بسم الله الرحمن الرحیم

پژوهشنامه فلسفه دین

۴۴ (نامهٔ حکمت)

دوفصلنامهٔ علمی فلسفهٔ دین

سال بیست‌ودوم، شمارهٔ دوم (پیاپی ۴۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق علیه السلام

مدیر مسئول: عباس مصلائی پور یزدی

سردبیر: 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

کوین تمپی.....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 رسولی‌پور .....دانشیار فلسفه، دانشگاه خوارزمی

محمّد سعیدی‌مهر .....استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرّس

محمّدکاظم فرقانی ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام

احد فرامرز قراملکی ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران

تادئوس متز.....استاد فلسفه، دانشگاه پرتوریا، آفریقای جنوبی

رضا محمّدزاده .....دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام

دنیل جی. مکون.....دانشیار فلسفه، بوستون کالج، ایالات متحده

عبدالله نصری ..... استاد فلسفهٔ غرب، دانشگاه علاّمه طباطبایی

ادوارد ویرنگا.....استاد بازنشسته دین و ادبیات باستان، دانشگاه راچستر، 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 کانکوردیا، ایالات متحده

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، *پژوهشنامهٔ فلسفهٔ دین* (نامهٔ حکمت) دارای رتبهٔ **علمی** است.

مجلهٔ *پژوهشنامهٔ فلسفهٔ دین* (نامهٔ حکمت) در پایگاه‌های Philosopher's Index، Philpapers، DOAJ، 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 بیان‌کنندهٔ دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مآخذ رواست.

۲۶۴ صفحه / ۳۰۰۰۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق علیه السلام، صندوق پستی: ۱۵۹-۱۴۶۵۵

امور علمی و تحریریه: دانشکدهٔ الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۳۹۶ نمابر: ۸۸۳۸۵۸۲۰ ایمیل: PRRJ@isu.ac.ir

آدرس سامانهٔ مجله: https://prrj.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 سامانهٔ مجله، به آدرس https://prrj.isu.ac.ir، انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینهٔ 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 صفحهٔ اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.

۲. نظام ارجاع‌دهی در *پژوهشنامهٔ فلسفهٔ دین* مطابق شیوه‌نامهٔ شیکاگو (ویرایش شانزدهم) و به صورت درون‌متنی است. کسانی که مایل‌اند از افزونهٔ ارجاع‌دهی مایکروسافت وُرد استفاده کنند باید از استایل Chicago (Sixteenth Edition) بهره بگیرند. لطفاً برای موارد خاص به شیوه‌نامهٔ 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 ۱۳۷۶ـالف، ۲۶؛ Plantinga 1998b, 58)

۳. در پایان مقاله، فهرستی الفبایی از منابع فارسی و لاتین (کتاب‌نامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین):

کتاب: نام خانوادگی، نام. سال انتشار. *نام کتاب*، جلد x. نام و نام خانوادگی مترجم/مصحح/محقق. محل انتشار: نام ناشر.

مثال: هارت‌ناک، یوستوس. ۱۳۵۱. *ویتگنشتاین*. ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر. تهران: خوارزمی.

Nozick, Robert. 1981. *Philosophical Explanations*. Oxford: Oxford University Press.

مقالهٔ مندرج در مجلات: نام خانوادگی، نام. سال انتشار. «عنوان مقاله». *نام نشریه* شمارهٔ پیاپی نشریه: شماره صفحات.

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

Shapiro, Stewart. 2002. "Incompleteness and inconsistency." *Mind* 444: 25-48.

مقالهٔ مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها یا فصلی از یک کتاب: نام‌خانوادگی، 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 بین المللی، لازم است منابع غیرلاتینِ 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)

مثال: Ibn Sīnā (Avicenna). 1985. *al-Najāt*. Tehran: Intisharat-i Murtazavi. (In Arabic)

۵. تمام توضیحات اضافی و همچنین معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها» در انتهای متن مقاله آورده شود. شیوهٔ ارجاع‌دهی در یادداشت‌ها نیز مانند متن مقاله باشد.

۶. چکیده‌ای حداقل دارای ۱۵۰ و حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و دربردارندهٔ عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژه‌های کلیدی (حداقل ۳ و حداکثر ۵ واژه)، به طور جداگانه ضمیمهٔ مقاله شود، و در ذیل آن رتبهٔ دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.

۷. ترجمهٔ انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها بعد از تأیید اولیهٔ 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 9) حروف‌چینی 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. مقالهٔ ارسالی نباید در هیچ مجلهٔ داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

۱۲. مقالهٔ 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، نویسندهٔ مسئول مقاله معرفی شود و پس از امضای همهٔ نویسندگان، تصویری از آن برای مجله ارسال شود.

۱۴. *پژوهشنامهٔ فلسفهٔ دین* (*نامهٔ حکمت*)، در اصلاح و ویرایش مقالات آزاد است.

کلیهٔ حقوق مادی و معنوی برای مجلهٔ *پژوهشنامهٔ فلسفهٔ دین* محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصدد انتشار مقالهٔ منتشرهٔ خود در مجلهٔ *پژوهشنامهٔ فلسفهٔ دین* (نامهٔ حکمت)، در مجموعهٔ مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائهٔ درخواست کتبی، موافقت مجله را اخذ نمایند.

مجلهٔ *پژوهشنامهٔ فلسفهٔ دین* (نامهٔ حکمت)، در پایگاه‌های Philosopher's Index، Philpapers، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می شود؛ و در پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags)، پورتال جامع علوم انسانی(ensani.ir) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) قابل دسترس است.

پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)
سال بیست‌ودوم، شماره دوم (پیاپی ۴۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

فهرست مقالات

هرمنوتیک فلسفی گادامر: بستری راهبردی برای تحقق الهیات تطبیقی ۱
مرتضی پیروجعفری، وحیده فخار نوغانی*، جهانگیر مسعودی
معقولیت ایمان عمل‌گرایانه به خدا به مثابه ارزشی متعالی از منظر جاشوا گلدینگ ۲۳
محبوبه پاکدل، عباس یزدانی*
بررسی انتقادی رابطهٔ عقل و جنبهٔ عاطفی ایمان از منظر جان کاتینگهام ۴۳
مهدی خیاط‌زاده
بخشش خطاهای اخلاقی در قرآن کریم و تبیین‌های تکاملی آن‌ها ۶۵
حسن میانداری
بازخوانی پاسخ‌های ابن‌عربی به مسئلهٔ شرّ با رویکرد به الهیات معاصر..... ۹۳
طاهره باغستانی، هادی وکیلی*، نعیمه پورمحمدی ماهونکی، سید حسین سید موسوی
عبور از معرفت‌شناسی معرفت‌محور به معرفت‌شناسی فهم‌محور در فلسفهٔ دین..... ۱۱۷
علیرضا کرمانی
استدلال جهان‌شناختی رابرت کونز در اثبات واقعیت ضروری ۱۳۷
سعید کیانام*، امیرحسین زادیوسفی
بررسی و حل تعارض‌نمای معرفت فطری در قرآن..... ۱۵۵
مهدی عباس‌زاده، رمضان علی‌تبار، زهره زارعی*
بررسی دیدگاه آلیستر مک‌گراث در باب الهیات طبیعی ۱۷۷
جواد قلی‌پور*، یوسف دانشور نیلو
چگونگی اطلاق اصل آسان‌باوری بر تجربه دینی، با تکیه بر نقش اصل سادگی..... ۱۹۹
فریدالدین سبط
از «این‌همانیِ» سنت فلسفی غرب تا «نه‌این‌آنیِ» نام خدا در اندیشهٔ لویناس ۲۱۵
زهرا میقانی
بررسی امکان تبیین علمی معجزه در حکمت متعالیه ۲۳۹
سید مصطفی میربابا‌پور

Philosophy of Religion Research
Vol. 22, No. 2, (Serial 44), Fall & Winter 2024-2025, pp. 1-21
Research Paper
10.30497/prr.2024.242584.1746

Gadamer's Philosophical Hermeneutics: A Strategic Platform for the Realization of Comparative Theology

Morteza Peirojafari[1], Vahideh Fakhar Noghani[2], Jahangir Masoudi[3]

© The Author(s) 2024. Submitted: 2022.01.29 Accepted: 2023.03.15

Abstract
Comparative theology, as a new approach in theology, seeks to have a constructive encounter with other religions and theologies and to gain a deep understanding through comparison and adaptation with other religions. The process of this understanding in comparative theology requires a proper context and strategy to achieve the goals of this theology. In this paper, based on Gadamer's hermeneutic principles, the hermeneutic strategies of comparative theology are examined and analyzed. The result of this analysis indicates considerable affinities between Gadamer's philosophical hermeneutics and comparative theology such as the infinity of understanding, the fusion of horizons, the game of understanding, the understanding of self through the understanding of the "other", the acceptance of prejudice as an integral part of the flow of understanding, and finally the enrichment of one's theology through the understanding "other's" theology. According to this result, the phenomenon of understanding in comparative theology can be explained based on Gadamerian hermeneutics. In general, Gadamer's philosophical hermeneutics can result in the development of comparative theology and its achievements. Comparative theology, in addition to adopting the original and traditional meanings of religious teachings and rituals, is based on a dynamic understanding of religious traditions and also a hermeneutic flexibility of religious doctrines.

Keywords
comparative theology, philosophical hermeneutics, Gadamer, understanding, prejudice, fusion of horizons

1. Ph.D. Graduate in Islamic Teachings, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Morteza.peirojafari@mail.um.ac.ir)
2. Associate Professor, Department of Islamic Teachings, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corrosponding Author) (fakhar@um.ac.ir)
3. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (masoudi-g@um.ac.ir)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌ودوم، شماره دوم (پیاپی ۴۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص. ۱-۲۱
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2024.242584.1746

هرمنوتیک فلسفی گادامر: بستری راهبردی برای تحقق الهیات تطبیقی

مرتضی پیروجعفری[۱]، وحیده فخار نوغانی[۲]، جهانگیر مسعودی[۳]

دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۰۹ **پذیرش:** ۱۴۰۱/۱۲/۲۴

چکیده

الهیات تطبیقی به مثابه رویکردی جدید در الهیات در تلاش است مواجهه سازنده با سایر ادیان و الهیات‌ها داشته باشد و فهمی عمیق از خلال مقایسه و تطبیق با سایر ادیان به دست آورد. راهبرد رسیدن به این فهم در الهیات تطبیقی نیازمند بستر و رویکردی مناسب برای تحقق اهداف این الهیات است. در این مقاله سعی بر آن است با تکیه بر مبانی هرمنوتیک فلسفی گادامر راهبردهای هرمنوتیکی الهیات تطبیقی بررسی و کاربست آن در این الهیات بررسی شود. نتیجه‌ای که از این تحلیل برمی‌آید حاکی از قرابت‌های هرمنوتیک فلسفی گادامر با الهیات تطبیقی است، همچون پایان‌ناپذیری جریان فهم، امتزاج افق‌ها، بازی فهم، خویشتن‌فهمی از طریق فهم دیگری، پذیرش پیش‌داوری به عنوان جزء جدایی‌ناپذیر جریان فهم، و در نهایت غنی‌سازی الهیات با فهمی که از طریق مطالعهٔ الهیات «دیگری» به دست آمده است. با توجه به این نتیجه، می‌توان پدیدار فهم در الهیات تطبیقی را مبتنی بر هرمنوتیک گادامر تبیین کرد و بسط و توسعه در الهیات تطبیقی و دست‌آوردهای این الهیات را با اتکا بر ابزارهای هرمنوتیک گادامر شاهد بود. الهیات تطبیقی، در کنار پذیرش معانی اصیل و سنتیِ آموزه‌ها و شعائر دینی، بر درکی پویا از سنت‌های دینی و انعطاف پذیری هرمنوتیکی نسبت به آموزه‌های دینی بنا شده است.

کلیدواژه‌ها

الهیات تطبیقی، هرمنوتیک فلسفی، گادامر، فهم، پیش‌داوری، امتزاج افق

۱. دانش‌آموخته دکتری رشته معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
(Morteza.peirojafari@mail.um.ac.ir)
۲. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)
(fakhar@um.ac.ir)
۳. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
(masoudi-g@um.ac.ir)

۱. مقدمه

الهیات تطبیقی عنوان رشته‌ای نوظهور در الهیات مسیحی است که قصد دارد با تغییر در رویکردهای گذشته نسبت به مواجهه با تنوع و تکثر ادیان، امکان گفتگو و تعامل با الهیات‌های سایر ادیان را فراهم سازد و هدفش مواجهه سازنده با سایر ادیان و کسب فهم عمیق‌تر از سنت دینی خود از این طریق است. برای تحقق این هدف، الهیات تطبیقی نیازمند بستر فکری، فلسفی و راهبردی است تا در سایه کاربست آنها، بتواند به اهداف مطالعاتی خود دست یابد.

بر خلاف باوری که در مورد عدم امکان فهم دیگر ادیان به ویژه در الهیات پسالیبرال مطرح است، شعار اصلی الهیات تطبیقی «ایمان در پی فهم» از طریق آموختن از «دیگری دینی» و یا به عبارتی شناخت خود در پرتوی دیگری است. بنابراین فهم از «دیگری دینی» و رسیدن به آن مهم‌ترین رکن الهیات تطبیقی است. اما پرسشی که پیش روی الهی‌دانان تطبیقی وجود دارد این است که با توجه گوناگونی ادیان مختلف، و به دنبال آن الهیات‌های متفاوت، چگونه می‌توان به شیوه و راهبرد اجرایی منسجم و نظام‌مندی برای الهیات تطبیقی دست یافت.

می‌توان ادعا کرد رویکرد هرمنوتیک فلسفی و ایده‌های هرمنوتیکی گادامر بستر مناسبی برای پیش‌برد پروژه الهیات تطبیقی است و می‌توان ایده‌های هرمنوتیک فلسفی گادامر را به عنوان راهبرد الهیات تطبیقی به کار گرفت. زیرا مهم‌ترین رکن الهیات تطبیقی گفتگو با الهیات و متون مقدسِ دیگری و تفسیر و فهم صحیح آن است و هرمنوتیک شرایط این گفتگو و فهم را بهتر به تصویر می‌کشد.

تلاشی که در هرمنوتیک فلسفی برای تبیین فرایند فهم و تبیین هستی‌شناسی فهم وجود دارد این رشته را در مطالعات دینی نیز مورد توجه قرار داده است. از طرف دیگر، قرابت‌های مفهومی و رویکردی میان هرمنوتیک گادامر و الهیات تطبیقی وجود دارد که می‌تواند راهگشای الهی‌دانان تطبیقی در تعاملات الهیاتی با استفاده از مؤلفه‌های هرمنوتیک فلسفی گادامر باشد. از آن جمله است پایان‌ناپذیری جریان فهم، که کلونی آن را به عنوان بنیان الهیات تطبیقی معرفی می‌کند (Clooney 2001, 164)، و اعتراف به وجود پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری در فرایند مواجهه و شناخت. به عبارت دیگر، تعامل الهیاتی و حقیقی میان ادیان در دوران معاصر می‌تواند به بهترین نحو با هرمنوتیک به ویژه هرمنوتیک گادامر نظریه‌پردازی شود (Hedges 2017a).

هدف از ارائه این پژوهش امکان‌سنجی کاربست رویکرد هرمنوتیک گادامر برای انجام الهیات تطبیقی است. نوآوری پژوهش حاضر در این زمینه نیز همین است، زیرا تا کنون پژوهش مستقلی در این مورد و یا به طور کلی نسبت به راهبردهای اجرای الهیات تطبیقی صورت نگرفته و به ابزارهای هرمنوتیک فلسفی به عنوان بستر تحقق الهیات تطبیقی پرداخته نشده است. به دلیل نو بودن «الهیات تطبیقی جدید»، این مبحث شاخه‌ای جدید در الهیات معاصر به حساب می‌آید.

باید افزود مراد از کاربست رویکرد هرمنوتیک فلسفی گادامر به معنای قبول و پذیرش همه الزامات هرمنوتیک فلسفی و پذیرش مبانی معرفتی او نیست، بلکه ایجاد راهبردی برای تحقق الهیات تطبیقی است. فهم حقیقی در الهیات تطبیقی زمانی اتفاق خواهد افتاد که الهی‌دان در فرایندی شبه‌شهودی به درک مسائل الهیاتی و تفسیر متن مقدس در ارتباط با الهیات دین دیگری برآید. الهیات تطبیقی را نمی‌توان به روش یا راهبرد خاصی محدود کرد و حصر روشی یکی از جدی‌ترین آسیب‌ها در این پروژه مطالعاتی است.

۲. هرمنوتیک الهیات تطبیقی

آنچه از آثار الهی‌دان‌های تطبیقی فهم می‌شود گرایش به استفاده از هرمنوتیک فلسفی جهت ایجاد بنیانی برای اجرای الهیات تطبیقی است. در چارچوب این گفتمان، الهیات تطبیقی را می‌توان تلاشی برای ساختن پل هرمنوتیکی دانست که به هویت و دیگری بودن[1] فرصت تعامل می‌دهد (Laksana 2010, 5). هرمنوتیک فلسفی می‌تواند نشان دهد که به لحاظ نظری چگونه می‌توان روش‌های مشارکت بینافرهنگی در الهیات تطبیقی را توجیه کرد.

الهیات تطبیقی تلاشی برای درک سنت دینی دیگر ادیان از طریق ارتباط مؤثر و سازنده با مفاهیم، متون و الهیات آنهاست. درک متقابل و خلاق و غنی‌سازی مفاهیم الهیاتی خود فرایندی هرمنوتیکی است. رویکرد هرمنوتیکی می‌تواند به گفتگوی بین‌الادیانی، به ویژه آنچه فرانسیس کلونی مطرح کرده، کمک کند. البته در الهیات تطبیقی تنها به هرمنوتیک فلسفی بسنده نمی‌شود و از سایر ایده‌های فلسفی همچون فلسفه تحلیلی ویتگنشتاین هم استفاده می‌شود. با این حال، چنین هرمنوتیک فلسفی‌ای ممکن است تنها در سطح انتزاعی باقی بماند و به ایده‌پردازی عملی راه نیابد. با عنایت به این نکته می‌توان روش‌هایی عملیاتی بر مبنای هرمنوتیک در الهیات تطبیقی معرفی کرد. هجز (Hedges

2017b, 62) نام این روش‌ها را به‌کارگیری «لنزهای هرمنوتیکی»[۲] می‌نامد. منظور او این است که ایده‌های هرمنوتیکی از حالت انتزاعی خارج می‌شوند و کاربرد عملی پیدا می‌کنند. او تعدادی از این لنزها را پیشنهاد می‌کند که از منابع مختلف می‌آیند، اما عمدتاً در تفکر مسیحی جای گرفته‌اند که عبارت‌اند از «دگرگونی دوباره»[۳] و «مهمان‌نوازی یا بیگانه‌نوازی یا میزبانی»[۴]. او همچنین اشاره می‌کند که مسیحیت از لحاظ تاریخی سنت خالص و یک‌دستی نیست و همواره از ادیان دیگر بهره گرفته است. بنابراین مسیحیت بذاته ماهیتی بین‌الادیانی دارد (Hedges 2017a). وی هرمنوتیک گادامر را بستری فلسفی برای فرآیند تفسیر متقابل ادیان می‌داند (Hedges 2016). دیوید تریسی (Tracy 2010, 1) نیز معتقد است هرمنوتیک گادامر کماکان متقاعدکننده‌ترین الگو برای هرمنوتیک فلسفی است، هرچند نیاز به اصلاحات، توسعه و طرح مسائل جدید برای به‌کارگیری در الهیات تطبیقی و گفتگوی بینادینی دارد. او پیشنهاد می‌کند الهی‌دان تطبیقی با دو روش تفسیر معاصر از سنت دینی یعنی «هرمنوتیک بازیابی»[۵] و «هرمنوتیک تردید»[۶] درگیر شود، چراکه هیچ تفسیر بی‌عیب و سنت بی‌ابهام و مفسر بدون تعلق خاطر به تاریخ وجود ندارد. مویارت، دیگر الهی‌دان تطبیقی، از کلونی به دلیل وارد نشدن به بحث‌های نظری و روش‌شناختی در الهیات تطبیقی انتقاد می‌کند و در راستای روشمندسازی الهیات تطبیقی و برای جبران این کاستی، هرمنوتیک پل ریکور را پیشنهاد می‌دهد. او معتقد است میان پیش‌فرض‌های هرمنوتیکی الهیات تطبیقی و هرمنوتیک متنی ریکور قرابت‌های زیادی وجود دارد (Moyaert 2011, 171). کورنیل نیز رویکرد هرمنوتیکی را راهکاری خلاقانه برای توسعه مرزهای الهیات تطبیقی می‌داند. به تعبیر او، در یادگیری از دین دیگر، الهی‌دان تطبیقی ممکن است نمادهای دینی، آموزه‌ها یا شیوه‌های خاصی از تفسیر را به منظور غنی کردن درک دینی اتخاذ کند و این ممکن است صحت روش الهیات تطبیقی را با طرح اتهام‌هایی چون «التقاط» روبرو سازد؛ چرا که عناصری از سنت‌های ظاهراً ناسازگار در حال ترکیب شدن با هم هستند. پیشنهاد او برای حل این مشکل استفاده از هرمنوتیک به ویژه هرمنوتیک ریکور در الهیات تطبیقی است (Cornille 2020, 80-81).

با عنایت به هرمنوتیک گادامر، در ادامه مقاله به استراتژی هرمنوتیک گادامری در الهیات تطبیقی پرداخته می‌شود و مؤلفه‌های اصلی آن برای نیل به این مقصود ذکر می‌گردد. باید اعتراف کرد تأثیرگذاری گادامر در عرصه فرهنگ و مقولات علوم انسانی به مراتب بیش از سایر هرمنوتیک‌دانان معاصر است. هرچند او، همچون هایدگر، نگرش

فلسفی به هرمنوتیک و نگاه غیرسوبژکیتو به فهم دارد، اما تلاش می‌کند نگرش هستی‌شناختی را ابزاری برای رسیدن به معرفت‌شناسی قرار دهد. از همین روست که گادامر از تحلیل‌های انتزاعی صرف هایدگر در باب هستی‌شناسی دازاین عبور کرده و تلاش گسترده‌ای انجام داده تا هرمنوتیک فلسفی را به حوزه عمل بکشاند و تأثیرات دیدگاه خویش را در فهم روشن کند -دغدغه اصلی او تحلیل مسئله فهم و نقد روش بوده است.

تأثیرگذاری‌های هرمنوتیک گادامر و نظریه‌های او همچون امتزاج افق‌ها، بازی فهم، دور، دیالکتیکی بودن ذات حقیقت و... در علوم انسانی و در بستر چندفرهنگی، نشان از توجه گادامر به مسئله فهم در علوم انسانی دارد. گادامر معتقد است تناهی آگاهی آدمی اقتضا دارد که هرگز نتواند از شرایط تاریخی و سنت خود فراتر رود و سنت و تاریخ را به ابژه خود تبدیل کند. علوم انسانی چیزی نیست جز فهم سنت. به عقیده او، موقعیت هرمنوتیکی متضمن عنصری است که در هر گونه تجربه آدمی از جمله تجربه مواجهه با سنت و تفسیر آن به چشم می‌آید (معین زاده ۱۳۹۷، ۸). به همین جهت از هرمنوتیک گادامر در برخی از حوزه‌های علوم انسانی بهره گرفته‌شده است.[۷]

با توصیفاتی که در باب اهمیت پرداختن به هرمنوتیک الهیات تطبیقی آمد، در ادامه به مهم‌ترین عناصر هرمنوتیک گادامر و تحلیل راهبردی آن در الهیات تطبیقی اشاره می‌شود.

۲-۱. فهم دیگری به مثابه گفتگو و خویشتن-فهمی

گادامر فهم را واقعه‌ای ورای خواست و اراده انسان می‌داند. از نظر او، فهم محصول عوامل فعالی است که از ذهن و اراده انسان خارج‌اند. در این فرایند منطق دیالکتیکی حاکم است که میان مفسر و متن اتفاق می‌افتد، و به همین قیاس میان الهی‌دان و الهیات «دیگری».

مقوله فهم در هرمنوتیک این گونه توصیف می‌شود: فهم چیزی است که در ذهن و تفکر مفسر ایجاد می‌شود و فهم هر مفسر تحت تأثیر فرهنگ، جامعه، تربیت و سایر عواملی است که ناخودآگاه ذهنیت مفسر را شکل داده و همچون حصاری محدوده تفکر او را در بر گرفته است. جریان فهم قابل کنترل و قابل یکسان‌سازی نیست تا بتوان فهمی یکسان از همه افراد انتظار داشت. در یک کلام، به تعداد خوانندگان یک متن فهم‌ها متعدد و متکثر خواهد بود (Gadamer 2004, 42-43). عوامل متعددی در تحصیل فهم

دخالت دارند، همانند عنصر تاریخمندی انسان یا محدودیت‌های زبانی. اما نکته اینجاست که همه این محدودیت‌ها در فرایند فهم خطری ذاتی برای حصول فهم محسوب نمی‌شوند، بلکه عوامل و شرایطی هستند که امکان فهم را فراهم می‌آورند. سازوکار فهم در هرمنوتیک گادامر دیالوگ فلسفی و معرفت‌شناختی است و دیالوگ یک پیشفرض و مبنای معرفت‌شناختی دارد: «حقیقت توزیع‌شده». رویکرد گادامر به حقیقت دیالکتیکی یا گفتگویی است، نه روش‌شناختی. این پیشفرض و گفتگوی مبتنی بر آن، بهترین قالب و بستر برای تحقق الهیات تطبیقی است. در الهیات تطبیقی، الهی‌دان با فروتنی معرفتی و قبول این مفروض که در جریان مواجهه ممکن است فهمی نو و پیش‌بینی‌نشده در انتظار او باشد، درگیر الهیات تطبیقی و گفتگوی الهیاتی می‌شود. از نظر گادامر، حقیقت چیزی نیست که با تفوق و تدبیر فهمنده به دست آید. حقیقت امری است که در واقعه فهم بر ما آشکار می‌شود و این ظهور بیش از آن که بر اتخاذ روش متکی باشد، بر گفتگو و گشودگی فهم استوار است. در واقعهٔ فهم باید به حقیقت اجازه داد تا آشکار شود و این امر فقط طی یک جریان گفتگوی مشترک حاصل می‌شود. به عبارتی، حقیقت در یک محیط مشترک و گفتگوی بین‌الاذهانی آشکار می‌شود.

از آنجا که فهم، همانند هرمنوتیک، مقوله محوری و مرکزی الهیات تطبیقی است، باید به دنبال بستری برای ضابطه‌مند کردن فهم در این الهیات بود. می‌توان این ادعا را داشت که الهیات تطبیقی بر مبانی معرفت‌شناختی و رویکردهای هرمنوتیکی مختلف ساخته شده است. این هرمنوتیک شامل هر دو عنصر هنجاری و توصیفی یا تاریخی است و شامل تعاملی مستمر بین دیدگاه‌های مختلف است: دیدگاه شخصی فرد، دیدگاه سنت دینی خود فرد و دیدگاه سنت «دیگری». به تعبیر کورنیل، خصیصه بارز الهیات تطبیقی «تمایل به درک دیگر ادیان به زبان خودشان» همراه با اذعان به سرسپردگی به هنجارهای دینی خود است (Cornille 2020, 79). این موضوع خاستگاه چالش هرمنوتیک الهیات تطبیقی است.

نکته بسیار مهم در هرمنوتیک این است که هر فهمی خویشتن-فهمی است (Steinsholt & Traasdahl 2001, 81). این تعبیر در هرمنوتیک فلسفی همان شعار اصلی الهیات تطبیقی است؛ فهمی که از دیگران در سنت‌های دینی خودشان به دست می‌آید انعکاسی از خود در آئینه دیگران است. برای فهم دیگری لازم نیست ترک جهان و افق خود کرد، بلکه با فهم بستر هرمنوتیکی، با حرکت از الهیات خود به سوی الهیات

«دیگری» فرایند فهم آغاز می‌شود و این حرکت دوسویه میان دو الهیات به صورت متناوب ادامه می‌یابد.

۲-۲. دور هرمنوتیکی و فرایند فهم الهیات تطبیقی

دور هرمنوتیکی، که در هرمنوتیک شلایرماخر، دیلتای، گادامر و سایرین به آن پرداخته شده، مسئله‌ای است ناظر به فرایند فهم. در حرکت رفت، فرآیند دور موضوع فهم را ذیل یک کل گسترده‌تر قرار می‌دهد و فهم موضوع را با التفات به آن کل میسر می‌سازد؛ در حرکت بازگشت، فرآیند دور به موضوع فهم رجوع می‌کند و فهم آن کل را بر اساس فهم اجزاء ممکن می‌سازد. اصل بنیادین فهم و شناخت عبارت است از یافتن روح کل در اجزاء و نیز فهم اجزاء از طریق کل. اصلِ نخست روش تحلیلی شناخت[۸] و اصل دوم روش ترکیبی شناخت[۹] است (Ast 1989, 43).

گادامر معتقد است دور هرمنوتیکی یک دور باطل نیست و نباید آن را به دور باطل فروکاست (Gadamer 2004, 268). در نگاه گادامر، دور فرایندی است دیالکتیکی میان دو افق، دیالوگی که باعث می‌شود افق خواننده و افق متن روبروی هم قرار گیرند. نقطه شروع فهم افق خواننده است که با پیشداوری‌های خود سراغ فهم متن می‌رود و با هر مرحله از دور، فهمی تازه از متن به دست می‌آورد. نکته مهم در دور هرمنوتیکی هم‌زمانی این دو مرحله و به تعبیر دیگر یکپارچگی در فرآیند است، به این معنا که این دو بخش مجزا از هم نیستند که به ترتیب در فرایند فهم عمل کنند. لذا هماهنگ با هم و متوازن در دور عمل می‌کنند. نکته مهم بعدی در دور ناتمام بودن هر جزء از دور است، تا آن قدر این دور تکرار شود که فرایند فهم کامل شود و به نتیجه مقبول برسد. با وجود این، هر دو روش توسط یکدیگر و توأمان تحقق می‌یابند. درست همان گونه که کل را نمی‌توان بدون اجزاء به مثابه اعضای آن تصور کرد، اجزاء نیز بدون کل به مثابه سپهری که اجزاء در آن زیست می‌کنند تصورپذیر نیستند. بنابراین هیچ کدام مقدم بر دیگری نیستند. زیرا هر دو یکدیگر را به نحو متقابل مشروط می‌کنند و یک حیات هماهنگ را تشکیل می‌دهند (Ast 1989, 43). با این تعبیر می‌توان دور را یک قاعدهٔ روشی دانست که می‌توان با آن، علاوه بر توصیف جریان فهم، به کنترل و مدیریت آن نیز مبادرت کرد (مسعودی ۱۳۸۶).

دور در فرایند فهم روش تطبیقی و مقایسه‌ای نیز دخالت مستقیم دارد. مطابق تعریف کلونی، فرایند الهیات تطبیقی با تمرکز بر آموزه‌ای از دین مبدأ آغاز می‌شود و با رفتن به سوی دین مقصد به هدف فهمی عمیق‌تر از سنت الهیاتی مبدأ، تأملات خود را

انجام می‌دهد و در نهایت به منظور بازتفسیر، بازبینی و دیگر دستاوردهای الهیات تطبیقی، به دین مبدأ یا سنت الهیاتی خویش بازمی‌گردد؛ در یک کلام، بازنمایی سنت دینی خود به واسطه سنت دینی دیگر (Clooney 2010, 11). این فرایند دوری متناسب با فهم هرمنوتیکی در دور است که باید شرایط و ضوابط فهم در دور را دارا باشد.

در الهیات تطبیقی با ارجاع به پدیدار فهم در نظر گادامر، جورچین دور هرمنوتیکی در دیالکتیک میان الهی‌دان و متن مقدس سایر ادیان و یا میان دو الهی‌دان در فرایند گفتگوی ادیان کامل‌تر می‌شود.

در الهیات تطبیقی رفت‌وبرگشتی که از سنت خود به سنت دیگری صورت می‌پذیرد اثر متقابل در فربه شدن فهم از سنت خود و فهم از سنت دیگری دارد. تعامل دوسویه بین دو سنت در این فرایند در راستای اهدافی است که الهیات تطبیقی به دنبال آن است، یعنی فهم ایمانی از سنت خود و از سنت دیگری، که البته با نقش پررنگ پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌ها اتفاق می‌افتد.

برای تبیین دقیق فرایند دور در الهیات تطبیقی باید گفت الهی‌دان با پیش‌داوری‌های خود به سراغ متن یا الهیات دیگری می‌رود و این مواجههٔ اولیه رفت‌وبرگشتی است، تا در قدم بعد پیش‌داوری‌ها اصلاح شود و ذهنیتی تازه برای فهمی نو از دین دیگری پدیدار شود. در الهیات تطبیقی، دور دیالکتیکی است که میان پیش‌داوری‌ها و پیش‌فهم‌های الهی‌دان با متن مقدس یا الهیات دیگری اتفاق می‌افتد و در هر دور پیش‌داوری‌ها اصلاح می‌شود و باعث ایجاد افق تازه‌ای برای الهی‌دان می‌گردد. این دور آن قدر ادامه می‌یابد که میان افق الهی‌دان تطبیقی و افق متن مقدس دیگری هماهنگی اتفاق افتد و پیش‌داوری‌ها در هر مرحله اصلاح گردند.

۲-۳. بازی فهم و قاعدهٔ بازی الهیات تطبیقی

یکی از اصول مهم فهم در هرمنوتیک گادامر نگرش بازی‌گونه وی به فرایند فهم است. اثر به مثابه بازی است و فهمیدن به مثابه ورود به بازی که با مشارکت فعال در آن، عمل فهم اتفاق می‌افتد. بر خلاف رویکردهای پیشین که ابژه را تحلیل می‌کردند و بر خلاف نگرش هگلی که برای سوژه حیثیت قائل بود، گادامر بر این باور است که سوژه را نمی‌توان از ابژه و بازی حاکم بر وی جدا دانست (Gadamer, 2004, 103). به اعتقاد وی، فاعل شناسا در فرایند فهم وارد بازی‌ای می‌شود و قواعد خاص خود را دارد. در این بازی، فاعل شناسا مقهور بازی و قواعد جاری بر آن است. از این رو انسان آزادی مستقلی ندارد که بر اساس

اراده خویش امری را بفهمد. در واقع، از نظر هستی‌شناختی، فهم چیزی جز همین ورود در بازی نیست (Gadamer, 2004, 104).

از نظر گادامر، بازی و قواعد آن بر انسان حکومت مطلق دارد، به گونه‌ای که نمی‌توان از چنگ آن گریخت. پالمر به صراحت این حاکمیت بازی را از منظر گادامر این گونه بیان می‌کند: «وقتی بازی انجام می‌شود، بازی حاکم و مسلط است. افسون بازی ما را سحر می‌کند و در چنگ خود می‌گیرد؛ و حقیقت بازی بر بازیکن مسلط می‌شود. بازی روح خاص خودش را دارد» (پالمر ۱۳۷۷، ۱۹۰). به تعبیری، «بازی کردن همه‌اش بازی شدن است» (Gadamer 2004, 95). بر اساس این تحلیل گادامر، آنچه برای هرمنوتیک اهمیت دارد تحلیل هستی‌شناختی بازی و قواعد آن خواهد بود؛ و فاعل شناسا را باید امری درجه دو و تابع محض شرایط بازی قلمداد کرد.

کاربردی که می‌توان برای «بازی فهم» در الهیات تطبیقی و تعاملات بینادینی متصور بود این است که آیا قوانین حاکم بر فهم یک دین را می‌توان برای فهم دین دیگر به کار برد؟ خود الهیات تطبیقی می‌تواند به عنوان بازی مستقلی در نظر گرفته شود که قواعد و الزامات خاص خود را دارد و برای پرداختن به الهیات دیگری می‌تواند از روش‌های تلفیقی خاص خود استفاده کند، همانند گفتگو که انواعی دارد و هر کدام قواعد خاص خود را دارند. لذا مطابق بازی فهم باید قواعد حاکم بر نوع گفتگو را به دست آورد و این یعنی به رسمیت شناختن قواعد خاص الهیات تطبیقی. اما مسئله‌ای که رخ می‌نماید چگونگی انتخاب قاعده بازی یا همان زمین الهیاتی برای انجام الهیات تطبیقی است. این دغدغه در رویکرد اعتقادی از الهیات تطبیقی به این نحو است که قاعده زمین را الهیات دینِ مبدأ تعیین می‌کند و در رویکرد فرا-اعتقادی به الهیات تطبیقی، قاعده هر آن چیزی است که نظامی منسجم از گزاره‌های الهیاتیِ جمع‌آوری‌شده ارائه دهد. در حقیقت تفاوت این دو رویکرد الهیات تطبیقی به تفاوت رویکرد هرمنوتیکی آنها به عنوان تفاوت در قاعده بازی بازمی‌گردد.

۴-۲. نقش سازنده پیش‌داوری و امتزاج افق‌ها در الهیات تطبیقی

از عناصر مهم در فرایند فهم دخالت پیش‌انگاره‌های ذهنی یا الهیاتی در فرایند فهم است. از آنجا که وجود انسان به لحاظ هستی‌شناختی وجودی افکنده در جهان خویش و وابسته به آن جهان است، همواره هر فهمی از جانب انسان محدود به زمینه‌های هستی‌شناختی جهان خود اوست. به عبارتی، جهان هر انسانی پیش‌فرض او قرار می‌گیرد و محیط بر همه

چیز به شمار می‌آید. هایدگر یکی از مقوله‌های مهم در فرایند فهم را پیش‌ساختار داشتن فهم یا به عبارتی پیش‌داوری[۱۰] می‌دانست که عمیقاً تحت تأثیر نیچه بوده است. به این معنا که نمی‌توان فهم، برداشت یا تفسیری را از هر گونه پیش‌داوری و پیش‌فهم فارق دانست. در نظر او، تفسیر عریان یا ناب و بدون هیچ انضمام پیشینی وجود ندارد (هایدگر ۱۳۸۹، ۱۴۹). به تعبیر گادامر هر فهمی به ناگزیر متضمن پیش‌داوری است (Gadamer, 2004, p. 270). در مطالعات دینی نیز این نکته به رسمیت شناخته شده است که هیچ نقطه‌نظر خنثایی در مطالعه ادیان وجود ندارد و درک فرد از دیگری توسط عوامل گوناگونی چون عوامل شخصی، مذهبی، فرهنگی و زبانی شکل می‌گیرد. این نگاه هستی‌شناختی به مقوله فهم در درک روش‌شناسی مطالعات دینی و تطبیقی تأثیرگذار است. به این معنا که هرچند ایدئال در فرایند پژوهش، به ویژه در رویکردهای پژوهشی برون‌دینی و تطبیقی، تعلیق هر گونه داوری مبتنی بر پیش‌فرض‌ها دانسته شده است، اما با توجه به این مقوله از هرمنوتیک، حقیقت آن است که ذهن نمی‌تواند خالی و عاری از پیش‌داوری به شناخت پدیده‌ها بپردازد و این امری گریزناپذیر است. بنابراین مطالعات تطبیقی با پذیرش این واقعیت هستی‌شناختی برای فهم پی گرفته می‌شود.

فهم در بستری از پیش‌داوری‌ها شکل می‌گیرد که خود آنها مأخوذ از سنت هستند. فهم تنها از درون سنت ناشی می‌شود و انسان بدون داشتن این پیش‌داوری‌ها پنجره‌ای به فهم جهان خارج نخواهد داشت (Gadamer 2004, 279). از منظر روش‌شناختی و با توجه به مقوله دور، دخالت پیش‌داوری‌ها به معنای آن نیست که انسان مقهور آنها است. هرچند فرایند فهم از پیش‌داوری آغاز می‌شود، با توجه به سازوکار دور، نقشی یک‌سویه و تحمیل‌کننده در فرایند فهم ندارند (Gadamer 2004, 269).

گادامر بر خلاف دیدگاه سنتی که به رابطه یک‌طرفه مؤلف و مفسر اعتقاد دارد، فهم را همانند گفتگویی دوطرفه می‌داند که پیش‌داوری‌های مفسر حوزه معنایی متن را تعیین می‌کند و «افق معنایی مفسر» نامیده می‌شود. در حقیقت افق معنایی مفسر باعث می‌شود پرسش‌ها و مسائلی از جانب مفسر به متن عرضه شود و فرآیند گفتگوی دوجانبه میان مفسر و متن با این پیش‌داوری‌ها شروع شود و متن نیز پاسخ‌هایی را در برابر این پرسش‌ها در اختیار مفسر می‌گذارد. به این ترتیب فهمی که حاصل می‌شود حاصل تعامل دوطرفه میان مؤلف و مفسر است و لذا فهم ماهیتی ترکیبی از دو افق مؤلف و مفسر را پیدا می‌کند که گادامر این ترکیب افق‌ها را «امتزاج افق‌ها»[۱۱] می‌نامد.

