم در فرایند تحلیل پدیدارشناسانه تجربه دینی این است که تحلیل یک باور ناشی از تجربه دینی مربی یا متربی در امر تعلیم و تربیت مد نظر باشد. به سخن دیگر، فایده به کارگیری روش تحلیل پدیدارشناختی در توصیف تجربه دینی متربی توسط مربی در امر تعلیم و تربیت این است که با اجتناب از هر نوع رویکرد علمی، مذهبی یا فلسفی و غیره و نیز با تعلیق هر نوع داوری و پیشفرض‌های مربوط به خوبی یا بدی یک باور، منبع هر نوع باور و عقیده دینی روشن شود و فرد در فرایند تعلیم و تربیت به یک دین خاص گرایش پیدا نکند و فرد در آن به نحو تحجرآمیزی سکنی نگزیند که این امر با روح آزاد پژوهش پدیدارشناختی در تضاد کامل خواهد بود. به عبارت دیگر، معلم در کلاس درس این حق را ندارد که دین خاصی را تحمیل کند، بلکه او وظیفه دارد ریشه‌ها و منشأهای

عقاید و اعتقادات دینی را به فراگیران خود بیاموزد. این امر با اجتناب از تقلیل‌گرایی کاملاً سازگار است. مراد از تقلیل‌گرایی این است که محقق در فرایند تحقیق یک پدیده، منشأ آن را به یک امر واحد (روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، دینی، فلسفی، ...) تقلیل دهد. امروزه بسیاری از محققان و صاحب‌نظران حوزه علوم تربیتی در غرب رویکردهای غالب حاکم بر فرآیند آموزش و پرورش را از جهات مختلف مورد انتقاد قرار می‌دهند و بر این نکته تأکید می‌ورزند که آموزش و پرورش باید کلیت فرد را مورد توجه قرار دهد. به عبارت دیگر، باید تمام ابعاد وجودی فرد را پرورش دهد. می‌توان به زبان ساده گفت که این همان رویکرد کل‌گرایی است که اخیراً مورد تأکید قرار گرفته تا شخص به مثابه کل به همراه تمامی تجربه‌های زیسته او در محیط سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و علمی در نظر گرفته شود. این در حالی است که آموزش رایج در اکثر کشورهای پیشرفته و حتی در کشور ما نیز تنها حیطه شناختی فرد را مورد نظر قرار داده است، مضافاً این که پرورش این حیطه نیز عمدتاً بر مبنای برنامه درسی «کتاب‌محور» و گاهی «فعالیت مدرسه» انجام می‌شود و سایر حیطه‌های وجودی دانش‌آموز از قبیل بُعد اخلاقی، معنوی (تربیت دینی) و فرهنگی او فراموش شده است. شاهد آن هستیم که برنامه درسی مدارس صرفاً به تدریس کتاب‌های آموزشی معین و سپس آماده کردن دانش‌آموزان برای موفقیت و بالاخره در صورت کسب موفقیت، ارائه مدارک به آنان محدود می‌شود (شریف‌زاده و دیگران ۱۳۹۲، ۸). در مدارس با دانش‌آموزان مختلف از حیث فرهنگی و فکری که دارای تجربه‌های دینی مختلفی از منظر اول‌شخص هستند مواجه هستیم، و لذا رویکرد پدیدارشناختی می‌کوشد این وضعیت را به مثابه کلیت تجربه فرد در نظر بگیرد. اما چون تجربه دینی عنصر غالبی در کنش‌های تربیتی دانش‌آموز است، معلم باید این تجربه را در تحلیل‌های خود مد نظر قرار دهد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه اجمالاً درباره ماهیت تجربه دینی در ساحت تعلیم و تربیت و تحلیل پدیدارشناختی آن گفته شد چند نکته قابل استنباط است. نخست این که روش پدیدارشناختی به مثابه روش توصیفی از منظر اول‌شخص این امکان را می‌دهد که فرد مستقیماً تجربه زیسته خود را توصیف و تحلیل کند و تحلیلگر نیز با این تجربه زیسته او می‌تواند به تحلیل معنای تجربه او دست زند و فرد از معنای تجربه دینی خودش شناخت و معرفت لازم را کسب کند. دوم این که رویکرد کل‌گرایانه این امکان را به تحلیلگر یا بهتر

است بگوییم به پدیدارشناس می‌دهد تا شخص را، که در اینجا متربی یا دانش‌آموز است، از زوایای مختلف در معرض توصیف و تحلیل پدیدارشناختی قرار دهد. سوم این که به کارگیری روش پدیدارشناختی در تحلیل تجربه دینی در امر تعلیم و تربیت نباید منجر به پذیرش یک دیدگاه یا عقیده مذهبی در بین فراگیران گردد. می‌توان گفت که هدف مربی در به کارگیری این روش در تحلیل تجربه دینی متربی تغییر عقیده مذهبی او از آن مذهب به این مذهب نیست و نباید باشد، بلکه هدف کلیدی در این فرایند این است که به متربی این امکان داده شود که با توصیف و تحلیل پدیده‌های روانی و احساسی و عاطفی خود در تجربیات دینی خودش از منظر اول‌شخص، بتواند به معنای پدیده‌های مذکور دست یابد و به خودآگاهی دینی خودش نائل شود. براساس آنچه درباره تجربه دینی بیان شد می‌توان این گونه استنباط کرد که مربی هرگز نمی‌تواند تجربه ادراک خداوند را به دانش‌آموزان نشان دهد، بلکه می‌تواند راه‌های نیل به آن هدف را تبیین کند تا زمینه هدایت آنها را به دست گیرد. در اینجا صرفاً دین خاصی مد نظر نیست و به سخن دیگر به کارگیری این روش محدود به یک دین نیست، بلکه به روی تمامی باورهای دینی مختلف گشوده است و این گشودگی خصلت مهم روش پدیدارشناختی است که به فرد این امکان را می‌دهد که بدون هیچ نوع تعصب، پیشفرض و تقلیل‌گرایی، از منظر تجربه زیسته خویش دست به توصیف تجربه دینی بزند.

کتاب‌نامه

- اصغری، محمد. ۱۴۰۱. *درآمدی بر فلسفه‌های معاصر غرب*. تهران: انتشارت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شریعتمداری، علی. ۱۳۸۵. *اصول و فلسفه تعلیم و تربیت*. تهران: امیر کبیر.
- باقری، خسرو. ۱۳۹۰. *رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت*. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- اتو، رودلف. ۱۳۸۰. *مفهوم امر قدسی*. ترجمه همایون همتی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شریف‌زاده، حکیمه السادات، خسرو باقری، و هادی امیری کاربندی. ۱۳۹۲. «بررسی ماهیت تجربه دینی از دیدگاه آستون و کاربرد آن در تعلیم و تربیت». *فصلنامه نوآوری‌های آموزشی*، ۴۸.
- محجل، ندا و محمد اصغری. ۱۴۰۲. «ساختارشنی تعلیم و تربیت دینی در عصر پست‌مدرن». *مجله پژوهش‌های فلسفی*، ۴۳: ۱۹۹-۲۱۰.

- محمدرضایی، محمد. ۱۳۸۱. «نگاهی به تجربه دینی». قسبات، ۲۶.
رشیدیان، عبدالکریم. ۱۳۸۴. هوسرل در متن آثارش. تهران: نشر نی.
مگی، برایان. ۱۳۷۲. فلاسفه بزرگ. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
عبادی، احمد. ۱۳۹۵. «تجربه دینی و گوهرانگاری آن از منظر غزالی و ویلیام جیمز». الهیات تطبیقی، ۱۵: ۱۰۹-۱۲۶.

Bibliography

- Asghari, Muhammad. 2023. *An Introduction to Contemporary Philosophies*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Bagheri, Khosrow. 2011. *Research Approaches and Methods in the Philosophy of Education*. Tehran: Institute for Cultural, Social and Civilization Studies. [In Persian]
- Ebadi, A., and E. A. Karimi Dooraki. 2016. "Religious Experience and its Essentialism in William James and Ghazzali's Views." *Comparative Theology*, 15: 109-126. [In Persian]
- Henriksson, Carina, Norm Friesen, and Tone Saevi (eds.) 2012. *Hermeneutic Phenomenology in Education Method and Practice*. Sense Publishers.
- Hick, John. 2002. *An Autobiography*. Oxford, England: Oneworld Publications.
- Keast, John. 2007. *Religious Diversity and Intercultural Education: A Reference Book for Schools*. Council of Europe.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2002 [1965]. *Phenomenology of Perception*. Translated by Colin Smith. Routledge & Kegan Paul.
- Magee, Bryan. 1987. The Great Philosophers. Translated by Izzatullah Fouladvand. Tehran: Khārazmī. [In Persian]
- Mohajel, Neda and Muhammad Asghari. 2023. "Deconstruction of Religious Education in the Postmodern Era." *Philosophical Investigations*, 43: 199-210. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2023.57665.3577> [In Persian]
- Mohammadrezai, Mohammad. 2002. "A View of Religious Experience." *Qabasat*, 26. [In Persian]
- Otto, Rudolf, 1917. *The Idea of the Holy*. Translated by Homayoun Hemmati. Tehran: Mu'assisih-yi Mutālī'āt va Tahqīqāt-i Farhangī. [In Persian]
- Rashidian, Abdolkarim. 2005. *Husserl in the Text of His Work*. Tehran: Nashr-i Niy. [In Persian]
- Sharif Zādeh, Hakimeh Sādāt, Khosrow Bāgheri, and Hādi Amiri Kārbandi. 2013. "The Nature of Religious Experience from the Viewpoint of William Alston and Its Application in Education." *Educational Innovations*, 12(4). [In Persian]

- Shariatmadari, Ali. 2006. *Principles and Philosophy of Education*. Tehran: Intishārāt-i Amīr Kabīr. [In Persian]
- Van Manen, M. 1997. *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*. Albany, NY: SUNY Press: Althouse Press. (Original work published in 1990).

یادداشت‌ها

1. egology
2. epoche
3. intentionality

۴. برای آشنایی با «تجربه زیسته پیش‌تأملی» (Pre-reflective lived experience)، نک. Van Manen 1997.

۵. برای آگاهی بیشتر در مورد پژوهش کیفی، نک. Henriksson, Friesen & Saevi 2012.

۶. مسئله خدا در تربیت دینی و تحلیل این امر در فلسفه تعلیم و تربیت بسیار حایز اهمیت است. بعضی از متفکران بر این باورند که معلم می‌تواند در اینجا دانش‌آموز را از طریق هدایت فکری و برانگیختن ذهنی به فهم معنای الوهیت سوق دهد. لازمه این کار این است که معلم نیز در فضای تجربه دینی مستغرق گردد. به سخن دیگر، معلم باید به نحوی تربیت شود که شایستگی آن را داشته باشد تا نماینده خدا در روی زمین باشد. اما واقع‌گرایانی همچون ارسطو و آکویناس معتقدند که معلم واقعی خداست و اگر انسانی تدریس می‌کند تنها توسط نمادها به چنین کاری موفق می‌شود. ذهن آدمی به صورت مستقیم نمی‌تواند با ذهن انسان دیگر ارتباط برقرار کند، بلکه این ارتباط غیرمستقیم است. تنها خدا می‌تواند مستقیماً به درون یعنی به روح آموزش دهد. تنها کاری که از دست معلم برمی‌آید تلاش برای برانگیختن و هدایت یادگیرنده از طریق علائم، نمادها و تشویق است (شریعتمداری ۱۳۸۵).



**Rereading the Problem of Evil and Its Solutions in
Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i's
Thought Based on His Three Theories of "Self-
knowledge/Self-awareness", "I'tibāriyyāt" and "Fall of
Adam"**

Mahdi Sepehri¹ 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2022.12.19

Accepted: 2023.07.16



Abstract

The problem of evil is considered in conflict with the omniscience, omnipotence, and omnibenevolence of God. In this regard, different theodicies have been proposed, the most important of which are based on: the evil is imaginary or of non-existence, the sum of good is more than the sum of evil, other attributes of God should be considered, or the evil is the result of human's volition. Tabataba'i's response to the problem of evil is multifaceted. His response is based on his special conception of the philosophy of Adam's fall, the inextricable link between the human and I'tibāriyyāt (i.e. the perceptions based on the mental constructs), and self-alienation. Adam's fall, which is due to man's attention to his earthly body along with neglecting the presence of God, has created a new knowledge and a new world for him, which is accompanied by suffering. In this new world, mental constructs are separated from realities, as well as legislation from creation. As a result, cosmic evils are set apart from the legislative ones which are based on mental constructs; so that sometimes, a cosmic evil is considered good. One can acknowledge the pain and suffering as a means of testing and paying attention to God's presence, and in this way, he/she will face a world where pain and suffering not only become relieved and meaningful but also disappear. Accordingly, both real (cosmic) evils and the ones based on mental constructs (I'tibāriyyāt) can also be considered good in their current earthly situation based on their meaning in this kind of understanding.

Keywords

the problem of evil, self-knowledge/self-awareness, I'tibāriyyāt, fall of Adam, Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i

1. Assistant Professor, Department of Kalam and Islamic Philosophy, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (mahdispehri@isu.ac.ir)



بازخوانی مسئله شر و راه‌حل‌های آن در اندیشه علامه طباطبایی (ره) بر اساس سه نظریه معرفه النفس، نظریه اعتباریات و نظریه هبوط

مهدی سپهری^۱

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۵

دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۸

چکیده

مسئله شر نقضی بر منظومه علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی مطلق خداوند تلقی شده است. در این مسئله، چند نوع دفاع از وجود خداوند وجود دارد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از دفاع مبتنی بر موهوم یا عدمی انگاشتن شر، دفاع مبتنی بر حاصل جمع برتر خیرها، و دفاع مبتنی بر توجه به سایر صفات خداوند یا توجه به اختیار انسان. علامه طباطبائی پاسخی در باب شرور داده است که راهی چندجانبه را طی می‌کند. وی بر اساس فلسفه هبوط زمینی آدم و به دنبال آن هم‌آغوشی آدمی با اعتباریات، از سوئی، و از خودبیگانگی آدمی، از سوی دیگر، تبیینی برای سختی‌ها و شرور داده است. هبوط زمینی انسان، که ناشی از توجه به بدن زمینی به همراه غفلت از توجه به حضور خداوند است، معرفتی جدید و به دنبال خود عالمی جدید برای انسان رقم می‌زند که همراه رنج‌ها و سختی‌هاست. در این عالم جدید، اعتبار از حقیقت و تشریح از تکوین جدا می‌گردد و همین بستری می‌شود تا شرور تکوینی نیز از شرور اعتباری و تشریحی منحاز شوند، به گونه‌ای که گاهی یک شر تکوینی امری خیر اعتبار و تلقی شود. آدمی دردها و رنج‌های تکوینی را می‌تواند وسیله‌ای جهت امتحان و توجه به حضور خداوند قرار دهد، و در این صورت دردها و رنج‌ها نه تنها تسکین و معنا می‌یابند، بلکه ناپدید می‌شوند. شرور حقیقی یا اعتباری هم می‌تواند بر اساس معنایی که پیدا می‌کنند در همین وضعیت دنیایی خود خیر تلقی شوند.

کلیدواژه‌ها

مسئله شر، معرفه النفس، اعتباریات، هبوط، علامه طباطبایی (ره)

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.

(mahdisepehri@isu.ac.ir)

۱. مقدمه

شروری که در عالم با آنها مواجهیم ممکن است اساساً یک مسئله ایمانی تلقی شود. در این صورت، صرفاً یک پاسخ ایمان‌گرایانه به این مسئله داده می‌شود، بدین ترتیب که «شر یک راز است و ما باید، به صرافت، به خدا اعتماد کنیم و باور داشته باشیم که خداوند دلیلی برای شرور عالم دارد» (van Inwagen 2005, 189). از سوی دیگر، در رویکرد عقلانی به مسئله شر، تقریر مسئله دو صورت پیدا می‌کند، یک صورت آن همراه و همسو با نگاه ملحدانه شکل گرفته و صورت دیگر آن همسو با نگاه خداپاورانه. مسئله شر گاهی به نحوی ملحدانه در نسبت با وجود خدا تلقی شده و قرینه‌ای علیه خداوند دانسته شده است (مسئله قرینه‌ای شر) و گاهی نیز به نحوی خداپاورانه مسئله‌ای منطقی و در نسبت با صفات خداوند تلقی شده است (مسئله منطقی شر) (Pereboom 2005, 148). کیث یندل به صورتی منطقی و دقیق نشان می‌دهد که دو گزاره «شر وجود دارد» و «خدا وجود دارد» اساساً ناسازگار نیستند و برای اثبات ناسازگاری مسیری طولانی در پیش است. به طوری که در بسیاری از صورت‌بندی‌ها این دو گزاره تهافتی ندارند. این که شر یا جهان حاوی شر را چگونه تصور کنیم یا چه تصویری از هر یک از صفات الهی مرتبط با شر داشته باشیم، یا شر را به اختیار انسان مختار نسبت بدهیم یا نه، همه در این که آن دو گزاره را ناسازگار بدانیم یا نه تأثیرگذار است (Yandell 2016, 128-130). هر یک از پاسخ‌های موجود در مسئله شر نیز بر یکی از این صورت‌بندی‌ها متمرکز است.

مسئله شر در نسبت سه ضلع خدا-انسان-جهان مطرح می‌شود. این مسئله در میان متکلمان مسیحی بیشتر در نسبت میان سه صفت از صفات خداوند مطرح شده است. توضیح این که اگر خداوندی را که آفریدگار انسان و جهان است، قادر مطلق، عالم مطلق و نیز خیرخواه مطلق بدانیم، چرا شرور را از بین نمی‌برد؟ به عبارت دیگر، اگر خداوند خالق از شرور خبر دارد و می‌تواند آنها را نیافریند یا از بین ببرد، چرا با توجه به خیرخواهی اخلاقی مطلق که دارد آنها را از بین نمی‌برد؟ (van Inwagen 2005, 191-192).

در میان متکلمان مسلمان نیز این مسئله گاهی به عنوان نقضی بر عدالت خداوند و گاهی نیز به عنوان نقضی بر حکمت خداوند، که مستلزم نظام احسن است، مطرح شده است. نقض بر حکمت خداوند و نظام احسن به این معناست که آیا این جهان بهترین جهان ممکن است؟ همچنین در میان متکلمان مسلمان گاهی به عنوان نقضی بر رحمت و

عنایت خداوند نیز تلقی شده است. البته گاهی هم به عنوان رخنه‌ای در مسئله توحید و وحدت خداوند مطرح شده است (سعیدی مهر ۱۳۷۶، ۲۰۱).

پاسخ‌هایی که به این بحث داده شده عمدتاً در این راستا بوده که شرور را چگونه باید تعبیر کرد. تقسیم شرور به (۱) شر متافیزیکی، (۲) شر فیزیکی یا طبیعی، و (۳) شر اخلاقی در همین راستا انجام شده است. شر متافیزیکی عبارت است از نقصان صرف که در ماهیت اشیا نهفته است. شر فیزیکی عبارت است از درد و رنج که از بلایای طبیعی مانند سیل و زلزله حاصل می‌شود. و شر اخلاقی عبارت است از گناهیانی مانند بی‌عدالتی‌ها، شکنجه‌ها و به راه انداختن جنگ‌ها و خون‌ریزی‌ها (اسکندری دامنه و نصری ۱۳۹۳، ۳۱). در تاریخ فلسفه دین در یک جمع‌بندی تاکنون سیزده پاسخ به مسئله شر داده‌اند (سلگی و پورحسن ۱۳۹۷، ۴۲). در ادامه، مروری مختصر بر پاسخ‌های ارائه‌شده انجام خواهد شد، و سپس به نحو تفصیلی پاسخ چندجانبه علامه طباطبایی در این زمینه مورد بازخوانی و تحلیل قرار خواهد گرفت.

۲. مروری اجمالی بر نظریات پاسخ‌دهنده به مسئله شر

برخی نظریات اساساً بر وجود یا نحوه وجود شر متمرکزند. نظریه «موهوم بودن شر» یکی از این نظریات است. در این رویکرد به مسئله شر که به بودیسم برمی‌گردد، اساساً اشياء مادی یا مفاهیم مربوط به آنها اغلاطی محسوب می‌شوند که باید با یک سلسله‌ای از استدلال‌ها یا ریاضت‌های تمرکزی^۱ تصحیح شوند، چرا که به ناآگاهی^۲ یا توهم^۳ آدمی بازمی‌گردند (Griffiths 2005, 67). نظریه «نیستی‌انگاری شر» که در پاسخ شبهه «دوگانه‌انگاری مبدأ هستی» مطرح شده نیز در همین راستاست -میرداماد آن را در پاسخ به شبهه دوگانه‌انگاری به افلاطون نسبت می‌دهد (میر داماد ۱۳۷۴، ۴۳۴). بر پایه این نظریه، شر واقعیت دارد، اما وجودش ناشی از محدودیتی است که در قیاس با اشیا دیگر پدیدار می‌شود (صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱، ۷: ۵۸؛ ۱۳۶۳، ۱۹۷-۱۹۸).

برخی نظریه‌ها با قبول واقعی بودن شرور سعی کرده‌اند که مسئله شر را پاسخ دهند. «نظریه تقسیمی شر» از این دسته است که شر را به پنج قسم تقسیم می‌کند. از نگاه این نظریه اگر موجودی، مادی باشد و سعه وجودی و ظرفیت آن در قلمرو حرکت از قوه به فعل باشد، تراحم و تضاد، و در نتیجه شر قلیل، برای آن ضروری و حتمی است. اگر به جهت پرهیز از شر قلیل وجود مادی از خیر کثیر آن صرف نظر شود، و چنین موجودی تحقق نیابد، ترجیح مرجوح بر راجح لازم می‌آید و این خود شر غالب است (میرداماد

۱۳۷۴، ۴۳۴؛ عصار تهرانی (۱۳۷۶، ۴۹۵-۴۹۶). نظریه «ملازمه شر با خیرهای برتر» نیز در همین راستاست. این نظریه را دو گونه می‌توان بیان کرد: (۱) شر قلیل برای تحقق خیر کثیر لازم است؛ (۲) شر قلیل برای احساس خیر کثیر لازم است. شری که در جهان وجود دارد حداقل شر ممکن است برای عالی‌ترین خیر ممکن. به عبارت دیگر، این جهان هرچند یک جهان کامل نیست، اما بهترین جهان ممکن است. بحث بر سر این که خداوند جهان را بیافریند یا نیافریند نیست، بلکه بر سر این است که اگر بخواهد بیافریند چگونه بیافریند؟ پاسخ این است که به بهترین نحو ممکن (Mawson 2005, 67). «سفیدی هرگز بی‌سیاهی نشایستی؛ آسمان بی‌زمین لایق نبود؛ جوهر بی‌عرض متصور نشدی؛ محمد بی‌ابلیس نشایستی؛ طاعت بی‌عصیان و کفر بی‌ایمان صورت نیستی؛ و همچنین جمله اضداد» (عین القضاة همدانی ۱۳۴۱، ۱۸۷).

دسته‌ای از نظریات نیز وجود شر را فرض گرفته‌اند، اما در مورد تصور ما از خدا یا صفات خدا تأمل کرده‌اند. دو نظریه «الهیات پویشی درباره شر» (رستمی و نصیری ۱۳۹۴، ۵۵) و نظریه «ثنویت» (خلیلی و کلباسی اشتری ۱۳۹۵، ۱۹) با فرض واقعیت شر، برای پاسخ به مسئله شر، مفروضات الهیاتی در مورد وحدانیت خدا و صفاتش را بازبینی کرده‌اند. در برخی دیگر از نظریات برای پاسخ به مسئله شر با فرض وجود شر، به جای تجدید نظر در صفات خدا، صفات دیگری از خدا را یادآوری کرده‌اند. در این راستا، نظریه «جبران شرور و رنج‌ها در عالم دیگر» به صفت عدالت خداوند توجه داده است. این نظریه به دو صورت نظریه عوّض و نظریه انتصاف به مسئله شرور پرداخته است. در نظریه عوّض، اعطای عوّض و جبران نسبت به درد و رنجی که انسان مستحق آن نیست بر خداوند واجب است. طبق نظریه انتصاف، استیفای حق مظلوم از ظالم از سوی خداوند متعال ضرورت دارد، یعنی خداوند بر اساس عدالت یا در این دنیا ظالم را به قهر خویش مبتلا می‌کند یا در جهان آخرت حق ستم‌دیده را از ستمگر می‌گیرد و به او بازمی‌گرداند (خواجگی شیرازی ۱۳۷۵، ۱۲۴؛ اکبری مطلق ۱۳۹۶، ۶۵). نظریه دیگر در این راستا نظریه «شر لازمه پرورش روح انسان» است. تتودیسسه «پرورش روح» یکی از راه‌حل‌های مسئله شر است. بر اساس نظریه عدل الهی ایرناتوسی، خداوند در جهان کنونی مشکلات و شرور زیادی را پدید آورده تا انسان در رویارویی با آنها و مبارزه و تلاش برای برطرف کردن آنها فضایل والای انسانی و اخلاقی را کسب کند (هیک ۱۳۷۲، ۱۰۱-۱۰۲). در نظریه «شر مکافات و مجازات عمل» نیز خداوند علت درد و رنج‌های ناشی از شرور طبیعی است، اما این تنبیه‌ها از بداندیشی و بدخواهی خداوند ناشی نمی‌شود، بلکه ناشی از

عدالت خدا هستند. درباره شر اخلاقی، انسان‌ها بی‌واسطه باعث بروز شر می‌شوند، اما در شرور طبیعی هرچند انسان‌ها به طور مستقیم آنها را بروز نمی‌دهند اما شرایط وقوع و بروز آنها را مهیا می‌کنند (سلگی و پورحسن ۱۳۹۷، ۱۰۷). نظریه «دادباوری مبتنی بر امتحان» به صفت ربوبیت و پرورش‌دهندگی پروردگار توجه داده است. توضیح این که آزمایش و امتحان چند گونه صورت می‌پذیرد: (۱) به قصد کشف حقیقت، (۲) برای اتمام حجت، (۳) به قصد تکمیل و پرورش که به آن «آزمایش پرورشی» یا تکمیلی می‌گویند. در اینجا، انسانی را در گرفتاری‌ها و شرایط قرار می‌دهند تا با قرار گرفتن بر سر دوراهی‌ها و سختی‌ها استعدادهای درونی‌اش بروز و نمود پیدا کند و در حد خام و بالقوه باقی نماند، که این آزمایش تکمیل‌کننده است (مطهری ۱۳۸۴، ۲۷: ۴۹۶-۴۹۷؛ نیز نک. پاکزاد ۱۳۸۷). نوع دوم و سوم در مورد شرور موجود در عالم در نسبت با خدا معنا دار است. در روایتی از امیرالمؤمنین - علیه السلام - بلا در نسبت با ظالم، تأدیب و در نسبت با مؤمن، امتحان و در نسبت با انبیاء و اولیاء درجه و کرامت دانسته شده است (مجلسی ۱۴۲۷، ۱: ۱۱۸، ۱۵).

گروهی از نظریات بر اختیار انسان تأکید کرده‌اند. نظریه «شر لازمه اختیار انسان» در این گروه دسته‌بندی می‌شود. الوین پلنتینگا در جواب جی. ال. مکی با طرح جهان‌های ممکن و این که قدرت بی‌نهایت خدا شامل برخی از جهان‌ها نمی‌شود و آن جهان عالمی است که انسان‌ها در آن مختار باشند، اما جملگی خیر اختیار کنند، قصد دارد اثبات کند جمع قضایای مورد باور انسان متأله با وجود شرور نه تنها تناقض صریح ندارد، بلکه تناقض ضمنی نیز ندارد (تورانی و عامری ۱۳۹۱، ۱۲۱). لازم به ذکر است که سه نظریه «شر لازمه پرورش روح انسان»، «شر مکافات و مجازات عمل» و «دادباوری مبتنی بر امتحان» که پیش‌تر اشاره شد، در عین این که برای حل مسئله شر به صفات خدا توجه داده‌اند، اما از جهتی به اختیار انسان نیز توجه کرده‌اند و از این جهت می‌توانند ذیل نظریاتی لحاظ شوند که بر اختیار انسان تأکید کرده‌اند.

دو نظریه «جهل انسان و شرور» و نظریه «جهان خنثی در نسبت با خیر و شر» نیز بر اساس نوع نگاه ما به شر پاسخ مسئله را می‌دهند. اولی بر اساس این که شر ناشی از قضاوت‌های سطحی و فقدان نگاه کل‌نگر است و دومی بر اساس این که خیر و شر بستگی به موضع آدمی دارد که در مسیر هدایت باشد یا در مسیر ضلالت، و گرنه جهان به خودی خود نسبت به خیر و شر خنثی است (ملکیان ۱۳۸۰، ۳۰۴).

۳. بازخوانی پاسخ علامه طباطبایی به مسئله شر

پاسخ علامه طباطبایی بر سه پایه استوار است که هر پایه مبتنی بر یک نظریه در اندیشه ایشان است: (۱) نظریه معرفه النفس، (۲) نظریه اعتباریات، (۳) نظریه هبوط. از این رو بازخوانی جامع و مبسوط پاسخ ایشان مستلزم ورود به مسئله شر از منظر این سه نظریه است. این سه نظریه و مسیری که هر کدام در مواجهه با مسئله شرور فراهم می‌کنند در ادامه خواهد آمد.

۳-۱. پاسخ علامه از منظر نظریه معرفه النفس

علم النفس فلسفی با تکیه بر عقل و استدلال و به شیوه تجزیه و تحلیل به طرح مباحث پیرامون نفس می‌پردازد. چنین علم النفسی نخستین بار در آثار ارسطو مطرح شد و در نهایت مباحث عمیق و کامل آن را می‌توان در کتاب *شفاء ابن سینا* دنبال کرد. این مسائل به نحو دیگری در حکمت متعالیه ملاصدرا مطرح و پاسخ یافتند. در علم النفس، نفس را همچون سایر موجودات در برابر خود می‌نهند و به سان یک موضوع مورد بحث عقلی قرار می‌دهند، آن را شرح لفظ داده و از مدلول واژه نفس سخن می‌گویند، سپس «هلیه بسیطه» آن را مطرح و از وجودش می‌پرسند، آنگاه از حقیقتش سخن می‌گویند، و در «هلیه مرکبه» از احکام و قوایش می‌گویند، در «لیم ثبوتی» علتش را می‌کاوند و در «لیم اثباتی» دلیلش را می‌جویند. ابن سینا قبل از اثبات نفس اولین مطلبی که در باب نفس می‌گوید روشن کردن مدلول واژه نفس است. او مدلول این واژه را چنین معرفی می‌کند: «هر آنچه مبدأ صدور افعالی است که بر یک منوال صادر نمی‌شوند»^۴ (ابن سینا ۱۴۰۴، ۲: ۵). فارابی نیز کمی پیش‌تر از ابن سینا در کتابی که سعی داشت همساز و همسان‌کننده نظرات افلاطون و ارسطو باشد اقوال افلاطون در باب نفس را خالی از تردید و غموض نمی‌داند، به گونه‌ای که گاهی آن را فکر خالص و گاهی مبدأ حیات و حرکت در جسم دانسته است (الفارابی ۱۴۰۵، ۱۲).

اما حکیم معاصر علامه طباطبایی معرفه النفس را متمایز از علم النفس می‌داند. او در پاسخ به پرسشگری که فرق بین علم النفس و معرفه النفس را پرسیده بود با صحت بر این تمایز صریحاً بیان می‌دارد که «معمولاً علم النفس به فنی گفته می‌شود که از نفس و مسائل مربوط به آن و خواص آن بحث می‌کند و معرفه النفس به شناسایی واقعیت نفس از راه مشاهده و عیان گفته می‌شود. شناسایی نفس از راه علم نفس 'شناسایی فکری' است و از راه معرفه النفس 'شناسایی شهودی'» (طباطبایی ۱۳۸۸، ۲: ۲۰۷).

ورود علامه طباطبایی به معرفه النفس به نحو تصریح و نه صرفاً تلویح، در رساله الولایه، جلد ششم تفسیر المیزان، و جلد سوم تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث والقرآن در تفسیر آیه ۱۰۵ سوره مبارکه مائده، ذیل عبارت «علیکم أنفسکم» آمده است. معرفه النفس مورد نظر علامه طباطبایی بحثی فلسفی یا انتزاعی برای معدود متفکرانی که مقدمات فلسفی لازم را گذرانده باشند نیست، بلکه طریقی فکری-عملی است که هر کس می‌تواند در حد خود بدان وارد شود. فکری که در معرفه النفس مد نظر ایشان است نوعی مراقبه حضوری است و به کلی با آنچه در بررسی فکری علم النفس مرسوم فلاسفه است فرق دارد. به نظر می‌رسد معرفه النفس فکر «درباره» نفس نیست بلکه فکر «در» نفس و «از طریق» نفس است، وانگهی نفس خودش طریق است: «... ثم أمر المؤمنین فی قوله: 'عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ' بلزوم أنفسهم کان فیہ دلالة علی أن نفس المؤمن هو الطريق الذی یؤمر بسلوکه ولزومه» (طباطبایی ۱۳۷۱، ۶: ۱۶۵).

البته نفس گرچه خود طریق است و از این امر مفری هم نیست، حتی برای یک لحظه و یا یک قدم، اما آدمیان در این که به این امر متفطن باشند یا نباشند یکسان نیستند، و به تعبیری در دو حال توجه یا غفلت به سر می‌برند:

لکن هذه الحقيقة التکوینیة أعنی کون الإنسان فی حیاته سائراً فی مسیر نفسه لا یسعه التخطی عنها ولو بخطوة، ولا ترکها والخروج منها ولو لحظة، لا یتساوی حال من تنبه له وتذكر به تذکراً لازماً لا یتطرق إليه نسیان، وحال من غفل عنه ونسی الواقع الذی لا مفر له منه. (طباطبایی ۱۳۷۱، ۶: ۱۶۷)

علامه در رساله الانسان فی الدنيا، در جمع‌بندی نهایی در باب حقیقت معیشت دنیایی، به مطلب فوق با صراحت بیشتری اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که اساساً آدمی حیاتی در غیر ظرف نفس خود ندارد. از این رو اگر غیر از این گمان کرده و خود را فراموش کند، قوای ادراکی او غیرفعال می‌شود و چیزی جز سراب نخواهد یافت و نهایتاً در ورطه هلاکت غوطه‌ور خواهد شد:

فالإنسان لا حياة له فی غیر ظرف نفسه، ولا معاش له دون وعاء وجوده، فإذا نسی نفسه ووقع فی غیرها وقع فی الضلال البحت والبوار، وبطلت أعمال قواه، فلا یعمل منه سمع ولا لسان ولا بصر، فهو فی الظلمات لیس بخارج منها، وصار کلّ ما قصده سراها، وکلّ ما صنعه بائراً هالکاً. (طباطبایی، بی‌تا-ب، ۵۸).

از همین رو می‌توان «معرفت انفسی» مد نظر علامه طباطبایی را رویکردی خاص به زندگی و شیوه‌ای زندگی دانست که از معرفه النفس حاصل شده و شیوه‌ای از زندگی را برای آدمی

رقم می‌زند که می‌توان آن را «انفسی زیستن» نامید. در زیست انفسی آدمی بیش از آن که به بیرون و داشته‌هایش توجه کند به خود و بودنش توجه می‌کند. البته از نگاه علامه طباطبایی زیست انفسی با زیست توحیدی هم‌آغوش‌اند. از این رو تعبیر زیست انفسی-توحیدی را می‌توان برای نگاه ایشان به کار برد. داستان کوتاه زیر نمایشی مختصر از یک زیست انفسی است:

قرار بود چند نفر از بچه‌های یک کلاس برای ایفای نقش در یک تئاتر مدرسه انتخاب شوند. مادر سعید می‌ترسید که بچه‌اش انتخاب نشود. روزی که قرار بود نقش‌ها را اعلام کنند مادر سعید برای آوردن او به خانه به دنبالش رفت. سعید به محض دیدن مادر به سوی او دوید و با خوشحالی فریاد زد: «مادر حدس بزن! حدس بزن!» و سپس کلماتی را به زبان آورد که خود یک درس بود: «من انتخاب شدم که کف بزنم و تشویق کنم.»

بر اساس نظریه معرفه النفس، شرور ناشی از خودفراموشی یا به تعبیری از خودبیگانگی هستند: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹). از نگاه علامه طباطبایی، انسانی که خودش است و با خود یگانه است در واقع با خدای خود آشنا و یگانه است (طباطبایی ۱۳۷۱، ۶: ۱۷۰-۱۷۲)، و به تعبیری زیستی انفسی-توحیدی دارد و واجد آرامشی انفسی است، پس ضرری نیز متوجه او نیست: «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» (مائده: ۱۰۵).

۲-۳. پاسخ علامه از منظر نظریه اعتباریات

از نظر مرحوم علامه طباطبایی شر دو گونه است: شر تکوینی و شر تشریحی. در مقابل خیر نیز به دو گونه است: خیر تکوینی و خیر تشریحی. این تقسیم را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان گفت: شر یا حقیقی و واقعی است یا جعلی و اعتباری (طباطبایی ۱۳۷۱، ۳: ۱۳۵). پاسخ مرحوم طباطبایی در مورد هر یک از این دو نوع شر را به طور مجزا دنبال می‌کنیم.

۱-۲-۳. شر تکوینی یا حقیقی (واقعی)

شر تکوینی خود دو نوع است، زیرا شر تکوینی به عدم یا فقدان وجود برمی‌گردد، و از آنجا که عدم دو نوع است شر تکوینی هم دو نوع است. عدم یا عدم مطلق است یا عدم مضاف. عدم مطلق نقیض وجود است، که خود دو گونه است: یا عدم شیء را نسبت به ماهیت خودش در نظر می‌گیریم مثل عدم درخت، یا عدم شیء را نسبت با شیء دیگری در نظر می‌گیریم، مثل این که گیاه را فاقد کمالات حیوان می‌دانیم. در حالت اول تعبیر شر را استفاده نمی‌کنیم، اما در حالت دوم تعبیر شر را به کار می‌بریم، منتها منظور شر نسبی

است، نه شر فی نفسه. این نوع از شر یعنی شر مطلق اساساً چیزی نیست که بخواهد به خدا منتسب شود یا نشود. به عبارت دیگر، این نوع شر از لوازم ماهیات بوده و جعل خداوند به آن تعلق نمی‌گیرد. عدم مضاف فقدان کمال وجودی برای چیزی است که شایسته بود آن کمال را داشته باشد. فقدان بینایی برای سنگ عدم مطلق است، اما فقدان بینایی برای خرگوش عدم مضاف است. بر این پایه که دو نوع عدم داریم، شر هم دو نوع است، شر مطلق و شر مضاف. از نظر علامه طباطبایی، این شرور مضاف به واسطه و بالعرض به خداوند و قضای الهی منتسب می‌شوند (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱۳: ۱۸۷-۱۸۸).

آن شر تکوینی که در بحث شرور عالم مطرح است معمولاً شر مضاف است و اگر شر مطلق هم مراد باشد حالت دوم شر مطلق مراد است. درد و رنجی که از بلاهای طبیعی مانند سیل و زلزله حاصل می‌شود از نوع شر مضاف تکوینی است. شری که ناشی از عدم مطلق است تقریباً معادل شر متافیزیکی است و شر مضاف نیز تقریباً معادل شر طبیعی است که قبلاً در مقدمه تعریف آنها گذشت. به نظر می‌رسد شر مضاف به صورت درد و رنج خود را نشان می‌دهد. از نظر علامه طباطبایی، درد و رنج، یا به طور کلی لذت و الم، اموری حقیقی و واقعی هستند (طباطبایی بی-تا-الف، ۳۵۲). شر مضاف در نسبت با خدا شری است که نتیجه عدم اعطاء الهی است. خیر مضاف در نسبت با خدا خیری است که نتیجه اعطاء الهی است. همان طور که این خیر به خدا قابل انتساب بوده و قابل حمد و ستایش است، شر مقابل آن نیز به خدا منتسب بوده و ظلم هم نیست، زیرا کسی بر او حقی ندارد؛ مضاف بر این که وجود آنهاست که به خداوند برمی‌گردد، اما نواقص آنها به قابلیت و استعداد خود موجودات در عالم ماده بازمی‌گردد (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱۳: ۱۸۷؛ ۳: ۱۲۸). بنابراین، این نوع از شر منافاتی با عدالت خداوند ندارد. اما آیا این نوع از شر با حکمت، جود، خیرخواهی و عنایت او که مستلزم نظام احسن یا بهترین جهان ممکن است نیز منافاتی ندارد؟ این سؤال وقتی جدی‌تر می‌شود که بدانیم این نوع از شرور، یعنی شرور مضاف، درد و رنج آدمی را به همراه دارند و به عبارت دقیق‌تر آدمی نسبت به آنها احساس و ادراک درد و رنج دارد. مرحوم علامه طباطبایی در اینجا پاسخ دیگری را می‌افزاید و آن نظریه تقسیمی شر است. او با تقسیم شرور به پنج قسم که در بخش پیش اشاره شد، بیان می‌دارد که ترک خیر کثیر مستلزم شر کثیر است و شرور عالم به نسبت خیرات آن بسیار قلیل بوده و همین مقدار قلیل هم به تبع خیر کثیر ایجاد شده است.

اما پاسخ مرحوم طباطبایی در بحث شرور تکوینی در همین جا پایان نمی‌یابد. گرچه نظریاتی مانند «جهان خنثی در نسبت با خیر و شر»، «شر مکافات و مجازات

عمل»، «جبران شرور و رنج‌ها در عالم دیگر» و «دادباوری مبتنی بر امتحان» می‌توانند دردها و رنج‌های این عالم را معنادار کنند و موجب تسکین آدمیان شوند، اما سؤال اینجاست که آیا آدمی نسبت به همین شرور تکوینی از آن جهت که تکوینی هستند مقهور است و ناگزیر مبتلای به آنها شده است؟ در پاسخ‌های متداول و متعارف به بحث شرور صرفاً شرور اخلاقی - و نه دیگر شرور - را به خود انسان برگردانده و آن را لازمهٔ اختیار انسانی دانسته‌اند. اما به نظر می‌رسد مرحوم طباطبایی گرچه شرور اخلاقی یا شرور ملازم اختیار انسانی را نیز مطرح کرده‌اند - که توضیح آن در قسمت بعد خواهد آمد - برای این که چگونه ممکن است حتی شرور تکوینی به خود انسان برگردد نیز تبیینی قابل توجه دارند. به عبارت دیگر، علامه طباطبایی در پاسخ به این سؤال که «آیا آدمی خود هیچ نقشی در گرفتاری و سختی‌های عالم دنیا ندارد؟ آیا آدمی مجبور است سختی‌های این دنیا را درک کند؟» پاسخی بکر و مهم دارند. این پاسخ در قسمت پاسخ علامه طباطبایی از منظر نظریه هبوط خواهد آمد.

۳-۲-۲. شر تشریعی یا اعتباری

شر تشریعی یا اعتباری و در مقابل آن خیر تشریعی یا اعتباری خیر و شری هستند که به افعال اختیاری انسان منتسب می‌شوند. شرور تشریعی یا اعتباری از آن جهت که منتسب به افعال اختیاری انسان هستند آگاهانه‌اند. از نظر علامه طباطبایی، آن ادراک و آگاهی که منشأ افعال اختیاری انسان است متفاوت از سایر آگاهی‌های انسانی است. توضیح این که از نظر علامه طباطبایی ادراکات و آگاهی‌های انسان دو گونه است: ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری. ادراکات حقیقی انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر است، اما ادراکات اعتباری اذعانات یا تصدیقاتی است که وهم به منظور رفع احتیاجات حیاتی آنها را ساخته و جنبه وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری دارند (طباطبایی بی‌تا-الف، ۳۴۴-۳۴۷). ادراکات اعتباری، بر خلاف ادراکات حقیقی، تابع احتیاجات حیاتی و نیز بعضاً تابع عوامل مخصوص محیط‌اند و با تغییر آنها تغییر می‌کنند (طباطبایی بی‌تا-الف، ۳۵۳-۳۵۴). ادراکات اعتباری علمی است که رابطه و واسطه میان انسان و افعال اوست (طباطبایی بی‌تا-الف، ۳۴۴-۳۴۷). ادراکات اعتباری و انشائی، در برابر ادراکات اخباری و حقیقی، اعتبار و جعل و قراردادهای انسانی هستند که در جهت رفع حوائج و نواقص زیستی و وجودی و فرونشاندن تمایلات و انگیزه‌های برخاسته از آن نیازها توسط وهم انسانی انشاء شده‌اند. ویژگی و معیار مهم اعتباریات آن است که ناظر به غایات و مقاصد متصور خودمان آنها را خوب یا بد و خیر یا شر تلقی می‌کنیم، نه این که این امور به لحاظ

نفس‌الامری چنین باشند (طباطبایی بی‌تا-الف، ۳۵۲). البته ادراکات اعتباری، هم از جهت اثر و کارکرد و غایتی که بر آنها مترتب است و هم از جهت منشأ وجودی و زیستی فردی یا جمعی که دارند، مرتبط و متصل به واقع هستند و لذا معرفت‌بخش‌اند، هرچند برهان‌بردار نیستند؛ عقلانیت آنها نیز از نوع عقلانیت عملی است (طباطبایی ۱۳۶۴، ۲: ۱۶۱-۱۶۲).

از جمله این اعتباریات اعتبار حسن و قبح و به تبع آن خیر و شر است. این اعتبار غیر از لذت و الم است که از نظر علامه طباطبایی اموری حقیقی هستند (طباطبایی بی‌تا-الف، ۲۵۲). ما بر اساس مقاصد و اهداف، این لذات یا آلام و یا هر چیز دیگری را ممکن است حَسَن یا قَبِيح و به تعبیر دیگری خیر یا شر بدانیم. منظور از خیر و شر در اینجا خود لذت و الم نیست، بلکه اعتبار و جعلی بر اساس مقاصد خود ماست. شروری که در اینجا مطرح می‌شوند شر بودنشان در گرو مقاصد است، یعنی شر بودنشان بستگی به این دارد که در چه جهتی واقع شوند. برای مثال، ورزشکاری که خود را به کارهای سخت وامی‌دارد، اگرچه این کار برای او سخت و رنج‌آور است و به لحاظ تکوینی شر است، اما از جهت این که او قصد پیروزی در مسابقات ورزشی را دارد خیر است، یعنی خیر اعتباری دارد. در مقابل، ورزشکاری را فرض کنید که از سیگار کشیدن لذت می‌برد، اگرچه سیگار کشیدن برای او لذت‌آور و به لحاظ تکوینی ممکن است برای وی خیر مضاف تلقی شود، اما اگر آن را به لحاظ سلامتی، طول عمر یا پیروزی در مسابقات لحاظ کند، برای وی شر است. مربی چنین ورزشکاری نیز این کار او را شر می‌پندارد، زیرا برای او مقصدی بالاتر در نظر دارد که همان پیروزی در مسابقات است. از نظر علامه طباطبایی، این خیر و شر در افعال انسانی به خدا منتسب نیستند، مگر از جهت توفیق یا عدم توفیق که خداوند برای تحقق فعل در جهت مصالح کلی عالم به فرد می‌دهد (طباطبایی ۱۳۷۱، ۳: ۱۳۴). البته روشن است خیر و شری که انسان برای خود اعتبار می‌کند لزوماً با خیر و شری که خدا برای انسان اعتبار می‌کند یکسان نیست، چرا که مقاصد این دو اعتبار لزوماً بر هم منطبق نیستند. به نظر می‌رسد شر اخلاقی که در مقدمه ذکر شد نیز ذیل شر تشریحی و اعتباری قرار گیرد. شری که در نظریه دفاع مبتنی بر اختیار مطرح شد نیز به همین نوع از شر بازمی‌گردد. از نظر مرحوم علامه طباطبایی، بین اعمال انسان‌ها و حوادث عالم ارتباط است، به طوری که گاهی اعمال خیر که در جهت اطاعت از حق تعالی است موجب نزول خیرات و انفتاح ابواب برکات است، و در مقابل اعمال شر که در جهت معصیت

حق تعالی است موجب حوادث ناگوار و مصائب است، چه حوادث ناگوار انسانی مانند جنگ‌ها و چه حوادث طبیعی مانند سیل و زلزله (طباطبایی ۱۳۷۱، ۲: ۱۸۱).

۳-۳. پاسخ علامه طباطبایی از منظر نظریه هبوط

ذیل بحث شر تکوینی این سؤال مطرح شد که چگونه ممکن است حتی شرور تکوینی نیز به خود انسان برگردد؟ علامه طباطبایی از منظر نظریه هبوط، در پاسخ به این سؤال که «آیا آدمی خود هیچ نقشی در گرفتاری و سختی‌های تکوینی عالم دنیا ندارد؟» پاسخی بکر و مهم دارند.

ایشان اولاً داستان هبوط حضرت آدم علیه السلام را داستان شخص او نمی‌داند، بلکه داستان هبوط نوع آدمی یا به تعبیر دیگر هبوط آدمیت می‌داند. به عبارت دیگر، هبوط شامل تک تک آدمیان می‌شود (طباطبایی ۱۳۷۱، ۸: ۲۰-۲۱). ثانیاً از نظر علامه طباطبایی این هبوط یک انتقال معرفتی است، نه انتقال مکانی، به طوری که آدم و بلکه آدمی بر اثر توجه به بدن (یا عورات خود) و غفلت از حضور حق تعالی (یا به تعبیر دیگر غفلت از میثاق ربوبی)، دچار هبوطی معرفتی و خروج از بهشت شد (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱: ۱۲۷-۱۲۸). روشن است که مقصود علامه از هبوط معرفتی هبوطی ذهنی و خیالی نیست، بلکه در عین معرفتی بودن هبوطی هستی-شناختی و جهان-شناختی است. ثالثاً لازمه هبوط از بهشت شکل‌گیری و تکون عالمی دیگر به نام عالم دنیا بود که مستلزم سختی‌ها، دردها و رنج‌هاست (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱: ۱۳۰). بنابراین، غفلت از حضور حق و، به دنبال آن، خود را در بدن دیدن و افتادن به تمایلات حیوانی، پیامد «توجه» آدمی بود. به عبارت دیگر، نوع ادراک آدمی در عالم دنیا تابع و ناشی از نوع «توجه» اوست. جالب است که مرحوم علامه طباطبایی در رساله *المنامات و النبوات* حتی ادراکات حقیقی انسان را تابعی از «توجه» و ناشی از آن می‌داند (طباطبایی بی‌تا-الف، ۳۸۸-۳۸۹). به عبارت دیگر، ادراک ذهنی ناشی از ادراک تمایزات و ادراک تمایزات ناشی از «توجه» است. وقتی شما به یک باغ پر از گل و درخت نگاه می‌کنید تمرکز شما بر یک گل باعث می‌شود آن گل از سایر اشیاء متمایز شود و سایر تمایزات در پس‌زمینه آن محو شوند (طباطبایی بی‌تا-الف، ۳۹۰)، به همان سان که عدسی دوربین روی چهره‌ای کانونی می‌شود و زمینه آن محو می‌شود.

بر اساس نگاه علامه طباطبایی می‌توان گفت عالمی که در آن زندگی می‌کنیم با تمام سختی‌ها، دردها و رنج‌هایی که دارد، تابعی از «توجه» ماست. زندگی مادی یا دنیوی اثر

توجه خاص انسان به طبیعت بدنی و غفلت از توجه به خداست. فرض کنید شما را وارد باغی می‌کنند که آن باغ سال‌های متمادی متعلق به پدر بزرگ شما بوده و خاطرات شیرینی با پدر بزرگ خود در آن باغ داشته‌اید. شما پس از گذشت سال‌ها وارد آن باغ شده‌اید. به محض ورود، شما به یاد همه آن خاطراتی می‌افتید که در کودکی با پدر بزرگ خود داشته‌اید. همه آنچه در این باغ است برای شما نمودی از پدر بزرگ شماست. شما به این باغ به عنوان یک باغ میوه که میوه‌های آن آماده فروش در بازار هستند نگاه نمی‌کنید. این باغ عالمی برای شما می‌سازد که در جای‌جای آن پدر بزرگ خود را حس می‌کنید. تمام این باغ آینه‌ای از پدر بزرگ شما است. اما کسی که چنین «توجهی» ندارد، باغ را سرمایه‌ای برای تصاحب و تجارت یا تخریب و تبدیل آن به یک مرکز تجاری می‌فهمد. ممکن است در ابتدا چنین به نظر برسد که این حس شما نسبت به باغ صرفاً یک امر ذهنی یا روانی است، اما نکته اینجاست که خود ذهن نیز معلول «توجه وجودی» یا «توجه متافیزیکی» است. عالمی که در آن زندگی می‌کنیم متشکل از اشیاء نیست، بلکه عالم ما ناشی از نوع توجه ما به اشیاء است. شر نیز ناشی از نوع توجه ما به اشیاء است. این تبیین علامه از شرور از جهتی با نظریه «جهان خنثی در نسبت با خیر و شر» قرابت پیدا می‌کند، با این تفاوت که در نظر علامه طباطبایی، اشیاء به خودی خود تحقق ماهوی بالذات ندارند و این توجه ماست که آنها را به نحو عالم اشیاء ماهوی محقق می‌کند. اگر توجه ما به اشیاء به گونه‌ای باشد که نظر استقلالی به آنها کنیم عالمی محقق خواهد شد که سراسر آن را امور مکروه و رنج‌آور فرامی‌گیرد، اما اگر نظر آلی و ربطی (فقری) به آنها داشته و به تعبیری آنها را آینه‌ای برای توجه به خداوند قرار دهیم و لحظه‌ای از او غفلت نوزیم، همه اشیاء برای ما خیر و زیبا خواهد بود و عالم محقق شده ما یکسره عالمی پر از خیر و زیبایی محض خواهد بود (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱: ۱۲۸-۱۲۹).

شرور ناشی از هبوط گرچه دردسرهایی برای آدمی داشته‌اند، می‌توانند زمینه امتحان، رشد و تعالی روحی باشند. از نظر علامه طباطبایی، هبوط آدمی موجب سختی‌ها و درد و رنج‌هایی شده است، اما آدمی پس از توبه می‌تواند به جایگاه رفیعی برسد که قبل از هبوط هم آن را نداشته است (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱: ۱۳۲)، مانند کوهنوردی که در شرایط سخت و نفس‌گیری در صعود از کوه قرار می‌گیرد اما با تحمل آن سختی بدن مقاوم‌تری پیدا می‌کند و به لحاظ بدنی و روحی در شرایط بهتری قبل از کوهنوردی قرار می‌گیرد.

۴. نتیجه‌گیری

چنان‌که گفته شد، پاسخ علامه طباطبایی به مسئله شر بر سه پایه استوار است که هر پایه مبتنی بر یک نظریه در اندیشه ایشان است: نظریه معرفه النفس، نظریه اعتباریات و نظریه هبوط. گرچه در نگاه اول این سه نظریه از هم جدا به نظر می‌رسند، در منظومه اندیشه علامه طباطبایی هر سه در یک روایت منسجم، که می‌توان آن را روایت هبوط و عروج نامید، ردیف می‌شوند.

پیش از تقریر روایت منسجم علامه طباطبایی، توجه به این نکته لازم است که بیان مسئله شر و حل آن از طریق «تئودیه» یا «روایت» در میان فیلسوفان دین رایج است. میشل تولی به تئودیه‌های مختلف در حل مسئله شر اشاره می‌کند و سپس بیان می‌دارد که تئودیه‌های دینی، اگر مبتنی بر باورهای دینی معقول باشند، می‌توانند برای هر کسی حتی یک غیردیندار قابل قبول باشند. از نظر میشل تولی، حتی در یک مذهب معین تفاوت‌های بسیار مهمی در باورهای مذهبی مردم وجود دارد، و از این رو باورهای بسیار متفاوتی وجود دارد که می‌توان برای تئودیه‌های دینی مختلفی به آنها متوسل شد (Tooley 2021). تئودیه‌های دینی را تعدادی از مسیحیان ارائه کرده‌اند و گونه‌ای از آن را پیتر ون اینواگن بازگو کرده است (van Inwagen 2006, 85-86). استامپ نیز در فصل اول کتاب سرگردان در تاریکی به موضوع «روایت» و این که چگونه روایت (مثلاً روایت هبوط) می‌تواند مشکل رنج را حل یا آن را معنادار کند پرداخته است (Stump 2010, 3-64). میشل تولی تئودیه دینی مورد نظر مسیحیت درباره هبوط را این گونه تقریر می‌کند: اولاً، انسان‌ها به جای این که از طریق یک فرآیند تکامل طبیعی به وجود آمده باشند، توسط خالق جهان به وجود آمده‌اند. خالق دو انسان اول (آدم و حوا) را در دنیایی کامل و عاری از رنج و مرگ قرار داد. با این حال، آنها آزادانه از فرمان خالق سرپیچی کردند و نتیجه آن سقوط نوع بشر بود، که نه تنها به این معنا بود که دو انسان اول در معرض رنج و مرگ قرار گرفتند، بلکه همه فرزندان آنها نیز چنین شدند. اما خالق، چندین نسل بعد، عاشقانه درگیر یک عملیات نجات شد که در آن در شخص پسرش به عنوان یک انسان تجسم یافت و با مرگ فداکارانه، بخشش را برای خالق ممکن کرد. هر انسانی که این قربانی را پذیرفت، از سعادت ابدی در حضور خالق لذت برد (Tooley 2021).

از نگاه برخی فیلسوفان دین، به خاطر غلبه نگاه صرفاً طبیعی و توجیه‌پذیر دانستن فرآیند تکامل و توجیه‌ناپذیر دانستن آفرینش آدم و حوا به صورت خلق از عدم، از یک سو،

و نیز غیراخلاقی بودن این ادعا که اگر یکی از دو انسان (آدم یا حوا) از برخی دستورات سرپیچی کند، همه میلیاردها نفر از فرزندان آنها هم در معرض رنج و مرگ قرار بگیرند، از سوی دیگر، تئودیسه هبوط آدم معقولیت مد نظر را ندارد (Tooley 2021). روشن است که این بیان از تئودیسه هبوط و اشکالات وارد بر آن با نگاه علامه طباطبایی فاصله زیادی دارد.

از نگاه علامه طباطبایی ماجرای هبوط آدم ماجرای «انسان در سیر» است. آدمی در محضر الهی در چنان جذبه‌ای به سر می‌برد که سر به بیرون نداشت و آنچنان در عزّ ربوبی مستغرق بود که گرچه بدن داشت اما به بدن و اعضایش یا همان تمایلات حیوانی توجهی نداشت. از همین رو حین هبوط یا بیرون آمدن از آن فضای جذبه الهی، که فضای امانت و قداست و فضای ذکر و توجه به عهد میثاق بود، دچار سختی‌ها و آلام و رنج‌ها شد (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱: ۱۲۸-۱۲۹). این خروج، که همراه غفلت و نسیان ذکر بود («وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَكَمْ نَجِدُ لَهُ عَزْمًا» (طه: ۱۱۵)، عالمی را رقم زد که در آن آدمی نه با خدا آشناست و نه با خود. این عالم جدید یا همان حیات دنیا که عالم مشقت و معیشت تنگ و ناگوار است («فَلَا يَخْرُجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى» (طه: ۱۱۷) «... وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا» (طه: ۱۲۴)، از سویی عالم بیگانگی با خود و خداست و از سویی قوامش به اعتباریات است (طباطبایی بی‌تا-ب، ۵۴-۵۶). در این عالم است که اعتبار از حقیقت جدا می‌شود و تشریح از تکوین منحاز می‌گردد. معرفت نفس نیز بازگشت از عالم اعتبار به خودآشنایی و خداآشنایی حضوری است.

در یک مقایسه اجمالی، هبوط هم در قرآن و هم در کتاب مقدس در ظاهر به معنای سقوط مقامی و مکانی گرفته شده است، به طوری که در قرآن آدم و زوجه‌اش از بهشت و نعمت به زمین و محنت و از آسمان به زمین رانده شدند، ولی در عهد قدیم، آدم و حوا از باغ عدن پر نعمت به زمینی که از آن سرشته شدند و باید با رنج و زحمت به نعمت برسند سقوط کردند (سفر پیدایش ۲: ۱۵-۱۷؛ اشرفی ۱۳۸۵، ۲۰۶-۲۰۸). هم در قرآن و هم در کتاب مقدس، هبوط به معرفت گره می‌خورد؛ منتها در کتاب مقدس خوردن میوه درخت ممنوعه موجب معرفت به نیک و بد و سپس آگاهی به برهنگی می‌شود (سفر پیدایش ۳: ۱-۱۵؛ اشرفی ۱۳۸۵، ۲۰۲)، حال آن که در قرآن از نگاه تفسیری مرحوم علامه طباطبایی چشیدن درخت ممنوعه با غفلت از حالت حضور همراه می‌شود، که نتیجه قهری آن پیدایش سوءات یا عورات است. بنابراین هبوط از نظر علامه طباطبایی - بدون نفی معنای ظاهری- به معنای هبوط معرفتی است، آن هم نه به معنای مورد نظر

کتاب مقدس، بلکه به معنای انتقال از حالت حضور و توجه به حالت غفلت و ورود به دنیای اعتبار.

بر اساس نظریه معرفه النفس، شرور ناشی از خودفراموشی یا به تعبیری از خودبیگانگی هستند. از سوی دیگر، بر اساس نظریه هبوط، شرور ناشی از دوری از خدا و بیگانگی با خداست. از نگاه علامه طباطبایی، انسانی که خودش است و با خود یگانه است، با خدای خود آشنا و یگانه است (طباطبایی ۱۳۷۱، ۶: ۱۷۰-۱۷۲)، و به تعبیری زیستی انفسی-توحیدی دارد و واجد آرامشی انفسی است، پس ضرری نیز متوجه او نیست: «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» (مائده: ۱۰۵). از سویی دیگر، شرور به هبوط انسان از عوالم پیشین آدمی برمی‌گردند. البته روی دیگر این هبوط که خیر است، تفصیل و شکوفایی انتخاب‌های نهفته و پنهانی انسان است تا بلکه تضرع و توبه کند و نفسش پرورش یابد و البته این نیز خود موجب ظهور برخی اسماء الهی مانند عفو و رحمت و غفران است، که اگر هبوط نمی‌بود این اسماء ظهور نمی‌یافت (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱: ۱۳۴).

بر اساس نظریه اعتباریات نیز شرور به شرور حقیقی و اعتباری (یا به عبارتی تکوینی و تشریحی) تقسیم می‌شوند. از جمله اعتباریات، اعتبار حسن و قبح و به تبع آن خیر و شر است. این اعتبار غیر از لذت و الم است که از نظر علامه طباطبایی اموری حقیقی هستند (طباطبایی بی-الف، ۲۵۲). ما بر اساس مقاصد و اهداف این لذات یا آلام و یا هر چیز دیگری را ممکن است حَسَن یا قَبِيح و به تعبیر دیگری خیر یا شر بدانیم. منظور از خیر و شر در اینجا خود لذت و الم نیست، بلکه اعتبار و جعلی است که بر اساس مقاصد خود به صورت برجسب خیر یا شر به آنها می‌زنیم. شروری که در اینجا مطرح می‌شوند شر بودنشان در گرو مقاصد است، یعنی شر بودنشان بستگی به این دارد که در چه جهتی واقع شوند. برای مثال، ورزشکاری که خود را به کارهای سخت وامی‌دارد، اگرچه این کار برای او سخت و رنج‌آور است و به لحاظ تکوینی شر است، اما از جهت این که وی قصد پیروزی در مسابقات ورزشی را دارد خیر است، یعنی خیر اعتباری دارد. از نظر علامه طباطبایی، این خیر و شر در افعال انسانی به خدا منتسب نیستند، مگر از جهت توفیق یا عدم توفیق که خداوند برای تحقق فعل در جهت مصالح کلی عالم به فرد می‌دهد (طباطبایی ۱۳۷۱، ۳: ۱۳۴).

شرور طبیعی یا شرور تکوینی مضاف به نحو بالعرض و با واسطه هبوط آدمی به خداوند و قضای الهی منتسب می‌شوند. درد و رنج حاصل از این شرور نیز امری واقعی و

حقیقی محسوب می‌شود. با توجه به وضعیت هبوطی آدمی شرور تکوینی دنیایی و مادی در بستری از غفلت از حق تعالی و مستقل دیدن اشیاء شکل گرفته است. همچنین برخی شرور به صورت خاص ممکن است ناشی از اعمال شر و گناهان آدمیان در همین دنیا باشد، یعنی ممکن است مکافات و مجازات اعمال انسانی باشد و به نحوی به سوء اختیار انسان‌ها بازگردد، در عین حال می‌تواند مبتنی بر امتحان الهی بوده سبب رشد و تعالی فردی و اجتماعی برخی یا جامعه انسانی شود. شرور در عین این که امتحاناتی هستند که می‌توانند سبب بروز خشم، روان‌پریشی و نهایتاً افسردگی و ازهم گسیختگی اجتماع شوند، اما همچنین می‌توانند سبب بروز محبت، عشق و انسجام اجتماعی و امید به آینده‌ای بهتر باشند. شرور می‌تواند فقر و بیچارگی انسان را در مقابل چشم او آورد و در نگاهی موحدانه این احساس فقر و اضطراب می‌تواند زمینه توبه و بازگشت آدمی به بهشتی باشد که با غفلت از حق تعالی از آن رانده شده است. از نگاه موحدانه، آلام و رنج‌ها می‌توانند شر قلبی تلقی شوند که خیر کثیری در پی دارند، البته به شرط توجه و پندآموزی.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

کتاب مقدس.

- ابن سینا. ۱۴۰۴ ق. الشفاء (الطبیعیات)، ۳ ج. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- اسکندری دامنه، حمیدرضا، و عبدالله نصری. ۱۳۹۳. «بررسی مسئله شر از دیدگاه لایب نیتس و سوئین برن». الهیات تطبیقی ۱۲: ۲۷-۵۰.
- اشرفی، عباس. ۱۳۸۵. مقایسه قصص در قرآن و عهدین. شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- اکبری مطلق، کبری. ۱۳۹۶. «نظریه عوض، و راه‌حل متکلمان مسلمان برای مسئله شرور»، اسفار ۶: ۶۵-۸۹.
- پاکزاد، عبدالعلی. ۱۳۸۷. «ابتلا و آزمایش در قرآن». پژوهش‌های قرآنی ۵۴-۵۵.
- تورانی، اعلی، و معصومه عامری. ۱۳۹۱. «مسئله منطقی شر از دیدگاه آلون پلانینگا». حکمت اسرار ۴(۴): ۱۲۱-۱۵۳.
- خلیلی، مزگان، و حسین کلباسی اشتری. ۱۳۹۵. «وجه وجودی شر» در آثار مانی: تبیین و سنجش». الهیات تطبیقی ۱۶: ۱۹-۳۶.
- خواجگی شیرازی، محمد بن احمد. ۱۳۷۵. النظامیه فی مذهب الإمامیه. به تحقیق علی اوجبی. تهران: مرکز فرهنگی نشر قبله.
- رستمی، یداله، و منصور نصیری. ۱۳۹۴. «بررسی و نقد مسئله شر از نظر الهیات پویشی با تأکید بر اندیشه هارتسهورن». حکمت اسرار ۷(۴): ۵۵-۸۶.

- سعیدی‌مهر، محمد. ۱۳۷۶. «دادورزی و تقریری نو از مسئله شر». نقد و نظر ۱۰-۱۱: ۱۹۸-۲۱۳.
- سلگی، مریم، و قاسم پورحسن. ۱۳۹۷. «خدای مهربان و مسئله شر: مسئله شر؛ معضلات، رویکردها و راه‌حل‌ها». تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۳. مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۹۸۱. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۶۴. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۵ ج. تهران: صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ ج. قم: اسماعیلیان.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۸۸. بررسی‌های اسلامی، ۲ ج. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین. بی‌تا-الف. مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی. قم: باقیات.
- طباطبایی، محمدحسین. بی‌تا-ب. «رساله الانسان فی الدنيا»، فی مجموعه الإنسان و العقیة. قم: باقیات.
- عصار تهرانی، سید محمدکاظم بن محمد. ۱۳۷۶. مجموعه آثار عصار. به تصحیح و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی. تهران: امیرکبیر.
- عین‌القضات همدانی. ۱۳۴۱. تمهیدات. تهران: دانشگاه تهران.
- الفارابی، ابونصر. ۱۴۰۵ ق. الجمع بین رأی الحکیمین. تهران: الزهراء.
- مجلسی، محمدباقر. ۱۴۲۷ ق. بحار الانوار، ۲۵ ج. قم: احیاء الکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۴. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ۳۰ ج. تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۰. «اندر چیستی فلسفه دین». علامه ۲: ۲۹۱-۳۱۰.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد. ۱۳۷۴. القبسات. به اهتمام مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- هیگ، جان. ۱۳۷۲. فلسفه دین. ترجمه بهرام راد و ویراستاری بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: هدی.

Bibliography

Holy Quran

The Bible

Akbari Motlaq, Kobra. 2017. "The Theory of Compensation, and the Solution of Muslim Theologians to the Problem of Evil." *Asfar*, 6: 65-89. [In Persian]

Al-Fārābī, Abū Naṣr (al-Farabi). 1986. *al-Jam' bayn Ra'y al-Ḥakīmayn*. Tehran: al-Zahra' Publications. [In Arabic]

Ashrafi, Abbas. 2006. *Comparison of Stories in the Quran and Bible*. Tehran: Shirkat-i Chāp va Nashr-i Beynumilal. [In Persian]

- ‘Assar, Sayyed Muhammad Kazim. 1997. *Majmū‘ih-ye Āṣār-i ‘Aṣṣār*. Edited and introduced by Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- ‘Ayn al-Quḍāt Hamadānī. 1962. *Tamhīdāt*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Eskandari Damane, H., & A. Nasri. 2015. “Leibniz and Swinburne's Views on the Problem of Evil.” *Comparative Theology*, 12: 27-50. [In Persian]
- Griffiths, Paul J. 2005. “Nontheistic Conceptions of the Divine.” In *Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, edited by William J. Wainwright. Oxford University Press.
- Hick, John. 1993. *Philosophy of Religion*. Translated by Bahram Rad, edited by Bahauddin Khorramshahi. Tehran: Intishārāt-i Hudā [In Persian]
- Ibn Sina (Avicenna). 1983. *Al-Shifā’ (Tabī‘iyyāt)*, 3 vols. Qom: Maktaba Ayatollah Mar‘ashī. [In Arabic]
- Khājigī Shīrāzī, Muḥammad ibn Aḥmad. 1996. *Al-Nizāmiyya fī Madhhab al-Imāmiyya*. Edited by Ali Owjabi. Tehran: Markaz-i Farhangī-yi Nashr-i Qiblih. [In Arabic]
- Khalili, Mozghan. 2016. “Existential Aspect of Evil in the Works of Mani: Explanation and Evaluation.” *Comparative Theology*, 16: 19-36. [In Persian]
- Majlesi, Mohammad Baqer. 2006. *Biḥār al-Anwār*, 25 vols. Qom: Fiqh Publications. [In Persian]
- Malekian, Mostafa. 2001. “Inside the Essence of the Philosophy of Religion.” *Allāmiḥ*, 2: 291-310. [In Persian]
- Mawson T. J. 2005. *Belief in God: An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford University Press.
- Mīr Dāmād, Muḥammad Bāqir bin Muḥammad (Mir Damad). 1995. *al-Qabasāt*. Edited by Mehdi Mohaghegh. Tehran: Tehran University. [In Arabic]
- Motahhari, Morteza. 2005. *Majmū‘ih-ye Āṣār-i Ustād Shahīd Muṭahhari (Collected Works of Morteza Motahhari)*, 30 vols. Tehran: Sadra. [In Persian]
- PākHzād, Abd al-‘Ali. 2008. “Tribulation and Trial in the Qur'an.” *Qur’anic Research*, 54-55: 342-377. [In Persian]
- Pereboom, Derk .2005. “The Problem of Evil.” *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, edited by William E. Mann. Blackwell Publishing.
- Rostami, Yadollah, & Mansur Nasiri. 2017. “A Review of the Problem of Evil in Process Theology with an Emphasis on Charles Hartshorn Thought.” *Isra Hikmat*, 7(4): 55-86. [In Persian]

- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1981. *Al-Ḥikma al-Muta‘āliya fī-l-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘ah*. Beirut: Dar Iḥya’ al-Turath al-‘Arabī. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1984. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Tehran: Institute of Cultural Research. [In Arabic]
- Saeedimehr, Mohammad. 1997. "Justice and a New Account of the Problem of Evil." *Naqd va Nazzar*, 10-11: 198-213. [In Persian]
- Solgi, Maryam, & Ghasem Purhasan. 2017. *The Compassionate God and the Problem of Evil*. Tehran: Allameh Tabataba’i University Press. [In Persian]
- Stump, Eleonore. 2010. *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*. Oxford University Press.
- Tabataba’i, Muhammad Husayn. 1985. *Uṣūl-i Falsafih va Ravish-i Riālism*, 5 vols. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Tabataba’i, Muhammad Husayn. 1992. *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, 20 vols. Qom: Ismā‘īliyan. [In Arabic]
- Tabataba’i, Muhammad Husayn. 2009. *Barrasīhā-ye Eslāmī*. 2 vols. Qom: Buestan Ketab. [In Persian]
- Tabataba’i, Muhammad Husayn. n.d.-a. *Majmū‘ih-ye Rasā’il*. Qom: Baqiyat. [In Arabic]
- Tabataba’i, Muhammad Husayn. n.d.-b. *Risālah al-Insān fī al-Dunyā*. Qom: Bāqiyāt. [In Arabic]
- Tooley, Michael. 2021. "The Problem of Evil." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/evil/>>.
- Toorani, A., & M. Ameri. 2012. "Alvin Plantinga’s Stance on the Logical Problem of Evil." *Isra Hikmat*, 4(4): 121-153. [In Persian]
- van Inwagen, Peter. 2005. "The Problem of Evil." In *Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, edited by William J. Wainwright. Oxford University Press.
- van Inwagen, Peter. 2006. *The Problem of Evil*. Clarendon Press.
- Yandell Keith E. 2016. *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction*. Routledge.

یادداشت‌ها

1. meditation
2. Avidyā/ignorance
3. maya/illusion
۴. البته برای داخل کردن نفوس فلکی اضافه می‌کند که اگر افعالش بر یک منوال بود آنگاه نباید غیرارادی باشد.



Miracle is a Suitable Way for Proving the Truth of Prophecy: A Critique on the Paper "Why Miracles Cannot Prove the Truth of Prophecy?"

Mohammad Hossein Faryab¹ 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2023.05.01

Accepted: 2023.07.23



Abstract

This article is a critique of the paper "Why Miracles Cannot Prove the Truth of Prophecy?" (Anvari, 2023), which was written with a glance at the views of al-Ghazali, Averroes, and Mulla Sadra. For example, in criticizing the statement that "faith through miracles is the faith of ordinary people and one must believe in a prophet through intuition", it should be said that since God has sent miracles along with the prophets, it shows that he wants people to believe in the truth of the prophet's claim through those miracles. Therefore, faith through miracles is correct. In addition, the strength of faith is not necessarily dependent on the strength of evidence through which one reaches that faith. In criticizing that "there is no correlation between a miracle and the claim of prophecy", it should be said that a miracle is considered proof that a specific human is representative and messenger of God Almighty, so if an act is proven to be a miracle, the prophecy of that man is proven. Also, the statement that "there is no practical way to set apart miracles from non-miracles", leads to denying Quran and other well-known miracles as miracles. In addition, based on the fact that a miracle is always accompanied by a claim of divinity and also according to the demonstration of Divine wisdom, it is possible to distinguish miracles from non-miracles. The author proposed spiritual resemblance to the prophet and also the examination of his teachings as means to verify the truth of an alleged prophecy. However, no criterion has been provided to determine the necessary amount of resemblance to a person. Moreover, even if this resemblance is realized, how it merely can prove the prophecy of a person? It seems that paying attention to the exclusive conditions and features mentioned for miracles and having in mind the demonstration of Divine wisdom can solve the problems in terms of how miracles can prove the truth of prophecy.


Keywords

miracle, prophecy, implication, truth, Quran

1. Associate Professor, Department of Kalam, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran. (faryab@iki.ac.ir)



معجزه راهی مناسب برای اثبات پیامبری پیامبر: نقدی بر مقاله «چرا معجزه راه مناسبی جهت اثبات صدق دعوی نبوت نیست؟»

محمدحسین فاریاب^۱ 

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۰۱

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۱

چکیده

این مقاله نقدی است بر مقاله «چرا معجزه راه مناسبی جهت اثبات صدق دعوی نبوت نیست؟» (انواری، ۱۴۰۲) که با محوریت دیدگاه‌های ابن‌رشد، غزالی و ملاصدرا نگاشته شده بود. برای نمونه، در نقد این سخن که ایمان از راه معجزه، ایمان عوامانه است و باید از راه شهود به پیامبر ایمان آورد، باید گفت که اگر خداوند معجزات را همراه با پیامبر فرستاده، پس می‌خواهد که مردم با آن به صدق دعوی نبی ایمان بیاورند؛ پس ایمان از راه معجزه صحیح است. به علاوه، قوت ایمان لزوماً وابسته به قوت دلیل - شهود - نیست. همچنین در نقد این که ملازمه‌ای میان معجزه و ادعای نبوت وجود ندارد، باید گفت که معجزه برای اثبات نمایندگی انسانی از سوی خداوند متعال است، پس اگر معجزه بودن یک عمل ثابت شود، ادعا ثابت شده است. همچنین در نقد این سخن که راهکار عملی برای تشخیص معجزه وجود ندارد، باید گفت که این سخن با معجزه دانستن قرآن و دیگر معجزات منافات دارد. افزون بر آن، توجه به قید همراهی معجزه با ادعای الهی بودن و نیز انضمام برهان حکمت به آن، تشخیص معجزه از غیرمعجزه را امکان‌پذیر می‌سازد. نویسنده تشبه روحی به پیامبر و نیز بررسی معارف آنها را راه پیشنهادی خود برای صدق دعوی نبی معرفی می‌کند، حال آن که باید گفت معیاری برای تعیین مقدار لازم تشبه به یک نفر ارائه نشده است. ثانیاً بر فرض تحقق تشبه روحی به فرد مدعی نبوت، صرفاً از تحقق تشبه، نبوت او ثابت نمی‌شود. به نظر می‌رسد، توجه به قیود دخیل در معجزه و انضمام برهان حکمت راهگشای حل مشکلات موجود سر راه دلالت معجزه در صدق دعوی نبوت است.

کلیدواژه‌ها

معجزه، پیامبری، دلالت، صدق، قرآن

۱. دانشیار گروه کلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران. (faryab@iki.ac.ir)

مقدمه

۱. از باورهای مورد اتفاق ادیان ابراهیمی آن است که خداوند متعال پیامبرانی را جهت هدایت مردم به سوی آنها فرستاده است. از سوی دیگر، تاریخ بشریت شاهد ادعاهای دروغین برخی مدعیان بوده است. این مهم نشان می‌دهد که پیامبران واقعی باید برای اثبات پیام‌آوری خود از جانب خداوند متعال دلیل محکمی داشته باشند.

۲. اگرچه راه‌های گوناگونی برای اثبات صدق ادعای پیامبری مطرح شده است، مشهورترین و مهم‌ترین راه و دلیل معجزه است که کاری غیربشری به شمار می‌رود، و از این رو می‌تواند ادعای ارتباط پیامبر با خدا را به نحو رسالتی اثبات کند.

۳. درباره معجزه سه مسئله مهم قابل طرح است. نخست آن که آیا معجزه ضرورت دارد یا خیر؟ دوم آن که آیا معجزه می‌تواند صدق ادعای پیامبری را ثابت کند و اگر می‌تواند، به نحو یقینی یا اقناعی؟ سوم آن که راه تشخیص معجزه از غیرمعجزه چیست؟

۴. در دو شماره پیشین این مجله (شماره ۴۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲)، مقاله‌ای با عنوان «چرا معجزه راه مناسبی جهت اثبات صدق دعوی نبوت نیست؟» منتشر شد که نویسنده محترم، با طرح اشکالاتی که به مسئله دوم و سوم مربوط می‌شد، تلاش در اثبات مدعای خود یعنی نامناسب بودن معجزه جهت اثبات صدق دعوی نبوت داشت.

۵. گفتنی است نویسنده گرامی تلاشی برای تفکیک اشکالات ناظر به دو مسئله یادشده نداشته است. در عین حال، ایشان گاه اشکالاتی را ناظر به مسئله دوم - دلالت معجزه - و گاه اشکالاتی ناظر به مسئله سوم - راه تشخیص معجزه - مطرح می‌کند.