گادامر معتقد است که حقیقت همواره در گردش است و فهم آن در گرو ورود به دنیای گفتگو است. گفتگو میان دو امر منجر به امتزاج افق‌های فهم و معنایی دو طرف گفتگو می‌شود. مکالمه میان افق معنایی متن و افق معنایی خواننده یا تأویل‌کننده به معنای در هم شدن این دو افق، یعنی «زمان نگارش متن» و «زمان حاضر» است که در لحظه خواندن و تأویل گریزی از این ادغام نیست (Gadamer 2004, 305). این گفتگو در جریان الهیات تطبیقی که تعامل الهیاتی میان الهی‌دان و متن دینی «دیگری» است نیز قابل تصور است.

بنا بر سایر نکات یادشده، فهم چیزی جز مواجههٔ افق مفسر با افق مؤلف نیست. بنابراین در نظر گادامر نمی‌توان فهم را کشف مراد پدیدآورنده اثر دانست. همچنین نمی‌توان فهم را القای صرف معنای مورد نظر مفسر دانست. زیرا در فرایند فهم، افق ذهنی مؤلف نیز وارد بازی می‌شود و نقشی فعال در رویارویی مفسر با اثر ایفا می‌کند؛ فهم به‌دست‌آمده آمیزه‌ای از نگرش‌ها و ساختارهای ذهنی مؤلف اثر با مفسر آن است. این آمیزه از یک سو چالش‌هایی نسبت به الهیات مبدأ برای الهی‌دان ایجاد می‌کند و از سوی دیگر مقدمه درک و ورود الهیات دیگری به درک و بینش الهیاتی خود اوست. این چالش در الهیات تطبیقی همان موضوعی است که مویارت از آن به شکنندگی و آسیب‌پذیری یاد می‌کند (Moyaert 2014, 94).

نکته مثبت رویکرد هرمنوتیک گادامر به الهیات تطبیقی پذیرش واقعیت پیش‌داوری، تفکیک میان پیش‌داوری‌های مخرب و سازنده و در نهایت مدیریت پیش‌داوری‌های سازنده در جهت گفتگو و آموختن از دیگری است. با در نظر داشتن این نکته، زمانی که بحث امتزاج افق‌ها را مفروض قلمداد کنیم، سازندگی الهیاتی به تعبیر کلونی خود به خود اتفاق خواهد افتاد و درک از دیگری دینی میسر خواهد شد و فرآیند الهیات تطبیقی را واقع‌گرایانه‌تر می‌کند. دور هرمنوتیکی در گادامر و هایدگر یکی از سازوکارها برای تغییر پیش‌فرض‌ها است. ساختار واقعی فهم، که همان ساختار دیالوگی و گفتگویی است، در درون خود سازوکارهای طبیعی پالایش دارد که خود به خود به جداسازی پیش‌داوری‌های درست از نادرست می‌انجامد (Gadamer 2004, 294). این فرآیند پاسخ به این دغدغه الهیات تطبیقی است که چگونه می‌توان پیش‌داوری‌های مخرب و منفی را به حداقل رساند. ساختار فهم دوری است و بین سنت‌ها و واقعیت و جهان انسان دور هرمنوتیکی برقرار است؛ یکی باعث تفسیر دیگری می‌شود و دیگری باعث تغییر در او. بنابراین فهم اگرچه با ابتناء و اتکا بر پیش‌فهم‌های الهی‌دان تطبیقی صورت می‌گیرد،

اما سازوکار دور هرمنوتیکی باعث می‌گردد که خواننده در سنت و پیش‌فهم‌های خود به صورت منجمد و ایستا باقی نماند، بلکه آمادگی تحول و تغییر را داشته باشد.

به عنوان نقطه شروع، گادامر استدلال می‌کند که همه انسان‌ها بر اساس سنت‌های خود شکل گرفته‌اند و پیش‌فهم‌های انسان متأثر از سن و حافظه تاریخی او است، همچنان که ذهن الهی‌دان تطبیقی در فضای سنت دینی خود که بدان پایبند است، شکل گرفته است. او این مطلب را به عنوان مجموعه‌ای از پیش‌داوری‌ها، که ممکن است هم مثبت و هم منفی باشند، اما همیشه ضروری و از این نظر مفید هستند، توصیف می‌کند که تفکر، باور و شناخت ما را شکل می‌دهند (Gadamer, 351). پیش‌داوری‌ها اموری نادرست نیستند، بلکه شرایطی برای تجربه چیزها هستند. در واقع تاریخیت وجود آدمی متضمن این نکته است که پیش‌داوری جهت‌گیری اولیه او را در هر تجربه‌ای از جهان می‌سازد. به تعبیر گادامر، «تعلق داشتن به سنت نه شرطی محدودکننده بلکه شرطی است که فهم را امکان‌پذیر می‌سازد» (Gadamer, 329). البته در نگاه منتقدان فلسفه گادامر، پیش‌داوری نقشی چنین اصلی و محوری ایفا نمی‌کند، بلکه تنها به فاعل شناسا این مجال را می‌دهد که با ذهنیت بازتری نسبت به موضوع وارد جریان فهم شود و نه بیشتر (مسعودی ۱۳۹۲, ۱۹۴).

در قیاس با الهیات تطبیقی، این نکته از این جهت می‌تواند مثبت باشد که در جریان انجام الهیات تطبیقی، الهی‌دان با استعانت از اندوخته‌های علمی و تجربه‌های عملی خود، که نقطه آغاز هر فهم و تفسیری است، پایبندی به باورهای خود را حفظ می‌کند؛ اما در عین پایبندی تلاش می‌کند تا فهمی عمیق‌تر نیز به دست آورد. به عبارت دیگر، انسان مجموعه‌ای از پیش‌دانسته‌های ایجادشده توسط سنت، رسوم و محیط است و این‌ها اجزای جهان‌بینی او را تشکیل می‌دهند و از طریق این جهان‌بینیِ منحصربه‌فرد هر چیز دیگری را می‌تواند تفسیر کند و این پنجره نگریستن او به جهان هستی را شکل دهد. این نکته بسیار مهمی در الهیات تطبیقی است، چرا که بر اساس آن ورود به فضای الهیات تطبیقی بدون داشتن پیش‌فرض‌های سنت دینیِ خود امکان‌پذیر نخواهد بود. به عبارت دیگر، لازمه الهیات تطبیقی و یادگیری از دیگری دینی این است که بر اساس یک پیشفرض دینی به بازتفسیر و بازخوانی یک موضوع در سنت دیگری پرداخته شود. البته این بستگی دارد که میزبان چه کسی است و مهمان چه کسی. علاوه بر این، همه این موارد در مقوله «زبان» طرح‌ریزی می‌شوند. همان طور که گادامر می‌گوید، زبان شکل‌دهندهٔ وجود آدمی است که در تمام آگاهی‌های او حضور دارد (Gadamer 2004,

402). در اندیشه او کلید یک تفسیر مناسب مبتنی بر به دست آوردن افق مناسب است و افق، که متشکل از پیش‌فهم‌ها و بینش‌های پیرامونی است، به ما اجازه می‌دهد محدودیت‌های دانسته‌های خود را ببینیم و پایه و اساس درک ما از ساختارها است.

پس برای گادامر، دانش و جهان‌بینی فعلی ما، افق حال حاضر ما را نشان می‌دهد. با این حال، به دلیل ابزارهای هرمنوتیکی زبان و باور به امکان ترجمه، این افق می‌تواند فراتر رود یا بازتر شود. در واقع بر خلاف برخی از کسانی که پیشنهاد می‌کنند تصور گادامر از افق به این معناست که ایده‌های ما در درون تعصبات ما محصور شده‌اند، او ادعا می‌کند که ما هرگز نمی‌توانیم یک افق بسته داشته باشیم.

هجز (Hedges 2017a)، با تمجید از «امتزاج افق‌ها»ی گادامر، با تغییر اصطلاح گادامر از «امتزاج افق‌ها» به «گشایش افق‌ها»[۱۲] به دنبال کارکردهای مثبت هرمنوتیک در الهیات تطبیقی است. به تعبیری او معتقد است که هرمنوتیک می‌تواند راه‌هایی عملیاتی برای پرداختن به گفتگوی دینی و الهیات تطبیقی معرفی کند و ابزارهای روش‌شناختی مفید و معتبری را برای اتخاذ وحدت رویه در روش‌شناسی الهیات تطبیقی به دست دهد. هنر هرمنوتیک یعنی فهم متن بر حسب موضوع. این گشودگی در هرمنوتیک به معنای بی‌قاعدگی و پذیرای هر مطلبی بودن نیست، بلکه به آن معناست که دلبستگی‌های ما منجر به انتخاب آگاهانه و ادغام پیش‌فهم‌ها در آن چیزی است که متن عیان می‌کند. گادامر به صراحت در برابر جریان روشنگری و عقل‌گرایی، که هیچ نقشی برای پیش‌داوری قائل نبودند، معتقد بود که انسان در عمل فهم هرگز از صفر آغاز نمی‌کند. نقطه حرکت در عمل فهمْ پیش‌داوری و پیش‌فهم‌های اوست، که نه تنها مانع اندیشه نیستند بلکه زمینه‌ساز وقوع فهم نیز هستند (Gadamer 2004, 254). پیش‌داوری متعلق به فرهنگ و سنت خاصی است و به خرد همگانی تعلق ندارد.

به طور خلاصه پیش‌داوری و پیش‌فهم‌ها سه نقش می‌توانند در الهیات تطبیقی داشته باشند:

۱. انتخاب موضوع برای مطالعه تطبیقی. ما با انبوهی از سنت‌ها، دین‌ها و موضوعات مختلفی مواجه هستیم که فرایند انتخاب را با دشواری همراه می‌سازد. ادعایی که کورنیل در نقش مؤثر و مثبت هویت دینی و انتخاب بر اساس پیش‌داوری دارد به این شکل است که این پیش‌داوری و انتخاب شکل‌گرفته بر اساس تعلق خاطر دینی بخشی از مشکل انتخاب موضوع مورد مطالعه در این الهیات را پوشش می‌دهد و

این انتخاب آگاهانه، به ویژه در رویکرد اعتقادی، نگریستن به دین دیگری از دریچه رویکرد هنجاری به سنت خودی است (Cornille 2020, 81–82).

۲. پیش‌فرض‌ها نقشی سازنده در فرایند تفسیر، فهم و استنباط از متون مقدس و سنت دین دیگری در الهیات تطبیقی دارند. هر متن یا آموزه دینی حاوی لایه‌های معنایی متعددی است که به نحوه ارتباط معنایی و خوانشی که در ارتباط با دیگر عناصر سنت دارد وابسته است. الهیات تطبیقی عناصری را خارج از سنت دینی خود برای فهم و تفسیر انتخاب می‌کند و آنها را با عناصر سنت خود ارتباط می‌دهد. هویت دینی فرد، حس تعلق داشتن به دین و الهیات، و درگیر شدن با مفاهیم متعدد از سنت دیگری می‌تواند عناصر کمک‌کننده به الهی‌دان باشد (Cornille 2020, 83). به دیگر سخن، الهیات تطبیقی از عناصر و مفاهیم آشنا در سنت خود شروع به مطالعه دین دیگر می‌کند و این نگاه جنبه‌ای خلاقانه در ایجاد و القای برخی معانی به ذهن الهی‌دان دارد و تمرکز او را بر کشف لایه‌های متعدد معنایی بیشتر می‌کند.

۳. با وجود پیشفرض‌ها همواره فاصله‌ای میان حقیقت و تفسیر آن وجود دارد و الهی‌دان نه ادعای فهم کامل الهیات خویش را دارد و نه فهم الهیات دیگری. این فروتنی معرفتی در الهیات تطبیقی دست‌آورد رویکرد هرمنوتیکی است.

در الهیات تطبیقی، الهی‌دان لاجرم با ساختار و مقایسه تلویحی ذهنی خود که در دین مبدأ شکل گرفته سراغ متون دینی سایر ادیان می‌رود و به واکاوی معانی مرتبط با الهیات خود می‌پردازد. این انتخاب گزینشیِ موضوعات بر اساس پیش‌فهم‌های الهی‌دانی است که دغدغه فهم بهتر الهیات خود را دارد. برای نمونه در مسیحیت، این پیش‌داوری منجر به برداشتی خاص از مسیح قرآنی می‌شود و صفات ممدوحه مسیح در قرآن مؤیدی برای حقانیت اعتقادات مسیحی و برداشتی سازگار با الهیات صلیب قلمداد می‌گردد.[۱۳] نمونه دیگر برداشت و تلقی خاص مسیحی از معنای وحی و انکشاف الهی است. به تعبیر مویارت، الهی‌دان تطبیقی مانند دیگر مؤمنان این وظیفه را با تمام وجود می‌پذیرد و به دنبال افزایش دانش خود از خدا با پرسیدن این سؤال است که آیا خداوند در متون مقدس سنت‌های دیگر آشکار شده است یا خیر (Moyaert 2015). در مورد اسلام شیعی نیز می‌توان به تلاش برای نشان دادن مفهوم ولایت در کتاب مقدس و همسان‌سازی آن با ولایت امیر مؤمنان اشاره کرد، برداشتی که مطابق باورها و جهان‌بینی شیعی است.

روی مثبت و منفی این اتفاق چیست؟ آیا این پیش‌داوری برای انتخاب موضوع و متن و یا خوانش متن دین مقصد با انگاره‌های الهیاتی دین مبدأ، وثاقت هر نوع برداشتی را تأیید می‌کند؟ قطعاً خیر. در اینجا بحث نه صحه گذاشتن به سخن الهی‌دان‌های پسالیبرال است، که امکان گفتگو و فهم متقابل در رویارویی‌های بین‌الادیانی را ناممکن می‌دانند، و نه آن که هر نوع درک و پیش‌فهمی در فرآیند مطالعه تطبیقی روا دانسته شود. بحث کنار گذاشتن پیش‌داوری‌ها در مواجهه با فهم متن نیست، بلکه شناسایی آنها و آگاهی از دخالت آنها در انتخاب و فهم است. وظیفه الهی‌دان تطبیقی مقابله با پیش‌داوری‌های منفی همانند خود-فهمی از دیگری است. پیش‌داوری‌ها باید ضابطه‌مند شوند و تمایزات میان پیش‌داوری منفی و مثبت مشخص شود. بنابراین با این آگاهی، اولین وظیفه برای مفسر تفسیر خود-انتقادی[۱۴] است تا فرایند انتخاب و فهم از دریچه آگاهی بر پیش‌داوری‌ها رصد شود. این آگاهی اعتبار و حقانیت استنباط‌های الهیاتی را محک می‌زند. سنجه این امر هم در تأییدی است که از خود متن می‌توان برداشت کرد. به تعبیر گادامر، این مهم است که شخص به تعصب و پیش‌داوری‌های خود آگاه باشد تا متن بتواند خود را با تمام حقیقتش عرضه کند (Gadamer 2004, 269). بهترین راه برای درک دیگری زیستن در جهان او و نگریستن به جهان از دریچه نگاه او است. اما در بهترین حالت این نگاه دست‌آورد جدیدی نخواهد داشت و جز تکرار و بازگویی جهان‌بینی دیگری چیزی نیست، مگر آن که با عنصر خلاقیت و پیش‌دانسته‌های فرد درک‌کننده همراه باشد تا حرف نو و جدیدی مطرح شود.

اما باید به این نکته هم توجه داد که بر خلاف نظر گادامر، پیش‌داوری همیشه امری اجتناب‌ناپذیر برای انسان نیست. می‌توان پیش‌داوری‌ها را آگاهانه به جای هم نشاند و از پیش‌داوری‌های سنت دیگری وام گرفت. پیش‌داوری انسان را به زندان ابد محکوم نمی‌کند، بلکه با خلاقیت و آگاهی از نوع پیش‌داوری‌های خود می‌توان آن‌ها را مدیریت کرد.

۳. نتیجه‌گیری

تعاملات واقعی ادیان در الهیات معاصر نشان می‌دهد که هرمنوتیک گادامر می‌تواند کارکردهای ثمربخشی به ویژه در الهیات تطبیقی معاصر داشته باشد. با توجه به این نکته، تعدادی از الهی‌دانان برجسته پیشنهاد کرده‌اند که هرمنوتیک، به ویژه هرمنوتیک گادامر، ابزارهای مورد نیاز برای ایجاد بستری را فراهم می‌کند که امکان گفتگو و فهم را فراهم

ساخته است و هرمنوتیک گادامر ممکن است جذاب‌ترین فلسفه معاصر برای تحلیل این مسائل باشد (Tracy 2010, 254).

با این تعریف کاربردی از رویکرد هرمنوتیکی، می‌توان نظریه‌های هرمنوتیکی را به اکثر حوزه‌های علوم بسط داد و با این وصف الهیات تطبیقی نیز می‌تواند از هر نظریه هرمنوتیکی که به او در رسیدن به مقصود خود، یعنی ایمان در پی فهم، کمک کند بهره ببرد. اما با توجه به این نکته که هرمنوتیک قرار است، با رویه توصیفی و انتقادی خود، راه‌های صحیح درک دیگری و فهم متن مقدس را هموار سازد، نگاه ما به رویکرد هرمنوتیکی نه چنان محدود است که خود را در حصار هرمنوتیک خاصی بدانیم و نه چنان گسترده که به هر نظریه هرمنوتیکی متوسل شویم. در واقع با اذعان به این حقیقت که تقلیل دادن فرآیند فهم به یک رویکرد خاص ما را از درک بهتر حقیقت دور می‌کند و ممکن است در واقع صورتی از جزم‌اندیشی باشد، از مجموعه روش‌هایی که کارایی لازم برای درکی چندلایه یا درکی از منظرها و رویکردهای متفاوت از حقیقت داشته باشند باید استقبال کرد.

در این پژوهش نگاه ما معطوف به هرمنوتیک فلسفی گادامر و تحلیل مؤلفه‌های مؤثر آن در الهیات تطبیقی بود و با نگاهی به مفاهیم بنیادین هرمنوتیکی گادامر می‌توان دست‌آوردهایی را در حوزه گفتگوی بین‌الادیانی و الهیات تطبیقی برشمرد. نیاز به تحلیل ماهیت فهم در الهیات تطبیقی، نقش پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری در آن، دور هرمنوتیکی و ارتباط آن با جریان فهم در الهیات تطبیقی و بازی فهم مقولاتی است که می‌تواند به الهیات تطبیقی برای تبیین و تحلیل پدیدار فهم در این الهیات کمک کند.

در خوانش‌های بنیادینی متون مقدس نیاز به تفسیر، مطالعه، توجه به فلسفه تاریخ و نیز به‌کارگیری سایر رشته‌ها وجود دارد. هرمنوتیک امکان عملی برای فراهم‌سازی بستری را ایجاد می‌کند که در آن تعامل دینی به شیوه‌ای تطبیقی یا بینافرهنگی ادامه یابد، همانند استخراج ابزارهای هرمنوتیکی از سنت(های) دیگر.

روش هرمنوتیکی، بر خلاف رویکرد پدیدارشناسانه‌ای که پانیکار مطرح کرده است، احتیاجی به تعلیق باورها ندارد. زیرا در جریان گفتگو امکان تعلیق باور وجود ندارد و پیش‌داوری‌های الهیاتی و فرهنگی دخیل در فرآیند فهم است. لذا به جای رویکرد پدیدارشناسانه‌ای که پیشنهاد شده است، با فرض وجود همه پیش‌داوری‌ها، می‌توان گفتگو کرد و به تعبیری «گشایش افق‌ها» را رقم زد. تحلیل هرمنوتیکی فهم نگاهی واقع‌بینانه به گفتگوی بنیادینی به ویژه به الهیات تطبیقی دارد و در حقیقت از همه ظرفیت‌های الهیاتی

و فرهنگی در تعامل با سایر ادیان کمک می‌گیرد. همان طور که ذکر شد، هرمنوتیک گادامر قابلیت بسط نظری و عملی در حوزه گفتگوی ادیان را دارد. مویارت و هجز رویکرد هرمنوتیکی را راهی می‌دانند برای برقراری ارتباط با الهیات‌های ناسازگاری چون الهیات فرا-لیبرال، ارتدکس و رادیکال.

الهیات تطبیقی همیشه در لایه‌های مختلف تفسیر درگیر است: اول تفسیر از سنت خود، دوم تفسیر از سنت دیگری، و سوم تفسیری که ناشی از پنداشت‌ها و پیش‌داوری‌های خود فرد است. هرمنوتیک می‌تواند به عنوان بستری برای فرایند فهم، یادگیری از دین دیگر و وام‌گیری از سنت‌های دینی دیگر به کار رود و به استحکام روشیِ الهیات تطبیقی کمک کند. هرمنوتیک نظریه‌های فهم را بازگو می‌کند و فهم صحیح از دیگری دینی نیز در زمره فهم‌هایی است که از مطالعه الهیاتی دین دیگری برای الهی‌دان حاصل می‌شود.

مؤلفه‌هایی که کاربست هرمنوتیک گادامر در الهیات تطبیقی را توجیه می‌کند بدین قرار است: (۱) ضابطه‌مند کردن فرایند فهم «دیگری» دینی که شامل درک و پذیرش آموزه‌ها و متن مقدس و حتی شعائر و آئین‌ها است. (۲) نقش پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌های معرفتی برای الهی‌دان تطبیقی. (۳) آموختن از دیگری به قصد غنی‌سازی الهیات مبدأ، که نیازمند انتقال مفاهیم، نمادها و عناصر یک دین به دین دیگر است و این فرایند انتقال همراه با پیش‌داوری‌ها و انتخاب بر اساس زمینه فکری-فرهنگی الهی‌دان است. (۴) توسعه مفاهیم و معانی جدید الهیاتی، بدین ترتیب که عمل تفسیر یا ترجمه بین ادیان، که در الهیات تطبیقی انجام می‌شود، در گسترش و توسعه متن و معنای آن آزاد است و می‌توان چیزهای جدیدی دید که نویسنده یا مخاطبان اصلی ندیده‌اند. الهی‌دان تطبیقی، همان طور که از یک متن یا مفهوم در سنت خود استفاده می‌کند، می‌تواند به بینش‌های جدیدی برسد و آن را فراتر از معنای اصلی بسط دهد.[۱۵] (۵) پرهیز از التقاط در فرایند تطبیق، چرا که الهیات تطبیقی شامل یک فرآیند هرمنوتیکی پویا است که در آن عناصر یک سنت در نهایت بر حسب دین «دیگری» تفسیر می‌شوند و با یک زمینه هرمنوتیکی جدید سازگار می‌شوند. این روش هرمنوتیکی هرچند در ابتدا چالش‌برانگیز و پرتنش است، اما در پایان با معانی به‌دست‌آمده در بافت هرمنوتیکی جدید تغییر می‌یابد و با سنت فرد سازگار می‌گردد. کار الهیات تطبیقی شامل تلاش برای فائق آمدن بر تنش‌های معنایی و ناسازگاری‌های دینی به وسیله نشان دادن ارتباط میان عمل یا آموزه‌ای خاص

است و نیز تعدیل در باورهای دینی تا زمانی که سازگاری میان این عناصر حاصل شود (Cornille 2020, 101–103).

الهیات تطبیقی، در کنار پذیرش معانی اصیل و سنتی از آموزه‌ها و شعائر دینی، بر درکی پویا از سنت‌های دینی و انعطاف‌پذیری هرمنوتیکی نسبت به آموزه‌های دینی بنا شده است. بنابراین هرمنوتیک الهیات تطبیقی شامل تعادل بین برانگیختن کامل پیش‌آگاهی فرد و کنترل آن با استفاده از درک خود از دیگری، و تعادل بین تصدیق و درگیر کردن پیش‌فرض‌های دینی خود و درگیر شدن و مطالعه سنت دیگری با اصطلاحات خود است.

کتاب‌نامه

بابایی، مظهر، و دیگران. ۱۳۹۳. «واکاوی جایگاه مفهوم بازی در هرمنوتیک فلسفی گادامر و دلالت‌های آن برای حصول آگاهی/ فهم»، *پژوهش‌نامه مبانی تعلیم و تربیت*، ۴(۲): ۵۱-۶۸.

پالمر، ریچارد. ۱۳۷۷. *علم هرمنوتیک*. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.

تریسی، دیوید. ۱۳۷۴. «الهیات تطبیقی». ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. *ارغنون*، *۵-۶*: ۲۷۱—۲۹۲.

مسعودی، جهانگیر. ۱۳۸۶. «هرمنوتیک به مثابه روش تحقیق در علوم دینی»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ۳۱-۳۲.

مسعودی، جهانگیر. ۱۳۹۲. *هرمنوتیک و نواندیشی دینی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

معین‌زاده، مهدی. ۱۳۹۷. *گادامر و علوم انسانی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

هایدگر، مارتین. ۱۳۸۹. *هستی و زمان*. ترجمهٔ سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.

Bibliography

Laksana, A. Bagus. 2010. "Comparative Theology: Between Identity and Alterity." Pp. 1-20, in *The New Comparative Theology: Interreligious Insights from the Next Generation*, Francis Xavier Clooney (ed.). A&C Black.

Babaee, Mazhar, *et al*. 2014. “Investigating the Concept of Game According to Gadamer’s Philosophical Hermeneutics and Exploring Its Implications in the Acquisition of Consciousness/Understanding”. *Foundations of Education, 4* (2): 51-68. [In Persian]

Clooney, Francis X. 2001. *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*. New York: Oxford University Press.

Clooney, Francis X. 2010. *Comparative Theology: Deep Learning across Religious Borders*. Wiley-Blackwell.

Cornille, Catherine. 2020. *Meaning and Method in Comparative Theology*. Hoboken: Wiley.

Ast, Friedrich. 1989. "Hermeneutics." In *The Hermeneutic Tradition*. State University of New York Press.

Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Truth and Method* (2nd revised edition). New York: Continuum.

Hedges, Paul. 2016. "Comparative Theology and Hermeneutics: A Gadamerian Approach to Interreligious Interpretation." *Religions 7* (1): 7. doi: 10.3390/rel7010007.

Hedges, Paul. 2017a. "Gadamer, Play, and Interreligious Dialogue as the Opening of Horizons." *Journal of Dialogue Studies* 4.

Hedges, Paul. 2017b. "Comparative Theology: A Critical and Methodological Perspective." *Brill Research Perspectives in Theology* 1(1): 1–89. doi: 10.1163/24683493-12340001.

Heidegger, Martin. 2010. *Sein und Seit*. Translated by Siyavash Jamadi. Tehran: Qoqnoos. [In Persian]

Masʿoudi, Jahangir. 2007. "Hermeneutics as Methodology of Research in Religious Sciences". *Journal of Philosophical Theological Research* 8(3-4): 28-58. [In Persian]

Masʿoudi, Jahangir. 2013. *Hermeneutics and Religious Modernity*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy [In Persian]

Moinzadeh, Mahdi. 2018. *Gadamer and Humanities*. Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian]

Moyaert, Marianne. 2011. "Comparative_Theology in Search for a Hermenutical Framework." In *Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe*, 161–185. Brill Rodopi.

Moyaert, Marianne. 2014. *In Response to the Religious Other: Ricoeur and the Fragility of Interreligious Encounters*. Lanham, Maryland: Lexington Books.

Moyaert, Marianne. 2015. "Theology Today: Comparative Theology as a Catholic Theological Approach." *Theological Studies* 76(1): 43–64. doi: 10.1177/0040563914565298.

Palmer, Richard E. 1998. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Translated by Mohammad-Said Hanayi Kashani. Tehran: Hermes. [In Persian]

Steinsholt, Kjetil, and Elin Traasdahl. 2001. "The Concept of Play in Hans-Georg Gadamer's Hermeneutics: An Educational Approach." *Play and Culture Studies* 3: 73-96.

Tracy, David. 1995. “Comprative Theology.” Translated by Baha’uddin Khorramshahi. *Arghanun* 5-6: 271-292. [In Persian]
Tracy, David. 2010. "Western Hermeneutics and Interreligious Dialogue." *Interreligious Hermeneutics*: 1-43.

یادداشت‌ها

1. alterity
2. hermeneutical lenses

۳. مفهوم دگرگونی دوباره (double transformation) به این معنا است که در آیین مسیحیت تمایل به استناد مقوله‌های فرهنگی به کتاب مقدس برای بازیابی ایمان مسیحی وجود دارد، اما کتاب مقدس و خوانش از آن، خود کنشی فرهنگی است. لذا فرایندی رخ می‌دهد که خوانش کتاب مقدس در متناسب‌سازی آن با مقوله‌های فرهنگی با تفسیرهای جدیدی مواجه شود که از آن به دگرگونی دوباره تعبیر می‌شود.

٤. مهمان نوازی (hospitality) یعنی با گشاده‌رویی از مواجهه با ایده‌های الهیاتی دین دیگری استقبال شود.

٥. هرمنوتیک بازیابی (hermeneutics of retrieval) به معنای بازیابی معنای اولیه، هدف و نیت مؤلف و یا کنشگر اجتماعی است.

٦. «هرمنوتیک تردید» (hermeneutics of suspicion) عبارتی است که پل ریکور ابداع کرده تا روح مشترکی را که در نوشته‌های مارکس، فروید و نیچه رسوخ کرده است به دست آورد. هرمنوتیک تردید سبکی از تفسیر ادبی است که در آن متون با شک و تردید خوانده می‌شوند تا معانی سرکوب‌شده یا پنهانیِ ادعایی آنها آشکار شود.

۷. همانند حصول آگاهی و فهم در جریان تعلیم و تربیت، نک. بابایی و دیگران (۱۳۹۳).

8. analytic method of cognition
9. synthetic method of cognition

۱۰. گادامر به جای پیشفرض (pre assumption) از پیش‌داوری (pre judice) استفاده می‌کند. او معتقد است که باید این اصطلاح را از بار ارزشی منفی خالی کرد.

11. fisuon of horizons
12. opening of horizions

۱۳. فون استوش با الهام از نظرات محمود ایوب، در یکی از سخنرانی‌های خود به این نکته اشاره کرده است که مسیح‌شناسی قرآنی به صلیب رفتن مسیح را مورد اشاره قرار می‌دهد و آیه «و ما قتلوه و ما صلبوه ...» برای پاسخ به یهودیانی است که می‌پنداشتند مسیح را کشته‌اند، در صورتی که بنا بر آیه «لاتحسبن الذین قتلو فی سبیل الله ...» مسیح نمرده است.

14. self-critique

۱۵. البته مشکلی که در اینجا به وجود می‌آید به رسمیت شناختن برداشت‌ها و استنباط‌هایی است که یک غیرخودی ارائه می‌کند و ممکن است با جبهه‌گیری صاحب سنت مواجه شود.

Philosophy of Religion Research
Vol. 22, No. 2, (Serial 44), Fall & Winter 2024-2025, pp. 23-42
Research Paper
10.30497/prr.2024.244576.1839

The Reasonableness of Pragmatic Faith in God as a Transcendent Value for Joshua Golding

Mahboobeh Pakdel[1], Abbas Yazdani[2]

© The Author(s) 2024. Submitted: 2023.05.23 Accepted: 2023.10.17

Abstract

Joshua Golding, by appealing to faith in God as a finite but transcendent value, develops a new formulation of the pragmatic arguments. Golding argues that the potential value of attaining a good relationship with God is transcendent and a religious way of life is more likely than a nonreligious way of life to result in attaining a good relationship with God. In addition, Golding's version aims to replace Pascal's problem with a finite but transcendent value and justify that it is pragmatically rational for a person to pursue a religious way of life. Since Golding claims that the pragmatic value of choosing faith in God is higher than nonreligious choices, this paper attempts to defend his claim. Due to the position of the Axiology of Theism in this issue, the present paper examines both Pro-theism and Anti-theism arguments. This review shows that the Anti-theism claim in impersonal scope is not plausible and in personal one, which is based on the meaning of life argument is not defensible. Moreover, Proponents of the Divine Hiddenness by rebutting the Axiology of Theism also pose a challenge to Anti-theism arguments. Therefore, regarding Pro-theism arguments, God, as a perfectly moral good being, necessarily adds value to any state of affairs in which God exists. Hence, Golding's pragmatic argument in claiming that attaining a good relationship with God is of value can be defended.

Keywords

Joshua Golding, Guy Kahane, pragmatic argument, the good relationship with God, transcendent value, axiology of theism

1. Ph.D. Student in Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran. (mah.pakdel@ut.ac.ir)
2. Professor, Department of Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (a.yazdani@ut.ac.ir)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌ودوم، شماره دوم (پیاپی ۴۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص. ۲۳-۴۲
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2024.244576.1839

معقولیت ایمان عمل‌گرایانه به خدا به مثابه ارزشی متعالی از منظر جاشوا گلدینگ

محبوبه پاکدل[۱]، عباس یزدانی[۲]

دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۲ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۵

چکیده

جاشوا گلدینگ، در تقریر نوین خویش از استدلال‌های عملی، به ایمان به خدا به عنوان ارزشی متناهی ولی متعالی اشاره می‌کند. به باور او، دستیابی به ارتباط خوب با خدا دارای ارزش بالقوه متعالی است و حصول ارتباط خوب با خدا را از طریق سبک زندگی مؤمنانه از احتمال بالاتری نسبت به سبک زندگی نامؤمنانه می‌داند. گلدینگ با افزودن مؤلفه ارزش متناهی متعالی به استدلال خود سعی در رفع اشکال استدلال عملی پاسکال و توجیه عمل‌گروانهٔ زندگی مؤمنانه دارد. از آنجا که گلدینگ ارزش عملی ایمان به خدا را بالاتر از بدیل‌های نامؤمنانه می‌داند، این مقاله می‌کوشد به دفاع از ادعای گلدینگ بپردازد. به دلیل آن که استدلال گلدینگ مبتنی بر ارزش‌شناسی خداباوری است، استدلال‌های موافقان و مخالفان ارزش‌شناسی خداباوری نیز در این مقاله بررسی شده است. این بررسی نشان می‌دهد ادعای مخالفان ارزش وجود خدا در سطح غیرشخصی از مقبولیت برخوردار نیست. در سطح شخصی نیز استدلال معنای زندگی مخالفان ارزش وجود خدا قابل دفاع نیست. مدافعان برهان اختفای الهی نیز، با انکار بحث ارزش‌شناسی خداباوری، استدلال مخالفان ارزش وجود خدا را با اشکال مواجه می‌کنند. بنابراین، با توجه به استدلال موافقان ارزش وجود خدا، خدا به عنوان موجود خیری که به لحاظ اخلاقی کامل است ضرورتاً به ارزش هر وضعیت اموری که در آن وجود دارد می‌افزاید. از این رو، ادعای استدلال عمل‌گروانه گلدینگ در تلقی ارزش‌مدارانه از ارتباط خوب با خدا قابل دفاع است.

کلیدواژه‌ها

جاشوا گلدینگ، گای کاهانی، استدلال عملی، ارتباط خوب با خدا، ارزش متعالی، ارزش‌شناسی خداباوری

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (mah.pakdel@ut.ac.ir)
۲. استاد گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (a.yazdani@ut.ac.ir)

۱. مقدمه

یکی از دلیل‌های ارائه‌شده برای اثبات وجود خدا دلیل شناختی[۱] -خواه دلیل پیشینی و خواه دلیل پسینی- است. هدف از اقامه چنین دلیل‌هایی نشان دادن درستی باور به وجود خدا است. بنابراین، دلیل شناختی به دنبال نشان دادن معقول بودن باور به وجود خدا بر مبنای صادق بودن ادعای «خدا وجود دارد» است. با این حال، دلیل دیگری وجود دارد که با روش و هدفی متفاوت به دنبال توجیه باور به خداوند است. این دلیل، که بر نتایج عملی باور استوار است، استدلال عملی[۲] نام دارد. بر مبنای این دلیل، در وضعیتی که به استدلالی برای اثبات وجود خدا نمی‌توان دست پیدا کرد، می‌توان از دلیلی عملی بهره برد که فرد را در باور به وجود خدا موجّه می‌کند. اگرچه این دلیل نسبت به وجود یا عدم وجود خدا ساکت (لا بشرط) است، ولی بر پایه مصلحت -یعنی فایده‌های عملی باور به وجود خدا- توان توجیه باور به خدا را دارد. استدلال عملی با ادعای وجود فایده‌های عملیِ باور به وجود خدا نسبت به خداناباوری و ندانم‌گروی از مزیت آشکاری برخوردار است.

استدلال عملی را نخستین بار بلز پاسکال در کتاب *اندیشه‌ها* و پس از او ویلیام جیمز در مقاله «اراده باور کردن» بیان کرده‌اند. دلیل پاسکال، که به شرطیه پاسکال[۳] معروف شده است، در کانون توجه و محل بحث و مناقشه فراوان فیلسوفان بوده است. ویلیام جیمز نیز، به رغم تفاوت‌هایی که میان استدلال او و پاسکال وجود دارد، در تدقیق استدلال پاسکال کوشیده است. اخیراً جاشوا گلدینگ، با توجه به ضعف‌های استدلال پاسکال و جیمز، کوشیده تقریری از استدلال عملی ارائه بدهد که دارای اشکالات کمتری باشد. استدلال او، با تکیه بر فایده‌های عملی ایمان به خدا در زندگی دنیا، به سود معقولیت ایمان عمل‌گروانه[۴] بر وجود خدا اقامه شده است. گلدینگ در بیان استدلال خویش به ارزش خداباوری به عنوان ارزشی متناهی ولی متعالی استناد می‌کند و بر این مبنا سعی در توجیه زندگی مؤمنانه[۵] دارد. پرداختن به ارزش خداباوری مبتنی بر مبحث بنیادی‌تر ارزش‌شناسی خداباوری[۶] است که از حوزه‌های نوین فلسفه دین به شمار می‌آید. ارزش‌شناسی خداباوری به بررسی تأثیر ارزشی وجود یا عدم خدا بر جهان از جمله انسان می‌پردازد.

در تألیفات فارسی، آثار چشمگیری از جهات گوناگون در زمینه استدلال‌های عملی تألیف شده است. برخی از این آثار به بررسی شرطیه پاسکال پرداخته‌اند، برای نمونه، خسروی فارسانی و اکبری (۱۳۸۴)، کشفی و اسدی (۱۳۸۹)، غفوریان و علی‌زمانی (۱۳۹۴)؛ برخی نیز استدلال ویلیام جیمز را بررسی کرده‌اند، برای نمونه، اکبری و

خسروی فارسانی (۱۳۸۷)، شهرستانی و آیت‌اللهی (۱۳۹۵)، صفری آبکسری (۱۳۹۹).

آثار فارسی در این زمینه صرفاً به بررسی نظریه‌های پاسکال و جیمز پرداخته‌اند. از همین رو، نوآوری نوشتار حاضر بدین جهت است که اولین مقاله فارسی است که تقریر نوین جاشوا گلدینگ از استدلال عملی را بررسی می‌کند. البته، نوآوری دیگر این نوشتار بررسی مبحث جدید ارزش‌شناسی وجود خدا است که برای دفاع از استدلال گلدینگ ارائه شده است.

آنچه در نوشتار حاضر به دنبال آن هستیم دفاع از بخشی از استدلال گلدینگ است که ارتباط خوب با خدا را دارای ارزش می‌داند. برای تبیین این بخش، ورود به حوزه جدید و کمتر شناخته‌شدهٔ ارزش‌شناسی وجود خدا بخش مهمی از این نوشتار را تشکیل خواهد داد. بنابراین، پس از مروری کوتاه بر استدلال‌های عملی، استدلال گلدینگ را بیان می‌کنیم و سپس در دفاع از مدعای وی بحث ارزش‌شناسی وجود خدا را مطرح خواهیم کرد.

۲. استدلال‌های عملی

ویژگی‌هایی که می‌توان برای استدلال‌های عملی برشمرد و آنها را به رغم تفاوت‌هایشان ذیل عنوان دلیل عملی قرار داد در موارد زیر خلاصه می‌شود:

۱. ناکارآمد دانستن براهین اثبات وجود خدا در اقناع ندانم‌گراها و خداناباوران، بدین دلیل که این براهین معرفت‌زا نیستند؛ از آن جا که خداوند فراتر از قلمرو معرفت انسان است، امکان فهم باورهای دینی با تحلیل عقلانی وجود ندارد. جان کاتینگم می‌گوید:

> پرسش‌های مربوط به ذات و وجود خداوند فراتر از توان عقل و استدلال‌ورزی است. به باور پاسکال، اگر خدا وجود دارد، بسی فراتر از فهم و درک ماست [...] پس ما نه می‌توانیم به وجود خدا پی ببریم، و نه به چیستی او. (Cottingham 2005, 6)

۲. استناد به منبعی که بدیل عقل در توجیه باورهای دینی باشد. این منبع جایگزین در پاسکال دل و در جیمز اراده است. پاسکال به پرسش «آیا عقل استدلالی می‌تواند انسان را به معرفت خدا برساند؟» پاسخ منفی می‌دهد و می‌گوید «دل است که خداوند را ادراک می‌کند نه عقل» (Pascal 2008, 278). به دلیل محدودیت‌های عقل، پاسکال بر این باور است که عقل توان توجیه باور به وجود خدا را ندارد. جیمز نیز مانند پاسکال بر این باور است که عقل برای توجیه باورهای دینی و نقیض آنها دلایل کافی ندارد و با استناد به اراده می‌توان باورهای دینی را توجیه کرد

(Palmer 2001, 303-311).