۶. فارغ از این آمیختگی اشکالات، در این نوشتار، طبق سیر مقاله ایشان، به اشکالات پاسخ داده خواهد شد. آنگاه راه پیشنهادی ایشان برای تشخیص پیامبر بررسی و سرانجام به طور ایجابی به مسئله معجزه ورود خواهیم کرد. هرچند اگر قصد بررسی تمام اشکالات وارد بر مسئله معجزه را داشتیم، لازم بود این اشکالات مبتنی بر مسائل سه‌گانه یادشده از یکدیگر تفکیک گردند و آنگاه به آنها پاسخ داده شود.

۷. از نویسنده گرامی بابت گشودن باب گفتگو درباره مسئله مهم معجزه تشکر فراوان دارم.

۱. واژه‌شناسی معجزه

معجزه اسم فاعل و از ماده «عجز» به معنای ناتوانی گرفته شده است. به گفته ابن فارس، این ماده دارای دو معنای اصلی است: یکی ضعف و ناتوانی و دیگری عقب افتادن چیزی (ابن فارس ۱۴۰۴، ۴: ۲۳۲). به باور راغب اصفهانی نیز «عجز» در اصل به معنای عقب ماندن از چیزی است و در حالت اسمی برای ناتوانی از انجام یک عمل و در برابر قدرت بر انجام عمل به کار می‌رود (راغب اصفهانی ۱۴۱۲، ۵۴۷)، و آنگاه که به باب ثلاثی مزید «إفعال» می‌رود به معنای ناتوان ساختن است. بنابراین به لحاظ لغوی، معجزه به کاری گفته می‌شود که دیگران از انجام آن ناتوان باشند. چنان که روشن است، دامنه و قلمرو ناتوان ساختن می‌تواند متفاوت باشد، و این واژه به خودی خود دامنه مورد نظر را تعیین نمی‌کند. در عین حال، این واژه در اصطلاح کلامی خود - چنان که خواهد آمد - قلمرویی مطلق دارد و بر کاری اطلاق می‌شود که هیچ بشری - از آن جهت که بشر است - نمی‌تواند مانند آن را بیاورد.

۲. بررسی اشکالات دانشمندان مورد استناد

چنان که گفته شد، نویسنده گرامی ابتدا به اشکالات سه تن از دانشمندان مسلمان جهت مخدوش کردن معجزه به عنوان راه اثبات پیامبری پیامبر استناد می‌کند.

۲-۱. بررسی اشکالات ملاصدرا

از نظر ملاصدرا، اولاً در معجزات محسوس شبهه وجود دارد. ایشان حتی ادعا می‌کند که «درباره شکافته شدن دریا و غیر آن، چنان که بر اهل بحث پوشیده نیست، شبهه وجود دارد» (ملاصدرا ۱۳۶۶، ۳: ۳۶۵؛ انواری ۱۴۰۲، ۱۴۸). ثانیاً با وجود راه یقینی، که همان شهود باطنی است، نباید به سراغ راه حسی برویم که در آن شبهه است. ملاصدرا برای اثبات یقینی نبودن ایمان از راه معجزه به این شاهد نیز استناد می‌کند که پیروان موسی علیه السلام، که از طریق معجزات به او ایمان آورده بودند، با دیدن گوساله سامری از ایمانشان برگشتند (انواری ۱۴۰۲، ۱۴۸). ثالثاً به گفته ملاصدرا ایمان از راه معجزه ایمان عوامانه است. در پاسخ به اشکالات ملاصدرا می‌توان به این مطالب اشاره کرد:

اولاً درباره دلالت یقینی یا اقتناعی معجزه در ادامه سخن به میان می‌آوریم، اما این که معجزات محسوس موسی علیه السلام را دربردارنده شبهه بدانیم جای تعجب دارد. مگر نه آن است که قرآن کریم این امور را به عنوان معجزه ذکر کرده است؟ پس طرح شبهه در

آنها به چه معناست؟ جالب اینجاست که قرآن کریم آنها را نشانه‌ها و معجزات روشن معرفی می‌کند:

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَمَسَّ لُبَّ بُنْيَانِ إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا؛ ما به موسی نه معجزه روشن دادیم، پس از بنی اسرائیل سؤال کن آن زمان که این (معجزات نه گانه) به سراغ آنها آمد (چگونه بودند)؟! فرعون به او گفت: «ای موسی! گمان می‌کنم تو دیوانه (یا ساحری)!» (اسرا: ۱۰۱)

ثانیاً استشهاد به برگشتن بنی اسرائیل از ایمانشان به خدا با دیدن گوساله سامری نیز استشهادی نابجاست. سخن در دلالت معجزه است، نه بقای کسانی که از راه آن به پیامبر ایمان آورده‌اند. سخن ملاصدرا مانند آن است که گفته شود برهان امکان و وجوب برای اثبات وجود خدا کافی نیست، چون برخی از آنها بی که با این دلیل به خدا ایمان آورده بودند، با شنیدن ادله ملحدان از ایمانشان به خدا برگشتند.

ثالثاً ملاصدرا در پی تضعیف ایمانی است که از راه معجزه به دست آمده باشد. در تحلیل سخن ایشان باید گفت تردیدی در برتری راه شهودی بر راه غیرشهودی نیست. بر این اساس، تطابق امر مورد شهود با واقع یقینی است. اما قوت یقین آنگاه که متعلق نفس و قلب آدمی قرار می‌گیرد، لزوماً وابسته به طریق وصول آن نیست. از این رو، قوت ایمان نیز که امری قلبی است لزوماً وابسته به قوت طریق نیست. چه بسا کسی از طریق برهان نظم به خداوند ایمان آورد و دیگری از راه برهان صدیقین؛ در عین حال، ایمان اولی به خداوند بسیار مستحکم‌تر از ایمان دومی باشد. به همین وزن، اگر عوام مردم از راه معجزه یقین قلبی به صدق ادعای پیامبری پیدا کنند، نمی‌توان گفت که ایمان آنها از ایمان کسانی که از راه شهود به صدق ادعای او ایمان آورده‌اند پایین‌تر است.

رابعاً این که چه کسانی از طریق خاص به پیامبر ایمان می‌آورند اهمیتی ندارد، بلکه آنچه مهم است دلالت یک طریق خاص بر مدعاست. به دیگر سخن، درستی یا نادرستی یک طریق برای اثبات یک مدعا به کار بست آن از سوی عوام و خواص وابسته نیست؛ چنین نیست که اگر عوام از یک طریق به سخنی ایمان بیاورند، آن طریق باطل باشد، و اگر خواص از طریق دیگر به آن سخن ایمان بیاورند، طریق آنها حق باشد. تعیین درستی یا نادرستی معجزه از راه نوع افرادی که از طریق آن به پیامبر ایمان می‌آورند مغالطه‌ای بیش نیست.

۲-۲. بررسی اشکالات غزالی

به گزارش نویسنده گرامی، غزالی سه نفر را مثال می‌زند که برای اثبات حافظ قرآن بودن خودشان سه روش را برگزیده‌اند و قصد دارد مثال خود را بر بحث معجزه تطبیق دهد. یکی از آن سه نفر کسی است که استادش او را معرفی کرده، دومی کار خارق‌العاده‌ای برای اثبات مدعای خود آورده و سومی قرآن را از حفظ می‌خواند. غزالی راه سوم را بهترین راه می‌داند. وی راه دوم - که در بحث اثبات مدعای نبوت، همان معجزه است - را بر فرض آن که شخص حيله‌گر نباشد، نادرست می‌داند، و بر این باور است که ملازمه‌ای میان مدعا و دلیل نیست (غزالی ۱۴۱۳، ۵۷-۵۸). وی تصدیق نبوت را نیز به تجربه رؤیت تأثیر عبادات توصیه‌شده در تصفیه قلب از سوی پیامبر امکان‌پذیر می‌داند (غزالی ۱۴۱۴، ۹۹؛ انواری ۱۴۰۲، ۱۴۹). در بررسی سخن غزالی توجه به چند نکته حائز اهمیت است:

اولاً، سخن در اثبات پیامبری یک پیامبر است. اگر پیامبری او اثبات نشود، نوبت به انجام عبادات توصیه‌شده از سوی او و تشخیص تأثیر او نمی‌رسد. به دیگر سخن، انسان حکیم چرا و به چه دلیل باید توصیه‌های عبادی کسی را تجربه کند، حال آن که او نیز انسانی مانند دیگران است و هنوز پیامبری‌اش ثابت نشده؟ فرض گیریم در زمان واحد چندین نفر ادعای نبوت و همگی دستورات عملی را توصیه کردند. آیا انسان باید تمام آن دستورات عملی را انجام دهد و آنگاه ببیند کدام یک از آنها تأثیر در قلب داشته است؟ فرض گیریم یک نفر از یهودیان، که از دستورات عملی حقیقی حضرت موسی علیه‌السلام آگاه است، به دروغ ادعای نبوت کند و همان دستورات را توصیه کند. آن دستورات طبق ادعای غزالی باید تأثیر داشته باشند، ولی آیا نبوت آن شخص نیز این گونه ثابت می‌شود؟ در راهکاری که غزالی ارائه می‌دهد امکان حيله‌گری به مراتب بیشتر وجود دارد، چراکه پیروان هر مدعی پیامبری می‌توانند ادعا کنند که دستورات پیامبرشان قلب آنها را دگرگون کرده است. حالات معنوی در میان پیروان تمام ادیان از ادیان شرقی و غربی گرفته تا ادیان انسانی وجود دارد. معیار صدق و کذب در این وضعیت چیست؟ دیگر این که راهکار غزالی یک راه همگانی نیست، و خداوند نمی‌تواند از همگان چنین تکلیفی را بخواهد. بنابراین، باید راه دیگری وجود داشته باشد که مد نظر خدای سبحان و مورد تأیید اوست که در ادامه اثبات خواهیم کرد که همان معجزه است.

ثانیاً، چنان که روشن است، منطقاً پیامبر ابتدا باید نبوتش را ثابت کند، آنگاه پیام‌هایش را ابلاغ کند. معجزه اساساً راهی برای تشخیص درستی یا نادرستی پیام‌های ابلاغی نیست، بلکه معجزه با تبیینی که خواهد آمد، برای اثبات اصل پیامبری اوست.

ثالثاً، غزالی تأکید دارد که ملازمه‌ای میان معجزه و اثبات پیامبری نیست. به این موضوع که آیا معجزه برای اثبات مدعا کارآمد است یا خیر در ادامه به تفصیل خواهیم پرداخت.

۲-۳. بررسی اشکالات ابن رشد

دیدگاه‌ها و اشکالات ابن رشد در خصوص معجزه بدین قرار است. (یک) معجزه داشتن از ویژگی‌های پیامبر نیست، و از نبی لزوماً انتظار نمی‌رود که کارهای عجیب و غریب انجام دهد (ابن رشد ۱۹۹۸، ۱۸۵). (دو) به عقیده ابن رشد، عقل زمانی حکم می‌کند که معجزه مخصوص رسالت است که آن را بارها در میان پیامبران دیده باشد و نزد غیرپیامبران ندیده باشد. اما در این مرحله هنوز به شرعی ایمان نیاورده‌ایم تا از طریق نقل معجزه را نشانه نبوت بدانیم. از این رو، نشانه پیامبری دانستن معجزه مصادره به مطلوب است (ابن رشد ۱۹۹۸، ۱۷۴-۱۷۶). (سه) ابن رشد مثال می‌زند که فرض کنید دو نفر ادعای طبابت کرده‌اند. دلیل یکی از آنها این است که روی آب راه می‌رود و دلیل دیگری آن است که مریض را شفا می‌دهد، و هر دو این کارها را انجام دهند. دلیل کسی که مریض را شفا می‌دهد دلیلی برهانی است، و دلیل آن که روی آب راه می‌رود دلیلی اقتناعی است. عموم مردم گمان می‌کنند که کسی که روی آب حرکت می‌کند حتماً قادر به شفای بیماران هم هست. مردم این گونه قانع می‌شوند که کسی که خدا او را قادر به انجام این افعال عجیب کرده است، بعید نیست که او را به وحی خود نیز مخصوص کرده باشد. اما از نظر عقلانی تبدیل کردن عصا به مار و زنده کردن مردگان از افعال نبوت نیستند، و اگر به صورت مجزا مورد توجه قرار گیرند دلالت قطعی بر نبوت ندارند (ابن رشد ۱۹۹۸، ۱۸۴-۱۸۵؛ انواری ۱۴۰۲، ۱۵۰).

در نقد سخن اول ابن رشد باید گفت که اساساً سخن در این نیست که آیا معجزه داشتن از ویژگی‌های لازم یک پیامبر است یا خیر، بلکه بحث بر سر دلالت معجزه بر اثبات مدعای پیامبری است. در نقد سخن دوم ابن رشد باید گفت که معجزه چنان که خواهد آمد، کاری غیربشری همراه با ادعای نبوت است. بنابراین مخصوص پیامبر است. این تعریف و لزوم آن، به نحو پیشینی اثبات می‌شود، خواه آن را از طریق نقل دیده باشیم یا خیر. سخن سوم ابن رشد، که از سوی غزالی نیز تکرار شده، حاوی یک مغالطه است. چراکه میان کار طبیب و نبی تفاوت آشکار است. طبیب ادعای طبابت دارد و عملاً باید آن را انجام دهد. نبی ادعای مأموریت و پیام‌آوری از ناحیه خداوند متعال را دارد، پس باید

پیام آور و مأمور بودن خود از جانب خدا را اثبات کند. ولی چگونه مردمی که تفاوت شریعت از غیرشریعت را نمی دانند باید به پیام آور بودن او یقین پیدا کنند؟ او باید در ابتدا اصل پیام آور بودن خود را اثبات کند؛ باید اثبات کند که از جانب خداوند مأموریت دارد. اثبات این کار از طریق معجزه به ترتیبی که خواهد آمد انجام می گیرد.

۳. بررسی اشکالات نویسنده بر معجزه

نویسنده غیر از اشکالات ملاصدرا، غزالی و ابن رشد به چند اشکال دیگر نیز اشاره می کند. اشکالات سه شخصیتی که پیش تر ذکر شد درباره دلالت معجزه بر مدعا بود؛ چنان که عنوان نوشتار نیز حاکی از همین رسالت داشت. در عین حال، نویسنده گرامی خود اشکالاتی مطرح می کند که آن را اشکالاتی بر «حقانیت بخشی معجزات» می داند. اگرچه این عنوان جهت اشکالات را به سوی مسئله دلالت یا عدم دلالت معجزه سوق می دهد، در عین حال، عمده این اشکالات درباره راه تشخیص معجزه از غیرمعجزه است. قبل از اشاره به آنها یادکرد این نکته ضروری است که اشکالات پیش رو اشکالات تازه ای نیستند و فخر رازی (۶۰۶ ق.) قرن ها قبل عمده این اشکالات را مطرح و به آنها پاسخ داده است، اگرچه ممکن است برخی پاسخ های فخر رازی خالی از اشکال نباشد (نک. فخر رازی بی تا).

۳-۱. متواتر نبودن معجزات

به نقل از نویسنده، اولاً معجزه تنها برای مشاهده کنندگان آن مفید است. ثانیاً دیگران اگر از راه تواتر بر آن معجزه واقف شوند، علم از آن طریق نیز ظنی است. ثالثاً معمولاً گزارش معجزات به حد تواتر نمی رسد، زیرا معمولاً افراد معدودی شاهد وقوع این معجزات بوده اند و نقل های مختلف از گزارش واحد آنها آن واقعه را به حد تواتر نمی رساند (انواری ۱۴۰۲، ۱۵۱).

نقد. متأسفانه نویسنده از محل بحث خارج شده است. نزاع در آن است که آیا معجزه به خودی خود برای اثبات ادعای پیامبری کارآمد است یا خیر؟ این که گزارش این معجزه به چه شکلی به افراد می رسد سخنی دیگر است. افزون بر آن، با پذیرش این اصل کلامی و قرآنی که در هر دوره ای پیامبر، وصی یا امامی باید وجود داشته باشد، در صورت حضور پیامبر، معجزه او نیز موجود است، و با اثبات پیامبری او، سخن او درباره معجزات دیگر پیامبران نیز اثبات کننده آن معجزات است. از این رو، نیاز به وجود تواتر در نقل معجزات امری غیرضروری است. در حال حاضر نیز که پیامبری وجود ندارد، معجزه

پیامبر خاتم، یعنی قرآن کریم، هنوز بعینه در دسترس بشر است، و به طور متواتر نیز نقل شده است. به علاوه، این سخن که معمولاً افراد معدودی شاهد وقوع معجزات بوده‌اند، ادعایی بدون دلیل و اثبات‌ناپذیر است. افزون بر آن، ظنی دانستن علم حاصل از تواتر نیز قابل تأمل است، چراکه خبر متواتر خبری است که امکان توافق مخبران بر کذب عادتاً محال است. روشن است که چنین خبری علم قطعی می‌آورد نه علم ظنی.

۲-۳. نقل گزارش معجزات از سوی پیروان یک پیامبر

اشکال دیگر نویسنده به انحصار نقل گزارش معجزه از سوی حامیان یک پیامبر برمی‌گردد، در نتیجه ذی‌منفعت هستند (انواری ۱۴۰۲، ۱۵۲).

این سخن نیز با این نقد روبرو است که اگر محل بحث دلالت معجزه بر صدق دعوی نبوت است، این اشکال خارج از محل بحث است. افزون بر آن، این اشکال، در فرض وارد بودن، ناظر به معجزاتی است که اکنون در اختیار بشر نیستند، ولی در مورد معجزه‌ای مانند قرآن کریم این اشکال وارد نیست.

به علاوه، مخاطب نویسنده در این نقد چه کسی است؟ ایشان اگر در حال حاضر بخواهد راهی مانند معجزه را برای اثبات حقانیت یک دین مانند اسلام پیشنهاد دهد، و خود نیز به اعجاز قرآن اذعان دارد، اشکال او وارد نیست؛ زیرا قرآنی که او به اعجازش اعتراف می‌کند اکنون موجود است. و اگر سخن او درباره ادوار پیشین بشر است، بر فرض این که در تمام دوره‌ها نبی یا وصی حضور داشته و با آمدن هر دینی دین پیشین منسوخ شده است، نبی یا وصی در همان دوران نیز با انجام معجزه پاسخگوی حق‌جویان خواهد بود.

آری، نقد نویسنده در صورتی وارد است که در دوره‌ای هیچ پیامبر یا وصی و امامی وجود نداشته باشد. آنگاه اگر کسی بخواهد از طریق معجزات مورد ادعای پیامبران پیشین، که معجزاتشان اکنون موجود نیست و تنها از طریق پیروانشان گزارش شده‌اند، به صدق ادعای پیامبری آنها پی ببرد، باید پذیرفت که طریق معجزه با این محدودیت مواجه است. ولی این فرض با اصول قرآنی و کلامی دالّ بر وجود حجت در هر زمان ناسازگار است.

۳-۳. عدم وجود راهکار عملی برای تشخیص معجزه از دیگر کارهای خارق‌العاده

از نظر نویسنده راهکار عملی برای تشخیص معجزه از دیگر کارهای خارق‌العاده وجود ندارد. از این رو، پیروان هر دینی معجزات دیگر ادیان را نمی‌پذیرند (انواری ۱۴۰۲،

۱۵۲-۱۵۴). در این باره توجه به چند نکته ضروری است.

(یک) پیشفرض این اشکال آن است که معجزاتی که خداوند متعال به دست پیامبرانش می‌فرستد از وضوح لازم برخوردار نیستند. از این رو آدمی میان معجزه و دیگر کارهای خارق‌العاده به تردید می‌افتد. این در حالی است که با دلیل عقلی و نقلی می‌توان اثبات کرد که معجزه از وضوح کافی برای تشخیص برخوردار است. تقریر دلیل عقلی بدین شکل است که با توجه به ضرورت بعثت پیامبران، آنها برای اثبات پیام‌آور بودن خود نیازمند ارائه دلیل و مدرک هستند. از آنجا که ادعای پیامبر، نمایندگی از طرف خداوند است، پس باید دلیل او متناسب با همین ادعا باشد و این دلیل همان معجزه است؛ چراکه معجزه به معنای کار خدایی و غیربشری است که می‌تواند ادعای نمایندگی از طرف خدا را ثابت کند. از این رو، خدای حکیم باید آنها را همراه با معجزه به سوی مردم بفرستد. حال اگر خداوند متعال بخواهد بر مردم اتمام حجت کند، نمی‌تواند معجزه‌ای را به پیامبرش بدهد که دارای غبار و ابهام باشد و تشخیص آن برای مردم امکان‌پذیر نباشد. بنابراین، معجزه باید از وضوح کافی برخوردار باشد.

همچنین به گفته قرآن کریم، معجزات پیامبران - چنان‌که پیش‌تر گذشت - از ویژگی «بین» بودن برخوردار است (اسرا: ۱۰۱). مقتضای این سخن آن است که خداوند متعال معجزاتی تردیدناپذیر با پیامبرانش بفرستد. جالب آن که این وضوح و روشنی تا آنجاست که درباره معجزه‌ای مانند قرآن کریم به مخالفان گفته می‌شود اگر می‌توانید یک سوره مانند قرآن بیاورید!

(دو) نویسنده گرامی برای پررنگ کردن اشکال خود به برخی وقایع به ظاهر خارق‌العاده استناد می‌کند و مدعی می‌شود که چنین وقایعی می‌تواند انسان‌ها را به تردید در معجزات نیز بیندازد و از سوی دیگر می‌تواند از سوی پیروان ادیان ساختگی نیز مورد استناد قرار گیرد. ایشان به پاره شدن طناب دار سید علی محمد باب شیرازی، نجات معجزه‌آسای نمرود از غرق شدن، پر شدن رود نیل از آب به دعای فرعون و خروج صدا از گوساله سامری استناد می‌کند (انواری ۱۴۰۲، ۱۵۳).

گرچه اصل این سخن، که ممکن است گاه به امور خارق‌العاده جهت فریب انسان‌ها استناد شود، سخن صحیحی است که نویسنده خود با اشاره به قید تحدی به آن پاسخ داده است، در عین حال، باید توجه داشت که حق بودن یک طریق متوقف بر این نیست که اگر کسی از راه آن به هدف حقی رسید از آن مطلب برنگردد. همچنان‌که یقینی بودن راه شهودی بدین معنا نیست که اگر کسی از طریق شهود به مطلبی رسید، نتواند از آن برگردد.

قرآن کریم در این باره حکایت کسی را نقل می‌کند که خداوند متعال نشانه‌های روشنش را به او داد، ولی او پس از مدتی پیرو شیطان گردید: «وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَاسْلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ» (اعراف: ۱۷۵).

افزون بر این، استناد به موارد یادشده نابجا به نظر می‌رسد. در مکتب بابیت و بهائیت از پاره شدن طناب دار به عنوان معجزه یاد نمی‌کنند. ضمن آن که پاره شدن طناب دار برای همگان روشن شد، پس هرگز یک امر خارق‌العاده قلمداد نشده است. جالب آن که در کتاب مورد استناد نویسنده نیز بر پاره شدن طناب در نوبت اول شلیک تصریح می‌شود (زرندی بی‌تا، ۵۴۸) و هیچ نشانی از این که نویسنده کتاب چنین امری را معجزه به شمار آورده دیده نمی‌شود. بالاتر آن که اساساً چون باب و بهاء‌الله معجزه قابل ارائه‌ای به مخاطبان خود نداشتند، در آئین بابیت و بهائیت لزوم معجزه برای اثبات ادعای پیامبری انکار شده و معجزات پیامبران نیز معمولاً تأویل برده می‌شود (عبدالبهاء ۱۹۰۸، ۷۷؛ فلاحی و فاطمی ۱۳۹۰، ۱۸۲).

همچنین جای شگفتی است که نویسنده محترم در عین حالی که به ساختگی بودن داستان نجات نمرود اعتراف می‌کند به آن استناد کرده است (انواری ۱۴۰۲، ۱۶۴). همچنین تمسک به روایتی مرسله و ضعیف - در خصوص پر شدن رود نیل با دعای فرعون - از موارد شگفتی‌آور است (انواری ۱۴۰۲، ۱۵۳). درباره خروج صدا از گوساله سامری باید دقت داشت که اساساً سامری آن را به عنوان نشانه پیامبری خود مطرح نکرده است تا بخواهد یک معجزه قلمداد شود و حضرت موسی علیه‌السلام نیز غیرواقعی بودن آن را برای مردم آشکار ساخت.

(سه) نویسنده گرامی به درستی به قید «تحدی» در معجزه اشاره می‌کند که از سوی متکلمان برای تشخیص معجزه از دیگر کارهای خارق‌العاده مطرح شده است. در عین حال، ادعا می‌کند که برخی معجزات پیامبران بدون تحدی انجام شده و درباره تحدی یا عدم تحدی دیگر معجزات نیز اطلاعاتی در دست نیست. آنگاه به معجزات حضرت عیسی علیه‌السلام، شتر صالح و سرد شدن آتش بر حضرت ابراهیم علیه‌السلام اشاره می‌کند (انواری ۱۴۰۲، ۱۵۳-۱۵۴).

با توجه به آنچه در نکته اول گفته شد، این سخن نیز پاسخ داده می‌شود. اولاً معجزه از چنان وضوحی برخوردار است که جای تردید باقی نمی‌گذارد تا نیازی به قید تحدی باشد. ثانیاً قید تحدی آنجاست که برخی بهانه‌جویان در صدد انکار اعجاز معجزه باشند، آنگاه از آنها خواسته می‌شود که مانند آن بیاورند. سرد شدن آتش بر حضرت ابراهیم

علیه السلام یا شتر صالح علیه السلام و معجزات حضرت عیسی علیه السلام چنان روشن و انکارناپذیر بوده است که اساساً نیازی به تحدی احساس نشده است.

۳-۴. مطابق فنون زمانه بودن معجزات

نویسنده با این بیان که متکلمان گفته‌اند حکمت الهی اقتضا می‌کند که معجزه متناسب با فنون رایج در زمان بعثت آن نبی باشد تا معجزه بودن آن توسط اهل فن تشخیص داده شود، به نقد این سخن می‌پردازد. ایشان در این باره به اشکال ملاصدرا و غزالی اشاره می‌کند که اگر این نظر - تطابق با فن زمانه - صحیح بود، چرا بنی اسرائیل در مورد گوساله سامری به اشتباه افتادند؟ همچنین آیا شواهد تاریخی وجود دارد که در زمان حضرت عیسی علم پزشکی پیشرفت خاصی داشته است؟ به نظر می‌رسد متکلمان با بررسی معجزه خاص حضرت موسی در مقابل فرعون و تأیید آن توسط ساحران صرفاً حکمی تعمیمی در این مورد ارائه کرده‌اند که معجزه باید شبیه فنون رایج در زمان آن پیامبر باشد. در حالی که شواهد تاریخی در این زمینه در مورد سایر انبیاء وجود ندارد. بنابراین مطابقت معجزه با علم زمانه، علاوه بر آن که در مورد تمامی معجزات اتفاق نیفتاده است، در زمان حضرت موسی نیز در مورد گوساله سامری راهگشا نبوده است (انواری، ۱۴۰۲، ۱۵۴-۱۵۵).

در پاسخ باید گفت، اولاً مطابقت با فنون زمانه ویژگی ذاتی یک معجزه نیست. به دیگر سخن، معجزه، معجزه است، خواه مطابق فن زمان خود باشد یا نباشد. آنچه یک کار خارق‌العاده را معجزه می‌کند تطابق با فن زمانه خود نیست، بلکه غیربشری بودن آن است. در بیان متکلمانی نیز که این شرط را ذکر کرده‌اند این امر به عنوان ویژگی معجزه بیان نشده است. ضمن آن که بسیاری از متکلمان نیز اساساً به این مسئله اشاره‌ای نداشته‌اند (برای نمونه، نک. علم‌الهدی ۱۴۱۱، ۳۱۰-۳۱۱؛ طوسی ۱۴۰۷، ۲۱۴؛ حلی ۱۴۱۳، ۳۵۰).

اشکالات نویسنده بزرگوار در این قسمت مبتنی بر حتمیت دخالت این ویژگی در تعریف معجزه است، حال آن که چنین نیست. به طور مصداقی نیز با دقت بیشتر می‌توان گفت که برای نمونه سرد شدن آتش بر حضرت ابراهیم علیه السلام یا بیرون آمدن شتر صالح علیه السلام چگونه می‌تواند از ویژگی تطابق با فن زمانه خود برخوردار باشد؟ حتی معجزات پیامبر گرامی اسلام (ص) غیر از قرآن کریم - مانند شق القمر و... - کدام یک مطابق فن رایج زمان خود بوده است؟

ثانیاً این که برخی از بنی اسرائیل با انگیزه‌های مختلفی درباره‌ی گوساله سامری اشتباه کردند چه چیزی را اثبات می‌کند؟ مگر در معجزه این شرط نهفته است که هیچ کس با دیدن کاری مشابه با آن اشتباه نمی‌کند؟ چنان که در بدیهی بودن یک برهان این شرط نهفته نیست که همگان آن را بپذیرند یا اگر پذیرفتند از آن رویگردان نشوند.

از همه مهم‌تر آن که در هیچ جا گفته نشده که سامری ادعای نبوت داشته و کار خود را مصداق معجزه به شمار آورده است، بلکه کار سامری موجب شد تا مردم بگویند این گوساله همان خدای موسی علیه‌السلام است. «فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ» (طه: ۸۸). بنابراین، مردمی که با معجزات موسی علیه‌السلام به پیامبری او ایمان آوردند، با این واقعه از اعتقاد به معجزات موسی علیه‌السلام و ایمان به پیامبری او دست برنداشتند، بلکه خدای موسی علیه‌السلام را بر گوساله‌ی سامری که اصلاً ادعای نبوت نداشت تطبیق دادند.

شاهد این مدعا آن است که اساساً قوم بنی‌سرائیل قومی بود که گرایش به مادی‌گرایی داشت. به این آیه توجه کنید:

وَ جَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَىٰ اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ: و بنی‌سرائیل را از دریا عبور دادیم (ناگاه) در راه خود به گروهی رسیدند که اطراف بت‌هایشان، با تواضع و خضوع، گرد آمده بودند. (در این هنگام، بنی‌سرائیل) به موسی گفتند: تو هم برای ما معبودی قرار ده، همان گونه که آنها معبودان (و خدایانی) دارند! گفت: «شما جمعیتی جاهل و نادان هستید.» (اعراف: ۱۳۸)

روشن است که آنها با اعتقاد به پیامبری موسی علیه‌السلام از او می‌خواهند که خدایی از جنس بت برای آنها قرار دهد. همچنین بزرگان آن قوم، با ایمان به موسی علیه‌السلام، از او خواستند که خداوند متعال را برای آنها نمایان و دیدنی قرار دهد (نساء: ۱۵۳). این همه نشان می‌دهد که گمراهی به وسیله‌ی گوساله سامری به معنای ایمان به سامری و از دست ایمان به حضرت موسی علیه‌السلام نبوده است.

ثالثاً نویسنده‌ی محترم به مسئله‌ی ساحران و نسبت معجزه موسی علیه‌السلام با مسئله‌ی سحر اشاره می‌کند که مردم برای دانستن این که کار موسی علیه‌السلام سحر نیست، باید به متخصصان که همان ساحران هستند مراجعه کنند (انواری ۱۴۰۲، ۱۵۴). به نظر می‌رسد این سخن در اینجا نادرست است. مردم به ساحر بودن ساحران یقین داشتند و می‌دانستند که کارهای آنها صرفاً تردستی و چشم‌بندی است و واقعیتی ورای کارهای آنها نیست. از

سوی دیگر، دیدند که عصای موسی علیه السلام تبدیل به اژدها شد و واقعاً وسایل ساحران را بلعید و چیزی از آن وسایل بر جای نماند (اعراف: ۱۱۷). در این صورت، آیا واقعاً همین مردم عادی نمی‌توانند تفاوت میان کار ساحران و کار موسی علیه السلام را دریابند؟

رباعاً اگر مطابقت با فن رایج یک عصر به عنوان شرط معجزه پذیرفته شود، ناگزیر باید از طریق برهان اتی اذعان کرد که در دوران حضرت عیسی علیه السلام پزشکی فن رایج بوده است؛ هرچند ما نتوانیم به لحاظ تاریخی چنین چیزی را اثبات کنیم. بنابراین، صرف عدم وجود شواهد تاریخی را نمی‌توان یک اشکال جدی به شمار آورد. هرچند چنان که گفته شد، مطابقت با فن رایج ویژگی ذاتی معجزه نیست و درباره تمام معجزات نیز - چنان که نویسنده گرامی تصریح کرده- اثبات‌پذیر نیست. برای نمونه، درباره معجزه حضرت صالح علیه السلام چگونه می‌توان ملتزم شد که این معجزه با فن رایج آن دوران مطابقت داشته است؟

خامساً نویسنده گرامی وجود این شرط در معجزه را مستلزم مراجعه به متخصصان آن فن می‌داند که در صورت منصف بودن، می‌توان از طریق آنها به غیربشری بودن کار خارق العاده مدعی پیامبری رهنمون شد که البته خود مستلزم اقباعی بودن معجزه می‌شود. در پاسخ، ضمن تأکید چندباره بر این نکته که اساساً این شرط ویژگی ذاتی معجزه به شمار نمی‌رود تا بخواهد مورد چالش قرار گیرد، می‌توان گفت روشن است که اگر کسی به دنبال حقیقت باشد، نمی‌تواند به هر کسی مراجعه کند و باید زحمت شناسایی متخصص منصف را به خود بدهد. نکته دیگر آن که تشخیص معجزه از دیگر کارهای خارق العاده برای خود متخصص امری یقینی است. بر پایه همین امر است که ساحران به اعجاز کارهای موسی علیه السلام یقین داشته و به او ایمان آوردند. ضمن آن که هرچند مراجعه به متخصص برای دیگران ذاتاً یک راه یقینی به شمار نمی‌رود، ولی چنین نیست که فاقد اعتبار باشد. توضیح آن که در اینجا عقل نیز او را به عمل به تشخیص متخصص ملزم می‌کند. بنابراین، هرچند مراجعه به متخصص ذاتاً یک راه یقینی نیست، ولی پشتوانه یقینی را به همراه خود دارد که اعتبار آن را دوچندان می‌کند.

۳-۵. امکان ارائه تفسیرهای طبیعی از معجزات

نقد دیگری که نویسنده به معجزه دارد آن است که عملاً تفسیرهای طبیعی متعددی می‌توان از معجزه ارائه کرد، که در این صورت دلالت خود را برای اثبات مدعا از دست خواهد

داد. نویسنده آنگاه برای اثبات مدعای خود به تفاسیر طبیعی که برخی متفکران غربی از معجزات حضرت موسی و عیسی علیهما السلام ارائه کرده‌اند، اشاره می‌کند (انواری ۱۴۰۲، ۱۵۵-۱۵۶).

در پاسخ به این نقد باید گفت که اولاً نویسنده با این اشکال اساساً منکر وقوع هر پدیده الهی خواهد شد، و عملاً با این نگرش، ارتباط میان تمام پدیده‌ها با خداوند متعال قطع می‌گردد؛ چراکه هر پدیده الهی از سوی برخی افراد می‌تواند با تفسیر طبیعی روبرو شود. برای نمونه، نویسنده با اتخاذ چنین رویکردی نمی‌تواند استجابت هیچ دعایی را بپذیرد. ایشان نمی‌تواند تأثیر نقش اراده الهی در زلزله، سیل و خسوف و کسوف را بپذیرد. عجیب آن است که نویسنده خود به معجزه بودن معجزات حضرت موسی و عیسی علیهما السلام باور دارد، بنابراین او نیز موظف به پاسخ‌گویی به تفاسیر طبیعی یادشده است. ثانیاً نکته مهم آن است که با نگاه دقیق به تفسیرهای طبیعی، که نویسنده به آنها اشاره دارد، روشن می‌شود که هیچ کدام قابل اعتنا نیستند، و این به دلیل ویژگی روشن بودن امر معجزه است. پیش از هر چیز، باید توجه داشت که لازم است معجزه را از منبع معتبر گرفت تا جزئیات آن با دقت بیان شود. ممکن است گزارش نادرست از معجزه راه را برای تفسیر طبیعی باز کند، حال آن که گزارش دقیق از آن، غیربشری بودن آن را به روشنی اثبات می‌کند. در گزارش قرآنی معجزه شکافته شدن دریا - که مورد استناد مونتگمری وات و اشاره نویسنده گرامی قرار گرفته است - توجه به چند نکته قابل توجه است. نخست آن که در گزارش قرآنی صرفاً از عبور بنی‌سرائیل از دریا سخن به میان نیامده، بلکه تصریح می‌شود که دریا به گونه‌ای که دو طرف آب همچون دو قطعه کوه بزرگ در دو طرف قرار می‌گیرند، از هم شکافته می‌شود و از میان آنها یک راه خشکی به وجود می‌آید.

ما به موسی وحی فرستادیم که: شبانه بندگانم را (از مصر) با خود ببر و برای آنها راهی خشک در دریا بگشا که نه از تعقیب (فرعونیان) خواهی ترسید، و نه از غرق شدن در دریا! (طه: ۷۷)

و نیز در آیه‌ای دیگر چنین آمده است:

و به دنبال آن به موسی وحی کردیم: عصایت را به دریا بزن! (عصاییش را به دریا زد،) و دریا از هم شکافته شد، و هر بخشی همچون کوه عظیمی بود. (شعراء: ۶۳)

دوم آن که این کار با زدن عصای موسی علیه‌السلام به دریا - همان عصایی که پس از تبدیل شدن به مار، طناب‌های ساحران را بلعید - انجام شده است. به دیگر سخن، اگر عصای موسی علیه‌السلام همان بود که به اذن خدا توانست تبدیل به ازدها شود و

طناب‌های ساحران را ببلعد، همین عصا به اذن الهی دریا را از هم می‌شکافد. این همه نشان از این واقعیت دارد که این کار هرگز نمی‌تواند یک کار بشری به شمار آید. همچنین درباره معجزه زنده کردن مردگان به دست حضرت عیسی علیه‌السلام نیز این احتمال مطرح شده که ممکن است حالت مرگ با حالت بیهوشی اشتباه گرفته شده باشد. طرح این احتمال به دلیل اعتنا به گزارش‌های غیروحیانی است، حال آن‌که بر اساس گزارش و حیانی قرآنی، آنچه اتفاق افتاده همان زنده کردن مردگان است. امثال مونته‌گمری وات چون نتوانسته‌اند برای این حقیقت تفسیر طبیعی ارائه دهند، به طرح احتمال یادشده روی آورده‌اند. با دقت بیشتر باید گفت در حقیقت آنچه وی می‌گوید - به خلاف تصور نویسنده گرامی - اساساً تفسیر طبیعی از معجزه نیست، چون وی درباره آنچه واقعاً اتفاق افتاده سخن نگفته است. حاصل آن که دقت در اطراف یک گزارش صحیح از معجزه راه را برای تفاسیر طبیعی از آن می‌بندد.

در پایان این قسمت از بحث، اشاره به تناقض پنهانی که سه شخصیت بزرگ یادشده و نیز نویسنده گرامی مرتکب آن شده‌اند خالی از لطف نیست. ایشان از سویی، با مجموع اشکالات خود، بر عدم وجود راهکار عملی برای تشخیص معجزه از غیرمعجزه پافشاری می‌کند، از سوی دیگر، در جمع‌بندی سخنان ابن‌رشد، غزالی و ملاصدرا می‌نویسد: «ایشان اگرچه منکر وقوع معجزات نیستند، این راه را برای صدق دعوی نبوت مناسب نمی‌دانند» (انواری ۱۴۰۲، ۱۵۰).

پرسش اساسی آن است که اگر راهکار عملی برای تشخیص معجزه از غیرمعجزه وجود ندارد، چگونه این سه شخصیت، با وجود مشکلات مورد ادعای نویسنده برای معجزه، به وقوع معجزات اذعان کرده‌اند؟ به علاوه، اگر واقعاً آنچه را که معجزه دانسته‌اند معجزه بوده، چه تعریفی از معجزه در سر داشته‌اند که آن را مناسب صدق دعوی نبوت ندانسته‌اند؟ اگر واقعاً معجزه بوده، نمی‌تواند پیامبری پیامبر را ثابت نکند، اگر هم معجزه نبوده، چرا آن را معجزه دانسته‌اند؟

۴. راه‌های پیشنهادی نویسنده

نویسنده به استناد سخنان ملاصدرا و غزالی در مجموع دو راه برای تشخیص صحت ادعای فرد مدعی پیامبری مطرح می‌کند: (یک) نزدیکی و تشبه روحی به پیامبر؛ (دو) بررسی معارف آنها. در ادامه نیز به نقل از مرحوم سبزواری، بررسی افعال و احوال پیامبر را

عامل مناسب‌تری - نسبت به کارهای خارق‌العاده - برای جذب انسان‌ها می‌داند. ایشان می‌نویسد:

راه شناخت وی رسیدن به تجربه عرفانی و حال و هوای معنوی ایشان است. به نظر می‌رسد که ایمان مسلمانان اولیه نیز از همین راه بوده است و نه از طریق مشاهده معجزات پیامبر اسلام. یعنی ایشان با شنیدن پیام‌های انسان‌ساز قرآن و مشاهده احوال و سکنات پیامبر به ایشان ایمان می‌آوردند و نه با بررسی ادبی قرآن. (انواری ۱۴۰۲، ۱۵۷)

۱-۴. ارزیابی راه‌های پیشنهادی نویسنده

در بررسی راه‌های پیشنهادی نویسنده، توجه به چند نکته ضروری است:

(یک) از کجا باید دانست که فرد مورد نظر پیامبر است تا انسان‌ها بعد از تشبه روحی به او یقین پیدا کنند که او از طرف خدا آمده؟ تصور کنید یک فرد مرتاض ادعای نبوت کند، افرادی نیز بتوانند تشبه روحی به او پیدا کنند. آیا صرف این تشبه اثبات می‌کند که او پیامبر است؟ به دیگر سخن، تشبه روحی به فرد صاحب عنوان هیچ دلالتی بر اثبات عنوان مورد ادعا ندارد.

(دو) اگر مقصود از تشبه روحی به پیامبر آن است که روح افراد به لحاظ وجودی به روح پیامبر نزدیک شود، آنگاه این پرسش مطرح می‌شود که چه ملاکی برای تعیین مقدار این نزدیکی وجود دارد؟ انسان‌ها از کجا باید بدانند که الان چه مقدار به روح فرد مدعی پیامبری نزدیک شده‌اند و باید چقدر و تا چه هنگام به روح او نزدیک شوند تا صحت و سقم مدعای پیامبری او ثابت شود؟ نکته دیگر آن که آیا اساساً تشبه روحی به پیامبری که چند قرن پیش زندگی کرده امکان‌پذیر است؟ روشن است که این سخن بیش از یک ملاک بدون قاعده نیست و موجب سرگردانی آدمی خواهد بود.

(سه) بر فرض که تشبه روحی به مدعی پیامبری بتواند پیامبری او را ثابت کند. نویسنده گرانقدر چگونه انتظار دارد که همگان از طریق تجارب عرفانی و حال‌وهوای معنوی پی به صدق ادعای یک مدعی پیامبری ببرند؟ آیا خداوند متعال می‌تواند به همگان تکلیف کند که به فرد مدعی پیامبری تشبه روحی پیدا کنند، حال آن که پیدا کردن تجربه عرفانی در این موارد جز برای اندکی از انسان‌ها برای دیگران امکان‌پذیر نیست؟ در این صورت تکلیف دیگران چیست؟

(چهار) افزون بر این، ایشان برای تأیید راه پیشنهادی خود ادعا می‌کند که ایمان مسلمانان اولیه نیز از همین راه بوده است. در پاسخ باید گفت، این که افراد چگونه و از چه طریقی به یک پیامبر ایمان می‌آورند نمی‌تواند تعیین‌کننده درستی آن طریق باشد. افراد

فراوانی نیز وجود دارند که از راه معجزه به پیامبر ایمان آورده‌اند. پس با منطق نویسنده گرامی، معجزه نیز باید یک راه تشخیص به شمار رود. به دیگر سخن، پرسش ما از نویسنده آن است که ایشان چگونه اسلام را دین حق و پیامبرش را پیامبر حق تلقی کرده تا روش ایمان آوردن افراد به ایشان را به عنوان ملاک تشخیص صدق پیامبر معرفی کند؟ فرض بگیرید امروزه شیطان پرستان از یک راه مشخص به دین شیطان پرستی ایمان بیاورند. پیروان فرقه یمانی و آیین بهایی هر کدام از راهی به دین خود ایمان بیاورند. آیا راه‌های ایمان آوردن آنها برای ما ملاک تشخیص صدق مدعی پیامبری است؟ روشن است که ابتدا باید به طور پیشینی راه تشخیص صدق ادعای مدعی پیامبری تعیین شود، نه آن که به طور پسینی ببینیم پیروان یک دین چگونه به پیامبر ایمان آورده‌اند. جالب آن که ایشان معجزه را راه انسان‌های عوام می‌دانند، آنگاه ایمان مسلمانان اولیه از راه تشبه روحی را یک راه خاص به شمار می‌آورند. آیا مسلمانان اولیه غیر از عوام مردم هستند؟

(پنج) نویسنده گرانقدر بررسی معارف فرد مدعی پیامبری را راه تشخیص صدق ادعای او به شمار آورده است. در بررسی این سخن، باید گفت که اگر مقصود از معارف معارف عقلی و اخلاقی است، که چنین معارفی مشترک میان همه ادیان و انسان‌هاست. آری، اگر مدعی پیامبری سخنی غیرعقلی و غیراخلاقی به زبان آورد، روشن است که او نمی‌تواند پیامبر تلقی شود. ولی اگر سخنان او مطابق عقل و اخلاق بود، آیا می‌توان از این طریق، او را پیامبر به شمار آورد؟ پاسخ منفی است. زیرا اگر وظیفه پیامبر صرفاً بیان سخنانی باشد که عقل نظری و عملی انسان خود به آنها واقف است، دیگر نیازی به پیامبر نیست. هرچند پیامبر بر معارف عقلی تأکید می‌کند، ولی بخش قابل توجهی از آن ناظر به معارفی است که عقل بشر به آنها نمی‌رسد. در این صورت، چگونه می‌توان معارف یادشده را بررسی و آن را مطابق واقع دانست؟ فرض بگیرید، دو مدعی پیامبری وجود داشته باشد. یکی از آن دو بگوید که نماز ظهر چهار رکعت و دیگری بگوید که نماز ظهر سه رکعت است. چگونه می‌توان این دو سخن را راستی آزمایی کرد؟ از این مختصر به روشنی دانسته می‌شود که بررسی معارف فرد مدعی پیامبری راهکار عملی برای اثبات صدق او نیست.

۵. بررسی معجزه به عنوان راهی جهت تشخیص پیامبر

در بررسی معجزه، دو پرسش بسیار مهم، که ناظر به اشکالات نویسنده محترم است، باید پاسخ داده شود.

(یک) دلالت معجزه بر صدق ادعای پیامبری یقینی است یا اقناعی؟ به دیگر سخن، در صورت تشخیص یقینی معجزه، آیا دلالتش بر صدق ادعای پیامبری نیز یقینی است؟

(دو) چگونه می‌توان ثابت کرد که فلان کار معجزه است یا خیر؟ راه تشخیص معجزه از غیر معجزه چیست؟

برای پاسخ به این پرسش، باید معجزه را تعریف کرد. در اصطلاح متکلمان، معجزه کار خارق‌العاده، همراه با ادعای تحدی و نبوت و غیرقابل تعلیم و تعلم است. نکته بسیار مهم در این تعریف، قید «غیرقابل تعلیم و تعلم» بودن معجزه است، بدین معنا که معجزه کاری غیربشری و به دیگر سخن کاری الهی است (برای نمونه، نک. حلی ۱۴۱۳، ۳۵۱؛ فاضل مقداد ۱۴۲۲، ۲۸۲).

با تعریف یادشده، می‌توان گفت که در صورت اثبات معجزه بودن یک کار، دلالت معجزه بر صدق ادعای مدعی پیامبری به نحو قطعی و یقینی است. چراکه ادعای پیامبر آن است که از طرف خداوند متعال آمده است. از سوی دیگر، معجزه نیز کار خدایی است. از این رو، اگر ثابت شود که فلان کار، معجزه است، می‌تواند ثابت کند که فاعل این کار از سوی خداوند متعال آمده است و ادعای پیامبر تأیید می‌شود. بنابراین، دلالت معجزه بر صدق ادعای پیامبری قطعی و یقینی است و نه اقناعی.

در پاسخ به پرسش دوم، باید به دو نکته مهم اشاره کرد: نخست، چنان که بارها اشاره شد، هدف خدای متعال از همراه ساختن معجزه با پیامبران آن است که مردم بتوانند پیامبران را بشناسند. در این صورت، اگر معجزه امری روشن نباشد، این هدف نقض خواهد شد و نقض غرض بر خداوند قبیح است. بنابراین، معجزه امری روشن است و بر این اساس، انسان حق‌جو تردیدی در آن به خود راه نمی‌دهد. این سخن از سوی قرآن کریم نیز، که حق بودن آن مورد پذیرش نویسنده گرامی است، تأکید شده است، چنان که بارها معجزات پیامبران الهی را امری روشن معرفی کرده است. برای نمونه، قرآن کریم، پس از ذکر دو معجزه اصلی حضرت موسی علیه‌السلام - یعنی تبدیل شدن عصا به مار و درخشان شدن دست پس از خارج کردن آن از گریبان - می‌فرماید: «فَدَانِكِ بُرْهَانَ مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا فَاسِقِينَ» این دو برهان روشن از پروردگارت به سوی فرعون و اطرافیان اوست، که آنان قوم فاسقی هستند» (قصص: ۳۲؛ همچنین، اسراء: ۱۰۱). با توجه به آنچه گفته شد، تشخیص معجزه امری قطعی خواهد بود.

نکته دوم که کمتر بدان توجه می‌شود قید تحدی و مبارزه طلبی در معجزه است. اگرچه معجزات چنان روشن و تردیدناپذیر هستند که نیازی به تحدی در آنها دیده نمی‌شود، در عین حال، آنجا که نبی کارش را با تحدی همراه می‌کند، فرقی با سایر کارهای خارق‌العاده روشن می‌گردد. کارهای خارق‌العاده - غیر از معجزه - هرگز همراه با تحدی و مبارزه طلبی نیستند؛ ادعای آنها نقض‌ناپذیری نیست. ولی معجزه هم‌اورد طلبی می‌کند و ادعای شکست‌ناپذیری دارد.

از این رو، عوام مردم آنگاه که بدانند کار خارق‌العاده‌ای است که ادعای شکست‌ناپذیری دارد، می‌توانند به معجزه بودن آن یقین پیدا کنند. البته ممکن است ساحران و شعبده‌بازان نیز کار خارق‌العاده‌ای انجام دهند و به دروغ ادعای شکست‌ناپذیری کنند. در اینجا تشخیص معجزه از سایر کارهای خارق‌العاده به سه صورت است. (۱) گاه با بررسی پیشینه زندگانی او به راحتی می‌توان پی برد که او در گذشته نیز اهل سحر، جادو و دروغ‌گویی بوده، و از این رو کار مورد ادعای او نیز از همین قبیل خواهد بود. این در حالی است که پیامبران، به شهادت تاریخ، هرگز اهل سحر و جادو نبوده‌اند. جالب آن که سران کفر و شرک نیز هر گاه می‌خواستند پیامبری یک پیامبر را زیر سؤال ببرند، او را به دروغ، متهم به ساحر بودن می‌کردند (غافر: ۲۴). (۲) گاه ممکن است او فاقد پیشینه یادشده باشد. در اینجا است که در مواردی تشخیص دروغ‌گویی او از سوی متخصصان است که در بدو امر به غیربشری بودن آن واقف می‌شوند. (۳) گاه نیز ممکن است متخصصان نتوانند دروغ‌گو بودن او را تشخیص دهند. در اینجا است که حکمت الهی اقتضا می‌کند که دروغ‌گو بودن او را آشکار سازد. اگر کسی کاری خارق‌العاده انجام داد و به دروغ ادعای شکست‌ناپذیری و غیربشری بودن آن را کرد، در حقیقت، او ادعای رسالت از جانب خداوند متعال را دارد. در این صورت، اگر متخصصان امر نتوانند دروغ‌گو بودن او را ثابت کنند، و از سوی دیگر، خداوند نیز او را رسوا نسازد، رسالت دروغین او از جانب خداوند حکیم تأیید شده است. روشن است که این کار با حکمت الهی ناسازگار است. از این رو، حکمت خداوند متعال اقتضا می‌کند که در این موارد مستقیم یا غیرمستقیم دروغ‌گو بودن او را هویدا سازد.

بنابراین، اگر کسی کار خارق‌العاده‌ای انجام داد و ادعای رسالت از جانب خداوند متعال را داشت و کسی نتوانست ادعای او را نقض کند، روشن می‌گردد که کار او واقعاً معجزه بوده و او رسول الله است.

نکته پایانی آن که وقتی خداوند حکیم پیامبرانش را با معجزات به سوی مردم می‌فرستد، انتظار دارد که مردم از طریق همین معجزات او را تأیید کنند و ایمان بیاورند و این چیزی نیست جز دلالت قطعی معجزه بر صدق دعوی نبوت و درستی ایمان از راه معجزه.

نتیجه‌گیری

این مقاله در نقد مقاله «چرا معجزه راهی مناسب برای اثبات صدق دعوی نبوت نیست» نوشته شده که در شماره ۴۱ همین مجله منتشر شده بود و بر ضعف ایمان از راه معجزه و مخدوش بودن این طریق برای صدق دعوی نبوت تأکید داشت.

نویسنده محترم اشکالاتی از سه شخصیت بزرگ دنیای اسلام یعنی ابن‌رشد، غزالی و ملاصدرا و اشکالاتی نیز از جانب خود بر معجزه وارد کرد که به طور عمده بر دو محور استوار بود: پاره‌ای از اشکالات بر دلالت معجزه بر صدق دعوی نبوت متمرکز بود و پاره‌ای دیگر از اشکالات به عدم وجود راهکار عملی برای تشخیص معجزه یا دست‌یابی به معجزات پیشین برمی‌گشت.

به نظر می‌رسد هیچ یک از اشکالات مطرح‌شده بر نظریه «معجزه به عنوان راه تشخیص صدق مدعی پیامبری» وارد نیست. ساده‌ترین نقد بر این اشکالات آن است که خداوند حکیم جهت اثبات رسولانش برای مردم باید آنها را با دلیل و سندی انکارناپذیر همراه کند که قابلیت شناسایی از سوی مردم را داشته باشد. اگر این دلیل دارای غبار و ابهام باشد، بر مردم اتمام حجت نمی‌شود. افزون بر آن، قرآن کریم که از سوی سه شخصیت یادشده و نویسنده گرامی به عنوان متن وحیانی پذیرفته شده، معجزات پیامبران را اموری بین و روشن معرفی می‌کند. به دیگر سخن، وقتی خداوند رسولان خود را با معجزاتی به سوی مردم می‌فرستد، انتظار دارد که بندگان از راه همین معجزات، نبوت او را بپذیرند. بنابراین دلالت معجزه بر صدق دعوی نبوت باید قطعی و ایمان از راه معجزه باید ایمانی درست باشد. البته این که معجزه راه مناسبی برای تشخیص صدق ادعای پیامبری پیامبر است، متضمن این نکته نیست که اگر کسی از این طریق به پیامبری یک پیامبر ایمان آورد، در آینده از ایمان خود دست بردارد.

همچنین هرچند در برتری راه شهودی نسبت به راه غیرشهودی تردیدی نیست، در عین حال، قوت ایمان که امری قلبی است، لزوماً وابسته به قوت طریق وصول به آن

نیست. از این رو، تضعیف ایمان افرادی که از راه غیرشهودی به پیامبری یک پیامبر ایمان آورده‌اند، منطقیاً صحیح نیست.

راه پیشنهادی نویسنده - یعنی تشبه روحی به پیامبر و بررسی معارف او - که از سه شخصیت یادشده گرفته شده بود، مبتلا به اشکالات متعددی است. بر فرض که امکان تشبه و نزدیکی به فرد مدعی پیامبری امکان‌پذیر باشد، پس از این تشبه و نزدیکی، چگونه ثابت می‌شود که او پیامبر است؟ همچنین معارفی که پیامبر می‌آورد از دو حالت کلی خارج نیست، یا عقل‌پذیر است و یا عقل‌گریز. از آنجا که امکان بررسی معارف عقل‌گریز وجود ندارد، از این رو، راه پیشنهادی دوم - بررسی معارف پیامبر - نیز پذیرفتنی نیست.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

ابن رشد، محمد بن احمد. ۱۹۹۸. *الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة*. بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.

ابن فارس، احمد بن زکریا. ۱۴۰۴ ق. *معجم مقاییس اللغة*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی. انواری، سعید. ۱۴۰۲. «چرا معجزه راهی مناسب برای اثبات صدق دعوی نبوت نیست (با نگاهی به دیدگاه غزالی، ابن رشد و ملاصدرا)». *پژوهشنامه فلسفه دین*، ۴۱: ۱۴۵-۱۶۵. حلّی، حسن بن یوسف. ۱۴۱۳ ق. *کشف المراد*. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ۱۴۱۲ ق. *المفردات*. تحقیق صفوان عدنان داوودی. لبنان: دارالعلم؛ سوریه: الدار الشامیه.

زرنندی، نبیل. بی‌تا. *مطالع الانوار (ترجمه و تلخیص تاریخ نبیل زرنندی)*. به کوشش اشراق خاوری. تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری.

طوسی، نصیرالدین. ۱۴۰۷ ق. *تجريد الاعتقاد*. تحقیق محمدجواد حسینی جلالی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

عبدالبهاء، عباس بن حسینعلی. ۱۹۰۸. *النور الابهی فی مفاوضات عبدالبهاء*. تحقیق کلیفورد بارنی. لندن: بریل.

علم‌الهدی، سید مرتضی. ۱۴۱۱ ق. *الذخیره فی علم الکلام*. تحقیق سید احمد حسینی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

غزالی، ابوحامد. ۱۴۱۳ ق. *القسطاس المستقیم*. تحقیق محمود بیجو. دمشق: المطبعة العلمیه.

غزالی، ابوحامد. ۱۴۱۴ ق. *المنقذ من الضلال*. تحقیق احمد شوحان. دمشق: مکتبه التراث.

فخر رازی، محمد بن عمر. بی تا. النبوات و ما يتعلق بها. تحقیق احمد حجازی سقا. قاهره: مکتب الکلیات الازهریه.

فلاحتی، حمید، و مهدی فاطمی نیا. ۱۳۹۰. دیدار با تاریکی. تهران: عابد.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۶. تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.

Bibliography

Holy Quran

‘Abdu’l-Bahá, ‘Abbás ibn Ḥusayn ‘Alí. 1908. *al-Nūr al-‘Abhā fī Mufāwaḍāt ‘Abdu’l-Bahá*. Edited by Clifford Barney. London: Brill. [In Arabic]

‘Alam al-Hudā, Sayyid Murtaḍā (Sharif al-Murtaza). 1990. *al-Dhakhīra fī ‘Ilm al-Kalām*. Edited by Sayyid Ahmad Husseini. Qom: Mu’assisa al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Anvari, Saeed. 2023. “Why Miracles Cannot Prove the Truth of Prophecy? (With a Glance at the Views of al-Ghazali, Averroes and Mulla Sadra).” *Philosophy of Religion Research*, 41: 145-165. [In Persian]

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. (nd.). *al-Nubuwwāt wa Mā Yata‘allaqu bihā*. Edited by Ahmad Hijazi al-Saqa. Cairo: Maktab al-Kulliyāt al-‘Azharīyya. [In Arabic]

Falahati, Hamid, and Mahdi Fateminia. 2010. *Visitation of Darkness*. Tehrān: ‘Ābid. [In Persian]

Ghazzālī, Abū Ḥāmid (Algazel). 1992. *al-Qiṣṭās al-Mustaqīm*. Edited by Mahmud Biju. Damascus: al-Maṭba‘a al-‘Ilmiyya. [In Arabic]

Ghazzālī, Abū Ḥāmid (Algazel). 1993. *al-Munqadh min al-Ḍalāl*. Edited by Ahmad Shuhan. Damascus: Maktaba al-Turāth. [In Arabic]

Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf (al-Allama al-Hilli). 1992. *Kashf al-Murād*. Edited by Hassan Hassanzadeh Amoli. Qom: Institute of Islamic Publications. [In Arabic]

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Zakarīyyā. 1983. *Mu‘jam Maqā’īs al-Lughā*. Qom: Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī. [In Arabic]

Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad (Averroes). 1998. *al-Kashf ‘an Manāhij al-‘Adilla fī ‘Aqā’id al-Milla*. Beirut: Center for Arab Unity Studies. [In Arabic]

Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1988. *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. Qom: Bīdār. [In Arabic]


Rāghib Isfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. 1991. *al-Mufradāt*. Edited by Safwan Adnan Dawoodi. Lebanon: Dār al-‘Ilm; Syria: al-Dār al-Shāmīyyah. [In Arabic]

Tūsī, Naṣīr al-Dīn (al-Tusi). 1986. *Tajrīd al-‘Itiqād*. Edited by Mohammad Javad Hosseini Jalali. Qom: Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī. [In Arabic]

Zarandī, Nabīl. (nd.). *Maṭālī‘ al-Anwār (Translation and epitome of Nabīl Zarandī’s History)*. Prepared by Ishraq Khavari. Tehrān: Mū’assisih-ye Milli-yi Maṭbū‘āt-i Amrī. [In Persian]



Analysis of Personal Identity in the Philosophies of Avicenna and Mulla Sadra

Mansour Imanpour¹ 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2023.06.30

Accepted: 2023.09.04



Abstract

One of the fundamental topics in the history of philosophy and theology is the issue of the personal identity of human beings during their lifetime in this world and hereafter. Philosophers have studied this issue from different perspectives and have raised conflicting opinions. This question has been raised to some extent by Avicenna and Mulla Sadra, and both philosophers have examined and answered the problem within their philosophical framework. Avicenna believes that mankind is one species whose immaterial soul is personalized and individualized by accidents, and with its survival, the identity and individuation of a human person are still preserved, even though his body has changed or completely destroyed. Mulla Sadra, according to his philosophical foundations, especially the substantial motion, believes that a person's identity is subject to existential change, and this continuous motion coincides with individual unity. Therefore, with the survival of this continuous and comprehensive being, the individual's identity is preserved in this world and hereafter. Accordingly, it can be said that the person in his/her life after death is the same as the worldly one, and in fact, an evolving person goes through sensory, imaginary, and in some cases intellectual stages. Although both opinions, based on their philosophical foundations, have significant and defensible points, they face challenges from the epistemological aspect. In other words, since both philosophers believe that the body –with its terrestrial features- is absent hereafter, how an observer can identify the other-worldly individuals with the worldly ones?

Keywords

identity, personal identity, Avicenna, Mulla Sadra, individuation

1. Associate Professor, Department of Kalam and Islamic Philosophy, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. (imanpour@azaruniv.ac.ir)



تحلیل این‌همانی شخصی در دنیا و آخرت در فلسفه ابن‌سینا و ملاصدرا

منصور ایمانپور^۱

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۳

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۹

چکیده

مسئله این‌همانی شخصی افراد انسانی در طول حیات دنیوی و اخروی یکی از مباحث اساسی در تاریخ فلسفه و الهیات است. فیلسوفان از منظرهای مختلف به بررسی این مسئله پرداخته و آرای متعارضی در این زمینه مطرح کرده‌اند. این پرسش برای ابن‌سینا و ملاصدرا نیز تا حدودی مطرح بوده و هر دو فیلسوف در چارچوب نظام فلسفی خویش به بررسی آن پرداخته‌اند. ابن‌سینا بر این باور بود که انسان نوع واحدی است که نفس مجرد او، با عوارض و لواحق، متمایز می‌شود و هویت و تشخیص فرد انسانی با بقای آن همچنان محفوظ است، هرچند بدن او تغییر کرده باشد یا به کلی از بین رفته باشد. ملاصدرا نیز طبق مبانی فلسفی خود، به ویژه حرکت جوهری، بر این باور بود که هویت آدمی در تحول وجودی به سر می‌برد و حرکت اتصالی مساوق وحدت شخصی است. بنابراین با بقای این وجود متصل و جامع، هویت فرد در دنیا و آخرت محفوظ است و بر آن اساس می‌توان گفت که فرد اخروی همان فرد دنیوی است. گرچه هر دو نظر، بر اساس مبانی فلسفی خود، نکات برجسته و قابل دفاعی دارند، لکن از آنجا که طبق نظر هر دو فلسفه، در حیات اخروی، بدن مادی با ویژگی‌های دنیوی حضور ندارد، لذا شناسایی افراد در حیات اخروی توسط ناظر بشری و تطبیق آنها با افراد دنیوی با چالش مواجه است. بررسی این دو دیدگاه از جهات مختلف با رویکرد توصیفی-تحلیلی وظیفه‌ای است که این مقاله آن را بر عهده گرفته است.

کلیدواژه‌ها

این‌همانی، هویت شخصی، ابن‌سینا، ملاصدرا، تشخیص

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.

(imanpour@azaruniv.ac.ir)

مقدمه

یکی از مباحث مهمی که در تاریخ فلسفه و کلام به صورت گذرا مطرح شده است و امروزه به عنوان یک مسئله بین رشته‌ای در فلسفه ذهن و فلسفه دین به طور جدی در باب آن بحث می‌شود و در حوزه‌های مختلفی همچون حقوق، اخلاق، دین‌شناسی و معادشناسی بسیار تاثیرگذار است، مسئله این‌همانی^۱ یا هویت شخصی^۲ است. پرسش این است که در عالم طبیعت که دستخوش انواع تغییرات در گذر زمان است، چه ملاک مهمی در مقام واقع و نفس الامر، موجب این‌همانی شخصی در گذر زمان و تغییر مکان و محیط می‌شود؟

به‌طور کلی ملاک‌های مهم و مشهور ارائه شده در این زمینه به شرح زیر قابل دسته‌بندی است:

۱. کسانی در غرب و برخی در جهان اسلام که به سریان نفس به عنوان جسم لطیف در بدن قائلند، بر این باور هستند که ملاک این‌همانی یک فرد در طول عمر و حیات، همان استمرار بدن فیزیکی از حیث صورت و حفظ کارکرد، با وجود تغییرات از جهات مختلف است (مسئله ۱۳۸۸، ۳۶۵؛ ابن‌سینا ۱۳۸۱، ۹۷).
۲. برخی در معرفی ملاک این‌همانی نه کل بدن بلکه بر جزء مهمی از بدن یعنی مغز، نظر داشته و با توجه به اهمیت انکارنشده آن براساس یافته‌های علوم تجربی، استمرار مغز واجد صفات غیرفیزیکی و دارای عملکرد و برنامه و حاوی خصلت‌های روانی و شخصیتی را ملاک این‌همانی دانسته‌اند (مسئله ۱۳۸۸، ۳۷۵؛ احسانی و رضایی ۱۳۹۲، ۱۱۷).
۳. برخی دیگر با توجه به تجارب و یافته‌هایی در باب عملکرد مغز و امکان حیات و بقای عملکرد بخشی و نیمکره از آن با وجود از کارافتادن بخش و نیمکره دیگر، استمرار جزء و نیمکره‌ای از مغز را ملاک این‌همانی معرفی کرده‌اند (مسئله ۱۳۸۸، ۱۲۰).
۴. بعضی از اهل فلسفه مثل جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) با عبور از فضای فیزیکی، بحث حافظه و آگاهی واحد مستمر و یادآوری خاطرات و تجارب شخصی را مطرح نموده و براین اساس، استمرار و تداوم حافظه واجد خاطرات و پیوستگی خصلت‌ها و خلق و خوی‌ها و اتصال‌های روانشناختی را ملاک این‌همانی معرفی نموده‌اند (کاپلستون ۱۳۷۰، ۵، ۱۱۶-۱۱۷؛ مسئله ۱۳۸۸، ۳۸۴).

۵. برخی دیگر با تأثیرپذیری از تفکر افلاطون و با اثبات جوهری بسیط و مجرد برای انسان، به مردود بودن ملاک‌های قبلی تأکید نموده و آن جوهر بسیط و غیر مادی یعنی نفس را ملاک این‌همانی فرد انسانی در طول حیات دانسته‌اند (نک. هیک ۱۳۷۲، ۲۵۲).

۶. برخی هم مثل جان هیک با تأثیرپذیری از فیلسوفان مکتب تحلیلی معاصر و اظهار تبعیت از باور یهودی-مسیحی در باب هویت انسان و مسئله رستاخیز، بر هویت جسمی-روحي انسان تأکید نموده و با رد نظریه سنتی در باب وجود روح مجرد و جاوید و فناپذیر در انسان بر این باور هستند که انسان همان موجود یکپارچه جسمی-روانی است که دارای حالات ذهنی و روانی برخاسته از فرایندهای مغزی است (پترسون و دیگران ۱۳۸۹، ۳۳۶) و به صورت‌های مختلف رفتار می‌کند و پس از مدتی کلاً فانی و نابود می‌گردد و در عالم دیگر نیز به دست خداوند، بازآفرینی می‌شود و همین هویت جسمی-روانی بازآفرینی شده (خلق جدید)، از جهات مختلف شبیه فرد دنیوی است (هیک ۱۳۷۲، ۲۵۴-۲۵۷).

بر اهل تحقیق پوشیده نیست که باب مناقشه و مباحثه در مورد هریک از نظرات مذکور با الهام از یافته‌های علوم تجربی، استدلال‌ها، موشکافی‌های عقلی و احتمالات تخیل‌آمیز همچنان مفتوح است و مباحثه جدی و سهمگین همچنان ادامه دارد.

فلاسفه اسلامی به‌ویژه دو فیلسوف بزرگ جهان اسلام یعنی ابن‌سینا و ملاصدرا نیز گرچه فصل مشخصی را به این بحث اختصاص نداده‌اند، لکن در خلال مباحث دیگر به ویژه بحث تشخیص و معاد، مطالب و نکات مهمی را براساس نظام فلسفی خود بیان کرده‌اند. برخی از این نکات در مقالاتی که در این زمینه نوشته شده است، تشریح گردیده است؛ در مقاله‌ای تحت عنوان «مسئله ثبات شخصیت در چارچوب نظریه حرکت جوهری نفس» (احسن و نوری ۱۳۹۶، ۱۴۸-۱۷۲) با تکیه بر حرکت جوهری و ترکیب اتحادی نفس و بدن به ثبات توأم با تحول نفس انسان پرداخته شده و همین نفس متحول و متصل در فرایند حرکت جوهری، مناط این‌همانی معرفی شده است. در این مقاله، از این‌همانی فرد اخروی و دنیوی و مناقشات موجود در این زمینه سخنی به میان نیامده است. در مقاله دیگر، تحت عنوان «بررسی این‌همانی عددی نفس از دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتألهین» (قاضوی و جعفری ۱۴۰۰، ۱۶۵-۱۸۵) به این‌همانی نفس در نگاه ابن‌سینا و ملاصدرا پرداخته شده و در بخش مربوط به ابن‌سینا، برخی از ادله اثبات وجود نفس مجرد، گزارش شده و بر آن اساس، این‌همانی نفس در گذر زمان مورد تأکید قرار گرفته و در نهایت،

سخنان ابن‌سینا بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا مورد نقد قرار گرفته است. در بخش مربوط به ملاصدرا نیز به اثبات حقیقت نفس پرداخته شده و برخی از ادله تجرد نفس گزارش گردیده و در نهایت، براساس حرکت جوهری به تحول جوهری و اتصال نفس انسانی تاکید شده و با تکیه به علم حضوری نفس به خود در گذر ایام، این‌همانی شخصی به واسطه نفس مجرد و آگاه تبیین گردیده است. در مقاله مذکور نیز به موضوع این‌همانی فرد اخروی با فرد دنیوی از منظر این دو نظام فلسفی به‌ویژه از حیث معرفت‌شناسی و مناقشات موجود در این باب پرداخته نشده است.

نوآوری‌های مقاله حاضر نسبت به تحقیقات صورت گرفته در این باب و مقالات مذکور عبارت‌اند از تحلیل جامع و دقیق نظر ابن‌سینا و ملاصدرا در این خصوص، طرح عوامل تشخیص و تمیز نفوس در حیات دنیوی و اخروی از منظر هر دو نظام فلسفی و ارزیابی آنها، بررسی موضوع این‌همانی از حیث معرفت‌شناسی در زندگی دنیوی و اخروی (انسان عقلی در نظر ابن‌سینا و انسان مثالی و عقلی در نظر ملاصدرا) از منظر خود شخص و ناظر بیرونی و نقد و ارزیابی آن.

۱. ایضاح مفهومی

بر اهل تأمل روشن است که اولاً مسئله این‌همانی هم در باب وحدت شخصی یک چیز یا یک شخص در طول زمان قابل طرح است و هم در باب وحدت شخصی یک حقیقت در عوالم و نشئات متوالی و مترتب برهم. ثانیاً این پرسش هم در باب موجودات فرازمانی قابل طرح است و هم در باب اقسام موجودات زمانی اعم از جمادات، گیاهان، حیوانات و انسان‌ها؛ و باز از منظری دیگر، هم در باب جواهر قابل طرح است و هم در باب اعراض. لکن آنچه بیشتر مورد توجه واقع شده است، همان ملاک این‌همانی شخصی در مورد یک فرد انسانی در گذر زمان و در دنیا و آخرت است.

افزون بر آن، این مسئله به‌جهت ذو وجوه بودن دارای اصطلاحات و مفاهیمی است که توضیح آنها برای پرهیز از مغالطه و کج فهمی، امری ضروری است. گاهی در عرف، اصطلاح این‌همانی به دو چیزی اطلاق می‌گردد که ویژگی‌ها و کیفیات مشابهی دارند مثل دو قلوب‌های یک تخمکی یا دو چیز کاملاً مشابه. گاهی هم اصطلاح مذکور نه در مورد دو چیز، بلکه در باب این‌همانی یک چیز در گذر زمان مطرح می‌گردد و مراد از آن، این‌همانی یک فرد در زمان ب با همان فرد در زمان الف، و به تعبیر جامع‌تر این‌همانی یک فرد در حال حاضر با همان فرد در زمان‌ها و مراحل قبلی است. مراد از این‌همانی مورد بحث

همان اصطلاح دوم است که بدان، این همانی عددی^۳ و شخصی گفته می‌شود نه اصطلاح نخست که به این همانی کیفی^۴ موسوم است (مسئله ۱۳۸۸، ۳۶۱-۳۶۲). نکته شایان توجه در اینجا نیز این است که در این همانی عددی نیز منظور این نیست که سعید امروز یا سعید در آخرت، از هر جهت و بعینه همان سعید قبلی است. پرواضح است که چنین عینیتی به معنای دقیق کلمه بین سعید ماضی و حاضر، قابل تحقق نیست و به قول برخی از فلاسفه اسلامی، قائلی هم ندارد (ملاصدرا ۱۳۸۰، ۴۸۹).

از منظری دیگر، گاهی منظور از این همانی شخصی، ملاک این همانی در مقام واقع و نفس الامر است و سخن این است که چه چیزی در واقع، حافظ و ضامن هویت شخصی در گذر زمان و طی مراحل است (این همانی متافیزیکی) و گاهی مراد این است که ما براساس چه شواهد و قراینی، تشخیص می‌دهیم و حکم می‌کنیم این فرد همان فرد چند سال پیش است که بدان، این همانی معرفت‌شناسی گفته می‌شود (مسئله ۱۳۸۸، ۳۶۲-۳۶۳). گرچه محور اصلی بحث در فلسفه دین و فلسفه ذهن، مورد نخست یعنی این همانی متافیزیکی است (کرباسی‌زاده و شیخ رضایی ۱۳۹۲، ۱۱۴)، لکن معنای دوم نیز قابل بحث است و در این مقاله نیز به آن پرداخته می‌شود.

افزون بر اینها، گاهی مسئله این همانی عددی از منظر اول شخص مطرح می‌شود و در واقع، خود شخص با این دغدغه مواجه است که آیا او همان فرد سابق است یا نه؟ گاهی نیز این مسئله از منظر سوم شخص و ناظر بیرونی مطرح می‌شود و با تکیه به معیار عینی، مورد بررسی قرار می‌گیرد (علوی‌تبار و قاسم‌پور ۱۳۹۶، ۸۶). در این مقاله، این همانی عددی از هر دو منظر مد نظر است.

۲. این همانی شخصی از حیث وجودشناسی

۲-۱. دیدگاه ابن‌سینا

بدون تردید، سخن یک فیلسوف در باب موضوعی خاص، در چارچوب نظام فلسفی او طرح و فهم می‌شود و با رجوع به اصول فلسفی او، پاسخ خیلی از پرسش‌ها استنباط می‌گردد. بحث هویت انسان و نحوه استمرار آن نیز از این قاعده مستثنا نیست. ابن‌سینا در چارچوب نظام فلسفی خود که براساس آن، هستی دارای دو بخش مجرد و مادی است و تشکیک وجود و حرکت جوهری در آن جایگاهی ندارد، براین باور است که پس از شکل‌گیری بدن و اعتدال و آمادگی آن، نفس مشخصی از جانب عقل فعال افاضه می‌گردد و براساس هیئت و مناسبت خاص اما مجهول برای ما، به آن بدن خاص تعلق می‌گیرد

(ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۱۸۴، ۳۱۸). بنابراین نفس مجرد و ملکوتی آدمی، حادث به حدوث بدن است (ابن‌سینا ۱۳۶۳-ب، ۱۰۶).

۲-۱-۱. تشخیص و تمایز نفوس آدمی

نفوس آدمی در نگاه ابن‌سینا، از حیث ماهیت، وحدت نوعی دارند و همه افراد، تحت نوع واحدی قرار دارند (ابن‌سینا ۱۳۶۴، ۱۸۳) و در پرتو عوارض، تشخیص و جزئیت پیدا می‌کند. گاهی شیخ الرئیس به تبعیت از فارابی تشخیص یعنی بی‌نظیر و بی‌مانند بودن (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۷۹، ۱۰۷) را مرادف هویت و عینیت و خصوصیت وجود مختص یک چیز می‌داند و اذعان می‌کند که «و الهو هو معناه الوحده و الوجود» (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۴۵) و گاهی ملاک تشخیص را همان عوارض و لواحق تشخیص بخش مثل وضع و آیین و زمان معرفی می‌کند (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۰۷). بر این اساس، نفس ناطقه در مقام واقع، از طریق برخی هیئات و قوا و برخی اعراض روحانی یا مجموعه‌ای از آنها متشخص می‌شود، خواه ما این امور تشخیص بخش را بشناسیم یا نسبت به آنها جاهل باشیم (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۳۱۰).

این نفوس متحد در نوع پس از تشخیص فردی نیز، از لحاظ عددی عین هم نبوده و متمایز از همدیگر هستند. شیخ در آثار مختلف خود، این امور تمیز بخش را چنین می‌شمارد: (۱) هیئت حاصل برای نفس در هنگام پیدایش با حدوث مزاج؛ به گونه‌ای که این هیئت، معد نفس در افعال و انفعالات نطقی است و غیر از هیئت مشابه در نفس دیگر است. (۲) هیئت مکتسبه که همان عقل بالفعل نامیده می‌شود و او را از نفس دیگر متمایز می‌کند. (۳) علم و شعور هر نفسی نسبت به ذات شخصی خود، که هیئتی است مخصوص او نه دیگری. (۴) هیئت‌های ویژه حاصل از قوای بدنی که ممکن است به هیئت‌های خلقی مربوط باشد. (۵) باز ممکن است خصوصیات تمایز بخش دیگری در میان باشند که لازمه این نفوس در حدوث و بقا باشند و از ما مخفی! (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۳۱۰).

نفس ناطقه با ویژگی‌های مذکور که به بدنی تعلق می‌گیرد و فرد مرکبی به نام زید را تشکیل می‌دهد، تعلقش به بدن نه به صورت انطباق و تقوم (ابن‌سینا ۱۳۸۲، ۱۳۲)، بلکه از آن جهت است که تحقق و استکمال آن، با بدن خاص میسر می‌گردد (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۷۶). این نفس تعلق گرفته به بدن نیز رابطه‌اش با بدن، تأثیر و تأثر بوده (ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۲: ۳۰۶-۳۰۷) و از طریق این اتحاد و تعاون در فعل (ابن‌سینا ۱۳۶۳-ب، ۱۰۶)، به کسب کمالات و ملکاتی نائل می‌شود (ابن‌سینا ۱۳۶۳-الف، ۴۳۰؛ ۱۴۰۴، ۱۷۶) و در

پرتو این اشتغال و تدبیر و تکمیل، از ساختار و قوای بدنی حفاظت نموده و مانع تفرق و از هم پاشیدگی آن می‌گردد (ابن سینا ۱۳۸۵، ۴۶).

۲-۱-۲. هویت انسان

نکته مهم در سخنان شیخ الرئیس در این خصوص آن است که گرچه نفس با تعلق به بدن، شخص زید را تشکیل می‌دهد که دارای خصوصیات مشخصی است؛ لکن از آنجا که بدن، حکم آلت و مملکت برای نفس را دارد (ابن سینا ۱۳۸۵، ۳۰۸) و مدام در حال تغییر است (ابن سینا ۱۳۸۲، ۱۰۷) و نفس نیز حکم صورت برای آن را دارد و قوام و شیئیت یک چیز نیز به صورتش است؛ بنابراین هویت اصلی و ثابت و مصداق «من حقیقی» همان نفس واحد و بسیط و مجرد است. ترجمه عبارت شیخ در این زمینه چنین است: «انسان به جهت ماده‌اش انسان نیست؛ بلکه انسان بودن او مدیون صورتش است و افعال انسانی نیز صرفاً از وجود صورت او در ماده ناشی می‌شوند» (ابن سینا ۱۳۸۲، ۱۰۳-۱۰۴).

بنابراین هویت انسان همان نفس مجرد و بسیط اوست که عین شعور و آگاهی به خود است و هرگز از خود غافل و غایب نمی‌شود و «در همه حال برای خود حاضر است و ذهول و غفلت از آن در میان نیست و وجودش همان ادراکش به خودش است» (ابن سینا ۱۴۰۴، ۱۴۸). این هویت سراسر علم و شعور به خویش، مصداق اصلی واژه و مفهوم «أنا» محسوب می‌شود و منبع و مرجع آگاه برای همه ادراکات و افعال انسانی است (ابن سینا ۱۳۸۵، ۳۴۹-۳۴۸). به تعبیر فارابی، جسد عاری از چنین هویتی تنها به اشتراک اسم انسان است. «اسم انسان برای میت تنها به اشتراک اسم حمل می‌شود و بدان انسان گفته می‌شود و این حمل برای آن واجب نیست؛ زیرا انسانیت متضمن حیوانیت است و در مورد میت نمی‌توان گفت که او حیوان است» (فارابی ۱۳۷۱، ۶۰). ترجمه برخی از سخنان ابن سینا در این زمینه چنین است:

از این بحث‌ها به دست می‌آید و درستش هم این است که بدن به‌طور کلی در معنای انسان دخیل نیست؛ بلکه گویی بدن، محل یا محل قیام یا مسکنی برای نفس است با این توضیح که بدن غیر از هویت انسان و بیرون از آن است؛ جز این که انسان بدان الفت دارد و... اما در مقام تحقیق، انسان یا چیز معتبری از انسان که مصداق و محکی آن محسوب می‌شود، همان ذات حقیقی اوست و آن همان ساحتی است که می‌داند او همان است و آن بالضرورة نفس است. (ابن سینا ۱۳۸۲، ۱۲۸)

شیخ الرئیس در *النفس من کتاب الشفاء* نیز با تفسیر و تفصیل بیشتر مطلب فوق و با اذعان و تاکید بر این که اعضای ما حکم لباسی را دارد که به جهت تلازم با ما خیال

می‌کنیم گویی اجزاء ما هستند (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۳۴۸)، آشکارا بیان می‌کند که من همان هستم که بی‌واسطه خود را در می‌یابم و با مفهوم «أنا» از آن خبر می‌دهم و آن همان حقیقت همیشه دانای نفس است (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۳۴۹). پس «هذا الجوهر فیک واحد بل هو أنت عند التحقيق» (ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۲: ۳۰۵).

۲-۱-۳. ملاک این‌همانی شخصی

ابن‌سینا با توجه به نکات مذکور براین باور است که از آنجا که هویت آدمی همان نفس ذاتاً مجرد و بسیط اوست و از حیث قوام بی‌نیاز از بدن است و بدن، آلت و ابزاری بیش نیست؛ بنابراین تغییر و نابودی بدن، موجب از بین رفتن آن هویت مجرد و ملکوتی نمی‌شود (ابن‌سینا ۱۳۶۳-ب، ۱۰۵) و از هم پاشیدن بدن و رابطه‌اش با نفس به واسطه مرگ نیز به جوهر مفارق و غیرمادی نفس آسیب نمی‌زند (ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۳: ۲۶۵) بلکه «فهی خالدة غیرقابل للفساد» (ابن‌سینا ۱۳۸۲، ۱۴۳). ممکن است گفته شود که طبق مباحث قبلی، نفس، حکم صورت برای بدن را دارد و در فلسفه مشائی نیز صورت و ماده متلازم هستند و با زوال یکی از آن دو، دیگری نیز متلاشی می‌شود. حال چگونه می‌توان هم به صورت بودن نفس قائل شد و هم به بقای نفس پس از فساد بدن حکم نمود؟ پاسخ پرسش با عنایت به سخنان و مبانی ابن‌سینا این است که درست است که نفس حکم صورت را دارد، لکن نفس انسانی در عین صورت و کمال اول بودن، جوهری بسیط، مجرد و معلول موجود مفارقی است که بدن و آمادگی آن تنها مرجح و شرط حدوث و افاضه نفس از عقل مفارق است و علاقه و رابطه نفس و بدن نیز نه از سنخ انطباع مثل انطباع صورت جسمیه در ماده، بلکه از سنخ اشتغال است و مرگ بدن، لطمه‌ای به آن جوهر مجرد نمی‌زند (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۳۱۸-۳۱۹).

نکته قابل توجه بر مبنای نظام فلسفی شیخ آن است که نفس مجرد انسانی در متن واقع به جهت ثبات ذاتی، از بدو پیدایش تا ابد، امری محفوظ و مستمر است و در طول حیات تنها به کمالات علمی و ملکات اخلاقی آن افزوده می‌شود بدون اینکه تحول ذاتی در آن رخ دهد و اتحاد عاقل و معقول و عمل و عاملی صورت گیرد. از این جهت می‌توان گفت که ملاک این‌همانی تک تک آدمیان در طول حیات دنیوی و اخروی همان نفس مجرد ثابت و مستمری است که مدتی با بدن متغیر به‌سر می‌برد و در پرتو مرگ، آن را همچون لباس کنار گذاشته و وارد قلمرو و عالمی دیگر می‌شود.

۲-۱-۴. ملاک تشخیص و تمایز نفوس اخروی

پرسش مهمی که شیخ در این زمینه با آن مواجه بود، این است که نفس مجرد انسانی که ماهیت نوعی مشترکی دارد و در بدو پیدایش و تعلق به بدن، از طریق عوارض و لواحق مثل وضع و آین و زمان، متشخص می‌شد، حال پس از مرگ بدن، در آن عالم سراسر مجرد و لامکان و بی‌زمان، چگونه متشخص می‌شود؟ ابن‌سینا در پاسخی قابل نقد، در این زمینه می‌گوید:

نفسی که بدن را ترک نموده است تشخیص به وضع و بدن نخواهد بود. پس بناچار هرکدام از آنها، مختص به حالی است که آن را از شخص [تشخص] قبلی به دست آورده است جز این که ما آن ویژگی اختصاصی را نمی‌شناسیم. (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۱۰)

پرسش مهم دیگری که باز خود شیخ در این خصوص مطرح نموده، این است که براساس مبنای شما، تکرر و تمایز افراد یک ماهیت نوعیه به عوارض است. حال نفوس مجردی که در عالم مجرد محض به سر می‌برند، چگونه از همدیگر متمایز می‌شوند؟ شیخ در آثار مختلف خود با تعابیر مشترک می‌گوید که هر یک از این نفوس، به واسطه اختلاف مواد و بدن‌های دنیوی و اختلاف زمان‌های پیدایش و اختلاف کمالات و هیئت‌های حاصل شده در هنگام معیت و همنشینی با ابدان مختلف، ذاتی منفرد و مختص به خود می‌شود و از نفوس دیگر متمایز می‌گردد (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۳۰۹؛ ۱۳۶۴، ۱۸۴) و در یک کلام، تخصص و تمایز نفوس پس از ترک و مفارقت ابدان از منظر مشائیان، به واسطه اعراض است (سهروردی ۱۳۷۲، ۲: ۸۵).

۲-۱-۵. نقد نظر شیخ در باب تشخیص و تمایز نفوس در آخرت

پاسخ‌های شیخ الرئیس در باب تشخیص و تمایز نفوس آدمی اولاً از حیث مبانی، قابل نقد هستند؛ زیرا همان‌طور که فارابی بیان نموده و خود ابن‌سینا نیز در برخی تعابیر بدان تصریح نموده است و ملاصدرا نیز آن را مورد تأکید قرار داده است، تشخیص یک چیز جز به وجود خاص آن، حاصل نمی‌شود هرچند مخصص‌های فراوان بدان ضمیمه شوند (ملاصدرا بی‌تا، ۱۰). ثانیاً از آنجا که ابن‌سینا به تشکیک وجود و حرکت جوهری نفس و اتحاد عاقل و معقول معتقد نیست، بنابراین سخن او در باب تشخیص و تمایز نفوس مجرد آدمی (تحت نوع واحد) از طریق عوارض و هیئات مکتسبه قابل دفاع نمی‌باشد؛ زیرا همان‌طور که خود ابن‌سینا در موارد متعدد تأکید نموده است، تکرر افراد یک نوع جز به عروض برخی عوارض و وجود استعداد و ماده میسر نمی‌باشد (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۴۴).

بنابراین سخن شیخ در باب تکثر نفوس آدمی در عالم دیگر به واسطه عوارض حتی طبق مبانی فلسفی خود او قابل دفاع به نظر نمی‌رسد.

۲-۲. دیدگاه ملاصدرا

یکی از دغدغه‌های اصلی و همیشگی ملاصدرا، مسئله معاد جسمانی و این‌همانی انسان اخروی و دنیوی بود و به همین جهت سخنان و مطالب فراوانی در آثار او در این زمینه وجود دارد. گرچه او ابتدا در این زمینه همچون برخی متکلمان فکر می‌کرد (ملاصدرا ۱۳۹۳، ۲: ۳۲۳)؛ لکن پس از طرح و تأسیس و تکمیل حکمت متعالیه، به کلی جور دیگری اندیشید و طرحی نو در انداخت، به گونه‌ای که بارها اظهار می‌کند که کسی از اهل فلسفه و کلام را در روی زمین نیافته‌است که به این اندیشه بنیادی راه پیدا کند (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۲۵؛ ۱۳۸۰، ۴۹۷). بدون شک، فهم نظر او در این زمینه مانند خیلی از مسائل، به فهم و هضم نظام فلسفی او مبتنی است، نظامی که از سه اصل محوری یعنی اصالت و تشکیک وجود و حرکت جوهری سامان یافته و درخت تنومند حکمت متعالیه را تشکیل داده است.

۲-۲-۱. نحوه پیدایش نفس انسانی و رابطه آن با بدن

برپایه اصول مذکور، نظام هستی در یک تقسیم بندی کلی به سه عالم و نشئه طبیعت و مثال و مجرد تقسیم می‌شود (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۵۴۹). این عوالم طولی، برپایه تشکیک وجود شکل می‌گیرد و هر کدام ویژگی‌های مختص به خود را دارد. عالم طبیعت به جهت ضعف وجودی و شوق جبلی به کمالات و مراتب عالیه، سراسر حرکت است و در تحول مستمر و تدریجی به سر می‌برد. در تحلیل نهایی، این حرکت سراسری و بنیادی به همان اشتداد و ارتقاء و استکمال و تروح وجودی بر می‌گردد به گونه‌ای که هر مرتبه لاحق، شکوفاشده و تمام و کمال و حقیقت مرتبه سابق است (ملاصدرا ۱۳۷۸، ۸: ۳۹۳). حال به سهولت می‌توان گفت که بدن و وجود انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست و آن نیز در مسیر و مسیل این تحول وجودی قرار گرفته و حرکت می‌نماید و به تدریج و به برکت افاضه مفیض مفارق و تکمیل مکمل الهی، قوی و کامل و لطیف می‌شود و در مرحله‌ای، مستدعی کمال بالاتری می‌شود که انتهای طبیعت و ابتدای روحانیات است و این همان نفسی است که ملاصدرا آن را جسمانیة الحدوث می‌داند (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۴۵۱، ۴۷۹-۴۸۰).

پس نفس انسانی در فلسفه ملاصدرا همان استکمال و شکوفایی وجود و مرتبه قبلی است و به تدریج و در پرتو تحول وجودی، فربه و شکوفا می‌شود و به نحو اتصالی، مراحل حسی و خیالی و عقلی را طی می‌کند (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۵۲).

هویت انسان در مسیر مراتب وجود، در تحول و دگرگونی است زیرا وجودش ابتدا، بالقوه، و سپس در مقام طبیعت، و پس از آن در مقام حس و محسوس، و بعد از آن در مقام نفس با درجاتش، و در نهایت، در مقام عقل و معقول با درجاتش است. (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۴۹۸)

نکته قابل توجه در این باب، این است که این نفس مسافر، در پرتو حرکت جوهری و با تغذیه مستمر از معرفت و حقیقت اعمال به تدریج کامل می‌شود و همچون جنین، در بطن دنیا رشد کرده (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۲۳۸) و وجود و هویتش گسترده می‌گردد و خود، وجود جامع و ذومراتبی می‌شود که در عین وحدت، کثیر و در عین بساطت، دارای تفصیل و درجات طبیعی و حسی و خیالی و عقلی است. پس هویت انسان در نگاه ملاصدرا از دو جهت، تشکیکی و دارای درجات است: (الف) اشتداد و تحول اتصالی وجودی در گذر زمان (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۶۵-۳۶۶). (ب) سعه و جامعیت وجودی در عین بساطت (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۲۵۱)؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت «نفس آدمی دارای وحدت سعی و جمعی است و این وحدت، ظل وحدت الهی است. پس همان نفس، ذاتاً عاقل و متخیل و حساس و رشددهنده و محرک و طبیعت ساری در جسم است» (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۱۵).

با توجه به مطلب فوق می‌توان گفت که در فلسفه ملاصدرا، نفس و بدن آدمی، آن دوگانگی مشهور در فلسفه سینوی و دکارتی را نداشته؛ بلکه ناشی از استمرار و استکمال وجود بدنی، و متحد حقیقی با آن و موجود به یک وجود است (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۵۰۱).

انسان در این دنیا مجموع نفس و بدن است که موجود به یک وجود است؛ گویی آن دو، چیز واحدی است که دارای دو طرف است: یکی متبدل و فانی است که حکم فرع را دارد؛ دیگری ثابت و باقی است که حکم اصل را دارد. (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۹۸)

گرچه این هویت سیال، متدرج الوجود در گذر زمان است، لکن این حرکت و سیلان وجودی به جهت اتصالی بودن، مساوق وحدت شخصیه است و در واقع، یک هویت در حال اشتدادی است که به تدریج کامل می‌شود. ملاصدرا تاکید می‌کند که وحدت شخصی اقسامی دارد و در هر چیز، متناسب با نحوه وجود آن است. مثلاً وحدت شخص در

مقادیر متصله، عین اتصال و امتداد است و در زمان و امور متدرج الوجود، عین تجدد و تصرم آن‌ها و در عدد، عین کثرت بالفعل و در اجسام طبیعی، عین کثرت بالقوه و در جواهر مجرد، متناسب با نحوه وجود آنهاست (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۱۸۹). در جوهر ناطقه نیز متناسب با وجود تدریجی اتصالی و جامع آن است (ملاصدرا ۱۳۸۰، ۵۰۱).

۲-۲-۲. تطور و تنوع نفوس آدمی

این هویت سیال که وجود آدمی را تشکیل می‌دهد، هرچقدر شکوفا شود و نقص‌ها و قوه‌ها را پشت سر بگذارد، به همان اندازه بر وسعت وجودی آن افزوده می‌شود و متناسب با معارف مکتسبه و ملکات راسخه، هویت آن رقم می‌خورد و در حقیقت، صورت ملکی یا شیطانی یا صور حیوانی می‌گردد (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۴۵۸) و تا وقتی که به مرحله عقلی ارتقا نیافته است، ابدان مثالی و برزخی و خیالی، آن را همراهی می‌کند. این ابدان، حی بالذات و تبلور باطن و ظل آن به‌شمار می‌روند و از منشئات و لوازم نفوس (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۳۱) محسوب شده و دارای حواسی چون سامعه و باصره هستند. ملاصدرا در آثار مختلفش، مباحث مبسوطی در این زمینه دارد. او این ابدان باطنی را «ابدان لطیفه» (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۴۵۷)، «اشباح ظلالیه» (ملاصدرا ۱۳۸۰، ۴۶۰) می‌داند که از باطن انسان بر اساس اخلاق و اعمالش نشأت می‌گیرد (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۴۴۶). این ابدان مثالیه نه تنها در عالم دیگر بلکه هم اکنون نیز مملکت خصوصی و درونی آدمیان محسوب شده و برای اهل بصیرت، مشهود هستند (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۱۸؛ ۱۳۹۱، ۲: ۴۶۸-۴۶۹). پس «در باطن هر انسان و زیر پوستش، یک حیوان انسانی با همه اعضاء و حواس و قوا وجود دارد که الان هم موجود است و با مرگ بدن عنصری و گوشتی نمی‌میرد» (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۶۴). او در جای دیگر باز می‌نویسد: «در داخل بدن هر انسان، حیوان صوری با اعضاء و اشکال و قوا و حواسش هست که بالفعل موجود است» (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۲۲۷). این بدن مثالی حیوانی در برخی افراد خبیث چنان مستولی است که «حتی مزاج و هیئت ظاهری او را متناسب با خود تغییر می‌دهد» (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۱۹). پس نفس برخی افراد در همین دنیا، دو بدن، تحت تصرف خود دارد: بدن مثالی که بالذات تحت تصرف نفس است و بدن فیزیکی و عنصری که نفس به‌واسطه بدن مثالی در آن تصرف می‌نماید (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۲۸۱).

بنابراین اولاً انسان در نظر ملاصدرا هرچند در ابتدا و مرحله عقل هیولانی، نوع واحد محسوب می‌شود، لکن در مراحل بعدی و به واسطه تحولات بنیادی به انواع و صور مختلف در می‌آید (ملاصدرا ۱۳۸۰، ۴۶۱؛ ۱۳۸۲، ۳۱۱، ۳۱۶). ثانیاً همین انسان‌ها در

طی مدارج و مراتب، مختلف هستند، به گونه‌ای که تنها برخی افراد، پس از طی مراحل حسی و مرحله مثالی، به مرتبه عقلی می‌رسند. اینجاست که ملاصدرا از انسان ثانی (با بدن و اعضای مثالی) و انسان ثالث (انسان عقلی با اعضای عقلی) سخن می‌گوید (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۱۹۴؛ ۱۳۹۱، ۲: ۴۶۸؛ ۱۳۸۱، ۲۲).

۲-۳. نحوه تغییر نشئه و انتقال به عالم دیگر

از منظر ملاصدرا و طبق مبانی فلسفی او، همین انسان متحرک با حرکت اتصالی و مصور به صور ملکات (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۲۹۳)، در یک مرحله‌ای، به واسطه مرگ که «اول منازل آخرت و آخر درجات دنیا است» (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۲۴)، وارد عالمی دیگر با خصوصیات دیگر می‌شود و هویت آدمی با ظل و لازم‌ش نمایان‌تر می‌گردد و هر فرد وارد به این عالم مثال و برزخ، با صورتی متناسب با ملکات خود به صورت انواعی از ملائکه یا شیاطین و درندگان و بهایم، بارز و آشکار می‌شود (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۱۱). نکته اساسی در فلسفه ملاصدرا این است که این انتقال به نشئه دیگر، در طول تطورات هویت آدمی صورت می‌گیرد و همچون سابق، نقص و زائیدی کنار گذاشته می‌شود و این زائد کنار گذاشته شده در این مرحله، همان بدن فیزیکی و عنصری است که همچون مو و ناخن کنار انداخته می‌شود (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۹۹). برخی از عبارات‌های صریح ملاصدرا در این زمینه چنین است: «نشئه دوم عبارت است از خروج نفس از غبار این هیئات، همان‌طور که جنین از مقر مکین خارج می‌شود» (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۵۱۲). «این ابدان کثیف، پوسته‌هایی هستند که ساقط می‌شوند و آنچه به آخرت رهسپار می‌شود ابدان لطیف هستند» (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۴۵۷).

ممکن است گفته شود که همین بدن، بستر پیدایش نفس ناطقه بود و روزگاری، باطن و ظاهر یک حقیقت تلقی می‌شدند و نفس، سخت بدن محتاج بود؛ حال چگونه هویت آدمی در این مرحله، از آن بی‌نیاز می‌شود؟ پاسخ ملاصدرا این است که این سخن، هنگامی صادق و موجه بود که هویت آدمی، ضعیف بود و طبق اقتضات دنیوی زندگی می‌کرد و به همین جهت به بدن فیزیکی نیازمند بود؛ اما وقتی این هویت، قوه‌ها و نقص‌ها را پشت سر گذاشت، در یک مرحله‌ای در پرتو تبدیل وجودی، پوست‌اندازی نموده و همچون جنین و جوجه، اقتضات رحمی و تخم مرغی را به عنوان امری زائد و اضافی کنار می‌گذارد و با هویتی مستقل، وارد نشئه‌ای دیگر با اقتضات دیگر می‌شود (ملاصدرا ۱۳۷۸، ۸: ۳۹۳؛ ۱۳۸۱، ۲۴).

نکته اساسی دیگر در این زمینه این است که ملاصدرا همچون فلاسفه مسلمان قبلی بر این باور است که برخی آدمیان که کامل در حکمت نظری و عملی هستند، به مقام توحید وجودی و عقل بالفعل رسیده و فراتر از جسم و شکل و ابعاد و ابدان مثالی هستند و پس از مرگ نیز به عنوان انسان عقلی مستقیماً به عالم متناسب با خود یعنی عالم عقلی وارد می‌شوند. (ملاصدرا ۱۳۸۰، ۵۰۵؛ ۱۳۷۹، ۹: ۹۸، ۱۶۶، ۲۸۱).

۲-۴. ملاک این‌همانی شخصی از حیث وجودشناسی

با تأمل در مباحث گذشته می‌توان گفت که گرچه، هر فرد انسانی از مرحله جنینی و حتی پیش از آن تا مرحله مرگ، مدارج و مقامات مختلفی را با تحول وجودی طی می‌کند و وارد نشئه متوسط و برزخی می‌شود و کسانی هم به عالم فراتر از آن یعنی عالم عقول ارتقاء می‌یابند و در این مسیر تحول، به تدریج متحقق و شکوفا می‌شوند؛ لکن از آنجا که شیئیت و هویت اشیاء به صورتشان است (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۱۸۶) و وجود و صورت انسان همان نفس آدمی است که به عنوان یک وجود سیال اتصالی و تدریجی، و جامع که مساوی وحدت شخصیه است (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۱۹۰)، در تمام این مراحل موجود و محفوظ است؛ بنابراین با وجود تغییرات بدنی در گذر زمان، شیئیت و هویت آن فرد محفوظ است و به‌آسانی می‌توان گفت که این‌همانی این فرد از مرحله جنینی تا مرحله عقلی، با وجود و تشخیص نفس محفوظ، اما مترقی و مستکمل می‌شود و تغییر و تبدیل بدن‌ها هیچ لطمه‌ای به این هویت جاوید نمی‌زند. ترجمه برخی از عبارات‌های ملاصدرا از میان سخنان فراوان و مشابه او در این زمینه چنین است:

هویت و تشخیص بدن صرفاً به نفسش است نه جرم و جسدش. به عنوان مثال، زید زید است به نفسش نه به بدنش؛ و به این جهت است که تا هنگامی که نفس او در بدنش موجود و باقی است، بدن او به آن وجود و تشخیص موسوم می‌گردد هرچند اجزایش دگرگون گردد و لوازمش نظیر آبن، کم، کیف، وضع و متی در مدت عمرش متحول شود و همین طور است اگر صورت طبیعی او به صورت برزخی [...] یا به صورت اخروی در آخرت متبدل گردد. هویت انسان در ورای همه این تحولات و دگرگونی‌ها به جهت متصل بودن همان است زیرا خصوصیات وجود و حدود واقع در این طریق، مورد توجه و عنایت نیست. آنچه در این فرایند بقاء، ملاک و مورد توجه است، همان بقای نفس است زیرا نفس است که صورت تام و کاملی است که اصل هویت او و مجمع ماهیت او و منبع قوای او و جامع اخلاط و اعضاء و حافظ اوست مادامی که در مرتبه وجود طبیعی است. پس از آن

مرتبه نیز، مبدل آن اعضاء به صورت تدریجی به اعضای روحانی است تا این که موجود بسیط عقلی گردد. (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱۹)

پس ملاک این‌همانی در متن واقع در مورد هر فرد انسانی در طول حیات، همان هویت و وجود متشخص و جامع او یعنی نفس متطور اوست با یک بدنی، و حتی تشخص بدن و اعضایش نیز مدیون تشخص اوست و تطورات وجودی و تغییرات بدنی نیز لطمه‌ای به آن وحدت هویتی نمی‌زند (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۴۲-۳۴۳، ۳۴۶). بنابراین می‌توان گفت که «أنت أنت لا بدنک» (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۰۲).

۳. این‌همانی شخصی از حیث معرفت‌شناسی

پرسش دیگر در باب این‌همانی شخصی این بود که چگونه و با استناد به چه قرائنی می‌توان تشخیص داد که این فرد همان فرد پیشین است؟ همان‌طور که قبلاً گفته شد، خود این پرسش را از دو منظر یعنی اول شخص و سوم شخص می‌توان بررسی نمود. اگر پاسخ این پرسش را از منظر نخست، از فلسفه سینوی و صدرایی جویا بشویم، خواهند گفت که از آنجا که هویت هر کس عین آگاهی و شعور به خود و قوای خود است، بنابراین هر فردی با مراجعه به درون خود و مطالعه کتاب نفس خویش در می‌یابد که او همان شخص قبلی و دنیوی است. افزون بر آن، پاسخ به این پرسش در فلسفه ملاصدرا به دلیل اعتقاد به جامعیت هویت آدمی و تجرد قوه خیال و تلازم آن با نفس در این عالم و عالم برزخ (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۴۵) آسان‌تر هم هست چرا که در فلسفه ملاصدرا، هویت انسان به‌نحو جامع و با تمام مراتب خود از جمله قوه خیال در عالم دیگر حضور دارد و فرد با قوه خیال خود، هویت و حیات دنیوی و سابقه آن را به یاد می‌آورد. اما پاسخ به این پرسش از منظر ناظر بیرونی، در این دو فلسفه، مشابه نخواهد بود.

واقعیت این است که ما آدمیان در عرف خویش، همدیگر را از طریق ظواهر و آثار و مجموعه‌ای از قرائن و شواهد می‌شناسیم و معمولاً در زندگی دنیوی نیز با مشکل قابل اعتنایی از این حیث مواجه نیستیم. در فلسفه این دو فیلسوف نیز سخنی خلاف فهم عرفی در این زمینه وجود ندارد. همان‌طور که قبلاً به تفصیل گفته شد، ابن‌سینا تشخص را به عوارضی چون وضع و آیین و زمان یک چیز می‌دانست و بر ممیزات ناشی از ابدان و زمان‌های حدوث و هیئت‌های مکتسبه تاکید می‌کرد و روشن است که با تکیه به همین امور می‌توان تشخیص داد که این فرد همان فرد قبلی است. ملاصدرا نیز به همین امور به عنوان علامات و امارات تشخص و تمیز به‌ویژه در عالم طبیعت باور دارد و می‌گوید:

«تخصص موجود مادی به عوارض است و آن عوارض، لوازم و علامات شخص مادی محسوب می‌شوند» (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۱۳۸). بنابراین در فلسفه او نیز از این جهت، مشکلی وجود ندارد؛ لکن وقتی این مطلب را در باب این‌همانی شخص اخروی و دنیوی مطرح می‌کنیم، پاسخ و تحلیل آن به این آسانی نخواهد بود.

از آنجا که ابن‌سینا به بقای نفوس ناطقه در عالم به‌کلی مجرد، قائل است و عالم مثال اعم از خیال متصل و منفصل در فلسفه او جایگاهی ندارد و ملاصدرا نیز به چنین سرنوشت و جایگاهی برای برخی نفوس کامله قائل است و از انسان ثالث با بدن و اعضای عقلی سخن می‌گوید و در این عالم عقلی نیز از ابدان عنصری و مثالی و اشکال و مقادیر، خبری نیست؛ بنابراین در عالم عقلی، شناسایی و تشخیص افراد (این که این فرد، فلان فرد دنیوی است)، از منظر ناظر بشری با اشکالی سهمگین مواجه می‌شود و در آثار هیچ یک از دو فیلسوف، سخنی در این زمینه، تا آنجا که ما اطلاع داریم، وجود ندارد؛ اما ماجرای شناسایی و تعارف افراد در عالم برزخ متوسط، از این حیث که این فرد، فلان فرد دنیوی است، در آثار ملاصدرا حضوری پررنگ دارد. او با عبارت‌ها و تمثیل‌های مکرر و مشابه، تاکید می‌کند که شخص اخروی با بدن مثالی همان فرد دنیوی است به گونه‌ای که اگر کسی به عنوان مثال، زید را در عالم برزخ ببیند، خواهد فهمید که این فرد همان زید دنیوی است. او برای این مطلب از تعبیرات فراوان و گاهی قابل تأمل استفاده می‌کند. گاهی با تعابیر مکرر در آثار مختلف می‌گوید که بدن اخروی یک فرد همان بدن دنیوی او است به گونه‌ای که اگر او را ببینی بدون شک و تردید، خواهی شناخت این بدن همان بدن دنیوی است (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۱۶۶؛ ۱۳۸۱، ۲۵؛ ۱۳۸۰، ۵۱۱، ۴۹۰). گاهی دیگر می‌گوید: بدن اخروی، تغییر و تبدل یافته بدن دنیوی است. «فان ذلک النحاس صار بالاکسیر فی کوره جهنم هذا» (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۴۶). «پس بدن زید در بهشت همان بدنی است که او در دنیا داشت؛ لکن سربی بود که با کیمیاگری در کوره جهنم به نقره‌ای خالص بدل شد» (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۵۲۹) و در فرازی دیگر می‌گوید: بدن اخروی هرچند از یک جهت، عین بدن دنیوی است، لکن بدن دنیوی، عنصری بود (ملاصدرا ۱۳۸۰، ۵۵۰) و بدن اخروی، مثالی و حی بالذات است. «ان البدن الأخروی لیس بعینه البدن الدنیوی من حیث الشكل والمقدار وغیرهما، بل من حیث الذات والصورة» (ملاصدرا ۱۳۸۰، ۴۴۷). «این شخص در روز معاد از حیث نفس و بدن عیناً برمی‌گردد و تغییر و تبدل خصوصیات بدن از قبیل مقدار و وضع و مانند اینها لطمه‌ای به بقای شخصیت بدن نمی‌زند زیرا تشخص هر بدنی صرفاً مدیون بقای نفسش است با ماده‌ای»

(ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۴۶). ملاصدرا در پاسخ به این پرسش که طبق متون دینی و قرآن کریم، بدن اخروی همان بدن دنیوی است، در حالی که بدن مورد نظر شما، بدن مثالی منبعث از باطن شخص است؛ می‌گوید: «بلی، لکن این عینیت از حیث صورت است نه ماده؛ و تمامیت هر چیز به صورتش است نه به ماده‌اش» (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۳۲).

از مجموع این سخنان ملاصدرا به سهولت استنباط می‌شود که مسئله این‌همانی شخص دنیوی و اخروی از حیث بدنی در بعد معرفت‌شناسی نیز برای ایشان مطرح بوده است و ایشان برپایه مطالب مذکور براین باور بوده است که شناسایی افراد و تطبیق آنها با ابدان دنیوی‌شان امری ممکن و واقع است؛ لکن این نظر ملاصدرا در این خصوص با چالش‌هایی مواجه است که ما در ادامه مقاله (قسمت نقد و ارزیابی) بدان می‌پردازیم.

۴. مقایسه و ارزیابی نظر ابن‌سینا و ملاصدرا

۴-۱. وجه مشترک دو نظر

با تأمل در مباحث گذشته براساس دو نظام فلسفی مشائی و حکمت متعالیه می‌توان گفت که هر دو فیلسوف در مسئله این‌همانی شخصی در متن واقع و مقام نفس‌الامر، به نظریه انحفاظ هویت نفس مجرد و تحقق شیئیت انسان به واسطه آن در طول حیات دنیوی و اخروی باور دارند و هرکدام در چارچوب نظام فلسفی خویش، به تقریر موشکافانه نظر خود پرداخته‌اند. هر دو فیلسوف به مجرد نفس انسانی و فناپذیری آن با مرگ بدن و محفوظ ماندن آن در طول حیات دنیوی و اخروی قائل هستند.

۴-۲. نقد و ارزیابی نظر ابن‌سینا در باب این‌همانی شخصی

در دیدگاه ابن‌سینا، نفس آدمی از بدو پیدایش به عنوان یک موجود مجرد حادث می‌شود و بدون تحول بنیادین، جاودانه به حیات خود ادامه می‌دهد و با حضور ثابت و شیئیت‌بخش خویش، هویت و فردیت یک شخص را تضمین و حفاظت می‌کند. این جوهر عاقل و مجرد و بسیط، گرچه در این فرایند و طول حیات دنیوی از حیث صفا و شدت اتصال به مبادی عالی، دارای درجاتی است (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۳۳۹-۳۴۰) و ملکات و هیئات و معارفی نیز کسب می‌کند و همین امور در حیات اخروی نیز آن را همراهی می‌کنند و موجب تشخیص و تمایز آن می‌شود (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۳۱۰)؛ لکن حقیقت این است که بدون التزام عقلی به مبانی این نظریه یعنی تشکیک وجود و تساوق وجود و تشخیص، و حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول نمی‌توان به درجات نفوس و تلازم لاینفک امور مکتسبه و نفس ناطقه، سخنی مستدل ارائه نمود! اینجاست که ملاصدرا با تفتن به این

نکته می‌گوید که چگونه و با کدام عقل و وجدان صحیح می‌توان باور کرد که «نفس افضل خلق، از حیث حقیقت و جوهر و ذات با نفس ارذل مردم، یکسان و مماثل باشد و تفاضلشان تنها به امور خارج از ذات باشد» (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۴۸۲).

از منظری دیگر، در بررسی این نظر ابن‌سینا از حیث معرفت‌شناسی نیز می‌توان گفت که این نظر در حل مسئله شناسایی و تشخیص نفوس اخروی توسط یک ناظر بشری، ساکت و عاجز است. توضیح مطلب این است که در باب شناخت این که این فرد همان فرد قبلی است، چهار گزینه پیش رو داریم: (۱) ناظر بیرونی در زندگی این‌جهانی براساس شواهدی تشخیص می‌دهد، این فرد همان فردی است که سال‌ها پیش او را می‌شناخت. (۲) خود شخص (اول شخص) در زندگی این‌جهانی تشخیص می‌دهد که خودش همان فرد قبلی است. (۳) ناظر بیرونی در حیات و وضعیت اخروی، براساس شواهدی تشخیص می‌دهد، این فرد همان فردی است که در دنیا او را می‌شناخت. (۴) خود شخص (اول شخص) در آخرت، تشخیص می‌دهد که همان فرد دنیوی است. به نظر می‌رسد این نظر در مورد مفاد بند سه عقیم است یعنی از آنجا که طبق نظر ابن‌سینا، نفوس مجرد اخروی، فاقد ابدان و ویژگی‌های بدنی هستند، بنابراین شناسایی آنها و تطبیقشان با افراد دنیوی توسط یک ناظر بشری در عمل ناممکن می‌شود.

۳-۴. نقد و ارزیابی نظر ملاصدرا در باب این‌همانی شخصی

در تحلیل دیدگاه ملاصدرا نیز می‌توان گفت که این نظر که ثمره درخت حکمت متعالیه است، در ارائه ملاک این‌همانی شخصی در زندگی دنیوی و اخروی از حیث متافیزیکی و مقام نفس الامر موفق است و برآن اساس، انسان از مرحله جنینی تا مرتبه عقلی، یک هویت ظریف و لطیفی است که به تدریج فربه می‌شود و مرحله حسی و خیالی را طی می‌نماید و ممکن است به مرتبه عقلی (انسان ثالث) نیز نائل گردد. آنچه ملاک این‌همانی در این فرایند متحول، است همان وجود اتصالی است که مساوق وحدت شخصی است؛ وجودی که به جهت جامعیت، خود، دارای مملکت و ساحاتی است و با تمام هویت و جامعیت خویش، رهسپار عالم متوسط و برین می‌شود. پس می‌توان گفت که از این منظر و در چارچوب اصول حکمت متعالیه، نظری متین است.

اگر از منظر معرفت‌شناسی به دیدگاه ملاصدرا نگاه کنیم به نظر می‌رسد نظر ایشان نیز در مورد مفاد گزینه سه، با چالش مواجه است. توضیح مطلب این است که همان‌طور که در مباحث قبلی به تفصیل و با شواهد گفته شد، نظر ملاصدرا در باب معاد نفوس

کامل، از جهتی، مشابه نظر ابن‌سینا است و چنین نفوس شریفی مستقیماً یا در مواردی، پس از مکث در عالم متوسط، به عالم نور و عقل رهسپار می‌شوند و خود، صور و موجودات عقلی و مفارق می‌گردند، شبیه نظری که ابن‌سینا در باب جاودانگی نفوس می‌گفت، جز این که ملاصدرا گاهی از بدن عقلی و اعضای عقلی سخن می‌گوید که برای ما نامانوس است. اما سخن اصلی، در باب انسان‌های محشور و حاضر در عالم متوسط با ابدان مثالی است. همان‌طور که در مباحث قبلی به تفصیل گفته شد، ملاصدرا از یک طرف براساس اصول فلسفی خود و با استناد به احادیثی (ملاصدرا ۱۳۸۰، ۴۴۷) تأکید می‌کند که ابدان مثالی، اطلال و لوازم نفوس براساس هویت آنها هستند و کسانی در آنجا با ابدان میمونی و خوکی و... هویدا خواهند شد و حتی ممکن است برخی، با بدن‌هایی نمایان شوند که «لم یعهد مثلها فی الدنيا» (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۴۹۲). و بارها طبق اقتضای فلسفه خود می‌گوید که بدن عنصری و لحمی از اقتضات این دنیاست و محلی در عالم دیگر (مثال منفصل) ندارد. از طرف دیگر او بارها می‌گوید که زید اخروی از حیث نفس و بدن به گونه و صورتی است که اگر او را ببینی، خواهی گفت که این زید همان زید دنیوی است! حال سخن این است که اگر منظور از عینیت بدن اخروی و بدن دنیوی این است که همان بدن مثالی زید در دنیا، در حیات برزخی آشکار می‌شود، نظری متین و سازگار خواهد بود؛ لکن ناظر بیرونی بشری معمولاً با آن بدن مثالی و باطنی ناآشنا و نامانوس است و با دیدن زید اخروی با بدن کریه مثلاً خوکی، زید دنیوی با بدن مشخص فیزیکی به ذهن او متبادر نخواهد شد و در نتیجه، شناسایی ادعایی محقق نخواهد شد. لکن اگر منظور این باشد که همین بدن فیزیکی زید در زندگی برزخی آشکار می‌شود یا به بدن مثالی متبدل می‌گردد (همان‌طور که برخی تعبیر گویای آن بود)، در نقد آن می‌توان گفت که این سخن نه با مبنای فلسفی ملاصدرا سازگار است و نه با سخنان و عبارات‌های فراوان او در این زمینه هماهنگ است. بنابراین به نظر می‌رسد این ادعای صدرالمتألهین از این حیث قابل مناقشه است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث پیش‌گفته می‌توان گفت که در باب این‌همانی شخصی آرای مختلف و متعارضی وجود دارد و در یک نگاه کلی با دو جبهه ماتریالیستها و فیزیکالستها در یک سو و قائلان به نظریه روح و نفس در سوی دیگر مواجهیم. خود قائلان به روح مجرد نیز در چارچوب نظام فلسفی خویش، تفسیرها و توجیهاات مختلفی از هویت نفس و نحوه

تکامل و بقای آن ارائه می‌کنند. در تاریخ فلسفه اسلامی نیز دو نظر بنیادی در این خصوص مطرح شده است. در این مقاله هر دو نظریه به صورت روشمند طرح و ارزیابی گردید و این نتیجه حاصل شد که هر دو نظریه، مسئله این‌همانی شخصی در مراحل طولی حیات را با تمسک به نفس مجرد و بقای وحدت شخصی آن البته با دو رویکرد متمایز حل می‌کنند؛ لکن رویکرد ابن‌سینا و نظر او در این زمینه از حیث مبانی با مشکلاتی مواجه است. در مسئله این‌همانی در بعد معرفت‌شناسی نیز هر دو نظریه با پرسش‌ها و چالش‌هایی مواجه هستند. البته ممکن است ابن‌سینا در این خصوص یعنی تشخیص و شناسایی فرد اخروی و تطبیق آن با فرد دنیوی از منظر ناظر بیرونی، ادعایی نداشته باشد؛ لکن ملاصدرا با عنایت به سخنان مفصل و تکراری خود در این باب، با چالش‌های مذکور مواجه می‌گردد. با لحاظ همه این ملاحظات، باز هم به نظر می‌رسد این نظریه یعنی این‌همانی مبتنی بر انحفاظ روح متشخص و تعیین‌بخش با تکیه بر مبانی خاص فلسفی، در مقایسه با نظرهای بدیل، همچنان زنده و پاینده و قابل طرح و دفاع است.

کتاب‌نامه

- ابن‌سینا. ۱۳۶۳- الف. الالهیات. تهران: ناصر خسرو.
- ابن‌سینا. ۱۳۶۳- ب. المبدأ و المعاد. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا. ۱۳۶۴. النجاة. تهران: مرتضوی.
- ابن‌سینا. ۱۳۷۵. الاشارات و التنبیها، ج. ۱-۲. قم: النشر البلاغة.
- ابن‌سینا. ۱۳۸۲. الاضحویة فی المعاد. تحقیق حسن عاصی. تهران: شمس تبریزی.
- ابن‌سینا. ۱۳۸۵. النفس من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- ابن‌سینا. ۱۴۰۴ ق. التعليقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- احسن، مجید، و میلاد نوری. ۱۳۹۶. «مسئله ثبات شخصیت در چارچوب نظریه حرکت جوهری». آینه معرفت، ۱۷ (۲).
- پترسون، مایکل، و دیگران. ۱۳۸۹. عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- سهروردی، یحیی. ۱۳۷۲. مجموعه مصنفات، ج. ۲. تصحیح هنری کربن. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- علوی‌تبار، هدایت، و فاطمه قاسم‌پور. ۱۳۹۶. «این‌همانی شخصی میان فرد اخروی و فرد دنیوی از دیدگاه جان هیک». حکمت و فلسفه، ۱۳ (۵۰): ۸۴-۹۹.
- فارابی. ۱۳۷۱. التعليقات. تحقیق جعفر آل یاسین. تهران: حکمت.

- قاضوی، سید محمد، و محمد جعفری. ۱۴۰۰. «بررسی ملاک این‌همانی عددی نفس از دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتهلین». ذهن، ۲۲(۸۶).
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۷۰. تاریخ فلسفه، ج. ۵. ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم. تهران: سروش.
- کرباسی‌زاده، امیراحسان، و حسین شیخ‌رضایی. ۱۳۹۲. آشنایی با فلسفه ذهن. تهران: هرمس.
- مسلمین، کیت. ۱۳۸۸. درآمدی به فلسفه ذهن. ترجمه مهدی ذاکری. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. ۱۳۷۸. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج. ۸. قم: منشورات مصطفوی.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. ۱۳۷۹. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج. ۹. قم: منشورات مصطفوی.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. ۱۳۸۰. المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. ۱۳۸۱. زاد المسافر. در شرح بر زاد المسافر، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. ۱۳۸۲. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. ۱۳۹۱. تعلیقات بر شرح حکمه الاشراق قطب‌الدین شیرازی، ج. ۲. تصحیح سید محمود موسوی. تهران: حکمت.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. ۱۳۹۳. شرح الهدایه الأثریه، ج. ۲. تصحیح مقصود محمدی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. بی‌تا. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج. ۲. قم: منشورات مصطفوی.
- هیگ، جان. ۱۳۷۲. فلسفه دین. ترجمه بهرام راد. تهران: انتشارات الهدی.

Bibliography

- Ahsan, Majid, & Milad Nouri Yalguzaghazi. 2017. "The Problem of Personal Identity on the Frame of the Theory of Soul's Essential Motion." *The Mirror of Knowledge*, 17(2), 148-172. [In Persian]
- Alavitabar, Hedayat, & Fatemeh Ghassempour. 2017. "John Hick and the Problem of Personal Identity between the Earthly Person and the Resurrected Person." *Wisdom and Philosophy*, 13(50): 84-99. [In Persian]
- Copleston, Frederick. 1962. *History of Philosophy*, Vol. 5. Translated by Amir Jalaluddin Alam. Tehran: Intishārāt-i Surūsh. [In Persian]

- Fārābī (al-Farabi). 1992. *al-Ta'ālīqāt*. Edited by Jafar Al Yasin. Tehran: Intishārāt-i Hikmat. [In Arabic]
- Hick, John. 1970. *Philosophy of Religion*. Translated by Bahram Rad. Tehran: Intishārāt-i al-Hudā. [In Persian]
- Ibn Sīnā (Avicenna). 1404 (AH). *at-Ta'ālīqāt*. Edited by Abdel Rahman Badawi. Qom: Sāzmān-i Tablīghāt-i Islāmī. [In Arabic]
- Ibn Sīnā (Avicenna). 1984a. *al-Ilāhiyyāt*. Tehran: Intishārāt-i Nāṣir Khusruv. [In Arabic]
- Ibn Sīnā (Avicenna). 1984b. *al-Mabda' wa-l-Ma'ād*. Tehran: University of Tehran Press. [In Arabic]
- Ibn Sīnā (Avicenna). 1985. *al-Najāt*. Tehran: Intishārāt-i Murtaẓavī. [In Arabic]
- Ibn Sīnā (Avicenna). 1996. *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*, Vol. 1-2. Qom: al-Nashr al-Balāgha. [In Arabic]
- Ibn Sīnā (Avicenna). 2003. *al-Adḥawiyya fī-l-Ma'ād*. Edited by Hasan 'Āṣī, Tehran: Intishārāt-i Shams-i Tabrīzī. [In Arabic]
- Ibn Sīnā (Avicenna). 2006. *al-Nafs min Kitāb al-Shifā'*. Edited by Hassan Hassanzadeh Amoli. Qom: Būstān-i Kitāb. [In Arabic]
- Karbasizadeh, Amir Ehsan, & Hossein Sheikh Rezaei. 2020. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Tehran: Hirmis. [In Persian]
- Maslin, Keith. 2008. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Translated by Mahdi Zakari. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Peterson, Michael L. et al. 1992. *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. Translated by Ahmad Naraqi and Ebrahim Soltani. Tehran: Tarḥ-i Nuv. [In Persian]
- Qazavi, Seyyed Mohammad, & Mohammad Jafari. 2021. "Examining the Criterion of the Numerical Identity of the Soul from the Point of View of Ibn Sina (Avicenna) and Mulla Sadra." *Zehn*, 22(86): 165-185. [In Persian]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1999. *Al-Ḥikma al-Muta'āliya fī-l-Asfār al-'Aqliyya al-Arba'a*, Vol. 8. Qom: Manshūrāt-e Muṣṭafavī. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2000. *Al-Ḥikma al-Muta'āliya fī-l-Asfār al-'Aqliyya al-Arba'a*. Vol. 9. Qom: Manshūrāt-e Muṣṭafavī. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2001. *al-Mabda' wa-l-Ma'ād*. Edited by Seyyed Jalaluddin Ashtiani. Qom: Intishārāt-i Tablīghāt-i Islāmī. [In Arabic]


- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2002. *Zād al-Musāfir*, in *Sharḥ bar Zād al-Musāfir*, edited by Seyyed Jalaluddin Ashtiani. Qom: Būstān-i Kitāb. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2004. *Al-Shawāhid al-Rubūbiyya fi Manāhij al-Sulūkiyya*. Edited by Seyyed Mostafa Mohaghegh Damad. Qom: Būstān-i Kitāb. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2011. *Ta'liqāt bar Sharḥ-i Hikmat al-Ishrāq-i Quṭb al-Dīn Shīrāzī*, Vol. 2. Edited by Seyyed Mohammad Mousavi. Tehran: Intishārāt-i Hikmat. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2013. *Sharḥ al-Hidāya al-'Athīriyyah*, Vol. 2. Edited by Maqsud Mohammadi. Tehran: Bunyād-i Hikmat-i Islāmī-yi Şadrā. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). nd. *Al-Hikma al-Muta'aliya fi-l-Asfār al-'Aqliyya al-Arba'a*, Vol. 2. Qom: Manshūrāt-i Muştafawī. [In Arabic]
- Suhrawardī, Yaḥyā (Suhrawardi). 1993. *Majmū'ih-ye Muşannafāt*, Vol. 2. Edited by Henry Corbin. Tehran: Mū'assisih-ye Motālī'āt va Taḥqīqāt-e Farhangī. [In Arabic]

یادداشت‌ها

1. identity
2. personal identity
3. numerical identity
4. qualitative identity



Explanation of the Epistemological and Non-Epistemological Components of Faith in Christian Thought

Atefe Marvi¹ , Abbas Yazdani² 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2023.06.07

Accepted: 2023.10.11



Abstract

Faith is one of the basic concepts in the philosophy of religion, which forms the foundation of many new issues in contemporary religious epistemology. Untangling issues such as the relationship between faith and rationality is based on understanding faith and explaining its essential elements. Faith, both in religious and philosophical works, covers a range of different meanings from knowledge, belief, acceptance, feeling to trust and act, hence it has an ambiguous and challenging nature. This ambiguity in the quiddity of faith has also spread to secondary philosophical issues, so that some questions about the rationality of faith remain unsolved. It shows the necessity of reviewing the nature of faith and refining philosophical and religious theories. The present article with a critical-analytical approach aims to explain faith based on epistemological and non-epistemological components to show that faith has a multiple nature, and ignoring each of them leads to an incomplete and insufficient understanding of the meaning of faith. According to the results of the present research, faith is a reality made of knowledge and belief, arising from acknowledge and trust, medley of feeling and action, but has an independent nature and cannot be reduced to any of the mentioned components alone. Reductionism in the nature of faith causes the challenge of faith and rationality. In determining the main core of faith, if the epistemological components are the foundation of other components in such a way that the non-epistemological components are based on it, the right relation between faith and rationality is established.

Keywords

faith, knowledge, belief, acceptance, trust, rationality

1. Ph.D. Candidate of Philosophy of Religion, Tehran University, Tehran, Iran.
(Corrospounding Author) (Atefe.marvi@ut.ac.ir)

2. Professor, Department of Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran. (a.yazdani@ut.ac.ir)



پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیست و دوم، شماره اول (پیاپی ۴۳)، بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص. ۱۲۹-۱۵۲

مقاله پژوهشی

doi 10.30497/pr.2024.244646.1843

تبیین مؤلفه‌های معرفت‌شناختی و غیرمعرفت‌شناختی ایمان در اندیشه مسیحی

عاطفه مروی^۱، عباس یزدانی^۲

دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۷ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۹

چکیده

مفهوم «ایمان» یکی از مفاهیم اساسی در فلسفه دین به شمار می‌رود که شالوده بسیاری از مسائل جدید در معرفت‌شناسی دینی معاصر را تشکیل می‌دهد. گره‌گشایی از مسائلی چون رابطه ایمان و عقلانیت مبتنی بر فهم ایمان و تبیین مقومات ماهوی آن است. چه در متون دینی و چه در آثار فلسفی، ایمان گستره‌ای از معانی مختلف از معرفت تا احساس و از اعتقاد تا اعتماد را در برمی‌گیرد، از این رو ماهیتی غامض و چالش‌برانگیز دارد. این ابهام در چستی ایمان به مسائل ثانوی فلسفی نیز سرایت کرده است. لذا برخی پرسش‌ها در باب معقولیت ایمان همچنان در هاله‌ای از ابهام مانده‌اند. این ضرورت بازنگری در ماهیت ایمان و پیرایش نظریه‌های فلسفی و دینی را آشکار می‌کند. نوشتار حاضر با رویکرد تحلیلی-انتقادی بر آن است تا با تبیین ایمان بر اساس مؤلفه‌های معرفت‌شناختی و غیرمعرفت‌شناختی نشان دهد ایمان ماهیتی چندگانه دارد. نادیده انگاشتن هر یک از این مؤلفه‌ها دریافت ناقص و ناکافی از معنای ایمان به دنبال دارد. بر اساس رهاورد پژوهش حاضر، ایمان حقیقتی است برساخته از معرفت و اعتقاد، برخاسته از تصدیق و اعتماد، آمیخته با احساس و عمل که ماهیتی مستقل دارد و نمی‌توان آن را به هیچ یک از مؤلفه‌های مذکور به تنهایی تحویل برد. تحویل‌نگری در ماهیت ایمان موجب دامن زدن به چالش ایمان و عقلانیت می‌شود. در تعیین هسته اصلی ایمان نیز اگر مؤلفه‌های معرفتی زیربنای مؤلفه‌های دیگر واقع شوند، به نحوی که مؤلفه‌های غیرمعرفت‌شناختی بر آن استوار گردند، مواجهه درستی میان ایمان و عقلانیت برقرار می‌شود.

کلیدواژه‌ها

ایمان، معرفت، باور، تصدیق، اعتماد، عقلانیت

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(Atefe.marvi@ut.ac.ir)

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

مقدمه

مفهوم ایمان یکی از مفاهیم اساسی فلسفه دین است که شالوده بسیاری از مسائل جدید فلسفی، دینی و کلامی را تشکیل می‌دهد. در دوره معاصر تأملات معرفت‌شناسی عمق بیشتری یافته و پرسش از معقولیت باورهای دینی و چگونگی رابطه ایمان و عقلانیت به نحو جدی‌تری در محافل فلسفی دنبال می‌شود. حل این مسائل فلسفی مبتنی بر فهم و تبیین مفاهیم زیربنایی است. چرا که بسیاری از گره‌های فکری و بن‌بست‌های نظری در تأملات فلسفی ریشه در تعاریف مبهم و ناهمسان دارد. نارسایی تعاریف مبنایی مانند ماهیت ایمان موجب سردرگمی تحلیل‌های تالی و در آخر استنتاج نظریات ضد و نقیض در باب «معقولیت باور به خدا» شده است. از این رو گره‌گشایی از چالش ایمان و عقلانیت، مستلزم فهم ماهیت ایمان است. ایمان مسیحی در سیر تاریخی خود تطور ماهوی پر فراز و فرودی داشته است. از طلوع مسیحیت تا دوران وسطی، ایمان در انگاره دینی و بیشتر به معنای اعتقاد و باور رواج داشت. و اگر از ایمان به عنوان «پذیرش» سخن گفته می‌شد ناظر به پذیرش گزاره‌های دینی و حقایق وحیانی بوده است. پس از رنسانس و گذار به عصر روشنگری، پرسش‌ها و چالش‌های جدیدی به حوزه اندیشه غرب راه یافت و بسیاری از نظریه‌های دینی و فلسفی دستخوش دگرگونی و بازاندیشی شد. یکی از این چالش‌ها رویکرد دلیل‌گروی و اخلاق باور بود که عقلانیت ایمان و باور به خدا را با مشکل اساسی مواجه ساخت. به موازات رشد اندیشه عقلانی در غرب، رفته رفته معنای اعتماد درباره ایمان بر معانی دیگر رجحان یافت و به عنوان هسته مرکزی و گوهر ایمان مطرح گردید و دیگر مقومات ماهوی ایمان تحت تأثیر آن قرار گرفت. در این دوره اگر سخن از پذیرش در ماهیت ایمان می‌رود به معنای پذیرش خداوند به مثابه وجود قابل اعتماد است. این مسأله در واقع گریزگاهی است که فیلسوفان متأله غربی در مواجهه با چالش دلیل‌گروی و چاره‌جویی در رفع تعارض ایمان مسیحی با عقلانیت جستجو کردند. مواجهه با دلیل‌گروی سه رهیافت را در فلسفه غرب برانگیخت. دسته‌ای از فلاسفه کوشیدند تا ایمان را سازگار با عقلانیت نشان دهند و با ارائه شواهد و قرائن و توسعه و بازسازی براهین عقلی، باور به وجود خدا را موجه سازند و بنابراین به تبیین ماهیت عقلانی ایمان روی آوردند. توماس آکوئیناس در دوره وسطی و ریچارد سوئین‌برن در دوره معاصر از این دسته‌اند. رهیافت دوم راه ایمان‌گرایی افراطی را در پیش گرفتند و اساساً ایمان و عقلانیت را دو مقوله کاملاً مجزا دانستند که اقبال به هر یک، موجب نفی دیگری می‌شود و از این رو ماهیت ایمان را فراعقلانی و غیرقابل دسترس عقل شمردند. ترتولیان در دوران وسطی و سورن کرکگور در

دوره معاصر چهره‌های مطرح این رویکرد هستند. دسته سوم رهیافت معرفت‌شناسی اصلاح شده است که نه ایمان را امری غیرعقلانی می‌شمرد و نه آن را قابل تبیین با قرائن و استدلال‌های متعارف عقلانی می‌داند. در این دیدگاه ایمان و باور به خدا امری معقول و موجه خوانده می‌شود که با شیوه‌ای خاص و متناسب با ماهیت ایمان توجیه‌پذیر است. اصلاح‌گرایان، باور به خدا را باوری پایه و در نتیجه ایمان را امری موجه و معقول می‌دانند. آلون پلانینگا، ویلیام آلستون و نیکولاس ولترستورف از پایه‌گذاران این رهیافت نوین هستند. به این ترتیب چالش معقولیت باورهای دینی و ابهام در رابطه ایمان و عقلانیت و از آن سو پاسخ‌هایی که برای برون‌رفت از این چالش مطرح شد، به مرور معنا و ماهیت ایمان را تغییر داد و متناظر با هر رویکرد، تعریف جداگانه‌ای از ایمان طرح شد. از این رو در باب ایمان مسیحی نظریات مختلف و متنوعی وجود دارد. نظریات نخستین و سنت‌گرا بیشتر ماهیت ایمان را از سنخ اعتقاد (*fides*) و باور دانسته‌اند و نظریه‌های متأخر اصلاح‌گرا ایمان را از سنخ اعتماد (*fiducia*) و حالت می‌شمردند. برخی ماهیت گزاره‌ای برای ایمان قائلند و برخی ماهیت غیرگزاره‌ای. از این رهگذر ابهامات و سؤالات مهمی شکل می‌گیرند. آیا ایمان نوعی فضیلت است یا معرفت؟ آیا تصدیق ذهنی و عقلی است یا عقدالقلب و اعتقاد قلبی است؟ آیا امر عینی و آفاقی است یا حقیقت انفسی؟ آیا ایمان نوعی عمل است یا نوعی احساس و گرایش؟ آیا ایمان امری کنشی و قصدمحور است یا انفعالی و غیرارادی؟ آیا عقل نقش واسطه‌گری برای ایمان دارد یا در ساحت ایمان عزل می‌شود؟ تا تبیین دقیقی از ماهیت ایمان ارائه نشود نمی‌توان پاسخ روشنی به این پرسش‌ها داد. به این منظور پژوهش حاضر به بازخوانی و تبیین مؤلفه‌های ماهوی ایمان می‌پردازد. گام نخست این پژوهش به تبیین ایمان در بافتار دینی با ابتناء بر نظرگاه مسیحی اختصاص دارد. در این بخش کوشیده‌ایم تا وجوه مختلف ایمان را با استناد بر متون دینی و تفسیر متألهان بازشناسیم. در گام بعد با ورود به مباحث فلسفی به ویژه نظریه‌های معاصر، مهم‌ترین مقومات ماهوی ایمان را گرد آورده و در دو قسم مؤلفه‌های معرفت‌شناختی و مؤلفه‌های غیرمعرفت‌شناختی صورت‌بندی کرده‌ایم. برخی از مؤلفه‌های ایمان دارای ماهیت شناختی و معرفتی هستند لذا در دسته مؤلفه‌های معرفت‌شناختی قرار گرفته‌اند. ولی ایمان صرفاً منحصر به این بعد معرفتی نیست و مؤلفه‌های دیگری در ایمان وجود دارند که از سنخ امور غیرمعرفتی یعنی حالت‌ها و کنش‌ها هستند و به این جهت آن‌ها را تحت عنوان مؤلفه‌های غیرمعرفت‌شناختی بررسی کرده‌ایم. اهتمام این نوشتار بر این بوده با تحلیل ماهیت مؤلفه‌های معرفتی و غیرمعرفتی و ارتباط آن‌ها با یکدیگر، مفهوم ایمان

مسیحی به نحو دقیق‌تری تبیین شود و از این طریق مرزهای ایمان با مقولات دیگری چون عقلانیت شفاف‌تر و بارزتر گردد.

۱. تحلیل ماهیت ایمان در بافتار دین

ایمان از جمله مفاهیم اختصاصی دین و ره‌آورد ادیان ابراهیمی است و از قلمرو دین و الهیات وارد فلسفه، متافیزیک، معرفت‌شناسی، روانشناسی و علم اخلاق شده است. بنابراین بهترین مدخل برای فهم معنای ایمان رجوع به منابع دینی و متون مقدس است. به این منظور باید گزاره‌ها و جملاتی که در متون مقدس در باب ایمان بیان شده را کنار هم قرار داد و بر اساس ویژگی‌هایی که از این گزاره‌ها برآیند می‌شوند معنا یا معانی ایمان را تبیین کرد. این امر به حوزه شرح و تفسیر متون مقدس اختصاص دارد. ولی نتیجه و دستاورد تتبع این مفسران در قالب نظریه‌های مدون می‌تواند مبنای تحلیل فلسفی قرار گیرد و ما از این نقطه آغاز می‌کنیم. بیان مشترک همه ادیان ابراهیمی در خصوص ایمان این است که ایمان نحوه خاصی از ارتباط انسان با خداست. تمام تلاش‌هایی که در تفسیر ایمان صورت می‌گیرد به منظور فهم چیستی و چگونگی این ارتباط است. طیفی از اندیشمندان این ارتباط را عقلانی، برخی آن را تعقل همراه با عشق‌ورزی و طیفی نیز این ارتباط را عشق‌ورزیدن عاری از تعقل می‌دانند. در واقع تعریف ایمان، تبیین ماهیت این ارتباط است. آنچه در ابتدای تحلیل باید مورد توجه قرار گیرد تمایز میان مقام «توصیف» و مقام «تعریف» است. در متون دینی ایمان با تعابیر مختلفی توصیف شده است. لذا ویژگی‌های مختلفی که درباره ایمان به کار رفته مانند «نور قلوب» یا «آرامش دل‌ها» و یا «پشتوانه اخلاق» از آن‌جا که جنبه توصیفی دارند نمی‌توانند در تعریف ایمان به کار آیند. تعریف ایمان باید مبتنی بر مقومات ماهوی آن باشد. نکته دیگر آن که اکثر بحث‌های فلسفی مرتبط با ایمان و عقلانیت، در فضای مسیحی نشو و نما یافته‌اند. در اینجا به جای پرداختن به همه متون مقدس تنها به حوزه ایمان مسیحی و برخی استنادات عهد جدید بسنده می‌کنیم. طبعاً این اقتضای برخی از خصوصیات ایمان که در قرآن کریم آمده است را ناگفته می‌گذارد. تحقیق جامع در این باب نیازمند مجالی موسع‌تر است. با در نظر داشتن این نکات، اجماعی از معانی ایمان در نظرگاه مسیحی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱-۱. ایمان در نظرگاه مسیحی

در عهد قدیم ایمان که از واژه عبری *amān* مشتق شده به معنای اعتماد به خدا و تکیه بر او و نیز به معنای شناخت خدا و تصدیق رابطه خاصی است که خدا با بنی‌اسرائیل برقرار

کرده است (تکوین ۶: ۱۵). بیشترین تأکید عهد قدیم در باب ایمان، به معنای تصدیق عهدی است که خداوند با بنی اسرائیل دارد که این عهد شامل فرامین ده‌گانه خداوند و وعده‌های او در برابر عمل به این فرامین است (تثنیه ۵: ۱، ۴). بنابراین ایمان در عهد قدیم بیشتر به این معناست که باید عهدی که خدا با بنی اسرائیل برقرار ساخته را تصدیق نمود، از فرامین او اطاعت کرد، به وعده‌های او اعتماد داشت و باور کرد که او شایسته‌ترین اعتماد است (Hatch 1925, 5). از موارد استعمال واژه ایمان در عهد قدیم به دست می‌آید که ماهیت ایمان در این کتاب مقدس، بر تصدیق و پذیرش ذهنی، اعتماد قلبی و اطاعت عملی دلالت دارد.

در عهد جدید ایمان به عنوان آموزه اصلی اهمیت ویژه‌ای دارد. واژه ایمان در اندیشه مسیحی دارای دو عنصر عبرانی و یونانی است. واژه یونانی ایمان *pistis* از ریشه *pisteuo* و به معنای باور و اعتماد است. واژه معادل آن در انگلیسی *faith*، لاتین آن *fidere, fides* و معادل عبرانی آن *emunah* است که به معنی اطمینان، توکل و اعتماد است (Hooker 2005, 902; Hatch 1925, 9).

معنای اصطلاحی ایمان در مسیحیت با توجه به آیات متعددی از انجیل متی (۶: ۱۸، ۲۱: ۲۱) و انجیل مرقس (۱۱: ۲۲) و نیز با استناد به نامه‌های پولس که بخش قابل توجهی از عهد جدید را تشکیل می‌دهد مفاهیم «اطمینان»، «اعتقاد»، «تسلیم و تصدیق»، «اطاعت»، «وفاداری» و «فیض الهی» را در برمی‌گیرد (عبرانیان ۱: ۱۱)؛ (اول قرن‌تین ۲: ۱۳)، (رومیان ۱۰: ۱۰). در قاموس کتاب مقدس نیز معانی «اقناع فهم»، «تسلیم اراده» و «اعتماد قلبی» برای مفهوم ایمان بیان شده که در این میان معنای اطمینان و اعتماد اهمیت بیشتری دارد (هاکس ۱۳۷۷، ۱۴۵). متفکران مسیحی برای ایمان معانی دیگری چون «یقین به امور نادیده»، «امید» و «محبت» نیز در نظر گرفته‌اند که البته بیشتر به تجلیات ایمان مربوط می‌شود نه معنای ایمان (Wolterstorff 1983, 11). به طور کلی ایمان مسیحی به پذیرش قلبی خداوند و اعتماد و اطمینان به او است که لازمه آن اقرار زبانی و اطاعت و تعهد عملی و وفاداری کامل نسبت به اوست. با توجه به این معانی، ماهیت ایمان در دیدگاه مسیحیت را می‌توان به این صورت دسته‌بندی کرد:

یک. ایمان در مفهوم اعتماد قلبی: در میان معانی که در تبیین ایمان مسیحی به کار رفته، اعتماد و اطمینان بیشترین اهمیت را دارد. پولس در نامه به عبرانیان تأکید می‌کند: «ایمان یعنی اطمینان به اینکه آنچه امید داریم واقع خواهد شد و ایمان یعنی یقین به آنچه اعتقاد داریم گرچه قادر به دیدنشان نیستیم» (عبرانیان ۱: ۱۱). از این تعبیر پولس دو معنا

برای ایمان برداشت می‌شود. معنای اعتماد و اطمینان و معنای اعتقاد و یقین. گر چه این دو معنا را می‌توان به یکدیگر تحویل کرد. چرا که ابتدا ذهن فرد نسبت به حقیقتی متقاعد می‌شود سپس به آن حقیقت اعتماد می‌کند. بنابراین می‌توان معنای اصلی ایمان را اعتماد به معنای اطمینان قلبی دانست که مبتنی بر اقناع فهم و متقاعد ساختن ذهن است. البته تأکید پولس بر «یقین به امور نادیده» نشان می‌دهد که این اقناع ذهنی به واسطه ادراک حسی و حتی ادراک عقلی صورت نمی‌پذیرد. اما از آن سو برخی تفاسیر جایگاه اعتماد را اموری می‌دانند که فهم انسان در برابرشان قانع نشده و فرد نمی‌تواند پای یقین پیش‌گذار و ناگزیر با گام اعتماد جلو می‌رود. این اعتماد همان ایمان قلمداد می‌شود. اعتماد در بافتار دین بیشتر مبتنی بر یک باور اولیه و یک اطمینان قلبی است، ولی در سیر تطور تاریخی در بافتار فلسفه بیشتر به عنوان زیربنای باور و اعتقاد به کار می‌رود.

دو. ایمان در مفهوم اعتقاد قلبی: در نامه پولس به رومیان، ایمان به اعتقاد قلبی^۱ معنا شده و تصریح شده هر کس در قلب خود اعتقاد داشته باشد نجات خواهد یافت (رومیان، ۱۰). البته در این نامه در بیان مراتب ایمان به اقرار زبانی هم در کنار اعتقاد قلبی اشاره شده که ایمان کامل، نجات و پاداش الهی را به دنبال دارد. برخی از متفکران مسیحی نیز ایمان را همان اعتقاد به خدا و اعتقاد به آنچه از جانب خداوند وحی شده است می‌دانند (کنی ۱۳۹۹، ۶۲). ایمان در معنای اعتقاد با چالش‌های بسیاری روبرو است. آیا این اعتقاد عقلی و ذهنی است یا اعتقاد قلبی؟ آیا این اعتقاد نوعی باور است یا از سنخ معرفت؟ فراتر از این آیا اعتقاد زمینه‌ساز اعتماد است یا اعتماد زیرساخت اعتقاد؟ در ادامه مقاله در تحلیل فلسفی ایمان این مسأله را بررسی می‌کنیم.

سه. ایمان در مفهوم پذیرش قلبی: عهد جدید در آیات متعددی ایمان را تصدیق و پذیرش قلبی^۲ معرفی می‌کند. یعنی پذیرش و اجابت دعوت مسیح و تصدیق خداوند و مسیح (کولسیان، ۲: ۶)؛ (نامه دوم قرنتیان، ۳: ۳۱). پولس در نامه به رومیان تأکید می‌کند ایمانی که منجر به حقانیت و رستگاری می‌شود در قلب جای دارد (رومیان، ۱۰: ۱۰-۸). مفسران کتاب مقدس و متفکران مسیحی این معنا را تأیید می‌کنند و معتقدند ایمان به معنای پذیرش دعوت خدا و تصدیق حقایق و حیانی است (Pickar 2003, 589). در واژه‌نامه کلامی عهد جدید نیز ویژگی اصلی ایمان مسیحی، تصدیق عیسی به همراه تصدیق معجزه رستاخیز او عنوان شده است (Bultmann 1977, 209). معنای تصدیق نیز این سؤال را در ذهن ایجاد می‌کند که مفهوم تصدیق آیا منطبق بر مفهوم پذیرش است؟ آیا نمی‌توان امری را در ذهن یا قلب تصدیق کرد ولی از پذیرش آن سر باز

زد؟ یا به عکس، نمی‌توان امری را به رغم عدم تصدیق آن پذیرفت؟ پذیرش آیا امری ارادی است یا انفعالی؟

چهار. ایمان در مفهوم امید: از معانی دیگر ایمان که از کتاب مقدس برداشت می‌شود «امید» است. ایمان به معنای امید به اموری است که از جانب خداوند وعده داده شده (رومیان ۴: ۱۸). در نامه به رومیان تصریح شده هر که به مسیح ایمان بیاورد هرگز نومید نخواهد شد (همان، ۱۰: ۱۱) و در نامه به عبرانیان می‌خوانیم که: «ایمان به امیدهای ما واقعیت می‌بخشد» (عبرانیان، ۱۱: ۱). ایمان در واژه‌نامه کلامی عهد جدید نیز به امید معنا شده است: «ایمان، امید و آرامش شخص مشتاق است» (Bultmann 1977, 198). این امید هم امور طبیعی زندگی را در برمی‌گیرد و هم طبق مضامین نامه رومیان، به امور وراء طبیعی و فراعقلانی تعلق دارد، یعنی اموری که با قواعد طبیعی محال به نظر می‌رسند و یا اموری که نادیدنی‌اند و هنوز رخ نداده‌اند (رومیان ۸: ۲۵-۲۴). مفهوم امید هم از مفهوم اعتماد ناشی می‌شود. نخست باید به خداوند اعتماد کرد و سپس امید داشت که وعده‌های او تحقق یابند. بنابراین باز هم معنای اعتماد مبنای معانی دیگر قرار می‌گیرد و امید از ظهورات ایمان محسوب می‌شود.

پنج. ایمان در مفهوم محبت: یکی از فضیلت‌های حائز اهمیت در مسیحیت، محبت است که اندیشمندان مسیحی آن را از تجلیات و مظاهر ایمان می‌شمرند. «مهم آن است ایمانی داشته باشیم که از آن محبت بجوشد» (غالطیان، ۳: ۶). عهد جدید سرشار از عبارات‌ها و آیاتی است که نشان می‌دهد ایمان در کتاب مقدس مفهومی پویاست که عملکرد خود را در محبت آشکار می‌کند (Donfried 1996, 327). اندیشمندانی چون آگوستین و آکوئیناس ماهیت ایمان را محبت و عشق ورزیدن می‌دانند. آگوستین معتقد بود ایمان در عشق تنیده است و بدون عشق نمی‌توان به خدا راه یافت. آکوئیناس نیز ایمان را ارتباط عقلانی با خدا و عشق ورزیدن به موضوع این کنش عقلانی می‌دانست (Wolterstorff 1998, 540). البته در نامه اول قرنتیان، ایمان، امید و محبت به عنوان فضائل اصلی در کنار هم قرار گرفته‌اند (اول قرنتیان ۱۳: ۱۳). این امر نشان می‌دهد محبت از تجلیات و ظهورات ایمان است ولی نه داخل در ماهیت ایمان. پیش از این تأکید شد که مقام تجلی و تحقق یک موضوع از مقام تعریف آن مجزاست. بنابراین مفهوم محبت را نمی‌توان در تعریف ایمان در نظر گرفت.

شش. ایمان در مفهوم اطاعت. در بافتار دینی دو انگاره از مؤلفه عمل ترسیم می‌شود. انگاره نخست آن که عمل امری مجزا و بیرون از ماهیت ایمان ولی لازمه ایمان

است و بدون اطاعت عملی، ایمان اصیل تحقق نمی‌یابد. انگاره دوم آن است که ایمان خود نوعی عمل و عمل جزئی از ماهیت ایمان است. بنابراین برخی متفکران مسیحی ایمان را یک عمل یا واکنش اطاعت‌آمیز دانسته‌اند (Wolterstorff 1983, 34). در این‌جا نیز همان نقد وارد است که عمل و اطاعت لازمه ایمان و نتیجه و ثمره آن است نه داخل در ماهیت ایمان. به نحوی که می‌توان چنین استنباط کرد که میان ایمان و عمل رابطه دو سویه و متقابل وجود دارد که ایمان موجب عمل شایسته و اطاعت نسبت به فرامین الهی می‌شود و عمل شایسته نیز موجب تقویت و تحکیم ایمان می‌گردد. ارتباط در هم تنیده و تأثیر مستقیم این دو بر یکدیگر موجب شده تا برخی متفکران ایمان را نوعی عمل به شمار آرند.

هفت. ایمان در مفهوم فیض و موهبت الهی. معنای دیگری که از کتاب مقدس در باب ایمان برداشت می‌شود مفهوم فیض و موهبت الهی است. در نوشته‌های پولس از جمله نامه به رومیان، ایمان موهبتی ناشی از لطف و فیض خداوند برای انسان توصیف شده است (رومیان ۱: ۵). بر این اساس ایمان در بدو امر، عمل، حالت یا اراده‌ای از جانب انسان نبوده بلکه فیض و هدایت باطنی است که خداوند به بشر عطا می‌کند و اراده او را نسبت به پذیرش ایمان برمی‌انگیزد. این معنا نیز نمی‌تواند تعریف دقیقی از ایمان باشد و بیشتر به توصیف ایمان نزدیک است تا تعریف ماهوی آن. علاوه بر آن، معنای فیض ناظر به فعل خداوند است و به تنهایی، جنبه انسانی ایمان را تبیین نمی‌کند. ایمان به عنوان کنش یا واکنشی از جانب انسان به این فیض الهی است و لذا ماهیت آن پذیرش، تسلیم و اعتماد است. بنابراین معنای فیض و موهبت الهی توصیف ایمان و زمینه‌ساز ایمان است ولی نمی‌تواند ماهیت ایمان قلمداد شود.

مفاهیم یاد شده ناظر به آرائی بود که بیشتر صبغه مسیحی دارند تا فلسفی. چنان‌که گفته شد، در اندیشه مسیحی شاهد یک سیر تطور در ماهیت ایمان هستیم. در دوران آغازین تا قرون وسطی کمتر مسأله معرفت، دلیل و برهان در باب ایمان مطرح بوده و در واقع ایمان مسیری جدا از برهان داشته است. تا جایی که آگوستین فیلسوف مسیحی از «ایمان در پی فهم» و «ایمان می‌آورم تا بدانم» سخن می‌گوید. در دوران وسطی ایمان در همه معانی یاد شده ولی بیشتر به معنای اعتقاد همراه با عشق به کار رفته است. رفته رفته هر چه به سوی دوران جدید و عصر روشنگری پیش می‌رویم ایمان در معنای اعتماد پررنگ‌تر می‌شود. پس از ظهور اندیشه جان لاک در پیش‌کشاندن دلیل‌گروی به ساحت ایمان و مطالبه دلیل و قرینه بر باور به وجود خدا، معنا و ماهیت ایمان دستخوش تغییرات

بسیاری می‌شود و رویکردهای نوینی در باب چیستی ایمان و مسائل مرتبط با آن پدید می‌آید که در ادامه پژوهش به طرح و نقد این نظریات معاصر می‌پردازیم.

۲. تحلیل ماهیت ایمان در بافتار فلسفه

از معنای ایمان در متون دینی که گذر کنیم به مفهوم ایمان در ساحت فلسفه می‌رسیم. همانطور که بیان شد ایمان مفهومی است که از داد و ستد میان دین و فلسفه وارد حوزه فلسفه شده و دامنه متنوعی از تعریف‌ها و تحلیل‌های جدید را برتافته است. در تعریف کلی، ایمان به معنای ارتباط جامع انسان با خداوند است. تعاریف دیگر ایمان در واقع تبیین چیستی و چگونگی این ارتباط است (Bultmann 1967, 205). از طلوع مسیحیت تا دوران وسطی، ایمان در معنای دینی خود مورد نظر بود. پس از رنسانس و گذار به عصر روشنگری، پرسش‌ها و چالش‌های جدیدی به حوزه اندیشه غرب راه یافت و بسیاری از مفاهیم دینی و فلسفی دستخوش دگرگونی و بازاندیشی شد. طرح چالش دلیل‌گروی و اخلاق باور کلیفورده، عقلانیت ایمان و باور به خدا را با مشکل اساسی مواجه ساخت. مواجهه با ایراد دلیل‌گروی، سه رویکرد مختلف را در فلسفه غرب برانگیخت: رویکرد ایمان‌گرایی، رویکرد الهیات طبیعی یا عقل‌گرایی افراطی و رویکرد معرفت‌شناسی اصلاح‌شده که در مقدمه پژوهش به آنان پرداختیم. چالش معقولیت باورهای دینی و ابهام در رابطه ایمان و عقلانیت به مرور معنا و ماهیت ایمان را تغییر داد و متناظر با هر رویکرد، تعریف جداگانه‌ای از ایمان طرح شد. برخی فیلسوفان ماهیت ایمان را از مقوله شناخت و معرفت می‌دانند که عناصری چون باور، شناخت و تصدیق را شامل می‌شود. برخی ماهیت انفعالی برای ایمان قائلند و آن را از مقوله حالت یا احساس می‌شمرند. این معنا شامل حالت‌هایی چون احساس اعتماد، توکل، وابستگی و احساس وفاداری می‌شود. دیدگاه دیگر ایمان را نوعی کنش و عمل قلمداد می‌کند که ماهیت ارادی و فعالانه ایمان را نشان می‌دهد. بنابراین ماهیت ایمان گستره‌ای از کرانه شناخت و باور تا بی‌کران تسلیم و توکل و به پهنای عمل و طاعت دارد. این تنوع معانی و مؤلفه‌های ماهوی ایمان ناشی از آن است که متعلق ایمان را چه بدانیم. در واقع متعلق ایمان تعیین‌کننده ماهیت ایمان و مؤلفه‌های آن است. اگر متعلق ایمان امری گزاره‌ای باشد یعنی ایمان به حقایق گزاره‌ای که از جانب خدا وحی شده‌اند تعلق گیرد، ایمان ماهیت ذهنی و معرفتی پیدا می‌کند. و اگر متعلق ایمان وجود عینی خداوند و غیرگزاره‌ای باشد، ایمان ماهیت احساسی و عاطفی و یا ماهیت ارادی و عملی می‌یابد. با توجه به این تفکیک، مؤلفه‌های ماهوی ایمان را می‌توان

در دو دسته مؤلفه‌های معرفت‌شناختی و مؤلفه‌های غیرمعرفت‌شناختی صورت‌بندی کرد. در این بخش از مقاله به تبیین مؤلفه‌های معرفت‌شناختی ایمان می‌پردازیم.