۳. دلیل عملی در توجیه باورهای دینی فرد را در موقعیت انتخاب و تصمیم‌گیری قرار می‌دهد. از این رو، فرد به طور داوطلبانه و ارادی عمل می‌کند. از سوی دیگر، دلیل عملی چون باورهای دینی را بر اساس فایده‌های عملی توجیه می‌کند، دلیلی محتاطانه و مصلحت جویانه[۷] به شمار می‌آید (Palmer 2001, 286).

۴. معنایی که فلاسفه از معقول بودن در باور به یک ادعا در استدلال‌های عملی در نظر دارند این است که باور به چنین ادعایی به لحاظ عقلانی قابل دفاع است. زمانی استدلال بر ادعایی به لحاظ عقلانی قابل دفاع است که فرد طبق حقوق عقلانی خود به آن ادعا باور داشته باشد، حتی اگر تمام عقلا به آن ادعا باور نداشته باشند (Golding 2019, 637).

۵. استدلال‌های عملی همچون استدلال‌های دیگر مبتنی بر مقدماتی است که این مقدمات می‌توانند از سنخ دلیل‌های شناختی باشند. از این رو هیچ یک از این استدلال‌ها عملی محض نیستند. عملی بودن این استدلال‌ها به رهیافت کلی این استدلال‌ها برای نشان دادن معقول بودن دینداری به دلیل ارزش بالقوه زیادی که چنین التزامی داراست برمی‌گردد (Golding 2019, 638).

۳. بیان استدلال گلدینگ

اخیراً جاشوا گلدینگ تقریری نوین در دفاع از معقولیت ایمان عمل‌گرایانه بر وجود خدا ارائه کرده است. او تقریر خویش را حول ادعای اصلاح اشکالی سامان داده است که در مؤلفه ارزش نامتناهی استدلال پاسکال وجود دارد (Golding 2019, 642). مطابق نظر گلدینگ، برای ایضاح مفهومی ایمان عمل‌گرایانه در ابتدا باید تعریفی از شخص دین‌دار ارائه داد؛ شخصی دین‌دار است، اگر و تنها اگر، هدف برقراری رابطه خوب با خدا را دنبال کند. چنین شخصی در پرتو این ارتباط، زندگی دین‌مدارانه دارد. به عبارتی، شخصی دارای زندگی دین‌مدارانه است که عمل او در جهت ایجاد و تقویت رابطه خوب با خدا انجام می‌شود. شرط لازم برای دستیابی به ارتباط خوب با خدا داشتن این پیشفرض راهنمای عمل[۸] است که خدا وجود دارد. زیرا تنها در این صورت می‌توان گفت که شخص ایمان عمل‌گرایانه به وجود خدا دارد. اساساً چنین شخصی امور خود را به گونه‌ای به پیش می‌برد که گویی خدا وجود دارد. تمایل او به انجام عملی است که اگر خدا وجود داشته باشد، آن عمل را تأیید می‌کند و اجتناب از عملی است که خدا اگر وجود داشته باشد، از

آن عمل نهی می‌کند (Golding 2019, 642).

مفهوم ارزش متعالی[۹] دیگر مفهومی است که گلدینگ آن را توضیح می‌دهد. ارزش متعالی به نوع خاصی از خیر اشاره دارد که به رغم متناهی بودن از نظر کیفی نسبت به سایر انواع خیر برتری دارد. اگر هر مقدار کمی از هر خیری بسیار بهتر از مقدار زیاد سایر انواع خیر باشد، آن خیر به لحاظ کیفی نسبت به سایر انواع خیر برتری دارد. گلدینگ ارزش متعالی را خیری می‌داند که مقدار کم آن برتر از مقدار زیاد سایر انواع خیر است. اگر چنین خیری موجود باشد، ارزش بالاتری حتی با شانس کمی از دستیابی به آن در مقایسه با شانس بیشتر دستیابی به نوع خیر أخسّ مورد انتظار است. از آنجا که گلدینگ ارزش متعالی را متناهی می‌داند، هر اندازه شانس دستیابی به آن بیشتر باشد، ارزش مورد انتظار بالاتری نسبت به خیر أخسّ خواهد داشت (Golding 2019, 642).

سپس گلدینگ استدلال خود را با فرض شخصی که در موضع شک نسبت به وجود خدا قرار دارد ادامه می‌دهد. آیا برای شخص شکاک معقول است که به لحاظ عملی ایمان عمل‌گرایانه (زندگی مؤمنانه) به وجود خدا داشته باشد؟ در مقام پاسخ، گلدینگ انتخاب زندگی مؤمنانه برای شخص شکاک را معقول می‌داند، زیرا احتمال دستیابی به ارزش ارتباط خوب با خدا با اتخاذ ایمان عمل‌گرایانه نسبت به بدیل‌های نامؤمنانه بسیار بالاتر است. بنابراین، به لحاظ عملی معقول است که شخص سبک زندگی دین‌مدارانه را در پیش بگیرد، اگر و تنها اگر، برای چنین شخصی باور به سه گزاره زیر معقول باشد:

۱. وجود احتمالی هرچند کم بر این که خدا وجود دارد.
۲. ارزش بالقوه دستیابی به ارتباط خوب با خدا ارزشی متعالی است.
۳. دستیابی به ارتباط خوب و مثبت با خدا از طریق سبک زندگی مؤمنانه از احتمال بالاتری نسبت به سبک زندگی نامؤمنانه برخوردار است.

بنابراین، برای شخصی که به هر سه گزاره فوق باور داشته باشد، ارزش مورد انتظار از سبک زندگی مؤمنانه نسبت به بدیل‌های غیردین‌مدارانه بالاتر خواهد بود (Golding, 2019, 642-643).

بررسی سه گزاره فوق و به طور کلی معقولیت ایمان عمل‌گرایانه (زندگی مؤمنانه) هدف نوشتار حاضر نیست و مقاله دیگری می‌طلبد، ولی چنان که بیان شد، یکی از گزاره‌های فوق، یعنی گزاره دوم مورد توجه این نوشتار است.

پیش از بررسی گزاره دوم، لازم است توضیح مختصری در مورد گزاره اول ارائه شود. گلدینگ بر این باور است که برای شخصی که به دنبال برقراری رابطه با X است، باور

نداشتن به این که X وجود دارد، غیرمعقول نیست. برای مثال، دانشمندی را در نظر بگیرید که با هدف برقراری ارتباط با حیات فرازمینی تحقیقاتی انجام می‌دهد. بر این اساس، گلدینگ شروط لازم دنبال کردن هدف را چنین بیان می‌کند: چنین دانشمندی، اگر و تنها اگر،

۱. تصوری از حیات فرازمینی و آنچه در برقراری ارتباط با حیات فرازمینی نیاز است دارد.
۲. میل به برقراری ارتباط با حیات فرازمینی دارد.
۳. به این که برخی اعمال با احتمال بیشتری منتج به برقراری ارتباط با حیات فرازمینی (هدف) می‌شود باور دارد.
۴. او بر طبق این میل مبادرت به انجام و یا اجتناب از انجام افعال خود می‌کند.

بر مبنای این استدلال، برای چنین دانشمندی معقول بودن هدف برقراری ارتباط با حیات فرازمینی مستلزم داشتن باور به حیات فرازمینی نیست، و نداشتن باور کاملاً قابل قبول و معقول است. حتی در حالتی که این دانشمند باور به بعید بودن احتمال حیات فرازمینی داشته باشد، همچنان هیچ چیزِ ذاتاً غیرمعقولی برای وی در هدف برقراری ارتباط با حیات فرازمینی وجود ندارد (Golding 1990, 490).

به همین ترتیب، برای شخصی که باور به وجود خدا ندارد، یا حتی باور به بعید بودن احتمال وجود خدا دارد، هدف برقراری ارتباط با خدا ذاتاً غیرمعقول نیست. بر این اساس، گلدینگ شروط لازم برای دنبال کردن هدف رابطه خوب با خدا را چنین بیان می‌کند که شخص دین‌دار به دنبال هدف برقراری رابطه خوب با خدا است، اگر و تنها اگر،

۱. او تا حدودی تصوری از خدا و آنچه ارتباط خوب با خدا را فراهم می‌کند دارد.
۲. او میل به داشتن چنین رابطه‌ای دارد.
۳. او باور دارد که برخی اعمال احتمال بیشتری در منتج شدن به چنین ارتباطی دارند.
۴. او بر طبق این میل مبادرت به انجام و یا اجتناب از افعال خود می‌کند.

با وجود این، به نظر می‌رسد تنها در حالتی نداشتن باور برای شخصی که هدفی را تعقیب می‌کند غیرمعقول است که چنین شخصی احتمالی هرچند کم را بر وجود آن چیز ندهد و باور به آن نداشته باشد. با توجه به مؤلفه سوم استدلال گلدینگ در دنبال کردن هدف، باور به این که برخی افعال با احتمال بیشتری منتج به دستیابی فرد به هدف می‌شود یکی از شروط لازم است. گلدینگ احتمال (هرچند کم) بر وجود خدا را شرط لازم برای معقول

بودن دنبال کردن هدف رابطه خوب با خدا می‌داند. از این رو، شخص اگر احتمالی هرچند کم به هر آنچه ناظر به هدف است ندهد در دنبال کردن هدف خود موجه و معقول نیست. در مثال دانشمند، او در صورت احتمال وجود حیات فرازمینی در دنبال کردن هدف برقراری ارتباط با آن معقول است. بنابراین، دین‌داران دست‌کم باید ملتزم به احتمالی هرچند اندک بر این که خدا وجود دارد باشند.

به تعبیر دقیق‌تر، مطابق استعمال عرفی، عبارت حمید به P باور دارد، دلالت بر این دارد که حمید به P بیشتر از نقیض P اطمینان دارد. ولی عبارت حمید باور به احتمالی بر وجود P دارد دلالت بر این ندارد که حمید به P بیشتر از نقیض P اطمینان دارد. به همین ترتیب، شخصی که بر این باور است که خدا وجود دارد، به وجود خدا بیشتر از عدم وجود خدا اطمینان دارد، در حالی که شخصی که باور به وجود خدا با احتمالی کم دارد، بیش از آن که به وجود خدا اطمینان داشته باشد به عدم وجود خدا اطمینان دارد (Golding 1990, 491).

چنان که بیان شد، بر اساس استدلال گلدینگ، شخصی که در موضع شک نسبت به وجود خدا قرار دارد، شخصی است که احتمالی هرچند کم بر وجود خدا می‌دهد. چنین شخصی حتی اگر باور به بعید بودن چنین احتمالی بدهد، همچنان دنبال کردن هدف برقراری ارتباط خوب با خدا برای وی معقول است.

۴. ارتباط خوب با خدا، ارزشی متعالی

گلدینگ بر این باور است که ارزش بالقوهٔ دستیابی به ارتباط خوب با خداوند ارزشی متعالی است. ادعای اصلی گلدینگ در تقریر استدلال بر ایمان عمل‌گرایانه اصلاح اشکالی است که در شرطیه پاسکال از جهت ارزش نامتناهی وجود دارد. بر اساس شرطیه پاسکال، منافع باور به خدا عمدتاً منافعی هستند که در اصل در زندگی پس از مرگ -با این فرض که خدا وجود داشته باشد- عاید شخص می‌شود. به همین علّت در دلیل پاسکال محاسبه‌ای طولانی از شرط‌بندی بر سر وجود خدا می‌یابیم که کدام طرف شرط‌بندی سود مورد انتظار بیشتری دارد: در زندگی متناهی این دنیا یا در زندگی نامتناهی پس از مرگ؟ بنا بر دلیل پاسکال، چون سود مورد انتظار در زندگی پس از مرگ به دست می‌آید، ارزش بالقوه ارزشی نامتناهی است. یکی از انتقادات به دلیل پاسکال به نامتناهی بودن سود مورد انتظار است. این اشکال می‌گوید: ارزش مورد انتظارِ با احتمال بسیار پایین در دستیابی به ارزش نامتناهی با ارزش مورد انتظارِ با احتمال بسیار بالا در دستیابی به ارزش نامتناهی

برابر است. برای مثال، اگر احتمال حصول ارزش نامتناهی در محاسباتی برابر $\frac{1}{2}$ باشد و در محاسباتی دیگر احتمال حصول همان ارزش نامتناهی $\frac{1}{20}$ باشد، از آنجا که مقدار ریاضیاتی $\frac{1}{2}$ بی‌نهایت مشابه $\frac{1}{20}$ بی‌نهایت، برابر با بی‌نهایت است، ارزش قابل محاسبه ریاضیاتی با این دو مقدار احتمالاتی، قابل مقایسه نیست. در نتیجه استناد به محاسبات احتمالاتی در تخمین حصول ارزش نامتناهی موجه نیست (Golding 2019, 640).

تقریر گلدینگ با افزودن ارزش متعالی ولی متناهی در جهت رفع اشکال مذکور گام برداشته است. بنا بر تقریر وی، دنبال کردن هدفِ ارتباط خوب با خدا دارای ارزشی متناهی ولی متعالی است. اما برای نشان دادن ارزش ارتباط خوب با خدا، باید ارزش وجود خدا نشان داده شود. از همین رو، تنها زمانی می‌توان از ارزش متعالی ارتباط خوب با خدا دفاع کرد که ارزش وجود خدا بر عدم او نشان داده شود. با توجه به تقدم بحث از ارزش وجود خدا بر بحث ارزش ارتباط خوب با خدا، در اینجا استدلال‌هایی از فیلسوفان معنای زندگی و در ادامه بحث ارزش‌شناسی وجود خدا بررسی می‌شود.

بحث از ارزش متعالی را می‌توان در استدلال فیلسوفان تحلیلیِ معنای زندگی درباره شرایط تحقق معنای زندگی دنبال کرد، زیرا در تعیین ارزش معنازا، دست به تمایز انواع ارزش زده‌اند. بر اساس استدلال آنان، ارزش‌ها به لحاظ کیفی متفاوت هستند و ارزش معنازا از ارزش کیفی بالاتری برخوردار است که از آن به تعالی از خود[۱۰] تعبیر می‌شود. از همین رو، این فیلسوفان برای تشخیص ارزش معنازا که منجر به تعالی از خود می‌شود بر این باور هستند که علاوه بر وجود مؤلفه انفسی، ارتباط با ارزشی فراتر از خود به عنوان مؤلّفه آفاقی نیز لازم است. از میان این فیلسوفان می‌توان از سوزان ولف نام برد. سوزان ولف با تفکیکی که میان انواع خوبی انجام می‌دهد، احساس برآمده از لذّت به عنوان یکی از انواع خوبی (خیر) را متفاوت از احساس برآمده از ارتباط با ارزش‌های معنازا می‌داند. سوار بر ترن هوایی شدن، ملاقات با یک ستاره سینما و یا پیدا کردن لباس مورد علاقه در یک حراجی از موارد ایجاد حس لذت فراوان در فردند، ولی مصادیقی از این قبیل در تحقق معناداری نقشی ندارند. زیرا ارزش‌های معنازا از جمله امور و فعالیت‌هایی هستند که ارتباط با آنها منجر به فراتر رفتن فرد از خویش و منافع شخصی می‌شود و در نهایت در فرد ایجاد احساس رضایتمندی می‌کند. از این رو، اموری که ارتباط با آنها معنازایی را به دنبال دارد نسبت به اموری که محدود به منافع شخصی و ایجاد احساس لذّت است، دارای ارزش برتری هستند (Wolf 2010, 14-15).

مطابق این استدلال، ارتباط با خدا -اگر خدا وجود داشته باشد- نیز از سنخ اموری است که منجر به فراتر رفتن فرد از خویش و ایجاد احساسی متفاوت از احساس لذّت می‌شود. تدئوس متز از دیگر فیلسوفان معنای زندگی بر این باور است که بر اساس خداباوری سنتی -اگر خدا وجود داشته باشد- عالی‌ترین سطح معناداری زندگی در ارتباط با او می‌تواند محقق شود. زیرا خدای خالق و نگهدارنده جهان شرط اساسی وجود انسان است. از این رو، امور و شروط غیراساسی زندگی انسان تنها با وجود خدا تبیین پذیراست (Metz 2015, 121-122). به عبارتی اگر وجود خدا را دارای ارزش بدانیم، می‌توان از معنابخشی ارتباط با او به مثابه ارزشی آفاقی سخن گفت. بحث پیرامون ارزش وجود خدا و تأثیر ارزشی وجود او در جهان و در زندگی انسان را باید در حوزه جدیدالتأسیس ارزش‌شناسی وجود خدا در فلسفه دین دنبال کرد، زیرا بحث از ارزش وجود خدا مقدم بر بحث از ارزش ارتباط خوب با خدا است.

۵. ارزش‌شناسی وجود خدا

به نظر می‌رسد پرسش‌هایی مقدم بر پرسش متافیزیکی وجود خدا یا عدم خدا وجود دارد که پاسخ به آنها در اتخاذ موضع‌گیری و رویکردهای شخص در مواجهه با پرسش متافیزیکی وجود خدا پیشفرض گرفته می‌شود. توجه به این پرسش‌ها که عموماً مورد غفلت واقع شده‌اند به دلیل اهمیت تبعات عملیِ پرسش وجودی درباره خدا بسیار حائز اهمیت است. این پرسش‌ها به تأثیر ارزشی وجود خدا در جهان و زندگی انسان می‌پردازند. پرسش از ارزش وجود خدا -«آیا وجود خدا بهتر از عدم خداست؟»- پرسشی است که پاسخ به آن در پرسش متافیزیکی -«آیا خدا وجود دارد؟»- مفروض گرفته شده است (Kahane 2012, 27-28). بنا بر آنچه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت:

۱. موضع‌گیری در مواجهه با برخی پرسش‌های متافیزیکی مبتنی بر پاسخ به پرسش‌های ارزشی مرتبط با آن پرسش‌های متافیزیکی است.
۲. پیش از بررسی پرسش متافیزیکی باید به بررسی جنبه‌های ارزشی مغفول در پرسش متافیزیکی پرداخت.
۳. تقدّم پرسش‌های ارزشی به معنای استقلال این پرسش‌ها از پرسش متافیزیکی مرتبط با آن است. بنابراین،
۴. پیش از توجه به پرسش متافیزیکی «آیا خدا وجود دارد؟» باید به پرسش ارزشی «آیا وجود خدا بهتر از عدم خداست؟» توجه کرد.

۵. فارغ ازپاسخ به پرسش «آیا خدا وجود دارد؟»، می‌توان پاسخ به پرسش «آیا وجود خدا بهتر از عدم خداست؟» را بررسی کرد.

استقلال پرسش ارزشی از پرسش متافیزیکی بدین معناست که شخص فارغ از این که چه موضعی درباره وجود خدا دارد، می‌تواند به بررسی ترجیح وجود خدا یا ترجیح عدم خدا بپردازد (Kahane 2012, 29-33). از این رو، هر شخصی می‌تواند یکی از سه موضع زیر را درباره ارزش وجود خدا داشته باشد: (۱) موافق ارزش وجود خدا[۱۱]، (۲) مخالف ارزش وجود خدا[۱۲] و (۳) ندانم‌گرا.

مسلم است که شمار زیادی از خداباوران در زمره موافقان ارزش وجود خدا هستند. زیرا خداباوران بر این باور هستند که اگر خدا وجود نمی‌داشت، وضعیت جهان بسیار بدتر می‌بود. نکته جالب توجه این است که تعداد قابل توجهی از خداناباوران و ندانم‌گرایان نیز موافق ارزش وجود خدا هستند (Kahane 2011, 674). در حالی که اگر استقلال پرسش ارزشی از پرسش متافیزیکی وجود نمی‌داشت، متناظر مخالفان ارزش وجود خدا نیز باید خداناباوان می‌بودند، ولی با توجه به استقلال موضع‌گیری درباره ارزش وجود خدا از موضع‌گیری درباره وجود خدا، چنین تناظری برقرار نیست. طرفداران مسئله شر به عنوان برهانی علیه وجود خدا، تأییدی بر این امر هستند، که به عنوان بخشی از خداناباوران در موضع موافقان ارزش وجود خدا به شمار می‌آیند. زیرا ادعای نهفته آنان مبتنی بر ارزش وجود خداست که انتظار جهانی کاملاً خیر و عاری از شر با وجود خدا دارند: خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق، شر را در عالم روا نمی‌دارد. همچنان که برهان اختفای الهی[۱۳]، به عنوان برهانی علیه وجود خدا، بر اساس این آموزه که داشتن ارتباط شخصی با خداوند از ارزش ذاتی برخوردار است و زندگانی انسان در پرتو آن نیز ارزشمند می‌گردد اقامه شده است (Schellenberg 1993, 3-21). بر این اساس، استلزامی بین خداباوری/خداناباوری و موافق ارزش وجود خدا / مخالف ارزش وجود خدا برقرار نیست.

هر دو دسته موافقان ارزش وجود خدا و مخالفان ارزش وجود خدا استدلال‌هایی را در دفاع یا انکار ارزش وجود خدا بیان کرده‌اند. توجه به انواع رویکردها در هر دو موضع موافق و مخالف ارزش وجود خدا برای فهم دلیل‌های هر دو طرف لازم است. به طور کلی، رویکردها را می‌توان به دو نوع شخصی و غیرشخصی و هر یک را به مضیق و موسع تقسیم کرد. بر این اساس، چهار رویکرد را می‌توان برشمرد:

۱. موافق/مخالف ارزش وجود خدا در سطح شخصی و مضیق

۲. موافق/مخالف ارزش وجود خدا در سطح شخصی و موسع
۳. موافق/مخالف ارزش وجود خدا در سطح غیرشخصی و مضیق
۴. موافق/مخالف ارزش وجود خدا در سطح غیرشخصی و موسع

داوری‌های شخصی درباره پرسش ارزش‌شناختی تأثیر ارزشی خداباوری/خداناباوری بر اشخاص را بیان می‌کند، در حالی که داوری‌های غیرشخصی درباره پرسش ارزش‌شناختی تأثیر ارزشی خداباوری/خداناباوری فارغ از تأثیر ارزشی بر اشخاص را بیان می‌کند. هر دو نوع داوری‌ها (شخصی/غیرشخصی) با توجه به میزان تأثیر ارزشی، به موسع و مضیق تقسیم می‌شوند (Lougheed 2021, 5-6).

۵-۱. استدلال موافقان ارزش وجود خدا

موافقان ارزش وجود خدا بر این باور هستند که فارغ از باور به وجود خدا یا عدم خدا، وجود خدا دارای ارزش و تبعات مثبت بسیاری است که بر ارزش جهان می‌افزاید. از این رو، تنها با وجود خدایی که منبع ارزش و معنا است زندگی انسان معنادار خواهد بود. پس اگر خدا وجود نداشته باشد، زندگی انسان بی‌معنا است. مقدمه محوری استدلال موافقان ارزش وجود خدا گزاره «خدا وجود دارد» است. بسیاری از خداباوران در دفاع از صدق گزاره فوق استدلال‌هایی را بیان کرده‌اند. از میان استدلال‌های خداباوران برخی دلایل مانند ابتنای وظایف اخلاقی و معنای زندگی با رویکردی ارزشی بر وجود خدا هستند. از این رو این دسته از خداباوران دارای ادعاهای زیر هستند:

۱. خیلی بد خواهد بود اگر خدا وجود نداشته باشد.
۲. خیلی خوب خواهد بود اگر خدا وجود داشته باشد.
۳. خدا خیر مطلق است.
۴. اگر خدا وجود داشته باشد بسیار بهتر از عدم او خواهد بود (Kahane 2011,674-676).

موافقان ارزش وجود خدا بر اساس ادعاهای مذکور، استدلال‌هایی را در دفاع از ارزش وجود خدا بیان کرده‌اند:

۱. *هر جهانی با خدا دارای بی نهایت ارزش است.*

از آنجا که خدا موجودی ضروری و نامتناهی است، اگر خدا وجود داشته باشد هر جهان ممکنی بی‌نهایت دارای ارزش است. چنین ادعایی منطبق بر رویکرد موافق ارزش وجود خدا به نحو غیرشخصی موسع است. از سویی غیرشخصی است، زیرا به ارزش وجود خدا

به طورکلی و برای تمام انسان‌ها توجه شده است، و از سویی دیگر موسع است، زیرا با وجود خدا در جمیع جهات به ارزش جهان افزوده می‌شود.

۲. *با عاملان خوب اخلاقی به ارزش هر وضعیت اموری افزوده می‌شود.*

بنا بر این استدلال، عاملانی که به لحاظ اخلاقی خوب عمل می‌کنند، عادتاً به ارزش هر وضعیت اموری که در آن قرار دارند اضافه می‌کنند. از همین رو، خدا به عنوان موجود خیری که به لحاظ اخلاقی کامل است ضرورتاً به ارزش هر وضعیت اموری که در آن وجود دارد می‌افزاید. تفاوت ادعای این استدلال با ادعای استدلال اول که مبتنی بر ارزش بی‌نهایت بود در اینجاست که استدلال اخیر ادعای هم‌ارزی هر جهان ممکنی که خدا در آن وجود دارد را ندارد. تأکید ادعای استدلال اخیر تنها بر تأثیر ارزشی مثبت وجود خدا است.

۳. *فقدان شر بی‌وجه.*

استدلال بر ارزش وجود خدا به دلیل فقدان شر بی‌وجه در جهان، دفاع مخالفان ارزش وجود خدا را دشوار می‌کند. زیرا چنین خیری تنها از منظر خداباوری سنتی وجود دارد. چنان که کرای و درگوس می‌گویند:

> فلاسفه معمولاً بر این باور هستند در حالی که ممکن است برای خدا به لحاظ اخلاقی رواداری برخی شرور قابل قبول باشد، خدا هیچ شر بی‌وجهی را تجویز نمی‌کند، بنا بر خداباوری مرسوم، هر شری که روی می‌دهد یا برای به دست آوردن خیر به اندازه کافی قابل توجهی است که در غیر این صورت قابل حصول نبود و یا به دلیل جلوگیری از وقوع شر به اندازه کافی قابل توجهی است که در غیر این صورت قابل پیشگیری نبود، [...] و این نتیجه منطقی اوصاف ذاتی الهی قدرت مطلق، علم مطلق و خیر مطلق است. (Peterson 1998, 72)

خیری که در فقدان شر بی‌وجه وجود دارد چنان خیری است که هیچ خیری از منظر خداناباوری توان نشان دادن ترجیح خداناباوری بر خداباوری را به طور کلی ندارد.

۴. *خیرهای مبتنی بر خداباوری.*

افزون بر خیرهای پیش‌گفته، موافقان ارزش خداباوری به خیرهای دیگری همچون عدالت کیهانی، زندگی پس از مرگ و ارزش‌های آفاقی معنا و اخلاق، در دفاع از ارزش وجود خدا اشاره می‌کنند. بنا بر عدالت کیهانی، اگر خدا وجود داشته باشد، خیر بودن خدا مستلزم مجازات بدکاران و جبران خسارت آسیب‌دیدگان است. زندگی پس از مرگ نیز چنانچه برخاسته از خداباوری باشد، خیری است که به ارزش جهان می‌افزاید. با وجود این، زندگی

پس از مرگ اگر به معنای خاتمه زندگی برخی انسان‌ها در جهنم باشد، به عنوان ارزش محل تردید است. به باور مدافعان ارزش خداباوری، ارزش آفاقی معنا و اخلاق بر هیچ امر دیگری غیر از وجود خدا ابتنا ندارد. در حالی که به باور برخی از مخالفان ارزش وجود خدا معناداری زندگی برخی افراد در صورتی که خدا وجود داشته باشد زایل می‌شود (Lougheed 2021, 6-8).

۵-۲. استدلال مخالفان ارزش وجود خدا، رویکرد شخصی

کاهانی با اشاره به نقل‌قولی از تامس نیگل استدلالی در انکار ارزش وجود خدا مطرح می‌کند.[۱۴] او استدلال مخالف ارزش وجود خدا را برخوردار از انسجام کافی می‌داند. اگر مخالف ارزش وجود خدا بتواند نشان بدهد که پیامد منطقی وجود خدا بدتر شدن وضعیت جهان است، ادعای او منسجم و درست است (Kahane 2011, 674). این که آیا می‌توان رویکرد مخالفان ارزش وجود خدا را رویکردی منسجم به شمار آورد یا خیر، وابسته به آن است که بتوانند نشان بدهند وجود خدا چگونه و از چه جنبه‌هایی سبب بدتر شدن جهان می‌شود؟ ادعای محوری مخالفان وجود خدا این است که وجود خدا از برخی جهاتِ عمدتاً شخصی موجب بدتر شدن جهان می‌گردد. بر این اساس دو استدلال از طرف مخالفان وجود دارد:

۱. *استدلال معنای زندگی.*

کاهانی اولین فیلسوفی است که به معقول بودن شخص در ترجیح عدم خدا تصریح می‌کند. اگر شخصی با فرض وجود خدا معنای زندگی خویش را از دست بدهد، در ترجیح عدم خدا موجه است. وی بیان می‌کند:

> ممکن است پروژهٔ خاصی معنابخش به زندگی ما باشد که به همین دلیل معقول نیست که از ما خواسته شود از آن دست بکشیم. دست کشیدن از آن به معنای از دست دادن دلیلی برای زندگی و انجام دادن هر کاری از جمله اهمیت دادن به اخلاق است.

او در ادامه چنین می‌گوید:

> چنانچه هویت من با داشتن استقلال، فهم، حریم خصوصی و تنهایی به طور عمیقی در هم تنیده شده باشد، تحدید آن‌ها به‌واسطه وجود خدا نه تنها زندگی‌ام را بدتر می‌کند، بلکه آن را تهی از معنا می‌کند.در این صورت، شاید در این که ترجیح دهم خدا وجود نداشته باشد، معقول باشم [...]. در جهانی که حریم خصوصی کامل در آن ممکن نیست و فرد تحت سلطه یک موجود برتر قرار دارد، برخی از برنامه‌ها و پروژه‌های زندگی ممکن است تهی ازمعنا شوند.

به نظر می‌رسد کاهانی در اینجا در مقام دفاع از معقولیت رویکرد مخالفان ارزش وجود خدا در سطح شخصی مضیق است، زیرا ادعای او وجود خدا را به طورکلی برای جهان بد نمی‌داند (Lougheed 2021, 8-9).

استدلال کاهانی در انکار ارزش وجود خدا برخاسته از اهمیت جایگاه معنای زندگی است. زیرا هر آنچه دلیل ادامه زندگی و اهمیت دادن به زندگی و امور این جهان برای هر انسانی است، همان دلیلِ معناداری زندگی انسان است[۱۵]. از همین رو، هر امری که موجب دست کشیدن از پروژه معنابخش به زندگی باشد، نه تنها دارای ارزش مثبت نخواهد بود، بلکه بدتر شدن وضعیت امور را به دنبال خواهد داشت (Kahane 2011, 691).

اما آنچه در استدلال کاهانی ابهام دارد و مغفول مانده عدم تصریح وی بر نوع ارزش‌های معنابخشی است که با وجود خدا نامحقق می‌مانند. با توجه به نظریات معنای زندگی دو رویکرد مورد توجه است: رویکرد انفسی و رویکرد آفاقی. در رویکرد انفسی، به رغم این که امر انفسی در شناسایی معنای زندگی جایگاه مهمی دارد، ولی از آنجا که احتمال خطای شخص در شناسایی امر معنابخش به زندگی بالا است، این رویکرد دچار ضعف است. زیرا، به دلیل وجود احتمال بالای خطا در تشخیص معنا، هر چیزی که به اندازه کافی برای شخص معنا داشته باشد، باید مجاز شناخته شود، و از سوی دیگر، هر آنچه مانع دستیابی به آن باشد نیز باید کنار گذاشته شود. در این صورت، در مواجهه با شخص کودک‌آزاری که معنا را در کودک‌آزاری یافته و بر آن است که اگر مجبور شود کودک‌آزاری را به دلیل وجود خدا به عنوان مبنای اخلاق کنار بگذارد معناداری زندگی خود را از دست می‌دهد، چه موضعی می‌توان داشت؟ از این رو، در جهت رفع اشکال رویکرد انفسی، معیار تشخیص معناداری در نظریات اخیر معنای زندگی رویکرد آفاقی است. در رویکرد آفاقی، معطوف بودن به امور و موضوعات آفاقی فراتر و مستقل از فرد که دارای ارزش ذاتی هستند محل توجه است. بر این اساس، رویکرد غالب و مورد پذیرش در معنای زندگی رویکرد آفاقی است.

در نتیجه استدلال کاهانی به دلیل ساکت بودن در تعیین نوع ارزش (انفسی یا آفاقی) معنابخش ناتمام است. از سوی دیگر، به دلیل تأثیر چشمگیر امر انفسی در شناسایی امر معنابخش و احتمال بالای خطای آن در تشخیص ارزش آفاقی معنابخش، استدلال معنای زندگی در مخالفت با ارزش وجود خدا ضعیف است. بر مبنای این استدلال، به نظر می‌رسد انکار ارزش وجود خدا موجه نیست.

۲. *استدلال خیرهای مستقل از معنای زندگی*

مبنای این استدلال مخالفان ارزش وجود خدا به خیرهایی مستقل از معنای زندگی برمی‌گردد که با وجود خدا زایل می‌شوند و از این رو منکر ارزش وجود خدا هستند. حریم خصوصی از جمله اموری است که مخالفان بر این باورند با وجود خدا امکان تحقق کامل ندارد. بنا به باور مخالفان، در جهانی که خدا وجود دارد گریزی از حضور مستمر خدا نیست و در چنین وضعیت اموری انسان‌ها امکان مفارغت از حضور کامل خدا را ندارند، به طوری که درونی‌ترین افکار و احساسات انسان‌ها نمی‌توانند کاملاً خصوصی باقی بمانند. از دیدگاه مخالفان، تردیدی در ارزشمندی حریم خصوصی وجود ندارد و وجود خدا مانع تحقق کامل آن است. افزون بر حریم خصوصی، اموری مانند حل مشکلات بدون مداخله الهی و یا جسارت مواجهه با ناشناخته‌ها امور ارزشمندی مستقل از معنای زندگی هستند که در صورت وجود خدا محقق نخواهند شد.

به نظر می‌رسد ارزشمندی مواردی همچون حریم خصوصی به دلیل استقلال از مقوله معنا محل تردید است. اما آیا امور پیشگفته بدون ارتباط با امور معنابخش به اندازه کافی خوب و ارزشمند هستند که بتوان نشان داد اگر خدا وجود داشته باشد، ارزش نامحققی روی داده است؟ (Lougheed 2021, 8-9).

از سوی دیگر، مفهوم حریم خصوصی نیاز به ایضاح دارد. یکی از منابع معتبر جهت ایضاح مفاهیم فهم متعارف است. بر اساس فهم متعارف، حریم خصوصی چه زمانی نقض می‌شود؟ آیا علم مطلق الهی به افکار و احساسات درونی اشخاص نقض حریم خصوصی را به دنبال دارد؟ حریم خصوصی حکایت از مرزهایی دارد که مانعی برای تجاوز و تعدّی دیگران است. بر اساس این تعریف، غایت حریم خصوصی مصون ماندن شخص از تجاوز دیگری است. حال آیا تجاوز و تعدّی در مورد خداوند صادق است؟ آیا مفهوم «دیگری» در مورد نسبت انسان با خدا همان معنا را دارد که در مورد نسبت انسان با انسان دارد؟ به نظر می‌رسد حضور دیگری در صورتی با حریم شخصی و خودمختاری انسان تزاحم دارد که حسی از حضور او و به طور مشخص حضور فیزیکی او وجود داشته باشد، در حالی که چنین احساسی از حضور در مورد خدا وجود ندارد. زیرا نه تنها خدا ویژگی جسمانی-فیزیکی ندارد (فرا-زمانی و فرا-مکانی است)، بلکه او به نحو آشکاری در اختفا است. مخفی بودن این ذات الهی به گونه‌ای است که ما نمی‌توانیم خودش و حضورش را در زندگی احساس کنیم. همین ویژگی اختفای الهی باعث صورت‌بندی استدلالی علیه خداباوری شده است.[۱۶]

از آنجا که حضور خدا و علم او به درونیات اشخاص نقض حریم خصوصی به

شمار نمی‌آید، استناد به اموری همچون حریم خصوصی و استقلال فردی توان انکار ارزش وجود خدا را ندارد. چنان که بیان شد، با توجه به اشکالاتی که مطرح گردید، به نظر می‌رسد دو استدلال مذکور در دفاع از رویکرد شخصی منکران ارزش وجود خدا ضعیف هستند.

۶. نقد شلنبرگ بر رویکرد غیرشخصی مخالفان ارزش وجود خدا

مخالفان ارزش وجود خدا در تبیین رویکرد غیرشخصی موسع نیز چندان با توفیق همراه نیستند. ایشان باید نشان دهند که ارزش‌های مقارن با وجود خدا از ارزش‌های مقارن با عدم خدا در کل بیشتر نیست. زیرا با وجود اوصاف خیر الهی در فزونی ارزش‌های الهی نمی‌توان تردید داشت. از این رو رویکرد غیرشخصی موسع نیز قابل دفاع نیست. زیرا وجود خدا در کل نسبت به عدم خدا از ارزش مطلوب‌تری برخوردار است.

در همین راستا، شلنبرگ نیز ادعای مخالفان ارزش وجود خدا را با اشکال دیگری مواجه می‌کند. او تنها راه انکار ارزش وجود خدا از منظر غیرشخصی را نفی وجود خدا می‌داند. زیرا با وجود اوصاف خیر الهی وجود خدا به هیچ روی بدتر شدن جهان را به دنبال ندارد. خیریت محض خداوند در هر جهان ممکنی سبب افزایش ارزش آن جهان خواهد شد، به حدی که جبران‌کننده هر کاستی و نقصی خواهد بود. بر این اساس، مخالفان ارزش وجود خدا تنها با نفی وجود خدا می‌توانند به مقصود خویش برسند.

شلنبرگ، بنا بر آموزه‌های خداباوری سنتی، بر این باور است که خدا واقعیتی متعالی است که عمیق‌تر و فراتر از دسترسی شناختی انسان است. او با نظر به واقعیت متعالی خداوند قائل به وجود سه نوع تعالی در خداوند است: تعالی متافیزیکی، تعالی ارزش‌شناختی[۱۷] و تعالی نجات‌شناختی.[۱۸] مقصود از تعالی متافیزیکی حقیقتی بنیادین و متمایز از تمام حقایق دنیوی است. در تعالی ارزش‌شناختی، ارزش ذاتی آن فراتر از ارزش تمام حقایق دنیوی است. در ارزش فرجام‌شناختی نیز قرار داشتن در نسبت با او بیشترین خیر ممکن را به همراه دارد. چنان که بیان شد، شلنبرگ با این استدلال بدتر شدن وضعیت جهان با وجود خدا را مردود می‌شمارد. به باور او، غایت خداباوری مستلزم وجود نتایج خیر برای خداباوران است، در غیر این صورت خداباوران در تسلیم و پرستش خدا موجه نخواهند بود (Schellenberg 2018, 182-184).

شلنبرگ در ادامه استدلال خویش برای به چالش کشیدن ارزش وجود خدا، راه‌حل نهایی را در خداناباوری و نفی وجود خدا می‌داند. زیرا جهانی را که خدا در آن وجود دارد

عاری از تبعات منفی و نامطلوب می‌داند. شلنبرگ رویکرد مخالفان ارزش وجود خدا را تنها در صورتی که به خداناباوری و اذعان به عدم وجود خدا منتهی شود موجه می‌داند. از همین رو، بر این باور است که برهان اختفای الهی نیز خیری نامحقق[۱۹] را در جهان واجد خدا آشکار می‌سازد که به خداناباوری ختم می‌شود (Schellenberg 2018, 188-189).

نکته حائز اهمیت این است که شلنبرگ، به رغم این که در بیان استدلال خویش استقلال بحث ارزش‌شناختی وجود خدا را از بحث وجودشناختی وجود یا عدم خدا نادیده گرفته است، در موضع خداناباوری استدلالی را در دفاع از ارزش‌شناسی وجود خدا ارائه می‌دهد تا مؤیدی بر توان تبیینی کم مخالفان ارزش‌شناسی وجود خدا -عمدتاً با رویکرد غیرشخصی و موسع- فراهم آورد.

۷. نتیجه‌گیری

گلدینگ بر این باور است که امکان دستیابی به ارتباط خوب با خداوند دارای ارزشی متناهی ولی متعالی است. از همین رو، شخص در انتخاب زیست مؤمنانه در زندگی دنیا به دلیل احتمال بالای دستیابی به ارزش ارتباط خوب با خدا نسبت به بدیل غیردین‌مدارانه معقول است. ولی پیشبرد ادعای گلدینگ درباره ارزش متعالیِ ارتباط خوب با خدا مبتنی بر بحث ارزش‌شناسی وجود خدا است. ادعای مخالفان ارزش وجود خدا در سطح غیرشخصی از مقبولیت چندانی برخوردار نیست. زیرا با وجود اوصاف الهی، وجود خدا نه تنها باعث بدتر شدن جهان نمی‌شود، بلکه در کل به ارزش جهان می‌افزاید. افزون بر آن، نشان داده شد که استدلال معنای زندگی مخالفان در سطح شخصی نیز از قوّت چندانی برخوردار نیست. از این رو، به نظر می‌رسد تنها راهکار موجود برای مخالفان ارزش وجود خدا استناد به استدلال شلنبرگ باشد، یعنی تحویل ادعای انکار ارزش وجود خدا به ادعای خداناباوری. به این ترتیب، به نظر می‌رسد استدلال موافقان ارزش وجود خدا در نشان دادن فزونی ارزش جهان با وجود خدا قرین توفیق بیشتری بوده است. پس می‌توان ادعا کرد وجود خدا از دو جهت ارزش جهان را افزایش می‌دهد:

۱. خدا به عنوان امری که دارای ارزش متعالی است و ارتباط خوب با او زندگی شخص را در سطح عالی معنادار می‌کند.