۱-۲. مؤلفه‌های معرفت‌شناختی ایمان

مؤلفه‌های معرفت‌شناختی، مقوماتی در ایمان هستند که ماهیت معرفتی و شناختی دارند و بیشتر بر ماهیت گزاره‌ای ایمان دلالت دارند و در واقع ناظر به «ایمان به اینکه» هستند. همانطور که گفته شد اگر متعلق ایمان را مجموعه حقایق گزاره‌ای که از جانب خدا وحی می‌شوند بدانیم ایمان ماهیت ذهنی و معرفتی پیدا می‌کند. وجود مؤلفه‌های معرفتی در ایمان، می‌تواند سازواری میان عقلانیت و ایمان را برقرار سازد. هر چه مؤلفه‌های معرفت‌شناختی در ساختار ایمان نقش زیربنایی و اصولی‌تر داشته باشند و در واقع به عنوان گوهر و هسته مرکزی ایمان انگاشته شوند معقولیت ایمان قابل دفاع بیشتر خواهد بود. اکنون به تبیین مؤلفه‌های معرفت‌شناختی ایمان می‌پردازیم.

یک. مؤلفه معرفت

یکی از مهمترین مؤلفه‌هایی که در تعریف ایمان مطرح می‌شود معرفت و شناخت است. بر اساس نظریات رایج، ایمان معرفت به حقایق خاصی است که از جانب خداوند وحی یا منکشف می‌شود. در نظرگاه اسلامی این معرفت بیشتر معطوف به شناخت قلبی مبتنی بر شناخت عقلی و شناخت فطری است. در فلسفه غرب نظریه شاخص این رویکرد متعلق به ژان کالون (۱۵۰۹-۱۵۶۴) است که ایمان را نوعی شناخت یقینی و راسخ به نیک‌خواهی خدا نسبت به انسان می‌داند که هم بر اذهان وحی‌گرفته و هم توسط روح الامین بر قلب‌های مؤمنان مهر شده است (به نقل از Plantinga 2000, 244). در نظر کالون تصریح شده که ماهیت ایمان نوعی شناخت و معرفت است. البته نظر کالون وجود مؤلفه‌های غیرمعرفتی را هم در کنار معرفت تأیید می‌کند. باید بررسی کنیم این شناخت خدا دقیقاً به چه معناست؟ آیا منظور از شناخت خدا دستیابی به «باور صادق موجه» در خصوص خداوند است یا این معرفت شناختی قلبی است؟ در این خصوص پاسخ‌های مختلفی وجود دارد که ما آن را در سه دیدگاه صورت‌بندی می‌کنیم. دیدگاه اول این شناخت را معرفت قلبی و و ثمره شهود و رؤیت خداوند می‌داند. کارل بارت (۱۸۸۶-۱۹۶۸) معرفت یا شناخت خدا را تنها از طریق روبرو شدن با خدا به واسطه مسیح و مکشوف شدن کلام خدا توسط روح‌القدس ممکن می‌داند (براون ۱۳۷۵، ۸-۲۵۷). دیدگاه دوم مؤلفه معرفتی ایمان را از نوع شناخت عقلانی خدا می‌داند. توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) معتقد است ایمان در ارتباط عقلانی با خدا همراه با عشق ورزیدن به او معنا می‌یابد. او

ایمان را در گرو دو امر، یکی کنش عقلانی و دیگری عشق به موضوع تعقل می‌داند (Wolterstorff 1998, 2699). در تبیین آکوئیناس از ایمان هم به مؤلفه معرفتی «شناخت عقلی» و هم به مؤلفه غیرمعرفتی «عشق» تأکید شده است. البته ناگفته نماند که آکوئیناس در تعبیر دیگری جایگاه ایمان را در میانه معرفت و ظن قرار می‌دهد (O'Brien 1974, 11). دیدگاه سوم قائل به مؤلفه معرفت در ایمان است ولی نه معرفت به معنای متعارف آن. این دیدگاه سخن از معرفت مبتنی بر قوه شبه ادراکی به میان می‌آورد. قائلان به معرفت‌شناسی اصلاح‌شده از جمله آلون پلانینگا و نیکولاس ولترستورف از این دیدگاه دفاع می‌کنند و بر این باورند که ایمان نوعی معرفت محسوب می‌شود ولی معرفتی ویژه با استناد به یک قوه شناختی خاص. پلانینگا این قوه شناختی را حس الوهی^۳ می‌نامد (Plantinga 2000, 173). در واقع طرفداران این رویکرد قائلند ایمان مبتنی بر نوعی معرفت است که با کنش عقلانی و با استنتاج از باورهای پایه به دست نمی‌آید بلکه معرفتی کاملاً بدیهی نزد فرد است. کالون از این معرفت به «معرفت فطری» و معرفت‌شناسان اصلاح شده از آن با عنوان «معرفت ویژه» یاد می‌کنند. می‌توان این نوع معرفت را همان باور صادق موجه دانست که البته در این‌جا باور موجه نه به معنای باور مبتنی بر دلیل گزاره‌ای یا استنتاج منطقی بلکه به معنای باور خودموجه است. نتیجه آن که با وجود تفسیرهای مختلف از معرفت، ولی وجود عنصری معرفتی و شناختی در ایمان مورد اتفاق آراء دینی و فلسفی است.

دو. مؤلفه باور

مؤلفه دیگری که در ماهیت ایمان وجود دارد مؤلفه «باور» است. برخی اندیشمندان ایمان را به عنوان معرفت و شناخت یقینی به خدا نمی‌شمرند ولی آن را نوع خاصی از باور و عقیده می‌انگارند. از این منظر ایمان عبارت است از باور راسخ به صدق گزاره‌های الهیاتی به منزله گزاره‌هایی که از جانب خدا وحی شده‌اند. در این صورت، عقلانیت ایمان بر عقلانیت باورهای استوار دینی مبتنی می‌شود. در دیدگاه سنتی باور مرادف عقیده به کار می‌رود و در معرفت‌شناسی معاصر یکی از ارکان سه‌گانه معرفت محسوب می‌شود که نوعی حالت ذهنی شناختی است. بیشتر متفکران باور را به معنای یقین روانشناختی و برخی به معنای گمان و یا گرایش و تمایل می‌دانند. در این‌جا هم با طیف مختلفی از نظرات در باب ماهیت باورگونه ایمان روبرو هستیم. طیف اول مقصود از باور را همان اطمینان نظری به گزاره‌های الهیاتی مانند «خدا وجود دارد»، «خداوند دانای مطلق، قادر مطلق و نیک‌خواه مطلق است» و «خداوند برنامه‌ای برای سعادت انسان دارد» می‌داند. چهره

شاخص این طیف، ریچارد سوئین‌برن، ماهیت ایمان را چنین توصیف می‌کند: «شخص دارای ایمان کسی است که این اطمینان نظری را دارد که خدایی هست» (Swinburn, 2005, 138). از آن‌جا که این نوع باور محتوای نظری دارد و متعلق آن گزاره است ماهیتی گزاره‌ای به ایمان می‌بخشد که از آن به «ایمان گزاره‌ای»^۴ یا «ایمان به اینکه»^۵ یاد می‌شود. این طیف می‌کوشد باورها یا گزاره‌های دینی را بر شواهد کافی که احتمال صدق باورها را کفایت کند مبتنی سازد و ایمان را به «باور صادق موجه» مبدل کند. به نظر نگارنده این دیدگاه شأن ایمان را از ارتباط عقلانی همراه با عشق، به باور صرف و اطمینان نظری در باب گزاره‌های الهیاتی می‌کاهد و با تحویل‌نگری ماهیت ایمان را صرفاً به ایمان گزاره‌ای محدود می‌سازد.

طیف دوم مبتنی بر نگرش آکوئیناس است. آکوئیناس گرچه قائل به ایمان گزاره‌ای است ولی آن را صرفاً محدود به ماهیت گزاره‌ای نمی‌داند و معتقد است ایمان ناظر به واقعیت مورد باور یعنی خدا، امری نامرکب و غیرگزاره‌ای^۶ است ولی ناظر به فرد مؤمن از آن جهت که مجموعه‌ای از گزاره‌های الهیاتی را بر اساس شواهد موثق الهی باور و تصدیق می‌کند ماهیتی گزاره‌ای دارد (Aquinas 1974, 2a2ae 4, 1). این نگاه فراگیر موجب می‌شود ایمان در معنای باور نزد آکوئیناس متفاوت از معنای باور نزد سوئین‌برن شود. سوئین‌برن ایمان را صرفاً باور راسخ نظری می‌انگارد که حالتی ذهنی، التفاتی و گزاره‌ای دارد و در نتیجه غیرارادی است. ولی آکوئیناس ایمان را از مقوله باور توأم با تصدیق قلبی و گرایش درونی می‌داند که این تصدیق نهفته در ایمان، امری در کنترل اراده است (بیشاپ ۱۴۰۰، ۱۰۸). این نگرش، تفسیری از باور ارادی را به ذهن متبادر می‌سازد.

طیف سوم ناظر به اندیشه کالون و دیگر اندیشمندان معرفت‌شناسی اصلاح شده است. کالون هم ماهیت ایمان را از مقوله باور می‌داند و ایمان را درک حقایق و حیانی که قابل بیان گزاره‌ای هستند می‌داند. این ادراک و باور به واسطه دریافت ارادی این حقایق و حیانی حاصل می‌شود (بیشاپ ۱۴۰۰، ۱۱۰). تفاوت این دیدگاه با نظر آکوئیناس در این است که کالون این باور را با استناد به معرفت فطری یا «قوة شناختی ویژه» موجه می‌داند در حالی که آکوئیناس معتقد است باور به حقایق و حیانی نه از طریق سازوکار شناختی ویژه و یا شبه ادراکی بلکه به واسطه فیض و لطف خدا از این طریق که که اراده فرد را برای تصدیق این حقایق برمی‌انگیزد حاصل می‌شود.

ارتباط مؤلفه باور با مؤلفه معرفت: باور جزئی از ساختار معرفت و زیربنای آن است. رابطه معرفت با باور بر اساس تحلیل متعارف معرفت به «باور صادق موجه» را

می‌توان نسبت عموم و خصوص مطلق دانست. به این صورت که باور مجموعه عام‌تر و معرفت مجموعه خاص‌تر و درون مجموعه باور قرار دارد به نحوی که هر معرفتی نوعی باور است ولی هر باوری لزوماً معرفت نیست و برای تبدیل به معرفت به مؤلفه‌های دیگری چون صدق و توجیه و یا بر اساس نظریات اصلاح‌گرایانه به عناصری چون تضمین^۷ و جواز نیاز است.

سه. مؤلفه تصدیق و پذیرش

مؤلفه دیگری که در ماهیت ایمان وجود دارد مؤلفه «تصدیق و پذیرش» است. پذیرش یکی از حالات شناختی و نوعی تلقی گزاره‌ای به شمار می‌آید. این مؤلفه هم در بافتار دینی مورد تأکید است به نحوی که تصریح شده ایمان نوعی تصدیق قلبی است و هم در نظریه‌های متأخر معرفت‌شناسی به عنوان مؤلفه سازنده معرفت مورد توجه قرار گرفته است. کیث لِر (ز. ۱۹۳۶) فیلسوف و معرفت‌شناس معاصر در تعریف معرفت مؤلفه پذیرش را جایگزین مؤلفه باور می‌سازد و بر این اساس معرفت را «پذیرش صادق موجه» می‌داند. او پذیرش را «نوعی ارزیابی مثبت» معنا می‌کند و البته مراد وی، حالتی شناختی است که نه یقین است و نه گمان. «ارزیابی مثبت» از نظر لِر به این معناست که پذیرش گزاره p معقول‌تر از عدم پذیرش آن باشد و در عین حال نسبت به آن یقین وجود ندارد (Lehrer 1992, 12). بر اساس دیدگاه لِر هر پذیرشی موجه نیست. پذیرش موجه زمانی محقق می‌شود که مبتنی بر توجیه کامل باشد یعنی بتوان تمام اشکالاتی که سر راه «پذیرش» وجود دارد را پاسخ گفت. ولی یقین نه شرط لازم و نه کافی برای توجیه کامل است. لِر در تبیین این موضوع ادعایی را طرح می‌کند که محل تأمل است. او مدعی است توجیه کامل ناظر به قرینه و شاهد است یعنی داشتن ظرفیت و توانایی مبتنی بر زمینه‌های پیشین فکری که بتوان اشکالات و موانع پذیرش را پاسخ گفت. ممکن است فردی واجد یقین باشد ولی نتواند اشکالات را برطرف نماید و از آن سو ممکن است فاقد یقین باشد و بتواند به اشکالات پاسخ دهد. بر اساس ادعای لِر، پذیرش و حتی پذیرش کاملاً موجه، مستلزم یقین نیست. نظر وی گرچه در حوزه معرفت‌شناسی خالی از نقد و ایراد نیست و مؤلفه پذیرش نقص تعریف معرفت را برطرف نمی‌سازد ولی در تبیین ماهیت ایمان، کاربردی و راهگشاست. گزاره‌های دینی به ویژه آیات قرآن با ادبیاتی مطرح شده که با حالتی فارغ از یقین شناختی همراه است. به بیان دیگر در عین اینکه به قطعیت گزاره‌ها در مقام ثبوت تأکید شده ولی در مقام اثبات شرط حصول یقین برای ایمان و پذیرش دعوت الهی لحاظ نشده است. بنابراین ماهیت پذیرش لزوماً همراه با یقین نیست و از این جهت

مؤلفه پذیرش و تصدیق بیشتر و بهتر ماهیت ایمان را نشان می‌دهد. به این ترتیب می‌توان تصدیق و پذیرش را دیگر مؤلفه معرفت‌شناختی ایمان دانست.

ارتباط میان باور و پذیرش: دو حالت میان این دو مؤلفه متصور است. اول، رابطه میان این دو مؤلفه رابطه عموم و خصوص مطلق باشد که پذیرش، مجموعه خاصی از مجموعه باورها می‌شود. دوم آن که رابطه میان آن‌ها عموم و خصوص من وجه باشد که در این صورت باورها و پذیرش‌ها دو مجموعه مجزا هستند که تنها در منطقه باورهای پذیرفته شده اشتراک دارند. برای درک نحوه این ارتباط لازم است به تبیین ویژگی‌های این دو مؤلفه بپردازیم. پاسکال انگل (ز. ۱۹۵۴) فیلسوف و معرفت‌شناس فرانسوی مجموعه «باور» را امری غیرارادی می‌شمرد که هدف رسیدن به صدق را دنبال می‌کند و با دلایل و شواهد مرتبطند و دارای حالت تشکیکی و درجه‌بندی هستند و نیز می‌توانند با یکدیگر به نحو معقول ترکیب شوند و باور جدید تولید کنند. وی «پذیرش» را ناظر به امور ارادی می‌داند که در آن‌ها دستیابی به فایده یا موفقیت هدف قرار دارد. پذیرش مبتنی بر دلیل موجه است و برخلاف باور حالت تشکیکی و درجه‌بندی ندارد و قابل ترکیب عقلانی با دیگری نیست (Planting 1983, 38). البته مواردی که انگل برمی‌شمرد مورد اتفاق نیست و جای نقد دارد. برای باور دو حالت متصور است. اول حالت تلقی گزاره‌ای است که ناظر به متعلق خاص و مشخص است. دوم حالت تلقی غیرگزاره‌ای و استعدادی^۹ است. در این تلقی دوم باور به منزله یک استعداد کنشی^۹ است که با تصدیق و پذیرش محتوا و متعلق باور ایجاد می‌شود. در واقع باور در این تلقی به معنای مستعد شدن برای باور پیدا کردن است. یعنی فرد مستعد می‌شود که باور پیدا کند. پس در این صورت باور را نمی‌توان صرفاً امری انفعالی و غیرارادی دانست. از سوی دیگر در باب تصدیق نیز نمی‌توان به این دلیل که امری ارادی و فعل ذهنی قصدمحور است آن را از دایره حالات شناختی کنار گذاشت. پذیرش و تصدیق در عین آن که کنش ارادی و قصدمحور تلقی می‌شود ارتباط بسیار نزدیک و محکمی با حالات شناختی دارد. به نحوی که می‌توان ادعا کرد ماهیت پذیرش آمیخته با حالات شناختی است. اما کدام حالات شناختی در پذیرش و تصدیق راه دارند؟ بنابر اتفاق نظر فیلسوفان مسلمان مراتب یقین، شبه یقین و ظن هر سه از اقسام تصدیق شمرده می‌شوند (همان). بنابراین نمی‌توان ماهیت تصدیق را از شناخت و ماهیت باور را از اراده کاملاً منفک دانست. با لحاظ این نکته می‌توان گفت رابطه میان باور و تصدیق عموم و خصوص مطلق است به نحوی که مجموعه باور عام‌تر و وسیع‌تر و مجموعه پذیرش خاص است. برخی معرفت‌شناسان از جمله کیث لِرر نیز چنین قائلند

(Lehrer 1992, 11). به این ترتیب پذیرش در واقع نوع خاصی از باور است: هر پذیرشی باور است ولی هر باوری لزوماً پذیرش نیست. البته نکته قابل توجه این است که این رابطه عموم و خصوص مطلق در صورتی صحیح است که ماهیت باور را در یقین منحصر نساخته و گستره باور را شامل شبه یقین و ظن هم بدانیم. ولی اگر نظر آن دسته از معرفت‌شناسان را مبنا قرار دهیم که باور را کاملاً منطبق بر یقین می‌شمرند پس ناگزیر رابطه میان باور و پذیرش عموم و خصوص من وجه خواهد بود که تنها در مجموعه باورهایی که مورد پذیرش قرار گرفته‌اند مشترک هستند. نکته دیگری در نظر انگل وجود داشت که نگارنده نیز با آن توافق دارد. باور امر تشکیکی و دارای شدت و ضعف است و پذیرش امری غیر قابل درجه‌بندی است که یا می‌پذیرم و یا نمی‌پذیرم که البته این نکته بیشتر ناظر به ماهیت غیرگزاره‌ای باور و پذیرش است.

۲-۲. مؤلفه‌های غیر معرفت‌شناختی ایمان

در کنار مؤلفه‌های معرفت‌شناختی ایمان که بیشتر بر ماهیت گزاره‌ای ایمان دلالت دارند و در واقع ناظر به «ایمان به اینکه» هستند مؤلفه‌های دیگری نیز در ایمان دخیلند که ماهیت غیرگزاره‌ای دارند و ناظر به «ایمان به» هستند. این تفکیک بر اساس آن که متعلق ایمان گزاره باشد یا امری غیرگزاره‌ای (یعنی وجود عینی خداوند) صورت گرفته است. اگر متعلق ایمان را مجموعه حقایق گزاره‌ای که از جانب خدا وحی می‌شوند بدانیم ایمان ماهیت ذهنی و معرفتی دارد. و اگر متعلق ایمان را صرفاً وجود خداوند در نظر بگیریم ایمان ماهیت انفعالی، احساسی و عملی و به بیان دیگر ماهیت غیر معرفتی پیدا می‌کند. دیدگاه رایج در حوزه فلسفه غرب مدعی است دو ماهیت گزاره‌ای و غیرگزاره‌ای ایمان قابل تحویل به یکدیگر نیستند. البته از نظر نگارنده این مسأله محل مناقشه است و تقسیم ایمان به گزاره‌ای و غیرگزاره‌ای به لحاظ منطقی صحیح نیست زیرا میان این دو قسم مرز دقیق و گذرناپذیری وجود ندارد. حقایق گزاره‌ای قابل تحویل به حقایق غیرگزاره‌ای‌اند و برعکس. در نتیجه این تفکیک خدشه‌پذیر است. به عنوان مثال «ایمان به خدای قادر و مهربان» قابل تحویل است به ایمان دارم به اینکه «خداوند قادر و مهربان وجود دارد». با این حال اگر این تقسیم و دیدگاه غیرتحویلی را بپذیریم باز باید گفت ایمان به حقایق گزاره‌ای و حیاتی در حقیقت مبتنی بر ایمان به وجود خداوند است. ایمان به خدا در این حالت بیشتر به معنای توکل، اعتماد، تعهد عملی، عشق، مخاطره، فضیلت و امید است. برخی نیز چون ویتگنشتاین ایمان را نحوه خاصی از زیستن می‌داند که بر اساس آن رویدادها با تعبیری ویژه ادراک می‌شوند (Kenny 1994, 304). نگاهی به مؤلفه‌های

غیرمعرفت‌شناختی روشن می‌سازد که این مؤلفه‌ها خود از یک سنخ نیستند. برخی از مؤلفه‌ها ناظر به جنبه موهبتی بودن ایمان هستند و بنابراین انفعالی‌اند و برخی دیگر به جنبه کنشی و عملی ایمان تاکید دارند و لذا ارادی و التفاتی هستند. تبیین هر یک از این مؤلفه‌ها مجال گسترده‌تر و پژوهشی مجزا می‌طلبد ولی اینجا به اختصار به آنها می‌پردازیم.

یک. مؤلفه اعتماد

از مهمترین مؤلفه‌های غیرمعرفت‌شناختی ایمان، عنصر اعتماد، اطمینان و توکل است. اعتماد و توکل در خصوص ایمان خود در معانی متنوعی به کار می‌روند. برخی فیلسوفان ایمان را صرفاً همان احساس اعتماد و اطمینان می‌دانند که نوعی حالت انفعالی روان است (Clegg 1979, 229). در این معنا فقدان ایمان نیز به عنوان یک ضایعه روحی یا روانی تلقی می‌شود. اما برخی فیلسوفان این معنای اعتماد را برای ایمان کافی نمی‌دانند و معتقدند اعتمادی که در ماهیت وجودی و غیرگزاره‌ای ایمان دخیل است را نمی‌توان به یک حالت صرفاً انفعالی فروکاست. بلکه این ایمان وجودی باید متعلقی التفاتی داشته باشد (بیشاب ۱۴۰۰، ۹۵). این دیدگاه، اعتماد را نه به معنای نوعی حالت انفعالی بلکه به معنای نوعی فعل و عمل قلمداد می‌کند که بهتر است از آن به توکل تعبیر کنیم. در اینجا توکل به معنای تعهد عملی و نوعی سرسپردگی نسبت به خداوند است که حالتی ارادی و التفاتی است. سوئینبرن ایمان در معنای توکل را چنین توضیح می‌دهد که شخص مؤمن صرفاً به برخی گزاره‌ها درباره خدا باور ندارد بلکه بر او توکل می‌کند و خود را به او متعهد می‌سازد (Swinburne 2005, 142). بنابراین یکی از مؤلفه‌های غیرمعرفتی بنیادی در ایمان مؤلفه اعتماد است که هم مبتنی بر حالت انفعالی ذهنی یا روانی مؤمن است و هم مبتنی بر اراده و تعهد عملی او. توکل در اندیشه اسلامی نیز جایگاه ویژه‌ای دارد ولی با توجه به تمایز مقام تعریف از مقام تحقق و تجلی، به نظر نگارندگان توکل (که دربردارنده حالت فعلی و ارادی است) از مظاهر و تجلیات ایمان است و نمی‌توان آن را داخل در ماهیت ایمان دانست. اما اعتماد در معنای اطمینان قلبی می‌تواند بخشی از ماهیت ایمان باشد به نحوی که هر چه ایمان فزونی یابد اطمینان قلبی نیز بیشتر تحقق پیدا می‌کند.

دو. مؤلفه احساس

نزد بسیاری از فیلسوفان مسیحی ایمان نوعی احساس قلمداد می‌شود. البته احساس یکسانی مورد اتفاق نیست و تفسیرهای مختلفی از احساس در این خصوص وجود دارند. سورن کرکگور فیلسوف ایمان‌گرا، ایمان را «احساس شورمندی یا تعهد شورانگیز»، شلایرماخر آن را «احساس وابستگی یا اتکای مطلق» و رودلف اتو آن را «احساس مینوی»

توصیف می‌کنند. کرکگور ایمان را فراتر از هر نوع شناخت آفاقی و استدلال عقلی و بلکه در تقابل با عقل و یقین می‌داند و معتقد است اگر قادر به درک خدا به نحو آفاقی و یقینی باشیم دیگر ایمان نداریم و چون قادر به درک خدا نیستیم باید ایمان بیاوریم. او یقین درباره خداوند را امری محال و تعهد شورمندانه به این امر محال و دل‌بستگی بی‌حد و حصر به این بی‌یقینی آفاقی را ایمان می‌داند (Kierkegaard 2000, 211). البته از نظر وی این احساس شورمندی یا «تعهد شورانگیز» نه یک حالت نفسانی انفعالی بلکه حالتی کاملاً ارادی است. اگر شواهد کافی برای تأیید یک باور در کار باشد شخص خود به خود بدان معتقد می‌شود و اراده و انتخاب در کار نخواهد بود. مانند حقایق ریاضی که وقتی ادله‌ای برای اثبات یک اصل ریاضی موجود باشد آن را الزاماً و بی‌اختیار می‌پذیریم و لذا شوری در کار نخواهد بود. ولی احساس پرشور درونی زمانی محقق می‌شود که دلایل و شواهد در دسترس نباشد و با قدرت عزم و اراده عقیده‌ای را بپذیریم. بنابراین از نظر کرکگور هرچه متعلق باور تناقض‌آمیزتر و غیرعقلانی‌تر باشد ایمان مخاطره‌آمیزتر و شورانگیزتر خواهد بود. نکته‌ای در این‌جا قابل توجه است. کرکگور میان پذیرش نظری یک باور و التزام عملی به تعهدات ملزوم آن خلط کرده است. عشق شورمندانه به یک باور و خطرکردن مقتضای عملی ایمان است. ولی اگر به لحاظ نظری عقیده‌ای مورد تأیید عقل نباشد تعهد به آن، صورت سرسختی و لجاجت و تعصب بی‌جا به خود می‌گیرد و به هیچ وجه نشان‌گر قدرت عزم و اراده نیست. از این رو وی دچار این خطا شده که هرچه مبانی نظری ایمان غیرعقلانی‌تر و از یقین دورتر باشد اراده بیشتری را می‌طلبد و ایمان قوت بیشتری خواهد یافت. جا دارد این مسأله را طرح کنیم که آیا اراده می‌تواند در مبانی نظری ایمان دخیل باشد یا تنها به مقتضیات عملی آن مربوط است؟

شلایرماخر نیز ماهیت ایمان را احساس وابستگی مطلق به امر نامتناهی می‌داند که احساسی بی‌واسطه و مستقل از اندیشه و البته مبتنی بر شهود است (Schleiermacher 1999, 17-18). اتو با تأسی از شلایرماخر و البته اصلاح و تکمیل نظر وی، احساس وابستگی محض را به تنهایی برای ایمان کافی نمی‌داند. وی ایمان را نوعی حالت نفسانی خاص و متمایز با حالات دیگر که آمیخته با خشیت، حیرت، جذب، شوق و شیفتگی نسبت به موجود برتر و با عظمت است توصیف می‌کند و البته تأکید می‌کند علاوه بر حالت مذکور، احساس مخلوق بودن هم لازم است. او مجموع این حالات را احساس مینوی می‌خواند (اتو ۱۳۸۰، ۵۳-۶۰). حال جای طرح این مسأله است که آیا تعریف ایمان به امر احساسی، فروکاستن از حقیقت ایمان نیست؟ آیا می‌توان ماهیت ایمان را صرفاً به

احساس و یا آگاهی از این احساس تحویل کرد؟ از نظر نگارنده اینجا نیز خطای تحویل‌نگری صورت گرفته و ایمان تنها به جزئی از ارکان خود تحویل شده است. نکته دیگر آن که اگر شناخت و معرفتی درباره متعلق باور در کار نباشد، آیا احساسی شورمندانه و یا احساس وابستگی نسبت به آن امری معقول به شمار می‌آید؟

سه. مؤلفه اراده و عمل

در میان تفسیرهای مختلف از ایمان، طیفی هم ماهیت ایمان را از سنخ عمل و امور ارادی دانسته‌اند. پل تیلیش (۱۸۸۶-۱۹۶۵) ایمان را مهم‌ترین عمل ذهن انسان می‌داند. عملی همه جانبه و فراگیر که تمام ساحت‌های وجودی فرد مؤمن را در برمی‌گیرد. او ایمان را عملکرد یک بخش خاص از وجود انسان ندانسته و معتقد است عمل ایمان همه بخش‌های وجودی انسان را هماهنگ و همراه می‌سازد. البته تیلیش عمل ایمانی را بر حالت دغدغه‌نهایی و دل‌بستگی غایی به امر نامتناهی مبتنی می‌سازد. به این معنا که انسان به امر نامتناهی واقعی دل‌بستگی عمیق پیدا می‌کند و این دل‌بستگی سراسر وجودش را فرا می‌گیرد و به دغدغه اصلی فرد در زندگی تبدیل می‌شود. آنگاه فرد اراده می‌کند و خود را تسلیم این امر نامتناهی سازد و اینگونه عمل ایمان تحقق پیدا می‌کند (Tillich 2001, 4-12). نظریه «اراده معطوف به باور» ویلیام جیمز، نظریه «شرط‌بندی» پاسکال و «نحوه‌های زندگی» ویتگنشتاین را هم می‌توان به نوعی مؤید ارادی بودن ایمان دانست. بر اساس دو نظریه اول جایی که با نبود یا کمبود شواهد کافی برای باور مواجه هستیم می‌توان با در نظر گرفتن پیامدهای عملی باور، اراده را در جهت ایمان به کار بریم. از نظر جیمز ایمان مسأله‌ای صرفاً مربوط به عقل نیست که تا زمان فراهم آوردن شواهد کافی آن را به تعلیق درآوریم. بلکه ایمان امری بسیار مهمتر از باور عقلی است. او معتقد است میان «افتادن در دام خطا» و «امید در آغوش گرفتن حقیقت» باید دست به انتخاب زد (James 1973, 123). جیمز حیات مبتنی بر ایمان را زندگی سرشار از احساس نشاط و بهجت و آرامش و اطمینان باطنی توصیف می‌کند که البته این موارد را از آثار و نتایج اطاعت و انجام افعال دینی می‌شمارد (James 1994, 528). بنابراین می‌توان از نظر وی چنین استنباط کرد که هسته اصلی ایمان نزد او از سنخ اراده و عمل است که نتایج احساسی و عاطفی به دنبال دارد. بر اساس نظریه نحوه‌های زیستن ویتگنشتاین نیز ایمان نوعی تجربه کردن و زیستن بر پایه حقایق و حیانی است (Kenny 1994, 304). این فیلسوفان بیش از آن که ایمان را بر دلایل و شواهد کافی و اقناع عقلی استوار کنند آن را به اراده، تصمیم، انتخاب، نحوه زیستن و سایر جنبه‌های عملی مبتنی می‌سازند. البته در بطن این نظریه‌ها به نحوی

آمیختگی اراده و عمل با احساس و گرایش فرد مشهود است. در واقع هیچ یک از این فیلسوفان منکر جنبه‌های معرفتی یا جنبه‌های احساسی ایمان نیستند ولی سخن اینجاست که مؤلفه عمل را عنصر اصلی ایمان می‌شمارند.

چهار. مؤلفه فضیلت

در نگاه سنتی، ایمان یکی فضیلت‌های الهیاتی محسوب می‌شود. فضیلت، خیر برتر اخلاقی و به تعبیر دقیق‌تر استعدادی در منش انسان است که پاسخ‌گویی یک یا چند خیر بنیادی است و یا این پاسخ‌گویی را ارتقا می‌دهد. برای اینکه ایمان، فضیلت به شمار رود باید متعلق آن امری ارزشمند باشد. بنابراین تنها ایمان به خداوند است که می‌تواند فضیلت الهیاتی تلقی شود مشروط بر آن که مدعیات خدا باوری صادق باشد و ایمان به غایت دروغین فضیلت محسوب نمی‌شود (بیشاپ ۱۴۰۰، ۱۳۵). اما نکته مهم آن است برای آن که امری فضیلت به شمار آید باید اراده در آن دخیل باشد. بنابراین در رویکردهایی که ایمان معرفت یا باور صرف تلقی می‌شود که اراده در آن نقشی ندارد آیا می‌توان باز هم ایمان را فضیلت محسوب کرد؟ اگر بپذیریم که ایمان نوعی فضیلت است پس باید حالتی از ایمان را در نظر بگیریم که معطوف به اراده باشد. ایمان به معنای تصدیق و پذیرش و نیز به معنای عمل و تجربه و حتی در معنای اعتماد و توکل مبتنی بر نوعی اراده است و از این رو می‌تواند فضیلت تلقی گردد.

پنج. مؤلفه مخاطره

گاهی دیدگاه‌های مختلف در باب ایمان دارای انگاره‌ها و مؤلفه‌های مشترک هستند. یکی از این مؤلفه‌ها «مخاطره» است که در رویکردهای متفاوت حضور دارد. در ایمان‌گرایی افراطی، افرادی چون کرکگور شناخت عقلی و آفاقی درباره خدا را به کلی از ساحت ایمان دور می‌دانند. از این رو به جای آن که ایمان را بر شناخت و باور مبتنی سازند باید بنیان دیگری برای ایمان بیابند. کرکگور بنیان ایمان را نوعی مخاطره و خطر کردن می‌داند. یعنی اساساً فرد بدون اتکا به هیچ شناخت عینی دست به انتخاب می‌زند و خود را به مخاطره می‌افکند. کرکگور معتقد است هر چه متعلق ایمان ناشناخته‌تر و تناقض‌آمیزتر باشد ایمان مخاطره‌آمیزتر و شورانگیزتر خواهد بود (Kierkegaard 2000, 211). البته جیمز کلنبرگر (ز. ۱۹۳۸) در شرح دیدگاه کرکگور عنوان می‌کند که این مخاطره لزوماً به معنای خطر کاذب بودن باور شخص نیست. با این حال ایمان شخص در حالت شک و تردید و نامعقولی و جهشی بر فراز شکاف معرفتی^{۱۰} است (کلنبرگر ۱۳۹۶، ۶۴۱). دومین خاستگاه مخاطره در رویکرد اعتمادگروی است. متفکرانی که ایمان را از سنخ اعتماد و

توکل می‌دانند در واقع با نوعی مخاطره روبرو هستند. ابتدا باید به این مسأله پرداخت که اعتماد و توکل به خدا آیا مبتنی بر شناخت است یا خیر. اگر فرد به وجود خداوند یقین داشته باشد، به بیان دیگر اگر متعلق توکل واقعاً وجود داشته باشد اعتماد و توکل دیگر مخاطره‌ای به همراه ندارد. اما آیا ایمان همواره و برای همه مؤمنان مبتنی بر شناخت، باور یا یقین است؟ در این صورت پای مخاطره به میان می‌آید و اعتماد یا توکل بر خدا مستلزم نوعی خطر کردن می‌شود. در واقع فردی که به این نحو به خدا توکل می‌کند در باور به اینکه خدا وجود دارد و در باور به آنچه منتسب به خداوند است خطر می‌کند. چنین فردی با وجود اینکه یقین ندارد اما اعتماد می‌کند که خدا وجود دارد. بنابراین توکل بر خدا مستلزم توکل به این امر است که خدا وجود دارد. این نوع مخاطره از آنجا که واقع‌گرایانه و دامنگیر ساحت اعتقاد است مخاطره اعتقادی خوانده می‌شود (بیشاب ۱۴۰۰، ۱۲۱).

برهان شرط‌بندی پاسکال هم به نوعی ماهیت مخاطره‌آمیز ایمان را نشان می‌دهد. اما انگاره دیگر، مخاطره در رویکرد ناواقع‌گرایی است. در این حالت توکل به خدا مستلزم باور به وجود خدا نیست. بر اساس ادعای این دیدگاه حکایت‌ها و گزاره‌های دینی شأن ارجاعی ندارند بلکه صرفاً داستان‌ها و نمادهایی برساخته هستند تا از طریق آن‌ها ایمان یا زندگی همراه با توکل تثبیت و تقویت شود. توکل یا «تعهد عملی داشتن» در این رویکرد فارغ از این که واقعیت خاصی موجود باشد یا نه و فارغ از صدق و کذب باورها، ناظر به کارایی و مفید بودن داستان‌ها و گزاره‌های دینی است. در این‌جا فرد ورای مؤیدات شاهدمحور خطر را می‌پذیرد و توکل می‌کند اما لازم نیست به گزاره‌های ایمانی که صادق فرض شده‌اند باور داشته باشد. این نوع مخاطره در زمینه امور ناشناخته و به جان خریدن خطرِ نومیدی و شکست است. چنین مخاطره‌ای نااعتقادی است. مخاطره نااعتقادی، مؤلفه شناختی ایمان را به تعلیق در می‌آورد و ایمان را تنها نوع خاصی از حالت انفعالی می‌شمرد (بیشاب ۱۴۰۰، ۱۲۲، ۱۳۳). در مخاطره نااعتقادی، ایمان به معنای اطمینانِ راسخ درباره صدق گزاره‌ها و ادعاهای دینی نیست بلکه به معنای عزم راسخ در تعهد عملی به گزاره‌های ایمانی به عنوان مبنایی برای تفکر، گرایش، منش و رفتار فرد است (Alston 1996, 17).

حال جای این پرسش است که آیا اگر اطمینان نظری در باب باورهای دینی وجود نداشته باشد اصولاً چنین تعهد عملی استواری به وجود می‌آید؟ به عبارت دیگر توکل و تعهد عملی به آموزه‌ها و گزاره‌های ایمانی بدون اتکاء به پشتوانه معرفتی امکان‌پذیر است؟ علاوه بر این پنج مؤلفه، مؤلفه‌های دیگری نیز مانند «امید» و «عشق» نیز در ماهیت ایمان مسیحی مطرح شده‌اند که به جهت پرهیز از اطاله پژوهش، به آن‌ها

نمی‌پردازیم.

نتیجه‌گیری

ایمان امری یکدست و یکسان نیست بلکه ماهیتی چندگانه دارد که نادیده انگاشتن هر یک از آن‌ها دریافت ناقص و ناکافی از معنای ایمان به دنبال دارد. ایمان هم دارای ماهیت شناختی و معرفتی است و هم دارای ماهیت احساسی و گرایشی. ایمان هم دارای حالت ارادی، کنشی و قصدمحور است و هم دارای حالت انفعالی است. به بیان دیگر ساختار ایمان هم دارای مؤلفه‌های معرفت‌شناختی و هم دارای مؤلفه‌های غیرمعرفت‌شناختی است که با هم و در کنار هم حقیقت ایمان را می‌سازند. ولی ایمان را به هیچ یک از این مؤلفه‌ها به تنهایی نمی‌توان تحویل برد که در این صورت خطای منطقی تحویل‌نگری و اطلاق معنای کل به جزء رخ می‌دهد. از این رو برای فهم ماهیت ایمان باید به تمامی ابعاد آن نظر داشت. نادیده انگاشتن هر یک از ابعاد ایمان موجب نارسایی فهم ایمان و دامن زدن به چالش تعارض ایمان و عقلانیت می‌شود. مؤلفه‌های معرفت‌شناختی ایمان عبارتند از معرفت، باور، تصدیق یا پذیرش. این مؤلفه‌ها گرچه شناختی هستند و حالات شناختی غیرارادی محسوب می‌شوند ولی با توجه به معانی موسّعی که امروزه از معرفت، باور و تصدیق ارائه می‌شود ردپایی از اراده نیز در این مؤلفه‌ها وجود دارد. از سوی دیگر ماهیت ایمان مسیحی آمیخته با مؤلفه‌های غیرمعرفت‌شناختی چون اعتماد، توکل، تعهد عملی، امید، عشق، فیض و فضیلت است. مؤلفه‌های غیرمعرفتی خود ماهیت‌های مختلفی از عناصر احساسی و انفعالی تا عناصر ارادی و قصدمحور را شامل می‌شود. با توجه به گستره معانی ایمان و وجود مؤلفه‌های متکثر در آن، یک یا برخی از این مؤلفه‌ها به عنوان هسته مرکزی و گوهر ایمان در نظر گرفته می‌شود که سایر مؤلفه‌های ایمان بر آن استوارند. این‌که کدامیک از مؤلفه‌های ایمان به عنوان گوهر و معنای اصلی ایمان لحاظ شود بسته به رویکردهای مختلف از ایمان‌گرایی افراطی تا عقل‌گرایی حداکثری فرق می‌کند. در تعیین هسته اصلی ایمان اگر مؤلفه‌های معرفتی زیربنای مؤلفه‌های غیرمعرفتی واقع شوند می‌توان مواجهه درستی میان ایمان و عقلانیت برقرار ساخت.

کتاب‌نامه

- انجیل، کتاب مقدس (ترجمه تفسیری). ۲۰۰۹. تهران: انجمن بین‌المللی کتاب مقدس.
 اتو، رودلف. ۱۳۸۰. مفهوم امر قدسی. ترجمه همایون همتی. تهران: نقش جهان.
 ایزوتسو، توشی‌هیکو. ۱۳۸۰. مفهوم ایمان در کلام اسلامی. ترجمه زهرا پورسینا. تهران: سروش.

- براون، کالین. ۱۳۷۵. *فلسفه و ایمان مسیحی*. ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان. تهران: علمی و فرهنگی.
- بیشاب، جان. ۱۴۰۰. *ایمان (دانشنامه فلسفه استنفورد)*. ترجمه مریم خدادادی، به سرویراستاری مسعود علیا. تهران: ققنوس.
- تیلیش، پل. ۱۳۷۵. *پویایی ایمان*. ترجمه حسین نوروزی. تهران: حکمت.
- کلنبرگر، جیمز. ۱۳۹۶. «سه مدل ایمان». *رویکردهای معاصر در معرفت‌شناسی دینی*، تدوین و ترجمه هاشم مروارید. تهران: نی.
- کنی، آنتونی. ۱۳۹۹. *ایمان چیست*. ترجمه اعظم پویا. تهران: هرمس.
- هاکس، جیمز. ۱۳۸۳. *قاموس کتاب مقدس*. تهران: اساطیر.

Bibliography

- Gospel (Interpretive translation)*. 2009. Tehran: Anjuman-i Beynalmilali-yi Kitab-i Moqaddas. [In Persian]
- Alston, William. P. 1996. "Belief, Acceptance, and Religious faith". *Faith, Freedom and Rationality: Philosophy of Religion Today*, edited by J. Jordan and D. Howard-Snyder. London: Rowman & Littlefield.
- Aquinas, Saint Thomas. *Summa Theologica*. Available online at: <<http://www.ccel.org/ccel/Aquinas/summa.html>>.
- Bishop, John. 2010. *Faith (Stanford Encyclopedia of Philosophy)*. Translated by Maryam Khudādādī, Edited by Masoud Olya. Tehran: Nashr-i Quqnūs. [In Persian]
- Brown, Colin. 1969. *Philosophy and Christian Faith*. Translated by Tatevos Mikaelian. Tehran: Intishārāt-i 'Elmī va Farhangī. [In Persian]
- Bultmann, Karl Rudolf. 1977. *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol 2. Edited by Friedrich, Gerhard. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Clair, Joseph. 2013. "Wolterstorff on Love and Justice: An Augustinian Response." *Journal of Religious Ethics*, 41(1): 138-167.
- Clegg, Jerry S. 1979. "Faith." *American Philosophical Quarterly*, 16(3): 225-232.
- Donfred, Karl Paul. 1996. "Faith." In *The Harper Collins Bible Dictionary*, edited by Paul J. Achtemeier. Harper Collins Publishers.
- Hatch, William Henry Paine. 1925. *The Idea of Faith in Christian Literature*. Universite de Strasbourg, Imprimerie alsacienne.
- Hawkes, James. 2004. *Dictionary of the Bible*. Tehran: Intishārāt-i Asāṭīr. [In Persian]
- Hooker, morna. 2005. "Paul." In *Christianity the Complete Guide*, edited by John Bowden. Continuum.
- Izutsu, Toshihiko. 1965. *The Concept of Belief in Islamic Theology*. Translated by Zahra Pursina. Tahran: Intishārāt-i Surūsh. [In Persian]



- James, William. 1973. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Longman, Green and Co.
- James, William. 1994. *The Varieties of Religious Experience*. Panguin Books.
- Kellenberger, James. 1981. "Three Models of Faith." In *Contemporary Approaches in Religious Epistemology*, edited and translated by Hashem Morvarid. Tehran: Nashr-i Ney. [In Persian]
- Kenny, Anthony. 1992. *What is Faith?* Translated by Azam Puya. Tehran: Nashr-i Hirmis. [In Persian]
- Kenny, Anthony. 1994. *The Wittgenstein Reader*. Wiley Blackwell.
- Kierkegaard, Soren. 2000. *The Essential Kierkegaard*. Edited by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Prienceton University Press.
- Kierkegaard, Soren. 2009. *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*. Edited and translated by Alastair Hannay. Cambridge University Press.
- Aquinas, Thomas. 1974. *St Thomas Aquinas's Summa Theologiae, Vol. 31, Faith*. Edited by T. C. O'Brien. London & New York: Blackfriars.
- Otto, Rudolf. 1917. *The Idea of the Holy*. Translated by Humayun Hemmati. Tehran: Intishārāt-i Naqsh-i Jahān. [In Persian]
- Pickar, C. H. 2003. "Faith". In *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 5. Gale.
- Plantinga, Alvin, & Nicholas Wolterstorff. 1983. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. University of Notre Dome Press.
- Plantinga, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief*. Oxford University Press.
- Schleiermacher, Friedrich. 1999. *The Christian Faith*. Edited by H. R. Machintosh. T & T Clark.
- Swinburn, Richard. 2005. *Faith and Reason*. Oxford University Press.
- Tillich, Paul. 1996. *The Dynamics of Faith*. Translated by Hossein Norouzi. Tehran: Intishārāt-i Hikmat. [In Persian]
- Tillich, Paul. 2001. *Dynamics of Faith*. Harper and Brothers.
- Wolterstorff, Nicholas. 1998. "Faith." In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge.

یادداشت‌ها

1. belief
2. acceptance, acknowledge
3. sensus divinitatis
4. Propositional faith
5. Faith that / Belief that
6. Faith in / Belief in
7. warrant
8. dispositional attitude
9. disposition to act
10. Evidential gap



The Cognitive Study of Religion and the Problem of Explanation

Ahmad Ebadi¹ , Mohammad Emdadi Masouleh² 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2023.07.20

Accepted: 2023.10.17



Abstract

This article evaluates the success of cognitive models of religion derived from empirical research. The cognitive science of religion (CSR) is a field that uses methods and theories of cognitive science to understand how the human mind creates and transmits religious thoughts, beliefs and behaviors. The article's main point is that the success of CSR hinges on the explanatory power of cognitive models. We demonstrate that cognitive explanations encounter several limitations that cast doubt on their validity as good models. (1) Theoretical foundations: cognitive explanations rely on a third-person perspective and neglect first-person experience of the religious. They fail to recognize the interdependence of reflective and intuitive knowledge in religious people. They presuppose methodological naturalism, which is incompatible with multidimensional nature of religious phenomena. (2) Exclusionist view: They disregard crucial factors in the emergence, maintenance, enhancement and diffusion of religious beliefs such as revelation and prophecy, education, society and culture. (3) Scientific evidence: it is challenging to replicate the religious experience by neuroscientific explanations in a laboratory setting. The findings of some researches contradict the hyperactive agency detection device; Autistic people exhibit the opposite of the theory of strategic social information. This article, while discussing the challenges of explanation in cognitive models, proposes some suggestions for improving and completing these models: paying attention to first-person stance of religious agents, highlighting the role of conscious cognition in believers, adopting methodological pluralism in studying religion, considering the historical and cultural contexts of religions and having a realistic view on development of theism.

Keywords

cognitive science of religion, methodological naturalism, scientific explanation, methodology of religious studies, methodological pluralism

1. Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran. (Corresponding Author) (a.ebadi@theo.ui.ac.ir)

2. Ph.D. Candidate of Contemporary Philosophy, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran. (mohammad.em90@yahoo.com)



دین پژوهی شناختی و دشواره تبیین

احمد عبادی^۱، محمد امدادی ماسوله^۲

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۹ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۵

چکیده

تا چه میزان الگوهای دین پژوهی حاصل از تحقیقات شناختی موفق بوده‌اند؟ هدف مقاله پاسخ به این پرسش است. مطالعه شناختی دین حوزه‌ای است که روش‌ها و نظریه‌های علوم شناختی را برای فهم چگونگی ایجاد و انتقال افکار، باورها و رفتارهای دینی به کار می‌گیرد. انگاره اصلی مقاله آن است که اگر الگوهای شناختی مسئله تبیین را حل نکنند، عملاً طرح و برنامه مطالعه شناختی دین با تردید مواجه خواهد شد. تبیین‌های شناختی از چند جهت قابل نقد و بررسی‌اند و از این رو تا رسیدن به الگوهای خوب فاصله دارند. (۱) مبانی نظری: شناخت سوم شخصی و بیگانه با تجربه زیسته دیندار دارند. بر خلاف ادعای این تحقیقات، شناخت تأملی و شهودی در دینداران توأمان است. این تبیین‌ها تأکید صرف بر طبیعت‌گرایی روش شناختی دارند که این با چندتباری بودن مسائل دین همخوانی ندارد. (۲) نگاه حذف‌گرایانه: این تبیین‌ها مؤلفه‌های مهم در شکل‌گیری، تداوم، تقویت و رواج باورهای دینی همچون جریان وحی و نبوت، تربیت، اجتماع و فرهنگ را نادیده می‌گیرند. (۳) شواهد علمی: تکرار و همانندسازی تجربه دینی با تبیین‌های علمی عصبی شناختی در محیط آزمایشگاهی دشوار است. نتایج برخی تحقیقات با نظریه ابزار بیش‌فعال کشف عامل همسویی ندارد. افراد اوتیستیک خلاف ادعای نظریه اطلاعات اجتماعی راهبردی را نشان دادند. ضمن بحث از دشواری‌های تبیین در الگوهای شناختی، پیشنهادهایی برای اصلاح و تکمیل آنها ارائه شده است: توجه به نگرش اول‌شخص نسبت به دینداران، ضرورت تأکید بر شناخت آگاهانه باورمندان، تمرکز بر کثرت‌گرایی روش شناختی در تبیین پدیده‌های دینی، توجه به زمینه‌های شکل‌گیری ادیان، و لزوم برخورداری از نگاه واقع‌بینانه نسبت به رشد خداآواری.

کلیدواژه‌ها

دین پژوهی شناختی، طبیعت‌گرایی روش شناختی، تبیین علمی، روش‌شناسی دین پژوهی، کثرت‌گرایی روش شناختی

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)

(a.ebadi@theo.ui.ac.ir)

۲. دانشجوی دکتری فلسفه معاصر، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

(mohammad.em90@yahoo.com)

مقدمه

علم شناختی دین (از این پس CSR) با کمک تبیین‌های علی، در حال افکندن نوری جدید بر پرسش‌های بحث‌برانگیز در باره منشأ، انتقال و تداوم باورهای دینی است. طبق CSR، ساختارهای شناختی مغز-ذهن انسان به عنوان زمینه‌ای برای تبیین‌های علمی در نظر گرفته می‌شود. به دلیل پشتیبانی توسط تحقیقات تجربی، CSR خود را به ویژه در مقایسه با مطالعات هرمنوتیکی و پدیدارشناختی سنتی دین، علمی می‌نامد؛ زیرا صرفاً در پی پاسخ‌های طبیعی به پرسش‌های مرتبط به دین است. می‌توان CSR را به عنوان یک برنامه تحقیقاتی چندرشته‌ای تعریف کرد که جنبه‌های تکرارشونده باورها و رفتارهای دینی را مورد مطالعه قرار می‌دهد و به دنبال تبیین علمی این جنبه‌ها با اشاره به گرایش‌های شناختی انسانی و ریشه‌های تکاملی است. از این رو، امروزه CSR شامل محققانی از حوزه‌های مختلف مانند مطالعات دین، انسان‌شناسی شناختی، فرهنگی و تکاملی، روان‌شناسی تکاملی، رشدی، شناختی و اجتماعی، جامعه‌شناسی، فلسفه، عصب‌شناسی، زیست‌شناسی، بوم‌شناسی رفتاری، باستان‌شناسی، تاریخ و... است. در حالی که محققان هریک از این رشته‌ها پیش‌فرض‌ها و روش‌هایی را از رشته‌های خود اتخاذ می‌کنند، آنها با تمرکز بر فعالیت‌های ذهن-مغز و نقش شناخت انسان در تفکر و رفتار دینی همسو و همراه می‌شوند.

دین چگونه به وجود آمد؟ چرا دین در سراسر جهان رواج دارد؟ چه چیزی باعث گسترش موفقیت‌آمیز عقاید و رفتارهای مذهبی می‌شود؟ رفتارهای مذهبی چه تأثیری بر افراد دارد؟ اینها برخی از پرسش‌هایی‌اند که پژوهشگران CSR به آنها علاقه‌مندند و درصدد پاسخ به آنها هستند. به طور خاص، تمرکز این محققان معطوف به فهم این موارد است: چگونه ذهن انسان در اطلاعاتی که مورد توجه قرار می‌گیرد، دخل و تصرف می‌کند؟ بسترها و زمینه‌هایی که در آن اطلاعات مورد توجه قرار می‌گیرد چیست؟ چگونه اطلاعات ذخیره، پردازش و بر اساس آن عمل می‌شود که این فرایند در نهایت موجب پیدایش انگاره‌ها و رفتارهای مذهبی می‌شود؟ باورها و رفتارهای مذهبی چه تأثیری بر مؤمنان دارند؟ هدف نهایی CSR آن است که با تلفیق دانش در زمینه تکامل، شناخت، مغز و رفتار توضیح دهند که چگونه انگاره‌ها، باورها و رفتارهای دینی در جمعیت‌های انسانی پدید می‌آیند و تکرار می‌شوند (White 2022).

هدف نهایی علم، پیش‌بینی آینده است و پیش‌بینی بدون تبیین ممکن نیست. تبیین پاسخ به چرایی مطرح در خصوص یک پدیده، رخداد و یا هر امری است که انسان قصد

دارد در مورد آن به فهم یا معرفت برسد. تبیین در مطالعات دینی یک مسئله دامن‌دار و پرچالش است و راهبردهای متعددی در این باره مطرح شده است. یکی از جدیدترین راهبردهای تبیینی در دین‌پژوهی، تبیین شناختی است. در این نوع تبیین، از الگوی علی استفاده می‌شود. این الگو از تبیین که مبتنی بر راهبرد طبیعت‌گرایی است، به دنبال کشف و اثبات روابط علی میان پدیده‌هاست. تبیین در دین‌پژوهی به دلیل پیچیدگی، چندضلعی بودن، چندتباری بودن پدیده‌های دینی و نیز از آنجا که مطالعات دینی، همچون بافته‌ای مرکب از مفاهیم، نظریه‌ها، گزاره‌ها، انگیزه‌ها، تکاپوها، تجربه‌ها و یافته‌هاست و نه فعالیت واحد و بسیطی که ستون و محور آن فقط یک روش خاص باشد، همواره با دشواری همراه بوده است. انگاره اصلی مقاله آن است که اگر الگوهای شناختی مسئله تبیین را حل نکنند عملاً طرح و برنامه مطالعه شناختی دین - که تبیین نقطه اتکای اصلی آن است - با تردید مواجه خواهد شد. مقاله بر دو نکته مهم تکیه دارد: نخست، ارائه اشکالاتی که تأییدی است بر دشواری تبیین برای الگوهای شناختی دین و دوم، پیشنهادهایی برای اصلاح و تکمیل این نوع از تبیین‌ها.

ساختار مقاله به این نحو چیده شده است: ابتدا، به پیشینه بحث درباره نقش تبیین‌های علمی-شناختی در حوزه دین می‌پردازیم. در بخش دوم، از الگوهای دین‌پژوهی شناختی سخن می‌گوییم. در بخش پایانی، ملاحظات و افزوده‌های تحلیلی، تکمیلی و انتقادی آورده می‌شود.

۱. پیشینه پژوهش

تبیین‌های علمی-شناختی در دین‌پژوهی سابقه‌ای طولانی دارد. بقراط (۴۶۰-۳۷۰ ق.م.) برخلاف باور رایج عصرش، صرع را تجلی الهی یا تسخیر توسط ارواح یا شیطان نمی‌دانست، بلکه آن را نوعی بیماری در نظر گرفت (Brown 2003, 611). داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۸) از این بحث می‌کند که چگونه دین را می‌توان به عنوان یک ویژگی تکامل یافته در نظر گرفت (Darwin 1898). ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰) و زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) یکی از نخستین تبیین‌های روان‌شناختی را با این مضمون ارائه می‌کنند که چرا مردم باورهای مذهبی دارند (James 2004; Freud 1961). در دوره جدید هم CSR توجه بسیاری از معرفت‌شناسان حوزه دین را به خود جلب کرد. از نظر برخی، این تبیین‌ها یک حکم معرفتی مثبت برای باور خدا باورانه^۱ مطرح می‌کنند و دسته دیگر این حکم را منفی می‌دانند. بیشتر مطالعات روی این پرسش متمرکز شده‌اند که آیا

نتایج CSR با عقلانیت باورهای دینی ناسازگار است یا نه؟ این پرسش موافقان و مخالفانی دارد. طبق نظر داوکینز باورهای دینی، ناشی از یک سازوکار غیرعقلانی است (Dawkins 2007, 184-186). دنت بیان می‌کند که باورهای دینی از طریق فرایندی خیال‌پردازانه به وجود می‌آیند (Dennett 2006, 121). جاستین بارت و یان چرچ اعتقاد دارند که نتایج CSR هیچ مشکلی برای عقلانیت معرفتی باورهای دینی ایجاد نمی‌کنند (Barrett & Church 2011, 311-315). کلی جیمز کلارک و جاستین بارت بیان می‌کنند که نظریه‌های روان‌شناسی شناختی با این باور سازگار است که خداوند یک قوه شناختی را نهادینه کرده که ایمانی را درون افراد ایجاد می‌کند (Clark & Barrett 2010, 180). پیترو و اینواگن معتقد است نتایج آزمایش‌های روان‌شناختی نشان می‌دهد که دینی که به نحو خودانگیخته می‌آید با باور دینی در تضاد نیست (Van Inwagen 2009, 130). آلوین پلنتینگا مدعی شد که تضاد بین روان‌شناسی شناختی و باور دینی تنها یک تضاد سطحی است (Plantinga 2011, Chap. 5). مایکل جی. موری استدلال می‌کند که CSR توجیه باور دینی را تضعیف نمی‌کند (Murray 2008: نک). در نهایت، جاشوا ثورو می‌نویسد که CSR نشان نمی‌دهد که باور به خدا غیرعقلانی است (Thurow 2013, 77-81).

۲. CSR و الگوهای آن در دین‌پژوهی

ریشه‌های نوین الگوهای CSR به سنت دانشگاهی بر می‌گردد که از دو ویژگی اصلی برخوردار بود: نخست، مبتنی بر داده‌های تجربی یا آزمایشگاهی است و دوم، متشکل از نظریه‌هایی با قدرت تبیینی بالا که قادر به ارائه تفسیرهای قانع‌کننده از آن داده‌هاست. در طول دهه ۱۹۹۰، نسل جدیدی از محققان در حوزه دین، مجهز به نظریه‌ها و روش‌های نوین، گام‌هایی برای توسعه یک برنامه علمی جدید برداشتند تا دین با رویکردهای نو مورد بحث قرار گیرد. مطالعات علمی-شناختی جدید درباره دین اساساً سه محور اصلی دارد که باهم مرتبط و حتی گاه مکمل یکدیگرند، اما هر یک مسیرهای خاص خود را هم دنبال می‌کنند. این الگوها عبارتند از: عصبی‌شناختی، روانی‌شناختی و زیستی‌شناختی.

۲-۱. الگوی عصبی‌شناختی

علم عصب‌شناسی به دنبال مطالعه علمی سازوکارها و عملکردهای نظام عصبی است (Brown 2003, 610). تمام تجربه‌های انسانی مبتنی بر سازوکارهای عصبی مغزند. در حقیقت، فعالیت‌هایی چون نوآوری‌های هنری، قضاوت‌های اخلاقی، برهان‌ورزی و نیز

حالات دینی ذهن انسان، ملازم‌های عصبی خاص خود را دارند. این ملازم‌های عصبی، فعالیت‌های ذهنی و آگاهانه انسان را متحقق می‌سازند. در سده بیستم، عصب‌شناسان به جد درباره ملازم‌های عصبی تجربه دینی دست به پژوهش زدند. تجارب دینی اغلب به عنوان راه‌هایی در نظر گرفته می‌شوند که درون آن، خداوند یا دیگر موجودات فراطبیعی، حضور خود را آشکار می‌کنند. این تجربه اشاره به وجود عامل فراطبیعی دارد که به عنوان علت یا هدف این نوع تجربه در نظر گرفته می‌شود. از این رو، برای طبیعی‌سازی تجربیات دینی باید نشان داد که آنها صرفاً ناشی از عوامل طبیعی‌اند و هیچ چیز فراطبیعی را هدف قرار نمی‌دهند. مشهورترین تلاش برای طبیعی‌سازی تجربیات دینی از علوم اعصاب سرچشمه می‌گیرد. دانشمندان حوزه عصب‌شناسی برای تبیین‌هایشان به مغز مراجعه می‌کنند؛ دقیق‌تر آنکه به جستجوی همبسته‌های عصبی تجربیات دینی می‌پردازند که در برخی نوشته‌ها از آن به ناحیه خدا^۲ یاد می‌شود.

در کل، دو رویکرد اصلی که توسط عصب‌شناسان در مطالعه تجربه‌های دینی دنبال شده از این قرار است: نخست، ناهنجاری‌های عصبی همچون بیماران صرعی، روان‌رنجور و... منشأ تجربیات دینی است. در این رویکرد، عصب‌شناسان با مشاهده توهمات و تجربیات دینی در میان بیماران صرعی لوب گیجگاهی به این نتیجه رسیدند که تجربیات دینی، توهمی است که به دلیل عملکرد نادرست نظام عصبی در مغز به وجود می‌آید. طبق این رویکرد، تجربه دینی نوعی ناهنجاری در نظر گرفته می‌شود. از این رو، عصب‌شناسان تحقیقات‌شان را روی بیماران روانی با تمایلات دینی متمرکز کردند. برای مثال، برخی محققان با بررسی حالات ذهنی بیماران صرعی، لوب پیشانی چپ را منطقه ایجاد تجربه دینی دانستند (نک. Ramachandran et al 1998). علاوه بر این، الگوی تحریک مصنوعی از طریق شوک‌های الکتریکی به منظور ایجاد تجربه دینی روی افراد عادی هم امتحان شد. برای نمونه، در سال ۲۰۰۵ تحقیقی با سرپرستی مایکل پرسینجر با چنین الگویی توانست حس حضور موجودی الوهی چون خدا یا مسیح را در افراد ایجاد کند (Booth, Koren & Persinger 2005).

دوم، تجربه دینی محصول طبیعی سازوکارهای عصبی افراد به لحاظ ذهنی-روانی سالم است. به دیگر سخن، تجربه دینی نتیجه کارکرد نادرست نظام‌های عصبی مغز نیست، بلکه مغز انسان علاوه بر کارکردهای شناختی گوناگون، قادر است تجارب و تمایلات دینی هم داشته باشد. از این رو، تجربه دینی نباید به عنوان یک بیماری ذهنی-روانی دانسته شود (Peterson 2005, 6487). برخی پژوهشگران از طریق روش‌های

تصویربرداری از مغز توانستند عملکرد و ساختار مغز در افراد دارای تمایلات دینی را مشاهده کنند که نشان‌دهنده نواحی درگیر در مغز حین چنین تجربیاتی است (نک. Brown 2003, 615). شرح کلی در این رویکرد بر این واقعیت استوار است که عصب‌های موجود در مغز حین فعالیت به صرف انرژی نیاز دارند و بهره‌برداری از این انرژی نیازمند مصرف اکسیژن و گلوکز است. در این روش، میزان سوخت‌وساز این مواد اندازه‌گیری می‌شود و میزان نواحی درگیر در هنگام تجربه‌های دینی محاسبه می‌شود (Azari 2006, 34).

۲-۲. الگوی روانی‌شناختی

روان‌شناسی شناختی میل طبیعی افراد به داشتن یا کسب باورهای دینی را هدف قرار می‌دهد که به آن شناخت دینی نیز می‌گویند. به طور کلی، شناخت دینی طبق نظریه‌های مطرح در روان‌شناسی شناختی به فعالیت بیش از حد یک یا چند قوه شناختی بر می‌گردد. توضیح آنکه، از تعدادی آزمایش، روان‌شناسان دین به این نتیجه رسیدند که میل به دینداری به نحو «طبیعی» در افراد ایجاد می‌شود. جس برینگ نشان داد که باور به زندگی پس از مرگ به طور طبیعی در کودکان ایجاد می‌شود. او و همکارانش پژوهشی را طراحی کردند. در این پژوهش، کودکان نمایش عروسکی‌ای را مشاهده کردند که در آن یک موش توسط تمساح خورده می‌شود. سپس از کودکان سؤالاتی در مورد عملکرد زیستی موش مرده پرسیده شد. آنان تمایل بیشتری برای بیان اینکه این نوع عملکردها پس از مرگ متوقف می‌شود، داشتند. اما همین کودکان به موش مرده حالت‌های معرفتی، میل و احساسات نسبت می‌دادند. مثلاً اعتقاد داشتند که موش مرده احساس دلتنگی نسبت به ندیدن مادرش خواهد داشت (Bering, Blasi & Bjorklund 2005, 590). دبور کلمن مورد مشابهی را برای ایجاد تفکر الهیاتی در کودکان مطرح کرد. وی طی یک پژوهش نشان داد که کودکان یک گرایش قوی در خصوص هدفمند دیدن جهان طبیعی دارند، حتی به گونه‌ای که والدین و معلمانشان هرگز به آنها آموزش نداده‌اند. به عنوان مثال، کودکان تمایل دارند بگویند که سنگ‌ها تیز و زاویه‌دار هستند، نه به دلیل برخی فرایندهای فیزیکی، بلکه به این دلیل که زاویه‌داربودن آنها مانع از نشستن کسی روی آنها می‌شود (Kelemen, 2003).

بنابراین، یک مسیر مرسوم برای طبیعی‌سازی تمایلات دینی، اتصال آنها به سازوکارهای شناختی بیش‌فعال^۳ است. روان‌شناسان شناختی معمولاً سازوکار شناختی جداگانه‌ای را برای دین شناسایی نمی‌کنند، بلکه شناخت دینی را به بیش‌فعال‌سازی دیگر

سازوکارها مرتبط می‌کنند. نظریه مشهور در این زمینه «ابزار بیش فعال کشف عامل»^۴ (از این پس HADD) از جاستین بارت است. بارت بیان می‌کند که مردم ممکن است باورهای خود را در باره خدا و دیگر موجودات فراطبیعی (فرشتگان، ارواح و...) به دست آورند؛ زیرا سازوکاری که از طریق آن، عامل‌ها را شناسایی می‌کند مستعد بیش‌فعالی است. این سازوکار عامل‌هایی که حتی ممکن است حضور فیزیکی نداشته باشند را شناسایی می‌کند. به همین دلیل است که مردم تمایل دارند صدای خش‌خش برگ‌ها یا تکان خوردن شاخه‌ای که شبیه به حرکت مار روی آن است را برای گرفتن این نتیجه کافی بدانند که عاملی (معمولاً یک شخص یا حیوان) در اطراف وجود دارد. بیش‌فعالی در تشخیص عامل‌ها برای انسان‌ها سودمندی تکاملی داشت. حیوانات و سایر انسان‌ها تهدیدی جدی برای بقای انسان بوده و هستند. شکارچیان یا دشمنان می‌توانند به آسانی به انسان‌ها حمله کنند، بنابراین مراقبت در مقابل آن، ایمنی را ایجاد می‌کرد. بارت بیان می‌کند که این برای نیاکان ما امری مفید و سودمند بود؛ زیرا شناسایی تعداد حیوانات وحشی برای ساختن محیطی ایمن‌تر برای آنها حائز اهمیت بوده است. به طور مشابه، ذهن انسان با شنیدن یک صدا یا دیدن حرکتی که در آن هیچ عاملی دیده نمی‌شود، ممکن است به این نتیجه برسد که عاملی نامرئی باعث آن شده است (Barrett 2004). لذا، HADD چشم‌اندازهایی را برای تبیین طبیعت‌گرایانه به منظور گرایش به دین ارائه می‌کند.

۲-۳. الگوی زیستی‌شناختی

تعدادی از زیست‌شناسان طرح‌های تکاملی ارائه کرده‌اند که وقوع دین را بر مبنای کاملاً طبیعی تبیین می‌کند. این مبنای ارزش انطباقی یا سازگاری است که اغلب به عنوان سهم یک گونه خاص در بانک ژنی نسل بعدی تعریف می‌شود (Wallace 1952, 335-341). در این دیدگاه، وقوع دین که عمدتاً شامل رفتارها و مناسک است را می‌توان به اندازه کافی با ارزش سازگاری آن توضیح داد. دین بقای افراد، گروه‌ها یا جمعیت‌ها را افزایش می‌دهد. اگر نشان داده شود که دینداری یک خصیصه انطباقی-سازگارانه است، به این پرسش که چرا مردم مذهبی هستند، می‌توان پاسخ مشابه با این سؤال داد که چرا افراد انگشتان منعطف دارند؟ این صفت به مرور زمان و تصادفاً ایجاد و موجب زنده ماندن بیشتر موجودات شد؛ زیرا موجودات زنده (یا گروه‌ها یا جمعیت‌ها) دارای ویژگی منعطف بودن انگشتان، بهتر با محیط خود سازگار می‌شدند. در نتیجه، نیازی به استناد به خدا یا موجودات فراطبیعی برای تبیین دین نیست.

بر اساس بسیاری از تبیین‌های تکاملی، دین را می‌توان به اطلاعات اجتماعی

راهبردی^۵ متصل کرد (Boyer 2002; Atran 2002). طبق اطلاعات اجتماعی راهبردی، انسان‌ها به مراتب بیشتر از هر حیوان دیگری به مشارکت و همکاری متکی‌اند. در نتیجه، رفتار اجتماعی برای بقای انسان ضروری است و انسان باید بتواند به دیگران تکیه کند. با این حال، در هر گروه احتمال وجود سودجویان هست. برخی افراد قصد دارند دیگران را در همکاری کردن فریب دهند. برای اینکه بدانیم آیا دیگران وفادار هستند یا خیر، نیاز به دسترسی به اطلاعات راهبردی داریم. پاسکال بویر اطلاعات راهبردی را این‌گونه تعریف می‌کند: مجموعه‌ای از تمام اطلاعاتی که نظام‌های ذهنی از طریق آنها قادرند تعاملات اجتماعی برقرار کنند (Boyer 2002, 173). به عبارت دیگر، اطلاعاتی که انسان‌ها بر اساس آن راهبردهای خود را برای تعامل اجتماعی بر مبنای آنها (نیات، انگیزه‌ها و...) قرار می‌دهند. متأسفانه، افراد به زندگی ذهنی دیگران دسترسی ندارند. داشتن این تصور که موجودی فراطبیعی با دسترسی کامل به هر فکری در حال تماشای شماست، انگیزه پیروی از هنجارهای اجتماعی گروه توسط فرد را افزایش می‌دهد و در نتیجه شانس اینکه یک فرد وفادار بماند را افزایش می‌دهد. همچنین اعتقاد بر این است که موجودی که همه چیز را می‌بیند به رفتار اخلاقی مردم علاقه خاصی دارد و مطابق با رفتار اخلاقی، انسان‌ها را شایسته پاداش یا مجازات می‌داند.

مدافعان نظریه اطلاعات اجتماعی راهبردی به آزمایش‌هایی اشاره می‌کنند که نشان می‌دهد تصور خدا تأثیرات مشابهی بر رفتار افراد دارد که همچون ناظر اجتماعی عمل می‌کند؛ زیرا افراد در این آزمایش‌ها به دلیل وجود یک ناظر، تمایل بیشتری برای پیروی از اجتماع داشتند (برای تفصیل سخن نک: Gervais & Norenzayan 2012, 300-302). جس برینگ رفتار مشابهی را با واداشتن فرزندان به انجام وظایفی مطابق با قوانین آزمایش کرد. به برخی از کودکان گفته شد که یک مأمور نامرئی به نام شاهدخت آلیس در اتاق است. این کودکان به طور قابل توجهی کمتر مستعد تقلب بودند (Bering, Piazza & Ingram 2011, 311-313). همه این آزمایش‌ها این نتیجه را می‌رساند که احساس تماشاشدن تأثیرات قابل توجهی بر رفتار (اخلاقی) افراد دارد و در نتیجه از این انگاره پشتیبانی می‌کند که باور به یک موجود فراطبیعی به عنوان ناظر نهایی دارای ارزش سازگاری در تکامل است. در این دیدگاه، دین هم در سطح فردی و هم در سطح جمعی اهمیت پیدا می‌کند. یک فرد با این باور بقای خود را افزایش می‌دهد؛ زیرا دیگران برای این امر ارزش قائل‌اند. گروه‌ها نیز از این بهره خواهند بُرد؛ زیرا اعضاء زمانی به یکدیگر کمک می‌کنند که معتقد باشند خدا ناظر بر رفتار آنهاست و گروه‌هایی با انسجام قوی‌تر شانس

بقای خود را افزایش می‌دهند.

۳. ملاحظه‌ها و افزوده‌ها

الگوهای CSR را می‌توان به عنوان یک جنبش اصلاح روش‌شناختی در مطالعه دین در نظر گرفت. به نظر می‌رسد انگیزه نهفته در رویکردهای طبیعت‌گرایانه از این نوع، تضمین استقلال مطالعه دین از رفتار دینی است. از منظر الگوهای CSR، مطالعه دین به ویژه در شکل سنتی آن، نمی‌تواند به درستی علم را از دین متمایز کند و بنابراین مرز بین مطالعه علمی و رفتار دینی مبهم می‌ماند. بنابراین، به نظر می‌رسد تأکید بر علوم طبیعی و تبیین، در خدمت یک هدف راهبردی بر سر ماهیت مطالعه دین است: مطالعه دین نباید توسط هیچ ایدئولوژی خارج از گفتمان علمی مهار یا تعریف شود. لذا، الگوهای CSR تلاش دارند بدون آنکه درگیر ادعاهای عجیب و غریب یا مرموز شوند، تبیین‌هایی مشخص و قابل فهم برای باورها، مناسک و رفتارهای مذهبی ارائه دهد.

با این حال، تبیین‌های طبیعی الگوهای CSR از چند جهت قابل تأمل و نقد هستند. نخست، از جهت مبانی نظری که این تبیین‌ها بر اساس آن پی‌ریزی شده‌اند (موارد ۱-۳ تا ۳-۳). دوم، جنبه‌ها و ابعادی که در این تبیین‌ها از آنها غفلت شده است (موارد ۳-۴ و ۳-۵). سوم، از جهت شواهد تجربی‌ای که از تبیین‌های CSR پشتیبانی می‌کنند (موارد ۳-۶ و ۳-۷).

۳-۱. نگاه سوم‌شخصی: نکته نخست به چشم‌انداز کلی الگوهای CSR مربوط می‌شود. هدف این الگوها ارائه نظریه‌های تجربی و آزمون‌پذیر درست درباره دین است. منظور از درست، تأییدپذیری تجربی و سازگار با سایر نظریه‌های علمی است. به دیگر سخن، مبنای فلسفی این حوزه را در روش طبیعت‌گرایانه باید ردیابی کرد که موجب تغییر و گذار از نگاه «پیشینی» در مسائل فلسفی-الهیاتی به نگاه «پسینی» قواعد حاکم بر اندیشه آدمی شده است (زاهدی و حق‌شناس ۱۳۹۲، ۱۵۸). با وجود این، به نظر آنچه برای الگوهای CSR حائز اهمیت نیست آن است که تبیین‌هایشان باید با شخص دیندار مرتبط باشند یا اینکه کاربردهای مستقیم فرهنگی، سیاسی یا اجتماعی داشته باشند. بنابراین، هدف الگوهای CSR، پیشبرد دانش علمی است و دانشی که این نظریه‌ها ارائه می‌دهند، کاملاً دانش سوم‌شخص و گویی بیگانه با تجربه زیسته خود دینداران است. لذا، در این تحقیقات تأکید به جای دین روی سازوکارهای شناختی محض است. برای فهم بهتر این مسئله بیایم اهداف الگوهای CSR را در مقایسه با رویکردی مثل رویکرد هرمنوتیکی

درباره دین بسنجیم. هدف رویکرد هرمنوتیکی، افزایش فهم ما از انگیزه‌ها و باورهای افراد همراه با توصیف انواع تفسیرهایی است که افراد برای رفتارهای خود ارائه می‌دهند. بنابراین، معرفت هرمنوتیکی به دیدگاه اول شخص افراد گره خورده است. در نتیجه، روش تبیینی هرمنوتیکی معناکاو بوده و درصدد تبیین کنش دینی از طریق تجربه زیستی خود دیندار است. این کاربرد در رویکرد هرمنوتیکی باب گفتگو درباره زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی یا سیاسی را باز می‌کند. در حالی که آگاهی از سازوکارهای شناختی رفتارهای مذهبی در این عرصه‌ها چندان مفید نخواهد بود (Visala 2008, 128-129). به نظر می‌رسد که تأکید صرف الگوهای CSR بر تحلیل باورهای شهودی (غیرتأملی) شخص دیندار است که موجب شکل‌گیری باور سوم شخصی توسط این نوع تحقیقات است.

۲-۳. همزیستی شناخت تأملی و شهودی نزد دینداران: در بحث از باورها، یکی از مبنایی‌ترین تمایزها، تمایز میان باورهای تأملی^۶ و باورهای شهودی^۷ (یا غیرتأملی) است (نک. Sperber 1997). باورهای تأملی باورهایی‌اند که از طریق اندیشه و تأمل و به نحو آگاهانه به دست می‌آیند. زمانی که پرسیده شود آیا به گزاره X باور دارید یا خیر، پاسخ ما همان چیزی است که باور تأملی نام دارد. به عنوان مثال، باور ما به اینکه «زمین گرد است»، «آب از ترکیب دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن پدید می‌آید» و... جزو باورهای تأملی ما هستند (Barrett 2009, 77-79).

قسم دیگر، باور شهودی است. ذهن انسان برای پردازش دسته خاصی از اطلاعات، ابزارهای ویژه‌ای تحت عنوان ابزارهای ذهنی در اختیار دارد.^۸ آن دسته از باورها که به شکل آگاهانه و از طریق تأمل و اندیشه حاصل نمی‌شوند و ابزارهای ذهنی ما به نحو غیرتأملی (خودکار) دست به تولید چنین باورهایی می‌زنند، باورهای شهودی نامیده می‌شوند. این دست از باورها مبنایی‌ترین مقوله شناخت برای انسان هستند، به نحوی که در ذهن حک شده و به نحو غیرتأملی به عنوان اطلاعات (داده) مورد استفاده قرار می‌گیرند (Sperber 1997, 93). این باورها شهودی‌اند؛ زیرا به طور آگاهانه مورد ارزیابی، تأیید و اثبات قرار نمی‌گیرند.

تقریباً تمام الگوهای CSR، باورهای دینی را جزء باورهای غیرتأملی در ذهن دینداران در نظر می‌گیرند که گویی فقط فرایندهای خودکار یا شهودی با باورهای مذهبی مرتبط است. این نوع نتایج با برخی مطالعات تجربی که نشان‌دهنده همبستگی منفی بین شناخت تحلیلی و ایمان دینی است، توجیه شده‌اند. در حالی که، این نتایج بعداً با سایر مطالعاتی که این ادعا را به چالش می‌کشند، در تضاد قرار گرفتند. به عنوان مثال، فاریاس

و همکارانش طی پژوهشی نشان دادند که رابطه‌ای بین این فرضیه که باور شهودی، به شدت به تفکر شهودی متکی است و این فرضیه که زمانی که تفکر تأملی درگیر می‌شود، باور شهودی کاهش می‌یابد، وجود ندارد. طبق این پژوهش، توضیح باورهای دینی مثل باور به خدا به عنوان باوری شهودی، عجولانه و شتاب‌زده است و دیگر عوامل، مانند تربیت اجتماعی-فرهنگی نقش بیشتری در پیدایش و حفظ باورهای دینی نسبت به سبک شناختی دارند. در نتیجه، باور تأملی منجر به از دست‌دادن یا کم‌رنگ شدن باور دینی نمی‌شود (Farias & Others 2017). چشم‌انداز مطالعات در مورد فرایندهای ذهنی آگاهانه و تأملی، پس از نخستین مطالعات با استفاده از یک چارچوب شناختی، به طرز قابل توجهی تغییر کرده است. امروزه، بیشتر دانشمندان تصور می‌کنند که فرایندهای آگاهانه در جهت‌گیری زندگی و تصمیم‌گیری ضروری‌اند و نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. این اتفاق نظر به وضوح فرض می‌گیرد که هر دو سبک شناختی، یعنی شهودی و تأملی در ذهن انسان مذهبی همزیستی دارند. در نتیجه، نادیده گرفتن یکی از دو بُعد یا تقلیل یک فرایند پیچیده مانند دین به عامل واحد، یک خطای جدی است (Oviedo 2020).

۳-۳. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی: الگوهای CSR در تبیین پدیده‌ها به هیچ امر فراطبیعی اشاره ندارند. این عمل اغلب طبیعت‌گرایی روش‌شناختی نامیده می‌شود که طبق آن روش یا فعالیت علمی اجازه اشاره به هیچ چیز فراطبیعی را ندارد. اما در مورد اینکه آیا طبیعت‌گرایی روش‌شناختی یک محدودیت پیشینی برای فعالیت علمی است یا نتیجه قدرت تبیینی بالاتر تبیین‌های طبیعی نسبت به تبیین‌های فراطبیعی، اختلاف نظر وجود دارد (Van Eyghen 2022, 381). در هر صورت، اگر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، دانشمندان را به جد از امکان ورودی فراطبیعی باز دارد، باید دلیل قوی‌تری ارائه کند که باور دینی توسط ورودی طبیعی ایجاد می‌شود (Visala 2022, 41-43).

علاوه‌براین، ماهیت دانشی که از مطالعه دین تولید می‌شود به روش‌شناسی ما بستگی دارد. اگر کار تبیین علی را به عنوان پاسخ به انواع مختلف پرسش‌ها از چرایی تعبیر کنیم، باید اجازه دهیم پرسش‌های ما تلاش‌های تبیینی ما را هدایت کنند. اینکه بخواهیم دین را تبیین کنیم و تبیین را در مقابل فهم قرار دهیم یعنی همان کاری که در الگوهای CSR انجام می‌شود، کافی نخواهد بود. به جای این نوع بحث، باید پرسش‌های تبیین جوی خودمان را مشخص کنیم و بپذیریم که تبیین پدیده‌ها در سطح کلان (جامعه) و در سطح خرد (فردی) انواع مختلفی از موقعیت‌های روش‌شناختی را می‌طلبد. به نظر اخذ موضع کثرت‌گرایی روش‌شناختی که در آن انواع گوناگون پیش‌فرض‌های روش‌شناختی در

مطالعه دین مُجاز است، رهیافت بهتری باشد. توضیح آنکه، حصرگراییِ روش‌شناختی و تقلیل‌گراییِ آسیب‌راهبرد طبیعت‌گرایانه است. حصر نظر به یک چارچوب نظری خاص، مبانی، روش و الگوهای پژوهشی محدود در این راهبرد موجب انکار یا اعراض از گستره‌های معرفتی مختلف می‌شود. خطای طبیعت‌گرایی در آن است که پژوهش در علوم انسانی را ایجاباً یا سلباً، معطوف به الگوهای خاص و محدودی می‌کند که برگرفته از علوم طبیعی هستند. طبیعت‌گرایی قیود تنگ و محدودی را بر سازوکار تبیین می‌نهد. در حالی‌که، علم به طور عام و مطالعات دینی به طور خاص، همچون بافته‌ای مرکب از انگاره‌ها، انگیزه‌ها، تکاپوها، مفاهیم، تجربه‌ها، گزاره‌ها، نظریه‌ها و یافته‌هاست، نه فعالیت واحد و بسیطی که ستون و محور آن فقط یک روش مشخص باشد. بنابراین، گستره‌های دین‌پژوهی، برخلاف علوم طبیعی و انسانی بسیار درهم‌تنیده‌اند. لذا، باید به راهبرد روشمند کثرت‌گرایانه در تبیین پدیده‌های دینی روی آورد که حاصل آن نظام معرفتی نو است.

مسائل دین‌پژوهی، چندوجهی هستند. مسئله چندوجهی عبارت است از مسئله‌ای که ریشه در علوم مختلف دارد، به گونه‌ای که بدون استفاده از آن علوم نتوان مسئله را به طور کامل تشخیص داد و حل کرد. چندوجهی بودن مسئله با تعلق آن به یک گستره معین منافاتی ندارد. مثلاً بحث از تجربه دینی گرچه در حیطه کار روان‌شناس دین است، اما این مسئله در دیگر گستره‌ها نیز مورد بحث قرار می‌گیرد. لذا، روان‌شناس دین نمی‌باید و نمی‌تواند در تحلیل آن، از دیگر گستره‌ها مانند فلسفه، عرفان، تفسیر، حدیث و پدیدارشناسی چشم‌پوشد و آنها را نادیده بنگارد. تجربه دینی یک مسئله چندوجهی است، پس نمی‌توان آن را با نگاه طبیعت‌گرایانه صرف تبیین نمود. غالب مسائل الهیات از این سنخ‌اند. رشته‌های گوناگون دین‌پژوهی غالباً مسائل مشترک دارند و دلیل مشترک بودن مسائل‌شان، ویژگی چندتباری بودن این مسائل است. مسائل چندتباری جز از طریق اخذ راهبرد کثرت‌گرایانه و مطالعه میان‌رشته‌ای قابل تشخیص و حل نیستند (فرامرزی قراملکی ۱۳۸۸، ۱۸۷-۱۸۶).

تبیین کثرت‌گرایانه عبارت است از پذیرش و بهره‌گیری ضابطه‌مند از رهیافت‌ها و گستره‌های گوناگون در فهم و بیان چرایی یک پدیدار. نخست، پذیرش در اینجا به معنای قبول مطلق دیگر رهیافت‌ها و گستره‌ها نیست، بلکه منظور از آن عدم ردّ و انکار است. به این معنا که دین‌پژوه رهیافت‌ها و پارادایم‌های دیگر را نیز در تبیین خود مورد توجه قرار داده و آنها را طرد و تحقیر نکند. دوم، مراد از کثرت‌گرایی در اینجا، تعدد روش نیست،

بلکه منظور تعدد پارادایم‌ها و کثرت در نوع رهیافتی است که از طریق آن (در مقام گردآوری) به تبیین پدیدار خاصی می‌پردازیم. وگرنه تبیین، خود به تنهایی یک روش مستقل (متعلق به مقام داوری) است. سوم، ضابطه‌مندی در اینجا در گرو پابندی به قواعد معین پژوهش و منطق بین علوم است. پژوهشگر باید علاوه بر منطق تفکر و ضوابط منطقی حاکم بر پارادایم، به قواعد منطقی میان‌رشته‌ای نیز پایبند باشد. فقدان ضوابط و منطق میان‌رشته‌ای، دین‌شناس را از فهم و تبیین پدیدار محروم می‌کند. چهارم، کثرت‌گرایی را در اینجا نباید با دیگر اطلاق‌های آن، مانند کثرت‌گرایی معرفتی درآمیخت. کثرت‌گرایی در تبیین نه به معنای کثرت‌گرایی معرفتی است و نه لزوماً بر آن تکیه دارد و نه التزام به آن مستلزم تکثر معرفتی است. منشأ راهبرد کثرت‌گرایی در تبیین، توجه به چندوجهی بودن مسئله است. بنابراین، این کثرت‌گرایی از نوع کثرت‌گرایی روش‌شناختی بوده و محدود به مسائل چندتباری است که مسائل دینی نیز از همین سنخ‌اند. چندتباری بودن مسائل دین‌پژوهی موجب شده که تبیین‌های مختلف، آنقدر ناسازگار نباشند که نتوان پیوندی میان آنها برقرار کرد. در تبیین یک امر که ریشه در عوامل و ساحت‌های گوناگون دارد می‌توان از علوم مختلف بهره گرفت و چراغ‌های متعددی را پاسخ گفت. کثرت‌گرایی روش‌شناختی، رفتاری را به میان می‌آورد که موجب دستیابی به تبیین‌های جامع‌نگرانه می‌شود (نک: فرامرز قراملکی ۱۳۸۸، ۱۸۶-۱۸۷).

۳-۴. غفلت از جریان وحی و نبوت: هدف الگوهای شناختی توضیح چگونگی و چرایی کسب، حفظ و انتقال باورها و رفتارهای مذهبی توسط انسان‌ها با استفاده از سازوکارهای شناختی است. برای مثال، در مورد ارزش‌های اخلاقی برخی نظریه‌های CSR بر این نکته تأکید دارند که قوای تشکیل‌دهنده باور برای ارزش‌های اخلاقی به منظور پاسخی مستقیم به مزیت انطباق یا سازگاری در نظر گرفته می‌شوند. باورها و رفتارهای اخلاقی به خودی خود ارزش سازگاری دارند. یک مثال مشهور، نظریه مجازات گسترده فراطبیعی^۹ است. مدافعان این نظریه اعتقاد دارند که تشویق یا مجازات متناسب با رفتار افراد از جانب خدا، پابندی به ارزش‌های اخلاقی و نیز همزیستی، تعامل و همکاری بین انسان‌ها را بیشتر می‌کند. آن افرادی که به خدایی اعتقاد دارند که نخست، به رفتار انسان اهمیت می‌دهد و دوم، افراد را مطابق با رفتارشان تنبیه می‌کند یا پاداش می‌دهد، احتمال بیشتری می‌رود که پایبند به ارزش‌های اخلاقی باشند. از این رو، از آنجا که ارزش‌های اخلاقی برای بقای انسان بسیار مفید است، داشتن این نوع ارزش‌ها یک مزیت تکاملی به شمار می‌رود که دلیل آن فشار انتخاب طبیعی است که حاصل آن بقا و تولید مثل است

(Bering & Johnson 2005).

با این حال، این نوع نظریه‌ها در بحث از منشأ ارزش‌های اخلاقی صرفاً بُعد تکاملی را در نظر می‌گیرند و نقش یک عامل کلیدی در توسعه و تنوع این ارزش‌ها، یعنی پدیده وحی و نبوت را نادیده می‌گیرند. ارزش‌های اخلاقی لزوماً از طریق تکامل شکل نمی‌گیرند؛ زیرا وحی و نبوت هم از ویژگی‌های اصلی بسیاری از سنت‌های دینی، به ویژه ادیان ابراهیمی یهودیت، مسیحیت و اسلام است که اعتقاد دارند این سنت‌ها (یعنی باورها، رفتارها و ارزش‌های اخلاقی) از طریق خداوند به پیامبرانشان منتقل شده است. شواهد تاریخی و تجربی وجود دارد که نشان می‌دهد وحی و نبوت تأثیر بسزایی در پیدایش، حفظ، انتقال و دگرگونی ارزش‌های اخلاقی در طول تاریخ بشر داشته‌اند. بسیاری از آموزه‌ها و مناسک دینی رایج، برگرفته از تعالیم پیامبرانی است که معتقدند حجت و هدایت الهی را دریافت کرده‌اند. بدون تأثیر پیامبران، جوامع بشری ممکن بود به گونه‌ای بسیار متفاوت رشد و نمو می‌یافتند و یا حتی به دلیل نابه‌سامانی و هرج‌ومرج نابود می‌شدند. لذا، دست‌کم این فرض را می‌توان مطرح کرد که این مقدار از حُسن اخلاقی که در بشریت وجود دارد را باید نتیجه تربیت معنوی پیامبران الهی دانست (طباطبایی ۱۳۷۴، ۲: ۲۲۵-۲۲۶). از این رو، الگوهای CSR که نقش جریان وحی و نبوت را در تبیین‌هایشان از پدیده‌های دینی در نظر نمی‌گیرند، تبیین حاصل از این الگوها را ناقص و یک‌جانبه می‌گرداند.

۳-۵. نادیده گرفتن بُعد فرهنگی: در تبیین الگوهای CSR بیش از حد بر نقش ساختار شناختی انسان تأکید می‌شود و به این امر توجه نمی‌شود که چگونه عملکرد آن ساختار شناختی می‌تواند با فرایندهای دیگری مانند تربیت، اجتماع و فرهنگ سازگار، تعدیل یا اصلاح شود. مدافعان خدا‌باوری استدلال می‌کنند که باورهای خدا‌باورانه هرگز در خلأ فرهنگی شکل نگرفته‌اند. با آنکه ساختار شناختی انسان‌ها می‌تواند آنها را مستعد شکل‌دهی باورهای متعدد کند، اما افراد بیشتر تحت تأثیر آن فرهنگی هستند که طبق آن تربیت شده‌اند. در جوامعی که توحید غالب است، باورهای توحیدی بیشتر شکل می‌گیرد و در جایی که شرک غالب است، باورهای شرک‌آمیز بیشتر است. با آموزش و جامعه‌پذیری خاص، فعالیت‌های نظام شناختی عمدتاً به تولید باورهای توحیدی یا حتی شرک‌آمیز تغییر می‌کنند. این فرهنگ‌پذیری در شناسایی مفاهیم ضدشهودی نیز صدق می‌کند.

پیروان اکثر سنت‌های دینی مطابق با سنت فرهنگی به مفاهیم فراطبیعی دینی باور

دارند. بسته به سنت، این عوامل با نام‌های مختلفی مانند خدا، روح، شیطان، جن و... شناخته می‌شوند. اعتقاد به چنین موجوداتی بسیار رایج است. در یک نظرسنجی در سال ۲۰۰۸، ۶۸٪ از آمریکایی‌ها به وجود فرشتگان و شیاطین باور داشتند. این باور در میان شاهدان یهوه^{۱۰} (۷۸٪)، مسیحیان انجیلی (۶۱٪)، کلیساهای پروتستان آفریقایی-آمریکایی (۵۹٪) و مؤرمون‌ها^{۱۱} (۵۹٪) بود (Miller, 2008). عهد جدید وجود فرشتگان و شیاطین را تأیید می‌کند. عهد عتیق که هم برای مسیحیان و هم برای یهودیان معتبر است، وجود فرشتگان را تأیید می‌کند. مسلمانان وجود فرشتگان، شیاطین، ارواح و اجنه را قبول دارند. سنت‌های هندو و بودایی اغلب دارای دیوشناسی‌های مفصل هستند. وجود مفاهیم ضدشهودی در ادیان کوچکتری مثل وودو،^{۱۲} سانتریا،^{۱۳} یوروبا،^{۱۴} ادیان بومی چین و شینتو نیز پذیرفته شده است. پس، به دلیل تأثیر زیاد محیط فرهنگی بر باورهایی که افراد شکل می‌دهند، محیط فرهنگی را نمی‌توان از ساختار شناختی جدا کرد (نک: Launonen 2017).

۳-۶. **تردید در شواهد علمی الگوهای CSR:** در اعتبار شواهد علمی الگوهای CSR که بنیان چنین الگوهایی را تشکیل می‌دهد هم ملاحظات وجود دارد که کفایت تجربی‌شان را هدف قرار می‌دهد:

الف) دشواری تکرار و همانندسازی تجربه دینی توسط تبیین‌های علمی عصب‌شناسی در محیط آزمایشگاهی: گرچه تلاش‌هایی برای برانگیختن مصنوعی تجربیات دینی با تحریک لوب گیجگاهی از طریق شوک‌های الکتریکی انجام گرفت (نک: Booth, Koren & Persinger 2005)، اما تکرار و همانندسازی این نوع آزمایش‌ها با شکست مواجه شد (نک: Granqvist et al 2005). در سال‌های اخیر، در خصوص انگاره رواج بیشتر تجربیات دینی در میان بیماران مبتلا به صرع لوب گیجگاهی تردید ایجاد شده است (Aaen Stockdale 2012, 520-523). تصاویر MRI از مغز راهبه‌های کرمی^{۱۵} در حین تلاوت متون دینی، فعال‌سازی نواحی مغز به غیر از لوب گیجگاهی را نشان داد (Beauregard & Paquette 2006, 186-190). در نتیجه، امروزه انگاره تقلیل احتمالی تجارب دینی در فعالیت لوب گیجگاهی عمدتاً کنار گذاشته شده است.

با این حال، در جایی که جنبه دینی تجارب به فعال‌سازی در یک ناحیه از مغز یا به چندین ناحیه از مغز تقلیل نمی‌یابد، هنوز نوع دیگری از تبیین امکان‌پذیر است (نک: Pigliucci 2003). طبق این تبیین، انواع گوناگون تجارب دینی با همبسته‌های مختلف

عصبی ارتباط دارند. تصویربرداری از مغز راهب‌های تبتی در حین مراقبه (درون‌پویی) درگیری نواحی بیشتری از مغز را نسبت به تصاویر مغز راهبان کرملی نشان داد و عصب‌شناسان بیان کرده‌اند که تجارب عرفانی حتی می‌تواند با فعال‌سازی متفاوتی همراه باشد (O'Nuallain 2009, 4). به جای یک فروکاهش ساده تجربیات دینی به فعال‌سازی در یک ناحیه مشخص از مغز، به فعال‌سازی‌های متعدد در نواحی مختلف مغز نیاز است. اما این طرحی بسیار بزرگ و دشوار برای دانشمندان است. در این خصوص، نه تنها محدودیت‌های روش شناختی وجود دارد (برخی از تجارب دینی، مثل مشاهدات ناگهانی که اجازه مطالعه با دستگاه‌های تصویربرداری را نمی‌دهند)، بلکه حوزه تجارب دینی بسیار متنوع به نظر می‌رسد که بتوان تمام همبسته‌های عصبی آنها را تشخیص داد و شناسایی کرد.

حتی اگر دانشمندان در شناسایی همبسته‌های عصبی برای همه (یا اکثر) تجربیات دینی موفق شوند، باز هم این به عنوان یک تبیین طبیعت‌گرایانه کافی نخواهد بود. همان‌طور که اصطلاح «همبسته‌های عصبی»^{۱۶} نشان می‌دهد، تصویربرداری عصبی فقط ارتباط بین یک تجربه به خصوص و یک فعال‌سازی در مغز را ردیابی می‌کند. همبسته‌های عصبی به خودی خود علت نیستند. به عنوان مثال، یک تجربه بصری از یک درخت با فعال‌سازی مغز همراه خواهد بود. تعداد بسیار کمی تمایل دارند که بگویند تجربه بصری صرفاً ناشی از اتفاقاتی است که در مغز اتفاق می‌افتد. چون چشم‌ها نوری که اشیاء منعکس می‌کنند را می‌بینند، احتمالاً یکی از علت‌های مهم برای دیدن یک درخت، خود درخت باشد. به همین ترتیب، صرف تشخیص همبسته‌های عصبی به عنوان تنها علت تجارب دینی، نادرست است (اگر یک همبسته اصلاً یک علت باشد). شناسایی همبسته‌های عصبی هنوز علت طبیعی و علت فراطبیعی را باهم در نظر می‌گیرد و هیچ یک از این دو، امکان خود را محتمل‌تر برای دیگری نمی‌کنند.

با این حال، راهی که می‌توان از عصب‌شناسی برای آگاه‌سازی ما در مورد یک علت استفاده کرد، اتصال همبسته‌های عصبی تجربیات دینی بر آسیب مغزی یا عملکرد نادرست مغز است. این امر توسط تعدادی از محققان پیگیری شده است (Oppy 2006; Pigliucci 2003). مدافعان این دیدگاه، احتمالاً مطالعات قدیمی‌تر روی بیماران صرعی را در ذهن داشتند، اما آزمایش‌ها روی راهبه‌های کرملی و راهبان تبتی هیچ اشاره‌ای به آسیب مغزی یا عملکرد نادرست مغزی این افراد نداشت. برخی هم بیان کرده‌اند که مغز انسان به راحتی دچار توهم می‌شود و این را تفسیری برای تجربیات دینی لحاظ می‌کنند

(Churchland 2002; Dawkins 2007). به سختی می‌توان فهمید که چگونه می‌توان این ادعا را از طریق عصب‌شناسی تأیید کرد. همان‌گونه که دانشمندان نمی‌توانند از تصویربرداری مغز بفهمند که چه چیزی باعث یک تجربه می‌شود، نمی‌توانند بفهمند که آیا مغز دچار توهم بوده است یا نه؟

ب) همسو نبودن نتایج برخی تحقیقات با نظریه HADD: طبق HADD پیش‌بینی می‌شود که باورمندان به باورهای دینی و غیرطبیعی نسبت به غیرباورمندان به این باورها بیشتر مستعد کشف عامل هستند. در حالی‌که بررسی‌ها صراحتاً از این پیش‌بینی حمایت نکردند. برای نمونه، در یک مطالعه نشان داده شد که باورمندان به باورهای دینی و غیرطبیعی در مقایسه با غیرباورمندان گرچه ممکن است عامل‌های بیشتری را کشف کنند، اما این افراد هشدارهای کاذب بیشتری را در تشخیص چهره‌های انسان‌مانند در مصنوعات یا مناظر گزارش کردند (Riekk & Others 2013). هشدارهای کاذب این استعداد را دارند که افراد را در تشخیص عامل واقعی دچار اشتباه کنند. در برخی موارد، تکرار هشدارهای کاذب ممکن است باعث شود افراد دچار خستگی هشدار شوند و شروع به نادیده گرفتن اکثر هشدارها کنند؛ زیرا می‌دانند که هر بار احتمالاً اشتباه خواهد بود. این امر منجر می‌شود رفته‌رفته افراد باورمند دیگر به مانند افراد غیرباورمند اعتنایی به کشف عامل نداشته باشند.

ج) افراد اوتیستی خلاف ادعای نظریه اطلاعات اجتماعی راهبردی را نشان دادند: طبق نظریه اطلاعات اجتماعی راهبردی، نقش اصلی در گرایش افراد به دین را تعاملات اجتماعی بازی می‌کنند. با توجه به این مدعا، باید افرادی که تعاملات اجتماعی کم‌رنگ یا حتی فاقد چنین روابطی هستند محدودیت‌هایی را در ادراکات و انگاره‌های مذهبی خود تجربه کنند. اما برخی پژوهش‌ها نه تنها این ادعا را رد می‌کنند، بلکه عکس آن را نشان می‌دهند. اکبلاد و اویدو طی پژوهشی نشان دادند که باور به عوامل معنوی مثل باور به خدا، ارواح و سایر عوامل فراطبیعی در افراد مبتلا به اوتیسم که مشکلات جدی در تعاملات اجتماعی دارند نه تنها کم نیست، بلکه رواج بیشتری در این افراد مشاهده شد. لذا، این پژوهش ادعای نظریه اطلاعات اجتماعی راهبردی را زیر سؤال برد (Ekblad & Oviedo 2017).

۳-۷. آمارها چیز دیگری می‌گویند: به نظر می‌رسد طبیعی‌سازی باور دینی و تبیین آن بر مبنای عملکرد ذهن-مغز و ابزارهای شناختی توسط الگوهای CSR، این نتیجه را به همراه خواهد داشت که با توسعه و پیشرفت شناخت و اندیشه انسان و تکامل او با

فناوری‌های قدرتمند و نهادهای اجتماعی در جوامع شهری، کم‌کم در تبیین تجربیات دینی، عوامل انسانی جای عوامل فراطبیعی را خواهند گرفت. به دیگر سخن، در این نوع جوامع که افراد عوامل انسانی را مسئول رویدادهایی نظیر طوفان، بیماری‌های خاص، زلزله، سیل و... می‌دانند، افراد برای حل مسائل خویش غالباً به تبیین‌های طبیعی رجوع می‌کنند. در چنین جوامعی کم‌کم باید باورهای دینی نقش‌شان را از دست بدهند و در نظام شناختی، عوامل انسانی جای عوامل فراطبیعی را بگیرند و خدایان انسانی جایگزین خدا(یان) فراطبیعی شود.

اما در پژوهش‌های آماری انجام‌شده نه‌تنها باورهای دینی کم‌رنگ نشده‌اند، بلکه حتی در جوامع صنعتی توسعه و رشد خداباوری نمایان شده است. در سال ۲۰۰۵ طبق آمار رسمی از مؤسسه Harris Poll از هر ده آمریکایی، شش نفر به شیطان و جهنم و از هر ده نفر، شش نفر به بهشت، فرشتگان و زندگی پس از مرگ اعتقاد داشتند (Henig 2007). طبق یک آمار دیگر، بیش از ۸۰٪ از آمریکایی‌ها به نیروی شفابخشی دعا معتقدند و ۷۷٪ اعتقاد دارند که خدا گاهی اوقات برای شفای افرادی که از یک بیماری سخت رنج می‌برند، وارد عمل می‌شود (Numbers 2011, 75). این نوع پژوهش‌های آماری از آنجا که الگوهای CSR مبتنی بر تحقیقات صرف تجربی است، چنین تبیین‌هایی را با چالش مواجه می‌کنند. به همین دلیل است که تحقیقات جدید در زمینه CSR به دنبال کاوش و معرفی نظام‌ها و ابزارهای شناختی متنوع و متعدد از منشأ، رواج و تداوم باورهای دینی است تا تبیین و تحلیل دقیق‌تری ارائه دهد.

نتیجه‌گیری

دین‌پژوهی شناختی در تلاش است تبیین‌های طبیعی از باورها و رفتارهای دینی ارائه دهد و از این طریق فرایندهای شکل‌گیری، تداوم، تقویت و رواج باورهای دینی را تبیین کند. در این پژوهش، سه الگوی عصبی‌شناختی، روانی‌شناختی و زیستی‌شناختی مورد بررسی و نقد قرار گرفت. سه دسته اشکال بر تبیین‌های ارائه‌شده توسط این سه الگو وارد شد و پیشنهادهایی برای اصلاح و تکمیل این الگوها بیان شد: (۱) اشکالات ناظر به مبانی نظری: این الگوها با نگاه سوم‌شخصی باورها و رفتارهای دینداران را بررسی می‌کنند و با تجربه زیسته دینداران بیگانه‌اند؛ برخلاف ادعایشان که افراد مذهبی در خصوص باورهای دینی بیشتر باور شهودی (غیرتأملی) دارند، هر دو باور تأملی و شهودی نزد دینداران همزیستی دارند؛ تأکید صرف بر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی موجب شده تک‌بعدی به

سراغ مسائل دینی بروند، در حالی که این مسائل چندتباری‌اند و از این‌رو، نیازمند کثرت‌گرایی روش‌شناختی‌اند. (۲) اشکال مربوط به نگاه حذفی: تنگ‌نظری طبیعت‌گرایانه امکان مطالعه نحوه شکل‌گیری، تداوم، تقویت و رواج باورهای دینی از منظر جریان وحی و نبوت و نیز بررسی نقش مهم تربیت، اجتماع و فرهنگ را از آنها گرفته است. (۳) اشکال مربوط به شواهد تجربی: تکرارناپذیری و مغایرت تجربیات دینی در محیط آزمایشگاهی ایرادات دیدگاه عصب‌شناسان را نمایان کرد. نتایج برخی تحقیقات با نظریه HADD که مدعی بیش‌فعالی ذهن باورمندان در کشف عامل بود، همسویی نداشتند. پژوهش درباره افراد اوتیستی که در تعاملات اجتماعی‌شان مشکل داشتند، ادعای نظریه اطلاعات اجتماعی راهبردی مبنی بر نقش مهم ارتباطات اجتماعی به دین‌باوری را زیر سؤال برد. طبیعی‌سازی فرایند شکل‌گیری و رواج باورهای دینی توسط این الگوها شاید به معنای جایگزینی عوامل انسانی جای عوامل فراطبیعی باشد و مطابق آن، خدایان انسانی جایگزین خدای فراطبیعی شود، اما آمارها خلاف این را نشان می‌دهند. نتیجه آنکه، به نظر می‌رسد تبیین‌های طبیعی الگوهای دین‌پژوهی شناختی علی‌رغم پروراندن انگاره‌های تازه و گشودن چشم‌اندازهای نو در دین‌پژوهی معاصر، هنوز با نقایص، خلأها و دشواری‌هایی جدی روبرو هستند و نباید به عنوان تبیین کامل یا نهایی از دین تلقی شوند؛ چون هنوز تا رسیدن به تبیین‌های خوب در این حوزه نیازمند اصلاح و تکمیل‌اند. این امر نیازمند گفتگو و همکاری بیشتر بین محققان CSR و سایر رشته‌ها به منظور دستیابی به فهم جامع‌تر و ظریف‌تر از دین است.

کتاب‌نامه

زاهدی، محمدصادق، و روح‌الله حق‌شناس. ۱۳۹۲. «بررسی رویکرد علوم شناختی در مطالعه دین»، پژوهشنامه فلسفه دین، ۱۱(۲): ۱۴۵-۱۶۲.

طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۴. تفسیر المیزان، ج. ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

فرامرز قراملکی، احد. ۱۳۸۸. روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

Bibliography

- Aaen Stockdale, C. 2012. "Neuroscience for the Soul", *The Psychologist*, 25: 520-523.
- Atran, S. 2002. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford University Press.
- Azari, N. P. 2006. "Neuroimaging Studies of Religious Experience, A Critical Review." In *Where God and Science Meet*, Vol. 2, edited by P.

- McNamara. London: Praeger.
- Barrett, J. L. 2004. *Why Would Anyone Believe in God?* Altamira Press.
- Barrett, J. L. 2009. "Why Santa Claus is not a God." *Journal of Cognition and Culture*, 8: 149-161.
- Barrett, J. L. and I. M. Church. 2013. "Should CSR Give Atheists Epistemic Assurance? On Beer-goggles, BFFs, and Skepticism Regarding Religious Belief." *The Monist*, 96: 311-324.
- Beauregard, M., and V. Paquette. 2006. "Neural Correlates of a Mystical Experience in Carmelite Nuns." *Neuroscience Letters*, 405: 186-190.
- Bering, J., and D. Johnson. 2005. "O Lord... You Perceive my Thoughts from Afar: Recursiveness and the Evolution of Supernatural Agency." *Journal of Cognition and Culture*, 5(1-2): 118-142.
- Bering, J., D. H. Blasi, and D. F. Bjorklund. 2005. "The Development of 'Afterlife' Beliefs in Religiously and Secularly Schooled Children." *British Journal of Developmental Psychology*, 23: 587-607.
- Bering, J., J. Piazza, and G. Ingram. 2011. "Princess Alice is Watching You: Children's Belief in an Invisible Person Inhibits Cheating." *Journal of Experimental Child Psychology*, 109: 311-320.
- Booth, J. N., S. Koren, and M. A. Persinger. 2005. "Increased Feelings of the Sensed Presence and Increased Geomagnetic Activity at the Time of the Experience during Exposures to Transcerebral Weak Complex Magnetic Fields." *International Journal for Neuroscience*, us: 1053-1079.
- Boyer, P. 2002. *Religion Explained: The Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. Vintage: London.
- Brown, Warrens. 2003. "Neurotheology", In *Encyclopedia of Science and Religion*, J. Wentzel Huyssteen (eds.). New York: Macmillan Reference USA.
- Churchland, P. S. 2002. *Brain-wise: Studies in Neuro-philosophy*. MIT press.
- Clark, K. J., and J. Barrett. 2010. "Reformed Epistemology and the Cognitive Science of Religion." *Faith and Philosophy*, 27: 174-189.
- Darwin, Ch. 1898. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. London: John Murray.
- Dawkins, R. 2007. *The God Delusion*. London: Black Swan.
- Dennett, D. C. 2006. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Penguin.
- Ekblad, Leif, and Lluís Oviedo. 2017. "Religious Cognition among Subjects with Autism Spectrum Disorder (ASD): Defective or Different?." *Clinical Neuropsychiatry* 14: 287-296.
- Everitt, N. 2003. *The Nun-existence of God*. London: Routledge.
- Faramarz Qaramaleki, Ahad. 2008. *Methodology of Mulla Sadra's Philosophy*.

- Tehran: Intishārāt-i Bunyād-i Hekmat-i Islāmī-ye Ṣadra. [In Persian]
- Farias, Miguel, et al. 2017. "Supernatural Belief Is Not Modulated by Intuitive Thinking Style or Cognitive Inhibition." *Scientific Reports* 7: 15100.
- Freud, S. S. 1961. *The Future of an Illusion; Civilization and Its Discontents and Other Works*. London: Hogarth Press.
- Gervais, W. M., and A. Norenzayan. 2012. "Like a Camera in the Sky? Thinking About God Increases Public Self-Awareness and Socially Desirable Responding." *Journal of Experimental Social Psychology*, 48: 298-302.
- Granqvist, P., M. Fredrikson, P. Unge, S. Hagenfeldt, S. Valind, D. Larhammar, and M. Larsson. 2005. "Sensed Presence and Mystical Experiences Are Predicted by Suggestibility, Not by the Application of Transcranial Weak Complex Magnetic Fields." *Neuroscience Letters*, 379: 1-6.
- Guthrie, S. E. 1993. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Henig, Robin M. 2007. "Darwin's God." *New York Times*, March 4.
- James, William. 2004. *The Varieties of Religious Experience*. Digireads.com Publishing.
- Kelemen, D. 2003. "Are Children 'Intuitive Theists'? Reasoning about Purpose and Design in Nature." *Psychological Science*, 15: 295-301.
- Klemm, W. R. 2020. "God Spots in the Brain: Nine Categories of Unasked, Unanswered Questions." *Religions*, 11(9): 1-14.
- Launonen, Lari. 2017. "Cognitive Science of Religion and the Debunking Debate." In *The Origin of Religion: Perspectives from Philosophy, Theology, and Religious Studies*, edited by Hanne Appelqvist and Dan-Johan Eklund. Helsinki: Luther-Agricola Society.
- Miller, T. 2008. "US Religious Landscape Survey Religious Beliefs and Practices: Diverse and Politically Relevant." Available online: <https://www.pewresearch.org/religion/2008/06/01/u-s-religious-landscape-survey-religious-beliefs-and-practices/>.
- Murray, M. J. 2008. "Four Arguments that the Cognitive Psychology of Religion Undermines the Justification of Religious Belief." pp. 365-370, in *The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques*, edited by J. Bulbulia, R. Sosis, E. Harris, R. Genet, C. Genet, and K. Wyman. Collins Foundation Press.
- Numbers, R. L. 2011. "Science without God: Natural Laws and Christian Beliefs." Pp. 62-81, in *The Nature of Nature*, edited by Bruce L. Gordon and William a Dembski. USA: ISI Books.
- O'Nuallain, S. 2009. "Zero Power and Selflessness: What Meditation and

- Conscious Perception Have in Common." *Cognitive Sciences*, 4(2).
- Oppy, G. 2006. *Arguing About Gods*. Cambridge University Press.
- Oviedo, Lluís. 2020. "Challenges, Opportunities, and Suggestions for a Renewed Program in the Scientific Study of Religion." *Zygon*, 55: 93-96.
- Peterson, Gregory R. 2005. "Neuroscience and Religion: Neuro-Epistemology", In *Encyclopedia of Religion*, Vol. 10. Edited by L. Jones. Hills: Thomson Gale.
- Pigliucci, M. 2003. "Neuro-Theology, A Rather Skeptical Perspective." In *Neuro-Theology: Brain, Science, Spirituality, Religious Experience*, edited by R. Joseph. Cniversity Press California.
- Plantinga, Alvin. 2011. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford University Press.
- Ramachandran, V. S., W. Hirstein, K. C. Armel, E. Tecoma, and V. Iragui. 1998. "The Neural Basis of Religious Experience." *Society for Neuroscience Abstracts*, 23: 519.1.
- Riecki, Tapani, Marjaana Lindeman, Marja Aleneff, Anni Halme, and Antti Nuortimo. 2013. "Paranormal and Religious Believers Are More Prone to Illusory Face Perception than Skeptics and Non-believers." *Applied Cognitive Psychology*, 27(2):150-155.
- Sperber, D. 1997. "Intuitive and reflective belief." *Mind and Language*, 12: 67-83.
- Stenger, V. J. 2007. *God: The Failed Hypothesis*. Prometheus.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1992. *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 2. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Persian]
- Thurrow, J. C. 2013. "Does Cognitive Science Show Belief in God to be Irrational? The Epistemic Consequences of the Cognitive Science of Religion." *International Journal for the Philosophy of Religion*, 74: 77-98.
- Van Eyghen, Hans. 2022. "CSR and Religious Belief: Epistemic Friends or Foes?." Pp. 371-388, in *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*, Edited by Justin Barrett. Oxford University Press.
- Van Inwagen, P. 2009. "Explaining Belief in the Supernatural. Some Thoughts on Paul Bloom's Religious Belief as an Evolutionary Accident." Pp. 128-138, In *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, edited by Michael J. Murray & Jeffrey Schloss. Oxford University Press.
- Visala, Aku. 2008. "Religion and the Human Mind: Philosophical Perspectives on the Cognitive Science of Religion." *NZSTh*, 50(2): 109-130.

- Visala, Aku. 2022. "Philosophical Foundations of Cognitive Science of Religion." Pp. 27-47, in *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*, Edited by Justin Barrett. Oxford University Press.
- Wallace, B. 1952. "The Estimation of Adaptive Values of Experimental Populations." *Evolution*: 333-341.
- White, Claire. 2022. *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition and Culture*. Routledge.
- Zahedi, Mohammadsadegh, and Rohollah Haghshenas. 2013. "Cognitive Approaches to the Study of Religion." *Philosophy of Religion Research*, 11(2): 145-162. [In Persian]

یادداشت‌ها

۱. در این پژوهش باور خداپاورانه (theistic belief) و باور دینی (religious belief) مترادف در نظر گرفته شده‌اند.
۲. ناحیه خدا (God spot): برخی دانشمندان معتقدند مغز انسان دارای یک ناحیه برای خدا است، ناحیه‌ای مجزا از مغز که مسئول امور معنوی است (برای تفصیل سخن نک: Klemm 2020)
3. overactive cognitive mechanisms
4. hyperactive agency detection device
5. strategic social information
6. reflective beliefs
7. intuitive beliefs
۸. منظور از ابزارهای ذهنی (mental tools) آن دسته از باورها و انگاره‌هایی‌اند که ما آگاهانه یا ناآگاهانه بر اساس تجربیات در خودمان ایجاد می‌کنیم، به نحوی که این ابزارها افکار و رفتارهای ما را هدایت می‌کنند و به ما در درک زندگی کمک می‌کنند.
9. broad supernatural punishment theory
۱۰. شاهدان یهوه (Jehovah's Witnesses) سازمانی آیینی و یکی از جنبش‌های متفاوت‌اندیش مسیحی با قرائتی دگراندیشانه از کتاب مقدس نسبت به اکثریت جامعه مسیحیان جهان است.
۱۱. مورمون‌ها (Mormons): گروه مذهبی و فرهنگی مرتبط با شاخه اصلی جنبش قدیسان آخرالزمان مسیحیت احیاگر هستند که با جوزف اسمیت (Joseph Smith) دهه ۱۸۲۰ شروع شد. مورمون‌ها آیین خود را «جنبش احیاگر» می‌دانند و بر این باورند که تعالیم، آداب و رسوم و سازمان کلیسا که بر اثر نافرمانی بشر در سده‌های نخستین میلادی به ورطه نابودی سپرده شده بود، از طریق وحی الهی به جوزف اسمیت احیا شده است.
12. Vodou
13. Santeria
14. Yoruba
15. Carmelite nuns
16. neural correlates



A Comparison between Suhrawardi and Schellenberg on Divine Hiddenness

Kazem Hani¹ 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2023.04.22

Accepted: 2023.12.05



Abstract

One of the new and famous arguments in denying the existence of God is the Divine hiddenness argument. Based on this argument that was first proposed by John Schellenberg, a contemporary Canadian philosopher, God's hiddenness is in conflict with his attribute of perfectly loving. Considering this conflict, defenders of the hiddenness argument have denied the existence of God. By adopting a new approach to the issues of being and knowledge, Shihab al-Din Suhrawardi (1154–1191) has presented a different point of view. Suhrawardi calls God the Light of all lights. In his opinion, God's essence is nothing but his light, and light is that which is manifest (Zāhir). Therefore, it is necessary that God's essence be also manifest. Of course, Suhrawardi also has paid attention to the issue of divine hiddenness and its relationship with the human soul. In Suhrawardi's view, divine hiddenness is due to man's lack of attention to the origin of the universe (i.e. the Light of all lights) and his neglect of his own existential (luminous) aspect. Nevertheless, in Schellenberg's view, God itself is the cause of divine hiddenness, and man has less responsibility. While comparing the viewpoints of Suhrawardi and Schellenberg on divine hiddenness, this article, using a descriptive-analytical method, tries to explain how God's essence can be hidden while it is manifest, but this hiddenness should not return to his essence.

Keywords

Schellenberg, Divine hiddenness, Suhrawardi, light, Light of all lights, soul, manifestation

1. Ph.D. Graduate in Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.
(kazem.hani1394@gmail.com)



مقایسه میان وجه‌نظرهای سهروردی و شلنبرگ در باب اختفای الهی

کاظم هانی^۱ ID

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۴

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۲

چکیده

یکی از براهین جدید و معروف در انکار خداوند برهان اختفای الهی است. بر مبنای این برهان، که نخستین بار جان شلنبرگ، فیلسوف معاصر کانادایی، آن را طرح کرده است، اختفاء و پنهان بودن خداوند با عاشقی مطلق بودن او در تضاد است. در پرتو توجه به این تضاد، مدافعان برهان اختفای الهی وجود خداوند را انکار کرده‌اند. شیخ شهاب‌الدین سهروردی با اتخاذ رویکردی نو به مسائل هستی و معرفت، دیدگاهی متفاوت از نظریه فوق ارائه کرده است. سهروردی خداوند را نورالانوار می‌نامد. در نظر او، ذات خداوند چیزی جز نوریتش نیست و نور نیز امری ظاهر و آشکار است. بنابراین لازم می‌آید که ذات خداوند نیز ظاهر و آشکار باشد. البته سهروردی نیز به بحث اختفای الهی و نسبت آن با نفس انسانی توجه کرده است. در نگاه سهروردی، اختفای الهی به دلیل عدم توجه انسان به مبدأ عالم (نورالانوار) و غفلت او از وجه وجودی (نورانی) خودش است. اما در نظر شلنبرگ، عامل پنهان بودن و خفای الهی خود خداوند است و مسئولیت کمتری متوجه انسان است. این نوشتار با روشی توصیفی-تحلیلی، ضمن مقایسه آرای سهروردی و شلنبرگ در باب اختفای الهی، درصدد است این امر را تبیین کند که چگونه ذات خداوند در عین ظهور و آشکارگی می‌تواند مخفی باشد، اما این اختفاء به ذات او برنگردد.

کلیدواژه‌ها

شلنبرگ، اختفای الهی، سهروردی، نور، نورالانوار، نفس، آشکارگی

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (kazem.hani1394@gmail.com)

۱. مقدمه

در طول تاریخ فکری و فلسفی بشر، پرسش از وجود یا عدم وجود خداوند همواره واجد اهمیت بوده است و فیلسوفان و متفکران مختلفی براهینی له یا علیه وجود خداوند مطرح کرده‌اند. علاوه بر پرسش فوق، پرسش از صفات الهی و نسبت آنها با ذات خداوند نیز مورد توجه برخی از این متفکران قرار گرفته است. در کنار این دو پرسش، پرسش سومی نیز مطرح می‌شود که واجد اهمیت است. پرسش این است که نسبت میان خداوند به‌عنوان وجودی نامتناهی و واجد صفات کمالیه با مخلوقات خود چگونه است؟ به‌عنوان مثال و با توجه به مسئله این نوشتار، پرسش این است: اگر ما خداوند را قادر مطلق، خیر محض و عالم مطلق لحاظ کنیم، آیا عشق و محبت او شامل همه موجودات می‌شود؟ اغلب خداپاوران صفات فوق را برای خداوند اثبات می‌کنند و معتقدند خداوند وجودی نامتناهی است که دایره رحمت و عشق او کلّ مخلوقات را شامل می‌شود. برخی از فیلسوفان خداپاوار سعی کرده‌اند در پرتو توجه به نسبت میان خداوند و انسانها، به ردّ صفات کمالی خداوند بپردازند و در نتیجه وجود خداوند را نیز انکار می‌کنند. یکی از براهینی که این فیلسوفان مطرح کرده‌اند به برهان اختفای الهی معروف است. بر مبنای این برهان که شلنبرگ آن را طرح کرده است، انسان‌هایی وجود دارند که صادقانه در پی ایمان‌آوری هستند و اگر برهانی روشن وجود داشته باشد آنها به وجود خداوند ایمان می‌آورند و عناد نمی‌ورزند. شلنبرگ معتقد است اگر خداوند قادر مطلق و عاشق مطلق است باید در قالب شواهد عینی و ملموس زمینه ایمان‌آوری این انسان‌ها را فراهم آورد. در نظر او چون خداوند زمینه این باورمندی را فراهم نمی‌کند، پس نمی‌توان گفت قادر مطلق و عاشق مطلق است. در پرتو ردّ این صفات، شلنبرگ وجود خداوند را نیز انکار می‌کند. بنابراین شلنبرگ معتقد است چون خداوند دلایل کافی برای انسانهای غیرمعاند مهیا نکرده است، دلیلی برای وجود داشتن او وجود ندارد؛ زیرا خداوند خود را مخفی کرده است. برخلاف شلنبرگ، سهروردی معتقد است خداوند مخفی نیست، بلکه عین ظهور و حضور است. سهروردی با نگاهی نو به نظام هستی، موجودات را در دو دسته نور و ظلمت قرار می‌دهد. در رأس نظام هستی، نورالانوار قرار دارد که به دلیل شدت نورانیتش از هر نوری ظاهرتر و آشکارتر است. نفس انسانی نیز نوری از عالم انوار است که در پرتو توجه به نورانیتش می‌تواند با انوار بالاتر نسبتی برقرار کند و آن انوار را مشاهده کند. این مشاهده از سنخ مشاهده حسی نیست، بلکه مشاهده‌ای باطنی و قلبی است. البته ذکر این نکته اهمیت دارد

که سهروردی و شلنبرگ در دو فضای کاملاً متفاوت فکری زیست می‌کنند و مبانی فکری آنها با یکدیگر تفاوت دارد. شلنبرگ متأثر از نظام فکری دوره جدید است. تفکر غالب در این دوره انسان‌محوری است؛ یعنی انسان اصل و اساس عالم است و همه چیز در خدمت انسان قرار می‌گیرد. اما در نگاه خدام‌محورانه سهروردی، اصل و اساس هستی خداوند است و انسان باید خداوند را غایت خود بداند. در پرتو توجه به این دو فضای فکری و فلسفی متفاوت، سهروردی و شلنبرگ در مسئله اختفای الهی دو رویکرد مختلف اتخاذ می‌کنند. در نظر شلنبرگ عامل پنهان بودن و خفای الهی خودِ خداوند است و مسئولیت کمتری متوجه انسان است. اما در نگاه سهروردی اختفای الهی به دلیل عدم توجه انسان به اصل هستی (نورالانوار) و غفلت از وجه وجودی (نورانی) خودش است. با توجه به این توضیحات، این نوشتار در سه بخش کلی ترسیم شده است: در بخش اول برهان اختفای الهی تقریر می‌شود. تأکید این نوشتار بر نظریات شلنبرگ، فیلسوف کانادایی معاصر است که این برهان را بسط داده است. در بخش دوم نظام فکری سهروردی به صورت مختصر توضیح داده می‌شود. در بخش سوم نیز سعی بر این است که در پرتو توجه به مبانی فکری شلنبرگ و سهروردی و همچنین مقایسه نظرات این دو فیلسوف در مسئله خفای الهی، این نکته تبیین شود که برخلاف شلنبرگ، سهروردی معتقد است اساساً امکان اختفای الهی وجود ندارد و اگر خداوند مخفی باشد به دلیل ضعف نورانیت نفس انسانی است؛ لذا اختفای الهی به وجود خداوند خللی وارد نمی‌کند.

۲. پیشینه پژوهش

راجع به برهان اختفای الهی مقالاتی به زبان فارسی نگاشته شده است. مقاله‌ای تحت عنوان نقد و بررسی برهان اختفای الهی جان شلنبرگ، بر مبنای تناهی صفات فعلی و حکمت الهی (اسدی و دیگران ۱۳۹۸) در مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی چاپ شده است. مقاله دیگری تحت عنوان نقادی بر برهان خفای الهی مبتنی بر پدیدارشناسی معنویت شیعی از منظر هانری گربن (اسدی و دیگران ۱۴۰۰) در مجله فلسفه دین انتشار یافته است. همچنین مقاله‌ای با عنوان بررسی و نقد برهان اختفای الهی (محمدرضایی و مرتضوی شاهرودی ۱۳۹۷) در مجله عقل و دین چاپ شده است. مقاله دیگری با عنوان اختفای الهی به مثابه مصداقی از شریبی‌وجه (علی‌زمانی و زرکنده ۱۳۹۳) در مجله جستارهای فلسفه دین انتشار یافته است. وجه افتراق پژوهش حاضر با مقالات فوق این است که این پژوهش از نقطه نظر یک فیلسوف اسلامی به بررسی مسئله اختفای الهی

پرداخته است. تأکید سهروردی بر نظام نوری و طرح یک هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی بدیع این امکان را فراهم کرده است تا از منظری جدید به بحث اختفای الهی نظر کنیم.

۳. اختفای الهی

۱-۳. رؤیت یا عدم رؤیت خداوند در متون دینی

برهان اختفای الهی به‌عنوان دلیلی برای ردّ وجود خداوند برهانی نوظهور است. اما در میان متون دینی این بحث سابقه‌ای طولانی دارد. در این متون می‌توان شواهدی را پیدا کرد که در آن به عدم رؤیت خداوند اشاره شده است. در سوره اعراف حضرت موسی (ع) از خداوند درخواست می‌کند که خودش را به او نشان دهد. خداوند در پاسخ به حضرت موسی (ع) می‌فرماید که مرا هرگز مشاهده نخواهی کرد: «خدا فرمود: هرگز مرا نخواهی دید، ولی به این کوه بنگر اگر [پس از جلوه من] ثابت و برقرار ماند، تو هم مرا خواهی دید» (اعراف: ۱۴۳). البته درخواست مشاهده خداوند به دلیل تقاضای قوم بنی‌اسرائیل از حضرت موسی (ع) بود. به همین دلیل خودِ موسی (ع) در ادامه می‌گوید: «تو منزهی [از اینکه مشاهده شوی]، به سویت بازگشتم، و من [در میان مردم این روزگار] نخستین باورکننده [این حقیقت که هرگز دیده نمی‌شوی] هستم» (اعراف: ۱۴۳). این شواهد همچنین حاکی از این است که گاهی اوقات مردم در پاسخ به دعوت پیامبران، ایمان آوردن را مشروط به مشاهده خداوند می‌کردند. در قرآن کریم به این نکته اشاره می‌شود که پیروان حضرت موسی (ع) چنین درخواستی را از ایشان داشته‌اند: «و [یاد کنید] که گفتید: ای موسی هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم تا خدا را آشکارا [با چشم خود] ببینیم» (بقره: ۵۵). مشرکان نیز در پاسخ به دعوت پیامبر اسلام (ص) از او تقاضا می‌کنند در صورتی ایمان می‌آورند که پیامبر اسلام (ص)، خدا و فرشتگان را روبه‌روی آنها قرار دهد (اسراء: ۹۲).

در متون دینی امکان دیدن خداوند رد می‌شود و به نادیدنی بودن خداوند اشاره شده است: «چشم‌ها او را در نمی‌یابد، ولی او چشم‌ها را درمی‌یابد، و او لطیف و آگاه است» (انعام: ۱۰۳). حضرت علی (ع) نیز در خطبه ۱۷۹ نهج‌البلاغه در پاسخ به پرسش ذعلب یمانی که از ایشان پرسید آیا پروردگار خود را دیده‌ای؟ فرمود: دیده‌ها هرگز او را آشکارا نمی‌بینند، اما دلها با ایمان درست او را درمی‌یابند (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۹). در متون دینی همچنین به این نکته اشاره شده است که خداوند را از طریق آیات و نشانه‌های او می‌توان درک کرد. ذات خداوند پنهان بوده است و او با خلق موجودات خود را آشکار کرده است. حدیث قدسی نیز به این نکته اشاره دارد: «كُنْتُ كَنَزًا مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ

فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِي أَعْرِفَ: گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا مرا بشناسند» (مجلسی ۱۴۰۳، ۸۷: ۱۹۹).

در میان مذاهب کلام اسلامی به طور مفصل به بحث رؤیت یا عدم رؤیت خداوند پرداخته شده است. مذاهبی مانند امامیه و معتزله معتقدند خداوند نه در دنیا و نه در آخرت با چشم قابل رؤیت نیست. در مقابل، اشاعره، مُجَسِّمَه و ... قائل به رؤیت خداوند هستند. معتزله و اشاعره در این مسئله با هم اختلاف اساسی دارند. معتزله با ارائه دلایل عقلی و نقلی بر این نکته تأکید کرده‌اند که خداوند در دنیا و آخرت با چشم دیده نمی‌شود و چنین چیزی در مورد او ممکن نیست (نک. بدوی ۱۳۸۳، ۴۵۴-۴۶۲). در مقابل معتزله، ابوالحسن اشعری در کتاب *الإبانه* با دلایل نقلی و در کتاب *اللمع* با دلایل عقلی یا به تعبیر خود او از باب قیاس به ردّ دلایل معتزله می‌پردازد و حکم به جواز رؤیت خداوند با دیدگان می‌دهد (بدوی ۱۳۸۳، ۵۹۴-۶۰۱).

۲-۳. بحث اختفای الهی قبل از شلنبرگ

در طول تاریخ تفکر دینی، عالمان علم الهیات از اختفای الهی بحث کرده‌اند و در متون مقدس دینی نیز به این اختفاء اشاره شده است. اما این اختفاء خللی بر ایمان مومنان وارد نمی‌کرد و متکلمان تحت عنوان توصیف‌ناپذیری ذات خداوند به این پنهان بودن اشاره می‌کردند. شلنبرگ در آغاز کتاب *اختفای الهی: چالش جدید فلسفه برای باور به خدا* به چگونگی توجه برخی از فیلسوفان به بحث اختفای الهی اشاره می‌کند. در نظر او بلز پاسکال و جوزف باتلر به مسئله اختفای الهی اشاراتی داشته‌اند (Schellenberg 2015, 24-26). جان هیک نیز به پنهان بودن خداوند اشاره می‌کند. اما او اختفای الهی را به عنوان معضلی جدی برای خداباوری لحاظ نمی‌کند. در نظر او اگر خدا وجود دارد آنگاه این امر طبیعی و قابل انتظار است که از انسان پنهان باشد. تئودر درنج معتقد است بلز پاسکال و سورن کِرکگارد از جمله فیلسوفانی هستند که اختفای الهی را به عنوان معضلی برای خداباوری لحاظ کرده‌اند (Drange 1998, 39). بنابراین با استفاده از دو رویکرد درون-دینی و برون-دینی می‌توان به مسئله اختفای الهی توجه کرد. در طول تاریخ تفکر دینی و از منظری درون-دینی وجود و حضور خداوند امری مسلم بوده است، اما اعتقاد بر این بوده که ذات خداوند برای مخلوقات ناشناخته است. همچنین در مواردی افعال و صفات خداوند نیز برای انسان‌ها آشکار نبوده است. دلیل این امر نیز بیشتر به دلیل ضعف قوای ادراکی یا غفلت از ذات خداجوی انسان بوده است. اما طرح اختفای الهی به عنوان برهانی در تأیید خدااناواری، از منظری برون-دینی صورت گرفته است. بر مبنای این

برهان چون انسان‌های غیرمعاند دلایل کافی برای وجود خداوند ندارند، پس خدا ناباوری آن‌ها موجه است؛ زیرا خداوند اساساً حضور ندارد.

در دوره معاصر بحث اختفای الهی به‌عنوان برهانی در انکار خداوند مطرح شد. این برهان توسط شلنبرگ به‌عنوان برهانی در نفی وجود خداوند صورتی استدلالی پیدا کرد و به‌صورت جدی مورد توجه قرار گرفت. قبل از شلنبرگ، نیچه در کتاب *سپیده‌دمان* صورتی از این استدلال را مطرح می‌کند. نیچه معتقد است خداوند به‌عنوان وجودی که عالم مطلق و قادر مطلق است باید نیات خود را بر مخلوقات آشکار می‌کرد. در نظر او عدم فهم نیات و غایات خداوند از سوی مخلوقاتش با خیر محض بودن او تناقض دارد. نیچه معتقد است حداقل خداوند می‌توانست به شیوه‌ای روشن‌تر خودش را نشان دهد (Nietzsche 1997, 52-53). با توجه به این توضیحات می‌توان گفت در نظر نیچه خداوند می‌توانست سبب رنج و گمراهی مخلوقاتش نشود و حقیقت را بر آنها نمایان کند؛ زیرا خداوند، هم از این رنج آگاه است و هم توانایی برطرف کردن این رنج را دارد. اما چون خداوند حقیقت را بر مخلوقاتش آشکار نکرده است مشخص می‌شود که او خیر محض نیست. طبیعتاً انکار خیر بودن خداوند به انکار خود خداوند می‌انجامد.

۳-۳. مفهوم و معنای عشق در نظر شلنبرگ

شلنبرگ برهان خود را در نقد ادیان توحیدی و خدای شخص‌وار مطرح می‌کند. خدای شخص‌وار نیز واجد صفاتی است که شلنبرگ به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کند. یکی از این صفات، صفت عشق و محبت است که دینداران تأکید زیادی بر آن دارند. شلنبرگ نیز برای توضیح برهان خودش به این صفت اشاره می‌کند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا این عشق و محبت شامل همه انسان‌ها می‌شود؟ شلنبرگ می‌گوید برخلاف الهی‌دانان قدیم، اکثر نویسندگان معاصر معتقدند اگر خداوند عاشق مطلق است عشق او باید به‌طور مساوی شامل همه انسان‌ها شود. شلنبرگ این عشق را به معنای ارتباط شخصی انسانها با خداوند می‌داند و معتقد است که اکثریت انسانها قابلیت ارتباط شخصی با خداوند را دارند (Schellenberg 1993, 23-24). در نظر شلنبرگ این ارتباط شخصی باید وجود داشته باشد. انسان‌ها در میان درد و رنجی که در این راه متحمل می‌شوند به هدایت الهی نیازمند هستند. خداوند باید در همین حیات دنیوی خود را بر انسانها آشکار کند و راهنمای آنها باشد. شلنبرگ در پرتو چنین نظری نتیجه می‌گیرد اگر موجودی در این دنیا خودش را به‌طور واضح بر ما آشکار نکند و خود را از ما غایب و پنهان کند نمی‌تواند به‌عنوان عاشق مطلق لحاظ شود (Schellenberg 1993, 28-29). ممکن است این

اشکال مطرح شود که ارتباط خداوند با انسانها نمی‌تواند از سنخ ارتباط فیزیکی باشد، زیرا خداوند وجودی روحانی و غیرمادی است. اما شلنبرگ در پاسخ به این اشکال می‌گوید خداوند می‌توانست به ما دریافت‌کننده‌های غیرمادی بدهد و نوع خاصی از حضور خودش را برای ما فراهم کند (Schellenberg 2019, 101). شلنبرگ معتقد است اگر خدای عاشق مطلق وجود دارد باید خود را بر انسانها آشکار کند. این آشکارگی می‌تواند در قالب شواهدی باشد که انسانها در پرتو آن شواهد بتوانند به وجود خداوند پی ببرند. خداوند به‌عنوان وجودی که قادر مطلق و عاشق مطلق است باید از طریق شواهد قابل قبول و کافی خود را بر انسانها آشکار کند. شلنبرگ معتقد است پدیده‌ی خدا‌ناباوری با عقیده به خدایی که کاملترین عشق را دارد سازگار نیست.

۴-۳. برهان اختفای الهی در نظر شلنبرگ

شلنبرگ برای پرداختن به مبحث خداوند و ارائه برهان مدنظرش نخست به توصیفاتی می‌پردازد که افراد خدا‌باور از خداوند ارائه می‌دهند. در نظر او خدا‌باوران اغلب خداوند را به‌عنوان خدایی شخص‌وار لحاظ می‌کنند که دارای صفاتی است که این صفات محدود نیستند، بلکه مطلق هستند. او به سه صفت از این صفات اشاره می‌کند و درصدد است تا در پرتو آنها برهان خودش را طرح کند. در نظر او خدا‌باوران، خداوند را به‌عنوان واقعیت نهایی لحاظ می‌کنند که قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق است (Schellenberg 2019, 4-5). یهودیان، مسیحیان و مسلمانان خداوند را به‌عنوان وجودی متعالی و نهایی می‌دانند که ارتباط با او والاترین خیر هر انسانی محسوب می‌شود (Schellenberg 2013, 98). شلنبرگ در آثار دیگرش نیز به صفت عشق و محبت خداوند اشاره می‌کند. در نظر او اگر خداوند عاشق مطلق است نباید خود را بر انسانها پوشیده دارد، زیرا او قادر مطلق است و توانایی چنین امری را دارد. او در کتاب *اختفای الهی و عقل بشری برهانی* را مطرح می‌کند که بعدها صورت کامل‌تر آن را ارائه می‌دهد. خلاصه برهان او به این صورت است:

۱. اگر خدایی وجود داشته باشد، آنگاه دارای عشق مطلق است.
۲. اگر خدای عاشق مطلق وجود داشته باشد، آنگاه خدا‌ناباوری منطقی رخ نخواهد داد.
۳. خدا‌ناباوری منطقی رخ می‌دهد.
۴. خدای عاشق مطلق وجود ندارد.
۵. خدایی وجود ندارد (Schellenberg 1993, 83-84).

شلنبرگ معتقد است خداناباوری انسان‌ها امری عقلی و منطقی است، زیرا آنها در جستجوی خداوند بوده‌اند اما شواهد و قرائن کافی را برای باور به وجود خداوند پیدا نکرده‌اند. وقتی خداوند خودش را پنهان کرده است، پس می‌توان وجود خداوند را منکر بود. در نظر او چون این خداناباوری امری معقول است، افراد خداناباور را نمی‌توان به دلیل عدم اعتقاد به خداوند سزاوار سرزنش دانست. شلنبرگ بعدها صورت کامل‌تر این برهان را بیان می‌کند. او برای توضیح برهان خود به ارتباط میان انسان به‌عنوان موجودی متناهی و خداوند می‌پردازد. در نظر او خداوند نباید خود را در این ارتباط پنهان کند. خداوند اگر عاشق مطلق است و به انسانها عشق می‌ورزد باید بر این ارتباط گشوده باشد. شلنبرگ برهان خود را به صورت زیر ارائه می‌کند:

۱. اگر خداوندی که عاشق مطلق است وجود داشته باشد، همیشه به ارتباط شخصی با موجود متناهی [انسان] گشوده است.
۲. اگر خداوندی وجود دارد که همواره به ارتباط شخصی با موجود متناهی گشوده است، آنگاه هیچ انسانی نسبت به گزاره «خدا وجود دارد» در وضعیت ناباوری غیرمعاندانه قرار نمی‌گیرد.
۳. اگر خداوندی که عاشق مطلق است وجود داشته باشد، آنگاه هیچ انسانی نسبت به گزاره «خدا وجود دارد» در وضعیت ناباوری غیرمعاندانه قرار نمی‌گیرد (نتیجه ۱ و ۲).
۴. برخی از انسانها نسبت به گزاره «خدا وجود دارد» در وضعیت ناباوری غیرمعاندانه قرار دارند یا داشته‌اند.
۵. خدای عاشق مطلق وجود ندارد (نتیجه ۳ و ۴).
۶. اگر خدای عاشق مطلق وجود ندارد، آنگاه خداوند وجود ندارد.
۷. خداوند وجود ندارد (نتیجه ۵ و ۶) (Schellenberg 2015, 103).

ذکر این نکته اهمیت دارد که در نظر شلنبرگ برهان اختفای الهی با مسئله شر و برهان مبتنی بر آن تفاوت دارد، زیرا در برهان اختفای الهی حتی اگر کسی خداناباوری را به‌عنوان امر بدی لحاظ نکند خداوند باید شرایط باورمندی انسان‌ها را فراهم می‌کرد؛ اما در برهان مبتنی بر شر اعتقاد بر این است که امور بدی وجود دارد که از خداوند خیرخواه قابل انتظار نیست (Schellenberg 2015, 30). برهان اختفای الهی را می‌توان از منظرهای مختلف مورد نقد و بررسی قرار داد. در غرب فیلسوفانی مانند جان هیک و ریچارد سوئین‌برن سعی کرده‌اند بر مبنای اختیار انسان، مسئله خفای الهی را توجیه کنند. در نظر

هیک و سوئین برن اختفای الهی لازمه اختیار انسان است. هیک اختیار اخلاقی را لازمه اختیار شناختی می‌داند و معتقد است برای تحقق اختیار شناختی، جهان باید مبهم باشد و خداوند در آن آشکار نباشد. سوئین برن نیز معتقد است با پنهان بودن خداوند، انسان‌ها این فرصت را پیدا می‌کنند تا میان خیر و شر انتخاب کنند (محمدپور و علیزمانی ۱۳۹۷، ۳۵۲-۳۵۳). این نوشتار از منظر فلسفه سهروردی به مسئله اختفای الهی می‌پردازد. لذا در ادامه به صورت مختصر به مبانی فکری سهروردی اشاره می‌شود تا در پرتو توجه به این مبانی، نظر سهروردی راجع به ظهور یا اختفای خداوند و همچنین تفاوت آن با نظر شلنبرگ بررسی شود.

۴. نظام نوری سهروردی

۴-۱. نسبت میان نور و معرفت

سهروردی هستی‌شناسی خود را با تقسیم‌بندی موجودات در دو دسته نور و ظلمت آغاز می‌کند. در نظر او اشیاء در یک تقسیم‌بندی کلی به اشیائی که در ذات خودشان نور و روشنایی هستند و اشیائی که در ذات خودشان نور و روشنایی نیستند، تقسیم می‌شوند (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۰۷). در فلسفه سهروردی نور به عنوان پایه‌ای در نظر گرفته می‌شود که کل مباحث مربوط به هستی و معرفت در نسبت با آن فهمیده می‌شوند. در نظر او نور بودن یک نور به ظهور و آشکارگی آن است، اساسی‌ترین ویژگی نور این است که نیازی به تعریف ندارد و خودبخود آشکار است: «اگر در عالم هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح نداشته باشد، آن چیز ظاهر است، و چیزی ظاهرتر از نور نیست؛ پس چیزی از نور بی‌نیازتر از تعریف نیست» (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۰۶). بنابراین اساس و پایه نظام سهروردی امری آشکار (نور) است. امری که خودبخود روشن است و باعث ظهور سایر اشیاء نیز می‌شود: «نور چیزی است که بر حسب حقیقت ذات خود ظاهر و ظاهرکننده امور دیگر است و در ذات خود از هر چیزی که ظهور زائد بر حقیقت آن است ظاهرتر است» (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۱۳).

در فلسفه سهروردی میان نور بودن و خودآگاهی مساوقت وجود دارد و همین خودآگاهی به عنوان ملاکی برای شناخت امور دیگر لحاظ می‌شود. سهروردی می‌گوید: «زیرا هرکس به ذات خودش آگاهی نداشته باشد نسبت به دیگری نیز آگاهی نخواهد داشت» (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۱۷). لذا نور و معرفت را نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد، هرچا نور وجود دارد علم و ادراک نیز وجود دارد و هرچا ادراکی صورت می‌گیرد در پرتو

وجود نور است. به همین دلیل سهروردی معتقد است برازخ به دلیل اینکه واجد نور نیستند، ادراکی از ذات خودشان ندارند و در نتیجه نمی‌توانند امر دیگری را نیز ظاهر کنند (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۱۸).

۲-۴. هویت نوری و ادراکی نفس

جایگاه نفس در نظام فلسفی سهروردی از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. در نظر سهروردی نفس انسانی نوری از عالم انوار است که برای مدتی در بدن جای می‌گیرد. برخلاف فیلسوفان مشائی که نفس را به‌عنوان صورت بدن لحاظ می‌کنند، در فلسفه سهروردی نفس صورت بدن محسوب نمی‌شود، بلکه مدبر آن است. به همین دلیل سهروردی از نفوس با عنوان انوار اسفهبديه یاد می‌کند (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۲۰۱). نفس انسانی همانند اسفهبید (سردار سپاه) وظیفه تدبیرگری بدن را بر عهده دارد. اما در اینجا صرف تدبیرگری نفس اهمیت ندارد، بلکه از همه مهم‌تر، نوریت آن واجد اهمیت است. لذا نفس به عنوان برادر آتش معرفی می‌شود (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۹۶). طبیعی است که این تشبیه حتی به دلیل صرف نوریت نفس نیز نیست، بلکه در اینجا وجوه شباهت دیگری نیز در میان است. به عنوان مثال: خواستار مرتبه برتر بودن، آشکار کردن امور دیگر، احاطه و قهاریت بر موجودات دیگر و آنها را شبیه خویش ساختن از دیگر وجوه تشابه نفس و آتش هستند (شیرازی ۱۳۸۳، ۴۱۷). نکته بسیار مهم در مورد نفس این است که سهروردی حقیقت نفس را چیزی جز نوریت و هویت ادراکی آن نمی‌داند (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۱۲). نور بودن نفس این امکان را برای آن فراهم می‌کند که ذات خود را بی‌واسطه ادراک کند. خاصیت نور، خودآگاهی است. نفس انسانی نیز امری خودآگاه است. این خودآگاهی نیازی به اثبات ندارد، زیرا سهروردی نور را امری ظاهر‌بالذات می‌داند و نفس انسانی نیز به دلیل نوربودنش امری خودآگاه و ظاهر است.

شناخت نفس در حکمت اشراق از اهمیت زیادی برخوردار است، زیرا همین نور بودن و خودآگاهی نفس است که به عنوان پایه و اساس حکمت اشراق در نظر گرفته می‌شود. سهروردی در کتاب *مطارحات* می‌گوید بهترین راهی که باحث قبل از پرداختن به حکمت اشراق می‌تواند به آن اعتماد کند همان راهی است که او در کتاب *تلویحات* (در حکایت منامیه با ارسطو) ذکر کرده و معتقد است که انسان در آغاز باید درباره خودآگاهی نفس بحث نماید و سپس از آن صعود کند و به سایر انوار مافوق نفس و خودآگاهی آنها بپردازد (نک. سهروردی ۱۳۸۰، ۱: ۴۸۴). در واقع در پرتو وجود نفس است که ما این نکته را درک می‌کنیم که انوار دیگری مافوق نفس وجود دارند که آنها نیز خودآگاه هستند.

لذا سهروردی پس از اینکه خودآگاهی را برای نفس اثبات می‌کند، می‌گوید: «هرگاه در چیزی که تو به سبب آن تویی تفحص کنی، چیزی جز مدرک ذات خود پیدا نمی‌کنی و آن آنائیت توست و در این امر هرکس که ذات و انائیت خود را ادراک کند با تو شریک است» (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۱۲).

۳-۴. فرایند مشاهده و اشراق

در بحث مربوط به مشاهده و دیدن، سهروردی دو نوع مشاهده را مطرح می‌کند: الف: در مشاهده ظاهری نباید میان شیء و چشم مانعی در کار باشد و وجود نور و نبود مانع میان شیء و چشم برای انجام عمل مشاهده ظاهری (ابصار) کفایت می‌کند (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۳۴). ب: نوعی دیگر از مشاهده به نام مشاهده باطنی وجود دارد که نفس ناطقه بدون مانعی، انوار بالاتر را مشاهده می‌کند و از ناحیه آن انوار بر او اشراق صورت می‌گیرد و همین مشاهده و اشراق، نقشی اساسی در کسب معرفت دارد. سهروردی در کتاب حکمه الاشراق می‌گوید: «همانطور که ما امور محسوس را مشاهده و به بعضی از ویژگی‌های آنها یقین پیدا می‌کنیم، سپس بر اساس آنها علومی صحیح مانند علم نجوم را تأسیس می‌کنیم، همچنین از عالم روحانیات نیز چیزهایی را مشاهده می‌کنیم و سپس [علومی را] بر اساس آنها تأسیس می‌کنیم» (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۳). در اینجا می‌توان نقش نور در حکمت اشراق را بهتر درک کرد، زیرا در فلسفه سهروردی، حکمت اشراق به معنای نور بخشی و روشن کردن است که سهروردی آن را هم برای عالم محسوس به کار می‌گیرد که با تابیدن خورشید و درخشش آن، جهان و اشیاء رؤیت‌پذیر می‌گردند و هم برای عالم معنا اخذ می‌کند که در پرتو نورالانوار و روح القدس، نفس واجد اشراق و نورانیت شده و آدمی به مقام دریافت حقیقت نائل می‌آید و اصل هستی را به نحو حضوری و بدون میانجی مشاهده می‌کند (ابراهیمی دینانی ۱۳۶۴، ۷۰).

نکته قابل توجه این است که این فرایند مشاهده و اشراق در یک لحظه و «آن» رخ می‌دهد و امری زمان‌مند نیست، زیرا هر نوری به محض تابش، خود به خود تکثیر می‌شود و با اراده یا در فواصل زمانی مجزا افاضه نمی‌شود. به این معنا که همه هویات نورانی، حاصل از یک منبع نورانی‌اند و حصول آنها نه در زمان، بلکه با تابش نور در یک لحظه بدون امتداد انجام می‌گیرد. (نصر ۱۳۸۶، ۲: ۲۸۶). در نظر سهروردی فرایند مشاهده و اشراق در سرتاسر عالم انوار و براساس سلسله مراتب آنها وجود دارد. نفس انسانی که در پایین‌ترین مراتب انوار قرار دارد انوار مافوق خود را مشاهده می‌کند و از طرف آن انوار بر او اشراق صورت می‌گیرد. همچنین نفس بر متعلق ادراک خود پرتو افکنی می‌کند و آن را

بی واسطه ادراک می‌کند. این امر در مورد هر کدام از انوار مافوق نفس نیز صادق است. هر کدام از انوار با توجه به مرتبه نوریشان قادر به درک متعلق شناختشان هستند. هر اندازه نوریت یک نور بیشتر باشد انوار مافوق خود را بیشتر و بهتر مشاهده می‌کند و همچنین از طرف آن انوار اشراق بیشتری بر او صورت می‌گیرد.

۴-۴. سیر و سلوک نفس انسانی

گفتیم که نفس انسانی و انوار مافوق آن در فرآیند مشاهده و اشراق با هم ارتباط دارند. اما نکته مهمی که در اینجا وجود دارد این است که برخلاف انوار دیگر، نفس انسانی در اثر تعلق به ماده ممکن است هویت نوری خود را فراموش کند. لذا اولین گام نفس در راه نجات از این موقعیت، خودآگاهی است: «هر بیگانه‌ای که بدانست دل او بینا نیست، تواند بود که بینا شود» (سهروردی ۱۳۷۷، ۱۹). اگر آدمی از مشغله‌های مادی دست بردارد و حجاب تعلقات از او زدوده شود، می‌تواند عوالم قدسی و انوار مجرد و از همه بالاتر، نورالانوار را مشاهده کند؛ همان مشاهده‌ای که انوار بالاتر از نفس آن را انجام می‌دهند. لذا سهروردی می‌گوید: «اگر کسی بر ظلمات و تاریکی‌ها غلبه نماید، انوار عالم اعلی را کامل‌تر از مشاهده‌ای که نسبت به دیدنیهای دنیوی دارد، مشاهده خواهد کرد» (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۲۱۳). در نظر او هر اندازه که نفس تعلقات مادی را از خود دور کند شوقش به عالم انوار بیشتر می‌شود. با توجه به این توضیحات، نسبت میان عشق و نور در فلسفه سهروردی مشخص می‌شود. سهروردی می‌گوید: «هر اندازه نور و روشنایی [نورِ نفس] زیادتر شود، عشق و محبت او نسبت به نور قاهر نیز بیشتر خواهد شد، غنای بیشتری پیدا کرده و نسبت به نورالانوار نزدیکتر می‌شود» (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۲۲۳). در واقع هدف سهروردی این است که انسان به مرحله شهود انوار عالی برسد، در چنین مرحله‌ای سالک قادر است انوار لذت‌بخشی را دریافت کند. لازمه رسیدن به این مرحله، انجام ریاضات و تهذیب نفس است (سهروردی ۱۳۸۰، ۴: ۲۳۸).

در نظر سهروردی اگر اشتغال مادی نفس کاهش یابد، درجه نوریت آن افزایش می‌یابد و نفس، نور بودن خود را بهتر ادراک می‌کند و در پرتو ادراک خود، عالم انوار و سایر امور را بهتر مشاهده می‌کند. سهروردی به‌طور مکرر در رسائل فارسیش بر این نکته تأکید می‌کند و زهد و ریاضت را برای وصول به انوار بالاتر امری لازم و ضروری می‌داند. در رساله الطیر سفر انسان از جهان تاریخ ماده تا نورالانوار ترسیم می‌شود. سهروردی در این داستان به ذکر دستوراتی برای از بین بردن تعلقات مادی و رذایل نفسانی می‌پردازد و از زبان نمادین استفاده می‌کند. به‌طور مثال، خوردن سنگ داغ و استخوان سخت به

دشواری‌های این سفر اشاره دارد. عدم آشیانه گرفتن نیز به معنای تداوم سیر و سلوک و نداشتن دل‌بستگی به امور دنیوی است. پوست انداختن مار می‌تواند به دور انداختن صفات رذیله نفس اشاره داشته باشد؛ همان صفاتی که سبب چیرگی ظلمت بر نوریت نفس می‌شوند (سهروردی، ۱۳۸۰، ۳: ۱۹۹). دلیل استفاده از این زبان نمادین، متعلق بودن حوادث این رساله‌ها به عالم انوار است. معنا و غرض این رساله‌ها را باید در افق عالم مثال قرار داد، زیرا حوادث این رساله‌ها در عالم مثال اتفاق می‌افتد. سالک سرگذشت شخصی خود را در جهانی ماورای عالم محسوسات نشان می‌دهد و معنای رموز مکاشفات الهی را در می‌یابد. در واقع اینجا سخن تاریخ قدسی در میان است که به حواس ظاهری در نمی‌آید و در ملکوت حادث می‌شود و حوادث گذرا رمزی از آن به شمار می‌رود (کربن ۱۳۵۲، ۲۶۶).