۲. ابتنای ارزش‌های اخلاقی و معنا بر وجود خدا.

بنابراین، استدلال گلدینگ در این که دنبال کردن هدفِ ارتباط خوب با خدا دارای ارزش

متعالی است قابل دفاع است.

Bibliography

Cottingham, John. 2005. *The Spiritual Dimension: Religion, Philosophy and Human Value*. Cambridge: Cambridge University Press.

Golding, Joshua L. 1990. "Toward a Pragmatic Conception of Religious Faith." *Faith and Philosophy* 7 (4).

Golding, Joshua L. 2019. "Prudential/Pragmatic Arguments: Theism" in *Theism and Atheism Opposing Arguments in Philosophy*, edited by Joseph W. Koterski, S. J. & Graham Oppy. New York: Macmillan.

Kahane, Guy. 2011. "Should We Want God to Exist?" *Philosophy and Phenomenological Research* LXXXII (3).

Kahane, Guy. 2012. "The Value Question in Metaphysics." *Philosophy and Phenomenological Research* LXXXV (1).

Lougheed, Kirk. 2021. "Introduction to the Axiology of Theism: The Current Debate and Future Directions" in *Four Views on the Axiology of Theism What Difference Does God Make?*, edited by Kirk Lougheed. Bloomsbury Academic.

Metz, T. 2015. "Fundamental Conditions of Human Existence as the Ground of Life's Meaning: Reply to Landau." *Religious Studies* 51(1).

Palmer, Michael F. 2001. *The Question of God: An Introduction and Sourcebook*. London and New York: Routledge.

Pascal, Blaise. 2008. "Pensées (Thoughts)" in *Pensées (Thoughts) and Other Writings,* translated by Honor Levi. New York: Oxford Press.

Peterson, M. L. 1998. *God and Evil: An Introduction to the Issues*. Westview Press.

Schellenberg, John L. 1993. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Cornell University Press.

Schellenberg, John L. 2018. "Triple Transcendence, the Value of God's Existence, and a New Route to Atheism." in *Does God Matter? Essays on the Axiological Consequences of Theism*, edited by Klaas J. Kraay. London and New York: Routledge.

Schellenberg, John L. 2019. "Does Divine Hiddenness Justify Atheism?" in *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, edited by Michael Peterson and Raymond J. VanAragon. Wiley-Blackwell.

Wolf, Susan. 1997. "Meaning and Morality." in *Proceedings of the Aristotelian Society*. Oxford: Oxford University Press.

Wolf, Susan. 2010. *Meaning in Life and why it Matters*. Princeton: Princeton University Press.

یادداشت‌ها

1. cognitive argument
2. pragmatic argument
3. Pascal's wager
4. pragmatic faith
5. living a religious way of life
6. axiology of theism
7. prudential
8. action-guiding assumption
9. transcendent value
10. self-transcendence
11. pro-theism
12. anti-theism

۱۳. Divine hiddenness. شلنبرگ در مقاله اخیرش می‌گوید: «چنین ارتباطی با یک واقعیتِ شخصی، غنیِ نامتناهی و کامل، عالی‌ترین خیری خواهد بود که انسان می‌تواند تجربه کند، اگر خدا وجود داشته باشد؛ یقیناً این ادعای تمام سنت‌های خداباورانه است» (Schellenberg 2019, 171).

۱٤. کاهانی به نقل‌قولی از تامس نیگل ارجاع می‌دهد که آروزی وجود نداشتن خدا را می‌کند و ترجیح را بر عدم خدا می‌دهد (Kahane 2011, 678-679).

۱۵. کاهانی در استدلال معنای زندگی متأثر از استدلال برنارد ویلیامز در ردّ ترجیح اخلاق بر معنای زندگی در دوران امر بین اخلاق و معنا است. سوزان ولف در شرح استدلال ویلیامز بیان می‌کند هر آنچه دلیل معناداری زندگی انسان‌هاست، دلیل افراد برای اهمیت زندگی کردن در جهان است. فردی که زندگی برایش بی‌معناست، نسبت به مردن و زنده ماندن در این جهان بی‌تفاوت است. از این رو داشتن دلیلی برای زندگی کردن و اهمیت دادن به جهانی که فرد در آن زندگی می‌کند اساساً امری است که با معنا در ارتباط وثیقی است. معقول نیست از شخص عامل انتظار داشت برای حفظ اخلاق، چیزی را رها کند که به زندگی او می‌دهد. در این صورت او نه تنها دلیل زندگی کردن و اهمیت دادن به جهان را باید فدا کند، بلکه از دلیل خود برای اهمیت دادن به امر اخلاقی نیز باید دست بکشد. بر این اساس بین معنای زندگی و داشتن دلیل برای اهمیت دادن به اخلاق پیوند وثیقی وجود دارد (Wolf 1997, 303-313).

۱٦. استدلال اختفای الهی شلنبرگ

17. axiological transcendence
18. soteriological transcendence
19. unrealized good

Philosophy of Religion Research
Vol. 22, No. 2, (Serial 44), Fall & Winter 2024-2025, pp. 43-64
Research Paper
10.30497/prr.2024.244044.1813

A Critical Examination of the Relationship between Reason and the Emotional Aspect of Faith from John Cottingham's Point of View

Mahdi Khayatzadeh[1]

© The Author(s) 2024. Submitted: 2022.12.20 Accepted: 2024.01.21

Abstract

John Cottingham, a contemporary English philosopher, believes that it is necessary to pay attention to the emotional aspect of faith in two ways: (1) the impact of the emotional aspect in human conversion and explanation of the problem of evil, and (2) attention to the language of religion and its function in philosophical issues. From his point of view, conversion is not a forced process but achieved through internal acceptance. This acceptance is not realized just by listening to rational arguments, but it is a response from all the intellectual, emotional, moral, and spiritual aspects of a person. In Cottingham's view, the problem of evil needs an emotional explanation that considers the world based on Divine providence and God's love. He also believes that although religious beliefs have propositional and cognitive content, such content is expressed in layers of figurative and literary metaphors in the form of symbolic language. The discovery and extraction of content from these layers need a unique method, so, the literal analysis of these phrases results in misunderstanding. Paying attention to the emotional aspect of human conversion is a valuable point, but weakening the rational aspect in this field is not in favor of religion, and this is one of the important weaknesses of Cottingham's thought. Regarding the emotional explanation of the problem of evil, generalizing it to all human beings -especially the prophets- is not true. Also, not all religious content can be understood by symbolic language, rather, religion consists of different propositions, many of which have a literal meaning.

Keywords

John Cottingham, reason, emotional aspect of faith, human conversion, faith-based belief, symbolic language of religion

1. Assistant Professor, Department of Practical Wisdom, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. (khayatzadeh@irip.ac.ir)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌ودوم، شماره دوم (پیاپی ۴۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص. ۴۳-۶۴
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2024.244044.1813

بررسی انتقادی رابطهٔ عقل و جنبهٔ عاطفی ایمان از منظر جان کاتینگهام

مهدی خیاط‌زاده[1]

دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۹ **پذیرش:** ۱۴۰۲/۱۱/۰۱

چکیده

جان کاتینگهام، فیلسوف معاصر انگلیسی، توجه به ساحت عاطفی ایمان را از دو جهت ضروری می‌داند: تأثیر ساحت عاطفی در تحول انسانی و تبیین مسئله شر، و توجه به زبان دین و کارکرد آن در مسائل فلسفی. از نظر وی تحول یک فرآیند اجباری نیست و از طریق پذیرش درونی حاصل می‌شود، ولی این پذیرش با صرف شنیدن استدلال‌های عقلی حاصل نمی‌گردد، بلکه پاسخی از مجموع جنبه‌های فکری، عاطفی، اخلاقی و معنوی یک فرد است. کاتینگهام مسئله شر را نیازمند تبیین عاطفی در قالب نظریه جهان مبتنی بر مشیت و عشق الهی می‌داند. وی همچنین معتقد است باورهای دینی دارای محتوای گزاره‌ای و شناختی هستند، ولی این محتوا در لایه‌هایی از استعاره‌های مجازی و ادبی و به صورت زبان نمادین بیان شده، و کشف و استخراج آن از این لایه‌ها روش مختص به خود را می‌طلبد. بر این اساس، تحلیل تحت‌اللفظی این عبارات باعث سوءفهم از آن‌ها می‌شود. توجه به ساحت عاطفی در تحول انسانی نکته‌ای ارزشمند است، ولی تضعیف ساحت عقلانی در این زمینه در نهایت به نفع دین‌داری نیست و این از نقاط ضعف مهم کار فکری کاتینگهام است. ناظر به تبیین عاطفی از مسئله شر، تعمیم آن درباره همه انسان‌ها، خصوصاً انبیای الهی، صحیح نیست. همچنین تمامی مضامین دینی را نمی‌توان با زبان نمادین فهم کرد، بلکه دین مشتمل بر گزاره‌های متعددی است که بسیاری از آن‌ها دارای معنایی تحت‌اللفظی هستند.

کلیدواژه‌ها

جان کاتینگهام، عقل، جنبهٔ عاطفی ایمان، تحول انسانی، باور ایمانی، زبان نمادین دین

۱. استادیار گروه حکمت عملی، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، تهران، ایران.
(khayatzadeh@irip.ac.ir)

۱. مقدمه

رابطهٔ عقل و ایمان، یا عقل و دین، پیشینه‌ای به درازای حیات بشر دارد و اختصاصی به زمانی خاص و دینی خاص ندارد. صرف نظر از تعاریف مختلف و متعددی که برای ایمان شده است، می‌توان چهار ساحت را مرتبط با ایمان دانست: (۱) ساحت معرفتی ایمان، (۲) ساحت عملی ایمان، (۳) ساحت تعهدی ایمان، و (۴) ساحت عاطفی و روانی ایمان. این چهار ساحت در عمدهٔ ادیان بشری وجود دارند و در ارزیابی رابطهٔ عقل با ایمان توجه به آن‌ها و کارکردشان ضروری است. در هر چهار ساحت تعارض‌های اولیه‌ای که بین مضامین دینی و یافته‌های عقلی وجود دارد باعث شده که عده‌ای شرع را کنار بگذارند یا آن را مطابق فهم خویش اصلاح نمایند. در مقابل، عده‌ای دیگر با کنار گذاشتن عقل و ناکارآمدی آن در فهم مسائل دینی، ظاهر شریعت را حفظ کرده‌اند. در این میان، عده‌ای نیز اعتقاد به سازگاری میان عقل و دین داشته و تلاش بر رفع تعارض‌های اولیهٔ میان این دو نموده‌اند. این سه رویکرد کلی هم در جریان اندیشهٔ غرب و مسیحیت وجود دارد و هم در جریان تفکر اسلامی. دیدگاه‌های ذیل رویکرد سوم نیز بسیار متنوع هستند. در این دیدگاه‌ها نیز گاهی ساحت عقل به نفع ساحت دین محدود می‌شود و گاهی ساحت دین به هدف حفظ دستاوردهای عقلی تأویل برده می‌شود. از جملهٔ فیلسوفانی که ذیل رویکرد سوم قرار دارند جان کاتینگهام، فیلسوف معاصر انگلیسی، است. وی استاد بازنشستهٔ دانشگاه آکسفورد است. حوزهٔ کاری او ابتدا فلسفهٔ دکارت بوده و رساله دکترای ایشان نیز در همین زمینه است. کاتینگهام در آثار متأخر خود به حوزهٔ اخلاق و فلسفهٔ دین پرداخته است. وی جزء کسانی است که هم به کارکرد عقل در فهم و نقادی متون دینی توجه دارد و هم مدافع کلیت ادیان ابراهیمی به صورت عام و مسیحیت کاتولیک به صورت خاص است. وی از یک سو به یافته‌های علم جدید توجه دارد و از سوی دیگر متوجه جایگاه مهم اندیشهٔ دینی در حیات بشر است. بر همین اساس نیز تلاشی برای جمع میان عقل و ایمان و نیز علم و دین دارد. توجه به بُعد عملی و ساحت عاطفی و احساسی دین و نقش آن در معناداری زندگی انسان از دیگر ویژگی‌های دیدگاه کاتینگهام است. البته او نیز، همانند سایر طرفداران دیدگاه‌های غیرقرینه‌گرا، براهین سنتی اثبات خدا را ناکارآمد می‌داند و بر کارکرد ویژهٔ تجارب دینی در حیات ایمانی تأکید می‌ورزد. جامعیت نگاه کاتینگهام و تلاش وی برای همراه نمودن فلسفه، دین و روان‌شناسی باعث شده دیدگاه او جایگاه ممتازی نسبت به سایر فیلسوفان دین غربی داشته باشد؛ چراکه بیشتر دیدگاه‌های موجود تنها به یک جنبه از چهار جنبهٔ ایمان دینی توجه دارند و نسبت به سایر موارد ساکت

هستند. این در حالی است که کاتینگهام به هر چهار ساحت ایمان توجه دارد.[۱] از طرفی، گستردگی مباحث وی زمینهٔ خوبی برای طرح دیدگاه حکیمان مسلمان پیرامون زوایای مختلف رابطهٔ عقل و ایمان فراهم نموده است. این نکات باعث شده پژوهش پیرامون دیدگاه او اهمیت دوچندانی داشته باشد. آثار اصلی کاتینگهام که در رابطهٔ بین عقل و ایمان نگاشته شده‌اند عبارت‌اند از *پیرامون بُعد معنوی* (۲۰۰۵)، *چرا باور؟* (۲۰۰۹) و *فلسفهٔ دین به سوی رویکردی انسانی‌تر* (۲۰۱۴).

در ادامهٔ مقاله دیدگاه کاتینگهام پیرامون رابطهٔ عقل و جنبهٔ عاطفی ایمان مطرح شده و مورد ارزیابی انتقادی قرار می‌گیرد.

۲. رابطهٔ عقل و بُعد عاطفی ایمان از نظر کاتینگهام

توجه به ساحت عاطفی و روانی ایمان یکی از نکات برجستهٔ دیدگاه کاتینگهام است. وی در مباحث پیرامون جنبهٔ معرفتی و عملی ایمان نیز تأکید ویژه‌ای بر برجسته کردن ساحت عاطفی دین دارد. این خط فکری در میان برخی دیگر از فیلسوفان غربی وجود دارد. به طور مثال، کرکگور توجه ویژه‌ای به عشق الهی و رابطهٔ آن با ایمان دارد. فیلیپس نیز، که از ایمان‌گرایان زبانی است، ایمان به خدا و فهم او و عشق به او را یکی می‌داند (فیلیپس ۱۳۹۶، ۱۹۶-۲۰۰). ملکم نیز، که از دیگر ایمان‌گرایان زبانی است، باور دینی را مستلزم حالتی عاطفی می‌داند. وی معتقد است باور دینی *باور به*[۲] خدا است، نه *باور به اینکه*[۳] خدا وجود دارد. «باور به خدا» با «باور به اینکه خدا وجود دارد» تفاوت دارد: نخست آن که متعلق «باور به خدا» یک شخص است، اما متعلق «باور به اینکه خدا وجود دارد» یک گزاره است. دوم آن که *باور به اینکه* را می‌توان با بی‌تفاوتی اتخاذ کرد، اما *باور به* باید همراه با حالتی عاطفی باشد (کلنبرگر ۱۳۹۶، ۶۴۷، ۶۴۸). کارلا باگنولی نیز از دیگر فیلسوفان معاصر است که به هم‌افزایی میان ساحت عقل و عاطفه توجه دارند (Bagnoli, 2018). وین رایت، جان هنری نیومن و جاناتان ادواردز از دیگر فیلسوفانی هستند که بر نقش عاطفه در ساحت ایمان تأکید دارند (وین رایت ۱۳۸۵، ۱۶-۱۹). تفاوت مباحث کاتینگهام با دیگران از حیث جامعیت آن نسبت به مباحث فیلسوفان دیگر است. مباحث کاتینگهام در این زمینه را می‌توان در دو بخش پی‌گرفت:

۲-۱. نقش عاطفه در تحول انسانی

دیدگاه کاتینگهام در این قسمت متأثر از مبنایی است که او در معرفت‌شناسی متون دینی اتخاذ کرده است. وی از این دیدگاه با عنوان نظریهٔ «معرفت‌شناسی مشارکت»[۴] یاد می‌کند.

این قسم از معرفت‌شناسی ذیل تبیین‌گرایی کل‌نگر و محتوامحور در مسئلهٔ تبیین در فلسفهٔ علم دسته‌بندی می‌شود. کاتینگهام دیدگاه خود را از تلفیق سه نظریه به دست آورده است: (۱) نظریهٔ نوسبام در کیفیت خوانش متون ادبی توسط یک منتقد ادبی؛ (۲) نظریهٔ بازی‌های زبانی ویتگنشتاین؛ و (۳) نظریهٔ دلایل قلبی پاسکال. از نظر نوسبام، نگاه تفکیک‌شده و انتقادی به متون ادبی مانعی برای فهم آن‌هاست، بلکه باید تا حدی خود را نسبت به مسائل جدید باز نگه داشت و در عین حال نباید کاملاً منفعل بود به حدی که تمام نیروی فهم عقلی از دست برود. کاتینگهام معتقد است این رویکرد در فلسفهٔ دین نیز قابل اجرا است؛ زیرا موقعیت معرفتی انسان بسیار سیال‌تر از آن چیزی است که در تعابیر تجربه‌گرایانهٔ خشک علمی یا حدسی بیان شده‌اند. بر این اساس، نگاه به مسائل فلسفی نباید نگاهی انتزاعی و بریده از ارتباطات شیء با جهان پیرامونش باشد، بلکه باید نگاهی انضمامی باشد و هر مسئله‌ای در ارتباط با سایر مسائل و نیز فضای صدور آن مورد بررسی قرار گیرد. در این نگاه است که جایگاه منابع غیرعقلی مانند متون مقدس و متون ادبی و اعمال عبادی پررنگ می‌شود. البته استفاده از این منابع به معنای کاستن از شأن عقل نیست، بلکه باعث تعمیق باورهای دینی انسان می‌شود. از نظر کاتینگهام، نگاه درست به فلسفه نشان از این دارد که فلسفه بیش از آن که برای اثبات چیزی باشد، برای تعمیق فهم بشر است و این در نگاه کل‌نگرانه و توجه به ارتباطات بین مسائل مختلف حاصل می‌شود. این همان نکته‌ای است که او از نظریهٔ بازی‌های زبانی ویتگنشتاین متأخر برداشت کرده است؛ یعنی اتخاذ شیوه‌ای انسانی‌تر در حوزهٔ مسائل فلسفهٔ دین که به سنت و محتوا نیز توجه دارد. کاتینگهام در گام سوم، دیدگاه خود را بر اساس رویکرد پاسکال در فهم مسائل دینی تکمیل می‌کند. در این رویکرد، احساسات بخش مهمی از دستگاه معرفتی انسان‌ها برای معرفت به خدا هستند. آنچه هستهٔ اساسی فکر پاسکال را تشکیل می‌دهد ورود به شیوهٔ زندگی مؤمنانه و همراه شدن با مؤمنان است تا بتوان فهم درستی از باور دینی و قرائن موجود برای آن پیدا کرد و در عین حال با توجه به معیارهای ثابت عقلی آن را مورد ارزیابی قرار داد.

کاتینگهام از جمع این سه دیدگاه نتیجه می‌گیرد که شیوهٔ صحیح در مواجهه با مسائل دینی استفاده از ساحت قلب و احساسات دینی یا به تعبیری اتخاد رویکردی جانب‌دارانه و همدلانه است. البته اتخاذ چنین رویکردی به معنای این نیست که باور دینی ورای ارزیابی عقلی و پرسش از قرینه قرار گیرد (آن گونه که ایمان‌گرایی کرکگور اقتضا می‌کند) یا قرینه تنها در نسبت با مؤمنان معتبر باشد (آن گونه که معرفت‌شناسی

اصلاح‌شدهٔ پلانتینگا می‌گوید). کاتینگهام معتقد است باور دینی در این دو رویکرد بین خردگریزی و نسبی‌گرایی قرار دارد و این هر دو برای باور دینی گران تمام می‌شوند. وی رویکرد خود را «معرفت‌شناسی مشارکت» می‌نامد که نه خردگریز است و نه در ورطهٔ نسبیت می‌افتد، و از این جهت متمایز از معرفت‌شناسی هرج‌ومرج و معرفت‌شناسی نسبی‌گرا است. وی در انتهای کار خود تصریح می‌کند که این شیوه مختص فلسفهٔ دین نیست و شعب متعدد دیگری از فلسفه نیز قابلیت چنین کاری را دارند (Cottingham 2014, 1-22).

کاتینگهام از این شیوه در تبیین رابطهٔ عقل و ساحت عاطفی ایمان بهره می‌برد. از نظر کاتینگهام نمی‌توان اعمال معنوی را جدای از هدف و غایت آن‌ها شناخت. تمامی اعمال معنوی، به معنای عام خود که شامل امور غیردینی نیز می‌شود، در این نکته مشترک هستند، اما تفاوت آن‌ها با توجه به غایت آن‌ها مشخص می‌شود. به طور مثال، هدف نهایی مدیتیشن، که عملی غیردینی است، کاهش استرس و فشار خون است. اما هستهٔ اصلی ادیان ابراهیمی چیزی متفاوت نسبت به سایر اعمال معنوی است و آن عبارت است از خدا به عنوان موجودی شخصی که با انسان‌ها سخن می‌گوید و باعث تحول درونی[۵] آن‌ها می‌شود. ویژگی این تبدیل و تحول آن است که نمی‌توان آن را به عنوان امری کاملاً شناختی و فکری دانست؛ چراکه در ادیان ابراهیمی معنویت ارتباط تنگاتگی با عبادت دارد و عبادت متضمن معنای احترام[۶] است که دارای جزئی احساسی و غیرقابل تبدیل است. هیچ فردی به صرف پذیرش مجموعه‌ای از امور اعتباری متحول نمی‌شود و حتی در کتاب مقدس نیز شاهدی برای آن وجود دارد: «کسانی که می‌گویند: خدایا! اما هنوز نتوانسته‌اند تحول اخلاقی در زندگی خود نشان دهند، بی‌شک محکوم شده و به تاریکی بیرونی رانده شده‌اند» (Cottingham 2014, 155, 156).

کاتینگهام معتقد است نوع تغییرِ مربوط به تحول مذهبی باید به عنوان یک تغییر اخلاقیِ بنیادین و تغییر جهت زندگی فرد به سمت مجموعه‌ای جدید از ارزش‌ها فهمیده شود. در جهان‌بینی الهی، این بدون کمک الهی میسر نخواهد شد، گرچه فرد متوجه این امداد الهی نشود. اما چگونه می‌توان توضیح دقیقی از این تحول داد؟ یک راه‌حل اولیه آن است که تغییر در یک روش بسیار سریع رخ می‌دهد. کاتینگهام چنین تبیینی را جامع همهٔ موارد تحول درونی نمی‌داند؛ چراکه کسانی نظیر آگوستین بعد از یک دورهٔ طولانی به چنین تحولی رسیده‌اند.

از نظر کاتینگهام، تحول درونی مشتمل بر یک تغییر اخلاقیِ اساسی است که در

نتیجهٔ یک احساس عمیق برای تغییر جهت کلی زندگی به وجود می‌آید، و به طور خلاصه ایدهٔ دینیِ تحول به هر دو ساحت بدبختی و تغییرپذیری انسان توجه دارد. رشد اخلاقی و روحی واقعی مستلزم آن است که انسان از خشنودی معمولی خود دست بردارد و به دلایل قلبی که انسان را به سمت راه‌های جدید فهم و آگاهی می‌برد توجه ویژه‌ای نماید. تحول یک فرآیند اجباری نیست و از طریق پذیرش درونی حاصل می‌شود، اما این پذیرش صرفاً شنیدن استدلال‌های عقلی نیست، بلکه پاسخی از مجموع جنبه‌های فکری، عاطفی، اخلاقی و معنوی یک فرد است و می‌تواند آنچه را تاکنون مخفی بوده آشکار کند (Cottingham 2014, 158, 159).

یکی دیگر از کارکردهای بُعد عاطفی ایمان در منظومهٔ فکری کاتینگهام ارائهٔ تبیینی عاطفی برای مسئلهٔ شر است. کاتینگهام برای تبیین شرور و آلام دنیای مادی دو راه‌حل ارائه می‌دهد و در عین حال بر این نکته تأکید دارد که انتظار ارائهٔ یک راه‌حل فلسفی برای این مسئله ممکن نیست. راه‌حل وی برای مسئلهٔ شر استفاده از نظریهٔ جهانِ مبتنی بر مشیت و عشق الهی است. از نظر کاتینگهام، بی هیچ شکی برخی از آلام بشری در رشد اخلاقی وی نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. تجربهٔ زندگی بشری نشان می‌دهد که عشق به عنوان برترین خیر در حیات بشر با نوعی از دغدغه و نگرانی مرتبط است که استعداد درد و رنجِ حاصل از فقدان را با خود در پی دارد؛ چراکه عشق فارغ از خطر فقدان و طرد چیزی نیست که در قلب آدمی به اوج خود برسد (کاتینگهام ۱۳۹۶، ۱۳۱-۱۳۴).

وی در فصل پنجم کتاب *فلسفهٔ دین* توضیح بیشتری پیرامون این راه‌حل داده است. حاصل بحث وی در این فصل آن است که مسئلهٔ شر با رویکردی منطقی به نتیجه نمی‌رسد، بلکه باید با شیوه‌ای هرمونتیکی و با تأمل در متون دینی به پاسخ نهایی آن رسید. حاصل رویکرد مذکور در خوانش متون مقدس مسیحی آن است که قهرمانان کتاب مقدس، در ابتدای امر، خود نمی‌توانند با خدا رابطه‌ای عاشقانه برقرار نمایند و این مسئله یا به دلیل نداشتن تعهدی از صمیم قلب به خوبی خدا است و یا به دلیل نداشتن اعتماد کامل به آن. ایشان تنها در شرایط خاصی که همراه اندوه و رنج است به شکوه می‌رسند. حاصل سخن آن که رنج تأسفبار و وحشتناک گاهی اوقات می‌تواند تسهیلگر تغییرات نجات‌بخش در انسان باشد و این خود واقعیتی بسیار مهم در مورد وضعیت انسان است (Cottingham 2014, 116-118).

کاتینگهام معترف است که به رغم ارتباط قوی و پیچیدهٔ عشق و ایثار، باز هم هیچ راه‌حل کاملی برای مشکل شر وجود ندارد؛ چراکه چنین مدلی قابل تعمیم به شرور طبیعی

نیست، شروری نظیر تصادف، بیماری و بلایای طبیعی که علاوهٔ بر در هم کوبیدن زندگی انسان، هیچ ارتباطی با رشد اخلاقی ندارند. رنج مشاهده‌شده در جهان فراتر از آن است که به عنوان لازمهٔ رشد اخلاقی یا شکوفایی عشقی عمیق تصور شود و در همین نقطه است که باید استدلال فلسفی به پایان برسد.

البته همچنان این نکته وجود دارد که هیچ یک از طرفین این نزاع امید واقعی به تغییر دیدگاه طرف مقابل خود از رهگذر استدلال و برهان ندارند. به تعبیر پلانتینگا، مؤمن کسی است که باورش ریشه در حسی واضح و روشن از حضور خدا در جهان دارد. چنین شخصی ممکن است از شرارت‌ها و آلام موجود در جهان مشمئز شود و حتی از عدم مداخلهٔ خداوند در پیشگیری از آن‌ها عصبانی باشد، ولی حتی یک لحظه نیز به این فکر نمی‌کند که خدایی وجود ندارد. بنابراین، نکتهٔ مهم در مسئلهٔ شر توجه به زمین اخلاقی و معنوی‌ای است که این نزاع روی آن صورت می‌پذیرد و نمی‌توان به بهانهٔ روش منطقی و استدلالی صرف آن را نادیده گرفت. از نظر کاتینگهام، آنچه یک باور دینی عرضه می‌کند راه‌حلی برهانی یا احتمالی برای سطح درد و رنج عالم نیست، و در عین حال این راه‌حل نباید از تلاش در پیروی از مسیر عشق احتراز نماید (کاتینگهام ۱۳۹۶، ۱۳۵، ۱۳۶).

۲-۲. کارکرد بُعد عاطفی ایمان در تشکیل باور

از نظر کاتینگهام یکی از کارکردهای دین، که باعث تقرب حوزهٔ دین و روان‌شناسی می‌شود، نقش تعیین‌کنندهٔ نمادها و تفکر نمادین دینی در توانایی فرد برای رسیدن به سطح خودآگاهی مورد نیاز برای سلامت اخلاقی و معنوی است. نکتهٔ مهم دیگر دربارهٔ زبان دینی آن است که برداشت نادرست در مورد ماهیت دینی و کارکرد آن یکی از موانع به ثمر رسیدن مباحث فلسفی میان خداباوران و مخالفان است. کارکرد دیگر زبان دین تبیین نحوهٔ آشکارگی امر متعالی برای انسان مادی است (Cottingham 2005, 79, 163). این کارکردها باعث شده کاتینگهام بحث مستقلی را به تبیین ماهیت زبان دین اختصاص دهد. وی در دو موضع به صورت تفصیلی از زبان نمادین و کارکرد آن در حوزهٔ دین سخن گفته است: فصل پنجم کتاب *بُعد معنوی* و فصل سوم کتاب *فلسفهٔ دین*.

وی در فصل پنجم کتاب *بعد معنوی* می‌گوید یکی از آسیب‌های موجود در شیوهٔ فهم متون دینی تمرکز انحصاری بر محتوای اصلی گزاره است. شیوهٔ مذکور در حوزهٔ علم طبیعی و ریاضیات مناسب است، اما حوزه‌های دیگری از گفتمان بشری وجود دارند که اتخاذ این شیوه در آن‌ها مانع درک صحیح می‌شود و گفتمان دینی نیز یکی از این حوزه‌ها

است. البته معنای این سخن آن نیست که باورهای دینی فاقد محتوای گزاره‌ای یا شناختی هستند، بلکه مراد آن است که این محتوای گزاره‌ای در لایه‌هایی از استعارات مجازی و ادبی و در زبانی نمادین بیان شده و کشف و استخراج آن از این لایه‌ها روش مختص به خود را می‌طلبد.

کاتینگهام به صورت خاص بر دو مؤلفهٔ اصلی در این زمینه نظر دارد: (۱) مؤلفهٔ پویایی عاطفی، و (۲) ساختار چندلایهٔ زبان دینی. او در مورد مؤلفهٔ اول معتقد است یکی از آسیب‌های شیوهٔ فلسفی مرسوم آن است که فیلسوف بیرون از اتاق کار، خود را به اندازهٔ دیگران از نظر احساسی پاسخگو می‌داند، اما وقتی وارد اتاق کار خود می‌شود، صرفاً به محتوای شناختی گزاره‌های دینی توجه می‌کند و بار احساسی و کنایه‌ای این گزاره‌ها را صرفاً حاشیه‌هایی تزیینی می‌داند؛ در حالی که گفتمان دینی حوزهٔ وسیعی دارد و شامل طنین‌های عاطفی، استفاده از مجاز و کنایه و بیان نمادین و استعاری می‌شود که همانند رویه‌ای هستهٔ اصلی گزارهٔ دینی را پوشش می‌دهند. بر این اساس، تحلیل تحت‌اللفظی این عبارات باعث کشف هستهٔ مرکزی آن‌ها نمی‌شود[۷] (Cottingham, 2005, 84). کارکرد احساس در فهم محتوای گزاره‌های دینی صرفاً یک نقش اکتشافی نیست، یعنی این گونه نیست که توجه به بار احساسی گزاره انسان را در جهت درست راهنمایی نماید یا به او کمک کند تا بر نقطهٔ درستی متمرکز شود، بلکه چیزی بر محتوای قضیه نیز می‌افزاید. بر این اساس، تجربهٔ دینی، اخلاقی و حتی زیبایی‌شناختی انسان شامل روش‌های دگرگون‌کننده برای درک واقعیت هستند. به بیان دیگر، این گونه نیست که خداباور و ملحد حقایق یکسانی را تجربه کنند و آن‌ها را به صورت متفاوتی تفسیر نمایند، بلکه اساساً چیزی که این دو تجربه می‌کنند کاملاً متفاوت با یکدیگر است. بنابراین، احساسات، همانند نوعی عدسی ادراکی، در شناخت محتوای گزاره‌های دینی عمل می‌کنند. البته این عدسی عاطفی در همهٔ افراد وجود ندارد و حتی برای یک فرد معین نیز در همهٔ زمان‌ها و حالات محقق نیست. از طرفی، با تحقق این عدسی عاطفی، فرد همچنان مختار است مفاد آن را بپذیرد یا رد کند. این نکته در سنت فکری مسیحیت نیز دیده می‌شود. دیدگاه مسیحیت ارتدکس آن است که مؤمن با فیض الهی به ایمان هدایت می‌شود، اما همان طور که آکویناس بیان نموده است، روح آزاد انسان همواره مختار است تا با این فیض مخالفت نماید. حتی کسی مانند دکارت که نور ماوراءالطبیعی ایمان را امری مقاومت‌ناپذیر می‌داند، هنوز ممکن می‌داند که فرد با هدایت ذهن خود از چنین نوری اجتناب نماید (Cottingham 2005, 85-87).

مؤلفهٔ دیگر در فهم گزاره‌های دینی ساختار چندلایهٔ زبان دینی متشکل از نمادها و روایت‌های متقابل است. از نظر کاتینگهام، مشکلی که در فهم جایگاه پویایی عاطفی وجود دارد در این مؤلفه نیز به چشم می‌خورد، یعنی نمادهای دینی معمولاً برای افزایش تأثیرگذاری گزاره‌های دینی به کار می‌روند، بدون این که چیزی بر محتوای معرفتی آن افزوده باشند. از نظر کاتینگهام، یکی از دلایل این که بسیاری از فیلسوفان تحلیلیِ همدل با خداباوری نسبت به توسل به نماد و استعاره یا زبان مجازی (در برابر زبان تحت‌اللفظی) مردد هستند این است که گمان می‌کنند توسل به نماد و استعاره باعث نفی واقع‌گرایی در فلسفهٔ دین و ورود به نوعی ضدواقع‌گرایی خواهد بود و این در نهایت باعث انکار خداباوری سنتی می‌شود (Cottingham 2005, 89, 90). کاتینگهام در نقد چنین رویکردی می‌گوید، اولاً، زبان نمادین می‌تواند یکی از قدرتمندترین شیوه‌های انتقال حقیقت باشد. به تعبیر جانت مارتین سوسکیس، ادعاها بر اساس شرایط و نه صرفاً بر اساس شیوهٔ بیان آن‌ها درست یا نادرست هستند. استعاره نوعی استفاده از زبان است و نه نوعی از حقیقت. ثانیاً، این که گفته شود «باور دینی مستلزم توصیفی نمادین است» یا «باور دینی به صورت گزارهٔ تحت‌اللفظی قابل بیان نیست»، به این معنا نیست که محتوای چنین باوری واقعی نیست و ساختهٔ خیال انسان است. بالعکس، وقتی خداوند موجودی متعالی و ورای دنیای پدیداری باشد، فهم آن نیز ورای درک زبان طبیعی و علمی، یعنی زبان تحت‌اللفظی، خواهد بود، و منطقاً چنین موجودی را باید از طریق زبان نمادین شناخت. البته، فرضیهٔ «پیش‌بینی تمثیلی» در الهیات توماس آکویناس این امکان را فراهم آورده تا با استفاده از شباهت‌های قابل فهم میان خدا و مخلوقات از توصیفات واقعی و تحت‌اللفظی برای خدا استفاده شود. به طور مثال، وقتی گفته می‌شود خدا علت است، وصف «علت بودن» گرچه دقیقاً به همان معنای معمولی خود به کار نمی‌رود، اما در معنای استعاری نیز استعمال نمی‌شود. از نظر کاتینگهام، حتی در سنت فکری آکویناس نیز اولاً بر ارزش تفاسیر تمثیلی و نمادی تأکید شده و ثانیاً صراحتاً بیان شده که تشبیه خداوند با صفات مخلوقات در نهایت باعث شناخت کافی از خداوند نمی‌شود. بنابراین، گرچه از نظر آکویناس زبان دین زبان استعاری یا مجازی نیست، اما همچنان نسبت به روشی که در مورد اشیای معمولیِ ناقص به کار برده می‌شود، به صورت متمایزی بسط یافته است. مدل پیش‌بینیِ تمثیلی آکویناس شبیه مدل‌ها و قیاس‌های علم طبیعی است. به طور مثال، در علم مدرن نیز با این که ماهیت اجسام کوانتومی بسیار فراتر از اشیائی است که در دنیای معمولی قابل مشاهده‌اند، اما یک فیزیکدان حق دارد توصیفات اشیای معمولی را برای این

ذرات به کار برد. بر همین اساس، برای یک الهی‌دان نیز این حق وجود دارد که از واقعیت الهی با استفاده از زبان توصیفی سخن بگوید. البته این بدان معنا نیست که زبان نمادین هیچ نقشی در فهم گزاره‌های دینی ندارد، چراکه زبان تحت‌اللفظی در فهم بسیاری از مقاصد دین ناکام است (Cottingham 2005, 90-95).

از نظر کاتینگهام، یکی از دلائلی که زبان نمادین قدرت معنایی ویژه‌ای دارد، چندظرفیتی بودن آن است. نمادها از سطح تحلیل عقلانی فراتر رفته و در سطح ناخودآگاه انسانی تأثیرگذار هستند. بر این اساس، درک یک مؤمن از آنچه هنگام تکرار یک عبارت دینی می‌گوید، بسیار غنی‌تر از چیزی است که غالباً ناظر خارجی از آن عبارت می‌فهمد. برای یک فرد مؤمن، نشانه‌هایی مانند نان و شراب عشای ربانی وسیله‌ای برای شناخت کامل‌تر هستند. اما وقتی به گزاره‌ای نظیر «نان به بدن مسیح تبدیل می‌شود» نگاه علمی شود، دیگر پاسخ مثبت یا منفی نسبت به باور به این گزاره تنها باعث نفهمیدن معنایی می‌شود که در هستهٔ آن نهفته است (Cottingham 2005, 93 - 97).

نکتهٔ دیگر در فهم این متون چندلایه آن است که لایه‌های معنا می‌توانند متقابلاً تقویت شوند، یعنی وقتی یک سطح از معنا، معنای خاصی را ایجاد می‌کند، باعث تمرکز نظر بر سطح دیگر معنا می‌شود و معنا یافتن سطح دوم نیز باعث تقویت و تأکید سطح اول می‌گردد. بر همین سیاق، درک فرد از خود و جایگاهش در جهان و نیز درک روابط و معنای زندگی‌اش به تدریج وی را به سوی تغییر سوق می‌دهد. یک جهان‌بینی دینی شبکه‌ای پیچیده از اعمال عبادی، نمادها، روایت‌ها، باروها و تعهدات اخلاقی است و در چنین شبکه‌ای عناصر مختلف باعث تقویت یکدیگر می‌شوند[۸] (Cottingham 2005, 99, 100). بنابراین، برای فهم گزاره‌های دینی نباید به شیوهٔ اتم‌گرایانه و بررسی تک‌تک مفردات گزاره اکتفا نمود، بلکه باید به شیوه‌ای کل‌نگر با باورهای دینی مواجه شد.

از نظر کاتینگهام کارکرد عاطفه و هیجان در تحقق باور دینی و تغییر زندگی انسان بسیار قابل تأمل است. هیجانات و عواطف در زندگی باعث کنار زدن حجاب و آشکار ساختن واقعیتی می‌شود که پیش از آن بر انسان مخفی بوده و اکنون وی می‌تواند بر اثر این گشوده بودن به فهم بهتری از خود و جهان برسد.