۵. مقایسه و تطبیق

۵-۱. ظهور یا اختفای خداوند

همانطور که در مباحث قبلی گفته شد، در نظر شلنبرگ خداوند بر انسانها پوشیده است و این پوشیدگی دلیلی بر عدم وجود خداوند است. در واقع شلنبرگ معتقد است خداوند دلایل کافی و موجه برای باور به وجود خودش را دسترس انسانها قرار نداده است و خود را از آنها پنهان کرده است. اما در پرتو توجه به نظام نوری سهروردی این نکته روشن می‌شود که در رأس عالم هستی نورالانوار قرار دارد که به دلیل شدت نورانیتش از هر موجودی ظاهرتر و روشن‌تر است. خداوند نوری است که از فرط نورانیتش قابل مشاهده نیست. سهروردی نور را امری تشکیک‌پذیر می‌داند. پیوند نفس انسانی با سایر انوار در پرتو اعتقاد به تشکیک صورت می‌گیرد. در نظام فلسفی سهروردی، انوار به لحاظ ماهیت هیچگونه اختلافی با هم ندارند و اختلاف آنها در شدت و ضعف نور است. در واقع در اینجا مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است. انوار در یک سلسله به هم پیوسته قرار دارند. در سر سلسله این انوار، نورالانوار قرار دارد که نور محض است و درجه نورانیت آن از همه انوار بیشتر است (سهروردی، ۱۳۸۰، ۲: ۱۲۲). سهروردی مفاهیم نور، حضور، معرفت و وجود را با هم مرتبط می‌داند. هر اندازه درجه نوریت یک نور بیشتر باشد از هستی والاتر و در نتیجه از حضور و علم بیشتری برخوردار است. به همین دلیل نورالانوار واجد بیشترین نور و در نتیجه واجد علم و حضور کامل است: «واجب الوجود به‌طور کلی بی‌نیاز از صورت است و اشراق و تسلط مطلق بر همه چیز دارد و هیچ چیز بیرون از دایره حضور

او قرار نمی‌گیرد» (سهروردی ۱۳۸۵، ۵۲۲-۵۲۳). تمام انوار عالیتر، قاهرند و بر انوار سافل که قادر به مشاهده انوار بالاتر هستند، اشراق می‌کنند. نورالانوار بر همه چیز غلبه دارد و ظاهرترین شیء برای خود بوده و خودآگاه‌ترین موجود عالم است. افاضه و اشراق نورالانوار پیوسته ادامه دارد، زیرا نورالانوار فیاض بالذات است (نک. ضیائی ۱۳۸۴، ۱۵۲).

شلنبرگ معتقد است که خداوند در ارتباطی عاشقانه با انسانها قرار نمی‌گیرد. به عبارت دیگر انسانها خواستار ارتباطی عاشقانه با خداوند هستند اما خداوند خود را از آنها مخفی می‌کند. بنابراین شلنبرگ فیض و عشق خداوند را از او سلب می‌کند و در پرتو چنین نظری به انکار خداوند می‌پردازد. شلنبرگ در اینجا به نوعی صفات مذکور را از ذات خداوند جدا لحاظ می‌کند و سپس با توجه به انفکاک صفات خداوند از ذاتش، به طرح برهان خود می‌پردازد. در فلسفه سهروردی با توجه به نور بودن خداوند اصلاً امکان چنین انفکاک وجود ندارد و صفات خداوند عین ذات او هستند. در حکمت اشراقی نورالانوار در رأس تمام انوار قرار دارد و شدیدترین نور را دارد. در پرتو چنین نوری، نورالانوار پیوسته نورافشانی می‌کند و لحظه‌ای افاضه و نورپراکنی او قطع نمی‌شود. این افاضه و اشراق امری منفک و منفصل از ذات خداوند نیست. بنابراین نورالانوار پیوسته حضور دارد و لحظه‌ای اشراق و آشکارگی او متوقف نمی‌شود.

۲-۵. مشاهده باطنی یا مشاهده ظاهری

شلنبرگ وقتی به بحث آشکارگی خداوند می‌پردازد بیشتر منظورش آن قسم از آشکارگی است که با چشم سر دیده شود. حتی اگر نحوه ارتباط خداوند و انسانها متکی به شواهد باشد، در نظر طرفداران برهان اختفای الهی این شواهد باید اموری عینی و محسوس باشند. اما سهروردی در تقسیم‌بندی خودش به دو نوع مشاهده اشاره می‌کند. در نظر او مشاهده و اشراق میان انوار از سنخ مشاهده ظاهری نیست، بلکه از سنخ مشاهده باطنی است. سهروردی معتقد است از طرف انوار بالاتر بر انوار پایین‌تر اشراق صورت می‌گیرد و انوار پایین‌تر انوار بالاتر را مشاهده می‌کنند. طبیعتاً چون انوار عالی اموری غیرمادی هستند این مشاهده نیز باید از طریق ابزاری غیر از ابزارهای محسوس انجام شود. بنابراین ارتباط میان انسانها و خداوند نمی‌تواند از سنخ روابطی باشد که در آن، دو طرف حضور مادی و فیزیکی دارند. نوع ارتباط میان خداوند و انسانها از سنخ ارتباطی است که در آن انسانها درکی حضوری و شهودی از خداوند خواهند داشت. بر مبنای فلسفه سهروردی، هم نفس انسانی و هم نورالانوار اموری مجرد هستند. بنابراین مشاهده و اشراقی که میان نفوس

انسانی و خداوند وجود دارد از سنخ مشاهده باطنی است. البته شلنبرگ لزوماً ارتباط انسان‌ها با خداوند را از سنخ روابط مادی و فیزیکی نمی‌داند، بلکه او معتقد است خداوند می‌توانست شرایطی را فراهم کند که انسانها حضور خداوند را درک کنند؛ اما چون او از منظری برون-دینی و سکولار به این مسئله نگاه می‌کند تعیین اینکه این ارتباط غیرمادی از چه سنخی است و چه شرایطی دارد دشوار به نظر می‌رسد.

در نظر سهروردی فرایند اشراق و مشاهده صرفاً به نفس اختصاص ندارد، بلکه در سرتاسر عالم وجود و هستی رخ می‌دهد و هرکدام از انوار، انوار بالاتر را مشاهده می‌کنند و انوار بالاتر بر انوار پایین‌تر اشراق دارند. از نورالانوار تا نور سافل رابطه اشراق و مشاهده و همچنین قهر و عشق وجود دارد، لذا علم و معرفت در نتیجه فرایند دوگانه مشاهده و اشراق حاصل می‌آید و خودآگاهی نقشی اساسی در کسب این معرفت دارد. زیرا هر موجود قادر به شناخت رتبه وجودی (نوری) خویش بوده و خودشناسی و درک مرتبه خود موجب شوق به مشاهده موجود کاملتر از خود است و این مشاهده، فرایند اشراق از طرف انوار بالاتر را به همراه دارد. (نک. سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۳۹-۱۴۲؛ ضیایی ۱۳۸۴، ۱۵۱). بنابراین برخلاف شلنبرگ که قابلیت و ظرفیت انسانها را برای ارتباط با خداوند لحاظ نمی‌کند یا لاقابل توانایی تبیین آن را ندارد، در فلسفه سهروردی ظرفیت نفوس انسانی برای دریافت اشراق الهی متفاوت است. عشق انسانها به انوار بالاتر امری متغیر است و هر انسانی با توجه به میزان نوریت و مرتبه وجودی‌اش عاشق انوار بالاتر می‌شود و قادر به درک آن انوار خواهد بود. شلنبرگ بعدها در قالب مثالی تفاوت انسانها در دریافت عشق الهی را متذکر می‌شود. او معتقد است سلامتی دو انسان از یک نوع هستند، اما این دو انسان ممکن است به لحاظ توجه به سلامتی‌شان، دو مسیر متفاوت را طی کرده باشند تا به شرایط کنونی رسیده باشند. بنابراین خداوند اگر به نیازهای مربوط به سلامتی این دو پاسخ دهد، این پاسخ‌ها دقیقاً نمی‌توانند یکسان باشند (Schellenberg 2021, 235).

راجع به چگونگی ارتباط انسانها با خداوند نیز می‌توان گفت انسانها مسیرهای مختلفی را طی کرده‌اند و تجارب متفاوت آنها سبب شده است که اکنون شرایط متفاوتی داشته باشند. البته چون شلنبرگ از منظری دینی و معنوی به ظرفیت و قابلیت انسانها برای ارتباط با خداوند توجه نمی‌کند، دقیقاً مشخص نیست کدام ویژگیهای انسانها سبب تفاوت آنها در دریافت عشق الهی می‌شود. سهروردی این تفاوتها را مربوط به نفس انسانی و میزان نوریت آن می‌داند. هر اندازه نفس انسانی نورانی‌تر باشد، اشراق الهی بیشتر شامل آن می‌شود.

۳-۵. خودآگاهی و مسئله اختفای الهی

شلنبرگ در پرداختن به مسئله عشق الهی این نکته را فرض گرفته است که اگر انسانی درصدد شناخت خداوند باشد و در مقابل شواهد وجود خداوند عناد نورزد، در پرتو وجود این شواهد و قرائن به وجود خداوند پی می‌برد و قادر می‌شود ارتباطی عاشقانه با خداوند برقرار کند. در نظر او اگر چنین ارتباطی رخ ندهد به عشق الهی خلل وارد می‌شود و خداوند را دیگر نمی‌توان به‌عنوان عاشق مطلق و وجودی که کمال محبت است لحاظ کرد. خداوند باید خود را بر انسانهایی که خواستار معرفت به او هستند گشوده دارد و نباید خود را پنهان کند. اما در نظر سهروردی نفس انسانی برای مشاهده انوار بالاتر لازم است درجه نورانیت خودش را بالا ببرد، زیرا فقط نفس منور است که قادر به درک مراتب اعلای هستی است. نفس انسانی مدام در جنبش و تکاپوست و پیوسته تلاش می‌کند به مراتب بالای هستی صعود کند. لذا ذات ثابت و قابل تعریفی ندارد. به همین دلیل است که در حکمت اشراقی، تعریفی چون حیوان ناطق نمی‌تواند نمایانگر حقیقت انسانی باشد. حقیقت انسانی امری پویا و در حرکت است، میزان نوریت آن تعیین‌کننده حقیقت آن است و این نوریت و حقیقت، مدام در حال تغییر است. سهروردی معتقد است ما در پرتو توجه به انائیت خود، می‌توانیم سایر انوار را بشناسیم. ما زمانی می‌توانیم به وجود انوار مافوق نفس و حتی نورالانوار پی ببریم که قبلاً به خودآگاهی رسیده باشیم. به همین جهت سهروردی می‌گوید: «هرکس به ذات خودش آگاهی نداشته باشد نسبت به دیگری نیز آگاهی نخواهد داشت» (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۱۷). قطب‌الدین شیرازی نیز شناخت نفس را با اهمیت و حل بسیاری از مباحث حکمی را در گرو شناخت نفس می‌داند و معرفت نفس را أم‌الحکمة و أصل‌الفضائل می‌شمرد (شیرازی ۱۳۸۳، ۲۸۷-۲۸۸). لذا سهروردی حکمت اشراقی خود را از علم حضوری نفس به خود آغاز می‌کند و سپس به هویت نوری آن می‌رسد و در ادامه، انوار مافوق نفس و نور بودن آنها را اثبات می‌کند و پس از اتمام قوس صعود، دوباره در قوس نزول، از نور الانوار آغاز می‌کند و به نفس بر می‌گردد. (یزدان‌پناه ۱۳۸۹، ۱: ۸۴).

شلنبرگ پوشیده بودن خداوند را سبب رنج انسانها می‌داند و عامل این رنج را خود خداوند می‌شمارد. البته او بعدها در پاسخ به انتقادات مطرح شده بر این نکته تأکید کرد که منظور او از گشوده بودن خداوند، صرفاً بسته نبودن این ارتباط است. در نظر او ممکن است خود انسان از طریق رفتارهای معاندانه درهای این رابطه را به روی خود ببندد. بنابراین ممکن است خود انسان مسئول بخشی از دردهایش باشد (Schellenberg).

(2021, 238). شلنبرگ از مرتبه دوم اختفا که مربوط به نفس است سخن می‌گوید و از اصطلاح شب تاریکِ نفس استفاده می‌کند. این اختفا با اختفای مرتبه اول یعنی اختفای خداوند همساز است (Schellenberg 2021, 239). به هر حال در تفکر شلنبرگ اینکه چه عواملی سبب تاریک شدن نفس و اختفای آن می‌شوند امری مبهم است. سهروردی در پرتویک نظام فلسفی بدیع سعی در تبیین چگونگی تاریک شدن نفس انسانی دارد. او منشأ تاریکی نفس و رنج آن را عدم خودآگاهی و عدم توجه به نورانیت آن می‌داند. البته این رنج و سختی برای درک مراتب بالای هستی لازم است. به همین دلیل برخی از سهروردی‌شناسان معتقدند منظور سهروردی از خودآگاهی، صرف شناخت نظری نیست، بلکه این شناخت هم در سطح عملی و هم در سطح نظری صورت می‌گیرد؛ یعنی در سطح عملی، نفس منبع تمام امیال است که در حجاب بُعد برزخی انسان پوشیده شده است و در سطح نظری هم، نفس منبع معرفت‌شناسی اشراقی به شمار می‌آید (امین رضوی ۱۳۷۷، ۱۰۳). پس هم درک نور بودن نفس اهمیت دارد و هم درک این نکته که این نور به دلیل تعلق به جسم در حجاب قرار گرفته است و باید از طریق زهد و ریاضت و تحمل درد و رنج این حجاب را از بین ببرد. سهروردی در داستانها و رسایل رمزی خود به این مسأله می‌پردازد و راه برون رفت از حجاب تن را توجه به نورانیت نفس از طریق امحاء رذایل نفسانی می‌داند.

۴-۵. تناهی انسان و درک امر نامتناهی

همانطور که قبلاً گفته شد در نظر شلنبرگ اگر خداوند عاشق انسانها است باید ارتباط شخصی با آنها برقرار کند. حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا خداوند به‌عنوان وجودی نامتناهی می‌تواند با انسانها ارتباطی بی‌واسطه داشته باشد؟ به عبارت دیگر امر متناهی چگونه می‌تواند قادر به درک عشق نامتناهی خداوند باشد؟ شلنبرگ معتقد است که برای فهم عشق الهی ما باید از صفات مشابه انسانی استفاده کنیم. در واقع او معتقد است برای توصیف صفات انسانی و الهی زبانی مشترک وجود دارد. به همین دلیل او ارتباط میان خداوند و انسانها را از سنخ روابط انسانی می‌داند. بنابراین شلنبرگ ظرفیت و قابلیت انسانها برای ارتباط با خداوند به‌عنوان وجودی نامتناهی را امری مسلم و ساده تلقی می‌کند. در نظر او همه انسانها قادرند در پرتو شواهدی که خداوند برای آنها فراهم می‌آورد ارتباطی عاشقانه با خداوند برقرار کنند. سهروردی با توجه به تشکیک انوار، ظرفیت نفوس را در درک امر نامتناهی و همچنین درک اشراقات انوار عالی متفاوت می‌داند. هرچند او معتقد است در سراسر عالم هستی عشق در جریان است، اما این عشق شدت و

ضعف دارد و میزان نوریت هر کدام از انوار تعیین‌کننده میزان اشراق و عشق آن‌ها است. سهروردی قائل به زبان نمادین است و فهم حوادث و اشراقات الهی را در گرو درک این زبان نمادین می‌داند. به همین دلیل او معتقد است ارتباط انوار سافل (نفوس) با انوار عالی و نورالانوار نیازمند وسایطی نورانی است. این وسایط زمینه اشراق انوار عالی را فراهم می‌کنند و فرایند مشاهده انوار سافل را تسهیل می‌کنند.

سهروردی مراحل را برای این مشاهده و اشراق در نظر می‌گیرد. او لحظه اشراق را برای اخوان تجرید و اصحاب مشاهده به عنوان تجربه نور در پانزده مرحله توصیف می‌کند. این مراحل با تجربه نور بارق لذیذ آغاز شده و با تجربه نور قوی به نحوی که گویی مفاصل آدم در حال گسست از یکدیگر است، پایان می‌یابد (ضیایی ۱۳۸۴، ۱۵۲). دلیل توجه به این وسایط، تناهی وجودی انسان و عدم توانایی او در درک امر نامتناهی است. در پرتو اشراقات انوار عالی، نفس انسانی قادر است گام به گام نورانیت و خودآگاهی خود را بیشتر کند و در نتیجه انوار عالی را بهتر مشاهده کند. سهروردی همچنین به نقش حکیم متأله و امام راهنما در هدایت انسانها توجه می‌کند. سهروردی از حکیم متأله با عنوان قطب یاد می‌کند. (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۲). اگر زمین از وجود چنین حکیمی خالی باشد ظلمت و تیرگی بر همه جا غالب می‌شود. ولی اگر چنین حکیمی وجود داشته باشد، دوره او دوره‌ای نورانی خواهد بود (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۲). پس در پرتو وجود یک حکیم متأله، کل عالم نورانی می‌شود، زیرا او واسطه فیض‌رسانی نورالانوار به سایر انسانها و حتی کل موجودات است. چنین فردی به دلیل برخورداری از فره ایزدی، از عالم انوار به او نصرت می‌رسد و همین امر سبب ریاستش بر عالم طبیعت می‌شود (سهروردی ۱۳۸۰، ۳: ۸۱). برخلاف سهروردی که از منظری دینی و معنوی سعی می‌کند به ارتباط انسانها و خداوند نظر کند، شلنبرگ از منظری سکولار و البته انسان‌محور به این مسئله نگاه می‌کند. خود او نیز به این مسئله اشاره دارد و تحولات الهیاتی را زمینه طرح برهان اختفای الهی می‌داند. در نگاه انسان‌محور، همه چیز در نسبت با انسان این‌جهانی معنا پیدا می‌کند و امر غیرمادی و ماوراء الطبیعی نیز در نسبت با موجود مادی معنا می‌یابد. لذا در نظر شلنبرگ عشق خداوند به انسانها باید از سنخ عشقی باشد که میان انسانها وجود دارد. طبیعتاً اگر ما راجع به خداوند به عنوان وجودی نامتناهی سخن می‌گوییم، از دریچه نگاه یک موجود متناهی و محدود نمی‌توانیم وجود نامتناهی را درک کنیم.

۶. نتیجه‌گیری

طرفداران برهان اختفای الهی در پرتو انکار صفات خداوند به انکار وجود خداوند می‌پردازند. این برهان در نقد خدای شخص‌وار مطرح شده است. در نظر شلنبرگ ادیان توحیدی خداوند را به‌عنوان وجودی نامتناهی لحاظ کرده‌اند که واجد صفاتی نامتناهی و کامل است. او سعی دارد با تمرکز بر صفت عشق و محبت خداوند، برهان معروف خود را طرح‌ریزی کند. شلنبرگ معتقد است اگر خداوند عاشق مطلق است باید بر انسانهای غیرمعاند گشوده باشد و به درخواست ارتباط عاشقانه آن‌ها پاسخ بدهد. در نظر او چون خداوند خود را پنهان کرده است پس عاشق مطلق نیست. در پرتو انکار صفت عشق، شلنبرگ به انکار خود خداوند می‌پردازد. در واقع شلنبرگ معتقد است چون خداوند شواهد کافی و دلایل موجه در اختیار افرادی که صادقانه در جستجوی او هستند قرار نمی‌دهد، پس خداوند وجود ندارد. اما نکته‌ای که وجود دارد این است که عدم درک شواهد و قرائن به معنای عدم حضور خداوند نیست. درک حضور خداوند و باور به وجود او نیازمند شکوفایی زمینه‌ها و قابلیت‌های مختلفی است. سهروردی نیز دقیقاً به همین نکته اشاره می‌کند. در نظر او خداوند نور محض است که در سراسر عالم حضور دارد. اگر خاصیت نور، ظاهر بودن است، خداوند به‌عنوان کاملترین نور، بیشترین آشکارگی و ظهور را دارد. طبیعتاً منظور سهروردی از نور، نور باطنی و غیرمادی است. پس اگر انسانها درصدد ارتباطی عاشقانه با خداوند هستند، باید درجه نوریت نفسشان را افزایش دهند تا بتوانند نور خداوند را درک کنند. به همین دلیل سهروردی خودآگاهی و درک نوریت نفس را شرط ضروری مشاهده انوار بالاتر می‌داند. برای رسیدن به این خودآگاهی، نفس انسانی باید صفات رذیله‌ای را که مانع درک انوار بالاتر شده‌اند از میان بردارد. با توجه به این توضیحات مشخص می‌شود که در فلسفه سهروردی نورالانوار آشکارترین و ظاهرترین وجودی است که در عالم وجود دارد، اما در عین حال انسان‌ها به دلیل تعلقات مادی و همچنین به دلیل تناهی وجودشان ممکن است قادر به درک و شناخت نورانیت او نباشند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۶۴. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: حکمت. بدوی، عبدالرحمن. ۱۳۸۳. تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام: اشاعره-معتزله، ج. ۱. ترجمه

- حسین صابری. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
امین رضوی، مهدی. ۱۳۷۷. *سهروردی و مکتب اشراق*. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- سهروردی. شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۸۵. *المشارع والمطارحات*. ترجمه و تحشیه سید صدرالدین طاهری. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۷۷. *قصه‌های شیخ اشراق*. به کوشش جعفر مدرسی صادقی. تهران: مرکز.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۸۰. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ۴ جلد. تصحیح، تحشیه و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر، نجفقلی حبیبی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین. ۱۳۸۳. *شرح حکمه الاشراق*. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ضیایی، حسین. ۱۳۸۴. *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*. ترجمه سیما سادات نوربخش. تهران: فرزانه روز.
- کربن، هانری. ۱۳۵۲. *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جواد طباطبایی. تهران: کویر.
- مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۳ ق. *بحارالانوار: الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محمدپور، سکینه، و امیرعباس علیزمانی. ۱۳۹۷. «شلنبرگ، هیک و سوئین‌برن در مواجهه با مسئله خفای الهی». *فلسفه دین*، ۱۵ (۲): ۳۴۱-۳۶۴.
- نصر، سید حسین. ۱۳۸۶. *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جمعی از استادان. ج ۲. تهران: حکمت.
- یزدان‌پناه، سید یدالله. ۱۳۸۹. *حکمت اشراق*. ج ۱. تهران: سمت.

Bibliography

Holy Quran.

Nahj al-Balāgha.

- Aminrazavi, Mehdi. 1998. *Suhrwardi and the School of Illumination*. Translated by Majduddin Keyvani. Tehran: Nashr-i Markaz. [In Persian]
- Badawi, Abdel Rahman. 2003. *The History of Theological Thoughts in Islam: Ashā'ira-Mu'tazila*, Vol 1. Translated by Hossein Saberi. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhishhā-yi Islāmī-yi Ātan-i Quds-i Raḡavi. [In Persian]
- Corbin, Henry. 1974. *History of Islamic Philosophy*. Translated by Javad Tabatab'ī. Tehran: Intishārāt-i Kavīr. [In Persian]
- Drange, Theodore. 1998. *Nonbelief and Evil: Two Arguments for the Nonexistence of God*. University of Michigan.
- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein. 1986. *The Rays of Thought and Intuition in*

- Sohrevardi's Philosophy*. Tehran: Intishārāt-i Hikmat. [In Persian]
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. 1983 [1403 AH]. *Bihār al-Anwār: al-Jāmi'a li Durar Akhbār al-A'imma al-Athār*. Beirut: Mu'assasa al-Wafā'. [In Arabic]
- Mohammadpour, Sakineh & Amir Abbas Alizamani. 2018. "The Views of Schellenberg, Hick, and Swinburne to the Concept of Divine Hiddenness." *Philosophy of Religion*, 15(2): 341-364. [In Persian]
- Nasr, Seyyed Hossein. 2007. *History of Islamic Philosophy*. A collective translation. Tehran: Intishārāt-i Hikmat. [In Persian]
- Nietzsche, Friedrich. 1997. *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Translated by R. J. Hollingdale. Cambridge University Press.
- Schellenberg, John. L. 1993. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Schellenberg, John. L. 2013. *Evolutionary Religion*. Oxford University Press.
- Schellenberg, John. L. 2015. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford University Press.
- Schellenberg, John. L. 2019. *Progressive Atheism: How Moral Evolution Changes the God Debates*. London: Bloomsbury Academic.
- Schellenberg, John. L. 2021. "Comments for My Colleagues." *Roczniki Filozoficzne*, LXIX(3): 231-249.
- Shīrāzī, Quṭb al-Dīn. 2004. *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq*. Edited by Abdullah Noorani & Mehdi Mohaghegh. Tehran: Mu'assisih-yi Muṭali'āt-i Islāmī. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shāhāb al-Dīn Yaḥyā (Suhrawardi). 2015. *al-Mashārī' wa-l-Moṭārahāt*. Translated and edited by Seyed Sadruddin Taheri. Tehran: Library, Museum and Document Center of Iran Parliament. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā (Suhrawardi). 1998. *Stories of Shaikh al-Ishraq*. Prepared by Jafar Modarresi Sadeghi. Tehran: Nashr-i Markaz. [In Persian]
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā (Suhrawardi). 2001. *Majmū'ih Muṣannafāt-i Sheykh-i Ishraq (Complete Works of Shaikh al-Ishraq)*, 4 Volumes. Editing, introduction and commentaries by Henry Corbin, Seyyed Hossein Nasr, and Najafgholi Habibi. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian and Arabic]
- Yazdanpanah, Seyyed Yadollah. 2009. *Philosophy of Illumination*, Vol. 1, Tehran: The Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT). [In Persian]
- Ziai, Hossein. 2004. *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Hikmat al-Ishrāq*. Translated by Simasadat Noorbakhsh. Tahrān: Farzān-i Rūz. [In Persian]



Evaluating the Demonstration of Preservation of Sharia in Proving Imams' Infallibility from the Point of View of Shia Theologians

Hassan Ghanbari Sheikh Shabani¹ 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2023.05.01

Accepted: 2023.12.11



Abstract

The demonstration of preserving Sharia with its three accounts is one of the intellectual reasons that Shia theologians have used since the Islamic medieval centuries to prove the infallibility of Imams. Several objections have been raised regarding this argument, the most important of which discussed in this paper, is related to how Sharia is preserved during the absence of Imam Mahdi. Using the analytical-descriptive method, this objection and its responses are explained. These responses include: the necessity of the appearance of Imam Mahdi in case the path of knowledge is blocked, the guidance of the Imam in an unconventional way, supplying the society's needs for Sharia by the jurists, and lack of the necessity of actual preservation of the Sharia by the Imam. All these responses are evaluated and criticized and finally, it is shown that the objection is still strong and also applicable to previous religious laws. In the last part of the paper, two solutions are proposed: (1) Although this demonstration cannot prove the infallibility of prophets and Imams, one can still believe in their infallibility regarding the instances; (2) Infallibility is necessary except in cases of expediency. Nevertheless, the result of both solutions is incompatible with what theologians expect from the demonstrations of infallibility for the prophets and their successors.

Keywords

infallibility of Imams, occultation, test, expediency, demonstration of preservation the Sharia

1. Graduated in Level Four from Qom Seminary, Qom, Iran. (Hassan.67@chmail.ir)



ارزیابی برهان حفظ شریعت در اثبات عصمت امامان از منظر متکلمین شیعه

حسن قنبری شیخ شبانی^۱ ID

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۰

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۱

چکیده

برهان حفظ شریعت با تقریرهای سه‌گانه‌اش یکی از دلیل‌های عقلی است که متکلمان شیعه از قدیم‌الایام برای اثبات عصمت و خطاناپذیری امامان از آن بهره‌جسته‌اند. در مورد این برهان اشکالات متعددی مطرح شده که مهم‌ترین آنها، که در این سیاهه به آن پرداخته می‌شود، به چگونگی حفظ شریعت در دوران غیبت حضرت مهدی بازمی‌گردد. نگارنده با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، پس از طرح این برهان و تنقیح اشکال، جواب‌هایی را می‌آورد که به این اشکال داده شده است. این جواب‌ها عبارت‌اند از وجوب ظهور امام در صورت انسداد راه علم، هدایتگری امام به طور غیرمتعارف، برطرف شدن نیاز جامعه به تشریح توسط فقها، و عدم لزوم حفاظت فعلی از شریعت توسط امام. سپس این جواب‌ها نقد و بررسی می‌شود. پس از اثبات استواری و استحکام این اشکال و همچنین فراگیری آن نسبت به شرایع سابق، نگارنده اتخاذ دو مبنا را پیشنهاد داده است. نخست، عدم امکان اثبات عصمت انبیاء و اوصیاء از طریق این برهان و در عین حال امکان اعتقاد به عصمت ایشان از جهت مصداقی؛ دوم ضرورت عصمت مگر در مواردی که مصلحت اقتضا کند که البته نتیجه هر دو مبنا با آنچه متکلمان از اثبات عصمت برای پیامبران و جانشینانشان انتظار دارند ناسازگار است.

کلیدواژه‌ها

عصمت امامان، عصر غیبت، آزمایش، مصلحت، برهان حفظ شریعت

۱. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمی قم، قم، ایران. (hassan.67@chmail.ir)

۱. مقدمه

مسئله عصمت یکی از مسائل بسیار مهم در مباحث اعتقادی و کلامی است که از دیرباز مورد توجه علما بوده و در این زمینه اختلافات بسیاری در مورد ضرورت، مراتب یا قلمرو، مصادیق، منشأ و... آن در کتاب‌های ایشان به چشم می‌خورد. دانشمندان برای اثبات عصمت امامان شیعه به دلیل‌هایی عقلی، نقلی و عرفانی تمسک جست‌اند که واضح است دو مورد آخر از جهت اعتبار به پای ادله عقلی نمی‌رسند. در بحث اثبات خطاناپذیری پیامبران در دریافت و ابلاغ وحی، تمسک به ادله نقلی یعنی آیات قرآنی و احادیث نبوی اشکال استلزام دور را به همراه دارد ولی در مورد عصمت امامان از آنجا که علما عصمت پیامبر را با عقل ثابت نموده‌اند امکان اثبات عصمت ائمه از راه نقل به سهولت وجود دارد. با این وجود، بسیاری از علمای شیعه از دیرباز با اینکه قادر بوده‌اند عصمت ائمه را از راه نقل به خوبی اثبات کنند لکن تلاش‌های بسیاری نموده‌اند تا این مسئله را از جهت عقلی نیز مبرهن سازند تا هیچ شک و تردیدی در این زمینه راه نداشته باشد و حجت را بر مخالفان تمام کنند.

یکی از براهینی که توسط دانشیان علم کلام برای اثبات خطاناپذیری ائمه مورد استفاده قرار گرفته است برهان حفظ شریعت است که تقریرات مختلفی هم برای آن بیان شده و البته اشکالاتی نیز به آن شده است که مهم‌ترین آنها بحث چگونگی حفظ شریعت در دوران غیبت امام دوازدهم شیعیان است. نگارنده در ادامه با توضیح این برهان و بیان اشکال و جواب‌هایی که به این اشکال داده شده است درصدد پاسخ به این پرسش است که آیا این اشکال توانایی ایجاد خدشه در این برهان را دارد و اینکه آیا این برهان می‌تواند انتظاراتی که از آن می‌رود را به خوبی برآورده کند یا خیر؟

۲. برهان حفظ شریعت

از میان براهینی که برای اثبات عصمت امامان اقامه شده است برخی عقلی محض هستند و برخی دیگر حداقل در یکی از مقدماتشان از متون دینی مانند آیات یا احادیث نیز استفاده شده است که به همین علت نمی‌توان آنها را دلیل عقلی محض محسوب کرد. برهان حفظ شریعت طبق نظر مدافعینش این خصوصیت را دارد که از دسته اول محسوب شود. در مورد اینکه چه کسی برای اولین بار از این برهان استفاده کرده است برخی از پژوهشگران متذکر شده‌اند که این برهان نخست توسط امامان مطرح گردیده است، ولی منبعی برای ادعای خود ارائه نداده است (ربانی گلپایگانی ۱۳۹۰، ۷). برخی دیگر (کهنسال و

تحریرچی (۱۳۹۱، ۱۲۳) به دو روایت^۱ در این زمینه ارجاع داده‌اند که البته هیچکدام از این روایات صریح در مطلوب نیستند. برخی دیگر از نویسندگان (صفرعلیپور و علی‌نوری ۱۳۷۵، ۲۹) به روایت ابن شاذان که منقول از امام رضا (ع) است (مجلسی ۱۴۰۳، ۲۳: ۳۲) اشاره کرده‌اند که در این روایت صریحاً از نقش امام به عنوان حافظ یاد می‌کند. برخی دیگر سید مرتضی را به عنوان مبتکر این برهان قلمداد کرده و تعالی آن را به همت مرحوم نوبختی و شیخ طوسی دانسته‌اند (فاریاب ۱۳۸۹، ۱۶۴). البته ما در مباحث پیش رو خواهیم گفت که مراد از این روایات آن چیزی نیست که متکلمان برداشت کرده‌اند.

برای این برهان سه تقریر بیان شده که به طور موجز و مختصر به آنها می‌پردازیم:
تقریر اول: شریعتی که پیامبر اکرم آورده است بر تمام مکلفین تا روز قیامت واجب است، به همین خاطر گریزی از وجود حافظی که این شریعت را برای آنها بدون تغییر و تحریف نقل کند وجود ندارد و گرنه تکلیف به این شریعت تکلیف به مالایطاق خواهد بود (بحرانی ۱۴۰۶، ۱۷۸).

تقریر دوم: حفظ شریعت واجب است. حافظ شریعت یا کتاب، یا سنت قطعی، یا اجماع، یا قیاس، یا امام معصوم است. از این موارد همگی به جز مورد آخر امکان حفظ شریعت را ندارند، پس حفظ شریعت به دست امام معصوم متعین است (حمصی رازی ۱۴۱۲، ۲: ۲۶۱).

تقریر سوم: پیامبر اکرم در طول حیات خویش به دلائل متعددی نتوانستند همه احکام را بیان کنند. احکام بیان نشده باید توسط کسانی بیان شود که معصوم باشند و آنان امامانند (ربانی گلیپایگانی ۱۳۸۶، ۵۴-۵۵).

۱-۲. تقریر اشکال بر برهان حفظ شریعت

به این برهان چندین اشکال شده است (کاظمی ۱۳۹۸، ۸۹)، اما در این نوشتار فقط به مهم‌ترین آنها می‌پردازیم. به نظر می‌رسد متکلمین متقدم شیعه چون خود مبتکر این برهان بوده‌اند به این اشکال هم از همان ابتدا واقف بوده‌اند. به عنوان نمونه مرحوم سیدمرتضی فرموده «شرع با غیبت او هم محفوظ است» (علم‌الهدی ۱۳۸۷، ۴۴) که مشخص است این کلام از باب دفع دخل مقدر بیان شده است و بعدها این اشکال در کتب برخی از علمای اهل سنت و سلفی^۲ هم بعضاً به نحو پرننگی آمده است (آمدی ۱۴۲۴-الف، ۳: ۵۲۱؛ ابن تیمیه ۱۴۰۶، ۶: ۳۸۴؛ تفتازانی ۱۴۰۹، ۵: ۲۵۲؛ همدانی ۱۳۸۲، ۱: ۷۱). در طول تاریخ گرچه تلاش‌هایی برای جواب دادن به این اشکال صورت پذیرفته است لکن به

نظر نگارنده این جواب‌ها ناکافی بوده و این اشکال به قوت خود باقی است که در ادامه اصل اشکال مطرح شده و سپس جواب‌هایی که به این اشکال داده شده را آورده و آنها را نقد می‌کنیم.

اصل اشکال این است که استدلال متکلمان شیعه برای اثبات عصمت ائمه از طریق برهان حفظ شریعت با اعتقاد دیگر آنان مبنی بر غیبت امام زمان ناسازگار است و تناقض دارد. در واقع اگر علمای شیعه دلیل می‌آورند که امام حافظ شریعت می‌باشد و حفظ شریعت بدون معصوم ممکن نیست همه این‌ها در صورتی است که امام، حاضر و ناظر باشد و قاطبه مردم به او دسترسی داشته باشند و در موارد اختلاف بتوان به او مراجعه نمود و حقیقت را دریافت و این موارد با غیبت امام همخوانی ندارد، پس نتیجه این می‌شود که با این دلیل نمی‌توان عصمت امامان شیعه را از جهت عقلی اثبات کرد.

۲-۲. جواب‌های داده شده به اشکال برهان حفظ شریعت

به این اشکال مهم چندین جواب داده شده است که هر یک را نقل و سپس نقد می‌کنیم
اول: اگر در شرع چیزی باشد که به خاطر فقدان دلیل و انسداد راه‌ها به آن دلائل، علم به آن ممکن نباشد ظهور امام واجب است (علم‌الهدی ۱۳۸۷، ۴۴). نیز شریعت در زمان غیبت نیز حفظ شده و چیزی از شریعتی که در دست داریم فوت نشده است و در صورت اختلال، ظهور امام برای بیان واجب خواهد بود (بحرانی ۱۴۰۶، ۱۷۹).

نقد: اگر منظور ایشان اصل شریعت باشد کلامشان متین است لکن آنچه محل نزاع واقع شده، نه اصل شریعت بلکه چگونگی تفسیر آیات قرآن، تبیین روایات فقهی، نحوه اداره جامعه و تعامل با دیگر کشورها و ادیان، اجرای کامل احکام الهی و غیره است که اختلاف بین علمای شیعه در آنها بسیار است. حتی اگر نخواهیم اختلافات اهل سنت را هم مد نظر قرار دهیم. مضافاً بر اینکه می‌توان به عنوان مؤید به روایاتی در این زمینه اشاره کرد مانند حدیث مشهور نبوی که فرمود: «زمانی خواهد آمد که از اسلام جز اسمی و از قرآن جز رسم و اثری باقی نمی‌ماند، در آن هنگام خدا به وی اجازه نهضت می‌دهد و به وسیله او اسلام را تقویت کرده، تجدیدش می‌کند» (مجلسی ۱۴۰۳، ۳۶: ۲۸۴) و یا امام باقر فرمود: «هنگامی که قائم خروج کند امر تازه، و روش تازه و داوری تازه‌ای با خود می‌آورد». (مجلسی ۱۴۰۳، ۵۲: ۲۳۱) نیز در برخی از ادعیه از خدا می‌خواهیم که به واسطه حججش احکام قرآنی تعطیل شده را زنده کند (مجلسی ۱۴۰۳، ۹۴: ۴۳) و حکم‌هایی که تبدیل شده و سنت‌های تغییر یافته را اصلاح و حدود معطله را بر پا دارد

(مجلسی ۱۴۰۳، ۹۵: ۳۲۸-۳۳۰) که همگی این‌ها دلالت آشکاری دارند که در زمان غیبت این مسائل قطعاً اتفاق خواهد افتاد و البته تنها کسی که به عنوان حافظ شرع صلاحیت اصلاح و احیای دین را دارد امام دوازدهم است.

دوم: احکام شریعت جز آنچه به عصر حکومت جهانی مهدی موعود اختصاص دارد را امامان معصوم در عصر حضور بیان کرده‌اند. در موارد ویژه‌ای نیز که به هدایت‌گری خاص امام معصوم نیاز بوده است امام غایب از راه غیر متعارف دخالت می‌کند و از این رو هیچ‌گونه مشکلی وجود ندارد. ولی اینها همه در گرو وجود امام معصوم است زیرا اگر امام معصوم وجود نمی‌داشت این اطمینان که احکام شریعت که امامان معصوم پیشین بیان کرده‌اند حفظ گردیده است حاصل نمی‌شد. نیز هدایت‌گری‌های ویژه امام در موارد لزوم امکان پذیر نبود (ربانی گلپایگانی ۱۳۸۶، ۵۷).

نقد: ظاهراً ایشان مسائل مستحدثه را نادیده گرفته‌اند. این مسائل که در امور مختلفی وجود دارند و اکنون در میان فقها مورد بحث قرار می‌گیرند در زمان معصومین وجود نداشته‌اند که به عنوان نمونه می‌توان به مرگ مغزی، پیوند اعضا، باروری مصنوعی، حکم نماز در قطب، تورم، بانکداری، بیمه و ... اشاره کرد. گذشته از اینکه جای این سؤال نیز هست که آیا احکام شریعت بدون اختلاف، جعل و تحریف به دست ما رسیده‌اند؟ پاسخ قطعاً منفی است چه این که وجود روایات متعارض غیر قابل انکار است. به عنوان مثال بحث از نجاست شراب در زمان خود معصومین نیز اختلافی بوده است یعنی عده‌ای در همان زمان معتقد بوده‌اند که خوردن شراب به خاطر نجاستش حرام است و عده دیگر قائل بوده‌اند که خوردن شراب حرام است ولی طاهر است و این اختلاف در روایات ما نیز هست، یعنی از امام باقر علیه‌السلام حکمی ناظر به قول اول وجود دارد و از امام صادق علیه‌السلام حکمی ناظر به قول دوم. (کلینی ۱۴۰۷، ۳: ۴۰۵-۴۰۷)

سوم: بعضی دیگر در مقام جواب ابتدا اصل ضرورت وجود امام را بررسی نموده و پس از ارائه توضیحاتی در مورد تاریخ امامت شیعه متذکر شده‌اند که مسئله تشریح در عصر حضور به مقدار لازم صورت پذیرفته و نیازهای جامعه به تشریح به صورت اصل اجتهاد به فقهای واجد شرایط واگذار شده است و در نهایت نیز نتیجه گرفته‌اند که غیبت حضرت مهدی با ادله ضرورت امامت تهافتی ندارد (قدردان قراملکی ۱۳۸۸، ۱۲۸-۱۳۳).

نقد: اگر ما نیز مانند اکثریت اهل سنت قائل به تصویب بودیم این کلام بی اشکال بود، لکن از آنجا که خود فقهای شیعه قائل به تخطئه هستند چطور ممکن است که در

موارد اختلاف در فروع فقهی سخن از کافی بودن اجتهاد زد؟ مواردی در فقه وجود دارد که در آن اقوال علما در مورد یک مسئله به بیش از پنج قول نیز می‌رسد که روشن است ممکن نیست تمامی این اقوال مطابق با واقع باشند. پس خلأ نیاز به امام کاملاً محسوس بوده و بدون او این خلأ پر نخواهد شد. نیز اشکال اصلی مستشکل در مورد ضرورت وجود یا عدم وجود امام نیست تا غیبت او را مانع لطف ندانیم، بلکه مستشکل می‌گوید شما که وجود او را ضروری محسوب می‌کنید و در مرحله بعد عصمت را برای او اثبات می‌کنید لازمه ادله شما حضور او در میان مردم است تا اختلافات را از میان بردارد و حکم واقعی را آشکار کند. پس اگر حاضر نباشد معصوم بودن یا نبودن او تفاوتی به حال جامعه نخواهد کرد. به تعبیر دیگر اگر اصل وجود امام را لطف بدانیم این لطف حتی اگر امام ظاهر هم نباشد به مردم همانند خورشید پشت ابر خواهد رسید هرچند در حد اعلا نباشد لکن حفظ شرع چیزی نیست که در غیبت ممکن باشد همان طور که تابش غیر مستقیم خورشید برای برخی امور به هیچ عنوان کفایت نمی‌کند. شاید علت این که برخی از پژوهشگران بحث لطف بودن وجود امام با عصمت او را خلط کرده‌اند به خاطر مطرح شدن دلیل لطف و دلیل حفظ شرع در کنار یکدیگر است، علی‌الخصوص که برخی مثل ابن تیمیه، هم به برهان لطف اشکال کرده‌اند و هم حفظ شریعت، و در هر دو حضور امام را شرط دانسته است و حال آنکه این دو نباید یکسان انگاشته شوند.

چهارم: نتیجه‌بخش بودن برهان با تطبیق آن در خارج و به فعلیت رسیدن آن متفاوت است. این برهان نظر به فعلیت حفاظت شرعی ندارد بلکه نظر به شأنیت دارد، یعنی حکمت الهی اقتضا می‌کند شریعت خاتم دارای امام معصومی باشد که توانایی حفاظت از آن را داشته باشد. اما اینکه امام بالفعل نیز از شریعت حفاظت می‌کند یا نه مطلب دیگری است (میرزاپور ۱۳۹۰، ۲۳).

نقد: همین که امام، حال به هر دلیلی که باشد نتواند از شریعت حفاظت کند چنان که اکثر ائمه به خاطر ظلم مخالفان چنین امکانی را نداشتند ثابت می‌کند که این برهان عقلی نیست و إلا تخلف از برهان عقلی چه معنایی دارد؟ مضافاً بر اینکه گرچه اصل این توجیه صحیح است لکن این توجیه هیچ تناسبی با آنچه علمایی مانند شیخ صدوق (ابن بابویه ۱۴۰۳، ۱: ۱۳۳) در تبیین این برهان مبنی بر اینکه در هر عصری واجب است برای قرآن مبینی وجود داشته باشد ندارد.^۳

۳. دیدگاه مختار

علت اصرار متکلمان در دفاع از این برهان با آن همه اشکالات واضح و واقعاً مشخص نیست، طوری که نه تنها این برهان انتظارات را برآورده نمی‌کند بلکه می‌توان گفت به استحکام عقائد شیعی نیز لطمه زده است. تنها چیزی که به ذهن نگارنده خطور می‌کند این است که بگوییم شاید علت اینکه متکلمین متقدم شیعه مانند شیخ صدوق و سید مرتضی با وجود اینکه به این اشکال ملتفت بوده‌اند ولی در مقام دفاع برخواسته‌اند وجود روایات بسیار زیاد در عصر آنان بوده است؛ طوری که روایات اهل بیت علیهم‌السلام را کافی و وافی در تفسیر قرآن و احکام شرعی و اعتقادات می‌دانسته‌اند علی‌الخصوص که کسی مانند سید مرتضی (علم‌الهدی ۱۴۱۰، ۱: ۲۳۶) عمل به اخبار آحاد^۱ را جایز نمی‌دانسته است که مشخصاً به خاطر وفور روایات بوده است. از همین رو نزد این علما اثبات اصل وجود ائمه و اطاعت از آنها مهم‌تر از حضور آنها بوده است و غیبت امام مشکل چندانی را برخلاف زمان ما برای آنها ایجاد نکرده بوده است.

احتمال دیگر این است که بگوییم مضمون برخی از روایاتی که در اول مقاله به آنها اشاره شد و البته صراحت بعضی دیگر مبنی بر اینکه امام حافظ شریعت است سبب شده است برخی بیندارند برهان حفظ شریعت نخستین بار توسط امامان بیان شده است و به همین خاطر حتی بزرگانی مانند سید مرتضی تمام تلاش خود را برای دفاع از این برهان به کار گرفته‌اند تا مبادا خدشه‌ای به ساحت عصمت بیفتد و کلام امام رضا (ع) اشتباه جلوه کند. لکن باید توجه داشت که این روایات فقط در مقام بیان اصل وجود امامانی پس از پیامبر اکرم برای حفظ و بقاء شریعت هستند نه چیز دیگر. به دیگر سخن مراد از این روایات این است که تنها کسانی که می‌توانند حافظ شریعت محسوب شوند امامانی هستند که از جانب خدا منصوب شده باشند و حفظ شریعت فقط با آنها ممکن است، لکن دلالت ندارند که امامان در تمام شرایط و اعصار امکان حفظ شریعت را می‌یابند و یا اینکه بر آنها لازم است به هر نحو ممکن^۲ شریعت را حفظ کنند.

مؤید این مطلب کلمات مرحوم بحرانی در کتاب خویش است که یکی از دو علت وجود امام را حفظ شرع می‌داند (بحرانی ۱۴۰۶، ۱۷۷) و بلافاصله در بحث بعدی که در توضیح صفات امام است، برای اثبات وجوب عصمت امام به برهان حفظ شریعت متوسل می‌شود و این نشان دهنده این است که بین اثبات اصل وجود امام و صفت عصمت برای امام به جهت ارتباط نزدیک این دو مبحث، خلط روی داده است. مضافاً بر

اینکه روایت فضل بن شاذان که از امام رضا (ع) نقل شده و در حافظ بودن امام صراحت دارد به صورت سؤال و جواب نقل شده که احتمال جدلی بودن بحث را بالا می‌برد. به همین خاطر و به خاطر اشکالی که به این برهان وارد است شایسته است از انتساب آن به معصومین خودداری شود و یا از سنخ براهین فلسفی محسوب نشده، بلکه داخل در جدلیات که در علم کلام بیشتر از آن استفاده می‌شود دانسته شود.

نیز لازم به ذکر است که اشکال عدم امکان حفظ شریعت در زمان غیبت امام زمان (عج) اختصاص به مذهب شیعه ندارد، بلکه این اشکال به شرایع قبلی نیز وارد است زیرا نص قرآنی (مائده: ۱۹) و روایاتی متعدد (ابن بابویه ۱۳۹۵، ۱: ۱۲۷) وجود دارند که دلالت می‌کنند بر اینکه غیبت پیامبران و اوصیاء ایشان در قبل از اسلام مکرراً و در برخی موارد بسیار طولانی اتفاق افتاده و غیبت حضرت مهدی امری تازه نیست که فقط در این اُمت به وقوع پیوسته باشد. پس در حقیقت تلاش متکلمان برای اثبات عصمت از جهت عقلی از طریق برهان حفظ شریعت امری نافرجام بوده زیرا غیبت پیامبران یا جانشینانشان آنچنان قابل توجه است که بسیاری از براهین اقامه شده بر عصمت را تحت الشعاع قرار داده و از حیز انتفاع ساقط می‌کند. به عنوان نمونه برهان امتناع تسلسل که بنابر ادعای سید مرتضی (علم‌الهدی ۱۴۰۷، ۱: ۲۸۹) از مؤکدترین طرق عقلی بر عصمت امام است نیز با همین اشکال مواجه است، زیرا ملاک این برهان این است که به خاطر وجود زمینه خطا به علت عدم عصمت افراد جامعه، وجود امام معصوم می‌تواند وقوع گناه را مهار کرده نیکوکاران را تشویق؛ تبه‌کاران را نکوهش و از زیان بزرگی که به خاطر تخلف از احکام الهی دامن‌گیر افراد می‌شود جلوگیری کند (ربانی گلپایگانی ۱۳۸۶، ۴۶، ۴۹)، که روشن است امام باید ظاهر باشد تا بتواند مسئولیت اجرای حدود و احکام را بر عهده بگیرد (آلوسی بی‌تا، ۲۹). از همین رو نگارنده با توجه به قوت و استحکام اشکال، چاره‌ای نمی‌بیند مگر در التزام به یکی از دو مبنایی که ارائه خواهد شد. هرچند ناگفته نماند که گرچه این دو مبنا کمی با هم تفاوت دارند لکن از جهت نتیجه عملی تفاوت خاصی بین آنها مشاهده نمی‌شود و نسبت به وظیفه مکلفین که مهم‌ترین هدف از بحث‌های این چنینی است عملاً تغییر خاصی به وقوع نمی‌پیوندد.

۱-۳. مبنای اول: عدم امکان اثبات عصمت انبیاء و اوصیاء از راه برهان حفظ شریعت

برهان حفظ شریعت توانایی اثبات لزوم عقلی عصمت را ندارد اگر چه از جهت مصداقی

قائل شویم انبیاء و امامان معصوم بوده‌اند که نظر نگارنده نیز همین است. توضیح مطلب اینکه عقلا در مراودات اجتماعی خود و در تصویب قوانین و اجرای آن لزومی به عصمت مقننین، ناظرین، مجریان و... نمی‌بینند بلکه اغماض می‌کنند، چون بدون اغماض زندگی اجتماعی ممکن نیست. یعنی با علم به اینکه ممکن است قانون‌گذاران به خاطر نداشتن علم یا تجربه کافی و صلاحیت مورد نیاز قانونی را تصویب کنند یا ناظرین و مجریان قانون آن را به خوبی و درستی اجرا نکنند یا در اجرا تبعیض روا دارند - با همه این احتمالات و موارد - اصل قانون‌گذاری و پذیرش و اعمال و اجرای آن را می‌پذیرند چرا که به خوبی می‌دانند وجود قانون از بی‌قانونی بهتر است و این قانون است که جلوی هرج و مرج و بی‌انضباطی را گرفته و موجب نظم و پیشبرد امور در جامعه خواهد شد. حال چه لزومی دارد با نگاهی آرمانگرایانه در مورد شریعت معتقد باشیم در تمامی مراحل دریافت وحی، حفظ و ابلاغ عصمت لازم است؟

اگر کسی بگوید در صورت عدم عصمت نمی‌توان یقین به حکم واقعی پیدا کرد در جواب گوئیم نبود عصمت دلیل خوبی برای ترک عمل به فرامین نبوی و ولوی نیست، همانطور که در قوانین موضوعه نیز چنین است و ارائه معجزه توسط پیامبران مستلزم وجوب مطلق اطاعت از آنهاست و احتمال خطا، سهو و... به قدری پایین است که توجه به آن امری عاقلانه نیست و تجربه دلالت دارد بر اینکه طبیعت انسانی به گونه‌ای است که اگر نخواهد مطالبی را بپذیرد هزاران توجیه برای خود فراهم می‌کند. حتی می‌توان گفت اگر هر آنچه به دست ما می‌رسد یقین داشتیم که حکم خداست و جای هیچ‌گونه خطا، سهو و غیره در آن راه نداشت از این جهت جای انکار هم وجود نداشت.

از دلائل نقلی برای اثبات این مبنا می‌توان به آیه نذر (توبه: ۱۲۲)^۶ اشاره نمود زیرا پروردگار متعال برخی از مؤمنین را به تفقه در دین دستور می‌دهد تا به سوی قوم خود برگردند و نیک می‌دانیم کسانی که تفقه در دین را نیز به دست آورند باز هم مصون از خطا یا گناه نیستند و عملاً هم ممکن نیست که تمامی افراد از مکان‌های دور به صورت فردی به محضر پیامبر یا امام برسند و معارف دینی خود را مستقیماً فرا بگیرند.

سیره پیامبر اکرم و اهل بیت نیز در طول حیات مبارکشان مؤید همین مطلب است، زیرا به عنوان نمونه أسامه بن زید در آخرین سپاه فراهم شده به دستور پیامبر گرامی اسلام به عنوان فرمانده منصوب گشت در حالی که ۱۹ سال بیشتر نداشت و یا اینکه اهل بیت علیهم‌السلام خود شاگردانی را تربیت می‌کردند و دیگران را به اخذ معارف از آنها ترغیب می‌نمودند و حال آن که معصوم نبودند حتی برخی از آنها منحرف شده و مورد لعن

معصومین نیز قرار گرفتند (جباری ۱۳۸۱، ۷). از طرف دیگر با نگاهی واقع‌گرایانه در می‌یابیم کاری که اکنون علمای دین انجام می‌دهند نیز در همین راستا است، زیرا بسیاری از احکام شرعی ما از روایاتی به دست رسیده که اکثر آنها متواتر نیستند و خبر واحد محسوب می‌شوند ولی فقها به آنها تمسک می‌کنند و مهم‌ترین دلیل‌شان بر حجیت خبر واحد، سیره عقلاست. یعنی به نوعی در اینجا عصمت سامع، ناقل، کاتب و ناسخ را نادیده می‌گیرند چرا که اگر بخواهند عصمت را در همه این موارد لازم بدانند اقیانوسی از معارف به حوضی کوچک تبدیل خواهد شد به نحوی که بسیاری از احکام شریعت تعطیل خواهد گشت و موارد فراوانی از موضوعات بدون حکم باقی خواهد ماند. البته اتخاذ این روش که گریزی از آن نیست اثرات خاص خود را دارد که قابل انکار نیستند. همچنین با اتکا به این روش فوائد و ثمرات عصمت که علما تلاش بسیاری برای اثبات آنها از جهت عقلی داشته‌اند بسیار تقلیل می‌یابند به نحوی که بود و نبود آن تفاوت چندانی به حال مکلفان نخواهد کرد، زیرا زنجیره صدور تا وصول کاملاً دارای عصمت نیست. با ذکر مثالی از باب تقریب به ذهن توضیح بیشتر این اشکال را پی می‌گیریم و آن اینکه اگر نیروگاهی به منظور تولید برق با هزینه هنگفتی در طول چندین سال ساخته شود و ابزار انتقال برق به مناطق شهری یا روستایی هم مهیا گردد لکن وسیله‌ای و دستگاهی نباشد که از شدت جریان برق تولیدی نیروگاه بکاهد هیچ منزلی امکان استفاده از این برق را نخواهد داشت و در واقع هدف از ساخت نیروگاه زیر سؤال خواهد رفت. یعنی باید زنجیره طراحی، تولید و انتقال طوری باشد که مصرف‌کننده اصلی بتواند از آن بهره برداری کند و إلا صرف هزینه، کاری عبث و لغو خواهد بود. شبیه همین قضیه نیز در بحث وحی و شریعت صادق است. زیرا از آنجا که ما معتقدیم هر کسی توانایی و قابلیت دریافت وحی را ندارد و از سویی پیامبران در مرحله ابلاغ وحی نیز باید از خطا مصون باشند، آنگاه در زمان غیبت با این مشکل مواجه خواهیم شد که معارف دینی آنطور که می‌بایست به مردم ابلاغ نشده و در واقع در زنجیره دریافت، حفظ و ابلاغ خللی ایجاد شده است زیرا بسیاری از روایات ما در معرض تحریف، جعل، امحا و غیره بوده‌اند و بعضاً تعارضاتی نیز در آنها به چشم می‌خورد. پس برای کسانی که در زمان حضور می‌زیسته‌اند ممکن است گفته شود هیچ بهانه‌ای پذیرفتنی نیست ولی برای کسانی که در زمان غیبت به سر می‌برند این سؤال جا دارد که وقتی دسترسی به حافظان اصلی دین که امامان باشند غیرممکن بوده و علما نیز معصوم نیستند - مضاف بر اینکه اختلافات فراوانی نیز دارند- پس ثمره و نتیجه عصمت برای آنان چگونه قابل تصور و درک است؟ با در نظر

گرفتن این مسائل می‌توان ادعا کرد یکی از ریشه‌های اشتباه علما در اثبات عصمت انبیاء و اولیاء به یکسان پنداشتن افراد عصر حضور و عصر غیبت برمی‌گردد. مرحوم حمصی رازی فرموده: در تعبد به شرع حال کسانی که در اعصار آینده می‌آیند همانند مسلمانان عصر پیامبر است. پس به حافظی معصوم نیاز است تا شریعت را به آیندگان برساند و الا نمی‌توانند به وصول تمام شریعت اطمینان حاصل کنند و مکلف به چیزی شده‌اند که راهی برای شناخت آن ندارند و این قبیح است یا اینکه مکلف به تمام شرع نیستند که این بالاتفاق باطل است (حمصی رازی ۱۴۱۲، ۲: ۲۶۱).

دو اشکال بر این کلام وارد است. اول: شریعتی که به دست ما رسیده از جانب حافظ معصوم نیست بلکه توسط راویان احادیث و ناقلان انجام شده است. دوم: نتیجه مورد اول این است که ما اکنون نمی‌توانیم به وصول تمام شریعت اطمینان حاصل کنیم لکن این دلیل نمی‌شود که خداوند ما را به چیزی که راهی برای شناخت آن نداریم مکلف کرده باشد، بلکه طبق قاعده «قیح عقاب بلا بیان» فقط مکلف به دستوراتی هستیم که به ما رسیده باشد و اگر حکمی به ما نرسیده باشد نسبت به آن معذوریم. مضافاً بر اینکه طبق تقریر سوم برهان حفظ شریعت که می‌گوید پیامبر اکرم در طول حیات خویش نتوانستند همه احکام را بیان کنند، سؤال این است که ما از کجا یقین پیدا کردیم که اهل بیت علیهم‌السلام نتوانستند چنین کاری را انجام دهند؟ و اگر حتی امامان موفق به چنین کاری شده باشند چگونه به این یقین رسیدیم که تمامی آن احکام و معارف به دست ما رسیده است؟ وقتی چنین یقینی نداریم مکلف به مازاد بر آنچه موجود است نیستیم.

از ثمرات پذیرفتن این مبنا این است که لزومی ندارد مانند برخی پژوهشگران قائل شویم که حفظ نظام اسلامی و ایفای مسئولیت‌های رهبری مستلزم عصمت امام نیست و می‌توان فرض کرد که در مواردی رأی امام با حکم خداوند برابر نباشد زیرا وجوب اطاعت مطلق از امام از احکام ثانویه و بر اساس قاعده اهم و مهم است نه از احکام اولیه (ربانی گلپایگانی ۱۳۸۶، ۶۱-۶۲).

روشن است که ایشان برای توجیه خطاپذیری مسئله ولایت فقیه ناچار شده است اهمیت حفظ نظام اسلامی را از مسائلی شرعی مانند طهارت و نجاست کمتر بدانند چه اینکه در دومی قائل است که امام باید معصوم باشد تا مردم به حکم واقعی دسترسی داشته باشند ولی در جایی که مربوط به جان، مال، عزت، آبرو و سرنوشت میلیون‌ها انسان است عصمت امام را لازم ندانسته و جایز است که امام با تصمیمات اشتباه خویش میلیون‌ها انسان را به ورطه نابودی بکشاند. در صورت پذیرش عدم ضرورت عقلی عصمت برای

انبیاء و اولیاء به طریق اولی در مورد نائب او نیز چنین خواهد بود و دیگر نیازی به توجیه خطاپذیری ولی فقیه نیز احساس نمی‌شود.

۲-۳. تنها فایده عصمت

همان طور که قبلاً گذشت اگر خطاناپذیری پیامبران با عقل ثابت شده باشد اثبات معصوم بودن امامان با استفاده از دلیل‌های نقلی بدون اشکال ممکن خواهد بود. اما اگر نتوانیم عصمت انبیا را از طریق برهان حفظ شریعت به سامان برسانیم که چنین است آنگاه به طریق اولی عصمت امامان را نمی‌توانیم از طریق نقل اثبات کنیم. مگر اینکه بگوییم وجود ادله عقلی متعدد به ضمیمه نقل‌های متواتر هرچند موجب یقین نشوند ولی برای اطمینان به مسأله عصمت کافی است. در این صورت عصمت مصداقی پیامبران و ائمه از آن جهت که یکی از کمالات محسوب می‌شود شایسته است مؤمنین تلاش کنند با سرمشق قرار دادن انبیا و اولیاء، خود را به این مقام برسانند چه اینکه گوهر انسان به گونه‌ای آفریده شده است که توان عروج به قله عصمت را دارد (جوادی آملی ۱۳۹۲، ۳: ۲۰۱).

۳-۳. مبنای دوم: ضرورت عصمت مگر در صورت وجود مصلحت

توضیح مطلب بدین نحو است که بحثی در علم اصول فقه وجود دارد که البته بی ربط به موضوع این نوشتار هم نیست و آن این است که خاص‌هایی که فقط در کلام اهل بیت یافت می‌شوند و اتفاقاً این روایات بیشتر احادیث ما را تشکیل می‌دهند با تأخیری بعضاً صد ساله از زمان بعثت پیامبر اکرم صادر شده‌اند و این مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است که از مصداقی تکلیف بما لایطاق می‌باشد. در جواب این اشکال می‌فرمایند اگر مصلحت که همان تدریجی بیان کردن احکام است اقتضا کند این تأخیر اشکالی ندارد. (سبحانی ۱۳۸۲، ۱۱۷-۱۱۸) با توجه به وجود این مسئله در علم اصول نگارنده مبنای دوم را طبق همین قضیه طرح کرده است. یعنی بگوییم وجود عصمت ضروری است لکن به خاطر برخی از مصالح می‌توان در برخی از زمان‌ها از آن چشم‌پوشی کرد و آن مصلحت، آزمایش مردم است. البته مطالبی که در ادامه در مورد ابتلای مردم بیان می‌شود مطالبی کلی بوده و منحصر به مبنای دوم نیست و این مطالب حتی اگر کسی مبنای اول را مانند نگارنده بپذیرد صادق هستند، هرچند ارتباط آن به مبنای دوم بیشتر است.

تیین موضوع این است که یکی از مواردی که مسلماً از اصلی‌ترین اهداف خلقت انسان است آزمایش و ابتلای او به انواع بلاها و امتحانات می‌باشد (ملک: ۲؛ عنکبوت: ۲) که چاره‌ای از آنها نیست. آیا پروردگار حکیم نمی‌توانست با قدرت لایزال خویش عمر

حضرت آدم علیه السلام را تا لحظه وقوع قیامت طولانی کند و تنها او پیامبر برای تمامی اعصار باشد و فقط هم یک دین و یک کتاب آسمانی وجود داشته باشد و انسان‌ها تفاوتی از جهت رنگ، زبان، نژاد و... نداشته باشند؟ جواب قطعاً مثبت است ولی حکمت الهی که مبنی بر آزمایش و ابتلاء نوع بشر به انواع آزمایش‌ها و بلاهاست اقتضا می‌کند که چنین مسئله‌ای اتفاق نیفتد. یعنی زمینه و بستر برای بهانه‌جویی کافران، منافقان، معاندان و... به خوبی فراهم شود تا مؤمنین واقعی از غیر آنان تمییز و تشخیص داده شوند. به عنوان نمونه در همین زمان ما کسانی هستند که به خاطر تعصبات قومی، زبانی، نژادی و غیره نبوت پیامبری غیر از نژاد خویش را با کتابی غیر از زبان مادری خویش بر نمی‌تابند و معتقدند ما باید به همان دین و آیین پیامبر خود که هزاران سال قبل می‌زیسته‌ام مشی کنیم. در واقع اگر فقط حضرت آدم پیامبر تمامی انسان‌ها بود زمینه و بستر آزمایش این عده از مردم از این جهت از میان می‌رفت.

در حقیقت یکی دیگر از ریشه‌های اشتباه علما در اثبات عصمت انبیاء و اولیاء به مسلم انگاشتن وجوب حفظ شریعت باز می‌گردد. دانشیان کلام تصور کرده‌اند که یکی از کارهایی که بر پروردگار لازم و واجب است انجام دهد حفظ شریعت در تمام اعصار و ازمان و به بهترین نحو ممکن است. به دیگر سخن، وجوب حفظ شریعت توسط پروردگار از پیش فرض‌های ذهنی متکلمان بوده و به نوعی آن را بدیهی انگاشته‌اند و حال آنکه مروری بر اتفاقات افتاده در طول تاریخ گواه بر این است که پروردگار متعال در این زمینه به حداقل‌ها اکتفا کرده در حالی که قدرت بر انجام آن را داشته و این فقط یک دلیل می‌تواند داشته باشد و آن وجود مصلحتی مهم‌تر از حفظ شریعت است. شبیه این مطلب در مورد برهان نقض غرض نیز صادق است چرا که علما تصور کرده‌اند که فقط در فرض عصمت انبیاء و اولیاء غرض از بعثت محقق می‌شود و پروردگار نقض غرض نمی‌کند و حال آنکه غفلت کرده‌اند یکی از بزرگترین اغراض پروردگار، آزمایش مردم است به طوری که نادیده انگاشتن بحث آزمایش خود نقض غرضی است بزرگتر. همچنین مشخص نیست اگر وضعیت کنونی (با این همه اختلافات فقها در احکام فقهی و کوتاه شدن مردم از دسترسی به مصالح واقعی و خوف ارتکاب مفسدات حقیقی) از مصادیق نقض غرض نیست پس چگونه و چه زمانی این مسئله اتفاق خواهد افتاد؟

با توجه به این توضیح مختصر و بر طبق مبنای دوم می‌توان گفت گرچه عصمت پیامبران و کتب آنان ضروری است لکن پروردگار حکیم به خاطر فراهم و آماده سازی بستر آزمایش مردم در برخی از عصرها، از این ضرورت چشم پوشی کرده است. از این

موارد یکی می‌توان به عدم حفظ برخی از کتب آسمانی توسط پروردگار اشاره کرد. به عنوان نمونه دستوراتی الهی که به حضرت موسی وحی شده بود بر روی الواحی نقش بسته بودند و مشخص است که عمر آنها ابدی نبود و البته پروردگار هم بنای این کار را نداشته است چه اینکه اگر آنها را حفظ می‌کرد زمینه آزمایش برخی از امت او با عدم امکان تحریف تورات^۶ از بین می‌رفت. در مورد انجیل نیز وجود نسخه‌های متعدد و به تبع آن پیدایش نحله‌ها، فرقه‌ها و انشعابات فراوان در آیین مسیحیت در همین راستا ارزیابی می‌شود.

پس از بعثت پیامبر اکرم از آنجا که قرار نبوده است پیامبری بعد از او مبعوث و فرستاده شود پروردگار حکیم قرآن را از تحریف، جعل و دستکاری حفظ کرد تا متن آن تا قیامت در دسترس مردم باقی بماند، لکن باز هم به طور کلی زمینه امتحان را مسدود نکرد. چندین شاهد بر این ادعا وجود دارد:

اول: پیدایش اختلافات بسیاری در نحوه قرائت قرآن پس از رحلت پیامبر اکرم به نحوی که در برخی از آیات قرآن کریم حکم فقهی نیز با اختلاف قرائت تغییر پیدا می‌کند.^۷

دوم: نزول تدریجی قرآن که بعدها زمینه پیدایش اختلافاتی در مورد خاص و عام یا ناسخ و منسوخ^۸ از آیات گردید که اگر نزول آن دفعی^۱ و آشکار برای همه بود دیگر وجهی برای ذکر آیات منسوخ باقی نمی‌ماند یا اینکه عام‌ها ذکر می‌شدند و خاص‌ها پس از آنها بلافاصله می‌آمدند.

سوم: وجود آیات متشابه در قرآن مجید و همچنین امکان تحمیل آرای شخصی به قرآن و تفسیر آن بر طبق سلیقه یا هواهای نفسانی و اغراض مادی. پرواضح است که در تمامی این سه مورد اختلافی، مسلمانان باید به تنها حافظین راستین قرآن یعنی ائمه اطهار مراجعه می‌کردند و رجوع یا عدم رجوع آنان بستر آزمایش آنها و سبب سعادت و شقاوت آنها شد. این مسئله چندین قرن ادامه پیدا کرد تا اینکه به نقطه اوج این آزمایش‌ها یعنی غیبت امام معصوم و کوتاه شدن دست بشریت از دسترسی به واسطه بین زمین و آسمان رسید. انسان‌های زیادی نیز با توجه به خبر نبی اکرم مبنی بر ظهور امامی عادل در آینده فرصت را مناسب دیده و ادعای مهدی موعود یا نایب خاص او بودن کردند و بدین صورت آزمایش شدند و البته پیدایش بیشتر فرق و گروه‌های مختلف فکری و عقیدتی در زمان غیبت نیز ادامه همان مسیر آزمایش انسان‌ها به طرق گوناگون است.

اگر مسئله آزمایش را نادیده بگیریم بسیاری از اتفاقات می‌بایست طور دیگری اتفاق بیفتد، چه اینکه اگر هدف خلقت وجود هر چه بیشتر انسان‌های مؤمن می‌بود پیامبر

اکرم می‌بایست عمری همچون حضرت نوح می‌داشت تا تمامی قاره‌های جهان را به دست خود فتح کند و اسلام را بر دیگر ادیان برتری بخشد. حال آنکه از آن جهت که غرض آزمایش است به پیامبر عمری طولانی داده نشد و در عوض همانطور که در دعای ندبه^{۱۱} آمده مسلمانان با وجود حضرت علی علیه‌السلام آزمایش شدند تا مؤمنین از منافقین جدا شده و معلوم گردند. همچنین پیامبر اکرم می‌بایست در عصری مانند عصر ما مبعوث می‌شد تا امکان ثبت و ضبط هر چیزی به بهترین نحو ممکن باشد، ولی این حادثه زمانی به وقوع پیوست که کتابت و نگارش روی پوست و مانند آن انجام می‌شد و نگارش حروف، نحوه اعراب گذاری و علائم نگارشی به سبک کنونی نبود تا به بهترین نحو جلوی سوء برداشت‌ها گرفته شود. خلاصه کلام اینکه پروردگار متعال می‌توانست همه مردم را مجبور به ایمان کند (یونس: ۹۹) ولی این ایمان هیچ ارزشی نداشت. از طرف دیگر وقتی بستر آزمایش مردم سخت‌تر باشد قاعدتاً ایمان آنها هم با ارزش‌تر خواهد بود و به همین خاطر در روایتی آمده است که مردم زمان غیبت که معتقد به امامت امام دوازدهم‌اند از مردم همه زمان‌ها افضل هستند (مجلسی ۱۴۰۳، ۵۲: ۱۲۲).

۴. نتیجه‌گیری

با بررسی‌ها و تحلیل‌های صورت گرفته نسبت به دیدگاه‌های متکلمان در مورد برهان حفظ شریعت نتایج ذیل حاصل گردیده است:

مهم‌ترین اشکالی که به برهان حفظ شریعت شده عدم امکان حفظ شریعت در دوران غیبت است که این اشکال بسیار مستحکم و استوار بوده و جواب‌هایی که به این اشکال داده شده است همگی سست بوده و بیشتر موجب تضعیف اصل برهان شده است. روایاتی هم که دلالت بر حافظ بودن امام دارند مربوط به اصل ضرورت وجود امامانی هستند که حفظ شریعت به آنها سپرده شده است، ولی دلالت ندارند که آنها همیشه چنین امکانی را می‌یابند، پس نسبت دادن این برهان به امامان ناصواب است. نیز این اشکال مختص دوران کنونی نبوده و نسبت به شرایع سابق هم جاری است. بنابراین با توجه به استواری اشکال، نگارنده دو مبنا پیشنهاد داده است، اول: عدم امکان اثبات عصمت انبیاء و اوصیاء از راه برهان حفظ شریعت، هرچند از جهت مصداقی و به خاطر دلائل نقلی متواتر ممکن است کسی معتقد به عصمت آنها باشد چنانچه نگارنده نیز بر همین اعتقاد است. دوم: ضرورت عصمت از جهت عقلی مگر به خاطر وجود مصلحت که آن آزمایش و ابتلای مردم است. البته نتیجه هر دو مبنا برای مکلفانی که در عصر غیبت زندگی می‌کنند

تفاوت چندانی نداشته و بهره‌مندی از ثمرات عصمت آنطور که متکلمان بیان داشته‌اند برای آنان غیر ممکن است و فقط می‌توانند از آن جهت که عصمت از کمالات است خود را به این کمال برسانند. در نهایت، دلیل حفظ شریعت نه از سنخ براهین فلسفی بلکه از جدلیات محسوب می‌شود.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی. ۱۳۹۵ ق. کمال الدین و تمام النعمه، ج. ۱. به تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: اسلامیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی. ۱۴۰۳ ق. معانی الأخبار، ج. ۱. به تصحیح علی‌اکبر غفاری. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن قدامه، عبدالله. ۱۴۲۳ ق. روضة الناظر و جنة المناظر فی أصول الفقه، ج. ۱. بی‌جا: مؤسسه الریان.
- آزدی سجستانی، سلیمان بن الأشعث. بی‌تا. سنن أبی داود. به تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید. بیروت: المكتبة العصرية.
- انصاری، مرتضی. ۱۴۱۵ ق. کتاب النکاح. قم: المؤتمر العالمی بمناسبة الذكری المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأعظم.
- آلوسی، محمود. بی‌تا. النفحات القدسیه فی رد الامامیه. به تحقیق: مصطفی البغدادی. بی‌جا: بی‌نا.
- آمدی (سیف الدین)، علی. ۱۴۲۴ ق-الف. انکار الافکار، ج. ۳. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- آمدی (سیف الدین)، علی. ۱۴۲۴ ق-ب. الإحکام فی اصول الأحکام، ج. ۴. به تصحیح: عبدالرزاق عقیفی. ریاض: دار الصمیعی.
- بحرانی، ابن میثم. ۱۴۰۶ ق. قواعد المرام فی علم الکلام. به تحقیق سید احمد حسینی. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- تفتازانی، سعدالدین. ۱۴۰۹ ق. شرح المقاصد، ج. ۵. قم: الرضی.
- جباری، محمدرضا. ۱۳۸۱. «نگاهی به انحرافات برخی از کارگزاران ائمه اطهار (علیهم السلام)». معرفت، ۵۲: ۷-۲۰.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۲. وحی و نبوت در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، ج. ۳. به تحقیق علی زمانی قمشه‌ای. قم: اسراء.
- حرانی (ابن تیمیه)، تقی‌الدین. ۱۴۰۶ ق. منهاج السنة النبویه، ج. ۶. به تحقیق: محمد رشاد سالم. بی‌جا: جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامیه.

- حمصی رازی، سدیدالدین. ۱۴۱۲ ق. *المنقذ من التقليد*، ج. ۲. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. ربانی گلپایگانی، علی. ۱۳۸۶. «عصمت امام از نگاه خرد». قبسات، ۱۲ (۴۵): ۴۱-۶۶. ربانی گلپایگانی، علی. ۱۳۹۰. «برهان حفظ شریعت و وجود امام عصر (عج)». *انتظار موعود*، ۱۱ (۳۵): ۷-۲۰.
- سبحانی، جعفر. ۱۳۸۲. *الموجز فی اصول الفقه*. قم: مدیریت حوزه علمیه. صفرعلیپور، حشمت‌الله، و علیرضا علی‌نوری. ۱۳۷۵. امامت و ولایت. تهران: نمایندگی ولی فقیه سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.
- علم‌الهدی، علی بن الحسین. ۱۳۸۷ ق. *جمل العلم والعمل*. به تحقیق سید احمد حسینی. بی‌جا: بی‌نا.
- علم‌الهدی، علی بن الحسین. ۱۴۱۰ ق. *الشافی فی الإمامة*. تهران: مؤسسه امام صادق علیه السلام. فاریاب، محمدحسین. ۱۳۸۹. «سیری بر نظریه عصمت امام، از آغاز تا سده پنجم هجری». *معارف عقلی*، ۱۵: ۱۴۳-۱۷۸.
- قدردان قراملکی، محمدحسن. ۱۳۸۸. *پاسخ به شبهات کلامی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قوشجی، علی بن محمد. بی‌تا. *شرح التجرید*. قم: الرضی.
- کاظمی، ابراهیم. ۱۳۹۸. «نقد اشکالات ابن تیمیة در برهان حفظ شریعت». *سراج منیر*، ۹ (۳۶): ۸۹-۱۰۸.
- کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۴۰۷ ق. *الکافی*، ج. ۱. به تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- کهنسال، علیرضا، و نفیسه تحریرچی. ۱۳۹۱. «نگرشی منطقی به برهان حفظ و نقل شرع». *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۱۱: ۱۲۱-۱۳۸.
- مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۳ ق. *بحار الانوار*، ج. ۲۳، ۳۶، ۵۲، ۹۴، ۹۵. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- میرزاپور، محسن. ۱۳۹۰. «امام حافظ شریعت». *پژوهش‌های مهدوی*، ۱ (۱): ۱۴-۳۰.
- نجفی، محمدحسن. بی‌تا. *جواهر الکلام*، ج. ۳۰. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- همدانی، عبدالجبار. ۱۳۸۲ ق. *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، ج. ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة.

Bibliography

Holy Qur'an

‘Alam al-Hudā, ‘Ali ibn al-Ḥusayn (Sharif al-Murtaza). 1968. *Jam‘ al-‘Ilm wa-l-‘Amal*. Edited by Seyyed Ahmad Hosseini. n.p. [In Arabic]

‘Alam al-Hudā, ‘Ali ibn al-Ḥusayn (Sharif al-Murtaza). 1989. *al-Shāfi fī-l-*

- Imāma*. Tehran: Mu'assisih-yi Imām Ṣadiq. [In Arabic]
- Al-Najafi, Muhammad Hasan. n.d. *Jawāhir al-Kalām*, Vol. 30. Beirut: Dar Iḥya' al-Turath al-'Arabī. [In Arabic]
- Ālūsī, Maḥmūd (al-Alusi). (n.d.). *al-Nafaḥāt al-Qudsiyya fī Radd al-Imāmiyyā*. Edited by Mustafa al-Baghdadi. n.p. [In Arabic]
- Āmidī, Sayf al-Dīn (Al-Amidi). 2003. *Abkār al-Afkār*, Vol. 3. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Āmidī, Sayf al-Dīn (Al-Amidi). 2003. *al-Iḥkām fī 'Uṣūl al-Aḥkām*, Vol. 4. Edited by Abdul Razzaq Afifi. Riyadh: Dār al-Ṣumay'ī. [In Arabic]
- Anṣārī, Shaykh Mortazā. 1994. *Kitāb al-Nikāḥ*. Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī bi-Munāsaba al-Dhikrā al-Mi'awīyyah al-Thāniyah li-Milād al-Shaykh al-A'zam. [In Arabic]
- Azdī Sajistānī, Sulaymān ibn al-Ash'ath. (n.d.). *Sunan Abī Dāwūd*. Edited by Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid. Beirut: al-Maktaba al-'Aṣriyya. [In Arabic]
- Baḥrānī, Ibn Maytham. 1986. *Qawā'id al-Marām fī 'Ilm al-Kalām*. Edited by Al-Sayyid Ahmad al-Husayni. Qom: Islāmīa. Qom: Maktaba Āyatullah Mar'ashī Najafī. [In Arabic]
- Faryab, Mohammad Hossein. 2009. "A look at the Imam's Infallibility Theory: From the Beginning to the Fifth Century AH." *Ma'rif Aqli*, 15: 143-178. [In Persian]
- Hamadānī, 'Abd al-Jabbār (Qadi 'Abd al-Jabbar). 1962. *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa-l-'Adl*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Ḥarrānī, Taqī al-Dīn (Ibn Taymiyyah). 1986. *Minhāj al-Sunna al-Nabawiyya*, Vol. 6. Edited by Muhammad Rashad Salim. n.p.: Imam Muhammad bin Saud Islamic University. [In Arabic]
- Ḥimṣī Rāzī, Sadīd al-Dīn. 1991. *al-Munqadh min al-Taqlīd*, Vol. 2. Qom: Mu'assasa al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Ali (Al-Shaykh al-Saduq). 1975. *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Ni'ma*, Vol. 1. Edited by Aliakbar Ghaffari. Qom: Islāmīyya. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Ali (Al-Shaykh al-Saduq). 1983. *Ma'ānī al-Akḥbār*, Vol. 1. Edited by Aliakbar Ghaffari. Qom: Intishārāt-i Islāmī. [In Arabic]
- Ibn Qudāma, 'Abd Allah. 2002. *Rawḍa al-Nāzir wa Janna al-Manāzir fī 'Uṣūl al-Fiqh* Vol. 1. n.p.: Mu'assasa al-Rayyān. [In Arabic]
- Jabbari, Muhammad Reza. 2002. "A Look at the Deviations of Some Agents of the Imams." *Ma'refat*, 11(1): 7-30. [In Persian]

- Javadi Amoli, Abdollah. 2012. *Revelation and Prophethood in the Quran (Thematic Interpretation of the Holy Quran)*, Vol. 3. Edited by Ali Zamani Ghomshei. Qom: Nashr-i Isrā'. [In Persian]
- Kazemi, Ebrahim. 2020. "A Critic on Ibn Taymiyyah's Doubts on the Preserving the Sharia Testament." *Seraj-e Monir*, 9(36): 89-108. [In Persian]
- Kohansal, Alireza, & Nafiseh Tahrirchi. 2013. "Logical Approach to the Religious Argument of the Maintaining and Quoting the Sharia." *Islamic Philosophical Doctrines*, 7(11): 121-138. [In Persian]
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb (Al-Kulayni). 1987. *al-Kāfī*, Vol. 1. Edited by Aliakbar Ghaffari & Mohammad Akhondi. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. 1983. *Biḥār al-Anwār*, Vol. 23, 36, 52, 94, 95. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabī. [In Arabic]
- Mirzapour, Mohsen. 2011. "Imam as the Preserver of Sharia." *Mahdavi Research*, 1(1): 14-30. [In Persian]
- Qadrān Qaramaleki, Mohammad Hasan. 2008. *Answer to Theological Doubts*. Tehran: Publishing Organization of the Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Qūshjī, 'Ali ibn Muḥammad (Ali al-Qushji). n.d. *Sharḥ al-Tajrīd*. Qom: Intishārā-i al-Raḍī. [In Arabic]
- Rabbani Gulpaygani, Ali. 2011. "The Demonstration of the Preservation of the Sharia and the Existence of the Imam Mahdi." *Entizar-e-Moud*, 11(35): 7-20. [In Persian]
- Rabbani Gulpaygani, 'Ali. 2017. "The Infallibility of the Imams from the Perspective of Reason." *Qabasat*, 12(45): 41-66. [In Persian]
- Safar Alipour, Heshmatullah, & Alireza Alinoori. 1996. *Imamate and Authority*. Tehran: Namāyandigī-yi Valīy-i Faqīh-i Sipāh-i Pāsdārān-i Inqilāb-i Islāmī. [In Persian]
- Sobhani, Jafar. 2002. *al-Mūjaz fī 'Uṣūl al-Fiqh (Principles of Islamic Jurisprudence for Beginners)*. Qom: Modīriyyat-i Huvzih-yi 'Ilmiyyih. [In Arabic]
- Taftāzānī, Sa'd al-Dīn (Al-Taftazani). 1989. *Sharḥ al-Maqāṣid*, Vol. 5. Qom: Intishārāt al-Raḍī. [In Arabic]

یادداشت‌ها

۱. روایت اول: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) «إِنَّ عِنْدَ كُلِّ بَدْعَةٍ تَكُونُ مِنْ بَعْدِي يَكَادُ بِهَا الْإِيمَانُ وَلِيًّا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي مُوَكَّلًا بِهِ يَدُبُّ عَنْهُ يَنْطِقُ بِالْهَامِ مِنَ اللَّهِ وَ يَعْلَمُ الْحَقَّ وَ يَتَوَرَّهُ وَ يَرُدُّ كَيْدَ الْكَاذِبِينَ» (كلینی ۱۴۰۷،

(۵۴:۱)

روایت دوم: أَنَّ النَّبِيَّ (ص) قَالَ: «إِنَّ فِي كُلِّ خَلْفٍ مِنْ أُمَّتِي عَدْلًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يَنْفِي عَنْ هَذَا الدِّينِ تَخْرِيفَ الْغَالِيْنَ وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِيْنَ وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِيْنَ» (ابن بابویه ۱۳۹۵، ۱: ۲۲۱)

۲. خالی از لطف نیست با نحوه مواجهه اهل سنت با بحث عصمت پس از رحلت پیامبر اکرم آشنا شویم. برخی مانند ابن تیمیه با تکیه بر روایاتی نبوی (ازدی سجستانی بی تا، ۴: ۹۸) معتقدند اُمت معصوم است و عصمت اُمت، ما را از عصمت امام بی نیاز می کند (ابن تیمیه ۱۴۰۶، ۶: ۴۶۶). اکثریت اهل سنت نیز نظریه تصویب را پذیرفته و وقتی نظرات و دیدگاه‌های صحابه یا مجتهدان هر چند نافعی یکدیگر باشند درست تلقی شوند تا حد بسیار محسوسی نیاز مردم به امام کاهش می یابد. بعضی دیگر نوشته اند اگر امام در اجتهاد خطا کند مجتهدان دیگر او را بر خطایش آگاه می سازند و از آن باز می دارند (تمتازانی ۱۴۰۹، ۵: ۲۵۱؛ قوشچی بی تا، ۳۶۷) برآیند همه این نظرات به وضوح نشان می دهد که اهل سنت به نوعی با طرح موارد جایگزین نتوانسته اند مسئله عصمت را بعد از پیامبر اکرم نادیده بگیرند و به جای عصمت امام که اعتقاد اختصاصی شیعه است عصمت اُمت یا تصویب را پذیرفته و بدین سان خلأ نیاز به مسئله عصمت را پر کرده اند. در حقیقت آنها نیز ملتفت به این بحث بوده اند که پس از رحلت پیامبر به مسئله عصمت نیاز دارند و البته به شیوه خودشان آن را برای خود مسئله ای حل شده قلمداد کرده اند، گرچه اهل سنت باید بدانند اجتماع اُمت اگر هم عصمت آور باشد فقط در جایی است که همه اُمت مسئله ای را بپذیرند و شیعه نیز از اُمت است. پس تا در مسئله ای همه اُمت اتفاق نظر نداشته باشند نمی توان اطمینان به عدم ضلالت داشت و از جمله این مسائل تصویب است که شیعه و حتی برخی از اهل سنت (آمدی ۱۴۲۴-ب، ۴: ۱۸۴؛ ابن قدامه ۱۴۲۳، ۱: ۴۷۱) آن را نپذیرفته اند. در بحث اجتهاد نیز از کجا مشخص می شود که مجتهد خطا کرده تا دیگر مجتهدان به او تذکر دهند؟ این مطلب شاید در جایی که اشتباه مجتهد بسیار واضح بوده کاربرد داشته باشد ولی در اکثر موارد از آنجا که هیچ یک به حکم واقعی دسترسی ندارند معلوم نیست که نظر چه کسی خطا یا صواب است و همه مجتهدان از این جهت یکسانند و حتی نمی توان گفت نظر چه کسی به حکم واقعی نزدیک تر است.

۳. البته شیخ صدوق تصریحی به این برهان ندارد، لکن توضیحات ایشان که در حدود چهار صفحه است با توضیحات متکلمین بعد ایشان تفاوت چندانی ندارد.

۴. جالب است که در مقابل ایشان که در اوایل غیبت کبری می زیسته و معتقد به افتتاح باب علم به احکام شرعی بوده است گروهی از اصولیان متأخر مانند مرحوم میرزای قمی قرار دارند که قائل به انسداد باب علم و علمی هستند و مطلق ظنون را مگر در برخی موارد حجت می دانند.

۵. برخی از موارد بحث تقیه مانند تقیه مداراتی به این مطلب مربوط می شود.

۶. «شایسته نیست مؤمنان همگی (به سوی میدان جهاد) کوچ کنند، چرا از هر گروهی از آنان، طایفه ای کوچ نمی کند (تا طایفه ای در مدینه بماند)، که در دین (و معارف و احکام اسلام) آگاهی یابند و به هنگام بازگشت به سوی قوم خود، آن‌ها را بیم دهند؟! شاید (از مخالفت فرمان پروردگار) بترسند، و خودداری کنند» (ترجمه آیت الله مکارم شیرازی).

۷. آیاتی در قرآن کریم (بقره: ۷۵؛ آل عمران: ۷۸؛ نساء: ۴۶) وجود دارد که می‌توان از آنها نتیجه گرفت برخی از اهل کتاب، قسمت‌هایی از تورات و انجیل را که باب میلشان نبوده تغییر می‌دادند که در نهایت منجر به تحریف لفظی و معنوی آن دو کتاب گردیده است. (پایگاه اینترنتی آیه الله مکارم شیرازی)
۸. از این آیات می‌توان به (بقره: ۲۲۲؛ نساء: ۴۳؛ نمل: ۲۵) اشاره کرد.
۹. برای مثال آیه پنجم سوره مائده خاص است و آیه دهم سوره ممتحنه عام. بعضی معتقدند سوره مائده آخرین سوره‌ای است که نازل شده پس آیه پنجم را ناسخ/مخصص آیه دهم محسوب می‌کنند که لازمه آن عدم حرمت نکاح با اهل کتاب است (نجفی بی‌تا، ۳۰: ۳۱). دیگران می‌گویند همه آیات این سوره آخرین آیات نیستند پس آیه پنجم با آیه دهم نسخ گردیده و نتیجتاً حکم به حرمت ازدواج با اهل کتاب می‌دهند (انصاری ۱۴۱۵، ۳۹۴).
۱۰. در مورد نزول دفعی اختلاف فراوان است، لکن می‌توان گفت که این نزول دفعی طوری نبوده است که در اختیار مردم قرار گیرد و مردم به متن قرآن دسترسی داشته باشند.
۱۱. فراز مربوطه این است: «لولا أنت یا علی لم يعرف المؤمنون بعدی».



The Function of Monotheism in Lifestyle

Ismaeil Alikhani¹ 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2023.06.11

Accepted: 2024.01.29



Abstract

One of the most important sociological, psychological, and theological issues in the contemporary world is "lifestyle". The significant point here is the role of worldviews in forming, dividing, and explaining the lifestyle. The divine and material worldviews divide the lifestyle into two important types. The subject matter of this article is the role of monotheism, as the most important foundation and infrastructure of Islam, in the lifestyle. This paper has answered these questions using a descriptive-analytical method: What is the role of belief in God in people's lifestyles? What are the main characteristics of a monotheistic lifestyle? Is there only one type of monotheistic lifestyle or one can believe in different types of it? The results of this article show that monotheism completely changes the lifestyle and a believer's lifestyle is completely different from a non-believer's lifestyle. Moreover, a monotheistic lifestyle leads to an optimistic view of the world and life, a profound and comprehensive understanding of the human being and the world, balance in life choices, deep pleasures, a coherent system in life, superior knowledge and values, rational action in life, making the immeasurable aspects of affairs measurable, creating the capacity of having superior choices, and directing the choices. Finally, the monotheistic lifestyle has different levels, so we are not faced with only one type of monotheistic lifestyle.

Keywords

God, religion, monotheism, lifestyle, monotheistic lifestyle

1. Associate Professor, Department of Kalam, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. (E.alikhani@irip.ac.ir)



کارکرد توحید در سبک زندگی

اسماعیل علی‌خانی^۱

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۹

دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۱

چکیده

سبک زندگی از موضوعات مهم جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و البته دین‌شناختی در جهان معاصر است. نگرش‌های کلان و جهان‌بینی در ایجاد، تقسیم و تبیین سبک زندگی نقش دارند. نگرش‌های کلان الهی و مادی سبک زندگی را به دو گونه مهم الهی و مادی تقسیم می‌کند. مسئله اصلی این نوشتار نقش مهم‌ترین بنیان و زیرساخت اسلام، یعنی توحید، در سبک زندگی است. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی در پی پاسخ گفتن به این پرسش‌هاست: خداباوری چه نقشی در سبک زندگی انسان‌ها دارد؟ ویژگی‌های اصلی سبک زندگی توحیدی چیست؟ و آیا تنها یک گونه سبک زندگی توحیدی وجود دارد یا می‌توان به گونه‌های متفاوت سبک زندگی توحیدی باور داشت؟ دستاوردهای پژوهش عبارت‌اند از این که باور به توحید سبک زندگی را به طور کلی دگرگون می‌کند و سبک زندگی خداباورانه به کلی متفاوت از غیر آن است؛ سبک زندگی موحدانه باعث نگاه خوش‌بینانه به عالم و زندگی، فهم عمیق و جامع از انسان و جهان، تعادل در گزینش‌های زندگی، لذت‌های عمیق، نظام منسجم در زندگی، علم و ارزش‌های برتر و کنش عقلانی در زندگی، سنجش‌پذیر ساختن جنبه‌های سنجش‌ناپذیر امور، ایجاد ظرفیت گزینش‌های برتر و جهت دادن به گزینش‌ها می‌شود. در نهایت، سبک زندگی توحیدی دارای مراتب تشکیکی است و چنین نیست که تنها با یک گونه سبک زندگی موحدانه مواجه باشیم.

کلیدواژه‌ها

خدا، دین، توحید، سبک زندگی، سبک زندگی توحیدی

۱. دانشیار گروه کلام، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.

(E.alikhani@irip.ac.ir)

مقدمه

مفهوم «سبک زندگی» مفهومی نسبتاً جدید در ادبیات علوم اجتماعی است. هرچند زندگی افراد بشر در طول تاریخ و در جامعه‌های مختلف همواره بر اساس مجموعه‌ای از قواعد و مناسبات رفتاری معین نظم و نسق یافته است، اما در ادبیات علوم اجتماعی، سبک زندگی محتوایی فراتر دارد و به واسطه همین محتوا، از اصلی‌ترین نشانه‌های تحولات اجتماعی و فرهنگی چند دهه اخیر غرب به حساب می‌آید. این بحث در طول تاریخ، تحت عنوان «فرهنگ»، «هویت» و ... مطرح بوده است.

امروزه سبک زندگی از اهمیت بالایی برخوردار است؛ هم‌چنان‌که برخی از جامعه‌شناسان در طلیعه قرن بیست‌ویکم گفتند: «هم‌چنان‌که جامعه‌شناسی به سوی قرن بیست‌ویکم می‌رود، همه شاخص‌ها نشان می‌دهند که پژوهش درباره سبک‌های زندگی می‌رود تا کانون تمرکز رشته جامعه‌شناسی باشد» (Cockerham et al 1993, 423). اهمیت و رواج فزاینده مفهوم «سبک زندگی» بدین دلیل است که ابزارهای مفهومی دیگر، نظیر «طبقه» که متکی بر روایت‌های کلان از پدیده‌های اجتماعی است، کارایی خود را از دست داده‌اند و دیگر نمی‌توانند تنوع و پیچیدگی دنیای اجتماعی را توضیح دهند.

از نکات قابل توجه در موضوع سبک زندگی، نقش نگرش‌های کلان و جهان‌بینی در ایجاد، تقسیم و تبیین آن است. نگرش‌های کلان الهی و مادی، سبک زندگی را به دو گونه مهم الهی و مادی تقسیم می‌کند. مسئله اصلی این نوشتار، مهم‌ترین بنیان و زیرساخت سبک زندگی اسلامی و نقش آن در سبک زندگی است. نگرش مادی به عالم و انکار وجود خدای واحد باعث یک سبک زندگی و نگرش الهی به آن و باور به خداوند باعث گونه دیگری از سبک زندگی برای انسان‌ها می‌شود. پرسش اصلی این است که خداباوری چه تأثیری در سبک زندگی انسان‌ها دارد و ویژگی‌های اصلی سبک زندگی ناشی از این باور چیست.

در اینجا اشاره به یک نکته بایسته است و آن این‌که توصیف این نوشتار از توحید و سبک زندگی توحیدی، توصیف اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان از خوانش توحید است، نه خوانش گروه‌های افراطی اسلامی، نظیر وهابیت و غیره. معیار تشخیص درستی این خوانش و سبک زندگی در اسلام و عدم سازگاری خوانش گروه‌های افراطی از سبک زندگی توحیدباوری، سبک زندگی رسول گرامی اسلام (ص) و اهل بیت (ع) است.

اهمیت و ضرورت این پژوهش در این امر نهفته است که همه هویت و خوش‌بختی

یا تیره‌روزی انسان‌ها ناشی از اعتقاد به خداوند یا عدم اعتقاد به او است. بنابراین، پرداختن به این مسأله و برجسته‌ساختن نقش آن در سبک‌سازی زندگی‌ها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از سوی دیگر، ارائه یک الگوی مناسب برای پرداختن به موضوع سبک زندگی، زمینه مناسبی برای پژوهش‌های بعدی و نیز دست‌اندرکاران تعلیم و تربیت و همه کسانی است که دغدغه سبک زندگی دینی و اسلامی دارند.

۱. تعریف سبک زندگی

سبک زندگی، مطابق نگرش دوران معاصر، در نوشته‌های اندیشمندان مختلف جامعه‌شناسی و روان‌شناسی دارای تعریف‌های متفاوت است و نمی‌توان به یک تعریف مورد اتفاق در این زمینه دست یافت. حتی برخی از اندیشمندان بر این باورند که «تقریباً هیچ توافق تجربی یا مفهومی درباره این‌که چه چیز سازنده سبک زندگی است، وجود ندارد» (Soble 1981, 2). برخی نیز معتقدند که می‌توان مفهوم سبک زندگی را بسته به موضوع مورد مطالعه به شیوه‌های گوناگون تعریف کرد و ارائه تعریفی از آن نافی بقیه شیوه‌های کاربرد این مفهوم نیست (Loov & Miegel 1990, 25).

آلفرد آدلر، که از منظر روان‌شناختی به سبک زندگی می‌پردازد، سبک زندگی را همان شخصیت مرکزی یک فرد می‌داند؛ شیوه‌ای که فرد با آن به جهان پیرامون پاسخ می‌دهد (Wells 1976). او سبک زندگی را کلیت بی‌همتا و فردی زندگی می‌داند که همه فرایندهای عمومی زندگی ذیل آن قرار دارند (Adler 1956, 112).

اندیشمندان دیگر، نظیر جورج زیمل، آنتونی گیدنز، ماکس وبر، پی‌یر بوردیو و ... عموماً به سبک زندگی از منظر جامعه‌شناسی یا حوزه مطالعات فرهنگی پرداخته‌اند. از نظر جورج زیمل، سبک زندگی تجسم تلاش انسان برای یافتن ارزش‌های بنیادی یا به تعبیری فردیت برتر خود در فرهنگ عینی خویش و شناساندن آن به دیگران است (Simmel 1964, 314). از نظر پی‌یر بوردیو، «سبک زندگی دارایی‌هایی است که اشغال‌کنندگان موقعیت‌های مختلف با آن خویشتن را با قصد تمایز یا بدون قصد آن از دیگران تمایز می‌بخشند» (Bourdieu 1984, 76). آنتونی گیدنز سبک زندگی را نحوه زیستن افراد می‌داند. این نحوه زیستن مجموعه‌ای از رفتارها است که فرد با به‌کارگیری آنها هم نیازهای جاری خویش را برمی‌آورد، هم روایت خاصی را که برای هویت خویش برگزیده است، در برابر دیگران مجسم می‌کند (گیدنز ۱۳۸۲، ۱۱۹).

توجه به این نکته بایسته است که سبک زندگی از جنس رفتار است و ارزش‌ها،

نگرش‌ها و جهت‌گیری‌های ذهنی افراد از دایره این مفهوم بیرون است (نک. فاضلی ۱۳۸۲، ۶۳)، اما چنین نیست که ارزش‌ها و نگرش‌ها بی‌ارتباط با سبک زندگی باشند. سبک زندگی بعد «نمایش‌گرانه» هویت یک انسان است و جنبه‌های نادیدنی هویت انسانی را در قالب انتخاب‌ها و رفتارها نمایان می‌کند (فاضلی ۱۳۸۲، ۳۱-۳۰). بنابراین، تا حد زیادی همین ارزش‌ها و دیدگاه‌های بنیادین است که پایه و اساس سبک زندگی را شکل می‌دهد؛ هرچند عوامل محیطی و اقلیمی و فردی را نیز نادیده نمی‌گیریم. به بیان گیدنز، سبک زندگی راهی برای شناخت نگرش‌ها، ارزش‌ها و رفتارهای افراد است (گیدنز ۱۳۸۲، ۱۱۹-۱۲۰).

با توجه به آنچه گذشت، مقصود ما از سبک زندگی در این نوشتار، شیوه، روش یا طرز زندگی یک فرد یا گروه است که منعکس‌کننده نگرش‌ها، گرایش‌ها، ارزش‌ها، معیارهای اخلاقی، سلیقه‌ها، عادت‌ها و وضعیت اقتصادی است. مطابق این تعریف، از طریق سبک زندگی و ژرف‌اندیشی درباره آن می‌توان به هنجارهای نهان در باور و رفتار یک فرد یا گروه پی‌برد و جهت‌گیری‌ها و الگوهای موجود یا در حال شکل‌گیری را به نحو واقع‌بینانه تحلیل کرد.

با توجه به این تعریف، از مهم‌ترین مؤلفه‌ها در سبک زندگی، نقش باورهای دینی در سبک زندگی است. سبک زندگی، هم امری اجتماعی و متأثر از عوامل اجتماعی و محیطی است، هم امری فردی و ناشی از سلیقه‌ها و خواسته‌های فردی و هم متأثر از باورها و ارزش‌های پذیرفته‌شده فرد (شریفی ۱۳۹۲، ۳۴).

۲. جهان‌بینی و سبک زندگی

با توجه به تعریف ما از سبک زندگی، به‌وجودآمدن سبک‌های زیستی در هر جامعه، نسبت مستقیمی با سرمایه‌های فرهنگی، نظام‌های ارزشی و هنجارهای حاکم بر آن جامعه دارد. باورها، آرمان‌ها و ارزش‌های کلان از عناصر محوری هر جهان‌بینی اجتماعی‌اند و به‌وجودآورنده کنش‌ها، هنجارها و تحولات جامعه. تفاوت در جهان‌بینی و اعتقادات به تفاوت در اخلاق می‌انجامد و تفاوت در اخلاق در تفاوت میان سبک زندگی هویدا می‌شود (حداد عادل ۱۳۸۹، ۷۳).

۳. رابطه انسان با خدا

در ادیان توحیدی، نخستین و مهم‌ترین ارتباط، ارتباط میان خدا و انسان است. جهان‌آدیان

توحیدی، به لحاظ هستی‌شناختی، جهانی خدامحور است. یعنی خدا در مرکز هستی قرار دارد و همه موجودات، از جمله مهم‌ترین آنها، یعنی انسان، آفریده و تحت سیطره و مشیت او هستند. از این منظر، هیچ چیز در جهان یارای هم‌ترازی با او نیست. به همین دلیل، همه موجودات در مراتب بسیار پایین‌تر از او قرار دارند. با این حال، به تبع خود اراده خداوند می‌توان برای انسان در میان مخلوقات الهی جایگاهی ممتاز قائل شد و میان خدا و انسان رابطه‌ای ویژه، فراتر از رابطه خدا با سایر موجودات ترسیم کرد؛ زیرا، سرشت انسان و وظایف و سرنوشت او، بعد از خدا، از اهمیت دوم برخوردار است. افعال و فرامین الهی، تا حد زیادی در ارتباط با انسان و نحوه واکنش او در برابر خداوند است. این، مسأله‌ای است که با نجات و رستگاری نوع بشر سر و کار دارد و اگر این مسأله نبود، بسیاری از افعال و فرامین خداوندی تحقق نمی‌یافت (نک. ایزوتسو ۱۳۶۸، ۹۱، ۹۲، ۱۱۹).

فضای هستی‌شناسانه برآمده از متون ادیان توحیدی فضایی آرام و توصیف‌گونه نیست. به عبارت دیگر، نمی‌توان متون مذکور را بسان مکتوبی توصیفی، که به آرامی وقایع تاریخی یا حوادث مربوط به زمان خود را گزارش می‌کند، دانست. این متون صحنه‌ای را درباره جهان تصویر می‌کند که در آن «دو قطب»، هم‌راه با مجموعه‌ای از «ارتباطات» پرتنش، بالنده و نیرومند به چشم می‌خورد. در یک سوی این دو قطب، خدایی است که همه پدیده‌های عالم را آفریده است تا مقدمه‌ای برای آفرینش انسان باشد و هر چه می‌کند و می‌گوید، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در ارتباط با جنبه‌ای از ابعاد انسان، هستی، نیازها، خلیقات و اعمال او است و از سوی دیگر، انسان است؛ که خود را مخلوقی می‌یابد که در میان همه مخلوقات دیگر، مورد توجه و اهتمام خالق خویش است و نیز از جانب او عهده‌دار مسئولیت‌ها و وظایفی است (ایزوتسو ۱۳۶۸، ۹۱).

۴. باور به خدا و سبک زندگی

هر جهان‌بینی یا حکمت نظری دارای حکمت عملی خاص خویش است (نک. لک‌زایی ۱۳۸۷، ۶۹). دین اسلام نیز از این قاعده مستثنا نیست و برای شیوه زندگی مؤمنان برنامه عملی و عملیاتی دارد. به بیان دیگر، سبک زندگی مؤمنان انعکاس نگرش آنان به هستی و هستی‌بخش و جایگاه انسان از منظر آفریننده و نقش او در عالم خلقت است. سبک زندگی اسلامی جلوه‌ای از ربوبیت الهی و اسماء و صفات الهی در عالم هستی و زندگی انسان است.

مهم‌ترین و بنیادی‌ترین باور در ادیان توحیدی، که در همه ابعاد زندگی یک موحد حقیقی نمود دارد، باور به اصل وجود خداوند و توحید است. این باور اساس زندگی یک مؤمن است و چارچوب زندگی او را ترسیم می‌کند و نقشی حیاتی و راهبردی در سبک زندگی انسان ایفا می‌کند. این باور صرفاً امری ذهنی یا نظریه‌ای فلسفی و فکری نیست؛ بلکه یک بنیان برای زندگی مؤمنان است و در چگونگی زیستن آنان سهیم است و در تصمیم‌گیری‌های مختلف زندگی نقش ایفا می‌کند و به آنان اجازه نمی‌دهد در موقعیت‌های عملی زندگی بی‌تفاوت از کنار آن بگذرند.

سبک زندگی‌ای معقول و معتبر است و ارزش آن را دارد که انسان عمر خویش را در مسیر آن و همراه با آن طی کند که بر مبنایی محکم، معقول و حقیقی استوار باشد. پیداست که محکم‌ترین و معقول‌ترین مبنا برای یک زندگی، استواری آن بر خالقیت و ربوبیت یک خدای متعال، غنی بالذات، ابدی و ازلی برای نظام هستی و زندگی انسان و رابطه حقیقی و پیوسته او با انسان است. چنین سبک زندگی‌ای ریشه در واقعیت نفس‌الامری دارد و صرفاً بر یکسری اعتباریات و قراردادهای استوار نیست. چنان‌که، به بیان ملاصدرا، علت وجوب بخشی قوانین شرعی این نکته است که آنها ریشه در واقعیت نفس‌الامری و تکیه بر مصالح و مفاسد واقعی دارند و صرف قرارداد نیستند (ملاصدرا ۱۳۷۱، ۱۵۰).

بنابراین، پذیرش یا عدم پذیرش وجود خداوند خالق و مدبر در عالم، به‌ویژه در عالم انسانی، باعث دو گونه سبک زندگی الهی و مادی می‌شود. روشن است که هم اصل زندگی انسان و هم سبک زندگی او به لحاظ تکوینی تحت ربوبیت و تدبیر خداوند و مقدرات الهی است؛ آنچه لازم است این است که به لحاظ تشریحی نیز زندگی او تحت ربوبیت الهی، یعنی مطابق با اوامر و نواهی الاهی باشد.

۵. ربوبیت الاهی و سبک زندگی

از مهم‌ترین اصول خداباوری، اصل ربوبیت تام الهی بر هستی و زندگی انسان است. در ادیان توحیدی مهم‌ترین مبنایی که همه ارکان دین بر آن بنا نهاده می‌شود، توحید در مراتب گوناگون است؛ باور به این‌که عالم هستی دارای یک خالق، یک مدبر و یک نگاهدارنده و پشتیبان است. آن‌گاه که انسان‌ها با نظام «باور_میل» به یگانگی و ربوبیت الهی در عالم اذعان می‌کنند و به آن، باور قلبی پیدا می‌کنند و تمایلات خود را بر اساس این باور تنظیم می‌کنند، سبک زندگی آنان دینی و الهی می‌شود. سبک زندگی مبتنی بر ربوبیت الهی بیان‌گر

تحقق خواست خداوند در زندگی فردی و اجتماعی یک مؤمن است. شناخت تدبیرگری خداوند در زندگی انسان و کیفیت این تدبیرگری احسن در نظام هستی و نیز در زندگی انسان باعث دوری او از نگرش‌ها، گرایش‌ها و سبک‌های غیرالهی می‌شود (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱، ۲-۳). کسانی که به تدبیرگری خداوند در عالم اذعان دارند و بر این باورند که هیچ یک از موجودات عالم، از جمله انسان، از حیطة ربوبیت الهی خارج نیستند، سبک زندگی الهی را تجربه می‌کنند.

به‌کارگیری این اصل نقش بسیار مهمی در زندگی دارد. لازمه این اصل آن است که انسان از استعداد و ظرفیت تکامل و شکوفاشدن و تعالی به مراتب بالاتر برخوردار باشد. از سوی دیگر، خداوند همه اسباب ارتقای او به سوی سبک زندگی کامل را مهیا کرده است. مطابق این نگاه، سبک زندگی توحیدی منحصر به زمان و مکان خاصی نیست و دستیابی به آن در همه زمان‌ها و مکان‌ها امکان‌پذیر است؛ چرا که ربوبیت خداوند محدود و مقید به زمان و مکان خاصی نیست. به بیان ملاصدرا، خدای متعال با ربوبیت تشریحی خویش همه موانع و بهانه‌ها را از سر راه انسان برداشته است (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۳۱۸).

اگر شخص خدا‌باور بتواند چگونگی زندگی خویش را بر اساس تدبیر الهی تنظیم کند، به کمال حقیقی خویش در زندگی دست می‌یابد. سر این مطلب در این نکته نهفته است که از آنجا که نظام چینی‌تکوینی عالم نظام حکیمانه و بهترین چینی‌ست، کسانی که زندگی خود را بر اساس و در مسیر مدیریت الهی تنظیم می‌کنند، به بهترین زندگی دست می‌یابند. این هماهنگی اراده انسان با اراده الهی، زندگی مؤمن را به بهترین زندگی تبدیل می‌کند.

۶. هدف سبک زندگی توحیدی

آنچه یک سبک زندگی را از سایر سبک‌ها برتر و ارزش‌مندتر می‌سازد، هدف و غایت برتری است که برای یک زندگی ترسیم می‌شود. سبک‌های مختلف زندگی بر اساس اهداف متفاوتی که افراد برای زندگی خود ترسیم می‌کنند، شکل می‌گیرند. اهداف و غایات نیز برآورنده نیازهای افراد هستند؛ با تغییر اهداف، نیازها نیز تغییر می‌یابند و در نهایت، سبک زندگی تغییر می‌کند (محمدی پیرو ۱۴۰۰، ۱۶۷-۱۶۸). به عنوان نمونه، چون غایت یک انسان موحد تقرب به خداوند و رضایت حق تعالی است، نیاز به امور معنوی برای او اولویت می‌یابد. سبک زندگی چنین فردی به‌گونه‌ای تنظیم می‌شود که همه فعالیت‌ها و

رفتارهای او را در مسیر تقرب به خداوند قرار می‌دهد. به همین دلیل است که امام صادق (ع) می‌فرماید: «نیت مؤمن از عمل او برتر است» (کلینی ۱۴۱۳، ۲: ۸۴). در اینجا حتی کارهای بدنی و مادی او نیز رنگ و بوی الهی به خود می‌گیرد.

هدف نهایی در سبک زندگی، نیل به سعادت و کمال است. سعادت ذاتاً مطلوب انسان است و بالاتر از آن مطلوبی وجود ندارد (فارابی ۱۹۹۵، ۱۰۱). البته سعادت دارای مراتب تشکیکی است و علاوه بر سعادت نهایی و حقیقی، شامل سعادت‌های نسبی و متوسط نیز می‌شود. سعادت هر چیزی در درون ذات همان شیء و مختص به او و سازگار با طبع اوست. به همین دلیل، به هر میزان صاحب آن نسبت به آن درک بیشتر و بهتری داشته باشد، امکان بهتر و بیشتری برای نیل به آن برای او وجود خواهد داشت. کمال و سعادت حقیقی انسان، تقرب به حضرت حق و جداسدن از ماده و مادیات است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۲)؛ چرا که خداوند اصل و قوام انسان و همهٔ اشیاء است.

مهم‌ترین ویژگی غایت برتر و سعادت نهایی، برتری از صاحب خود است. جز ذات خدای متعال همه چیز دارای مطلوب فوق خود است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۵: ۲۰۳-۲۰۴) و الا نیل به کمال و شکوفاشدن استعدادها معنا ندارد. به همین دلیل است که کسانی که نیل به سعادت و کمال خویش را وامی‌نهند یا در مصداق کمال به خطا می‌روند، از حریم ذات خویش فروتر رفته، تبدیل به نوع پست‌تر از خود می‌شوند (فرقان: ۴۴).

۷. نقش توحید در سبک زندگی

باور به توحید در مراحل مختلف پیدایش، رشد و تحول سبک‌های مختلف زندگی تأثیرگذار است. این باور با ارائه آگاهی‌ها، تجربیات و تمایزهای میان امور قدسی و غیر آن، در شناخت جهان و ترسیم طرحی از آن به فرد یاری می‌رساند. هم‌چنان‌که احساس‌هایی نظیر رضایت، ترس و احترام را در فرد برمی‌انگیزد، که می‌توانند در نوع نگاه او به زندگی مؤثر باشند. اثر دیگر این است که باور به توحید با برخورداری از مجموعه قواعد و هنجارهای رفتاری و شعائر، ارائه‌کنندهٔ یک الگو برای زندگی فردی و اجتماعی است. کمک به شکوفاساختن خلاقیت افراد و ایجاد انگیزه‌های الهی و معنوی برای گذر از محدودیت‌های وراثتی و محیطی تأثیر دیگر خداباوری در سبک‌دهی به زندگی است.

بنابراین، باور به توحید در میدان‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی شخص اثر می‌نهد؛ چرا که هم یک جهان‌بینی و نظام معنایی به او می‌دهد؛ هم فضا و میدانی برای زندگی مهیا می‌کند تا کسانی که به آن می‌گروند، سبک زندگی‌ای متمایز از غیر داشته باشند.

این تأثیرات را در عناوین ذیل دنبال می‌کنیم:

۷-۱. نگاه خوش‌بینانه به عالم و زندگی

از دستاوردهای مهم پذیرش ربوبیت الهی در زندگی این است که دارندگان سبک زندگی توحیدی حقیقتاً هیچ شر و بدی را در عالم و حیات بشری و زندگی خویش نمی‌بینند. آنان همه امور و رخدادها را بر وفق قضای الهی و قضای الهی را بهترین تدبیر و تنظیم برای عالم می‌دانند.

خوش‌بینی ریشه در باور افراد نسبت به علل رخدادها و حوادث دارد. هر فردی برای نسبت‌دادن یک پدیده به علتی معین تمسک می‌جوید، که از آن به «سبک تبیین» یاد می‌شود. خوش‌بینی یا بدبینی نسبت به رخدادهای زندگی به سبک تبیین و تحلیل فرد از رویدادهای مختلف زندگی برمی‌گردد (سلیگمن و همکاران ۱۳۸۳، ۷۲).

دارندگان ایمان به خداوند به زندگی خوش‌بین هستند و برای رخدادهای زندگی توجیه و تبیین معقول و مثبت دارند (Extremera et al 2009, 137) و با شیوه مقابله، مشکلات زندگی را به نحو مؤثرتری حل می‌کنند و در نتیجه کارایی بیشتری را در زندگی تجربه می‌کنند (Scheier et al 1994). آنان به امکانات، فرصت‌ها، توانمندی‌ها، خوبی‌ها، زیبایی‌ها، عشق و به خدا به مثابه عالی‌ترین منبع عشق و زیبایی و خوبی توجه دارند (علی‌خانی ۱۳۹۴، ۱۱۱). از منظر خداپاوران، سراسر زندگی انسان عشق و شور و خود انسان کانون خوشی و لذت و سعادت است؛ اما به شرطی که بخواهد و بتواند از این کانون بهره‌برداری کند. هیچ غمی نیست که قابل تبدیل به سرور و بهجت نباشد. تربیت‌شدگان مکتب وحی، حتی مصیبت‌ها را نیز زیبا می‌بینند؛ زیرا همه چیز را از خدا و در محضر خدا می‌دانند (بقره: ۱۵۶). برای آنان هیچ مشکلی لاینحل نیست؛ زیرا به قدرتی فوق همه قدرت‌ها تکیه دارند؛ به همین دلیل هیچ‌گاه دچار بدبینی، پوچی و نگرانی نمی‌شوند. البته، در اینجا به این نکته توجه داریم که مقامات مختلف اهل ایمان، اعم از ضعفا، متوسطین و اولیاء خاص الاهی که در توجه تام به حضرت حق به سر می‌برند، متفاوت است؛ اما به هر روی، نگاه کلی اهل ایمان به عالم، نگاه مثبت و خوش‌بینانه است.^۱ با توجه به این نگاه است که مشکلات عالم را نیز جزئی از برنامه تربیتی و سنت‌های الاهی می‌دانند و از دنیا انتظار بهشت و بهترین زیستن را ندارند.

از جلوه‌های خوش‌بینی در دین توحیدی اسلام این است که هر سوره‌ای از قرآن با نام مبارک «رحمان» و «رحیم» آغاز می‌شود، که علاوه بر بشارت رحمت خاص بر مؤمنان

و مسلمانان، رحمت عام برای همگان را وعده می‌دهد. قرآن مؤمنان و صالحان سایر ادیان الهی را نیز بشارت به نجات می‌دهد و زندگی آنان را ارزشمند می‌داند (بقره: ۶۲). نام‌های نود و نه‌گانه خداوند مشتمل است بر: حب، احسان، لطف، رحمت، بخشش، گذشت، جود، شفقت. خدای متعال رحمتش گسترده است و بر خشمش تقدم دارد و ابتدائاً نگاه رحیمانه به بندگان دارد و خشم و غضبش در مرحله‌ای است که پای تعدی بندگان و عدالت خداوند به میان آید. به همین دلیل است که به‌رغم قدرتش، سرکشان را مهلت می‌دهد و توبه و بازگشت مجرمان را می‌پذیرد (زمر: ۵۳؛ توبه: ۱۰۴؛ بقره: ۵۴؛ حدید: ۲۸).

یکی از جلوه‌های مهم خوش‌بینی، خوش‌بینی کیهانی است؛ این‌که بنای عالم بر خیر و عدالت و انتهای نیک برای هستی، به‌ویژه انسان‌ها است و خداوند به آفریدگانش نگاه لطف و رحمت دارد. خوش‌بینی کیهانی این وعده را به انسان می‌دهد که پایان کار جهان و انسان خداپاور توأم با کمال و سعادت است. مطابق خوش‌بینی کیهانی، غایت خیر انسان در تفکر دینی است (Hick 2002, 176). خوش‌بینی کیهانی ادیان توحیدی ناشی از این نگرش است که جهان خدامحور، همواره به سوی غایتی کامل و خیر در حرکت است و آفرینش دارای ساختاری متناسب با این غایت است.

جلوه دیگر خوش‌بینی توحیدی این مژده است که می‌توان یک‌باره یا به‌تدریج به تحولی نجات‌بخش دست‌یافت و از طریق آن ارتباط تازه‌ای با واقعیت غایی برقرار ساخت. نکته مهم این است که این غایت مطلوب برای همگان دست‌یافتنی است. این خوش‌بینی و بشارت باعث می‌شود که انسان حتی در تاریک‌ترین لحظه‌های زندگی که آکنده از رنج و اندوه است، بتواند به اطمینان قلبی و امید دست یابد.

۲-۷. دست‌یابی به فهم عمیق و جامع از انسان و جهان

دستاورد دیگر باور به خداوند و تدبیر الهی در هستی، دست‌یابی به تصویری ویژه از هستی، انسان و کنش‌های او است. مؤمنان توصیف حقیقت انسان و حالات و رفتارهای او از سوی خداوند را می‌پذیرند. بنابراین انسان را دارای دو بعد مادی و معنوی، سالک الی‌الله، سرشار از استعداد به دو جانب سعادت و شقاوت، دارای قدرت انتخاب و زندگی دنیوی را ناپایدار، متاع اندک و آخرت را ماندگار، برتر و حیات حقیقی می‌دانند و در نتیجه، زندگی خویش را مطابق با این تصویر تنظیم می‌کنند. واضح است که بسیاری از کنش‌های ناروای انسان‌ها ناشی از تصویر ناراست آنان از جهان، انسان و زندگی است. از

آنجا که آنان به نظام حکیمانه عالم پی‌نبرده‌اند، تلاش می‌کنند همه چیز را تغییر داده، با خواسته‌های خویش هماهنگ کنند؛ اما، آنان که به این نظام حکیمانه توجه دارند، به آن خشنود می‌شوند؛ چرا که به این باور دست یافته‌اند که خدای مهربان حکیم، کار بیهوده انجام نمی‌دهد؛ به همین دلیل، سعی می‌کنند رمزها و سنت‌های عالم را کشف و آشکار سازند و اعمال خود را مطابق با آنها تنظیم کنند.

باور به ربوبیت الهی، بستر و زمینه مناسب و لازم را برای ارائه پرسش‌های مهم‌تر، اساسی‌تر و کارآمدتر و فهم عمیق‌تر و جامع از علل وقایع و رخدادهای جهان بیرونی و درونی انسان فراهم می‌کند. مؤمن در همه رخدادها دست توانمند و حکیمانه الهی را می‌بیند و بدین‌سان تبیینی معقول و نظام‌مند از وقایع ارائه می‌دهد. او با قدرت تشخیص ناشی از ایمان و تقوی، به روابط پنهان میان مسائل گوناگون پی‌می‌برد (اعراف: ۹۶). به عنوان نمونه، دنیای مادی پر از شر و رنج و غم و سختی است؛ اما اهل ایمان به این نکته واقف هستند که همین سختی‌ها و امور به‌ظاهر شر و بد، پله ترقی و تربیت انسان‌ها و موجب تبدیل کردن آنان به فولاد آبدیده است.

نوع اعمال انسان، که به نیت و جنبه‌های روحی او وابسته است، از خود آثاری در جریان علل و اسباب جهان باقی می‌گذارد. اگر کسی بتواند به آن جریان‌ها پی‌ببرد، طرز قضاوتش درباره رخدادها متفاوت خواهد بود؛ چنان‌که قضاوت موجود سه‌بعدی با قضاوت موجود دوبعدی در یک موضوع دو گونه خواهد بود (مطهری ۱۳۸۹، ۱: ۴۳۱). به همین دلیل است که به‌راحتی در برابر رخدادهای عالم، و در واقع، مقدرات الهی، سر تعظیم فرود می‌آورد و زندگی رضایت‌مندانه‌ای را سپری می‌کند. پیداست که با نگاه و تحلیل مادی، بدون باور به تدبیر الهی، بسیاری از امور، از جمله شرور، رنج‌ها و سختی‌های زندگی علت‌یابی نشده، بی‌پاسخ می‌ماند.

۳-۷. تأثیر در نظام‌گزینش‌ها

تأثیر باور به حضور خداوند در عالم و زندگی را می‌توان در ابعاد مختلف‌گزینشی مورد واکاوی قرار داد، نظیر آنچه در ذیل می‌آید:

الف. ایجاد ظرفیت برای‌گزینش‌های برتر

نخستین اثر باور به خدای خالق و مدبر در نظام‌گزینشی انسان این است که هم نظامی متقن و هماهنگ از نوع‌گزینش‌ها و هم ظرفیت لازم برای اولویت‌بندی جدید در اختیار انسان قرار می‌دهد. سبک زندگی نیز محصول همین نظام ترجیحات است. در نظام مبتنی

بر توحید، گزینش‌های انسان مبتنی بر اولویت‌ها و نیازهای واقعی او است. نکته مهم این است که این بستر از طریق وحی و پیامبران به صورت آماده در اختیار انسان قرار گرفته است و او در این گزینش‌ها دچار سردرگمی نیست. در دین توحیدی اسلام، به صورت مشخص نیازها و گزینش‌های مربوط به روح و بدن و حوزه‌های مختلف زندگی و اهمیت و اولویت هر یک و ایجاد تعادل میان آنها بر اساس مصالح نفس‌الامری و ارتباط آنها با سعادت ابدی در پنج مرتبه باید، نباید، بهتر، ناپسند و خنثی ارائه شده است. شریعت و فقه اسلام و نیز علم اخلاق و معارف باطنی عهده‌دار همین اوامر، نواهی و اولویت‌ها هستند. از سوی دیگر، باور به ربوبیت الهی مسیر هموار دسترسی به گزینش‌های مطلوب و برتر است. کسی که پس از سیر ربوبیت تکوینی خداوند به ربوبیت تشریحی او گردن نهد، به هدایت و کمال ثانی، یعنی اقتضائات ذاتی و فطری انسان نسبت به کمالات لاحق دست می‌یابد (طه: ۵۰؛ شعراء: ۷۸).

ب. جهت‌دهی به گزینش‌ها

از جمله لوازم باور به حضور حضرت حق در عالم، جهت‌دهی به ترجیحات زندگی است. همه انتخاب‌های یک انسان خدا‌باور در مسیر بندگی و ایجاد رضایت خداوند است. انگیزه الهی در کارها و قصد امتثال اوامر الهی، بدون باور به اصل وجود خداوند و ربوبیت شکل نمی‌گیرد. اعمال و رفتار همه انسان‌ها با نیت پیوند دارد؛ نیت الهی یا نیت مادی و دنیوی. همین نیت است که شکل‌دهنده هویت فرد است. همه اثر یک فعل در نفس انسان به سبب همین نیت و غایتی است که از فعل در نظر گرفته می‌شود (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۲۹۵). اوج نیت، شکل‌دهنده هویت نهایی انسان است (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۱۸۸).

از سوی دیگر، انگیزه الهی اعمال باعث آثار بسیاری در انسان می‌شود. برای نمونه، (۱) اعمال انسان بدون انگیزه الهی پوچ و باطل است و صرفاً اثر مقطعی و محدود خواهد داشت. به بیان دیگر، انسان با انگیزه غیرالهی اساساً هیچ عملی نخواهد داشت (ملاصدرا ۱۳۰۲، ۲۱۹). (۲) انگیزه الهی در کارها به شکل محسوسی باعث ارتقای کیفیت زندگی می‌شود؛ به همان‌سان که انگیزه شهوانی و دل‌بخواهی مانع کمال لایق نفس و در ادامه، باعث فساد آن و دوری و انحراف آن از غایت خلقتش می‌شود. انگیزه الهی گزینش‌های شخص را در مسیر واحد و هماهنگ قرار می‌دهد و خود این امر به ارتقای نفس یاری می‌رساند. (۳) انگیزه الهی به اندازه‌ای مهم است که همه کمیت‌ها در برابر آن رنگ می‌بازد و اعمال و رفتارها، به هر میزان اندک و جزئی باشد، با آن به اوج و کمال، یعنی تقرب خداوند می‌رسد. (۴) انگیزه الهی کمبودهای ابزارهای مناسب و خطاهای انسانی را جبران

می‌کند و انسان را از دورشدن از هدف اصلی بازمی‌دارد. (۵) با دخالت دادن نیت الهی در زندگی، مرز بین امر مادی و معنوی و مقدس کم‌رنگ می‌شود و همه چیز رنگ خدایی به خود می‌گیرد (بقره: ۱۳۸).

۴-۷. ایجاد نظام منسجم در زندگی

در بحث‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی مربوط به سبک زندگی، بر وجود یک نظام منسجم و واحد به عنوان یکی از شاخصه‌های سبک زندگی تأکید می‌شود؛ چرا که در صورت فقدان مجموعه واحد و هماهنگی از گرایش‌ها و کنش‌ها نمی‌توان سبک خاصی را الگوی رفتاری دانست. به عنوان نمونه، بورديو در کتاب نظریه کنش، «عادت‌واره» را به عنوان اصل متحدکننده زندگی معرفی می‌کند (بورديو ۱۳۸۰، ۷۶). از نظر فلسفی نیز تا اصلی انسجام‌بخش و وحدت‌آفرین بر چیزی حاکم نباشد، آن موجود نمی‌تواند به وجود آید و تداوم داشته باشد (ملاصدرا ۱۳۰۲، ۳۶۳). زندگی نیز از این قاعده مستثنا نیست.

اعتقاد به الوهیت و ربوبیت تکوینی و تشریحی الهی، به بهترین نحو زندگی مؤمنان را منسجم، یک‌دست و نظام‌وار می‌سازد. از این‌رو، کسانی که این دو ربوبیت را می‌پذیرند، همه اجزای زندگی‌شان هماهنگ و دارای وحدت‌رویه است و از تضادها و دگرگونی‌ها و غم‌ها و شادی‌های اجزای زندگی دچار دگرگونی‌های کلی و بنیادین نمی‌شوند؛ بلکه آنها را در مسیر آزمایش و تکامل خویش می‌بینند. اوامر و نواهی الهی یا ربوبیت تشریحی یک سلسله آموزه‌هایی است که با آفرینش خاص انسان هماهنگ است و در نهایت، تأمین‌کننده خواسته‌های وجودی او است (طباطبایی ۱۳۸۸، ۲۳۳).

به بیان دیگر، در سبک زندگی توحیدی، یک رویکرد سیستمی به مسائل به وجود می‌آید. این سبک زندگی دارای پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی واضح و منحصر به فردی است؛ دارای تعریف‌ها، تبیین‌ها، اهداف و آرمان‌های خاص خود است و مراحل حرکت به سمت این آرمان‌ها را نیز تعیین کرده است. بنابراین کسانی که به ربوبیت الهی در عمل‌گردن می‌نهند، زندگی خویش را در یک نظام هماهنگ قرار می‌دهند که هم دارای یک جهان‌بینی واضح و مستحکم است؛ هم دارای اهداف و آرمان‌های روشن و معقول است و هم راه‌ها و مراحل نیل به آن اهداف را به وضوح بیان کرده است (نک. محمدی پیرو ۱۴۰۰، ۲۰۲).

بنابراین، باور به ربوبیت الهی، هم به لحاظ نظری نظریه‌ای منسجم برای سبک زندگی ارائه می‌دهد و هم به لحاظ عملی قابلیت اجراء دارد؛ چرا که بسترهای لازم تکوینی

و تشریحی، یعنی همراهی خدای سازنده انسان و جهان کائنات و روح سرشته به ربوبیت الهی و قدرت انجام آن به کمک عقل و وجدان و راهنمایی انبیاء برای آن در نظر گرفته شده است.

این باور باعث وحدت‌آفرینی در انگیزه‌ها و اهداف می‌شود و سبک زندگی حول یک محور برگرفته از قوانین تکوینی و تشریحی شکل می‌گیرد. بنابراین، انسان‌ها در زندگی دچار تشتت و پراکندگی در تعلقات متفاوت نمی‌شوند؛ تعلقاتی که هر کدام دل انسان‌ها را به یک سو می‌کشاند (طباطبایی بی‌تا، ۱۶۰). کسانی که اهل اسراف و تبذیر نیستند؛ کسانی که اهل تمایز و خودنمایی نیستند؛ کسانی که تنها به خود و خانواده خویش نمی‌اندیشند؛ کسانی که تفریح و پوشاک و مصرف فرهنگی‌شان همراه با قناعت و مراعات حدود الاهی است، این انسجام را به‌خوبی حس می‌کنند. پیداست که کودکان و نوجوانانِ چنین خانواده‌هایی نیز که به‌تدریج وارد تنش‌های فطرت و طبیعت می‌شوند، با دیدن این سبک زندگی و تربیت والدین و مربیان آزموده، به‌تدریج سبک زندگی‌ای را برمی‌گزینند که به آنان در رفع این تنش‌ها یاری رساند.

اصل انسجام‌بخشی به زندگی از لحاظ اجتماعی نیز پیوندی عمیق میان فرد با جامعه مؤمنان و جامعه ایمانی با امت دینی ایجاد می‌کند و همه نگرش‌ها، گرایش‌ها و جهت‌گیری‌ها را دارای سوگیری واحد می‌سازد. از منظر ملاصدرا، مدینه فاضله ایمانی دارای چنین شاخصه‌ای است. خیر و کمال برتر به اجتماعی خواهد رسید که بیشترین انسجام و بهترین کمک را برای دستیابی به غایت‌ها و خیرهای حقیقی داشته باشد (ملاصدرا ۱۳۸۰، ۴۹۰). در اینجا، نیل به اهداف، نه تنها بدون تنش و رقابت‌های نارواست، که با نوعی یاری هم‌دلانه و یگانگی در علاقه‌ها و میل‌ها تحقق می‌یابد (محمدی پیرو ۱۴۰۰، ۲۴۶-۲۴۸).

۵-۷. عمق‌بخشیدن به لذت‌ها

یکی از کارکردهای سبک زندگی توحیدی این است که کنش‌گرانِ چنین سبکی از نظر سطح ادراک، در حد بالایی قرار دارند. آنان به دلیل دارا بودن از نور ایمان و تقوی از سطح بالایی از تشخیص برخوردارند؛ به همین دلیل صدور کنش‌های برتر از آنان انتظار می‌رود. آنان با تشخیص نفع و ضرر و خیر و شر واقعی افعال، به دنبال برترین عمل و مطلوب و در نهایت، برترین غایت، یعنی خداوند هستند.

سبک زندگی توحیدی بر حقایق عینی، نه باورهای وهمی و خرافی تکیه دارد. به

همین دلیل، اصیل و تعالی بخش است. مطلوب نهایی این سبک زندگی، لذت‌های اصیل، نامحدود و ماندگار است. دارندگان این سبک، از لذت‌های زودگذر به سوی لذت‌های پایدار عبور می‌کنند. در اینجا به جای عالم ماده و لذت‌های آن، عالم معنا و لذت‌های آن را مسحور خویش می‌سازد. در نتیجه حرکت آنان به سمت غایات برتر هموار و آسان خواهد بود.

در سبک زندگی توحیدی، شخص علاوه بر بهره‌بردن از لذت‌های محسوس و مادی، از لذت‌های معنوی نیز بهره می‌برد؛ چیزی که دیگران از آن بی‌نصیب‌اند؛ چنان‌که در زندگی بسیاری از اهل ایمان شاهد هستیم که آنان نیز اهل تفریح و خرید و مصرف فرهنگی و ... هستند، اما، در کنار آن، مراقب اعمال عبادی خویش، مراقب چشم و زبان و گوش و قلب خویش نیز هستند تا به نافرمانی خداوند دچار نشوند. آنان در هر جا مراقب هستند تا لذت خشنودی خداوند را از دست ندهند.

قوت و شدت ادراک حقایق عالم و دیدن ماورای عالم حس، لذت‌بردن از زندگی را به بالاترین سطح خود ارتقاء می‌بخشد. مؤمن در اینجا از مفهوم و صورت ذهنی محسوسات فراتر رفته، با توجه به ظرفیت وجودی خویش و شدت ادراک‌ها، حقایق عالم را درک می‌کند. به همین دلیل است که در اینجا مصرف، تفریح، مد و سایر لذت‌های بدنی در پایین‌ترین بخش لذت‌های او جای می‌گیرد.

در این سبک زندگی، شخص به جای توسعه صرف گزینش‌ها به تعالی بخشیدن آنها می‌اندیشد. این نیز ناشی از این امر است که هویت و ذات یک مؤمن و موحد با هویت و ذات یک غیرمؤمن اختلاف نوعی دارد. این تفاوت به برتری وجودی آنان بازمی‌گردد. وجود مؤمن برتر از وجود کافر و بنابراین ادراک او از لذت‌ها قوی‌تر از ادراک کافر است؛ چرا که او از مرتبه لذت‌های پست و حسی عبور کرده، به مراتب بالای عقل نظری و عملی دست یافته است (محمدی پیرو، ۱۴۰۰، ۲۳۶). از منظر حکمای اسلامی هر چه وجود شیء قوی‌تر باشد، لذتش نیز بیشتر خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۴: ۱۳۵). به بیان ملاصدرا «نفس مؤمن موحد به حسب جوهر و ذات با نفس کافر تفاوت نوعی دارد؛ چه رسد به تفاوت شخصی» (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ۲۷۲). نفس یک مؤمن شریف‌تر و برتر از نفس یک کافر است و نفس هر چه شریف‌تر و برتر باشد، خواسته‌هایش نیز لطیف‌تر و زیباتر خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۷، ۱۶۵). و به همین سان افعال، رفتارها و سبک زندگی او نیز به گونه‌ای دیگر خواهد بود (محمدی پیرو، ۱۴۰۰، ۱۱۹-۱۲۱).

۶-۷. دست‌یابی به تعادل

در جهان هستی، به‌ویژه جهان انسانی، روابط بسیار متعدد و پیچیده‌ای وجود دارد و نیروهای بسیاری، اعم از جهان بیرونی و قوای درونی بر انسان‌ها تأثیر می‌نهند و از او تأثیر می‌پذیرند. نتیجه این است که زندگی انسان تحت‌الشعاع قوای متفاوت قرار می‌گیرد و تعادل بخشیدن به آن و برآوردن همهٔ اقتضائات مادی و معنوی و جسمی و روحی و فردی و اجتماعی آن کاری دشوار خواهد بود. به همین دلیل است که بسیاری از انسان‌ها در راه‌یابی به مقصد و مقصود سردرگم می‌مانند و نمی‌توانند قوای مختلف نفس را به‌صورت متعادل اشباع کنند و آنها را در یک مسیر حقیقی و سعادت‌بخش قرار دهند.

از مهم‌ترین ثمرات توحیدباوری این است که برنامهٔ جامع و منسجمی جهت تنظیم این روابط بیرونی و درونی و تعدیل قوا و نیروهای مختلف نفس، برای نیل به غایت برتر ارائه می‌دهد که باعث نوعی عدالت‌تکوینی و تشریحی در سبک زندگی موحدان می‌شود. این برنامهٔ جامع هم به سلامت جسم و برطرف‌ساختن نیازهای آن کمک می‌کند، هم روح و جان انسان را در مسیر تعالی و شکوفایی قرار می‌دهد. خداوند با ربوبیت‌تکوینی خویش بدن و روح همهٔ انسان‌ها و نیازهای بدنی و روحی آنان را از تعادل نسبی برخوردار کرده است (ملاصدرا ۱۳۸۰، ۲۵۹). مهم این است که شخص بتواند با پیروی از ربوبیت تشریحی خداوند این تعادل‌تکوینی را حفظ کند و آن را دچار تباهی انحراف و بیماری‌های روحی و جسمی نسازد. به عنوان نمونه، نادیده‌گرفتن نیازها و قوای روحی و توجه بیش از حد به نیازها و قوای شهوانی و جسمی، نفس را از مسیر فطری خویش منحرف می‌سازد و آن را در معرض معصیت و بیماری‌های باطنی قرار می‌دهد و لطافت و صفای آن را می‌گیرد. در اینجاست که دیگر روح محل انعکاس اشراقات انوار هدایت ربانی قرار نمی‌گیرد. نفس با رهایی‌یافتن از اطاعت امیال حیوانی، به اعتدال خویش بازمی‌گردد و مستعد طاعت حق و قبول نور معارف و نیل به کمالات مراتب بالاتر می‌شود (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۹۵). در اینجاست که همهٔ افعال و رفتار او تحت کنترل قوای برتر قرار می‌گیرد و در نتیجه، افعال و رفتار او عادلانه و اخلاقی می‌شود و نفس در مقابل افراط و تفریط قوای مختلف منفعل نمی‌شود (محمدی‌پیرو ۱۴۰۰، ۲۵۴-۲۵۶).

۷-۷. گزینش کنش عقلانی در زندگی

از مهم‌ترین شاخصه‌های سبک زندگی برتر آن است که گزینش‌های صاحب آن بر اساس عقلانیت و حکیمانه باشد؛ بدین معنا که کنش‌گر با بررسی همهٔ جوانب، با غربال‌گری و

دوراندیشی و هدف‌مندی و مبتنی بر کشف روابط بین ابزار و اهداف معقول، دلیل موجهی برای گزینش‌های خویش داشته باشد. نظام توحیدی نوعی بنیان برای نیل به این شاخصه است؛ چرا که با مطمئن‌ترین ابزار به نام وحی و نبوت انسان‌ها را به بهترین هدف، یعنی کمال سزاوار آفرینش آنان می‌رساند. به همین دلیل است که انتخاب نکردن آنچه خداوند حکیم خطاناپذیر برای زندگی بشر برگزیده است، امری نامعقول است (محمدی پیرو ۱۴۰۰، ۲۵۷).

پیداست که منظور از عقلانیت در اینجا عقلانیت ابزاری و دنیوی‌شده خودمحور نیست؛ که تنها به سود و زیان مادی و تمایلات نفسانی خودمحورانه می‌اندیشد و راحت‌ترین راه را برای رسیدن به آن مد نظر دارد؛ حتی مقصود، عقلانیت متافیزیکی و نظری و عقلانیت اخلاقی و عملی و عقلانیت انتقادی نیست. عقلانیت زندگی موحدانه، عقلانیت شهودی متکی بر وحی و ناشی از تهذیب نفس است، که جمع بین دنیا و آخرت و ایجاد تعادل میان خواسته‌های جسمی و روحی و توجه به هدف آفرینش را به دنبال دارد.

۷-۸. سنجش‌پذیری جنبه‌های سنجش‌ناپذیر امور

از واقعیت‌های عالم هستی و وجود انسان بر مبنای نظام توحیدی، وجود جنبه‌های سنجش‌ناپذیر و امور ناپیدا در عالم، اعم از اوضاع فلکی و امور معنوی و ماورائی (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۲: ۲۶۰) و تأثیر آنها در زندگی و رفتار انسان‌هاست. علل و اسباب مؤثر در کار جهان منحصر به امور مادی نیست؛ یک سلسله امور معنوی و نیروهای ذخیره‌شده در جهان نیز در تغییر سرنوشت‌ها سهیم هستند (مطهری ۱۳۸۹، ۱: ۴۱۲). در این نگاه، انسان مؤمن تنها به خود و تلاش خویش متکی نیست؛ امدادهای غیبی و نیروهای معنوی او را در دست‌یابی به اهداف الهی یاری می‌رسانند؛ هم‌چنان‌که او را از لغزش‌ها و انحرافات بازمی‌دارند. مطابق این منطق، نظام عالم و جریان کلی هستی در برابر مردمی که در راه صحیح یا باطل گام برمی‌دارند، بی‌طرف و بی‌تفاوت نیست و چنین نیست که نتیجه کار انسان‌ها تنها به یک چیز وابسته باشد؛ میزان تلاش آنان (مطهری ۱۳۸۹، ۱: ۴۱۴).

در نگاه توحیدی باورمند به قضا و قدر الهی، جهان به‌گونه‌ای طراحی شده است که تلاش و فداکاری در راه عقیده و ایمان باعث جلب حمایت دستگاه علی و معلولی جهان می‌شود. در اینجا صدها هزار برابر نیرویی که او در راه هدف الهی‌اش صرف می‌کند، نیروی ذخیره‌شده موجود در جهان به یاری او می‌شتابد (مطهری ۱۳۸۹، ۱: ۴۱۴).

بنابراین، این باور باعث می‌شود که نیروهای نهفته در عالم و تأثیرگذار بر زندگی انسان نیز سنجش‌پذیر شوند و او در انجام کارهایش و تنظیم زندگی‌اش برای آنها نیز حساب ویژه‌ای باز کند. قرآن کریم به این حقیقت تصریح کرده است و در موارد بسیاری تکیه بر اسباب عادی و مادی عالم را به کنار می‌نهد و پیوسته در صدد تفهیم این مطلب به مؤمنان است که علاوه بر اسباب عادی و مادی، امور دیگری، نظیر خواست و قدرت خداوند، دعا و ... را نیز به عنوان اسباب تأثیرگذار در عالم و در زندگی انسان‌ها ببینند؛ نظیر سرد و سلامت شدن آتش برای حضرت ابراهیم، شکافته شدن دریا برای موسی و چنان‌که در آیاتی دیگر به این حقایق اشاره می‌کند که اگر مردم به یاری دین خدا برخیزند، خداوند نیز به یاری آنان برمی‌خیزد (محمد: ۷) و در تعبیری دیگر به وضوح خداوند را مدافع و پشتیبان مؤمنان معرفی می‌کند (حج: ۳۸). هم‌چنان‌که در جاهای دیگر استغفار و توبه را باعث فراوانی نعمت می‌داند (هود: ۵۲؛ نوح: ۱۰-۱۱).

۹-۷. دست‌یابی به علم برتر

یکی از شاخصه‌های اندازه‌گیری برتری یک سبک زندگی بر دیگر سبک‌ها، علم و دانش و فن و مهارت آن است. به‌یقین کسانی که مثلاً از دانش و مهارت معماری و تجارت و صناعات مختلف برخوردارند، قدرت برتری در توسعه کمی و کیفی زندگی خویش دارند. از منظر رویکرد توحیدی، نه تنها این علوم و فنون پذیرفته شده است، دانش دیگری نیز به کمک مؤمنان می‌آید و افق دید آنان را توسعه می‌بخشد. این دانش به واسطه شناخت حقایق عالم از طریق خدااباوری و به تبع آن، استفاده از دانش بی‌کران وحی و علم لدنی انبیاء و اولیاء و تهذیب نفس است. کسانی که این دو سرمایه فرهنگی مهم را در زندگی خویش به کار می‌گیرند، یقیناً می‌توانند بهره کمی و کیفی بیشتری از زندگی ببرند و گزینه‌های بهتر و برتری پیش روی خود خواهند داشت. پیداست که دانش مبتنی بر تهذیب نفس ناشی از باور به تدبیر و دخالت الهی در زندگی انسان است؛ هم‌چنان‌که تن‌دادن به این ربوبیت انسان را از بسیاری از علوم و معارف حکیمانه بی‌نصیب می‌سازد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۵: ۱۵۹). کسانی که به بندگی و ربوبیت الهی گردن نمی‌نهند، استعدادشان محصور در ابزارهای حسی و عقلی و محدودیت‌ها و خطاهای آنها می‌شود و بنابراین در تشخیص خوبی‌ها و بدی‌ها و زشتی‌ها و زیبایی‌ها دچار سردرگمی می‌شوند و احتمال خطا در زندگی آنان افزایش می‌یابد.

۱۰-۷. تأثیرگذاری در نیل به ارزش‌ها

از کارکردهای دیگر باور به ربوبیت الهی در زندگی بشر، کمک‌رسانیدن به انسان برای نیل به ارزش‌ها و فضایل است. زندگی انسان‌ها اگر بخواهد رنگ و بوی الهی و انسانی داشته باشد، باید آمیخته با ارزش‌ها و فضایل اخلاقی و زیستی باشد. پذیرش ربوبیت الهی به مؤمنان کمک می‌کند به لحاظ زیستی زندگی پاکیزه و به دور از ناپاکی‌های جسمانی داشته باشند (طهارت ظاهری) (مشکینی ۱۳۹۲، ۳۷۹؛ نجفی ۱۴۰۴، ۱، ۳، ۸، ۲۹، ۵۵)؛ به لحاظ روحی اهل فروتنی و خوش‌خلقی و هم‌نوایی با دیگران، به‌ویژه با زیردستان و عدم برتری‌جویی باشند؛ با ظلم و ظالم و استکبار و مستکبر سر ناسازگاری داشته باشند و از خدعه و نیرنگ و وسوسه‌های شیطانی به دور باشند (طهارت باطنی) (نراقی ۱۳۷۷، ۸۳۹؛ ملکی تبریزی ۱۳۷۸، ۱۰؛ حسن‌زاده آملی ۱۳۷۶، ۶۴).

۱۱-۷. ارائه طیف گسترده‌ای از مفاهیم منسجم مرتبط با بحث

در نهایت این‌که، از بزرگ‌ترین دستاوردهای باور به خداوند، استخراج و گردآوری طیف وسیعی از مفاهیم منسجم و منحصربه‌فرد درباره سبک زندگی است. این مفاهیم به دلیل پیوند حقیقی میان تکوین و تشریح، مفاهیم انتزاعی محض نیستند، بلکه ناظر به جهان بیرون‌اند؛ به‌گونه‌ای که با شخصی‌ترین افعال رابطه تنگاتنگ دارند. به عنوان نمونه، به مفاهیمی چون شب‌زنده‌داری، سحرخیزی، کم‌خوابی، کم‌خوردن، غم و شادی در سوگ و شادی اهل بیت (ع)، زیارت اماکن مقدسه، احترام به محیط زیست به عنوان هدیه و نعمت الهی، معماری اندرونی و بیرونی منزل متناسب به محرم و نامحرم و معماری بیرونی آن متناسب با شأن ایمانی و ... می‌توان اشاره کرد.

این مفاهیم کاربردی، به‌هم‌پیوسته و وحدت‌آفرین برای توجیه و تبیین آموزه‌های زندگی را در جای دیگری نمی‌توان یافت. معنای این مفاهیم از چارچوب‌های گسترده‌تر نگرش‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی گرفته شده است. این مفاهیم را می‌توان در چهار دسته قرار داد: مفاهیم ناظر به رابطه انسان با خدا، با خود، با دیگران و با طبیعت. واضح است که اگر این مفاهیم بر چارچوب‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی سستی استوار باشد، سبک زندگی نیز جز مجموعه‌ای سست و بی‌پایه نخواهند بود (محمدی پیرو ۱۴۰۰، ۱۸۳-۱۹۹).

۸. کارکردهای جمعی و اختصاصی توحید در زندگی

یک نکته درباره این موارد یازده‌گانه تأثیر توحید بر سبک زندگی این است که، ممکن است

این تصور پیش آید که این تأثیرها مانع نیستند و می‌توانند بدیل‌هایی اعم از دین توحیدی، شبه‌دین و غیردین، نظیر روان‌شناسی، عرفان‌های سکولار و هنر را نیز در بر بگیرند. اما، حقیقت این است که این موارد من حیث المجموع، اثرات اختصاصی توحید هستند و مجموع آنها، که اثر تامی در زندگی یک مؤمن دارند، از غیر دین توحیدی بر نمی‌آیند. حتی برخی از آنها به‌تنهایی فقط از دین توحیدی ناشی می‌شوند، نظیر دست‌یابی به فهم عمیق و جامع از انسان و جهان، عمق‌بخشیدن به لذت‌های اصیل و ماندگار، گزینش کنش عقلانی مبتنی بر وحی در زندگی و دست‌یابی به علم برتر شهودی و غیراکتسابی معصوم و وحی و تهذیب نفس.

۹. انواع سبک زندگی توحیدی

با توجه به درجه ادراک و ایمان مؤمنان نسبت به خدای متعال و غایت هستی، سبک زندگی دارای مراتب متفاوت تشکیکی است. این تفاوت درجه ایمان و ادراک نیز به مراتب متفاوت کمال و نقص وجودی افراد وابسته است؛ چرا که منشأ هر گونه تفاوت در اوصاف به تفاوت در مراتب و ساختار وجودی بازمی‌گردد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۵: ۱۸۶). مطابق آیه شریفه «هر کس مطابق ساختار وجودی خویش عمل می‌کند» (اسراء: ۸۴)، کسانی که دارای ساختار وجودی الهی هستند، دارای سبک زندگی الهی و سایرین دارای سبک‌های دیگر هستند. حتی خود مؤمنان نیز، با توجه به درجه تشکیکی ایمان و عمل صالح، دارای طیف‌های متفاوتی از زندگی ایمانی خواهند بود. با توجه به این نکته، حداقل می‌توان سه نوع سبک زندگی توحیدی ترسیم کرد؛ که هر یک از آنها نیز خود دارای گونه‌های متعدد و تشکیکی است. به تعداد حالات، ادراکات و مراتب ایمان و عمل صالح، در این سه سبک زندگی، مراتب وجود دارد.

۹-۱. سبک زندگی اسلامی

پایین‌ترین مرتبه و حد نصاب سبک زندگی توحیدی، سبک زندگی اسلامی است. «اسلام» در اینجا به معنای تسلیم‌شدن و بیان زبانی شهادتین، جهت اقرار به ربوبیت الهی است. این سبک زندگی از آن کسانی است که تنها از ظواهر شریعت آگاه هستند و بدان عمل می‌کنند؛ هرچند به دلیل پذیرش مبدأ و معاد، امکان و زمینه تعالی سبک زندگی آنان وجود دارد. به دلیل عمق نداشتن این اقرار و پذیرش، دارندگان این سبک، از سبک‌های مختلف زندگی تأثیر می‌پذیرند و احتمال دگرگونی پیوسته سبک‌های آنان بسیار است.

۲-۹. سبک زندگی ایمانی

به دلیل برتری ایمان بر اسلام، سبک زندگی ایمانی بالاتر از سبک زندگی اسلامی است. دارندگان این سبک به لوازم اقرار و پذیرش خویش باور دارند و این تصدیق با قلب آنان پیوند یافته است. این باور درونی باعث ظهور کمالات انسانی به صورت روشن تر و زلال تر می‌گردد؛ زیرا کسانی که ابزارهای بدنی را در مسیر رهایی از قید و بندهای دنیا بهتر به کار گیرند و برای نیل به فضایل مشتاق تر باشند، ترقی شان به مراتب کمال و حالات برتر و بروز شاخصه‌های انسانی بیشتر خواهد بود (محمدی پیرو، ۱۴۰۰، ۱۲۷-۱۲۸).

در این مرتبه، مطلوب همه قوا به صورت معتدل حاصل می‌شود؛ چنین نیست که خواسته‌های یک قوه بیشتر از سایر قوا ارضاء شود؛ زیرا نفس به مرتبه‌ای از قدرت رسیده است که بتواند میان قوا تعادل ایجاد کند. در اینجا حتی امور به ظاهر مادی و صرفاً لذیذ دنیوی نیز فعلی اخلاقی و دارای کمال به حساب می‌آیند. به عنوان نمونه، عمل جنسی، به رغم ارضای قوه شهوت جنسی، در خدمت مقاصد قوای برتر و دارای صفت خیر و در نتیجه فعلی اخلاقی و کمالی است. همه افعال قوای دیگر نیز این چنین هستند. این افعال و لذایذ، به رغم تأثیر طبیعی خود، بدون کاستن چیزی از آنها، ذیل غایات قوای برتر قرار گرفته، زندگی برتر و متعالی را شکل می‌دهند (ملاصدرا بی تا، ۲۷۸).

۳-۹. سبک زندگی ربانی

عالی‌ترین مرتبه سبک زندگی توحیدی، سبک زندگی ربانی است. در این نوع سبک زندگی، شخص با ترک توجه به ذات خود، در حق فانی می‌شود. سالکان و ساکنان این مرتبه نه تنها خود، که همه دنیا را مظاهر و جلوه‌های حق می‌بینند و اصالتی برای خویش و اشیاء قائل نیستند؛ به همین سبب، همه افعال و رفتارشان برای خدا، از خدا و به سوی خدا است (ملاصدرا بی تا، ۶۷).

شخص نائل آمده به این مرحله به حقایق امور توجه دارد و دیدن حق، نه معرفت به آن، در همه رفتارها معیار عمل او قرار می‌گیرد و در نتیجه، به ایمان حقیقی دست یافته، از تاریکی انگیزه‌های قوای مادی و بدنی عبور کرده، به مقام نور روح می‌رسد. در اینجا اراده او فانی در اراده الهی می‌شود؛ به گونه‌ای که همه افعال او خدایی می‌شود و کمیت تأثیری در سرنوشت ابدی او ندارد. چنان‌که در حدیث آمده است که «ای داوود! آنچه را می‌گویم بشنو!؛ که حق را می‌گویم؛ هر کس با یک کار نیک بر من وارد شود، او را در بهشت وارد می‌سازم» (حر عاملی ۱۴۰۲، ۱۶: ۳۷۴).

دارندگان این حالت نسبت به دنیا بی‌رغبت، و به انس و خلوت با خدا راغب هستند. آنان از زندگی خویش راضی هستند؛ به‌گونه‌ای که هیچ نگرانی‌ای درباره آینده و سرانجام خویش و هیچ ترسی نسبت به گذشته ندارند (نک. بقره: ۶۲، ۱۱۲؛ آل عمران: ۱۷۰). چرا که به مطلوب حقیقی خویش دست یافته‌اند. از این‌رو نفس‌شان از همه سختی‌ها و ناراحتی‌ها آسوده گشته، تحمل سختی‌ها برای‌شان آسان است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۷: ۱۸۷).

در این سبک زندگی است که همه امور نباتی، حیوانی، انسانی و الهی یکسان گشته‌اند؛ به‌گونه‌ای که اعمال به‌ظاهر کم‌اهمیت، نظیر تفریح و خوردن و آشامیدن تا امور سرنوشت‌ساز فردی و اجتماعی، همگی در زمره امور مقدس هستند؛ هرچند درجه قداست آنها متفاوت است (جوادی آملی ۱۳۸۸، ۹۸).

دارندگان چنین سبک زندگی‌ای به لحاظ کمیت گزینه‌های بیشتر و به لحاظ کیفیت گزینه‌های عمیق‌تری پیش روی خویش دارند. این دست‌یابی به حیات الهی و قدسی باعث شده است که درخشندگی قوه برتر و بالاتر حیات آنان بر قوای پایین‌تر نیز تأثیر بنهد و از قوای پایینی نیز لذت بیشتری ببرند. نفس حیوانی در مواجهه با پرتوافکنی چنین نفس نورانی‌ای افعال خود را لطیف‌تر و شریف‌تر انجام می‌دهد و به اموری آگاه می‌گردد که دیگر حیوانات از آنها اطلاعی ندارند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۷: ۱۶۷).

در این سبک زندگی است که بدون افراط و تفریط از سهم بدن گرفته و به روح داده می‌شود؛ چنان‌که امام علی (ع) در توصیه به این سبک زندگی می‌فرماید: «شب‌زنده‌داری کنید و شکم‌های‌تان را خالی از غذا نگاه دارید و قدم‌های خیر بردارید و از اموال‌تان انفاق کنید و از بدن‌های‌تان برگرفته به جان‌های‌تان ببخشید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۳).

این سبک زندگی، به‌رغم پیروان اندک، قابل دست‌یابی برای همگان است؛ چرا که همگان زیبایی‌ها و لذت‌های مادی و ظاهری را درک می‌کنند و همین لذت‌ها و زیبایی‌ها، راهنمای لذت‌ها و زیبایی‌های روحانی و ربانی است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۷: ۱۸۵). کسانی که چشم خداین دارند، در همه چیز خدا را می‌بینند؛ با نگاه به طبیعت، شگفتی‌های خلقت و تنوع آفریدگان و پیچیدگی جهان خلقت و وجود انسان، لذت ماندگار کرنش در برابر خالق آنها و زیبایی نهفته در ورای آنها برایشان تحقق می‌یابد.