البته مداخلهٔ الهی نباید منتهی به سلب اختیار فرد شود، بلکه چنین مداخله‌ای منتهی به کشف حقیقتی برای انسان می‌شود و انسان آزادانه آن را اختیار می‌کند. کل سنت انجیل تصویری از خدا ارائه می‌دهد که بر اساس آن خدا در پی دریافت واکنش اجباری از سوی مخلوقات خود نیست، بلکه به دنبال پاسخی از سوی آن‌هاست و این پاسخ از درون ایشان

می‌جوشد و رشد می‌کند. چنین تغییری در مؤمن محصول استدلال عقلانی و شواهد علمی نیست و صرف تجربهٔ دینی به معنای قرائن برآمده از مکاشفهٔ نیروهای فراطبیعی نیز در تحقق آن موفق نیست، بلکه آنچه این تحول نیاز دارد دلایلی است که به تعبیر پاسکال از جان و قلب فرد برخیزند، نوعی پاسخ احساسی و هیجانی در سطحی مقدم بر عقل که فرد خشمگین، تهاجمی و شکنجه‌گری نظیر سن پل را متحول کند و خودِ راستین او را آزاد سازد. به بیان دیگر، شرط تحقق چنین تحولی، در کنار استحالهٔ معرفتی که شرط لازم در تحقق آن است، استحالهٔ عاطفی و هیجانی است (کاتینگهام ۱۳۹۶، ۱۰۹-۱۱۳).

۳. بررسی انتقادی

در ادامه به بررسی انتقادی دیدگاه کاتینگهام در دو محور پیش‌گفته می‌پردازیم.

۳-۱. نقش عاطفه و بُعد روانی در تحول انسانی

مبنای اصلی کاتینگهام، یعنی «معرفت‌شناسی مشارکت»، از جهات متعددی محل تأمل است. از جمله این که ورود به یک زیست ایمانی مستلزم ارزیابی جهان‌بینی آن زیست ایمانی است، و این ارزیابی مقدم بر نظام عملی و متون ادبی و عاطفی آن دین است؛ دوم آن که تلازمی میان فهم همدلانه و ورود به زیست ایمانی نیست.[۹]

صرف نظر از نقد دیدگاه وی در معرفت‌شناسی دینی، بحث او در رابطهٔ عقل و ساحت عاطفی ایمان نیز ناتمام است. توجه کاتینگهام به ساحت روانی و عاطفی انسان بسیار مهم و ارزشمند است، ولی برجسته نمودن بُعد عاطفی نباید با تضعیف عقل همراه باشد. این خطای راهبردی در مباحث کاتینگهام وجود دارد. در این بحث نیز این اشتباه به چشم می‌خورد. ساحت عاطفه در معمول انسان‌ها، مرتبط با قوهٔ تخیل و واهمهٔ آن‌هاست و اگر عقل نظارت دقیقی بر این ساحت نداشته باشد، خطاهای زیادی اتفاق می‌افتد. از طرفی، این که انسان‌ها با بحث فکری متحول نمی‌شوند، به این معنا نیست که بحث فکری بی‌اهمیت است. خصوصیت علم نظری و استدلالی آن است که در آن دیدگاه‌های مختلفی مطرح می‌شوند و نزاع یک مسئله هیچ گاه به پایان نمی‌رسد. اما این به معنای بی‌اهمیت بودن این مباحث نیست. گرچه دین‌داری مردم برخواسته از تجارب دینی و بُعد عاطفی آن‌هاست، ولی توجه به این نکته ضروری است که خواص و نخبگان جامعه همواره به دنبال دلایل عقلی هستند و تضعیف ادلهٔ عقلی در جامعهٔ نخبگانی باعث می‌شود که جریان دین‌داری در مردم عادی نیز تضعیف شود. این اتفاق در غرب نیز رخ داد و از همان زمان که نخبگان در حل مباحث نظری دین عاجز ماندند، انحطاط دینی جامعه آغاز شد.

بنابراین، گرچه عموم مؤمنین، دین خود را از مسیر استدلال‌های عقلی به دست نمی‌آورند، ولی وقتی متوجه شوند که نخبگان جامعه ادلهٔ عقلی دین را ناکارآمد می‌دانند، قطعاً دچار تزلزل اعتقادی می‌شوند، خصوصاً این که زرق و برق عالم ماده و هوسِ پرداختن به شهوات مادی و بدنی نیز همواره مسیر تخطی از دین را تسهیل می‌کند.

شهید مطهری در کتاب *علل گرایش به مادی‌گری*، شش دلیل برای انحطاط جامعهٔ غربی و رویگردانی از دین بیان کرده است. از میان این دلایل سه دلیل مختص فرهنگ غرب است و سه دلیل مشترک میان فضای غربی و اسلامی. دلایل مختص فرهنگ غرب عبارت‌اند از (۱) ناکارآمدی کلیسا در ارائهٔ تصویری صحیح از دین و نیز عملکرد غیرانسانی آن با تودهٔ مردم، خصوصاً دانشمندان و آزاداندیشان؛ (۲) نارسایی مفاهیم فلسفی غرب، نظیر تصویر نادرست از علت نخستین و نیز توهم تضاد میان خلقت و اصل تکامل؛ (۳) نارسایی مفاهیم اجتماعی و سیاسی، مانند این که در فضای سیاسی قرون میانه دیدگاه‌های سیاسی استبدادی با پشتوانهٔ مباحث الهیاتی توجیه می‌شدند و مردم آزادی سیاسی را منافی با دین‌داری می‌دانستند (مطهری بی‌تا، ۵۵، ۷۳، ۱۰۱، ۱۵۷، ۱۵۸). اما دلایل مشترک میان غرب و اسلام عبارت‌اند از (۱) اظهار نظر افراد غیرمتخصص در مسائل دینی؛ (۲) شیوهٔ نادرست مبلغان دینی و ارائهٔ استدلال‌های ضعیف در تبیین مسائل دینی؛ (۳) محیط اخلاقی و اجتماعی نامساعد (مطهری بی‌تا، ۱۶۱-۱۷۰). توجه به این عوامل به خوبی نشان می‌دهد که عمدهٔ دلایل انحطاط دینی یک جامعه ضعف حوزهٔ فکری و عقلی در میان نخبگان آن جامعه است. در این حوزه نمی‌توان به صرف تجارب دینی و بُعد عاطفی دین بسنده کرد. حتی در میان مردم عادی نیز توجه به ساحت فکر و نظر بسیار مهم است. بنابراین، توجه به ساحت نظر و عمل باید توأمان باشد و هیچ کدام به نفع دیگری تضعیف نشود.

نقد دیگر به کاتینگهام آن است که تبیین عاطفی او از مسئلهٔ شر شامل همهٔ موارد نمی‌شود. گرچه آلام و شرور گاه باعث تحول درونی افراد می‌شوند، اما تعمیم آن در همهٔ موارد، خصوصاً در مورد انبیای الهی، صحیح نیست. در اندیشهٔ اسلامی، خداوند متعال انبیای الهی را به صورتی خلق نموده که از همان ابتدا نفسی پاک، قلبی سلیم و ادراکی صحیح دارند و به همین دلیل به مقام عصمت می‌رسند: «وَ اجْتَبَيناهُمْ وَ هَدَيناهُمْ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ» (الأنعام: ۸۷). چنین ملکه‌ای باعث می‌شود که ایشان از ارتکاب معاصی دوری کنند. شیطان نیز از گمراه نمودن آن‌ها مأیوس است: «قالَ فَبِعِزَّتِک لَأُغْوِينَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبادَک مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» (ص: ۸۳) (علامهٔ طباطبایی ۱۳۷۱، ۱۱: ۱۶۲).

در عرفان اسلامی نیز سالکان مسیر عشق را به دو دسته تقسیم می‌کنند: سالک مجذوب و مجذوب سالک. سالک مجذوب کسی است که با تحمل مشقت‌های زیاد و فراوان به تحول اساسی دست یافته و چشم دلش بینا می‌شود؛ اما مجذوب سالک کسی است که ابتدا جذبه و کششی ویژه را می‌یابد و چشم دلش باز می‌شود و سپس به سلوک می‌پردازد (رمضانی ۱۴۳۲، ۴۳۲؛ ۱۳۹۸، ۲۱۷-۲۲۰).

انبیاء و امامان معصوم -علیهم السلام- جزء دسته دوم هستند. در روایتی از امام رضا علیه السلام آمده است: «الإمام واحد دهره لا یدانیه أحد و لا یعادله عالم و لا یوجد منه بدل و لا له مثل و لا نظیر مخصوص بالفضل کله من غیر طلب منه له و لا اکتساب بل اختصاص من المفضل الوهاب ...» (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۲۰۱). بر این اساس، مقام نبوت و امامت وهبی است، نه کسبی. چنین مقامی به لحاظ اطمینانی که برای شخص به همراه دارد برتر از مقام کسبی است. به همین جهت نیز تحمل سختی‌ها برای ایشان راحت‌تر از مؤمنین عادی است.

بنابراین، در مورد انبیا و اولیای الهی نمی‌توان گفت که «ایشان در ابتدای امر، خود نمی‌توانند با خدا رابطه‌ای عاشقانه برقرار نمایند و این مسئله یا به دلیل نداشتن تعهدی از صمیم قلب به خوبی خدا است و یا به دلیل نداشتن اعتماد کامل به آن». استناد کاتینگهام به متون مقدس نیز ارزش معرفتی خاصی ندارد. زیرا این متون اولاً کلمات وحیانی نیستند، بلکه نگاشته‌ها و مکاشفات پیروان دین هستند و ثانیاً انتساب برخی از قسمت‌های عهد جدید به حواریون و دیگران مورد تردید محققان است (اردستانی ۱۳۸۴، ۸۴، ۸۵). این دو مسئله باعث می‌شود که ارزش متنی متون مقدس یهودی و مسیحی به هیچ وجه قابل مقایسه با ارزش قرآن نباشد و تبیین برآمده از این متون نیز دارای همین آفت است.

صرف نظر از انتقادهای مذکور، اصل توجه به بُعد عاطفی در رشد انسان بسیار ارزشمند است. در میان اندیشمندان غربی، گرچه یک خط فکری تاریخی و رایج وجود دارد که عواطف را مانع از عملکرد صحیح عقل نظری و عملی می‌دانند، اما در اواخر قرن بیستم، اجماع جدیدی در میان فیلسوفان، روان‌شناسان و عصب‌شناسان پدید آمده است که بر اساس آن عواطف و احساسات برای عملکرد صحیح عقل ضروری دانسته می‌شوند (Tappolet 2018, 891).

از منظر حکیمان مسلمان نیز روح انسان دو کانون دارد که منبع فعالیت‌های آن هستند: کانون عقل یا خرد و کانون قلب یا دل. کانون عقل منبع هدایت و روشنایی است، و کانون دل منبع حرارت و حرکت. به همین دلیل، کسی که افسرده و بی امید و آرزوست،

موجودی سرد، بی‌حرکت و جامد است. همچنین کسی که از نیروی عقل، فهم و تدبیر بی‌نصیب است، مانند ماشینی است که در شب تاریک بدون چراغ و راهنما در حرکت است. بر این اساس، رشد و شکوفایی انسان در گرو مطابقت میان این دو کانون است[۱۰] (مطهری ۱۳۹۶، ۱۹۳).

قرآن کریم نیز استفاده از ساحت عاطفی برای هدایتگری را مورد توجه قرار داده است. در آیهٔ «ادْعُ إِلی سَبِیلِ رَبِّک بِالْحِکمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِی هِی أَحْسَنُ» (النحل: ۱۲۵)، به سه شیوهٔ زبانی برای تبلیغ دین اشاره شده است: حکمت، موعظهٔ حسن و جدال احسن. در لغت عرب، حکمت به معنای رسیدن به حق به وسیلهٔ علم و عقل است. موعظه نیز یادآوری به وسیلهٔ چیزی است که باعث لطافت قلب می‌شود. جدال نیز گفتگو به صورت مناظره و با هدف غلبه بر طرف مقابل است. بر این اساس، در این آیه، حکمت همان برهان منطقی است، یعنی دلیلی که حقیقت بدون شک و ابهام را اثبات می‌نماید. موعظه نیز همان خطابهٔ در دانش منطق است، یعنی بیانی که باعث نرمی نفس و لطافت قلب می‌شود و در آن از فنون عاطفی استفاده می‌شود. حُسن و نیکویی موعظه نیز با توجه به نکو بودن اثر آن است. به طور مثال، وقتی واعظ، خود عامل به حرف خویش باشد و نیز بیان عاطفی خود را با اخلاق نیک همراه سازد، اثر کلام او در قلب شنونده دوچندان می‌شود. جدال نیز اشاره به صناعت جدل دارد، یعنی دلیلی که با استفاده از مبانی مورد قبول طرف مقابل (یعنی خصم)، او را وادار به تسلیم می‌کند. جدال احسن شیوه‌ای است که در آن توهین به طرف مقابل و اعتقادات او نشود و نیز کار را به لجاجت و دشمنی او نکشاند. حساسیت کار جدال باعث شده است که خداوند متعال از بین جدال نیکو و نیکوتر تنها مورد دوم را تأیید کند. نکتهٔ دیگر آن که در این آیه هیچ اشاره‌ای به مخاطب این دعوت نشده و این نشان می‌دهد که سه شیوهٔ قرآنی برای دعوت به حق اختصاص به مخاطب خاصی ندارد و حتی برای نخبگان جامعه نیز می‌توان از شیوهٔ خطابی و توجه به ساحت عاطفه برای هدایتگری بهره برد (علامهٔ طباطبایی ۱۳۷۱، ۱۲: ۳۷۱ - ۳۷۳). بر این اساس، توجه به هر دو ساحت عقل و قلب باید همراه با یکدیگر باشد و بی‌توجهی به هر کدام باعث از دست رفتن یک ظرفیت انسانی است.

۳-۲. کارکرد بُعد عاطفی ایمان در تشکیل باور

دیدگاه کاتینگهام در این بخش نیز دارای نکات ارزشمندی است و در عین حال نقدهایی بر آن وارد. نخست آن که گرچه خداوند موجودی متعالی است، اما شناخت او و صفات

کمالی‌اش از طریق همین زبان عرفی قابل دسترس است. کاتینگهام در کلام خود اشاره‌ای به فرضیهٔ «پیش‌بینی تمثیلی در الهیات» دارد که توماس آکویناس برای فهم صفات خداوند آن را مطرح کرده است. بر اساس این نظریه، با استفاده از شباهت‌های قابل فهم میان خدا و مخلوقات می‌توان توصیفات واقعی و تحت‌اللفظی برای خدا داشت. برای مثال، وقتی گفته می‌شود خدا علت است، وصف علت بودن دقیقاً به همان معنای معمولی خود به کار نمی‌رود، اما در معنای استعاری نیز استعمال نمی‌شود (Cottinngham 2005, 91).

این دیدگاه نیز گرچه شبیه به راه‌حل میانهٔ حکیمان مسلمان بین دو راه تشبیه مطلق و تنزیه مطلق است، ولی این نقد بر آن وارد است که میان مفهوم و مصداق خلط می‌کند و به اشتباه، تفاوت مصداقی خداوند و مخلوقات، تفاوت مفهومی دانسته می‌شود، در حالی که بر اساس دیدگاه حیکمان مسلمان، صفات مذکور به لحاظ معنایی مشترک معنوی هستند و اختلاف مصداقی آن‌ها باعث تمایز مفهومی این صفات نمی‌شود.

دوم آن که این گونه نیست که تمام گزاره‌های دینی نمادین باشند، بلکه کتابی نظیر قرآن مشتمل بر گزاره‌های متعددی است:

۱. گزاره‌های اخباری: این گزاره‌های مشتمل بر این موارد هستند:

۱-۱. گزاره‌های عقلانی استدلالی، نظیر آیهٔ «لو کان فیهما الهة إلاّ اللّه لفسدتا» (الانبیاء: ۲۲) که بیانی برهانی برای توحید است؛

۱-۲. گزاره‌های مربوط به موضوعات عینی نظیر ادوار آفرینش عالم «الله الذی خلق السموات و الأرض و ما بینهما فی ستة أیام» (السجده: ۴)، فصول چهارگانهٔ سال «و قدّر فیها أَقواتها فی أَربعة أَیام سواءً للسائلین» (فصلت: ۱۰)، آفرینش انسان و مراحل رشد او «و لقد خلقنا الإنسان من سُلّة من طین ثمّ جعلنه نطفة فی قرار مکین ثم خلقنا النطفة علقةً فخلقنا العلقة مضغةً فخلقنا المضغةَ عظاماً فکسونا العظامَ لحماً ثمّ أَنشأنهُ خلقاً ءَاخَر» (مومنون: ۱۲-۱۴) و طبقات هفتگانهٔ آسمان «الذی خلق سبع سموات طباقاً» (ملک: ۳)

۱-۳. گزاره‌های تاریخی و داستان امت‌های پیشین.

۲. گزاره‌های انشائی، نظیر: (۱) اوامر و نواهی، (۲) وعده‌ها و وعیدها، (۳) تعلیم نیایش‌ها و مانند آن.

۳. گزاره‌های تمثیلی، نظیر آیهٔ «لو أنزلنا هذا القران علی جبل لرأَیته خاشعاً متصدّعاً من خشیة اللّه و تلک الأَمثال نضربها للنّاس لعلّهم یتفکرون» (الحشر: ۲۱) (جوادی آملی ۱۳۹۲، ۹۱-۹۵).

بنابراین، دین مشتمل بر گزاره‌های متنوعی است که کاملاً بر اساس زبان مرسوم بیان شده‌اند. جنبهٔ نمادین و تمثیلی دین بیشتر در حوزهٔ گزاره‌های معارفی است. البته تمامی این گزاره‌ها نیز یکدست نیستند. به طور مثال، گزارهٔ «خداوند خالق انسان است و به آیندهٔ او توجه ویژه دارد و بر همین اساس پیامبرانی را برای هدایت او مبعوث می‌کند»، بر اساس زبانی کاملاً عرفی و قابل فهم است.

حاصل سخن آن که اصل در تحلیل گزاره‌های دینی را نباید بر بیان نمادین و مجازی گذاشت، زیرا مخاطب قرآن و سایر متون دینی مردم هستند. این مطلب از آیاتی نظیر «هُدی لِلنَّاسِ وَ بَیناتٍ مِنَ الْهُدی وَ الْفُرْقان» (البقره: ۱۸۵) و «وَ أَنْزَلْنا إِلَیکمْ نُوراً مُبِیناً» (النساء: ۱۷۴) نیز قابل استفاده است. همین نکته باعث می‌شود که ظاهر تحت‌اللفظی در عمدهٔ موارد محفوظ باشد، مگر جایی که قرینهٔ قطعی بر خلاف آن باشد.[۱۱] اگر بنا باشد این متون حمل بر معنای مجازی شوند، می‌توان پا از این مقدار نیز فراتر گذاشت و تمام ظواهر دینی را بر امور مادی حمل کرد و هیچ جنبهٔ معنوی برای آن باقی نگذاشت (علامه طباطبایی ۱۳۷۱، ۲: ۳۱۴). البته اگر در موردی قرینه نقلی یا عقلی بر خلاف ظاهر آیه بود می‌توان آن را به معنای دیگری حمل نمود. به طور مثال، در آیهٔ «ید الله فوق أیدیهم» (الفتح: ۱۰)، قرینهٔ قطعی دینی و عقلی وجود دارد که خداوند دست ندارد و مراد از دست در این آیه کنایه از قدرت و برتری است. البته این سخن به معنای نفی لایه‌های معنایی در این متون نیست، بلکه همان طور که در روایت آمده است، قرآن دارای چند لایهٔ معنایی است. در روایتی از پیامبر اسلام -صلی الله علیه و آله- آمده است: «إن للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطنا إلی سبعة أبطن» (فیض کاشانی ۱۴۱۵، ۱: ۳۱). بر اساس این روایت، قرآن دارای هفت لایهٔ معنایی است. در روایت دیگری از امیرالمؤمنین علی -علیه السلام- مشابه این چهار مرتبه برای آیات قرآن بیان شده است: «هل عندکم من کتاب الله علی أربعة أشیاء العبارة و الإشارة و اللطائف و الحقائق فالعبارة للعوام و الإشارة للخواص و اللطائف للأولیاء و الحقائق للأنبیاء» (فیض کاشانی ۱۴۱۵، ۱: ۳۰). بر اساس این روایت، قرآن دارای مراتبی است که هر مرتبه مخاطب خاص خود را دارد. مرتبهٔ ظاهری آن که همان عبارات آن است برای مردم عادی است. بنابراین، در خود این روایات نیز به ظاهر قرآن توجه شده است. بنابراین، گرچه توجه ویژه کاتینگهام به زبان نمادین دین و حفظ واقع‌نمایی چنین زبانی دغدغه‌ای ارزشمند است، توجه به ملاحظاتی که بیان گردید ضرورت دارد.

نکتهٔ دیگر آن که گرچه زبان دین زبانی عرفی است، اما همچنان شیوهٔ بیان قرآن

متفاوت با زبان علم تجربی، ریاضی و حتی فلسفه و سایر علوم انسانی است. دلیل این امر آن است که قرآن و سایر متون دینی کتاب علمی نیستند، بلکه برای هدایت انسان‌ها نازل شده‌اند. همین باعث می‌شود در این کتاب نه همانند کتب علمی تنها به تبیین مسائل بسنده شود و نه همانند کتب اخلاقی تنها مشتمل بر وعظ و نصیحت باشد و نه همانند کتب فقهی و حقوقی تنها به ذکر قوانین بپردازد. آیت‌الله جوادی آملی در بحثی جامع ویژگی‌های قرآن در شیوهٔ ممتازش را این گونه بر شمرده است:

۱. استفاده از زبان تمثیلی برای قابل فهم نمودن معارف سنگین و متعالی. به طور مثال، آیهٔ «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلاً فيهِ شُرَكاءُ مُتَشاكِسُونَ وَ رَجُلاً سَلَماً لِرَجُلٍ هَلْ يسْتَوِيانِ مَثَلاً ...» (الزمر: ۲۹)، بیانی تمثیلی برای توحید افعالی خداوند است که در آیهٔ «لو کان فیهما آلهٔ إلا الله لفسدتا» (الانبیاء: ۲۲) بیان برهانی آن آمده است.

۲. توجه به شیوهٔ جدال احسن و استفاده از باورهای مورد قبول طرف مقابل. نظیر «قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كلِمَةٍ سَواءٍ بَينَنا وَ بَينَكمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَ لا نُشْرِك بِهِ شَيئاً وَ لا يتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُون» (آل عمران: ۶۴).

۳. آمیختن معارف و احکام با موعظه و اخلاق و پیوند زدن مسائل نظری با عملی و مسائل اجرایی با ضامن اجرای آن. نظیر «یا أیها الّذین امنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الّذین من قبلکم لعلکم تتقون» (البقره: ۱۸۳).

۴. داوری نسبت به اقوال و آرای دیگران. نظیر «یقولون لئن رجعنا إلی المدینة لیخرجنّ الأَعزّ منها الأَذلّ و لله العزة و لرسوله و للمؤمنین ولکنّ المنافقین لا یعلمون» (منافقون: ۸).

۵. پیوند دادن مسائل جهان‌شناسی با خداشناسی و توجه به مبدأ الهی پدیده‌های طبیعی. نظیر «أَلم تر أَنّ الله أَنزل من السماء ماءً فأَخرجنا به ثمرات مختلفاً أَلوانها و من الجبال جدد بیض و حُمْر مختلف أَلوانها ...» (الفاطر: ۲۷).

۶. بیان گزینشی داستان‌ها بر اساس هدف هدایتگرانه. به طور مثال، داستان حضرت موسی (ع) در بیست‌وهشت سوره آمده است، اما هر بار قسمت داستانی محض زندگی ایشان ذکر نشده، بلکه نقاط حساس و آموزندهٔ حیات ایشان روایت شده است.

۷. توجه به علوم و معارفی که انسان بدون استمداد از نور وحی نمی‌تواند به آن‌ها دست یابد. در آیهٔ «کما أَرسلنا فیکم رسولاً منکم یتلوا علیکم آیاتنا و یزکیکم و یعلّمکم الکتاب و الحکمة و یعلّمکم ما لم تکونوا تعلمون» (البقره: ۱۵۱)، تعبیر «ما لم تکونوا

تعلمون» اشاره به چنین علومی دارد.

۸. پرهیز از کلی‌گویی و بیان مصداق. به طور مثال، در آیهٔ «لیس البرّ أَن تولّوا وجوهکم قِبَل المشرق و المغرب و لکن البرّ من آمن بالله و الیوم الآخر و...» (البقره: ۱۷۷)، به جای بیان معنای نیکی، مصداق آن ذکر شده است.

۹. تکرار مطالب با بیان‌های مختلف. دلیل چنین امری آن است که تلاش شیطان و نفس امارهٔ انسان برای گمراهی بشر دائمی و مستمر است و بر همین اساس ارشاد و هدایت نیز باید تکرار شود.

۱۰. استفاده از اسلوب‌های ظریف ادبی در بیان مطالب، نظیر تغییر ناگهانی سیاق. به طور مثال، در آیهٔ «لکن الراسخون فی العلم منهم و المؤمنون یؤمنون بما أُنزل إلیک و ما أُنزل من قبلک و المقیمین الصلوة و المؤتون الزکوة و المؤمنون بالله و الیوم الآخر أُولئک سنؤتیهم أَجراً عظیماً» (نساء: ۱۵۳)، پنج وصف آمده است که سیاق ادبی آن‌ها رفع است، اما وصف وسط (یعنی مقیمین) با اعراب نصب آمده است، تا توجه انسان به اهمیت نماز جلب شود (جوادی آملی ۱۳۹۲، ۱۰۱-۱۱۰).

۴. نتیجه‌گیری

دیدگاه کاتینگهام پیرامون رابطهٔ عقل و ساحت عاطفی ایمان ذیل دو مؤلفه مطرح گردید. مؤلفهٔ نخست تأثیر ساحت عاطفی در تحول انسانی و ناکارآمدی ساحت عقلی و استدلالی در آن بود. کاتینگهام توجه به ساحت عاطفی را برای دو مسئله ضروری می‌داند: نخستین مسئله تأثیر ساحت عاطفی در تحول انسانی است. از نظر او، تحول یک فرآیند اجباری نیست و از طریق پذیرش درونی حاصل می‌شود، ولی این پذیرش صرفاً شنیدن استدلال‌های عقلی نیست، بلکه پاسخی از مجموع جنبه‌های فکری، عاطفی، اخلاقی و معنوی یک فرد است. دومین مسئله نقش تبیین عاطفی برای مسئلهٔ شر با استفاده از نظریهٔ جهانِ مبتنی بر مشیت و عشق الهی است. حاصل راه‌حل کاتینگهام در مسئلهٔ شر این بود که این مسئله با رویکردی منطقی به نتیجه نمی‌رسد، بلکه باید با شیوه‌ای هرمونتیکی و با تأمل در متون دینی به پاسخ نهایی آن رسید.

در نقد این مؤلفه گفته شد که توجه به ساحت عاطفی در تحول انسانی نکته‌ای ارزشمند است، ولی تضعیف ساحت عقلانی در این زمینه در نهایت به نفع دین‌داری نیست و این از نقاط ضعف مهم کار فکری کاتینگهام است. همچنین برداشت وی از مقام نبی در مسئلهٔ شر برداشتی ناصواب است. در مورد انبیا و اولیای الهی نمی‌توان گفت که

«ایشان در ابتدای امر خود نمی‌توانند با خدا رابطه‌ای عاشقانه برقرار نمایند و این مسئله یا به دلیل نداشتن تعهدی از صمیم قلب به خوبی خدا است و یا به دلیل نداشتن اعتماد کامل به آن».

مؤلفهٔ دوم در تفکر کاتینگهام توجه به زبان دین و کارکرد آن در مسائل فلسفی است. اولین کارکرد این زبان نقش تعیین‌کنندهٔ نمادهای زبانی در تقریب حوزهٔ دین و روان‌شناسی و نیز کارکرد آن در نحوهٔ آشکارگی امر متعالی برای انسان مادی است. از نظر کاتینگهام، باورهای دینی دارای محتوای گزاره‌ای و شناختی هستند، ولی این محتوا در لایه‌هایی از استعارات مجازی و ادبی و در قالب زبان نمادین بیان شده و کشف و استخراج آن از این لایه‌ها روش مختص به خود را می‌طلبد. بر این اساس، تحلیل تحت‌اللفظی این عبارات باعث سوءفهم آن‌ها می‌شود. نقد این مؤلفه نیز آن است که تمامی مضامین دینی را نمی‌توان با زبان نمادین فهم کرد، بلکه دین مشتمل بر گزاره‌های متعددی است که بسیاری از آن‌ها دارای معنایی تحت‌اللفظی هستند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۲. *دین‌شناسی*. تحقیق و تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور. قم: اسراء.

رمضانی، حسن. ۱۳۹۸. *عرفان در آیینهٔ قرآن و روایات: عرفان عملی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

رمضانی، حسن. ۱۴۳۲ ق. «تعلیقات»، در *التهمید فی شرح قواعد التوحید*، نوشتهٔ علی ابن محمد ترکه اصفهانی. بیروت: موسسة ام القری.

سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. ۱۳۸۴. مسیحیت. قم: آیت عشق.

طباطبایی، سید محمد حسین. ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: نشر اسماعیلیان.

فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. ۱۴۱۵ ق. *تفسیر الصافی*. به تحقیق حسن اعلمی. تهران: مکتبة الصدر.

فیلیپس، دی. زد. ۱۳۹۶. «ایمان، شکاکیت و فهم دینی»، در *رویکردهای معاصر در معرفت‌شناسی دینی*، گردآوری و ترجمهٔ هاشم مروارید. تهران: نشر نی.

کاتینگهام، جان. ۱۳۹۶. *چرا باور؟* ترجمهٔ شروین مقیمی زنجانی. تهران: علمی و فرهنگی.

کلنبرگر، جیمز. ۱۳۹۶. «سه مدل ایمان»، در *رویکردهای معاصر در معرفت‌شناسی دینی*. گردآوری و ترجمهٔ هاشم مروارید. تهران: نشر نی.

کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۴۰۷ ق. *الکافی*. به تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیة.

مطهری، مرتضی. ۱۳۹۶. *بیست گفتار*. تهران: انتشارات صدرا.
مطهری، مرتضی. بی‌تا. *علل گرایش به مادیگری*. تهران: انتشارات صدرا. (قابل دسترس در نرم‌افزار نور مطهر).
وین‌رایت، ویلیام. ۱۳۸۵. *عقل و دل: درآمدی به نقد عقل عاطفی*. ترجمهٔ محمد هادی شهاب. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. (قابل دسترس در نرم‌افزار پژوهان).

Bibliography

Holy Quran.
Bagnoli, Carla. 2018. "Emotions and the Dynamics of Reasons." *The Journal of Value Inquiry* 52: 347-363. https://doi.org/10.1007/s10790-018-9650-0
Chappell, Timothy .2007. "Reviewed Work: The Spiritual Dimension: Religion, Philosophy, and Human Value by John Cottingham." *Mind* 116(463): 743-746.
Cottingham, John. 2005. *The Spiritual Dimension: Religion, Philosophy, and Human Value*. Cambridge University Press.
Cottingham, John. 2009a. *Why Believe*. Continuum.
Cottingham, John. 2009b. "What is Humane Philosophy and Why is it at Risk?." *Royal Institute of Philosophy Supplements* 65: 233-255.
Cottingham, John. 2014. *Philosophy of Religion: Towards a More Humane Approach*. Cambridge University Press.
Cottingham, John. 2017. *Why Believe?* Translated by Shervin Moqimi Zanjani. Tehran: Intisharat-i ʻIlmi va Farhangi. (In Persian)
Fayḍ Kāshānī, Muḥammad Muḥsin ibn Shah Murtaḍā. 1994. *Tafsīr al-Ṣāfī*. Edited by Hasan Aʿlami. Tehran: Maktaba al-Sadr. (In Arabic)
Javadi Amoli, Abdollah. 2013. *Religious Studies*. Edited by Mohammad-Reza Mostafapur. Qom: Nashr-i Israʾ. (In Persian)
Kellenberger, James. 2017. "Three Models of Faith," in *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, edited and translated by Hashem Morvarid. Tehran: Nashr-i Ney. (In Persian)
Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb (Al-Kulayni). 1987. *al-Kāfī*. Edited by Aliakbar Ghaffari & Mohammad Akhoundi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. (In Arabic)
Motahhari, Morteza. 2017. *Twenty Speeches*. Tehran: Intisharat-i Sadra. (In Persian)
Motahhari, Morteza. n.d. *Causes of Tendency to Materialism*. Tehran: Intisharat-i Sadra. (Available in Noor-i Motahhar Software) (In Persian)
Phillips, D. Z. 2017. "Faith, Skepticism, and Religious Understanding," in *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, edited and

translated by Hashem Morvarid. Tehran: Nashr-i Ney. (In Persian)
Ramezani, Hassan. 2011. "Taʿlīqāt," in *al-Tamhīd fī Sharḥ Qavāʿid al-Tauḥīd*, By Ibn Turki Iṣfahānī. Beirut: Muʾassasa Um al-Qura (In Arabic)
Ramezani, Hassan. 2019. *Mysticism in the Mirror of Quran and Hadiths: Practical Mysticism*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. (In Persian)
Soleimani Ardestani, Abdorrahim. 2005. *Christianity*. Qom: Ayat-i ʿIshq. (In Persian)
Tabatabaʾi, Muhammad Husayn. 1992. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān*. Qom: Ismaʿiliyan Publications. (In Arabic)
Tappolet, Christine. 2018. "Reasons and Emotions." In *Oxford Handbook of Reasons and Normativity*, edited by Daniel Star.
Wainwright, William. 2006. *Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason.* Translated by Mohammad Hadi Shahab. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. (Available in Pazhuhan Software) (In Persian)

یادداشت‌ها

۱. کاتینگهام در ایمیلی که به نگارنده ارسال نمود، دسته‌بندی دیدگاه خود در این چهار بخش را بسیار مناسب توصیف کرد (Cottingham, Email Correspondence, Jul 26, 2022)

2. belief in
3. believe that
4. epistemology of involvement
5. conversion
6. reverence

۷. وی در مقالهٔ «*فلسفه انسانی چیست و چرا در معرض خطر است؟*» نیز بر این مطلب تأکید کرده است (Cottingham 2009b, 252, 253).

۸. همچنین مراجعه شود به کتاب *فلسفهٔ دین به سوی رویکردی انسانی‌تر* (Cottingham 2014, 175, 176).

۹. نظریهٔ معرفت‌شناسی مشارکت کاتینگهام در مقاله‌ای مستقل با عنوان «بررسی انتقادی نظریهٔ معرفت‌شناسی مشارکت در فهم باورهای دینی» بررسی شده است (نک. خیاطزاده و نصیری، ۱۴۰۱).

۱۰. در میان اندیشمندان غربی نیز کسانی نظیر کارلا باگنولی به این هم‌افزایی میان ساحت عقل و عاطفه توجه دارند (Bagnoli, 2018).

۱۱. شبیه این انتقاد را مدافعان کاتینگهام نیز مطرح کرده‌اند. تیموثی چپیل در مروری که بر کتاب *بُعد معنوی* کاتینگهام دارد، می‌گوید: «چرا یک باور را نمی‌توان به هر دو صورت توجیه کرد. آیا در خداباوری سنتی مسیحی دقیقاً این طور نیست که اعتقاد به خدا هم اعتقاد به یک موضوع تحت‌اللفظی از واقعیت است، همان طور که اعتقاد به وجود یک سیاره، یک امر واقعی است، و هم اعتقاد به چیزی است که به همه چیز معنا می‌دهد؟» (Chappell 2007, 745)

Philosophy of Religion Research
Vol. 22, No. 2, (Serial 44), Fall & Winter 2024-2025, pp. 65-92
Research Paper
10.30497/prr.2024.244915.1851

Forgiving Moral Wrongs in the Noble Quran and Their Evolutionary Explanations

Hassan Miandari[1]

© The Author(s) 2024. Submitted: 2023.07.23 Accepted: 2024.02.12

Abstract

Human beings morally wrong each other. Forgiving is one moral reaction to those wrongs. The Noble Quran prescribes that some wrongs be forgiven and some don't. These prescriptions can be explained by evolutionary theory especially by natural selection. Natural selection can act at different levels especially at individual level and group level. Forgiveness preserves biologically valuable relations with relatives, friends and so on. Therefore individual selection favors such forgivers to those who seek revenge. Forgiveness in The Noble Quran is over and above reciprocation. Research in game theory shows that it is, but in the long run promotes reciprocation. Group selection distinguishes between forgiving in-groups and out-groups, and between those in-groups that act according to group morality and those that don't, and between those out-groups that could become in-groups and those that could not. The Noble Quran's prescriptions about forgiving enemies and doing good deeds in response to their evil deeds, or not forgiving are best understood by these distinctions. The Noble Quran's prescriptions about forgiveness have been selected by cultural group selection.

Keywords

moral wrong, forgiveness, individual selection, reciprocation, group selection, cultural evolution

1. Associate Professor, Department of Science Studies, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. (miandari@irip.ac.ir)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌ودوم، شماره دوم (پیاپی ۴۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص. ۶۵-۹۲
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2024.244915.1851

بخشش خطاهای اخلاقی در قرآن کریم و تبیین‌های تکاملی آن‌ها

حسن میانداری[۱]

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۱ **پذیرش:** ۱۴۰۲/۱۱/۲۳

چکیده

انسان‌ها نسبت به انسان‌های دیگر انواع خطاهای اخلاقی انجام می‌دهند. یکی از واکنش‌های اخلاقی نسبت به این خطاها بخشش آن‌هاست. قرآن کریم توصیه نموده که برخی خطاها بخشیده شوند و برخی نشوند. نظریهٔ تکامل به ویژه با انتخاب طبیعی تبیین‌هایی برای آن توصیه‌ها ارائه می‌کند. انتخاب طبیعی در سطوح مختلف عمل می‌کند. دو سطح مهم فرد و گروه است. بخشش به حفظ روابط ارزشمند زیستی با نزدیکان کمک می‌کند. بنابراین انتخاب فرد چنین بخشنده‌هایی را بر انتقام‌گیرندگان ترجیح می‌دهد. بخشش در آیات قرآن کریم فراتر از جبران است. تحقیقات در نظریهٔ بازی هم نشان می‌دهد که چنین است، ولی در نهایت جبران را تقویت می‌کند. انتخاب گروه بین بخشش درونی‌ها و بیرونی‌ها، و بین درونی‌های رعایت‌کننده اخلاقیات گروهی و رعایت‌نکننده، و بین بیرونی‌های قابل درونی شدن و ناقابل تفکیک می‌نهد. توصیه‌های بخشش دشمن و خوبی کردن در برابر بدی او، یا نبخشیدن او را در قرآن کریم با این تفکیک‌ها بهتر می‌توان فهمید. انتخاب گروه فرهنگی هم گسترش توصیه‌های اخلاقی قرآن کریم دربارهٔ بخشش را تبیین می‌کند.

کلیدواژه‌ها

خطای اخلاقی، بخشش، انتخاب فرد، جبران، انتخاب گروه، تکامل فرهنگی

۱. دانشیار گروه مطالعات علم، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.
(miandari@irip.ac.ir)

۱. مقدمه

توصیف‌های بسیاری از اخلاق انسان در قرآن کریم وجود دارد مانند این که انسان بخیل است (اسراء: ۱۰۰). یکی از توصیف‌های اخلاقی قرآن کریم انواع «خطاهای» اخلاقی[۱] است که انسان‌ها نسبت به دیگران انجام می‌دهند. این خطاها را بر اساس آن کسی که نسبت به او خطا انجام می‌شود، می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: خداوند[۲]، انسان‌های دیگر و خود فرد. علوم طبیعی و انسانی علی‌الاصول می‌توانند این توصیف‌ها را بیازمایند و تأیید یا رد کنند. به نظرم بسیار مهم‌تر از این، علی‌الاصول می‌توانند توصیف‌های اخلاق انسان را *تبیین* کنند.

توصیه‌های اخلاقی بسیاری هم در قرآن کریم وجود دارد مانند توصیه به صبر (آل‌عمران: ۲۰۰). قرآن کریم توصیه‌های اخلاقی بسیاری دربارهٔ انواع واکنش‌ها به انواع خطاها دارد. انواع واکنش‌های اخلاقی در برابر انواع خطاها وجود دارد مانند انتقام، دوری از خاطی، پذیرش، معذور داشتن، به خدا واگذار کردن، فراموشی، گذشت و بخشش. علوم طبیعی و انسانی نمی‌توانند این توصیه‌ها را بیازمایند و تأیید یا رد کنند، چون این‌ها به اصطلاح *هنجاری‌اند* و کار علوم توصیف-تبیین است، نه توصیه (Kagan 1998, 8). اما توصیه بی ارتباط با توصیف-تبیین نیست، مانند این که آیا چنین توصیه‌هایی در تمام فرهنگ‌ها وجود داشته است، آیا انسان‌ها معمولاً به آن‌ها عمل کرده‌اند، انگیزه یا انگیزه‌های عمل (ترک) انسان‌ها چه بوده است، و آیا آموزه‌های دینی در عمل (ترک) مؤثر بوده‌اند. و باز به نظرم بسیار مهم‌تر از پاسخ توصیفی به این سؤال‌ها، تبیین آن‌هاست.

نظریهٔ تکامل زیستی دو جزء اصلی دارد (Krogh 2013, 283-284). جزء اول *نیای مشترک* است که می‌گوید هر دو اندامگان، از یک، دو یا چند گونه از گونه‌های نزدیک به هم یا دور از هم، نیایی مشترک دارند (Baum & Smith 2013, 2-3). جزء دوم *انتخاب طبیعی* است. نظریهٔ انتخاب طبیعی از سه اصل تشکیل شده است: (۱) افراد در جمعیت، ریخت‌شناسی، کاراندام‌شناسی و رفتارهای متنوع دارند (تنوع رخ‌نمودی)[۳]؛ (۲) رخ‌نمودهای متفاوت میزان‌های متفاوت بقا و تولیدمثل در محیط‌های متفاوت دارند (تناسب (شایستگی)[۴] متفاوت)؛ و (۳) رخ‌نمود ارثی است (Lewontin 1985, 76). توصیف-تبیین اخلاق انسان از ابتدای طرح نظریهٔ تکامل محل بحث بوده است (Richards 1989). اما به ویژه از دهه ۱۹۶۰ به این سو، رویکردهای تکاملی به توصیف-تبیین اخلاق انسان رشدی فزاینده داشته است (Ruse & Richards, 2017).

ما در این مقاله به «بخشش» خطاهای اخلاقی انسان‌ها نسبت به یکدیگر از دیدگاه قرآن کریم و تبیین‌های تکاملی آن‌ها می‌پردازیم. موضوع بخشش در قرآن کریم و نظریهٔ تکامل بسیار گسترده است و ممکن نیست در یک مقاله به تمام ابعاد آن پرداخت. من برای طرح مطلب به چند موضوع اشاره‌ای می‌کنم. ابتدا «بخشش» را با توجه به قرآن کریم و یک نظر روان‌شناختی تعریف می‌کنم. بعد انتخاب طبیعی بخشش را در دو سطح فرد و گروه به اجمال توضیح می‌دهم. بعد چهار نظر قرآنی و برای هر یک، یک تبیین تکاملی را می‌آورم. این موارد نشان می‌دهند که تبیین‌های تکاملی به فهم توصیف‌ها و توصیه‌های قرآنی کمک می‌کنند.

۲. تعریف «بخشش»

مقاله‌ها و کتاب‌های بسیاری دربارهٔ تعریف «بخشش» و مطالب مرتبط نوشته شده‌اند.[۵] من در این بخش ابتدا آیات قرآن کریم را از جهت تعریف «بخشش» مورد بحث قرار می‌دهم و بر این اساس تعریفی ابتدایی از «بخشش» پیشنهاد می‌کنم. سپس برای تکمیل این تعریف ابتدایی، تعریف انرایت و فیتزگیبنز[۶] (Enright & Fitzgibbons 2014, 32-56) را به اجمال بیان می‌کنم.

۲-۱. نظری قرآنی

یکی از توصیه‌های اخلاقی قرآن کریم «گذشت» از مجازات خاطی یا تخفیف آن است و این معنا را با «عفو» بیان کرده است.[۷] برای مثال، شیخ طوسی در تفسیر سوره بقره آیه ۱۷۸ می‌گوید «العفو عن المعصیه: ترک العقاب علیها» (طوسی ۱۳۷۶، ۲: ۱۰۱)[۸]، زمخشری در تفسیر سوره آل‌عمران آیه ۱۳۴ می‌گوید «وَ الْعافِینَ عَنِ النَّاسِ إذا جنی علیهم أحد لم یؤاخذوه» (زمخشری ۱۴۰۷، ۱: ۴۱۵)، فخر رازی در تفسیر سوره بقره آیه ۲۸۶ می‌گوید «العفو أن یسقط عنه العقاب» (فخر رازی ۱۴۲۰، ۷: ۱۲۴)، و آلوسی در تفسیر سوره بقره آیه ۱۰۹ می‌گوید «العفو ترک عقوبة المذنب» (آلوسی ۱۴۱۵، ۱: ۳۵۶).[۹] اما «گذشت» به این معنا، ترکی بیرونی است که کاملاً ممکن است با عدم بخشش درونی همراه باشد. برای مثال، اگر کسی فرزند مرا به ناحق کشته باشد و مجازات او اعدام باشد، ممکن است من به دلایل اخلاقی از اعدام او بگذرم، ولی او را نبخشم و مثلاً نفرتم از او به هیچ وجه کاهش نیابد.

توصیهٔ اخلاقی دیگر قرآن کریم که درونی‌تر، به بخشش نزدیک‌تر و معمولاً سخت‌تر است، «صرف نظر» کردن است و این معنا را با «صفح» بیان کرده است.[۱۰] برای مثال،

بیضاوی در تفسیر سوره بقره آیه ۱۰۹ می‌گوید «العفو ترک عقوبة المذنب، و الصفح ترک تثریبه» (بیضاوی ۱۴۱۸، ۱: ۱۰۰)، آلوسی در تفسیر سوره حجر آیه ۸۵ می‌گوید «فسر الراغب الصفح نفسه بترک التثریب و ذکر أنه أبلغ من العفو» (آلوسی ۱۴۱۵، ۷: ۳۲۰)، و آیت‌الله مکارم شیرازی در تفسیر سوره حجر آیه ۸۵ می‌گوید: ««صفح» به معنی روی هر چیزی است مانند صفحه صورت و به همین جهت «فاصفح» به معنی روی بگردان و صرف نظر کن آمده است» (مکارم شیرازی ۱۳۷۱، ۱۱: ۱۲۷).

اما «صرف نظر کردن» به این معنا هم بخشش نیست. اگر من کسی را که فرزندم را به ناحق کشته است، سرزنش نکنم، به بخشش نزدیک‌تر شده‌ام. ولی دلیل اخلاقی این ترک سرزنش مهم است. اگر مثلاً چنین سرزنشی موجب خطا کردن نسبت به قاتل شود، و به دلیل آن که خطا نکنم، سرزنش او را ترک کنم، این بخشش نیست. اشتراکی هم بین گذشت و صرف نظر وجود دارد: هر دو سلبی هستند. یکی ترک مجازات و دیگری ترک سرزنش است. اما بخشش ایجابی است.

«بخشش» در قرآن کریم با «غفر»[۱۱] بیان شده است.[۱۲] مفسران تعاریف مختلفی از «غفر» در نسبت خداوند با انسان به دست داده‌اند مانند:

۱. «پاکی»: بقره: ۲۶۸ (آلوسی ۱۴۱۵، ۲: ۴۰)؛ آل‌عمران: ۱۳۳ (آلوسی ۱۴۱۵، ۲: ۲۷۱)؛ آل‌عمران: ۱۳۳ (طالقانی ۱۳۶۲، ۵: ۳۳۴؛ طباطبایی ۱۳۹۰، ۴: ۱۹؛ مکارم شیرازی ۱۳۷۱، ۳: ۹۱)؛ غافر: ۷ (مکارم شیرازی ۱۳۷۱، ۲۰: ۳۲)؛ حدید: ۲۱-۲۰ (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۹: ۱۶۵-۱۶۴؛ مکارم شیرازی ۱۳۷۱، ۲۳: ۳۶۱-۳۶۰).

۲. «هدایت»: مائده: ۱۱۸ (طبری ۱۴۱۲، ۷: ۹۰)؛ فرقان: ۶ (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۵: ۱۸۳)؛ شوری: ۵ (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۸: ۱۲-۱۱)؛ احقاف: ۸ (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۸: ۱۹۰-۱۸۹)؛ منافقون: ۶ (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۹: ۲۸۲).

۳. «نور»: آل‌عمران: ۱۵۵ (طباطبایی ۱۳۹۰، ۴: ۵۳)؛ نساء: ۹۹ (آلوسی ۱۴۱۵، ۳: ۱۲۶)؛ انفال: ۴ (فخر رازی ۱۴۲۰، ۱۵: ۴۵۵)؛ تحریم: ۸ (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۹: ۳۳۶).

۴. «حیات»: آل‌عمران: ۱۵۵ (طباطبایی ۱۳۹۰، ۴: ۵۳-۵۲).[۱۳]

ولی مرحوم علامهٔ طباطبایی «غفر» را در رابطهٔ خدا و انسان تعریفی کرده‌اند که به نظرم قابل کاربرد در زمینهٔ رابطهٔ انسان‌ها با یکدیگر است: «رفع مانع نزدیکی»[۱۴] (آل‌عمران: ۱۵۵، طباطبایی ۱۳۹۰، ۴: ۵۳-۵۲؛ نساء: ۹۶، طباطبایی ۱۳۹۰، ۵: ۴۸؛ انفال: ۴، طباطبایی ۱۳۹۰، ۹: ۱۲؛ و ص: ۶۶، طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۷: ۲۲۳). ایشان در تفسیر

آل‌عمران: ۳۱ می‌گوید:

> و الذنوب هی المانعة من نیل ما عنده من کرامة القرب و الزلفی و جمیع الأمور التی هی من توابعها کالجنة و ما فیها، و إزالة رینها عن قلب الإنسان و مغفرتها و سترها علیه هی المفتاح الوحید لانفتاح باب السعادة و الدخول فی دارالکرامة. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۳: ۱۶۰)[۱۵]

«بخشش» را بر این اساس می‌توان چنین تعریف کرد:

> کسی خطایی اخلاقی (فعل، ترک، یا پیامدهای آن‌ها) نسبت به کسی دیگر (قربانی) انجام می‌دهد،[۱۶] این خطا فاصلهٔ[۱۷] اخلاقی خاطی را از قربانی بیشتر می‌کند. بخشش قربانی[۱۸] به درجات مختلف، این فاصله را کمتر می‌کند.

۲-۲. نظری روان‌شناختی

انرایت و فیتزگیبنز بخشش را چنین تعریف می‌کنند:

> مردم عاقلانه تعیین می‌کنند که نامنصفانه با آن‌ها برخورد شده است، می‌بخشند وقتی که عامدانه رنجش و واکنش‌های مرتبط را (که حقشان است) ترک می‌کنند و می‌کوشند به خاطی بر اساس اصل اخلاقی خیرخواهی پاسخ دهند که ممکن است شامل مهربانی، ارزش نامشروط، سخاوت، و محبت اخلاقی شود (که به دلیل فعل یا افعال آزارنده خاطی، حق او نیست). (Enright & Fitzgibbons 2014, 32)

آن‌ها مفردات تعریف را توضیح می‌دهند. من برخی را به اجمال می‌آورم. منظور از *عاقلانه* این است که فرد عجولانه به حکمی سریع دربارهٔ خاطی نمی‌رسد، او اختلالی ذهنی ندارد که واقعیت را تحریف کند و درمی‌یابد که طرف خطایی اخلاقی انجام داده است. منظور از *عامدانه ترک کردن* این است که فرد فعالانه می‌کوشد در واکنش رنجش تغییر ایجاد کند. بخشش منفعلانه نیست، بلکه گاهی مملو از کشمکش است. البته همهٔ بخشش‌ها با تصمیم و فرایندهای آگاهانه عملی نمی‌شود. ترک رنجش یک‌شبه به دست نمی‌آید و گاهی کشمکش درونی ماه‌ها یا حتی سال‌ها طول می‌کشد.

منظور از *واکنش* و *پاسخ*، احساسات، افکار و رفتارهایی است که همراه رنجش و خیرخواهی هستند. وقتی فرد رنجش را ترک می‌کند محتمل است که کمتر (در خود فرد در طول زمان، یا در فرد بخشنده نسبت به نابخشنده) (۱) هیجانات منفی داشته باشد که پیوستاری از دلخوری تا نفرت دارد، (۲) افکار منفی داشته باشد که پیوستاری دارد از این حکم که خاطی بی‌کفایت است تا این حکم که شرارت مجسم است، و (۳) رفتارهای منفی انجام دهد که پیوستاری از بی‌اعتنایی کوتاه‌مدت تا انتقام‌جویی جدی دارد.

وقتی فرد خیرخواهی می‌کند محتمل است که بیشتر (در خود فرد در طول زمان یا در فرد بخشنده نسبت به نابخشنده) (۱) هیجانات مثبت داشته باشد که پیوستاری از کمی علاقه‌مند شدن تا محبت بی‌خویشانه دارد، (۲) افکار مثبت داشته باشد که پیوستاری دارد از آرزوی خیر برای او تا ارزش نامشروط قائل شدن برایش (نه به دلیل افعال ضد اخلاقی او، بلکه به این دلیل که او شخص است و تمام اشخاص ارزش احترام دارند)[۱۹]، و (۳) رفتارهای مثبت انجام دهد از برقراری ارتباط چشمی یا لبخند زدن تا بهزیستیِ او را فعالانه مد نظر قرار دادن. اصل اخلاقی *خیرخواهی* حس واقعی خوبی است که بنا بر آن مردم به دیگران کمک می‌کنند بدون آن که فکر کنند چه به آن‌ها کرده‌اند یا می‌توانند بکنند.

انرایت و فیتزگیبنز چهارده اندیشهٔ روان‌شناختی که تعریف‌شان را روشن‌تر می‌سازد بیان می‌کنند. ما به شش مورد اشاره می‌کنیم. (۱) بخشش پیوستاری از کم تا کامل دارد. هم بین افراد تفاوت وجود دارد و هم در یک فرد در طول زمان تفاوت می‌کند. (۲) بخشنده لزوماً از اصول اخلاقی‌ای که به کار می‌برد آگاه نیست. مثلاً او ممکن است محبت اخلاقی نشان دهد ولی با خود نگوید که «من الان تصمیم می‌گیرم که اصل محبت اخلاقی را اِعمال کنم.» (۳) اگر کسی اصولی را که به کار می‌برد درک نکند، بخشش او سطحی است، و اگر درک کند، بخشش او عمیق است. (۴) خطا ممکن است جسمی، روانی، هیجانی، اخلاقی یا ترکیبی از این‌ها باشد.[۲۰] (۵) عمق خطا ممکن است تفاوت داشته باشد. صدمهٔ جزئی ولی ناراحت‌کننده هم ممکن است خشم را برانگیزد. بخشش صدمات جزئی‌تر آسان‌تر است و بخشش در این زمینه‌ها تمرین خوبی برای محدود کردن خشم است. (۶) بخشش شناختی، هیجانی و رفتاری لزوماً با هم رخ نمی‌دهند. کسی ممکن است از نظر رفتاری ببخشد ولی از نظر هیجانی نه.

انرایت و فیتزگیبنز «بخشش» را از بیست‌وسه امر دیگر متمایز می‌کنند. ما تنها دو مورد «عفو» و «ترک رنجش» را می‌آوریم که نزدیک به «عفو» و «صفح» است که در بحث قرآنی آوردیم. آن‌ها می‌گویند بخشش و عفو در روابط بین افراد متفاوت‌اند. هر دو ریشه در رحمت دارند و بنابراین خیری اجتماعی یا اخلاقی به خاطی می‌دهند که استحقاقش را ندارد. اما عفو کاستن از مجازات به حق است که برای بخشش کافی نیست. زیرا بخشش شامل تغییر درونی به جهت محبت بیشتر است. بنابراین می‌شود عفو کرد، ولی محبت نداشت. ایشان درباره ترک رنجش می‌گویند کسانی بخشش را چیزی جز کاستن رنجش از خاطی نمی‌دانند. و این کاستن رنجش موجب بهتر اخلاقی رفتار کردن فرد می‌شود. ولی آنچه اصل است اخلاقی رفتار کردن با خاطی است. ترک رنجش فی‌نفسه لزوماً اخلاقی

نیست به ویژه اگر برای خیر خاطی نباشد و اگر از راه‌های ضد اخلاقی رنجش را بکاهد، مثلاً خاطی را بکشد.

۲-۳. مقایسهٔ دو نظر

انرایت و فیتزگیبنز بخشش را عمدی و فعال می‌دانند، نه منفعل، که گاهی بسیار سخت و زمان‌بر است. اما به نظر می‌رسد در قرآن کریم بخشش گاهی چنین است، مانند شوری: ٤٣. ولی گاهی هم چنین نیست، مانند جاثیه: ١٤، که در برخی تفاسیر آمده که احتمالاً منظور بخشش خطاهای کوچک است (فخر رازی، ١٤٢٠، ٢٧: ٦٧٤). انرایت و فیتزگیبنز در اندیشهٔ روان‌شناختی پنجم به این نکته اذعان می‌کنند و این که بخشش در این موارد آسان‌تر است و علی‌القاعده زمان‌بر نیست.[۲۱] از دیدگاه اخلاق قرآنی به نظرم مهم‌تر این است که گاهی خطا چنان کوچک شمرده می‌شود که نیازی به بخشش پیش نمی‌آید، مانند فرقان: ٦٣، ٧٢؛ و باز به نظرم مهم‌تر این که خود فرد کارهایی را خطا می‌شمارد که معمولاً خطا شمرده نمی‌شوند و این به ویژه در روابط عاشق-معشوق پیش می‌آید (طباطبایی ١٣٩٠، ٦: ٣٧١).

انرایت و فیتزگیبنز تنها یک دلیل اخلاقی برای بخشش می‌آورند: اصل خیرخواهی. اما به نظر می‌رسد در قرآن کریم درست است که این دلیل، دلیل مقبولی است، مانند بقره: ٢٦٣، ولی دلایل مقبول دیگر هم وجود دارد، مانند حفظ و بهبود روابط ارزشمند اخلاقی (تغابن: ١٤).[۲۲] از دیدگاه اخلاق قرآنی به نظرم مهم‌تر این است که دلایلی در نسبت اخلاقی با خداوند وجود دارد مانند دوست داشتن بخشش خداوند (نور: ٢٢)، توصیه خداوند به بخشش (جاثیه: ١٤)، تخلق به اخلاق خداوند (بقره: ٢٦٣، طباطبایی ١٣٩٠، ٢: ٣٨٩؛ آل‌عمران: ١٥٩، فخر رازی ١٤٢٠، ٩: ٤٠٨)، و بخشش برای رضای خداوند (شوری: ٤٣، طوسی ١٣٧٦، ٩: ١٧١).[۲۳]

بر اساس این ملاحظات می‌توان تعریف ابتدایی را چنین تکمیل کرد:

> کسی خطایی اخلاقی (فعل، ترک، یا پیامدهای آن‌ها) بزرگ-کوچک[۲٤]، نسبت به کسی دیگر (قربانی) انجام می‌دهد[۲٥]، این خطا فاصلهٔ اخلاقی خاطی را از قربانی بیشتر می‌کند. بخشش عمدی-خودکار قربانی به دلایل فضیلتمندانهٔ اخلاقی[۲٦]، سخت-آسان، زمان‌بر-سریع، و به درجات مختلف، این فاصله را کمتر می‌کند.[۲۷]

و توضیح انرایت و فیتزگیبنز درباره *واکنش* و *پاسخ*، بر اساس افکار، احساسات و رفتارها، و سیر منفی به مثبتشان به دلیل بخشش[۲۸]، برای توضیح *فاصله* و *کم-زیاد* شدن آن به کار

ما هم می‌آید.[۲۹]

۳. انتخاب طبیعی بخشش

انتخاب طبیعی در «سطوح» مختلفی می‌تواند عمل کند چون موجودات مختلفی می‌توانند شروط انتخاب طبیعی (تنوع رخ‌نمودی، تناسب متفاوت و توارث) را داشته باشند. دو سطح مهم «فرد» و «گروه» است (Okasha 2006). اگر افرادی رخ‌نمودهای متفاوتی داشته باشند مانند بیشتر بخشنده و بیشتر انتقام‌گیرنده، و بر حسب شرایط محیطی، افرادی که یکی از این دو صفت را دارند احتمال بقا و تولیدمثل (تناسب) بیشتری داشته باشند، و این صفات به ارث برسند، در طول چند نسل، فراوانی افرادی که آن صفت را در جمعیت دارند، احتمالاً بیشتر خواهد شد. همین طور اگر گروه‌هایی رخ‌نمودهای متفاوتی داشته باشند مانند بخشش بیشتر افراد درون گروه و بخشش بیشتر افراد بیرون گروه، و بر حسب شرایط محیطی، گروه‌هایی که یکی از این دو صفت را دارند تناسب بیشتری داشته باشند، و این صفات به ارث برسند، در طول چند نسل، فراوانی گروه‌هایی که آن صفت را در جمعیت دارند احتمالاً بیشتر خواهد شد. ما در این بخش چند نظر دربارهٔ بخشش در قرآن کریم را می‌آوریم که می‌توان بر اساس انتخاب فرد یا انتخاب گروه درباره آن‌ها سخن گفت.

۳-۱. انتخاب فرد

۳-۱-۱. نظری قرآنی

علّام (Allam 1967) می‌گوید در آیاتی از قرآن کریم که انسانِ متوسط مخاطب است (نه پیامبر (ص) یا برخی برگزیدگان مانند مخاطبان نور: ۲۲)، آیات به صورت امر به بخشش نیستند. تنها آیهٔ ۱۰۹ بقره دستور قطعی به بخشش می‌دهد. و به جای امر به بخشش، با شیوهٔ غیرمستقیم به آن ترغیب شده است، مانند این که اسوه (خدا، پیامبر (ص) و مؤمنان) نشان داده می‌شود. به نظر او مقصود این بوده که ولو بخشش مطلقاً الزام نشده، بسیار به قوت توصیه شده است. دلیل این امر به نظر او توصیف قرآن از اخلاق انسان است: بخشش کاملاً هماهنگ با تمایلات طبیعی انسان نسبت به خاطی نیست، بلکه دفاع در برابر خطا، طبیعی انسان است. در حقیقت بخشش نوعی بی‌عدالتی نسبت به خود است. بنابراین اگر به آن امر می‌شد به سمع قبول شنیده نمی‌شد. اما آیات دربارهٔ بخشش چنان تحریک‌کننده‌اند که طبیعی نبودن نادیده گرفتن حق فرد، به حداقل برسد.

من با این اندیشهٔ علام موافقم که در قرآن کریم بخشش برای معمول مردم به لحاظ اخلاقی الزامی نیست، ولی به قوت توصیه شده است. و بر اساس فضیلت‌گرایی قرآنی باز موافقم که از نظر قرآن کریم بخشش در شرایطی خاص ممکن است برای فضیلتمندی مانند پیامبر (ص) الزامی باشد، ولی برای معمول مردم که به آن حد از فضیلت نرسیده‌اند، در همان شرایط، الزامی نباشد. و باز بر اساس همان فضیلت‌گرایی با این اندیشه هم موافقم که پیامبر (ص) اسوه بخشش است و معمول مردم به لحاظ اخلاقی باید بکوشند به او نزدیک شوند.

ولی سه نقد بر آراء او دارم. اول این که در بقره: ۱۰۹ به عفو و صفح امر شده و بر اساس مطالبی که در بخش پیش آمد، این‌ها بخشش نیستند. و این به نفع علام است چون دیگر لازم نیست استثنایی را برای حکم کلی‌اش بپذیرد. دوم این که برخی مفسران «عزم» در شوری: ۴۳ را «امر» دانسته‌اند، مانند طبرسی که می‌گوید «'لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ' أی من ثابت الأمور التی أمر الله تعالی بها فلم تنسخ» (طبرسی ۱۳۷۲، ۹: ۵۲). و بسیاری از مفسران جاثیه: ۱۴ را امری دانسته‌اند (مانند طوسی ۱۳۷۶، ۹: ۲۵۲؛ بیضاوی ۱۴۱۸، ۵: ۱۰۶؛ آلوسی ۱۴۱۵، ۱۳: ۱۴۴؛ و طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۸: ۱۶۳).[۳۰]

نقد سوم این که حتی با فرض امر نکردن مستقیم به بخشش در قرآن کریم،[۳۱] می‌توان تفسیر دیگری[۳۲] در باب طبیعت انسان از آن داد. احتمال دارد امر نکردن بر اساس این توصیف از طبیعت انسان بوده که بخشش در برخی زمینه‌ها طبیعی است[۳۳] و نیازی به امر ندارد.[۳۴] و اینجا جایی است که نظریهٔ تکامل می‌تواند کمک کند تا بین دو نظر دربارهٔ توصیف طبیعی بودن یا نبودن بخشش در انسان قضاوت کنیم.

۳-۱-۲. *نظری تکاملی*

مایکل مکالا (McCullough 2008, 13-16, 88-133)، از نظریه‌پردازان اصلی تکاملی در زمینهٔ بخشش، معتقد است که بخشش نزدیکان مانند بستگان ژنتیکی، دوست یا متحد نزدیک، به اندازهٔ انتقام از خاطی، «طبیعی» انسان است. «طبیعی» در این نظر یعنی در تمام افراد گونه وجود دارد چون معلول انتخاب طبیعی و به تعبیر فنی *سازش* (سازگاری، انطباق، تطابق)[۳۵] است. صفتی «سازش» است که در طول تکامل انسان، مشکلاتی را که مکرر برای بقا و تولیدمثل در محیط (طبیعی و اجتماعی) پیش می‌آمده، حل می‌کرده است. *کارکرد* اصلی بخشش این بوده که به حفظ روابط ارزشمند زیستی با نزدیکان کمک می‌کرده است.[۳۶] گونهٔ انسان (*انسان خردمند* (*هوشمند*)) گونه‌ای اجتماعی است که با دلبستگی‌های احساسی، اعتماد و کمک دوجانبه باقی می‌ماند و تولیدمثل می‌کند. بخشش

بیگانه و دشمن با استفاده از همان سازوکارهای بخشش نزدیکان است. این نوع بخشش به این معنا «غیرطبیعی» است.[۳۷]

مکالا و همکارانش (McCullough *et al.*, 2013) به نحوی دقیق‌تر کارکرد تکاملی بخشش را توضیح می‌دهند. کارکرد بخشش افزودن نسبت *مبادلهٔ آسایش* (*نما*)[۳۸] *درونی* (نه *حسابگرانه*) خاطی نسبت به قربانی است.[۳۹] نمای یک فرد برای فرد هدف می‌گوید که او چقدر حاضر است برای رسیدن به فایدهٔ خودش، به هدف هزینه برساند. نمای ۱:۱ نشان می‌دهد که فاعل برای آسایش هدف، ارزش مساوی با آسایش خودش قائل است. فاعل ۱ واحد هزینه به هدف وارد می‌کند، اگر و تنها اگر، در عوض حداقل ۱ واحد فایده به خودش برسد. نمای کمتر از ۱ مثلاً ۰/۵ نشان می‌دهد که فاعل به آسایش هدف، ارزش نصف در برابر آسایش خودش قائل است. و بنابراین فاعل حاضر است ۲ واحد هزینه به هدف وارد سازد تا در عوض ۱ واحد فایده یا بیشتر به خودش برسد. نمای صفر نشان می‌دهد که فاعل حاضر است هر هزینه‌ای را به هدف وارد کند تا حتی کمترین فایده را به خودش برساند. به علاوه افراد حاضرند به دشمنان هزینه وارد کنند حتی اگر در این صورت متحمل هزینه شوند. نما در این صورت منفی است.

اگر فاعل حساب کند که هدف یا خویشاوندان، دوستان یا متحدان او، به رفتارش پی ببرند و بعد بر حسب آن بکوشند به فاعل آسیب بزنند یا به او کمک کنند، نمای او *حسابگرانه* خواهد بود. نمای *درونی* بیانگر میزان آسایش هدف برای فاعل، تنها از طریق آثار غیرمستقیم رفتار فاعل، بر آسایش خود فاعل است. حضور پرشمار افرادی که نمای حسابگرانه و درونی بالایی نسبت به فرد دارند، و فاصله گرفتن از آن‌ها که چنین نماهایی ندارند، به لحاظ تکاملی برای فرد مفید است. انسان‌ها بر اساس مقولات ارتباطی مانند دوست، پدر، مادر، بیگانه یا رئیس، انتظاراتی از آن‌ها نسبت به خودشان دارند. انتظارات بر اساس رفتارهای گذشتهٔ دیگران هم شکل می‌گیرد شامل مشاهدهٔ مستقیم، اطلاعات دیگران و این که چقدر به نظر می‌آید توانایی آسیب یا کمک دارند.

انسان‌ها فرایندهایی محاسبه‌ای برای تولید نماهای حسابگرانه و درونی پایه‌ای برای دیگران دارند و نماهای دیگران را هم نسبت به خودشان تخمین می‌زنند. همچنین فرایندهای شناختی‌ای هستند که درمی‌یابند فاعلی با نمای کمتری نسبت به آنچه از او انتظار می‌رفته، عمل کرده است. قضیه این نیست که کسی به فرد هزینه وارد کرده است، بلکه این است که آیا با توجه به فهم قربانی نسبت به نمای فاعل برای خودش، آن هزینه مجاز بوده یا نه. برای مثال، والدین تحمیل هزینه‌های بسیاری در طول زندگی‌شان از جانب

فرزندانشان را به آسانی تحمل می‌کنند و در صدد انتقام برنمی‌آیند. زیرا آن هزینه‌ها مجاز دانسته می‌شوند، نه تنها به دلیل نمای بالای والدین نسبت به فرزندانشان، بلکه به دلیل پذیرش نمای نسبتاً پایین فرزندانشان نسبت به آن‌ها. بر اساس *انتخاب خویشاوند*[۴۰]، بستگان نزدیک احتمالاً منشأ منافعی هستند و لذا انتظار داریم که خویشاوندی بخشش را تسهیل کند. همین طور افرادی که با آن‌ها ارتباط نزدیک، مصالح مشترک، ارزش‌های مشترک و فرصت‌های بسیار برای همکاری‌های سودمند دوطرفه داشته‌ایم، نامزدهای خوبی برای بخشش‌اند زیرا ارتباط سودمند مدام ممکن است.

۳-۱-۳. *مقایسهٔ دو نظر*

بر اساس نظریه مکالا و همکاران، انتخاب فرد، بخشش نزدیکان را در انسان انتخاب کرده است. و بنابراین اکنون بخشش در تمام افراد گونهٔ انسان به نحوی «طبیعی» وجود دارد. و انسان‌ها از سازوکار طبیعی بخشش نزدیکان برای بخشش بیگانگان یا دشمنان هم استفاده می‌کنند. و بر این اساس می‌توان تبیین کرد که چرا در قرآن کریم به مادران امر یا توصیه نشده که فرزندانشان را ببخشند، ولی توصیه شده که فقیری را که بیگانه است، ببخشند (بقره: ۲۶۳). و باز بر این اساس نظر صریح علام درست نیست که دفاع در برابر خاطی (انتقام) طبیعی‌تر از بخشش اوست. و این نظر تلویحی او هم درست نیست که انسان‌ها در تمام زمینه‌ها (به ویژه نزدیکان در برابر بیگانگان/دشمنان) به یکسان اهل انتقام هستند یا نیستند و به یکسان اهل بخشش هستند یا نیستند.

۳-۱-۴. *جبران*

جبران در قرآن کریم (خوبی با خوبی (مانند رحمن: ۶۰) و بدی با بدی (مانند بقره: ۱۹۴)) یکی از محوری‌ترین اصول توصیفی و توصیه‌ای اخلاقی است. جبران در نظریهٔ تکامل هم یکی از محوری‌ترین اصول تبیینی اخلاق است (مانند Trivers 1971, 2006). اما بخشش نوعی فراتر رفتن از جبران است (مانند شوری: ۴۲-۴۳)، و به تعبیر علام نوعی بی‌عدالتی نسبت به خود است، به ویژه اگر بخشنده کار خوبی هم برای خاطی انجام دهد (مانند فصلت: ۳۴). مکالا (McCullough 2008, 90-103)، بر اساس تحقیقات صاحب‌نظران در نظریهٔ بازی،[۴۱] استدلال می‌کند که درست است که بخشش فراتر از جبران است، ولی اتفاقاً آن را تقویت می‌کند.

جبران در مسابقه‌های رایانه‌ای مختلفی بین راهبردهای مختلف برای کسب امتیاز بیشتر، بیشترین امتیاز را کسب کرد. راهبرد جبران این بود که بازیگر در اولین حرکت

خودخواهی نمی‌کرد بلکه همکاری می‌کرد، بعد در حرکت بعدی همان کاری را می‌کرد که بازیگر دیگر در دور قبل کرده بود. نام راهبرد جبران «این به آن در» (TFT)[۴۲] بود. بنابراین اگر بازیگر دیگر خودخواهی کرده بود، TFT هم خودخواهی می‌کرد («انتقام» می‌گرفت) و اگر بازیگر دیگر هم همکاری کرده بود، TFT هم به همکاری ادامه می‌داد. TFT «بخشنده» هم بود، یعنی اگر بازیگر دیگر در دور قبل خودخواهی کرده بود و TFT هم خودخواهی کرده بود، حال اگر همکاری می‌کرد، TFT هم خودخواهی دور قبل او را می‌بخشید و به همکاری بازمی‌گشت.

بعد از موفقیت TFT شرایط مسابقه تغییر داده شد و راهبردهای مختلفی در شرایط مختلف، بیشترین امتیاز را گرفتند. اما همیشه بخشش کم یا بیش جزئی از راهبرد بود. برای مثال، اگر دو TFT امکان اشتباه داشته باشند و به جای آن که همکاری کنند خودخواهی کنند یا همکاری بازیگر دیگر را خودخواهی بینگارند، وارد دور بی‌انتهای خودخواهی با یکدیگر خواهند شد. اما TFT سخاوتمند که حدود یک سوم موارد خودخواهی رقیب را بدون قید می‌بخشید، یعنی انتظار نداشت که طرف مقابل همکاری کند تا او هم همکاری کند، می‌توانست اشتباه را تحمل کند. مکالا نتیجه می‌گیرد که بخشش به ما کمک می‌کند محیطی اجتماعی درست کنیم که در آن بتوانیم از جبران بهره ببریم. اگر بخشش نبود سود میانگین همکاری به تدریج در طول نسل‌ها کاهش می‌یافت.

۳-۲. انتخاب گروه

۳-۲-۱. *نظری قرآنی*

کُل (Cole 2021) می‌گوید قرآن آیات زیادی دارد که تأکید می‌کند دشمنان بخشیده شوند و کارهای بد آنان با کارهای خوب جواب داده شود. در مزمل: ۱۰ پیامبر (ص) به صبر و دوری گزیدن زیبا از تکذیب‌کنندگان توانگر توصیه می‌شود. لذا بی‌صبری و درشتی نفی می‌شود. دوری گزیدن پیامبر (ص) به معنای بدخواهی برای آن‌ها در دنیا نبود، بلکه او برای آن‌ها خیر می‌خواست.[۴۳] و اگر به لحاظ اخلاقی می‌توانست مشرکان ستیزه‌جو را غرق در چیزهای خوب می‌کرد (زخرف: ۳۳-۳۵). اما چون برنامهٔ خدا این است که مردم را از شرک بازدارد، چنان نمی‌کرد. در جاثیه: ۱۴ به مؤمنان گفته می‌شود که دشمنانشان را ببخشند و در بقره: ۱۰۹ گفته می‌شود اهل کتابی را که می‌خواهند آنان به شرک بازگردند، ببخشند. در فرقان: ۶۳-۷۶ تواضع، صلح و امنیت خواستن برای دشمنان، و پرهیز از خشونت در برابر آزار زبانی از صفات برجستهٔ بندگان رحمان‌اند. در شوری: ۳۶-۳۸ گفته

می‌شود مؤمنانِ آرمانی کسانی را که غضب آن‌ها را برانگیخته‌اند، می‌بخشند. در شوری: ۳۹-۴۳ به جای انتقام بر صبر و بخشش تأکید شده است. در مؤمنون: ۹۶ خوبی در برابر بدی خواسته شده است. در فصلت: ۳۳-۳۵ تشویق می‌کند که بدی دشمنان با احسن (بهتر بلکه بهترین) پاسخ داده شود که در نتیجه آن‌ها را در طول زمان از دشمن به دوست تبدیل می‌کند. در لقمان[٤٤]: ۱۵ به فرزندان والدین مشرک توصیه می‌شود که به صورت معروف با آن‌ها معاشرت کنند، یعنی با مهربانی، محترمانه، درست و منصفانه، نه این که از آن‌ها دوری جویند یا خشونت به خرج دهند. در طه: ۴۴ خداوند به موسی (ع) و هارون فرموده در مواجهه با فرعون به نرمی سخن گویند تا شاید درس بگیرد و بترسد. و این الگویی برای برخورد مسلمانان با مشرکان بود.

پس از مهاجرت به مدینه، مشرکان مکه بارها به جمع کوچک مسلمانان حمله کردند و به مسلمانان اجازهٔ دفاع داده شد. اما حتی در میان این دشمنی‌ها هم جای امید آشتی بین طرفین بود. در بقره: ۱۹۰ به قتال با کسانی که مقاتله می‌کنند دستور می‌دهد، ولی هشدار می‌دهد که تجاوز نکنند. در انفال: ۳۸ و ۶۱ می‌گوید اگر کافران بازایستند، آنچه گذشته بخشیده می‌شود. اما اگر بازگردند سرنوشت گذشتگان را خواهند داشت. و اگر به صلح تمایل داشتند شما هم باید چنان کنید و به خدا توکل کنید.[٤٥] در ممتحنه: ۷-۸ می‌گوید شاید خدا بین شما و دشمنان شما محبت ایجاد کند. و تنها از عدهٔ معدودی که فعالانه علیه مؤمنان اقدام کرده‌اند نهی شده است، نه عدهٔ کثیری که از این‌ها به نحوی منفعل حمایت کردند.

قرآن دورهٔ مدنی سوای صلح و آشتی در جبههٔ جنگ، آیاتی دارد که رفتار مهربانانه با دیگران را ترغیب می‌کند. در آل‌عمران: ۱۰۳ ضمن یادآوری رفع دشمنی‌های گذشته، به وحدت به جای تفرقه توصیه شده است. در حجرات: ۱۳ تفاوت جنسیت و قومیت مثبت شمرده است چون می‌تواند به افزایش معرفت کمک کند. و در مائده: ۴۸ تفاوت دینی به رسمیت شناخته می‌شود و به رقابت دوستانه در امور خیر توصیه می‌شود.

۳-۲-۲. *نظری تکاملی*

دیوید ویلسون (Wilson 2002) از نظریهٔ انتخاب گروه در زیست‌شناسی تکاملی[٤٦]، برای تبیین بخشش به ویژه در مسیحیت استفاده می‌کند.[٤٧] «گروه» در این نظر *گروه صفتی*[٤٨] است، یعنی بر اساس هر صفت اجتماعی که بر تناسب افراد گروه اثر می‌گذارد تعریف می‌شود. بنابراین صفت بخشش خطا مبنای گروه‌هایی است که احتمالاً متفاوت با گروه‌هایی است که مثلاً بر اساس بخشش مال هستند.[٤٩] فرد ممکن است خطای افرادی را

چون «خودی» هستند ببخشد، اما مالش را به آن‌ها نبخشد. آن‌ها از نظر بخشش خطا *درون‌گروهی* و از نظر بخشش مال *بیرون‌گروهی* هستند. بنابراین یافتن گروه مناسب برای تکامل هر صفت تا حدی تجربی است.

صفات اجتماعی فرد که به نفع تناسب گروه در انتخاب بین‌گروهی‌اند ممکن است به ضرر تناسب فرد درون گروه باشند، مانند بخشش مال. بنابراین انتخاب گروه انتخاب *چندسطحی* می‌شود که انتخاب فرد به ضرر افزایش صفت به نفع گروه، و انتخاب گروه به نفع افزایش آن است. و برحسب قدرت بیشتر انتخاب فرد یا انتخاب گروه، صفت به نفع فرد یا گروه، بیشتر یا کمتر می‌شود. و بنابراین برای آن که صفت به نفع گروه افزایش یابد، باید از قدرت انتخاب فرد کاست، مثلاً کاری کرد که صفتِ به نفع گروه کمتر به ضرر فرد درون گروه باشد. و/یا باید قدرت انتخاب گروه را افزود، مثلاً کاری کرد تا صفتِ به ضرر گروه و به نفع فرد، به ضرر فرد تمام شود. کارکرد هنجارهای اجتماعی به ویژه هنجارهای اخلاقی در جوامع انسانی معمولاً افزایش قدرت انتخاب گروه و کاهش قدرت انتخاب فرد بوده است.

هنجارهای اخلاقی امری فرهنگی هستند. با وجود این مانند امور ژنتیکی به ارث می‌رسند، زیرا توارث معمولاً بر اساس همبستگی آماری بین صفات والدین و فرزندان تعریف می‌شود و هنجارهای اخلاقی از راه انتقال فرهنگی از والدین به فرزندان می‌رسد. بنابراین نوعی *تکامل فرهنگی* ممکن می‌شود. زیرا هنجارها متفاوت‌اند (هم بین افراد درون گروه و هم بین گروه‌ها)، هنجارها بر تناسب افراد و گروه‌ها اثر دارند، و به ارث می‌رسند، در نتیجه در طول چند نسل، فراوانی هنجارهایی کمتر یا بیشتر می‌شود. تکامل فرهنگی می‌تواند با تکامل ژنتیکی برهمکنش داشته باشد و مثلاً صفاتی بیشتر شوند که بدون کمک تکامل فرهنگی و فقط با تکامل ژنتیکی بیشتر نمی‌شدند.