نتیجه‌گیری

دستاوردهای این نوشتار را در چند جمله خلاصه می‌کنیم:

۱. امروزه موضوع سبک زندگی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و از بحث‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی عبور کرده، به موضوعات الاهیاتی و ادیانی نیز کشیده شده است.
۲. به‌رغم تعریف‌های متفاوت از سبک زندگی، با توجه به مؤلفه‌های متفاوت تأثیرگذار در سبک زندگی، آنچه نقش ویژه و مهم دارد، جهان‌بینی و بنیان‌های هستی‌شناختی است؛ این جهان‌بینی است که سبک زندگی را به دو گونه مهم الاهی و مادی تقسیم می‌کند. به بیان دیگر، از اذعان خود جامعه‌شناسان به خاستگاه‌های متعدد سبک زندگی می‌توان به این مطلب مهم دست یافت که یکی از خاستگاه‌های برجسته سبک زندگی، دین و باورهای بنیادین آن است.
۳. مهم‌ترین بنیان سبک زندگی یک مسلمان، یعنی توحید، در همه ابعاد زندگی یک مسلمان نمود دارد و به او اجازه نمی‌دهد در موقعیت‌های عملی زندگی بی‌تفاوت از کنار آن بگذرد.
۴. سبک زندگی توحیدی منحصر به زمان و مکان خاصی نیست و دست‌یابی به آن در همه زمان‌ها و مکان‌ها امکان‌پذیر است؛ چرا که ربوبیت خداوند محدود و مقید به زمان و مکان خاصی نیست.
۵. سبک زندگی مؤمن به خداوند با سبک زندگی غیرمؤمن تفاوت بنیادین دارد و نمی‌توان به یک سبک زندگی برای هر دو قائل شد. بنابراین، خدا‌باورانی که سبک زندگی‌شان با شیوه زندگی غیرخدا‌باوران تفاوت چندانی ندارد، باید در باور خویش به خداوند تأمل جدی کنند. حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که آنان به الحاد عملی و باور به خدا و عمل نکردن بر طبق این باور گرفتار شده‌اند و باید به درمان آن پردازند.
۶. سبک زندگی توحیدی دارای مراتب تشکیکی است و چنین نیست که تنها با یک گونه سبک زندگی موحدانه مواجه باشیم.
۷. به‌رغم تقسیم سه‌گانه ما در سبک زندگی توحیدی، با توجه به تشکیکی بودن آن، تمایز سبک زندگی ایده‌آل توحیدی در گستردگی ابعاد و عمق آن است؛ بدین معنا که مطلوب نهایی در زندگی توحیدی، سبک زندگی ربانی است؛ اما سبک‌های زندگی اسلامی و ایمانی نیز پذیرفته شده است. شاید بتوان گفت که رساله‌های عملی و فقه متکفل سبک زندگی اسلامی و ایمانی هستند و دعاها و مناجات‌های خاص اهل بیت (ع) و عرفان اهل بیت (ع) و زندگی عملی اهل بیت (ع) متفکل سبک زندگی ربانی هستند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

نهج البلاغه

ایزوتسو، توشی‌هیکو. ۱۳۶۸. *خدا و انسان در قرآن*. ترجمه احمد آرام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

بورديو، پی‌یر. ۱۳۸۰. *نظریه کنش؛ دلایل عملی و انتخاب عقلانی*. ترجمه مرتضی مردی‌ها. تهران: نقش و نگار.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۸. *اسلام و محیط زیست*. قم: اسراء.

حداد عادل، غلامعلی. ۱۳۸۹. *مجموعه مقالات نشست اندیشه‌های راهبردی*. تهران: دبیرخانه نشست اندیشه‌های راهبردی و انتشارات پیام عدالت.

حر عاملی، محمد بن حسن. ۱۴۰۲ ق. *وسائل الشیعه*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۷۶. *نور علی نور*. قم: تشیح.

سلیگمن، مارتین، و همکاران. ۱۳۸۳. *کودک خوش‌بین*. ترجمه فروزنده داورپناه، تهران: رشد.

شریف لک‌زایی. ۱۳۸۷. *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه (دفتر اول)*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

شرفی، احمدحسین. ۱۳۹۲. *سبک زندگی اسلامی ایرانی*. تهران: آفتاب توسعه.

صدرالدین شیرازی، محمد. ۱۳۰۲ ق. *مجموعه الرسائل التسعه*. تهران: بی‌نا.

صدرالدین شیرازی، محمد. ۱۳۶۰. *أسرار الآيات*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد. ۱۳۶۱. *العرشیه*. تهران: مولی.

صدرالدین شیرازی، محمد. ۱۳۶۳. *تفسیر القرآن الکریم*. ج. ۱. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمد. ۱۳۷۵. *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین*. تهران: حکمت.

صدرالدین شیرازی، محمد. ۱۳۸۰. *المبدأ و المعاد*. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.

صدرالدین شیرازی، محمد. ۱۹۸۱. *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

صدرالدین شیرازی، محمد. بی‌تا. *ایقناظ النائمین*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۶۳ ق. *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه اعلمی.

طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۸۸. *بررسی‌های اسلامی*. ج. ۲. قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، محمدحسین. بی‌تا. *رساله لب اللباب*. مشهد: علامه طباطبایی.

علی‌خانی، اسماعیل. ۱۳۹۴. «برخی از شاخصه‌های زندگی معنادار در اسلام». *جستارهای فلسفه دین*، ۴(۲): ۱۱۱-۱۳۲.

- فارابی، ابونصر. ۱۹۹۵. *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*. بیروت: مکتبه الهلال.
- فاضلی، محمد. ۱۳۸۲. *مصرف و سبک زندگی*. تهران: صبح صادق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۴۱۳ ق. *اصول کافی*. بیروت: دار الأضواء.
- گیدنر، آنتونی. ۱۳۸۲. *تجدد و تشخیص؛ جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*. ترجمه ناصر موفقیان. تهران: نی.
- محمدی پیرو، احمد. ۱۴۰۰. *توحید و سبک زندگی متعالیه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مشکینی، علی. ۱۳۹۲. *مصطلحات الفقه*. قم: دارالحديث.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۸. *خدا در زندگی انسان*. قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۹. *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- ملکی تبریزی، میرزا جواد آقا. ۱۳۷۸. *أسرار الصلاة*. تهران: پیام آزادی.
- نجفی، محمدحسن. ۱۴۰۴ ق. *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- نراقی، ملا احمد. ۱۳۷۷. *معراج السعادة*. قم: هجرت.

Bibliography

Holy Qur'an

Nahj al-balāgha

Adler, Alfred. 1956. *The Individual Psychology of Alfred Adler*. New York: Basic Books Inc.

Al-Ḥurr al-ʿĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. 1981. *Wasā'il al-Shī'ah*. Beirut: Dar Iḥyā' al-Turath al-ʿArabī. (In Arabic)

Alikhani, Ismail. 2016. "Some Characteristics of Meaningful Life in Islam." *Jostarha-ye Falsafe-ye Din*, 4(2): 111-132. (In Persian)

Al-Najafi, Muhammad Hasan. 1983. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām*. Beirut: Dar Iḥyā' al-Turath al-ʿArabī. (In Arabic)

Bourdieu, Pierre. 2001. *The Theory of Practice: Practical Reasons and Rational Choice*. Translated by Morteza Mardiha. Tehran: Naqsh va Nigār. (In Persian)

Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction*, New York: Routledge & Kegan paul.

Cockerham, William, Thomas Abel, & Gunther Luschen. 1993. "Max Weber, Formal Rationality and Helth Lifestyles", *The Sociological Quarterly*, 34(3): 413-425.

Extremera, Natalio, Auxiliadora Durán, and Lourdes Rey. 2009. "The Moderating Effect of Trait Meta-mood and Perceived Stress on Life Satisfaction." *Personality and Individual Differences*, 47(2).

- Fārābī, Abū Naṣr (al-Farabi). 1995. *Ārā' al-'Ahl al-Madīna al-Fāḍila wa Muḍāddātuhā*. Beirut: Maktaba al-Hilāl. (In Arabic)
- Fazeli, Mohammad. 2002. *Consumption and Lifestyle*. Tehran: Şubḥ-i Şādiq. (In Persian)
- Giddens, Anthony. 2003. *Modernity and Self-identity*. Translated by Naser Movafaghian. Tehran: Nashr-i Niy. (In Persian)
- Haddad Adel, Gholamali (ed.). 2009. *Collected Articles of the Strategic Thought Meeting*. Tehran: Secretariat of the Strategic Thought Meeting and Payām-i Idālat Publications. (In Persian)
- Hassanzadeh Amoli, Hassan. 1997. *Nūr 'alā Nūr*. (Light upon Light). Qom: Tashayyu'. (In Persian)
- Hick, John. 1999. "The Religious Meaning of Life." In *The Meaning of Life in the World Religions*, edited by Joseph Runzo and Nancy M. Martin. Oxford: Oneworld.
- Izutsu, Toshihiko. 1965. *God and Man in the Qur'an*. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdollah. 2008. *Islam and the Environment*. Qom: Nashr-i Asrā'. (In Persian)
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb (Al-Kulayni). 1992. *Uṣūl al-Kāfī*. Beirut: Dār al-Aḍwā'. (In Arabic)
- Lakzaee, Sharif. 2007. *Transcendental Politics from the Perspective of Transcendent Theosophy*, Vol. 1. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. (In Persian)
- Loov, Thomas, & Fredrik Miegel. 1990. "The Nation of Lifestyle: Some Theoretical Consideration." *The Nordicom Review of Nordic Mass Communication Research*, 1: 21-31.
- Maleki Tabrizi, Mirza Jawad Agha. 1999. *Asrār al-Şalāh*. Tehran: Payām-i Āzādī. (In Arabic)
- Meshkini, Ali. 2012. *Terminology of Jurisprudence*. Qom: Dār al-Ḥadīth. (In Arabic)
- Mohammadi Peiro, Ahmad. 2021. *Monotheism and Transcendental Life Style*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (In Persian)
- Motahhari, Morteza. 1378. *God in Human Life*. Qom: Şadrā. (In Persian)
- Motahhari, Morteza. 1389. *Collected Works*. Tehran: Şadrā. (In Persian)
- Naraqī, Mulla Ahmad. 1998. *Mi'rāj al-Sa'āda*. Qom: Hijrat. (In Persian)
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1884. *Majmū'a rasā'il al-Tis'a*. Tehran: n.p. (In Arabic)
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1981. *al-'Arshīyya*. Tahran: Muvlā. (In Arabic)
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1981. *Al-Ḥikma*

- al-Muta'aliya fi-l-Asfār al-'Aqliyya al-Arba'a*. Beirut: Dar Iḥya' al-Turath al-'Arabī. (In Arabic)
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1981. *Majmū'ih-yi rasā'il-i falsafī-yi Şadr al-Muta'llihīn*. Tehran: Intishārāt-i Ḥikmat. (In Arabic)
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1982. *Asrār al-Āyāt*. Tehran: Anjuman-i Ḥikmat va Falsafih-yi Irān. (In Arabic)
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1997. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Tehran: Mu'assisih-yi Taḥqīqāt-i Farhangi. (In Arabic)
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2001. *al-Mabda' wa-l-Ma'ād*. Qom: Daftar-i Tabliḡhāt-i Ḥuvzih-yi 'Ilmīyyih-yi Qom. (In Arabic)
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra). n.d.. *Īqāz al-Nā'imīn*. Tehran: Anjuman-i Ḥikmat va Falsafih-yi Irān. (In Arabic)
- Scheier, Michael F., Charles S. Carver, and Michael W. Bridges. 1994. "Distinguishing Optimism from Neuroticism (and trait anxiety, self-mastery, and self-esteem): A Reevaluation of the Life Orientation Test." *Journal of personality and social psychology*, 67(6).
- Seligman, Martin. 2004. *The Optimistic Child*. Translated by Forouzandeh Davarpanah. Tehran: Rushd. (In Persian)
- Sharifi, Ahmad Hossein. 2013. *Islamic-Iranian Lifestyle*. Tehran: Āftāb-i Tusi'ih. (In Persian)
- Simmel, George. 1964. "The Metropolis and Mental Life." In *The Sociology of George Simmel*, edited by K. H. Woff. New York: Free Press.
- Soble, Michel. 1981. *Lifestyle and Social Structure: Concepts, Definitions and Analyse*. Academia Press.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1985. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasa al-A'lamī. (In Arabic)
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 2008. *Islamic Investigations*. Qom: Būstān-i Kitāb. (In Persian)
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. n.d. *Risālalih-ye Lub al-Lubāb*. Mashhad: 'Allāmiḥ Ṭabāṭabā'ī. (In Persian)
- Wells, William D. 1976. "Comments on the Meaning of Lifestyle." *Advances in Consumer Research*, 3.

یادداشت‌ها

۱. با توجه به محدودیت ساحت مقاله، برای آگاهی از این امر که هر یک از گروه‌های جامعه مؤمنان، به‌ویژه اولیاء چگونه با مشکلات و مشقت‌های زندگی دنیوی روبرو می‌شوند، بنگرید به رساله منامات و نبوات علامه طباطبایی.



Divine Traditions as the Constitutive Principles in the Ontology of Society and Its Consequences

Ahmad Sadeqi¹ , Mohammad Ali Abdollahi² 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2023.04.25

Accepted: 2024.02.02



Abstract

Since society is among the contingent entities, its existence is dependent on Necessary Existence. God, as the agent and creator of the contingent world, grants the existence of society through human wills and actions, in such a way that the existence of society cannot be reconciled with its non-existence. The divine traditions that we can know through the revealed and rational structures are the basis of our existence and all other realities. Just as realism is the precondition of our existence and all scientific and rational theories, divine traditions also -with the same extent and with the same breadth- provide the basis for our individual and social lives. Accordingly, society is a collection of divine traditions and its emergence requires collective action. Divine traditions, as the constitutive principles, play a causal role in the existence and survival of society. This paper, using a descriptive-analytical method, also deals with some consequences of this understanding of society, the most important of which are: the centrality of human primordial nature in perceiving divine traditions and formation of society, reverse predication in predicating tradition upon society, the necessity of immateriality of society, rejecting relativism, and preserving human volition and responsibility.

Keywords

Divine traditions, God's agency, ontology of society, constitutive principles

1. Ph.D. Candidate in Imami Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. (ahmad.sadeghi@ut.ac.ir)

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. (Corresponding Author) (abdollahi@ut.ac.ir)

سنن الهی به مثابه قواعد قوام‌بخش در هستی جامعه و تبیین لوازم آن

احمد صادقی^۱، محمدعلی عبداللهی^۲

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۵ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۳

چکیده

جامعه، از آن حیث که در سلسله ممکنات قرار دارد، در هستی‌اش نیازمند واجب است. خداوند، به عنوان فاعل و خالق عالم ممکنات، هستی جامعه را از طریق اراده‌ها و کنش‌های انسانی به آن اعطا می‌کند، به گونه‌ای که وجود جامعه با عدم آن قابل جمع نیست. سنن الهی، که در ساختارهای وحیانی و عقلانی به آنها معرفت پیدا می‌کنیم، زمینه‌ساز هستی ما و تمام واقعیت‌های دیگر است. همان‌گونه که واقع‌گرایی پیش‌شرط وجود ما و تمام نظریات علمی و عقلی است، سنن الهی نیز به همان میزان و با همان گستردگی زمینه حیات فردی و اجتماعی ما را مهیا می‌کند. بر این اساس، جامعه مجموعه‌ای از سنن الهی است که برای ظهور نیازمند به کنش جمعی است. سنن الهی، به مثابه قواعد قوام‌بخش، نقش علی در تحقق و بقای جامعه ایفا می‌کنند. پذیرش این امر لوازمی به دنبال خواهد داشت، که این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به برخی از آنها می‌پردازد، و از آن جمله است: محوریت یافتن فطرت انسانی در فهم سنن الهی و تکون جامعه، عکس‌الحمل بودن حمل سنت بر جامعه، لزوم تجرد جامعه، دفع نسبی‌گرایی و حفظ اختیار و مسئولیت انسانی.

کلیدواژه‌ها

سنن الهی، فاعلیت خداوند، هستی‌شناسی جامعه، قواعد قوام‌بخش

۱. دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران.

(ahmad.sadeghi@ut.ac.ir)

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

(abdollahi@ut.ac.ir)

۱. مقدمه

اخذ مبادی علم با لحاظ خالق و فاعل عالم هستی این امکان را فراهم می‌کند که در تأویل و تفسیر عالم، پدیده‌ها را به ریشه‌های اولی آن یعنی اسماء و صفات الهی برگردانیم. در نتیجه چنین امری معرفت به معنای واقعی آن برای ما حاصل خواهد شد (طباطبایی ۱۴۲۸، ۲۷). جامعه‌شناسی در طول تاریخ خود تلاش کرده است که با تکیه بر تجربه به مقابله با گرایش‌های فلسفی و الهیاتی بپردازد (اسکیدمور ۱۳۹۲، ۱۳). مثلاً رویکردهای اثباتی این امر را برای خود حتمی دانسته که تجربه بدون نظریه تقرر دارد و از آن مستقل است؛ اما حقیقت این است که رویکردهای تجربه محور به علم، ناقص و معیوب هستند؛ زیرا در یک مسیر افقی و برشی سطحی عالم را بررسی می‌کند به گونه‌ای که نه برای طبیعت مبدئی مشاهده می‌کند و نه غایت و فرجامی برای عالم در نظر می‌گیرد. از طرف دیگر، هیچ نسبتی میان علم و دانش خود و فاعلیت و موهبت الهی نمی‌یابد. در این رویکرد، واقعیت هستی مثله و تکه تکه می‌شود و به طبیعت به چشم خلقت نگاه نمی‌شود؛ بلکه صرفاً لاشه و مردار طبیعت مطالعه می‌گردد. در چنین شرایطی علم نیز زاییده پندارها و پیش فرض‌هاست و خروجی آن نیز چیزی جز مردارشناسی نیست، چرا که موضوع مطالعه به دلیل بریدن بال مبدأ فاعلی و مبدأ غایی آن، به چشم یک لاشه و مردار بررسی می‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۷، ۱۳۵-۱۳۶). از آنجا که الهیات عقلی و الهیات نقلی از حیث معرفتی مکمل هم هستند، منابع نقلی که در کنار عقل عهده دار کشف وحی و حقیقت هستند، می‌توانند با راهنمایی و روشنگری، مسیرها و تبیین‌هایی را معرفی کنند که عقل به تنهایی نمی‌تواند تصویری روشن و واضح از آن داشته باشد.

جامعه از آن حیث که در سلسله ممکنات قرار دارد، در هستی‌اش نیازمند است. واجب الوجود یا خداوند، هستی جامعه را از طریق اراده و کنش انسانی به او اعطا می‌کند به گونه‌ای که وجود جامعه با عدم آن قابل جمع نیست؛ در این صورت می‌توان مباحث مربوط به جامعه را اعم از رویکردهای فردگرا یا کل‌گرا ذیل حکمت عملی دنبال کرد. علاوه بر حکمت عملی می‌توان در ذیل حکمت نظری از بعد قابلی و علت مادی به تبع مباحث علم النفس به طریق حکمای مشاء در طبیعیات و یا به روش حکمت متعالیه در فلسفه به معنای خاص به آن پرداخت. از طرفی با عنایت به بعد فاعلی و نسبت فاعلیت الهی با جامعه و حقایق اجتماعی می‌توان آن را در الهیات به عنوان مرتبه‌ای از خلقت خداوند و به عنوان فعل الهی مطرح و تبیین کرد؛ با این بیان که آگاهی و اراده انسان که در

طول فاعلیت الهی واسطه در ثبوت برای تحقق جامعه است، خود نیز در سلسله ممکنات جای دارد و چون سخن از امر ممکن بدون توجه به موجب و موجد آن از واقعیت بهره‌ای ندارد، بنابراین در هر صورت جامعه‌شناسی اگر بخواهد مبنای حقیقی پیدا کند لاجرم از حیث مبادی، مبانی و هستی وابسته و بند به فاعلیت الهی است.

از آن جا که نوعی نسبت و ارتباط ارگانیک میان سطوح عقلانیت وجود دارد، پیگیری و بسط واقعیت‌های الهیاتی به شدت در سایر دانش‌ها تأثیر می‌گذارد. توجه به فاعلیت الهی و گستره آن بدون شک افق‌های تازه‌ای برای هستی‌شناسی جامعه و به تبع ارتباط ارگانیک علوم و تأثیر و تأثراتی که از هم می‌پذیرند، بر روی ما می‌گشاید. رنگ و بوی این نگاه توحیدی به هستی جامعه را می‌توان در تمام تحلیل‌های خرد و کلان پدیده‌های اجتماعی و انسانی بسط داد.

الهی بودن معرفت و جامعه شناختی بودن معرفت راه و بیراهه‌ای است که تاریخ علم شاهد آن می‌باشد. پیامد و نتیجه مقید کردن هستی به امر مادی در نهایت این شد که معرفت نیز برساختی صرفاً اجتماعی دارد (Berger & Luckmann 1991, part 3). در حالی که الهیات از حاق و متن واقع سخن می‌گوید و یک علم درجه اول است و تقدمی که بر جامعه‌شناسی دارد از سنخ تقدم یک علم درجه اول بر یک علم درجه اول دیگر است. شأن الهیات بررسی و توجه به افعال الهی است که در مقام کشف واقعیت، جایگاه علوم را بعد از تعیین و تحدید هستی‌شان معلوم می‌کند. اگر علوم مدرن بخواهند از بیراهه‌ای که رفته‌اند برگردند و از کیان علم دفاع کنند الا و لابد باید متافیزیک علم و الهیات را احیا کنند. مسئله اصلی این پژوهش نمونه‌ای از احیای الهیات در زمینه مبانی و علم جامعه‌شناسی است و در پی آن است به این مسائل پردازد که، وسعت و عمق سنن الهی تا کجاست؟ سنن الهی چه نسبتی با جامعه به عنوان امری ممکن دارند؟ آیا سنن الهی صرفاً اموری تنظیمی و نظام بخش هستند یا اموری قوام بخش که علت پدید آمدن جامعه می‌باشند؟ قوام بخش بودن سنن الهی نسبت به جامعه چه لوازم انسان‌شناختی و معرفتی در پی خواهد داشت؟

در رابطه با مسئله اصلی این پژوهش که عهده‌دار نظریه‌پردازی در باب هستی جامعه از طریق سنن الهی است، هیچ پژوهش مستقلی وجود ندارد. اما به صورت مجزا هم در باب اصالت جامعه و هم در باب سنن تاریخی و اجتماعی با رویکرد الهیاتی آثار متعددی وجود دارد، که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود. علامه طباطبایی با استناد به ادله نقلی و تجربی چون فشار اجتماعی، برای جوامع وجود مستقل، حیات، ممات و احکام

خاصی قائل هستند. ایشان در تفسیر *المیزان* جامعه را یک انسان کبیر می‌دانند که تمام نیازها و اهداف یک انسان صغیر را داراست و بیان می‌دارند که نسبت یک جامعه به جامعه دیگر دقیقاً مانند نسبت یک انسان به انسان دیگر است و چون جامعه از لحاظ عمل و غرض بزرگتر از فرد است، احتیاجش به اموری مانند امنیت و سلامت بیشتر است (طباطبائی ۱۳۹۰، ۹: ۱۸۷). سخن آیت الله جوادی آملی در باب وجود جامعه این است که جامعه هر چند وجودی اعتباری دارد اما نمی‌توان واقعیت آن را صرفاً به وجود تک تک افراد تقلیل داد و بر این امر اینگونه استدلال می‌کنند که امر کثیر و اعتباری، واقعی است. جامعه، امری کثیر و اعتباری است، در نتیجه جامعه امری واقعی است. دلیل ایشان بر واقعی بودن امر اعتباری منشأ اثر بودن امور اعتباری چون ریاست و مالکیت می‌باشد و دلیل‌شان بر واقعی بودن امر کثیر اعم بودن واقعیت نسبت به وحدت و کثرت است (جوادی آملی ۱۳۸۹، ۳۲۴-۳۲۸). شهید صدر نیز در کتاب *السنن التاريخية والفلسفة الاجتماعية فی المدرسة القرآنية* به پرسش‌هایی در مورد فلسفه تاریخ، پاسخ قرآنی می‌دهد. او سنن الهی را به دو دسته سنن الهی فوق تاریخ و سنن الهی تاریخی تقسیم می‌کند و با بیان اینکه قرآن کریم انسان‌ها را به کشف قوانین در تاریخ ترغیب کرده است به تبیین برخی سنت‌های مطرح شده در قرآن می‌پردازد.

۲. وسعت و عمق سنن الهی

فاعلیت الهی که در قالب سنت‌هایی الهی در ساختارهای وحیانی و عقلانی دریافت می‌شوند، زمینه‌ساز هستی ما و تمام واقعیت‌های دیگر است. دقیقاً همان گونه که واقع‌گرایی پیش شرط وجود ما و تمام نظریات علمی و عقلی است، سنن الهی نیز به همان میزان و با همان گستردگی زمینه حیات فردی و اجتماعی ما را مهیا می‌کنند به گونه‌ای که تمام هستی و علم ما با این حقایق احاطه شده است. روشن و واضح است که لحاظ چنین زمینه‌ای ساختارهای معرفتی و جهان‌های اجتماعی ما را کاملاً متحول و زیر خواهد کرد. این تحولات در جامعه شناسی شدت بیشتری خواهد داشت چرا که موضوع این علم یعنی جامعه، امری ایستا و صلب نیست بلکه حقیقتی پویا و متغیر است که هر گونه تغییر معرفت جمعی باعث تغییر خود موضوع خواهد شد.

به بیان عمیق‌تر، اعتقاد و عدم اعتقاد به سنت‌های الهی اعم از آنکه فردی یا جمعی باشند از سنخ یک باور در عرض باورهای دیگر نیست؛ چرا که اعتقاد یا عدم اعتقاد به اینکه عالم فعل خداست مقدم بر تمام باورها و زمینه شکل‌گیری آنهاست. انکار چنین

نقش بنیادین و وسیعی برای سنن الهی به عنوان زمینه تمام باورها و معرفت‌های فردی و جمعی باعث شده که به عینیت الهیات و عقلانی بودن معرفت الهی حمله شود که در نتیجه یا با اسطوره پنداشتن الهیات به نفی آن رأی داده‌اند (آرون ۱۳۹۶، ۱۰۷) و یا نهایتاً با رویکردهای ایمان‌گرایانه آن را حفظ کرده‌اند. حال آنکه عالم هستی عین فعل الهی است و تبیین علی پدیده‌ها و رویدادهای آن تنها با شناخت سنن الهی امکان پذیر است. حقیقتی که تمام نظریات علمی و فرضیه‌های علمی برای آنکه بتوانند واقع‌نمایی خود را حفظ کنند و به سفسطه ختم نشوند لازم است آن را رعایت کنند و تبیین کنند که ریشه‌های فاعلی و غایی یک حقیقت به کجا ختم می‌شود.

۳. قوام‌بخشی سنن الهی در هستی جامعه

با توجه به تبیینی که از وسعت فاعلیت الهی و سنن الهی به محاذات عالم امکان بیان شد، هستی جامعه ذیل دسته‌ای از قواعد قوام‌بخش تحت عنوان سنن الهی تبیین می‌گردد که با کنش‌های جمعی ظهور می‌یابد. برای روشن شدن این تعریف لازم است تفاوت قواعد قوام‌بخش با قواعد نظام‌بخش روشن گردد.

دسته‌ای از قواعد، به فعالیت‌ها و اموری که از پیش موجودند و قوام دارند، نظم می‌دهند؛ برای نمونه قواعد راهنمایی و رانندگی باعث نظم بخشیدن به رانندگی می‌شود، اما رانندگی پیش از وضع یا تحقق این قواعد وجود داشته است و بدون این قواعد هم رانندگی - هر چند با سختی و بی‌نظمی - می‌تواند تحقق داشته باشد. این دسته از قواعد «نظام‌بخش» یا «تنظیمی»^۱ هستند. از سوی دیگر قواعدی وجود دارد که علاوه بر نظام بخشی به یک پدیده امکان تحقق و هستی آن را فراهم می‌کند. قواعدی که بر بسیاری از بازی‌ها و نهادهای اجتماعی حاکم است از این دسته می‌باشد؛ مثلاً بازی شطرنج چیزی جز دسته‌ای از قواعد از پیش تعیین شده یا تعیین یافته نیست. این دسته از قواعد «قوام‌بخش»^۲ هستند (Searle 1997, 21-23). بر خلاف بازی‌ها که معمولاً بازیگران نسبت به آن آگاهی و توجه دارند، در مورد نهادها بسیاری از افرادی که به گونه‌ای با یک نهاد در تعامل هستند ممکن است از ساختار و قواعد آن بی‌خبر باشند.

با تبیین وسعت و گستردگی فاعلیت الهی و تفکیک قواعد نظام‌بخش از قواعد قوام‌بخش، می‌توان جامعه را اینگونه تعریف کرد که جامعه مجموعه‌ای از سنن الهی است که برای ظهور نیازمند کنش‌هایی جمعی است. این سنن الهی به مثابه قواعد قوام‌بخش، نقش علی در تحقق و بقای جامعه ایفا می‌کنند. هر کجا که سنن الهی جمعی تحقق داشته

باشد، جامعه نیز وجود دارد. به بیان دیگر، سنت‌های الهی را می‌تواند از جهت انسانی به دو دسته سنت‌های فردی و جمعی تقسیم کرد و تجلی و تعین سنت‌های جمعی همان جامعه است؛ یعنی دسته‌ای از سنن الهی برای تحقق یافتن و تعین به بیش از یک فرد نیازمندند، که به واسطه آنها جامعه ایجاد می‌گردد. بنابراین تعریف، جامعه تجلی سنت‌های جمعی الهی است که بر اساس آن می‌توان سنت‌شناسی را به عنوان بدیلی برای جامعه‌شناسی معرفی کرد.

جامعه‌شناسی از حیث اصل موضوع وابسته و بند به سنن الهی است. آن دسته از قواعد و ضوابط الهی که ذیل سنت مطرح می‌شود در عین اینکه در بستری اجتماعی اتفاق می‌افتد، هم زمان باعث تکون و ظهور جامعه می‌شوند. از باب تشبیه معقول به محسوس، شبیه به این تمثیل و تبیین قرآنی که می‌فرماید «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا» (رعد: ۱۷). همانطور که وقتی آب از آسمان نازل می‌شود و یک جویبار را خودش ایجاد می‌کند و در بستر آن جویبار جاری می‌شود و با جاری شدن آب اودیه و جویبار نیز ایجاد می‌شود. وقتی خداوند علم به سنت‌ها و طرح‌های خود را با وحی یا ادراک فطری از آسمان و عالم امر نازل می‌کند، هنگام تحقق، اجرا شدن و پیاده شدن این سنت‌ها لاجرم جامعه نیز که مجرا و بستر این سنت‌ها هستند ایجاد می‌شود.

توضیح آنکه دسته‌ای از سنت‌های الهی برای تحقق، لاجرم نیازمند حضور دیگران هستند؛ مثلاً سنت ازدواج، سنت ابتلای به صبر در برابر دروغ و تهمت دیگران، یا سنت نجات بودن صداقت و ... تنها در یک بستر جمعی و ساز و کار گروهی قابل تصورند. تحقق این سنت‌ها لازمه‌اش تحقق جمع و گروهی است که آن سنت را نمود و بروز دهند. در این میان آنچه اصالت دارد همان فاعلیت و سنن الهی می‌باشد که تمام هستی از جمله انسان‌ها در مدار سنت‌ها و قواعد الهی نقش ایفا می‌کنند. این طرح الهی چنان جزئی و دقیق تبیین شده است که هم در مقام توصیف و هم در مقام پیش‌بینی می‌تواند راهگشا باشد.

شناخت و لحاظ سنن الهی تعبیه شده در هستی، امکان ادراک و تفسیر وضعیت را ممکن می‌سازد. علت این امر آن است که ادراک ما وابسته به بسترها و زمینه‌های معرفتی است. ما با توجه به واقعیت‌های زمینه‌ای نه تنها قواعد و وقایع بلکه حتی اشیا را به مثابه انواع معینی از اشیا (چیزها) می‌بینیم (Wittgenstein 1986, 19). در واقع هر موردی از ادراک، نمونه‌ای از «ادراک به مثابه» است؛ یعنی ادراک‌کننده امور ادراک شده را با مقولاتی که از پیش به آنها معرفت داشته است می‌سنجد و می‌شناسد. البته آنچه که در بیان

کسانی مانند ویتگنشتاین بیان می‌شود صرفاً ناظر به زمینه‌های ذهنی و زبانی است؛ اما در اینجا چنین تبیینی با یک توسع همراه است و لایحه‌های هستی‌شناختی را نیز در بر می‌گیرد. وجود زمینه‌هایی که قوام هستی فردی و جمعی انسان به آنها است برای هر گونه تفسیر معناشناختی و ادراکی ضروری است. این ضرورت به قدری جدی و لازم است که می‌توان گفت ادراک و آگاهی در بستر همین زمینه‌ها شکل می‌گیرد. اصطلاح زمینه از این جهت به کار می‌رود که بر اساس نگاه فقری به ممکنات، تمام علل در نقش زمینه و طلبی بیش نیستند که خداوند بر اساس طلب و اقتضای هر زمینه افعال خود را ظهور و تجلی می‌دهد.

افعال الهی و سنت‌های جمعی وقتی در عالم خلق ظهور می‌یابند، به صورت روایتی از زندگی برای ما پدیدار می‌شوند که ما به صورت تجربه‌های زماندار و سلسله وار با آنها مواجه هستیم. این زمینه‌ها، کاربردی پویا و فعال بر مجموعه رویدادهای متوالی و تاریخ مند دارند؛ یعنی در معنادهی، تفهیم و تفسیر پدیده‌ها و کنش‌ها نقشی محوری ایفا می‌کنند. هر جامعه با معرفت و تلقی خاصی که در مورد نحوه عملکرد عالم هستی و قواعد حاکم بر آن دارد کنش‌های خود را تنظیم و تعدیل می‌کند. با لحاظ این امر که هر جامعه‌ای در کدام سنن الهی در حال سیروورت و حیات است، هویت و هستی آن جامعه تعیین می‌یابد و به تبع آن، افراد جامعه را برای کنش‌ها و پیامدهای معینی آماده می‌سازد. در واقع کنش‌های اجتماعی در عین آنکه سنت‌های قوام بخش جامعه را ظهور می‌دهند، از آنها نیز پیروی می‌کنند و توسط سنت‌های الهی به عنوان زمینه و بستر کنش نیز هدایت می‌شوند. به همین دلیل است که کنش‌های اجتماعی خودمفسر نیستند؛ بلکه این فهم سنت‌های قوام بخش یک جامعه است که امکان تفسیر درست سایر پدیده‌های اجتماعی را برای ما فراهم می‌کند.

در ادامه برخی از ابعاد و لوازم قوام بخش بودن سنن الهی در هستی جامعه بیان خواهد شد. از جمله اینکه فهم سنت و آمادگی برای رفتار هماهنگ با سنت‌های قوام بخش جامعه، از طریق فطرت که خودش یکی از افعال الهی در جان آدمی است، امکان پذیر خواهد بود.

۴. تبیین لوازم نظریه

۴-۱. نقش محوری فطرت انسانی در فهم سنن الهی و تکون جامعه
فطرت نوع انسانی در عین آن که مبنای ارتباط و فهم سنن الهی را برای ما فراهم می‌آورد،

هم زمان شیوه مواجهه ما با این معرفت فطری، موضوع آن را نیز دستخوش تغییر قرار می‌دهد. به بیان دیگر، هم زمان با اذعان به اینکه کدام سنت‌های الهی در عالم طبیعی و اجتماعی حکم فرما هستند و از چه طریقی می‌توان به ساز و کار و نحوه عملکرد آنها پی برد، متناسب با مبنایی که اتخاذ می‌کنیم خود را در دل سنتی دیگر خواهیم یافت، زیرا سنن الهی نسبت به علم و جهل و حتی تقصیر کنش‌گر حساسیت دارند و عملکرد متفاوتی بروز خواهند داد.

اگر سنن الهی قواعد قوام‌بخش و هستی‌بخش جامعه هستند، ممکن است سؤال شود که ما چگونه بدون اطلاع و آگاهی کافی از کم و کیف این سنت‌ها، در بستر آنها ذیل یک سنت خاص جمع می‌شویم و یک جامعه خرد یا کلان را تشکیل می‌دهیم؟ به عبارت دیگر، اساساً علم ما به قواعد ذیل یک سنت کلان که به صورت جامعه ظهور پیدا می‌کند به چه صورت است؟ و ما تحت چه ضوابطی اصول هنجاری آن را می‌شناسیم و در بستر آنها عمل می‌کنیم؟

در این رابطه الگوی به کارگیری زبان گفتاری می‌تواند مصداق و مثال دقیقی در تبیین این مسئله باشد. زبانی که فرد با آن سخن می‌گوید نظمی را در برابرش قرار می‌دهد که مستلزم جلوه‌های عینی از زندگی اجتماعی است که زندگی روزمره در قالب آن امور تعیین یافته و معنا پیدا می‌کند. اموری مانند نام‌گذاری اشیاء، بازی‌ها، قراردادهای اجتماعی و ... تمام این امور به وسیله واژگان نظم پیدا می‌کند. بر این اساس زبان، مختصات زندگی فرد را در جامعه نشان می‌دهد و آن را سرشار از موضوع‌های معنادار می‌کند (Searle, 2010, 61). در تبیین علت پیروی از قواعد زبانی معمولاً بیان می‌شود که ما به صورتی ناآگاهانه از این قواعد هنجاری پیروی می‌کنیم؛ حتی برخی مانند چامسکی معتقدند که سنخ این نوع از قواعد زبانی اساساً به گونه‌ای نیست که بتوانیم علت آنها را درک کنیم. چامسکی در تبیین خود از دستور زبان عمومی بیان می‌کند که کودک فقط به این دلیل می‌تواند گرامر یک زبان طبیعی را بیاموزد که به صورتی پیشین و فطری از قواعد دستور زبان عمومی برخوردار است. از نظر او این قواعد به اندازه‌ای ناخودآگاه هستند که راهی وجود ندارد تا کودک بتواند از عملکرد آنها آگاه شود (Chomsky 2007, Part 2).

به همین منوال برای ایجاد روابط اجتماعی از جمله تفاهم جهت تعاون و همکاری جمعی برای تحقق یک هدف و انعقاد یک قرارداد در این باب، بستر و شرایط خاصی لازم است؛ یعنی آنچه که قرارداد نامیده می‌شود در هر ظرف و بستری از واقعیت محقق نمی‌شود؛ بلکه وجود حقایقی مانند وعده و الزام برای تحقق بستر و زمینه قرارداد ضروری

است. به طور کلی در چنین بستری باید اموری ذاتی و دسته‌ای از قواعد حاکم باشند که بر محور آن قواعد ذاتی، امور اعتباری و قراردادی در نسبت با آنها تعریف و ساخته شوند و مبنای کنش‌ها و افعال جزئی‌تر قرار بگیرد. از جمله مفاهیم ذاتی و بنیادی، وجود حقوق و وظایفی است که منطبق با نظام هستی یا همان فعل الهی باشد. این نقش زمینه‌ای و ذاتی به وسیله فطرت درک و دریافت می‌شود. فطرت انسانی زمینه‌ای فراهم می‌کند که به سبب آن بتوانیم از جهان هستی و جهان‌های اجتماعی معرفت خاصی دریافت کنیم و آنها را به گونه‌ای معنادار تفسیر و تبیین کنیم. همین امر ذاتی و مشترک انسانی است که امکان درک مشترک اولیه و فهم بسترهای کنش را برای ما ممکن می‌سازد.

یکی از مهم‌ترین ادعاهای بنیادینی که در باب جامعه وجود دارد این است که ذهنیت مشترک متقابل مرز میان واقعیت زندگی اجتماعی و سایر واقعیت‌های دیگر است. این ذهنیت مشترک متقابل در ساحت اجتماعی باعث می‌شود که فرد این امر را بدیهی قلمداد کند که واقعیت اجتماعی به همان میزان که برای خود فرد، واقعی است برای دیگران نیز واقعیت دارد و در گام بعدی اساساً حالت حقیقی آگاهی همان حالت عرفی آن است و شناخت متعارف شناختی است که در امور جاری و بدیهی روزمره در آن با دیگران شریک هستیم (Searle 1997, 8).

در نقد چنین مبنایی باید گفت با اینکه انسان‌ها در برابر یک امر مشترک ظاهراً کنش‌ها و ارتباط‌های مشترکی دارند اما از آنجا که آگاهی و علم از سنخ وجودند (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۳۹۰) و انسان‌ها در ساحت مختلف وجودی سیر می‌کنند معنا و تفسیر آن امر مشترک برای هر فرد و گروهی وابسته به سعه و ساحت وجودی او و نوع نگاه او به عالم به عنوان نظامی الهی یا الحادی است؛ زیرا اساساً ادراک مفاهیم ریشه در شهود هستی دارد (جوادی آملی ۱۳۸۶-الف، ۳۱۸) از طرف دیگر هرگز با این سنخ از برهمکنش‌ها و ارتباطات به حسب ظاهر یکسان، جامعه تشکیل نخواهد شد، زیرا برای وجود یافتن جامعه یک وحدت وثیق و محکم لازم است، وحدتی که با وجود جامعه در شدت و ضعف مساوق باشد. آن امری که لایه‌های عمیق و پیوندهای محکمی برای تعیین جامعه ایجاد می‌کند، همان لایه‌های عمیق کنش‌های انسانی است و نه ظاهر و قالب کنش و افعال به ظاهر یکسان که در باطن و لایه‌های زیرین متشتت و دارای اختلاف هستند. از این رو آنچه که در جامعه محوریت می‌یابد بیش از آنکه زمان-تاریخ و مکان-جغرافیا باشد پیوندهای باطنی و اعتقادی است؛ هر چند که وحدت مکانی یا زمانی وجود نداشته باشد. در مقام تشبیه می‌توان گفت همان گونه که علم خداوند منشأ پیدایش عالم است

علم انسان‌ها و اشتراک باورهای آنها منشأ وجود جامعه است. با این تفاوت که علم الهی علمی فعلی و پیشینی است ولی علم انسان متأخر و تابع نظام هستی و سنت‌های الهی. حقیقت علم نیز امری مجرد است که نفس با حرکت جوهری‌ای که دارد با صورت‌های مجرد اتحاد پیدا می‌کند. این صور مجرد در مخزن غیبی در فرشتگان علمی وجود دارد و انسان‌ها آن را تولید یا جعل نمی‌کنند؛ بلکه براساس نوع خلقت و فطرت انسانی، آن را کشف می‌کنند. و براساس همین نحوه خلقت، هنگامی که ارتباط انسان با صور مجرد قطع شود سهو و نسیان حادث می‌گردد. (جوادی آملی ۱۳۹۷، ۳۶) جامعه امری نیست که عارض بر نفوس انسانی شود؛ زیرا در این صورت مانند هر امر عرضی دیگر موضوع از آن بی‌نیاز خواهد بود ولی خود عرض نیازمند و محتاج به آن. در اینجا نیز اگر جامعه عارض بر نفوس انسانی تلقی شود، انسان‌ها از آن بی‌نیاز خواهند بود و این در حالی است که انسان خود را نیازمند و محتاج به جامعه می‌بیند. بنابراین عارضی بودن وجود جامعه با نیاز وی به جامعه هم‌خوانی ندارد. از نگاه دینی نیز انسان نیازمند جامعه است؛ زیرا وجود جامعه طرحی الهی برای تحقق مقام عبودیت بعد از هبوط انسان است، تا بتواند به وسیله زندگی اجتماعی سیر تکامل خویش را با موفقیت در ابتلائات و امتحانات طی کند.

در ترسیم نسبت فرد با جامعه برخی اندیشمندان عرصه‌های اجتماعی را با تشبیه جامعه به یک فرد تبیین می‌کنند؛ مثلاً علامه طباطبایی جامعه را «انسان کبیر» می‌داند^۳ (طباطبایی ۱۳۹۰، ۹: ۱۸۷). دورکیم و بسیاری از جامعه‌شناسان بدون آنکه دلیلی ارائه دهند در مقام تبیین سیستمی از جامعه آن را به یک انسان عرفی تشبیه می‌کنند. اما امر واحدی که هویت فرد و جامعه را به خوبی می‌تواند تبیین کند و پیوند معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی میان این دو حقیقت ایجاد کند، سنت‌های الهی است. در نظریه «اصالت سنت» رکن محوری و نقطه وحدت این دو امر در حاکم بودن سنن الهی بر فرد و جامعه می‌باشد. البته همان‌گونه که در مورد فرد انسانی هیچ‌کدام از بدن و روح به صورت متمایز و جداگانه هویت بخش انسان نیست بلکه هم بدن مادی و هم روح مجرد انسان در تشخیص انسان مدخلیت دارند، در تشخیص هر جامعه نیز وحدت و کثرت به تنهایی تشخیص بخش جامعه نیست؛ بلکه نسبت‌های ویژه‌ای که افراد با سنت‌های الهی پیدا می‌کنند یک جامعه خاص را متعین می‌کند. ذکر این نکته لازم است که وحدت و کثرت به دلیل ماهیت نبودن متضاد نیستند (جوادی آملی ۱۳۹۷، ۳۰۲)؛ از این رو اتصاف جامعه به وحدت و کثرت نه تنها امری ممکن بلکه واقعی است.

۲-۴. عکس‌الحمیل در حمل سنت بر جامعه

نگاه فلسفه‌های عرفی که بر مبنای اصالت ماهیت شکل گرفته‌اند در باب علت و معلول به گونه‌ای است که برای هر کدام از طرفین یک ذات جدا از هم و متمایز از یکدیگر قائل هستند؛ اما بنا بر اسیل بودن وجود و رابط بودن معلول، جز فقر و ربط چیزی برای معلول باقی نمی‌ماند. لازمه اینگونه ارتباط معلول با علت این است که بدون لحاظ و نظر به علت، معلول اصلاً دیده نمی‌شود. به بیان دیگر لحاظ استقلال معلول عین ندیدن اوست چرا که از بعد معرفتی نیز علت قیّم معلول است (جوادی آملی ۱۳۸۶-ب، ۳۱۹-۳۲۰). بر این اساس، سنن الهی که علت قوام بخش و هستی بخش جامعه هستند هم تقدم هستی شناختی و هم تقدم معرفت شناختی بر خود جامعه دارند.

این بدان معناست که وقتی می‌گوییم «جامعه ظهوری از سنن الهی است» برخلاف آنچه که در ظاهر نشان می‌دهد، موضوع آن است که از باب عکس‌الحمیل در جای محمول قرار گرفته است. صورت صحیح این گزاره این است که «ظهوری از سنن الهی جامعه است». اما ذهن به دلیل انس معرفتی با جامعه شناسی جاری و غلبه ادبیاتی و گفتمانی، آن را موضوع قضیه قرار می‌دهد در حالی که این تقدم امری ذهنی است و به حسب واقع این سنن الهی است که تقدم خارجی و حقیقی دارند.

در بیان وحی نیز این حقیقت عیان می‌شود؛ آنجا که قرآن کریم وقتی می‌خواهد از جوامع گذشته یاد کند از آنها به عنوان «سنت» یاد می‌کند و می‌فرماید «فَقَدْ مَضَّتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ» (انفال: ۳۸) و «فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ» (فاطر: ۴۳). عنوان سنت اشاره به معنا و حقیقت جامعه دارد و ذکر علت در بیان هویت جامعه بهترین تبیین و شریف‌ترین نوع تعریف آن است.

آنچه اولاً و بالذات واقعی است خداوند است و هر جا که خداوند و صفات و افعال الهی باشد واقعیت و هستی ظهور پیدا می‌کند. از همین رو سنت‌های الهی اموری عین واقعیت هستند و جامعه نیز به دلیل ربطی که با این سنت‌ها پیدا می‌کند امری واقعی و هویت‌مند می‌شود؛ البته سنت‌های الهی بر جامعه تقدم بالحقیقه دارند. در تقدم بالحقیقه حقانیت و واقعیت یکی بر دیگری تقدم دارد؛ یعنی یکی اولاً و بالذات واقعی است و دیگری ثانیاً و بالعرض. این بدان معنی است که حقانیت و واقعیت جامعه به تبع و معلول حقانیت و واقعیت سنن الهی است. تنوع عوالم طبیعی، انسانی و اجتماعی نیز به دلیل سنخ سنن الهی و تنوع آنهاست. مثلاً سنت‌هایی مانند ابتلاء، ایستادگی و مقاومت یا استدراج و... برای پیدایش و ظهور فقط در دل یک جامعه تحقق می‌یابند.

۳-۴. تجرد جامعه: فرازمانی و مکانی بودن جامعه

با تعریف و تبیین امر مادی و امر مجرد، امری که جامع است نمی‌تواند امری مادی باشد؛ چون ذات امر مادی غیبت اعضا از یکدیگر است و آن امری که همه اعضای جامعه در آن حاضر و جمع هستند و جامعه را تشکیل می‌دهد ضرورتاً امری مجرد و غیرمادی است؛ زیرا لازمه جمع شدن چند امر حقیقی، تجرد و غیر مادی بودن آنها است. اگر انسان حقیقتی مجرد است و نه مادی، پیوند انسان‌ها در کنش‌های جمعی و در قالب جامعه نیز حقیقتی مجرد و غیرمادی خواهد بود.

به بیان دیگر جامعه یا وجود نخواهد داشت یا بنابر حقیقت معنای آن، باید امری مجرد و غیر مادی باشد. در معنای جامعه، جمع شدن حول یک محور واحد که ناگزیر باید امری مجرد باشد، لازم و ضروری است. وقتی که نفوس انسانی با حرکت جوهری در بستر سنن الهی و با محوریت این سنن حرکت و سیر می‌کنند، جوامع خرد و کلانی به ظهور می‌رسند که پیوند و استحکام روابط آن جامعه تابعی از میزان شدت و ضعفی است که افراد در نسبت با سنن الهی ایجاد می‌کنند. چنین رویکردی به جامعه افقی ثابت و مجرد را ترسیم می‌کند چرا که در سنن الهی تحویل و تبدیلی راه ندارد. سنن الهی اموری ثابت هستند، از این جهت جامعه نیز که ظهوری از سنن الهی است، وجهه‌ای از عالم ثبات و تجرد پیدا می‌کند و چون محدود به زمان و مکان نیست، قابلیت جمع شدن افراد در مکان‌های مختلف و زمان‌های مختلف را می‌یابد.

آنچه یک جامعه را با اعضایش پیوند می‌دهد و آن را از سایر جوامع متمایز می‌سازد وحدتی است که به تبع وحدت ادراک و تجرد علم تحقق می‌یابد (پارسانیا ۱۳۹۵، ۱۲۱). حقایق علمی به هیچ وجه قابل اشاره حسی نیست. آنچه که به وسیله آن ادراک واقع می‌شود صورت موجود در آلت ادراکی نیست بلکه شخص مثالی موجود در اعیان خارجی است (طباطبائی ۱۴۱۶، ۲۵۰). معلوم بالذات اصلاً در عالم طبیعت نیست چرا که در هیچ جهتی از جهات طبیعت قرار نمی‌گیرد. آنچه که به حس ادراک می‌شود اعم از ملموسات اولی - که برای نخستین بار با حس ادراک می‌شوند مانند حرارت، برودت، نرمی و زبری - و ملموسات ثانوی - یعنی محسوساتی که به وسیله ملموسات اولی شناخته می‌شوند - صورت علمی آنها در فضای نفس و جان موجود است و به هیچ وجه صور علمی آنها در خارج موجود نیست (جوادی آملی ۱۳۹۷، ۲۴۵، ۱۸۶-۱۹۲).

باید توجه کرد که این تجرد صور علمی مختص به امور کلی عقلی نیست؛ (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۲۳۴)، تا اشکال شود که مردمی که در یک جامعه هستند و اکثراً

متوغل در حس و خیال می‌باشند درکی از امور کلی و معقولات انتزاعی ندارند تا به تبع آن اتحادی بین آنها ایجاد شود؛ بلکه معلوم بالذات مجرد است و هیچ وضع و محاذاتی با اشیاء مادی خارجی ندارد. اساساً امور مادی به هیچ وجه نمی‌توانند با امور مجرد وضع و محاذات فیزیکی داشته باشند. معلوم بالذات و معقول بالذات قائم به نفس است و با آن اتحاد دارد و نفس در هیچ جغرافیا و مکانی از طبیعت جای ندارد. به همین دلیل محسوس بالذات نیز در جایی از عالم طبیعت نیست. بنابراین تمام ارتباط و تعامل جمعی انسان‌ها در جامعه که در یک بستر معرفتی و علمی رخ می‌دهد، به تبع تجرد تمام اقسام علم، مجرد خواهد بود و از ویژگی‌های امر مجرد فرازمانی و مکانی بودن آن است.

۴-۴. دفع نسبی گرای

هر کدام از افعال خداوند دارای یک کارویژه هستند. وجود این کارویژه‌ها به دلیل حکیم بودن خداوند است؛ بر این اساس تبیین علل غایی و کارکرد آن امری صرفاً مربوط به «ناظر انسانی» نیست. به بیان دیگر اینگونه نیست که عالم هستی خالی از ارزش گذاری ذاتی باشد، بلکه خود عالم از آن جهت که عین فعل الهی است در دو قوس نزول و صعود دارای غایت است و مبنای تمام ارزش گذاری‌ها به فاعلیت الهی برمی‌گردد. در چنین عالمی نسبی‌گرایی کاملاً مردود است چرا که با حکمت و طرح پیشین الهی در تنافی است. در عالم هدف‌های ذاتی وجود دارد و اساساً فعل خداوند، هم در صدور و هم در رجوع محفوف به هدف است.

کنش‌های ما به وسیله سنن الهی قوام می‌یابند به این معنا که جهان هستی، جهان انسانی و جهان اجتماعی در اصل استناد داشتن به سنن الهی واحد هستند. اگر این سنت‌های الهی و قواعد خلقت بر آنها حاکم نبود حتی بی‌نظمی و آشوبی هم در کار نبود زیرا اساساً وجود نداشتند. خداوند حکیم بر اساس حکمت خویش و فاعلیت بالتجلی خود قواعدی را مبتنی بر اسماء و صفاتش تجلی داده است. عالم هستی از آن حیث که مخلوق و فعل خداوند است چیزی جز تجلی فعل و سنن الهی نیست و قبل از فاعلیت الهی وجود مجزائی نداشته است. همان کسی که ساز و کار و سنت‌های قوام بخش این عالم را تعیین کرده، از طریق وحی آنها را به روشنی بیان کرده است. بر این اساس توحید افعالی به این معناست که آثار تمام عوالم اعم از عوالم انسانی و اجتماعی مستند به اوست و بدون او نه تنها هیچ نظمی پیدا نمی‌کنند بلکه هیچ نوع قوام و وجودی نخواهد داشت؛ از این رو هیچ‌گیزی از سنت‌های الهی نیست. ما همیشه در دل سنن الهی هستیم و از سنتی به سنت

دیگر منتقل می‌شویم؛ هرچند از آن تحت عنوان‌هایی چون تغییر جامعه یا فرهنگ تعبیر شود.

توجه به مبدئیت و فاعلیت الهی و تکیه بر گزارش وحیانی از آن به عنوان یک منبع مطمئن و بدون خطا، محدودیت‌های نسبی‌گرایی را - که تبیین کارکردها را در سه حوزه فاعلی، غایی و معناشناختی تابعی از ناظر انسانی قرار می‌دهد - دفع می‌کند و می‌تواند شناخت علمی و ثابتی ارائه بدهد؛ ثابتی که نظریه‌های علمی نه تنها در حوزه علوم انسانی بلکه علوم طبیعی نیز برای حفظ علمی بودن خود نیازمند به آن هستند؛ زیرا با محوریت و اطلاق فاعلیت الهی، علوم طبیعی نیز باید با پاسخ به دو پرسش مهم در باب مبدأ فاعلی و غایی بتوانند شرط لازم علمی بودن را احراز کنند (جوادی آملی ۱۳۹۴، ۱۳۰-۱۳۳). نگاه کاشف بودن علم از حقایق عالم، اعم از علوم طبیعی یا پدیده‌های انسانی، ریشه در منظومه فکری حکیمانی چون فارابی دارد. براساس مبانی جناب فارابی، تمام شاخه‌های علوم انسانی دارای ذات هستند؛ هر چند که موضوع آن علوم، برای ایجاد وابسته به اراده انسان باشد؛ زیرا علم ما به آنچه که اراده‌های انسانی به وجود می‌آورد، مانند علوم طبیعی با کشف و پرده برداری اتفاق می‌افتد و اینگونه نیست که شناخت آنها هم وابسته به اعتبار و برساخت ما باشد. هنگامی که اعتبار و اراده انسان تحقق عینی پیدا می‌کند، مانند همه موجودات خارجی دارای آثاری می‌شود که آثار خارجی و پیامدهای این افعال عینی دیگر تحت کنترل ما نیست و به عنوان موجودات خارجی می‌توان به مطالعه آنها پرداخت. بر اساس چنین نگرشی به هستی است که فارابی علوم را بر اساس موضوعات آنها طبقه بندی می‌کند (فارابی ۱۹۹۶).

نسبی‌گرایی در علوم اجتماعی، که با نفی غایت مندی جوامع پدید آمده است، نه تنها تیشه بر ریشه علم می‌زند بلکه معناداری گزاره‌ها را نیز با چالش مواجه می‌کند. زیرا هر نوع تجویز و توصیه در باب جامعه و علوم اجتماعی و هرگونه اطلاق نقص یا کمال به جامعه یا سایر خصوصیات و ویژگی‌هایی که به نقص و کمال برمی‌گردد بر اساس قاعده «إثبات شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له»، بعد از هستی عینی و معنادار جامعه قابل تصور است.

از طرف دیگر اندیشمندانی که برای جامعه گزاره‌های هنجاری و تجویزی صادر می‌کنند، ابتدا لازم می‌دانند برای توجیه و تبیین گزاره‌های تجویزی خود دست به یک غایت‌شناسی و فرجام‌شناسی بزنند چرا که اساساً برای تبیین و دفاع و یا نقد گزاره‌های تجویزی و هنجاری نیازمند یک فرجام‌شناسی هستیم؛ به گونه‌ای که بدون پذیرش چنین غایتی

گزاره‌های بایستی و هنجاری، مهمل و بی معنا خواهند بود. به همین دلیل کسی مانند مارکس که رویکردی عمل‌گرا برای تغییر جوامع دارد در *مانیفست*، ابتدا دست به یک فرجام‌شناسی و پیشگویی برای جوامع می‌زند (Marx & Engels 2007, 9). در مقابل این رویکرد، طبیعت محوری قرار دارد. نگاه غالب یونان باستان در باب زندگی و جهان این بود که همه امور در یک چرخه تکراری در حال حرکت است؛ تکرار فصل‌ها، تکرار شب و روز و تولد و مرگ جانداران (Lowith 1949, 12). رویکرد طبیعت محور، پدیده‌های اجتماعی را بدون یک پشتوانه معنایی درک می‌کند یعنی نگاهی که به هستی دارد در باب جوامع نیز تسری می‌دهد. از این رو هم در بعد طبیعت و هم در باب رخدادها و تغییر و تحول‌های جامعه، بی دلیل تسلیم خدایان متعدد بودند و برای خود اختیاری قائل نبودند (Lowith 1949, 13). پدیده‌های اجتماعی به تنهایی تهی از معنا هستند حتی توالی این پدیده‌ها آنها را معنا دار نمی‌کند؛ بلکه صحبت از معنای پدیده‌های اجتماعی در صورتی ممکن است که این پدیده‌ها یک هدف و غایت واضحی داشته باشند. تبیین جامعه بر محور سنن الهی و قوام بخش بودن آنها، با طرد هر گونه نسبی‌گرایی، معناداری را نیز برای تبیین‌های اجتماعی به ارمغان می‌آورد و آن را از پوچی و مهمل بودن رویکردهای طبیعت محور می‌رهاند.

۴-۵. حفظ اختیار و مسئولیت انسانی

بعد از بیان نحوه تحقق و ظهور سنن الهی و پدیدار شدن هویتی تحت عنوان جامعه، ممکن است اشکال شود که با چنین سیطره و وسعتی که برای فاعلیت الهی بیان شد، اختیار و اراده انسان جایگاهی نخواهد داشت. کنش مند بودن انسان وقتی معنای محصلی پیدا خواهد کرد که کنش او مبتنی بر آگاهی و اراده‌اش تعریف شود. هر فعل اختیاری دارای فاعلی است که با اراده و اختیار خود فاعل صادر می‌شود. امکان ندارد که فعلی واحد از دو فاعل صادر شود و به هر دو مستند گردد؛ یعنی اگر افعال انسان را مستند به اختیار خودش بدانیم جایی برای استناد آن افعال به خداوند باقی نمی‌ماند و اگر کنش‌های انسانی را مستند به اراده الهی بدانیم باید اراده و اختیار را از انسان نفی کنیم که در این صورت انسان موضوعی بی اختیار برای تحقق افعال و سنن الهی خواهد بود که این همان جبر است.

پاسخ این است که استناد فعل واحد به اراده دو فاعل، در صورتی محال است که هر دو فاعل در عرض یکدیگر، مؤثر در انجام آن، فرض شوند؛ اما اگر دو فاعل در طول

یکدیگر باشند استناد فعل به هر دوی آنها بلامانع است. استناد فعل به فاعل قریب و مباشر و خدای متعال، در دو سطح است و فاعلیت الهی در طول فاعلیت انسان قرار دارد و اینگونه نیست که کارهایی که از انسان سر می‌زند صرفاً باید به انسان یا فقط به خداوند استناد یابد؛ بلکه کنش‌های انسانی در عین آنکه به پشتوانه اختیار و اراده انسان صادر می‌شود در افق بالاتری به خداوند قابل استناد است. به گونه‌ای که اگر تعلق به اراده الهی در کار نباشد هیچ انسان، علم و قدرت، اراده و اختیار، و کار و نتیجه‌ای وجود نخواهند داشت؛ زیرا وجود همگی آنها نسبت به خداوند متعال عین ربط و تعلق و وابستگی است و هیچ نوع استقلالی از خودشان ندارند (مصباح یزدی ۱۳۹۳، ۲: ۳۹۲).

کنش اختیاری و ظهور و تحقق یک سنت الهی به وسیله آن با وصف و قید اختیاری بودن آن کنش، خواسته قضای الهی است و اختیاری بودن آن از مشخصات و از شؤون تقدیرش است. از این رو اگر به صورتی جبری ظهور یابد به معنای تخلف در قضای الهی خواهد بود. ریشه چنین اشکالی، این توهم است که اگر کنشی متعلق قضاء و قدر الهی باشد، دیگر جایی برای اختیار و انتخاب فاعل انسانی وجود ندارد. در حالی که کنش اختیاری، صرف نظر از اراده فاعل انسانی ضرورت نمی‌یابد و هر معلولی تنها از راه اسباب خودش متعلق قدر الهی قرار می‌گیرد.

اساساً فاعل بالقصد در اختیار خودش مضطر است؛ به این معنا که خداوند او را مختار قرار داده است و اختیارش امری حادث است و هر حادثی محدثی دارد. پس خود اختیار ناشی از سببی اقتضاکننده و علتی موجب است که در نهایت منتهی به اختیاری ازلی می‌شود. (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۲: ۲۲۴) لازم به یادآوری است که پذیرش یا عدم پذیرش اختیار و حتی نحوه تقرر آن به عنوان یکی از سنت‌های الهی، شیوه معنادهی و تفهیم پدیده‌ها و کنش‌های اجتماعی را زیر و زبر خواهد کرد چرا که ما کنش را متأخر از اراده و اختیار و متکی بر آن تبیین می‌کنیم و اگر یکی از ارکان کنش را حذف کنیم تمام تبیین‌های خرد و کلان دیگر نیز دچار تبدیل و تغییر خواهد شد.

جوامع به تبع سنن الهی قبل از ظهور و عینیت، دارای وجود علمی هستند به گونه‌ای که ارتباط و تعامل تمام اجزای جامعه در وجود علمی کاملاً عیان و معلوم است و ذره‌ای از آن بر خداوند به عنوان خالق و معطی حقایق پوشیده نیست. در پیدایش عینی جامعه، انسان‌ها و افراد به مثابه بخشی از علت هستند که به واسطه اعمال اراده و به عنوان علت زمینه‌ای بر اساس نگاه امکان فقری باعث بروز نوعی از جامعه می‌شوند. عینیت و ظهور جامعه همان عینیت و تحقق سنت‌ها و نسبت‌هایی با هستی است که سنخ آثار،

کیفیت و پیامدهای آنها تحت اراده انسان‌ها نیست. وقتی جوامع ظالم و سنت‌های ویرانگر غلبه پیدا می‌کنند، به گونه‌ای که اراده فردی و انسانی توان و یاری مقابله با تغییر آن را ندارد، خداوند پیامبران را برای مقابله با جامعه به وسیله احیای سنت‌های عادلانه و حیات بخش گسیل می‌دهد تا سنت‌هایی که مانند غل و زنجیر بر گردن افراد سنگینی می‌کند و مانع حرکت آنها می‌شود را بردارد.^۵

بنا بر نحوه ظهور سنت‌ها و پدیدار شدن جوامع و ربط آن به باورها و معرفت انسانی لازم است مسئله جبر و اختیار را از بعد ارادی یا غیر ارادی بودن معرفت و باور نیز مطرح کرد. مبنای کلامی و حدیثی «لا جبرَ وَ لا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» می‌تواند در ساحت معرفت شناختی ما را به ترجیح اختیارگروی غیر مستقیم^۶ در ساحت اخلاق باور برساند. ارتباط ما با سنن الهی رابطه‌ای دو سویه است به این معنا که در عین آنکه ما با باورها و اراده خود سنت‌های خاصی را ظهور و بروز می‌دهیم، در عین حال هر سنت به مثابه بستری معرفتی شرایطی ایجاد می‌کند که باورهای ویژه‌ای در ما شکل بگیرد.

براساس اختیارگروی غیرمستقیم، باور کردن نتیجه و محصول مستقیم اراده نیست و ما قادر نیستیم به طور عادی و صرفاً به واسطه اراده خودمان به چیزی باور پیدا کنیم، زیرا در این صورت باور امری ناظر به واقع محسوب نمی‌شد بلکه وابسته به میل و خواسته ما بود. با این حال اراده نقشی مهم و غیرمستقیم در باور یافتن ما بازی می‌کند (پویمن ۱۳۸۷، ۵۷۶). ما به نحوی غیرمستقیم مسئول بسیاری از باورهایمان هستیم زیرا اگر دست به گزینش دیگری زده بودیم یا اگر به قرائن زمینه‌ای توجه کافی می‌کردیم باورهای متفاوت و به تبع آن کنش‌های متفاوتی می‌داشتیم. به طور کلی بذل توجه در اختیار مستقیم ما قرار دارد و افراد بی توجه و بی دقت از آنجا می‌توانستند باورهای صادقی در اختیار داشته باشند ولی فاقد آن هستند، مسئول باورهای نادرست خود می‌باشند (پویمن ۱۳۸۷، ۵۷۵).

البته درک شهودی و حضوری انسان از اختیار و اراده خود تا به اندازه‌ای است که در دوران مدرن بیش از آنکه جبر مسئله و چالش ایجاد کند، تفویض و احساس استقلال و رهایی مطلق در هستی، مسائلی چون ترس و نگرانی در زندگی را برای انسان به وجود می‌آورد. غفلت انسان از سنن الهی و جایگاه ربوبیت الهی باعث استقلال بخشیدن انسان به خود و مستقل دیدن سایر موجودات جهان می‌شود. چنین نگاهی به عالم باعث می‌شود که انسان در حیات دنیوی به حسب ادارک مقتضی این عالم، تدبیر همه امور و کارهایش را به دست خود بداند و نسبت به آسیب سایر موجودات و پدیده‌ها یا اموری که ممکن

است از دست بدهد و یا به آنها نرسد، همیشه در ناآرامی و ترس باشد.

۵. نتیجه‌گیری

۱. برخلاف رویکرد غالب در جامعه‌شناسی که در طول تاریخ خود تلاش کرده است با تکیه بر تجربه به مقابله با گرایش‌های فلسفی و الهیاتی بپردازد، اخذ مبادی علم با لحاظ خالق و فاعل عالم هستی این امکان را فراهم می‌کند که در تأویل و تفسیر عالم، پدیده‌ها را به ریشه‌های اولی آن یعنی اسماء و صفات الهی برگردانیم. با عنایت به بعد فاعلی و نسبت فاعلیت الهی با جامعه و حقایق اجتماعی می‌توان آن را در الهیات به عنوان مرتبه‌ای از خلقت خداوند و به عنوان فعل الهی مطرح و تبیین کرد.
۲. لحاظ فاعلیت الهی و توجه به سنن الهی به عنوان زمینه‌هایی عینی و معرفتی، ساختارهای معرفتی و جهان‌های اجتماعی را کاملاً متحول و زیر و زبر خواهد کرد. این تحولات در جامعه‌شناسی شدت بیشتری خواهد داشت چرا که موضوع این علم یعنی جامعه امری ایستا و صلب نیست بلکه حقیقتی پویا و متغیر است که هر گونه تغییر معرفت جمعی باعث تغییر خود موضوع خواهد شد.
۳. جامعه مجموعه‌ای از سنن الهی است که برای ظهور نیازمند کنش‌هایی جمعی است. این سنن الهی به مثابه قواعد قوام‌بخش، نقش علی در تحقق و بقای جامعه ایفا می‌کنند. هر کجا که سنن الهی جمعی تحقق داشته باشد، جامعه نیز وجود دارد.
۴. فطرت انسانی زمینه‌ای فراهم می‌کند که به سبب آن بتوانیم از جهان هستی و سنن الهی معرفت خاصی دریافت کنیم و آنها را به گونه‌ای معنادار تفسیر و تبیین کنیم. همین امر ذاتی و مشترک انسانی امکان درک مشترک اولیه و فهم بسترهای کنش را برای ما ممکن می‌سازد.
۵. از آنجا که لحاظ استقلال‌ی معلول عین ندیدن اوست، چرا که از بعد معرفتی نیز علت قیم معلول است، سنن الهی که علت قوام‌بخش و هستی‌بخش جامعه هستند هم تقدم هستی‌شناختی و هم تقدم معرفت‌شناختی بر خود جامعه دارند. این بدان معناست که از باب عکس‌الحمیل می‌گوییم «جامعه ظهوری از سنن الهی است» و الا صورت صحیح این گزاره این است که «ظهوری از سنن الهی جامعه است».
۶. جامعه یا وجود نخواهد داشت یا بنابر حقیقت معنای آن، باید امری مجرد و غیر مادی باشد. در معنای جامعه، جمع شدن حول یک محور واحد که ناگزیر باید امری مجرد باشد، لازم و ضروری است. وقتی که نفوس انسانی با حرکت جوهری در بستر و محور

سنن الهی حرکت و سیر می‌کنند، جوامع خرد و کلانی به ظهور می‌رسند که پیوند و استحکام روابط آن جامعه تابعی از میزان شدت و ضعفی است که افراد در نسبت با سنن الهی ایجاد کرده‌اند

۷. از آنجا که خداوند حکیم است، افعال الهی هر کدام کار ویژه و هدف خاصی را دنبال می‌کنند. توجه به مبدأیت و فاعلیت الهی و تکیه بر گزارش و حیانی از سنن الهی، چالش‌های نسبی‌گرایی را دفع می‌کند.

۸. کنش اختیاری و ظهور و تحقق یک سنت الهی توسط آن، با وصف و قید اختیاری بودن برای آن کنش خواسته قضای الهی است و مختار بودن فاعل از مشخصات و از شئون تقدیری کنش است.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
- اسکیدمور، ویلیام. ۱۳۹۲. تفکر نظری در جامعه‌شناسی. ترجمه گروهی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- آرون، ریمون. ۱۳۹۶. مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی. تهران: علمی و فرهنگی.
- پارسانیا، حمید. ۱۳۹۵. جهان‌های اجتماعی. قم: کتاب فردا.
- پویمن، لوئیس پی. ۱۳۸۷. معرفت‌شناسی (مقدمه‌ای بر نظریه شناخت). تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶-الف. رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، ج. ۳. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶-ب. سرچشمه اندیشه، ج. ۳. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۷. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹. جامعه در قرآن. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۴. اسلام و محیط زیست. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۷. رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، ج. ۷. قم: اسراء.
- صدر، محمدباقر. ۱۴۱۶ ق. السنن التاريخية والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية. قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۹۰. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۱۶ ق. نه‌ایة الحکمة. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم مؤسسة النشر الإسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۲۸ ق. مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی. قم: نشر باقیات.
- فارابی، محمد بن محمد. ۱۹۹۶. إحصاء العلوم. بیروت: دار و مكتبة الهلال.

مصباح یزدی، محمد تقی. ۱۳۹۳. آموزش فلسفه. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۰. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. تهران: نشر دانشگاهی.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۹۸۱. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة. بیروت: دار
إحياء التراث العربی.

Bibliography

Holy Qur'an

- Al-Sadr, Muhammad Baqir. 1995. *al-Sunan al-Tārīkhiyya wa-l-Falsafa al-Ijtimā'īyyah fī-l-Madrasa al-Qur'āniyya (Historical Traditions and Social Philosophy in the Qur'anic School)*. Qom: Markaz al-Abḥāth wa al-Dirāsāt al-Takhaṣṣuṣiyya li-l-Shahīd al-Ṣadr. (In Arabic)
- Aron, Raymond. 2017. *Main Currents in Sociological Thought*. Translated by a group of translators. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī. (In Persian)
- Berger, Peter L., & Thomas Luckmann. 1991. *The Social Construction of Reality*. Penguin.
- Chomsky, Noam. 2007. *On Language: Chomsky's Classic Works Language and Responsibility and Reflections on Language*. New York: The New Press.
- Fārābī, Muḥammad ibn Muḥammad (al-Farabi). 1996. *Iḥṣā' al-'Ulūm*. Beirut: Dār wa Maktaba al-Hilāl. (In Arabic)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2007a. *Rahiq Makhtum: A Commentary on Transcendent Wisdom*, Vol. 3. Qom: Nashr-i Isrā'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2007b. *The Origin of Thought*, Vol. 3. Qom: Nashr-i Isrā'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2008. *The Status of Intellect in the Geometry of Religious Knowledge*. Qom: Nashr-i Isrā'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2010. *Society in the Quran*. Qom: Nashr-i Isrā'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2014. *Islam and the Environment*. Qom: Nashr-i Isrā'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2018. *Rahiq Makhtum: A Commentary on Transcendent Wisdom*, Vol. 7. Qom: Nashr-i Isrā'. (In Persian)
- Lowith, Karl. 1949. *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Marx, Karl, & Frederich Engels. 2007. *Manifesto of the Communist Party*. New York: International Publisher.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi. 2013. *Teaching Philosophy*. Tehran: Shirkat-i Chāp va Nashr-i Beynulmilal. (In Persian)

- Parsania, Hamid. 2015. *Social Worlds*. Qom: Kitāb-i Fardā. (In Persian)
- Pojman, Louis P. 1995. *What Can We Know? An Introduction to the Theory of Knowledge*. Tehran: Imam Sadiq University. (In Persian)
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1981. *Al-Ḥikma al-Muta‘āliya fī-l-Asfār al-‘Aqliyya al-Arba‘a*. Beirut: Dar Iḥya’ al-Turāth al-‘Arabī. (In Arabic)
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1981. *al-Shawāhid al-Rububiyya fī-l-Manāhij al-Sulūkiyya*. Glosses by Mulla Hadi Sabzavari. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī. (In Arabic)
- Searle, John. 1997. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.
- Searle, John. 2010. *Making the Social World*. Oxford: Ocford University Press.
- Skidmore, William. 2012. *Theoretical Thinking in Sociology*. Translated by a group of translators. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. (In Persian)
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 2007. *Majmū‘a Rasā’il al-‘Allāma Ṭabāṭabā’ī (Collected Treatises of Muhammad Husayn Tabataba’i)*. Qom: Nashr-i Bāqiyāt. (In Arabic)
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1995. *Nihāya al-Ḥikmah*. Qom: Jamā‘at al-Mudarrisīn fī al-Ḥawza al-‘Ilmiyyah bi Qom Mu’assasa al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1985. *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’an*. Beirut: Mu’assasa al-A‘lamī. (In Arabic)
- Wittgenstein, Ludwig. 1986. *Philosophical Investigations*. Translated by Anscombe. Blackwell.

یادداشت‌ها

1. regulative
2. constitutive
۳. فالمجتمع إنسان كبير له من مقاصد الحياة ما للإنسان الصغير، و نسبة المجتمع إلى المجتمع تقرب من نسبة الإنسان الفرد إلى الإنسان الفرد.
۴. التحقیق أن النفس ذات نشئات ثلاثة عقلية و خيالية و حسية و لها اتحاد بالعقل و الخيال و الحس
۵. «و یضع عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (اعراف: ۷).
6. indirect volitionalism

Contents

Analysis of Cognitive Symptoms of Depressive Disorder with Emphasis on Mulla Sadra's Views: A Case Study of Feelings of Absurdity and Sadness	1
Mohammad Javad Pashaei*, Mahmood Khalilian Shalamzari	
Inspecting the Relations between the Problem of Divine Hiddenness and the Problem of Evil.....	25
Hossein Khatibi, Amirabbas Alizamani*, Rasoul Rasoulipour	
The Place of Phenomenological Approach in Understanding Religious Experience in Education	43
Neda Mohajel*, Muhammad Asghari	
Rereading the Problem of Evil and Its Solutions in Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i's Thought Based on His Three Theories of "Self-knowledge/Self-awareness", "I tibāriyyāt" and "Fall of Adam".....	59
Mahdi Sepehri	
Miracle is a Suitable Way for Proving the Truth of Prophecy: A Critique on the Paper "Why Miracles Cannot Prove the Truth of Prophecy?"	81
Mohammad Hossein Faryab	
Analysis of Personal Identity in the Philosophies of Avicenna and Mulla Sadra.....	105
Mansour Imanpour	
Explanation of the Epistemological and Non-Epistemological Components of Faith in Christian Thought.....	129
Atefe Marvi*, Abbas Yazdani	
The Cognitive Study of Religion and the Problem of Explanation.....	153
Ahmad Ebadi*, Mohammad Emdadi Masouleh	
A Comparison between Suhrawardi and Schellenberg on Divine Hiddenness	177
Kazem Hani	
Evaluating the Demonstration of Preservation of Sharia in Proving Imams' Infallibility from the Point of View of Shia Theologians	199
Hassan Ghanbari Sheikh Shabani	
The Function of Monotheism in Lifestyle.....	221
Ismail Alikhani	
Divine Traditions as the Constitutive Principles in the Ontology of Society and Its Consequences.....	249
Ahmad Sadeqi, Mohammad Ali Abdollahi*	

Guide for Authors

The biannual journal of *Philosophy of Religion Research* uses online submission only. Authors should submit their manuscript via journal's portal: <https://prj.isu.ac.ir/>

Submission Requirements

1. Language

Manuscripts should be written in English. Spelling (British or American) should be consistent throughout. Avoid using contractions: e.g., 'cannot' rather than 'can't'.

2. Length

Original and review article submissions should be no less than 3000 words in length and no more than 8,000. For the short article and book review the length is between 2000 to 3000 words.

Manuscript Format and Structure

3. File Format

The file format for submissions is MS Word (.doc or .docx). The page size is A4 and whole text should be typed in Times New Roman font (font size: 11 for body and 9 for endnotes and bibliography).

4. Abstract and Keywords

Submissions should include an abstract (no less than 150 words and no more than 250 words) along with 3-5 keywords.

5. Titling

All titles and subtitles in the manuscript should be arranged numerically (English numbers not Roman).

6. Block Quotes

All quotes three lines in length or more should be set out from the text and indented, leaving one blank line of text above and below.

7. Italics

Do not use bold in the text: use italics instead. Keep its use to a minimum.

8. Endnotes

All marginal but useful and important notes should be mentioned as endnotes not footnotes.

References

All references (in text and reference list) should follow The Chicago Manual of Style, 17th edition
**Non-English references are cited in the reference list in two ways. The title of the classic reference is transliterated and the original language of the work is mentioned at the end in parentheses. Example:

Ibn Sīnā (Avicenna). 1985. *al-Najāṭ*. Tehran: Intisharat-i Murtazavi. (In Arabic)

For contemporary references, the title is translated into English, and the original language of the work is mentioned at the end in parentheses. Example:

Motahhari, Morteza. 1999. *God in Human Life*. Qom: Sadra. (In Persian)

The journal of *Philosophy of Religion Research* adheres to the transliteration standards of [IJMES](#).

Transfer of Copyright

By submitting a manuscript, the author agrees that the copyright for the article is transferred to the publisher if and when the article is accepted for publication, and the article has not been hitherto published by any other publishers. All rights of the published articles in the the biannual journal of *Philosophy of Religion Research* are reserved.

In the name of Allah the compassionate the merciful

PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion
Vol. 22, No. 1, (Serial 43), Spring & Summer 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

276 Pages / 3000000 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