بنابراین افراد درون گروه بر اساس آن‌ها که اخلاقیاتِ به نفع گروه را رعایت می‌کنند و از انجام خطاهایی که به نفع خودشان است پرهیز می‌کنند، و آن‌ها که به میزان‌های مختلف رعایت نمی‌کنند، به دو دسته تقسیم می‌شوند. و بر اساس هنجارهای اخلاقی، دستهٔ اول بیشتر از منافع زندگی اجتماعی بهره‌مند می‌شوند تا دستهٔ دوم، و دستهٔ دوم با مجازات‌های فزاینده جریمه می‌شوند. و افراد بیرون گروه هم به دو دسته تقسیم می‌شوند: دشمن‌هایی که باید با آن‌ها مقابله کرد، و بیرونیانی که می‌توان امیدوار بود درونی شوند. درونی‌های خطاکار به ویژه پس از اظهار پشیمانی، جبران مافات و/یا شروط دیگری که هنجارهای اخلاقی تعیین می‌کنند، بخشیده می‌شوند تا خطا برافتد نه خاطی.[۵۰] بیرونی‌های

دستهٔ اول بخشیده نمی‌شوند، ولی بیرونی‌های دستهٔ دوم بخشیده می‌شوند.[۵۱]

۳-۲-۳. مقایسهٔ دو نظر

کُل «بخشش» را به معنایی عام‌تر از آن که ما آوردیم به کار می‌برد و مثلاً «عفو» و «صفح» در بقره: ۱۰۹ هم «بخشش» دانسته می‌شوند. او «دشمن» را هم به معنایی عام به کار می‌برد. ولی می‌توان با توجه به تفکیک‌هایی که در نظریهٔ انتخاب گروه آمد، بین دشمن درونی و بیرونی، و بین دشمن درونی که اخلاقیات گروهی را رعایت می‌کند و آن که رعایت نمی‌کند، و بین دشمن بیرونیِ قابل درونی شدن و دشمن بیرونی که قابل درونی شدن نیست تفکیک نهاد. چون بخشش در آن‌ها متفاوت است. و اتفاقاً بر این اساس آیات قرآن کریم را بهتر می‌توان فهمید.[۵۲]

برای مثال مقایسهٔ آیات تغابن: ۱۴ و انفال: ۳۸ تفکیک دشمن درونی و بیرونی (قابل درونی شدن) و تفاوت بخشش آن‌ها را در قرآن کریم نشان می‌دهد. در تغابن: ۱۴ که همسران و فرزندان دشمن هستند، هیچ شرطی برای بخشش نیامده و فقط هشدار داده شده است، ولی در انفال: ۳۸ که کافران دشمن هستند، شرط شده که خطاهای گذشته را تکرار نکنند و اگر تکرار کردند، دیگر بخششی در کار نخواهد بود.[۵۳] در حجرات: ۹-۱۰ هم تفکیک درونی‌هایی که اخلاقیات به نفع گروه را رعایت می‌کنند و آن‌ها که رعایت نمی‌کنند آمده است. هر دو دسته «برادر» ایمانی و به تعبیر انتخاب گروهی «درونی» هستند. ولی یکی بر دیگری تعدّی کرده و باید با او جنگید. و ممتحنه: ۱-۴ دشمنی که امکان درونی شدن را ندارد نشان می‌دهد. دشمنانی که اگر بتوانند شما را از بین می‌برند قابلیت دوستی (و بخشش) ندارند، بلکه باید نسبت به آن‌ها کینه ورزید (و نبخشید) و نباید با آن‌ها صلح کرد (محمد: ۳۵). و ممتحنه: ۷ دشمنی که امکان درونی شدن را دارد نشان می‌دهد. بسیاری از مفسران ایجاد دوستی با دشمنان در این آیه را به این تفسیر کرده‌اند که دشمنان مسلمان شوند (مانند طبری ۱۴۱۲، ۲۸: ۴۲؛ طوسی ۱۳۷۶، ۹: ۵۸۱؛ طبرسی ۱۳۷۲، ۹: ۴۰۸؛ فخر رازی ۱۴۲۰، ۲۹: ۵۲۰؛ بیضاوی ۱۴۱۸، ۵: ۲۰۵؛ آلوسی ۱۴۱۵، ۱۴: ۲۶۷؛ و طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۹: ۲۳۳).

بنابراین دوست شدن دشمن بر اثر خوبی در برابر بدی، بیشتر از دشمن‌های درونی انتظار می‌رود تا بیرونی، و در درونی‌ها بیشتر از آن‌ها که اخلاقیات را رعایت می‌کنند، و در بیرونی‌ها بیشتر از آن‌ها که امید درونی شدنشان می‌رود. به تعبیر مکالا و همکاران هرچه نمای دشمن پایین‌تر و حتی منفی باشد، احتمال دوست شدن او کمتر است. و بخشش احتمالاً نتیجهٔ عکس خواهد داد، یعنی نه تنها دشمن را دوست نخواهد کرد، بلکه دشمن‌تر

خواهد کرد. اتفاقاً فخر رازی در رفع ناسازگاری ظاهری بین شوری: ۳۷ و ۳۹ می‌گوید بخشش دو نوع است: یکی موجب می‌شود خاطی از خطایش بازگردد، ولی دیگری موجب می‌شود خاطی جری‌تر شود. و بخشش در شوری: ۳۷ نوع اول و عدم بخشش در شوری: ۳۹ نوع دوم است (فخر رازی ۱۴۲۰، ۲۷: ۶۰۴).[۵۴] اما بر اساس مطالبی که آوردیم می‌توان گفت که بخشش دو نوع نیست، بلکه خاطی از جمله دشمن دو نوع است.

۳-۲-۴. تکامل فرهنگی

فرهنگ[۵۵] در قرآن کریم یکی از عوامل مهم اخلاقیات انسان‌هاست (مانند بخشش، یا فرزندکشی به طور عام (انعام: ۱۳۷) و دخترکشی به طور خاص (نحل: ۵۸-۵۹)). فرهنگ در نظریهٔ تکامل هم یکی از محوری‌ترین اصول تبیینی اخلاق است (مانند Mesoudi & Danielson 2008). قرآن کریم به ویژه از طریق اصلاح باورهای کاذب دینی و اخلاقی (که باز امری فرهنگی است) کوشیده که این خطاها را از ریشه اصلاح کند. در زمینهٔ بحث ما فرهنگ زمان نزول قرآن کریم مساعد بخشش نبود، و قرآن کریم از طریق اصلاح باورهای کاذب دینی و اخلاقی در زمینهٔ بخشش کوشید آن را از ریشه اصلاح کند.

گلدزیهر (Goldziher 1966, 24-26) می‌گوید اعراب پیش از اسلام بخشش دشمن را فضیلت نمی‌دانستند. هر کس با قبیلهٔ آنان بد برخورد می‌کرد با بی‌رحمی پاسخ می‌دادند. پس از اسلام هم سنت جاهلی این بود که کسی که در برابر بدی خوبی نمی‌کرد و در برابر درشتی نرمی نمی‌کرد بسیار محترم بود. اما اسلام آموخت که بخشش ضعف نیست، بلکه فضیلت است. برای جاهلیت جواب خطا را با خطای مشابه ندادن جبن و مایهٔ شرمساری قبیله بود، ولی قرآن کریم وعدهٔ بهشت به بخشندگان داد (آل‌عمران: ۱۳۳-۱۳۴). قرآن کریم یکی از شروط اصلی بخشش خداوند را بخشش خاطیان قرار داد (نور: ۲۲). و آموخت که بدی را با احسن پاسخ دهند (مؤمنون: ۹۶).

ایزوتسو (Izutsu 2002a, 219-222; 2002b, 28-31؛ ایزوتسو ۱۳۶۱، ۲۵۴-۲۶۲؛ ۱۳۷۸، ۵۴-۶۳) هم می‌گوید در میان اعراب پیش از اسلام و حتی پس از آن انجام انواع خطاهای خشن، عدم تقاضای بخشش، و نبخشیدن خطاهای دیگران بلکه انتقام خونین گرفتن مرسوم بود. او ریشه تمام این‌ها را «جهل» می‌داند و می‌گوید اسلام با جایگزین کردن «حلم»، آن‌ها را به نحوی ریشه‌ای اصلاح کرد. اصلاح اسلام این نبود که «حلم» را به اعراب معرفی کند، چون اعراب آن را می‌شناختند و فضیلت می‌دانستند. بلکه اصلاح اسلام این بود که «حلم» را بر مبنایی مستحکم قرار دهد: ایمان و تسلیم به خداوند. ولی اعراب به دلیل همان جهل با این مبنا کاملاً مخالف بودند.

بر اساس توصیف تاریخی گلدزیهر و ایزوتسو از تفاوت هنجارهای اخلاقی دربارهٔ بخشش در میان اعراب جاهلی و مسلمانان، و نظریهٔ انتخاب گروه فرهنگی، می‌توان پیش‌بینی کرد که در رقابت گروه کوچک مسلمانان اولیه با گروه‌های اعراب جاهلی که بیشتر از مسلمانان بودند، گروه مسلمانان به علت هنجارهای اخلاقی قرآنی درباره بخشش، برتری یابد، و با ثبات شرایط دیگر مثلاً امور مادی‌ای که به بقا و تولیدمثل مربوط‌اند، در طول چند نسل گروه مسلمانان احتمالاً بزرگ‌تر شود و گروه‌های مشابه بیشتری ایجاد کند، و گروه‌های اعراب جاهلی احتمالاً کوچک‌تر و منقرض شوند. و در نتیجه هنجارهای اخلاقی قرآنی دربارهٔ بخشش گسترش یابد. و تاریخ هم این پیش‌بینی را تأیید می‌کند.[۵۶]

۴. نتیجه‌گیری

انسان‌ها نسبت به انسان‌های دیگر خطا می‌کنند و خطاهای آن‌ها را می‌بخشند. قرآن کریم تصریح نفرموده که پیشفرضش طبیعی بودن بخشش در انسان است یا غیرطبیعی بودن آن و اگر طبیعی است در تمام زمینه‌ها یا برخی. و قرآن کریم بیشتر توصیه و کمتر امر فرموده که برخی خطاها بخشیده شوند و برخی نشوند. نظریهٔ تکامل به ویژه با انتخاب طبیعی می‌تواند آن پیشفرض را تعیین و این توصیه‌ها را تبیین کند. بر اساس انتخاب فرد بخشش نزدیکان طبیعی انسان است چون روابط ارزشمند زیستی را حفظ می‌کرده است. و لذا در قرآن کریم توصیه به مادران نشده که فرزندانشان را ببخشند. و بر اساس انتخاب فرد بخشش بیگانه-دشمن غیرطبیعی است. و لذا در قرآن کریم بخشش اینان توصیه شده است. بخشش در قرآن کریم نوعی فراتر رفتن از جبران است. انتخاب فرد بر اساس نظریهٔ بازی این فراتر رفتن را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که در نهایت به نفع جبران است. بر اساس انتخاب گروه بین بخشش درونی‌ها و بیرونی‌ها، درونی‌های مراعات‌کنندهٔ اخلاق گروهی و مراعات‌ناکننده، و بیرونی‌های قابل درونی شدن و ناقابل تفکیک می‌شود. آیات قرآن کریم دربارهٔ بخشش دشمن و خوبی کردن در برابر بدی آن‌ها را با این تفکیک‌ها بهتر می‌توان فهمید. توصیه‌های قرآن کریم به بخشش و عدم بخشش از طریق انتخاب گروه فرهنگی به گسترش گروه مسلمانان نسبت به گروه‌های رقیب کمک کرد و در نتیجه آن توصیه‌ها هم گسترش یافت.

کتاب‌نامه

افتخاری، اصغر، و روح‌الله فرهادی. ۱۳۹۱. ««عفو» در قرآن کریم»، *پژوهش‌های سیاسی*، ۲(۲): ۱۱۵-۱۳۳.

ایزوتسو، توشیهیکو. ۱۳۶۱. *خدا و انسان در قرآن*. ترجمه احمد آرام. شرکت سهامی انتشار.
ایزوتسو، توشیهیکو. ۱۳۷۸. *مفاهیم اخلاقی- دینی در قرآن مجید*. ترجمه فریدون بدره‌ای. نشر فرزان.
ایمانی‌فر، حمیدرضا، جمیله فاطمی، و فاطمه امینی. ۱۳۹۱. «بخشش از دیدگاه روان‌شناسی و قرآن کریم»، *انسان‌پژوهی دینی*، ۹(۲۷): ۱۴۹-۱۷۵.
آلوسی، محمود بن عبدالله. ۱۴۱۵. *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، ۱۶ جلد. دارالکتب العلمیه.
برجعلی، محمود، و محمد سیداوی. ۱۳۹۷. «مقایسه مفهوم بخشش مبتنی بر آیات قرآن با نظریه بخشش انرایت: یک مطالعه مقدماتی»، *پژوهشنامه روانشناسی اسلامی*، ۴(۸): ۵۱-۶۲.
بیضاوی، عبدالله بن عمر. ۱۴۱۸. *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، ۵ جلد. دار إحیاء التراث العربی.
پاکتچی، احمد. ۱۳۹۶-الف. «تنوع معنایی عزم نزد مفسران و مترجمان قرآن کریم و ارزیابی گونه‌ها». *مطالعات قرآن و حدیث*، ۱۰(۲): ۱۴۷-۱۷۵.
پاکتچی، احمد. ۱۳۹۶-ب. «رویکردی ریشه‌شناختی به ماده قرآنی عزم». *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، ۶(۲): ۱-۲۱.
زمخشری، محمود بن عمر. ۱۴۰۷. *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، ۴ جلد. دار الکتاب العربی.
طالقانی، محمود. ۱۳۶۲. *پرتوی از قرآن*، ۶ جلد. شرکت سهامی انتشار.
طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۹۰. *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۲۰ جلد. مؤسسه الأعلمی.
طبرسی، فضل بن حسن. ۱۳۷۲. *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ۱۰ جلد. ناصر خسرو.
طبری، محمد بن جریر. ۱۴۱۲. *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، ۳۰ جلد. دارالمعرفه.
طوسی، محمد بن حسن. ۱۳۷۶. *التبیان فی تفسیر القرآن*، ۱۰ جلد. دار إحیاء التراث العربی.
فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۴۲۰. *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، ۳۲ جلد. دار إحیاء التراث العربی.
محصص، مرضیه. ۱۳۹۶. «مفهوم شناسی توصیفی «مغفرت» با تأکید بر روابط همنشینی». *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، ۱(۳): ۲۷-۶۰.
مدبر (اسلامی)، علی. ۱۴۰۰. «گذشت بزرگوارانه (تحلیل چیستی «صفح» در قرآن، با تأکید بر دیدگاه علامه جوادی آملی)». *اخلاق وحیانی*، ۱۰(۲): ۵-۳۷.
مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۱. *تفسیر نمونه*، ۲۸ جلد. دارالکتب الإسلامیه.
موحدی محب، عبدالله. ۱۳۹۶. «بررسی و نقد معادل‌های فارسی «عزم الامور» در قرآن». *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، ۵(۲): ۸۵-۹۸.

Bibliography

Allam, Mahdi. 1967. "The Concept of Forgiveness In The Quran," *Islamic Culture*, 41(3), 139-154.

Ālūsī, Maḥmūd ibn ʿAbdallāh (al-Alusi). 1994. *Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm wa al-Sabʿ al-Mathānī*, 16 Vols. Dar al-Kutub al-ʿIlmiyya. (In Arabic)

Baum, David A. and Stacey D. Smith. 2013. *Tree Thinking: An Introduction to Phylogenetic Biology*. Roberts and Company Publishers.

Bayḍāwī, ʿAbdallāh ibn ʿUmar. 1997. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Taʾwīl*, 5 Vols. Dar Ihyaʾ al-Turath al-ʿArabi. (In Arabic)

Borjali, Mahmoud, and Mohammad Seydavi. 2018. "Comparison of the Concept of Forgiveness in Quran and Enright's Theory of Forgiveness: A Preliminary Study." *Journal of Islamic Psychology*, 4(8): 51-62. (In Persian)

Chaplin, Rosalind. 2019. "Taking it Personally: Third-Party Forgiveness, Close Relationships, and the Standing to Forgive." Pp. 73-94, in *Oxford Studies in Normative Ethics: Volume 9*, edited by Mark Timmons. Oxford University Press.

Cole, Juan. 2021. "The Qur'an on Doing Good to Enemies." Pp. 23-46, in *Peace Movements in Islam: History, Religion, and Politics*, edited by Juan Cole. I. B. Tauris.

Davary, Bahar. 2004. "Forgiveness in Islam: Is it an Ultimate Reality?." *Ultimate Reality and Meaning*, 27(2): 127-141.

Eftekhary, Asghar, and Rouhallah Farhady. 2012. "Clemency (Afav) in Holy Quran." *Political Research*, 2(2): 115-133. (In Persian)

Enright, R. D. et al. 2016. "Examining Group Forgiveness: Conceptual and Empirical Issues," *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 22(2): 153–162.

Enright, R. D., and Richard P. Fitzgibbons. 2014. *Forgiveness Therapy: An Empirical Guide for Resolving Anger and Restoring Hope*, 2nd ed. American Psychological Association.

Enright, Robert D. 2012. *The Forgiving Life: A Pathway to Overcoming Resentment and Creating a Legacy of Love*. American Psychological Association.

Errichiello, Oliver. 2021. *Collective Forgiveness*. Springer.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar (Fakhr al-Din al-Razi). 1999. *Al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb)*, 32 Vols. Dar Ihyaʾ al-Turath al-ʿArabi. (In Arabic)

Gintis, Herbert. 2009. *Game Theory Evolving: A Problem-Centered Introduction to Modeling Strategic Interaction*, 2nd ed. Princeton

University Press.
Goldziher, Ignaz, and S. M. Stern (Eds.). 1966. *Muslim Studies Vol. 1*. Translated by C. R. Barber and S. M. Stern. George Allen and Unwin.
Griswold, Charles L. 2007. *Forgiveness: A Philosophical Exploration*. Cambridge University Press.
Hasanzadeh, Mahdi, and Rasool Akbari. 2018. "The Lord of Retribution is All-Forgiving: Dynamics of Forgiveness in Shiʿite Islam." Pp. 67-96, in *The Philosophy of Forgiveness: Volume III Forgiveness in World Religions*, edited by Gregory L. Bock. Vernon Press.
Imanifar, Hamid Reza, Jamileh Fatemi, and Fatemeh Amini. 2012. "The Concept of Forgiveness in Psychology and the Holy Qur'an." *Religious Anthropology*, 9(27): 149-175. (In Persian)
Izutsu, Toshihiko. 1982. *God and Man in the Qur'an*. Translated by Ahmad Aram. Sherkat-i Sahami-yi Intishar. (In Persian)
Izutsu, Toshihiko. 1999. *Ethico-Religious Concepts in Quran*. Translated by Fereidoon Badreii. Farzan Publishers. (In Persian)
Izutsu, Toshihiko. 2002a. *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Islamic Book Trust.
Izutsu, Toshihiko. 2002b. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. McGill-Queen's University Press.
Kagan, S. 1998. *Normative Ethics*. Westview Press.
Kim, J. and R. D. Enright. 2016. "State and Trait Forgiveness: A Philosophical Analysis and Implications for Psychotherapy." *Spirituality in Clinical Practice*, 3: 32-44.
Krebs, Dennis. 2011. *The Origins of Morality: An Evolutionary Account*. Oxford University Press.
Krogh, D. 2013. *Biology: A Guide to the Natural World*, 5th ed. Pearson Benjamin Cummings.
Lewontin, R. C. 1985. "Adaptation." Pp. 65-84, in *The Dialectical Biologist*, edited by R. Levins and R. C. Lewontin. Harvard University Press.
MacLachlan, Alice. 2017. "In Defense of Third-Party Forgiveness." Pp. 135-159, in *The Moral Psychology of Forgiveness*, edited by Kathryn J. Norlock. Rowman & Littlefield International.
Makarem Shirazi, Naser. 1993. *Tafsīr Nimūni (The Ideal Commentary)*, 28 Vols. Dar al-Kutub al-Islamiyya. (In Persian)
McCullough, Michael E. 2008. *Beyond Revenge: The Evolution of the Forgiveness Instinct*. Jossey-Bass.
McCullough, Michael E., Robert Kurzban, and Benjamin A. Tabak. 2013. "Cognitive Systems for Revenge and Forgiveness." *Behavioral and Brain Sciences*, 36(1): 1-15.
Mesoudi, Alex, and Peter Danielson. 2008. "Ethics, Evolution and Culture."

Theory in Biosciences, 127(3): 229–240.

Miller, James. 2003. *Game Theory at Work: How to Use Game Theory to Outthink and Outmaneuver Your Competition*. McGraw-Hill.

Modaber, Ali. 2021. "Generous Forgiveness (Analysis of What is "Forgiveness" in the Qur'an, Emphasizing the View of Allameh Javadi Amoli)." *Revelatory Ethics*, 10(2): 5-37. (In Persian)

Mohases, Marzieh. 2017. "The Conceptive Description of 'Forgiveness' with an Emphasis on Associate Relations." *Quranic Studies and Islamic Culture*, 1(3): 27-60. (In Persian)

Moucarry, Chawkat Georges. 2004. *The Search for Forgiveness: Pardon and Punishment in Islam and Christianity*. Inter-Varsity Press.

Movahedi Moheb, Abdollah. 2017. "Review and Critique of the Persian Equivalents of "azm al-umūr" in the Quran." *Journal of Qur'anic Interpretation and Language*, 5(2): 85-98. (In Persian)

Newberg, A. B., E. G. d'Aquili, S. K. Newberg and V. deMarici. 2001. "The Neuropsychological Correlates of Forgiveness." Pp. 91-110, in *Forgiveness: Theory, Research, and Practice*, edited by Michael E. McCullough et al. The Guilford Press.

Okasha, Samir. 2006. *Evolution and the Levels of Selection*. Oxford University Press.

Pakatchi, Ahmad. 2017a. "Semantic Variety of Azm According to the Translators and Commentators of the Holy Quran, and Evaluation of its Semantic Types." *Quran and Hadith Studies*, 10(2): 147-175. (In Persian)

Pakatchi, Ahmad. 2017b. "Etymological Approach to the Quranic Term Azm." *Linguistic Research in the Holy Quran*, 6(2): 1-21. (In Persian)

Richards, R. T. 1989. *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*. The University of Chicago Press.

Roberts, Robert C. 1995. "Forgivingness." *American Philosophical Quarterly*, 32(4): 289-306.

Ruse, M. and Robert J. Richards (Eds.). 2017. *The Cambridge Handbook of Evolutionary Ethics*. Cambridge University Press.

Setiya, Kieran. 2007. *Reasons without Rationalism*. Princeton University Press.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (al-Tabari). 1991. *Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾan*, 30 Vols. Dar al-Maʿrifa. (In Arabic)

Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan (Shaykh Tabarsi). 1953. *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾan*, 10 Vols. Nasir Khusru. (In Arabic)

Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1970. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾan*. Beirut: Muʾassasa al-Aʿlami. (In Arabic)

Taleghani, Mahmoud. 1983. *A Shining Ray from the Quran*, 6 Vols. Sherkat-i

Sahami-yi Intishar. (In Persian)
Trivers, R. L. 1971. "The Evolution of Reciprocal Altruism." *Quarterly Review of Biology*, 46: 35-57.
Trivers, R. L. 2006. "Reciprocal Altruism: 30 Years Later." Pp. 67-84, in *Cooperation in Primates and Humans*, edited by Peter M. Kappeler and Carel P. van Schaik. Springer.
Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (Shaykh Tusi). 1956. *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*, 10 Vols. Dar Ihya' al-Turath al-ʿArabi. (In Arabic)
Warmke, B., Dana Kay Nelkin, and Michael McKenna. 2021. *Forgiveness and Its Moral Dimensions*. Oxford University Press.
Warmke, Brandon. 2016. "The Normative Significance of Forgiveness." *Australasian Journal of Philosophy*, 94 (4): 687– 703.
Wilson, D. S. 1975. "A Theory of Group Selection." *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, 72: 143-146.
Wilson, D. S. 2002. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society*. University of Chicago Press.
Wolterstorff, Nicholas. 2009. "Jesus and Forgiveness." In *Jesus and Philosophy: New Essays*, edited by Paul K. Moser. Cambridge University Press.
Yandell, Keith E. 1998. "The Metaphysics and Morality of Forgiveness." Pp. 34-45, in *Exploring Forgiveness*, edited by Robert D. Enright and Joanna North. The University of Wisconsin Press.
Zamakhsharī, Maḥmud ibn ʿUmar (al-Zamakhshari). 1986. *Al-Kashshāf ʿan Ḥaqā'iq Qhawāmiḍ al-Tanzīl wa ʿUyūn al-'Aqāwīl fi Wujūh al-Ta'wīl*. 4 Vols. Dar al-Kitab al-ʿArabi. (In Arabic)

یادداشت‌ها

۱. «اخلاق» محل اختلاف صاحب‌نظران است. بنابراین این که خطای «اخلاقی» چیست هم محل اختلاف خواهد بود. من برای آن که بگویم مقصودم از «اخلاق» چیست، فقط به اشاره می‌گویم که در سطح فرااخلاق به نوعی ناطبیعی‌گرایی قائلم، و در سطح اخلاق هنجاری، به نوعی فضیلت‌گرایی قائلم. بنابراین خطای «اخلاقی» یعنی خطایی که یک ویژگی ناطبیعی دارد و این ویژگی با فضایل-رذایل اخلاقی ارتباط دارد.

۲. خطا نسبت به خداوند در واقع خطا نسبت به خود است. و لذا مستقیم نمی‌توان از آیات قرآن کریم دربارهٔ خطا نسبت به خداوند-خود، نتایجی دربارهٔ خطاهای انسان‌ها نسبت به یکدیگر گرفت. همین طور خصوصیات بخشش خداوند مستقیم قابل تعمیم به بخشش انسان نیست، از جمله به این دلیل که از بخشش خداوند نمی‌توان سوء استفاده کرد اما از بخشش انسان‌ها می‌توان.

3. phenotype

4. fitness

۵. مانند افتخاری و فرهادی (۱۳۹۱)؛ ایمانی‌فر و همکاران (۱۳۹۱)؛ محصص (۱۳۹۶)؛ برجعلی و سیداوی (۱۳۹۷)؛ مدبر (۱۴۰۰)؛ Davary (2004)؛ Moucarry (2004)؛ Hasanzadeh and Akbari (2018)؛ Roberts (1995)؛ Yandell (1998)؛ Griswold (2007)؛ Wolterstorff (2009)؛ و Warmke et al (2021).

٦. صاحب‌نظرانی که آرایشان را در مقاله مورد بحث قرار می‌دهیم به مراجع بسیاری استناد می‌کنند، ولی ما نمی‌توانیم آن‌ها را در اینجا بیاوریم.

۷. انتخاب اصطلاحات قرآنی در این بخش، ترجمهٔ آن‌ها و معانی‌ای که به آن‌ها نسبت می‌دهم، با کمک تفاسیر، از بنده است و محل اختلاف مفسران است. نقل‌قول‌هایی هم که از مفسران می‌آورم نظر نهایی آن‌ها نیست و استخراج نظریهٔ نهایی آن‌ها به کاری مستقل نیاز دارد.

۸. مأخذ تفاسیر مورد استفاده در مقاله نرم‌افزار *جامع تفاسیر نور۳* است.

۹. برخی مفسران «تصدق» در مائده: ۴۵ را به معنای «عفو» گرفته‌اند (مانند زمخشری ۱۴۰۷، ۱: ۶۳۸؛ فخر رازی ۱۴۲۰، ۱۲: ۳۶۹؛ و طباطبایی ۱۳۹۰، ۵: ۳۴۵).

۱۰. احتمالاً تا حدی به دلیل درونی‌تر و معمولاً سخت‌تر بودن «صفح» از «عفو»، در آیاتی که «صفح» و «عفو» با هم آمده‌اند (بقره: ۱۰۹، مائده: ۱۳، نور: ۲۲ و تغابن: ۱۴) «صفح» بعد از «عفو» است.

۱۱. در آیاتی که «غفر» و «عفو» با هم آمده‌اند (بقره: ۲۸۶، آل‌عمران: ۱۵۵ و ۱۵۹، نساء: ۴۳ و ۹۹، مائده: ۱۰۱، حج: ۶۰، نور: ۲۲، مجادله: ۲ و تغابن: ۱۴)، «غفر» بعد از «عفو» است. و در مورد انسان شاید باز تا حدی به این دلیل که «غفر» درونی‌تر و معمولاً سخت‌تر از «عفو» است.

۱۲. «رحمت» در برخی آیات به نظر می‌رسد که به معنای «مغفرت» به کار رفته است، مانند زمر: ۵۳ (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۷:۲۷۹).

۱۳. «کفر» سیئه هم در قرآن کریم در زمینهٔ بحث بخشش به کار رفته است. مفسران در معنای آن و نسبت آن با «عفو» و «غفر» (به ویژه در آیات آل‌عمران: ۱۹۳ و انفال: ۲۹ که بلافاصله و در تحریم: ۸ که با فاصله همراه «غفر» آمده) اقوال مختلفی دارند. همین طور «تجاوز» از سیئه در احقاف: ۱۶ آمده و باز مفسران در معنای آن اختلاف دارند. اما چون هر دو مفهوم، تنها در رابطهٔ خداوند و انسان به کار رفته و نه در روابط انسان‌ها با هم، ما در متن مقاله نیاوردیم.

١٤. رفع موانع تکوینی و تشریعی به دلیل «غفر» (آل‌عمران: ۱۵۵، طباطبایی ۱۳۹۰، ۴: ۵۲-۵۳) فقط کار خداست.

۱۵. مرحوم آیت‌الله طالقانی در تفسیر همین آیه سخنی قریب به سخن علامه می‌گوید: «خدا راهش را می‌گشاید و موانع و جاذبه‌های مخالف را از میان برمی‌دارد و رشد و تقربش می‌دهد و بخشیده و بخشنده‌اش می‌گرداند» (طالقانی ۱۳۶۲، ۵: ۸۸).

١٦. خطا ممکن است نسبت به نزدیکان فرد مانند فرزند و همسر انجام شود، ولی ما مجال طرح این موضوع را نداریم.

۱۷. «فاصله» برای بحث ما به نظرم از «مانع» بهتر است، چون «بخشش» کم و زیاد دارد و «فاصله» هم،

اما «مانع» چنین نیست.

۱۸. بخشنده ممکن است غیر از قربانی باشد، مانند والدینی که قاتل فرزندشان را می‌بخشند (Chaplin 2019; MacLachlan 2017). همین طور خاطی و/یا قربانی-بخشنده ممکن است گروهی از انسان‌ها باشند (Errichiello 2021; Enright et al 2016). اما ما مجال طرح این دو موضوع را نداریم.

۱۹. انرایت (Enright 2012, 179-185) «شخص» و دلیل ارزش داشتن آن را توضیح می‌دهد.

۲۰. از آیات قرآن کریم می‌توان چنین برداشت کرد که خودخواهی روانی یکی از انگیزه‌های انجام انواع خطاهاست (مانند مائده: ۲۷-۳۰ و یوسف: ۸-۱۰) و ازخودگذشتگی روانی یکی از انگیزه‌های بخشش است (مانند شوری: ۴۳ و تغابن: ۱۴). و ارتباط پیچیده‌ای بین خودخواهی-ازخودگذشتگی روانی و تکاملی وجود دارد (مانند Newberg et al 2001)، ولی مجال طرح این مباحث را ندارم.

۲۱. انرایت و همکاران او بخشش را فضیلتی اخلاقی می‌دانند (در همین کتابی که تعریف بخشش را از آن آوردیم، و تفصیلی‌تر و دقیق‌تر در (Kim and Enright (2016). من هم فکر می‌کنم بخشش در قرآن کریم فضیلتی اخلاقی است. اما مجال طرح این موضوع نیست. با فرض فضیلت بودن بخشش، کسانی که مراتب بالای فضیلت را کسب کرده‌اند، معمولاً خودکارتر، آسان‌تر و سریع‌تر می‌بخشند تا کسانی که در مراتب پایین‌تر هستند. البته چون معمول مردم مراتب بالای فضیلت بخشش را کسب نکرده‌اند، بخشش معمولاً فعال، سخت و کند است.

۲۲. یکی از دلایل اخلاقی بخشش در قرآن کریم «عزم» بودن آن است، که چیستی آن محل اختلاف بسیار است (پاکتچی ۱۳۹۶-الف؛ ۱۳۹۶-ب؛ موحدی محب ۱۳۹۶).

۲۳. انرایت و فیتزگیبنز می‌گویند اگر بخشنده اصول بخشش را درک کند بخشش او عمیق است و الا سطحی است. اما اگر بپذیریم که این در برخی موارد صادق است، در همهٔ موارد نیست، به ویژه در فضیلتمندان (Setiya 2007, 72-73).

۲٤. تمام دوگانه‌ها در تعریف، پیوستاری هستند.

۲۵. امکان دارد هیچ خطایی رخ نداده باشد و کسی به اشتباه فکر کند خطایی رخ داده است. همچنین امکان دارد فرد چنان خودشیفته باشد که افعال معمول دیگران را خطا تلقی کند. اما مجال طرح این دو موضوع را ندارم.

۲٦. «دلایل فضیلتمندانه» نیاز به توضیح بسیار دارد، اما مجال آن را نداریم. برای مقصود مقاله می‌توان آن‌ها را دلایلی دانست که بخشش بر اساس آن‌ها، بخشنده را بخشنده‌تر می‌کند.

۲۷. انرایت و فیتزگیبنز «حق» را دو جا در تعریف‌شان می‌آورند. ولی ما هر دو را حذف کردیم، چون بحث بسیار دشواری است و ما مجال طرح آن را نداریم. و چون دلیل اخلاقی را منحصر به اصل خیرخواهی ندانستیم، مهربانی، ارزش نامشروط، سخاوت و محبت اخلاقی را حذف کردیم، زیرا اقتضای دلایل مختلف، مختلف است و ممکن است شامل این‌ها باشد یا نه. اما تمام آن محذوفات و این اقتضائات قابل بحث‌اند.

۲۸. بر این اساس «غفر» در مراتب پایین‌اش ممکن است تنها «عفو» و در مراتب بالاتر «صفح» را نتیجه دهد نه بیشتر.

۲۹. تحلیل *فاصله* و *کمتر- بیشتر* شدن آن بر اساس «هنجارهای اخلاقی حاکم بر ارتباط خاطی-قربانی» (Warmke 2016) به لحاظ فلسفی با ناطبیعی‌گرایی بنده نزدیک‌تر است، اما مجال طرح آن را ندارم.

۳۰. با فرض امر خداوند به متوسط مردم که ببخشند، هنوز درست است که به لحاظ اخلاقی برای آن‌ها الزامی نیست. زیرا امر اخلاقی با امر فقهی-حقوقی متفاوت است. برای مثال، مردم به تقوی هم «امر» شده‌اند (مانند آل‌عمران: ۱۰۲ و حج: ۱) ولی تقوی برای معمول مردم به لحاظ اخلاقی الزامی نیست. بخشش و تقوی فضایلی هستند که به لحاظ اخلاقی *باید* کسب شوند. اما اگر کسی کسب نکند مؤاخذه نمی‌شود.

۳۱. اگر کسی مانند انرایت و فیتزگیبنز بخشش قربانی را در هیچ شرایطی، حق اخلاقی خاطی نداند، می‌تواند امر نکردن قرآن کریم را بر آن اساس توضیح دهد.

۳۲. دو نوع تفسیر دیگر که مجال بسط آن‌ها را ندارم ممکن است: خداوند به دلیلی اخلاقی مانند این که انسان‌ها زیاد فضیلتمند نیستند، و/یا دلیلی فرهنگی مانند این که اعراب جاهلی زیاد اهل بخشش نبودند، مستقیم امر نفرموده است. البته ترکیبی از تفسیرها هم ممکن است.

۳۳. «فطری» بودن اخلاق در تفاسیر قرآن کریم و نظریات تکاملی بسیار محل بحث بوده است، ولی ما مجال طرح آن‌ها را نداریم.

۳٤. امر یا توصیهٔ اخلاقی قرآن کریم تنها به طبیعی بودن یا نبودن وابسته نیست، ولی مجال بسط موضوع نیست.

35. adaptation

۳٦. در آل‌عمران: ۱۵۹ هم آمده که اگر پیامبر (ص) خشن باشد (و نبخشد) نزدیکان او را ترک خواهند کرد.

۳۷. بر اساس تعریف بنده از بخشش، اگر خاطی پس از خطا فوت کند هنوز بخشش یعنی کمتر کردن فاصلهٔ اخلاقی امکان دارد. زیرا تبدیل افکار و هیجانات منفی به مثبت هنوز ممکن است و حتی برخی افعال مثبت هم هنوز ممکن است مانند دعای خیر برای او. بر اساس تبیین تکاملی مکالا هم می‌توان گفت که متوفی اگر نزدیک بوده باشد یا بیگانه-دشمن، می‌توان از سازوکار بخشش در آن زمینه‌ها برای بخشش او استفاده کرد.

38. Welfare Tradeoff Ratio (WTR)

۳۹. کارکرد اصلی انتقام به نظر مکالا و همکاران این بوده که با تحمیل هزینه به خاطی، نمای حسابگرانهٔ او را نسبت به قربانی بیفزاید و او را از تکرار خطا بازدارد. ولی خود انتقام هزینه دارد و ممکن است به مقابله به مثل یا بیشتر خاطی یا نزدیکان او هم بینجامد. و لذا ممکن است سرجمع هزینه برای قربانی، بیشتر از فایدهٔ افزایش نمای خاطی باشد. اما بخشش هزینه‌های انتقام را ندارد.

٤۰. اخلاقیات خویشاوندی در قرآن کریم (مانند احسان به والدین (مانند اسراء: ۲۳)) یکی از

محوری‌ترین اصول توصیفی و توصیه‌ای اخلاقی است. انتخاب خویشاوند هم در نظریهٔ تکامل یکی از محوری‌ترین اصول تبیینی اخلاق است (مانند Krebs 2011). بنابراین خطا و بخشش خویشاوندان از هر دو دیدگاه قابل بررسی است اما ما مجال آن را نداریم.

۴۱. موضوع نظریهٔ بازی برهمکنش‌هایی است که بهترین کار هر بازیگر به کار بازیگران دیگر وابسته است (Gintis 2009; Miller 2003).

42. Tit-For-Tat (TFT)

۴۳. نظر کُل یادآور تعریف انرایت و فیتزگیبنز است که بخشنده خیر خاطی را می‌خواهد که در مراتب بالاتر، خوبی کردن در برابر خطای اوست (که ما هم پذیرفتیم).

۴۴. لقمان به نظر کُل احتمالاً فیلسوف یونانی باستان آلکمایون کروتونایی (Alcmaeon of Croton) است.

۴۵. از آیات قرآن کریم می‌توان چنین برداشت کرد که هر جا قربانی بین بخشش و انتقام تردید دارد، بهتر است به خداوند توکل کند و ببخشد (نساء: ۸۱، احزاب: ۴۸ و انفال: ۶۱). در انفال: ۳۸ هم با وجود احتمال بازگشت دشمنان به خطا، بخشیده می‌شوند.

۴۶. ویلسون یکی از نظریه‌پردازان اصلی انتخاب گروه است (برای مثال، نک. Wilson (1975)).

۴۷. ویلسون برای تبیین تکاملی اخلاق در انسان، امور فطری ژنتیکی و امور اکتسابی فرهنگی را لازم می‌داند. او در خصوص بخشش هم همین نظر را دارد و به نفع آن استدلال می‌کند. ولی ما مجال طرح آن‌ها را نداریم.

48. trait-group

۴۹. نسبت «بخشش» مال و «بخشش» خطا هم از هر دو دیدگاه قرآنی و تکاملی قابل بررسی است، ولی مجال آن نیست.

۵۰. به تعبیر دیگر مانع بیرونی شدن درونیان شد.

۵۱. بر اساس نظریهٔ انتخاب گروه می‌توان کارکرد تکاملی بخشش را که مکالا و همکاران قائل‌اند، چنین تکمیل کرد: ایجاد و حفظ روابط ارزشمند زیستی درون گروه. «ایجاد» شامل دوست شدن دشمن داخل گروه و درونی شدن بیرونیان، و «درون گروه» تأکید بر کارکرد بخشش در رقابت بین گروهی است.

۵۲. اگر سخن کُل درست بود، یعنی قرآن کریم بدون تفکیک به بخشش دشمن توصیه می‌کرد، با نظریهٔ انتخاب گروه ناسازگار می‌شد.

۵۳. این موضوع که آیا بخشش قابل پس گرفتن است قابل بررسی از دیدگاه‌های قرآنی و تکاملی است ولی مجال طرح آن نیست.

۵۴. طبرسی بدون اشاره به ناسازگاری ظاهری دو آیه می‌گوید مؤمنان دو صنف هستند آن‌ها که می‌بخشند (شوری: ۳۷) و آن‌ها که مقابله به مثل می‌کنند (شوری: ۳۹) (طبرسی ۱۳۷۲، ۹: ۵۱). در رویکرد تکاملی هم تفاوت‌های فردی در زمینهٔ انتقام و بخشش وجود دارد. ولی مجال طرح این موضوع نیست.

۵۵. تعریف فرهنگ بسیار محل اختلاف است و مجال طرح آن نیست.

۵۶. علاوه بر مطالبی که اشاره کردیم قابل طرح‌اند ولی مجال طرح آن‌ها را نداشتیم، مطالب بسیار دیگری هم قابل طرح‌اند ولی مجال طرح آن‌ها را نداریم مانند تاریخ بخشش، نسبت سلامت جسمانی-روانی با بخشش (و انتقام)، طلب بخشش، آشتی، ارتباط با فضایل دیگر مانند شکر و تواضع، دعا برای بخشش، بخشش در فقه-حقوق، روی تیرهٔ بخشش، نبخشیدن، و مقایسهٔ اسلام با ادیان دیگر.

Philosophy of Religion Research
Vol. 22, No. 2, (Serial 44), Fall & Winter 2024-2025, pp. 93-116
Research Paper
10.30497/prr.2024.244958.1853

Rereading Ibn Arabi's Answers to the Problem of Evil with an Approach to Contemporary Theology

Tahereh Baghestani[1], Hadi Vakili[2], Naeimeh Pourmohammadi Mahoonaki[3], Seyyed Hosein Seyyed Moosavi[4]

© The Author(s) 2024. Submitted: 2023.08.05 Accepted: 2024.02.13

Abstract
The problem of evil is a significant issue that theologians worldwide have addressed with considerable seriousness, offering responses informed by their theological perspectives and concerns. Among them, the patterns of Process, open, protest, weakness of God, cross, death of God, existential, and feminist theologies are notable examples. The great mystical theologian, Ibn Arabi, also gave answers to the problem of evil, which in this article we intend to reconstruct them according to contemporary theological models. Some of the components in the reconstructed responses according to each theology include: The diffusion of absolute power and its non-exclusivity to God, as well as the existence of indeterminate possibilities for the future of humans in process theology; human agency in the world and the reciprocal influence between humans and phenomena, and the monistic exchange between God And man in open theology in open theology; the ontological unity of God with the world and with the causes of good and evil, which legitimizes the right to protest against God in protest theology; divine moderation regarding the good and evil of the world, indicating that the world is considered "the most novel possible world" in the theology of God's weakness; the transformation of Christ's suffering through His martyrdom and God's caretaking of the people in the theology of the cross; the implications of expressions such as "Fabulous Gryphon (ʿAnqāʾ Maghrib)" and "Absolute Unseen" for God's absence, and the emphasis on the principle of inward and spiritual joy in the theology of the death of God; the capability for meaning-making and the reconstruction of the relationship with God in existential theology; and the emphasis on both divine and earthly aspects in human beings, with a more complete active-passive vision of God in women in feminist theology.

Keywords
problem of evil, Ibn Arabi, contemporary theology, *Fusus al-Hikam*, *al-Futuhat al-Makkiyya*

1. Ph. D. Candidate of Islamic Mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (tahereh.baghestani@srbiau.ac.ir)
2. Associate Professor, Faculty of Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (hvakili@ihcs.ac.ir)
3. Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (naemepoormohammadi@yahoo.com)
4. Associate Professor, Department of Islamic Teachings, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (shmosavi@um.ac.ir)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌ودوم، شماره دوم (پیاپی ۴۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص. ۹۳-۱۱۶
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2024.244958.1853

بازخوانی پاسخ‌های ابن‌عربی به مسئلهٔ شرّ با رویکرد به الهیات معاصر

طاهره باغستانی[۱]، هادی وکیلی[۲]، نعیمه پورمحمدی ماهونکی[۳]، سید حسین سید موسوی[٤]

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴ **پذیرش:** ۱۴۰۲/۱۱/۱۴

چکیده

شر از جمله مسائلی است که الهی‌دانان جهان بر مبنای دغدغه‌های الهیاتی خود به طور جدی با آن مواجه شده و به آن پاسخ داده‌اند. در این میان، الگوهای الهیات‌های پویشی، گشوده، اعتراض، ضعف خدا، صلیب، مرگ خدا، اگزیستانسی، و فمینیستی نمونه‌هایی قابل‌توجه هستند. الهی‌دان بزرگ عرفانی، ابن‌عربی، نیز به مسئله شرّ پاسخ‌هایی گفته است که در این مقاله قصد داریم آنها را با توجه به الگوهای الهیاتی معاصر بازسازی کنیم. برخی از مؤلفه‌های موجود در پاسخ‌های بازسازی‌شده به تفکیک نوع الهیات به طور خلاصه عبارت‌اند از سریان قدرت مطلق و عدم انحصار آن در خدا و وجود امکان‌های تعین‌ناپذیرِ آینده برای انسان‌ها در الهیات پویشی، عاملیت انسان در جهان و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری از پدیده‌های آن و تبادل یگانه‌انگارانه بین خدا و انسان در الهیات گشوده، عینیت خدا با جهان و با اسباب خیر و شرّ جهان که مجوز حق اعتراض به خداست در الهیات اعتراض، اعتدال الهی در خصوص خیرات و شرور جهان و دلالت آن بر «بدیع‌ترین جهان ممکن» دانستن جهان در الهیات ضعف خدا، تحول رنج عیسی از طریق شهید بودن خود و رقیب بودن خدا برای قوم در الهیات صلیب، دلالت تعابیری نظیر «عنقاء مغرب» و «غیب مطلق» بر غیبت خدا و تأکید بر اصل شادی قلبی و باطنی در الهیات مرگ خدا، قابلیت‌های معناسازی و بازسازی رابطه با خدا در الهیات اگزیستانسی، و تأکید بر دو جنبهٔ لاهوتی و ناسوتی در انسان و کامل‌تر بودن مشاهدهٔ فاعلانه-منفعلانه خدا در زن در الهیات فمینیستی.

کلیدواژه‌ها

مسئلهٔ شرّ، ابن‌عربی، الهیات معاصر، *فصوص الحکم*، *فتوحات مکیه*

۱. دانشجوی دکتری رشته عرفان اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (tahereh.baghestani@srbiau.ac.ir)
۲. دانشیار عرفان، پژوهشکده فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (hvakili@ihcs.ac.ir)
۳. دانشیار گروه فلسفه دین، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (naemepoormohammadi@yahoo.com)
٤. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (shmosavi@um.ac.ir)

۱. مقدمه

مسئله وقوع شرّ در نظام آفرینش از جمله مسائلی است که همواره ذهن متفکران جهان را به خود معطوف ساخته است. در فلسفهٔ دین معاصر، از سه تقریر منطقی، قرینه‌ای و اگزیستانسی برای تبیین مسئلهٔ شر یاد می‌شود و پاسخ به این سه دسته تقریر از مسئله به ترتیب در قالب دفاعیه، تئودیسه، و معنا-تسلابخشی صورت‌بندی می‌شود. پاسخ‌های ابن‌عربی به مسئلهٔ شر از جمله پاسخ‌های سنتی محسوب می‌شوند و به طور عمده در قالب دفاعیه‌هایی مانند موهومی بودن شر، عدمی بودن شر، و نسبی بودن شر، و به شکل تئودیسه‌هایی نظیر تئودیسهٔ جبران، تئودیسهٔ اختیار، تئودیسهٔ بهترین جهان ممکن، تئودیسهٔ پرورش روح، تئودیسهٔ خلوص، تئودیسهٔ فرآیند و تئودیسهٔ چلیپایی می‌توانند صورت‌بندی شوند. در این مقاله می‌کوشیم تا با استفاده از آثار ابن‌عربی به ویژه *فصوص‌الحکم* و *الفتوحات المکیه* به بازسازی پاسخ‌های او به مسئلهٔ شر با توجه به رویکردهای الهیاتی معاصر بپردازیم. گرچه هر یک از نظام‌های الهیاتی معاصر بر اساس دغدغه‌های خاص خود به این مسئله نگریسته‌اند، اما قرار دادن مکتب عرفانی ابن‌عربی در معرض این دغدغه‌ها و کوشش برای استخراج داده‌هایی از آن در قالب پاسخ یا نوعی واکنش به آن دغدغه‌ها، هم می‌تواند امکان بازخوانی این مسئله از منظر عرفانی ابن‌عربی را مورد بحث و مداقه قرار دهد و هم می‌تواند روشن کند که ظرفیت‌های الهیات عرفانی او در چالش‌های امروزی تا چه حد است.

مطالعهٔ آثار ابن‌عربی نشان می‌دهد که عرفان او از حیث مبانی و داده‌ها در مواجهه با مسئلهٔ شرّ از منظر نظام‌های الهیاتی معاصر ظرفیتی چشم‌گیر دارد. از آنجا که پرداختن به موضع تمام نظام‌های الهیاتی معاصر به مسئله شرّ در یک مقاله ممکن یا مطلوب نیست، لذا تنها به بیان دغدغه‌های هشت نمونه از این نظام‌ها یعنی الهیات‌های پویشی، گشوده، اعتراض، ضعف خدا، صلیب، مرگ خدا، اگزیستانسی و فمینیستی اکتفا می‌شود و پس از آن، الگوی پاسخ ابن‌عربی به آنها مورد تبیین قرار می‌گیرد.

در زمینهٔ مسئلهٔ مورد نظر در این پژوهش، آثاری به نگارش درآمده‌اند که در زیر به مواردی از آنها و تفاوت این پژوهش با آنها اشاره می‌کنیم:

در زمینه دیدگاه‌های ابن‌عربی در باره مسئله شرّ از چند پژوهش می‌توان یاد کرد. از جمله حسن امینی (۱۳۹۳) در کتابی با عنوان *بررسی تطبیقی خیر و شر از دیدگاه ابن*

عربی و ابن سینا به بررسی و تطبیق مبانی فکری ابن‌سینا و ابن‌عربی در تحلیل مسئله شر و علل وقوع شرور و به طرح مباحثی از قبیل نسبی بودن و عدمی بودن شرور، ارتباط موضوع با جبر و اختیار و قضا و قدر الهی، نظریه وحدت وجود و غیره پرداخته است. اما در این کار، از طرح پاسخ‌های ابن‌عربی به دیدگاه‌های معاصر الهیاتی که در پژوهش حاضر دنبال می‌کنیم، اثری دیده نمی‌شود. همچنین حسن امینی (۱۳۸۷) در مقاله‌ای با عنوان «خیر و شر در مکتب ابن‌عربی» صرفاً به پاسخ‌های سنتی ابن‌عربی به مسئله شرّ پرداخته و پاسخ‌های او به دغدغه‌های الهیاتی معاصر را مورد کاوش قرار نداده است. مظاهر جوادی‌نیا (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «شر و چگونگی راهیابی آن در نظام احسن در مکتب ابن‌عربی» به بررسی و تبیین شرّ و چگونگی راهیابی آن در نظام احسن در مکتب ابن‌عربی بر مبنای نماد ظل‌الله و اسماء حسنای الهی، بالاخص اسم الرحمن، اصل وحدت شخصی وجود و اصل تجلی پرداخته است. اما در این مقاله نیز از طرح دیدگاه‌های الهیاتی معاصر در مسئله خبری نیست. مجتبی سپاهی (۱۳۹۴) در مقاله «قضا و قدر و ارتباط آن با اعیان ثابته از منظر ابن‌عربی»، قضا و قدر را بر اساس اعیان ثابته تحلیل نموده و ارتباط آنها را با وحدت شخصی وجود مورد توجه قرار داده است. اما از بحث در مورد دیدگاه‌های الهیاتی جدید در این مقاله نیز اثری دیده نمی‌شود. هاجر دربندی، اعظم قاسمی و مالک شجاعی (۱۳۹۷) نیز در مقاله خود به «علل ناکارآمدی نظام‌های الهیاتی سنتی در پاسخ‌گویی به مسئله شر از دیدگاه دیوید گریفین» پرداخته‌اند. اما اولاً دیدگاه ابن‌عربی مورد نظرشان نبوده و ثانیاً از امکان بازسازی پاسخ نظام‌های سنتی برای نظام‌های معاصر سخنی به میان نیاورده‌اند. مظاهر جوادی‌نیا (۱۳۹۰) در پایان‌نامه خود با عنوان «بررسی تطبیقی عنایت و کیفیت وقوع شر در قضای الهی از دیدگاه ابن‌سینا، ابن‌عربی و ملاصدرا»، به بررسی دیدگاه ابن‌سینا، ابن‌عربی و ملاصدرا در مسئله شرّ از منظر سنتی پرداخته، ولی به دیدگاه‌های معاصر توجهی نداشته است. مجتبی صادقی (۱۳۹۰) نیز در پایان‌نامه خود با عنوان «بررسی تطبیقی مسئله شر از نظر ابن‌عربی و ملاصدرا»، مسئله شر را از نظرگاه سنتی ابن‌عربی و ملاصدرا به بحث گذاشته است، اما او نیز به دغدغه‌های الهیات‌های معاصر یا دیدگاه ابن‌عربی در این خصوص التفاتی نداشته است.

با نگاهی به آثار فوق درمی‌یابیم که جنبه نوآورانه مقاله حاضر در این است که داده‌های مناسب با دغدغه‌های الهیاتی معاصر نسبت به مسئله شرّ را از آثار اصلی ابن‌عربی بیابد و آنها را در حد توان در قالب پاسخ‌هایی به این دغدغه‌ها بازخوانی و صورت‌بندی کند.

۲. الگوهای مواجهه با مسئله شر در الهیات معاصر

همان گونه که پیش از این گفتیم، از بین نظام‌های الهیاتی گوناگون معاصر تنها نمونه‌هایی را برگزیده‌ایم که داده‌های به‌دست‌آمده از آثار ابن‌عربی تناسب بیشتری با آنها برقرار می‌کنند. در اینجا نخست به طور مختصر، الگوی مواجهه با مسئله شرّ را در هشت نمونه مورد نظر توضیح می‌دهیم و سپس سعی خواهیم کرد که اثر و نشانه‌های این الگوها را در آثار ابن‌عربی بررسی و واکاوی کنیم.

۲-۱. الهیات پویشی

پاسخ الهیات پویشی به مسئلهٔ شر بر چهار مقدمه استوار است: (۱) استعداد لذت بردن از ارزش مثبت (خیر)، (۲) استعداد رنج بردن از ارزش منفی (شر)، (۳) قدرت خودتعیین‌گری، (۴) قدرت تأثیر گذاشتن بر دیگر چیزها چه خوب چه بد.

بین این متغیرها (استعدادها و قدرت‌ها) و ارزش‌ها (مثبت و منفی و به تعبیری خیرات و شرور)، همبستگی مثبت وجود دارد، یعنی هر گاه یک متغیر افزایش یابد، دیگر متغیرها نیز به تناسب افزایش می‌یابند. حقیقت این است که موجودات جهان در یک بازهٔ گسترده و طولی از انسان گرفته تا کوچک‌ترین ذره از ذرات میکروسکوپی هم از ارزش‌های مثبت (خیرات) لذت می‌برند و هم از ارزش‌های منفی (شرور) رنج. میزان لذت بردن انسان‌ها در قیاس با موجودات ذره‌ای طبعاً متناسب با بهرهٔ وجودی آنهاست. نه لذت انسان‌ها با لذت یک موجود تک‌یاخته‌ای قابل‌قیاس است و نه رنج او با رنج آن موجود. این سلسله‌مراتب ارزش‌های مثبت و منفی، سلسله‌مراتبی از قدرت را نیز در بر می‌گیرد. انسان‌ها در مقایسه با موجودات مادون خود، قدرت و اختیار بیشتری برای خودتعیین‌گری و تغییر شکل اطراف خود دارند. در الهیات پویشی، قدرتْ اشتراکی است و در انحصار خداوند نیست (Whitehead 1967, 169). بین قدرت یک موجود و درک او از ارزش‌ها رابطه‌ای متقابل وجود دارد. متألهان پویشی بر این باورند که اولاً قدرت خداوند بنا بر دلایلی از جمله وجود شر در جهان نمی‌تواند مطلق و نامحدود باشد، بلکه فقط در فرآیند عالم مؤثر است (هیک ۱۳۸۱، ۱۱۶)؛ ثانیاً، این قدرت همواره اقناعی[1] است نه قاهرانه[2]. آن‌ها معتقدند که ضرورت وجود فاعلی ماوراءالطبیعی روشن است، اما این که فاعلْ خالق و عامل جهان باشد پذیرفتنی نیست. پس خداوند نمی‌تواند انسان‌ها را به انجام اموری که می‌خواهد اجبار کند، بلکه خداوند تنها ترغیب‌کنندهٔ پویش در جهان است، بدین‌صورت که عالی‌ترین امکان‌ها را در برابر ذهن انسان‌ها قرار می‌دهد تا آنها بتوانند

کمال خود را خلق و مختارانه منویات او را اجرا کنند (پترسون ۱۳۷۹، ۱۲۶).

۲-۲. الهیات گشوده

الهی‌دانان گشوده در پاسخ به مسئلهٔ شر می‌گویند که انسان‌ها می‌توانند از این موضوع خرسند باشند که در کار و بار این جهان مشارکتی کامل دارند و در کنترل امور آن نقش ایفا می‌کنند. در نتیجه خدا نه ضمانت کرده که جهانی کامل بیافریند که شروری در آن نباشند و نه علم پیشینی به همهٔ امور عالم دارد که جلوی آنها را بگیرد (Hasker 1994, 126-128). خدا با «محدودسازی» خود در علم و قدرت به آفریده‌های خود اختیار داده تا با انتخاب‌های آزاد خود در تولید شروری که ضروتاً هدف خدا هم نبوده‌اند نقش ایفا کنند. خدای این الهیات خدای «ترحم»، «حساسیت»، «آسیب‌پذیری»، «تأثیرپذیری» و «تغییرپذیری» است. خدا به حکم آن که فرا-زمانی و فرا-مکانی نیست و در درون زمان و مکان و در دل تاریخ و جغرافیا قرار دارد، به هر چه در جهان می‌گذرد واکنش نشان می‌دهد تا به اهداف خود برسد. او آفریده‌ها را با ویژگی‌هایی خلق کرده که بتوانند او را شگفت‌زده و غافلگیر، گاه غم‌زده و دلگیر و گاه شاد و شعفناک سازند. به قول پیناک خدا همچون والدینِ فرزند به هنگام شادی فرزند نشاط پیدا می‌کند و به هنگام درد فرزند رنج می‌کشد. خدا در طول زمان با واکنش به افعال مخلوقات مختار خود برای خوشبختی و سعادت آنها فعالانه وارد عمل می‌شود (Pinnock 1994, 103).

۲-۳. الهیات اعتراض

در تئودیسهٔ اعتراض خدا قدرت تغییر تاریخ را دارد، اما بنا به دلایلی که بر ما معلوم نیست تمایلی ندارد این کار را انجام دهد، به طوری که به نظر می‌رسد نمی‌خواهد کاری جز ادامه دادن به این روند خونبار تاریخ بکند. به قول راث، دین‌داران یا باید به خدای بیگناه اما عاجز تن دهند یا با خدایی کنار بیایند که حقیقتاً قدرتمند است اما چنان خوب و خیرخواه نیست که بر اساس اصول اخلاقی مقبول نزد انسان‌ها، شر و رنج ناشی از آن را بزداید (Rath 2001, 7-10). به عبارتی دیگر، تئودیسه اعتراض به این اذعان می‌کند که انسان عشق کافی از سوی خدا دریافت نمی‌کند. همین باعث می‌شود که به او اعتراض کنیم و البته این اعتراض ضرری برای خدا ندارد. خدا مجوز این که احساسات خود را در خصوص او بگوییم به ما داده است و ما نیز وظیفه داریم که در راه مبارزه با ظلم و ستم قدم برداریم و خیر را بگسترانیم. تئودیسهٔ اعتراض در سنت اسلامی نیز با نوشته‌های نوید کرمانی و تأکید او بر امید وارد عرصه بحث شده است (Kermani 2011, 82-83).

۲-۴. الهیات ضعف خدا

پیروان الهیات ضعف خدا پای خدای ضعیف و بدون قدرت را پیش می‌کشند و انسان را در مواجهه با رنج یا در جبههٔ قربانی می‌بینند یا در جبههٔ جلاد (Soelle 1975, 148). در واقع از نظر آنان فقط در صورتی خدا را جلاد نخواهیم دید که تصور ما از خدا تصور کسی باشد که با رنج‌کشندگان رنج می‌کشد. رنج کشیدن خدا و پذیرش ضعف خدا موضع الهیاتی سوئله است. به گفتهٔ پیروان این الهیات، اگر معتقد به ضعف خدا نباشیم و در عوض خدا را کسی بدانیم که با قدرت محض خود رنج را برای انسان پیش آورده است، نتیجهٔ طبیعی این اعتقاد این خواهد شد که انسان باید با اشتیاق رنج بکشد. همین که انسان بداند خدا سبب‌ساز رنج است کافی است تا دنبال دیگر عوامل اجتماعی رنج نگردد و بر رنج کشیدن خود اصرار کند و بدان تمایل داشته باشد که برای توان خود در مقابله با رنج ارزشی قائل نباشد و فقط به دنبال تحمل رنج باشد و رنج دیگران نیز حساسیتی در او ایجاد نکند. انسان با تحمل و شوق به رنج، خدایی را تقدیس می‌کند که نه خیرخواه است نه منطقی، ولی بی‌اندازه قدرتمند است. نتیجهٔ نهایی پرستش خدای دگرآزار در مسیحیت سنتی، تقدیس و پرستش جلادان و شکنجه‌گران است. این تقدیس نوعی خودآزاری است زیرا موجب به رسمیت شناختن جلادانی می‌شود که در جهان دیگران را به رنج و تعب می‌اندازند. بنابراین از نظر الهیات ضعف خدا، ضروری است که مسیحیان خود را از این «خودآزاری» مبرا کنند و در عوض با اعتقاد به ضعف خدا، سودای این امر را در سر بپرورانند که برای زدودن ساختارهای اجتماعی ضدانسانی و انسانیت‌زدا که بر اثر ضعف خدا در جهان پدیدار شده‌اند، اقدامی کنند و ضعف خدا را در واقع جبران کنند.

۲-۵. الهیات صلیب

این تئودیسه، رنج‌های مومنان را فرصتی مغتنم برای اصلاح و نجات آنان در نظر می‌گیرد. زیرا هر گاه رنجی برای مؤمنی پیش آید، در واقع امکان و ظرفیت نجات برای او به وجود آمده است و اگر او آگاهانه از آن ظرفیت به خوبی استفاده کند نجات خواهد یافت (Adams 2017, 210-231). خدا برای نشان دادن راه اصلاح و تربیت ما، راه قربانی شدن خود را انتخاب می‌کند که می‌تواند خیر بودن خدا را به همگان اعم از شاهدان، قاتلان و خودِ قربانی نشان دهد. مطابق تئودیسهٔ «بهره‌مندی از تسلّی خدا»، خدا دوست ندارد غیرمنفعل و بی‌احساس باشد و آفریدگان آزردهٔ خود را با چشم خونسرد عقل نگاه کند. او با بشر متحد می‌شود و داوطلب است که رنج‌ها را بر دوش بکشد. خدا با صلیب،

شریک درد و رنج ما می‌شود. مطابق تئودیسهٔ «تحول رنج»، وظیفهٔ ما در زندگی این است که به جای کشف راز رنج و پاسخ به آن، با راز رنج زندگی کنیم و به استقبال آن برویم.

۲-۶. الهیات مرگ خدا

این الهیات از تجربهٔ غیبت یا مرگ خدا در رنج کسانی که گرفتار بی‌عدالتی، تاریکی، ظلم، و درد می‌شوند سخن می‌گوید (Kotsko 2013, 35) و در پی الگویی از خداست که به بهبود جهان یعنی پر کردن آن از عدالت، روشن ساختن تاریکی، برطرف کردن ظلم و شفابخشی به دردها منتهی می‌شود (Altizer 1966, 67). تعبیر مرگ خدا در این الهیات را هم به معنای ظاهری آن می‌توان در نظر گرفت که بر اساس آن خدایی در آسمان و زمین وجود ندارد و هم به معنای غیبت خدا و بی‌تفاوتی او نسبت به انسان‌ها و درد و رنج‌های بشری که به معنای مرگ فرضی خداست. بر این اساس، این الهیات ملکوت آسمان را از خدا یا پسر خدا خالی می‌بیند و در عوضِ مرگ خدای پدر که فراتر و متعالی از جهان است، توصیه به جستن خدایی می‌کند که در کنار ما در زمین ساکن است. انسان‌ها می‌توانند شکل‌هایی معاصر از دین‌داری خاص جهان مدرن را خلق کنند که بر اساس آنها خدا نوعی آرامش ذهن، منبع شادمانی، و راه خوشبختی است و دیگر در کانون دین حضور ندارد (Taylor 2007, 76). بر این مبنا، شر و رنج مسئله‌ای است که در جهان خالی از خدا یا خالی‌شده از خدا، انسان را گرفتار کرده و انسان باید از طرقی این خلأ را پر کند و تسکین‌بخش دردهای خویش باشد. همینجا تذکر این امر را لازم می‌دانیم که گرچه در نظام الهیاتی ابن‌عربی مرگ خدا جایی ندارد، اما در فحوای سخنان او در مورد غیبت حق (لو فرض) نکات جالب‌توجهی وجود دارد که نوعی واکنش به این الهیات می‌توانند محسوب شود.

۲-۷. الهیات اگزیستانسی

این الهیات به دنبال سازگاری و رفع تناقض منطقی وجود شر و خدا (دفاعیه) یا ارائهٔ نظریهٔ عدل الهی برای توجیه شر گزاف (تئودیسه) نیست، بلکه در پی انکشاف عشق، حضور فعال، نوازش، توجه، و مراقبت الهی و در یک کلام به دنبال معنابخشی به رنج است (Earnshaw 2006, 142, 157؛ Macquarrie 1973, 234). لوئیس از غیبت و بی‌تفاوتی خدا گلایه‌مند است (Lewis 2001, 3-17)، آدامز از چگونگی اعتماد به خدا در حین رنج سخن می‌گوید (Adams 2017, 210-231)، هارواز به دنبال معنایابی از رنج است (Hauerwas 2001, 556)، و فینبرگ دغدغهٔ آرامش و زندگی با خدا را دارد

(Feinberg 2004, 447-477, 477-489). به این ترتیب، مسئلهٔ شر برای این الهیات از منظری روان‌شناختی، عاطفی، تجربهٔ وجودی، و اخلاق مراقبتی مطرح است و پاسخ به آن نیز بر پایهٔ رنج ناشی از مصلوب شدن مسیح (ع)، مراقبت‌های شبانی و یافتن معانی رنج -که در این باب عمده محسوب می‌شود- صورت گرفته است. در نتیجه، با توجه به این که الهی‌دانان مسیحی با موضوع معناداری رنج از جهات سه‌گانهٔ لزوم معناداری زندگی، تهدید رنج برای معنای زندگی، و چالش بی‌معنایی رنج با ایمان مسیحی روبرو بوده‌اند، تلاش آن‌ها عمدتاً به یافتن معانی رنج معطوف شده و از این معانی در قالب مفاهیمی نظیر «درک حاکمیت علی‌الاطلاق خدا»، «تجلی‌یابی رحمت و لطف الهی»، «آشکاربینی عشق و مراقبت الهی»، «تقرب به خدا و برقراری صمیمیت با او»، «دستیابی به خیر»، «تسلیم شدن و وابستگی به خدا»، «راستی‌آزمایی ایمان»، «شکوفاسازی کمالات انسانی»، «رضایت و قدردانی از زندگی»، «منافع جسمانی و روحانی انسان»، «مجازات و هشدار»، «تشویق دیگران به راه خدا»، «درک و تفاهم با دیگران»، «خدمت متقابل به دیگران» یاد کرده‌اند (Martin 1963, 124-133).

۲-۸. الهیات فمینیستی

ارائهٔ تعریفی جامع و مانع از الهیات فمینیستی به دلیل تفاوت‌های چشمگیر بین رویکردهای الهی‌دانان فمینیستی چندان آسان نیست. با این حال، می‌توان گفت الهیات فمینیستی الهیاتی است که سعی دارد به شکلی پسندیده شهادت مسیحی در مورد ایمان را از چشم‌انداز زنان که گروهی تحت ستم هستند تبیین کند (Granz 1992, 226). در این زمینه می‌توان به چند موضوع اشاره کرد که به رغم اختلافات فراوان بین الهی‌دانان این مکتب آنها را به هم پیوند می‌دهند:

۱. الهیات سنتی الهیاتی مردسالارانه و پدیدآمده به دست مردان و برای مردان است.
۲. الهیات سنتی مسیحی زنان را نادیده می‌گیرد یا تصویری مسخ‌شده از آنها و تجربه‌شان به دست می‌دهد.
۳. ماهیت مردسالارانهٔ الهیات سنتی پیامدهای زیان‌باری برای زنان داشته است (Granz 1992, 226).
۴. زنان نیز باید بکوشند تا الهی‌دان شوند و همدوش مردان در زمینهٔ الهیات فعالیت کنند.
۵. تجربهٔ زنان به گونه‌ای که فمینیست‌ها تعریف می‌کنند باید سرچشمه و هنجار غایی برای هر نظام الهیاتی مسیحی در عصر حاضر باشد (Hauke 1995, 52, 78).

هر دو شاخهٔ فمینیسم، یعنی شاخهٔ برابری‌طلب که به دنبال «آرمان برابری» است و شاخهٔ تفاوت‌محور که بر منع تبعیض و بی‌عدالتی جنسیتی تأکید می‌کند، با آنچه پاملا سو اندرسون تجربهٔ زیستهٔ زنان خوانده است درگیر هستند (Anderson 2012, 49). شر در تفسیر الهیات فمینیستی ماهیتی ساختاری دارد و برآمده از ساختارها و آموزه‌های دینی، فلسفی، فرهنگی و تاریخی تحمیل‌شده بر زنان است که موجب شده زنان به حاشیه رانده شوند. از جمله ساختارهای دوگانهٔ افلاطون و ارسطو، جدول ارسطو در مورد اضداد فیثاغورسی، و مفاهیمی از قبیل «حد»، «فرد»، «مفرد»، «راست»، «مذکر»، «ساکن»، «مستقیم»، «روشنایی»، «نیک» و «مربع» در تضاد با مفاهیم «نامحدود»، «زوج»، «جمع»، «چپ»، «مؤنث»، «متحرک»، «منحنی»، «تاریکی»، «بد» و «مستطیل» هستند، که به ترتیب ویژگی‌های خوب ضمنی در مردان و نقاط مقابل آنها در زنان را تداعی می‌کنند (Jantzen 1995, 32)، و نیز تفسیر داستان حوّا در کتاب مقدس مبنی بر عاملیت حوا در هبوط آدم، و اخراج از باغ رؤیایی عدن (Pagels 1989, 63-65)، حرکت زن‌ستیزانهٔ ساحره‌کشی در قرون پانزدهم، شانزدهم و هفدهم میلادی (Daly 1991, 306)، و در نهایت، الگوی اجتماعی زن به عنوان فرشتهٔ حاضر در خانه، آرام، تندرست، خوب و مهربان که فضای خصوصی را اشغال کرده، نه فضای عمومی جامعه را همگی از عواملی محسوب می‌شوند که باعث شده‌اند که زنان از صحنه‌های اجتماعی و سیاسی، نفوذ و قدرت حذف شوند (Clack 2013, 331).

تفوق ارزش‌های مردانه در جامعه حتی از خدا نیز تصویری مردانه و به شکل «پدر»، «ارباب» و «پادشاه» ایجاد کرده است. در نتیجه، این مجموعه از ارزش‌های به ظاهر انتزاعی، منعکس‌کننده تاریخ مردانه‌ای است که چنان پر و بال گرفته که حتی به صفات خدا از جمله قدرت، علم، تغییرناپذیری، انفعال‌ناپذیری، تعالی، تجرد از بدن، و غیررابطه‌مندی نیز بر اساس آرمان‌های مردانه شکل داده است (Clack 2013, 332).

۳. پاسخ‌های ابن‌عربی به دغدغه‌های الهیاتی معاصر

۳-۱. پاسخ ابن‌عربی در باب نحوهٔ مواجههٔ الهیات پویشی با مسئله شر

ابن‌عربی در «فص یونسی» از قدرت سلطنت اسماء الهی از جمله دو اسم ظاهر و باطن سخن می‌گوید و تشریع اموری مانند تشریع قتل و صدور حکم مرگ را با این مبنا توجیه می‌کند که هیچ موجودی از جمله انسان‌ها با مرگ خود از دایرهٔ وجود حق خارج نمی‌شوند بلکه تنها از اسم ظاهر خارج شده و به ولایت و تصرف اسم باطن درمی‌آیند. او نسبت

انسان‌ها را به خدا نسبت اعضا و جوارح به اصل بدن می‌داند که بدین معناست که انسان‌ها پس از مرگ به اصل خود رجوع می‌کنند، زیرا راجع و مرجوع‌الیه و به تعبیری متصرف و متصرف‌فیه یکی هستند. این بدین معناست که هویت حق همان هویت پدیده‌ها و موجودات است و موجودات با خدا هم‌هویت هستند (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۹۸۶).

شبیه همین ادعا در «فص سلیمانی» نیز آمده است. او در این فص از دو رحمت وجوبی و رحمت امتنانی خدا یاد می‌کند. رحمت وجوبی در مقابل عمل بنده صورت می‌گیرد، و رحمت امتنانی در مقابل عمل بنده نیست بلکه صرفاً از روی امتنان و لطف حق بر بندگان صورت می‌گیرد. این رحمت همان رحمتی است که در آیهٔ قرآنی «و رحمتی وسعت کل شیء» (اعراف: ۱۵۶) از آن یاد شده است. او سپس با استناد به حدیث معروف «قرب نوافل» («کنت سمعه الذی یسمع به، و بصره الذی یبصر به، و یده التی یبطش بها، و رجله التی یمشی بها»)، که خدا را هویت هر عضوی از اعضای بدن بندگانش معرفی می‌کند، چنین نتیجه می‌گیرد که گرچه در ظاهر امر این بندگان هستند که اعمال و افعال از آنها سر می‌زند و عاملْ خود شخص و اعضا و جوارح اوست، اما عامل اصلی در واقع کسی جز خود خدا نیست. در واقع گرچه صورت عاملِ فعل همان صورت بندگان است، اما هویت خدا در این صورت حضور دارد. به همین جهت اگر چهار اسم «اول، آخر، ظاهر، و باطن» را که همگی از آنِ خدا هستند در نظر آوریم، و خدا را هم اول بدانیم و هم آخر و هم ظاهر و هم باطن، حق همان خلق است، و خلق همان حق خواهد شد. بر این اساس، دخل و تصرف در عالم در ظاهر با خلق و در باطن با حق است، و بالعکس. در ادامهٔ این فص، ابن‌عربی نکتهٔ باریکی را در مورد رحمت خدا یادآوری می‌کند مبنی بر این که خدا رحمت بر انسان‌ها را بر خود واجب ساخته تا با کمک آن انسان‌ها را نسبت به خود و جهان اطراف خود به «خودآگاهی» برساند و در نهایت با نگاه وحدت‌بین دریابند که آنان چیزی جز خدای خود نیستند. در واقع این رحمت امتنانی نیز چیزی جز رحمت خدا بر خویشتن نیست، هرچند با نگاه کثرت‌بین خود آنان به این درک می‌رسند که بین انسان‌ها از جهت علم و قدرت و دیگر ویژگی‌ها تفاوت و تفاضل وجود دارد. این تفاضل نیز ناشی از نقص و کمالی است که در اعطای این صفات از جانب خدا به انسان‌ها در مراتب گوناگون تفاوت ایجاد کرده، و برای نمونه قدرت و علم آنان را گوناگون ساخته است. به این ترتیب، در هر جزئی از اجزای عالم می‌توان همهٔ عالم را یافت تو گویی هر سلولی نه فقط یک سلول بلکه کل جهان را در خود دارد.

با توجه به این توضیحات باید گفت که گرچه از نگاه عارفان مسلمان، به خصوص

ابن‌عربی، قدرت الهی مطلق و نامحدود است، بر اساس نظریه وحدت وجود که اقتضای آن هم‌هویتی خدا و موجودات است، این قدرت (در خدا) عین همان قدرتی است که در انسان‌ها وجود دارد؛ در واقع این قدرت در انحصار خدا نیست و به دیگران نیز تفویض شده است. از آنجا که به حکم رحمت الهی انسان نسبت به اوصاف وجودی خویش از قبیل علم، قدرت و دیگر صفات خود به استقلال رسیده، به طوری که خود را در این اوصاف نسبت به دیگران بالاتر یا پایین‌تر می‌بیند، بنابراین می‌تواند به اِعمال قدرت دیگران واکنش نشان دهد و در عین حال بر اساس میزان قدرت خود بر آن‌ها تأثیر گذارد. در اینجا نوعی پویش شبیه آنچه در الهیات پویشی توضیح دادیم مشاهده می‌شود، با این تفاوت که قدرت الهی از نظر ابن‌عربی مطلق است، و بر خلاف دیدگاه الهیات پویشی از دست خدا خارج نشده است؛ اما در عین اطلاق، به شکل مقید و متکثر درآمده و در قالب قدرت‌های جزئی در اختیار انسان‌ها قرار گرفته است تا آنها بر اساس میزان قدرتی که در اختیار دارند به عمل و عکس‌العمل نسبت به دیگر موجودات در جهان بپردازند. ابن‌عربی در «فص ابراهیمی» تصریح می‌کند که خدا این اختیار را در وجود انسان قرار داده که به اقتضای خواست خود راه صواب یا راه خطا را برگزینند، و خدا نیز او را در هر مسیری که بخواهد - چه رشد و چه انحطاط- هدایت کند: «انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا». تعبیر تردیدآمیز «اما شاکرا و اما کفورا»، که با ادات عطف «إمّا» خود را نمایان ساخته است، بر ویژگی «امکان‌های پیش‌بینی‌ناپذیر و تعین‌ناپذیرِ آینده برای انسان‌ها» دلالت می‌کند که در الهیات پویشی نیز مورد تأکید است (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۸۲).

به این ترتیب، هر چهار مقدمهٔ مطرح در الهیات پویشی برای پاسخ به مسئلهٔ شرّ را به گونه‌ای می‌توان در سخنان ابن‌عربی مشاهده کرد. زیرا به حکم هم‌هویتی خدا و انسان‌ها، قدرت مطلق خدا به تفاضل و تفاوت به انسان‌ها هم داده شده و آنها نیز همانند خدا عاملیت افعال را یافته‌اند، و به حکم اختیاری که دارند می‌توانند راه شکر را طی کنند و از ارزش‌های مثبت لذت ببرند یا راه کفر را بپیمایند و از ارزش‌های منفی رنج ببرند، و از همان قدرت بهره بگیرند تا هم به خود تعین وجودی دهند و به قول الهیات پویشی به خودتعیین‌گری بپردازند و هم -به اقتضای همان تفاضل در قدرت و علم و دیگر صفات- بر دیگر موجودات جهان تأثیر بگذارند.

گرچه شاید نتوان الهیات عرفانی ابن‌عربی را به معنای خاص کلمه «پویشی» دانست، اما تا حدود زیادی می‌توان ادعا کرد که رد پای بسیاری از عناصر و مؤلفه‌های الهیات پویشی در الهیات ابن‌عربی قابل مشاهده است.

۳-۲. پاسخ ابن‌عربی در باب نحوهٔ مواجههٔ الهیات گشوده با مسئله شر

گرچه در نظام معرفت‌شناسی ابن‌عربی، خداوند علم تفصیلی پیشاخلقی به کلیات و جزئیات در عین اجمالی اندکاکی به موجودات دارد، اما این موضوع مانع از آن نمی‌شود که مشارکتی کامل را به انسان داده باشد. علت این امر آن است که مطابق دیدگاه‌های ابن‌عربی در «فص آدمی»، آنجا که وجه تسمیهٔ انسان را توضیح می‌دهد، انسان را به این جهت انسان نامیده‌اند که معنای «انسان» در لغت از واژهٔ مرکب «انسان‌العین» به معنای مردمک چشم گرفته شده است (ابن‌عربی بی‌تا، ۳). و همان گونه که هیچ چشمی جز با مردمک چشم توان دیدن امور دیدنی را ندارد، خداوند نیز که در اینجا «عین» محسوب می‌شود (زیرا چنان که پیش از این گفتیم، او عین همهٔ هویات است)، تنها از طریق «انسان» (مردمک چشم جهان‌بین خداوند) است که به جهان می‌نگرد و با آن مرتبط است. پس در واقع، این انسان است که عامل و فاعل در جهان و تأثیرگذار و تأثیرپذیر از پدیده‌های آن است. همچنین مطابق دو حدیث «قرب فرائض» و «قرب نوافل»، که مطابق حدیث اول جوارح انسان جوارح خدا می‌شود، و مطابق حدیث دوم جوارح خدا به جوارح انسان تبدیل می‌شود، یگانگی خدا و انسان در عمل و به تعبیری تعامل و تبادل یگانه‌انگارانه بین خدا و انسان آشکارا به اثبات می‌رسد. علاوه بر این، نظریهٔ خلافت الهی انسان کامل موجب این تلقی می‌شود که خدا انسان را فعال مایشاء ولو بالغیر قرار می‌دهد و همین موضوع است که رمز سردرگمی فرشتگان در تشخیص علت فرمان الهی سجده به آدم می‌شود (در حالی که به زعم آنها خدا نباید موجودی سفاک و مفسد را بیافریند، چه رسد به این که او را خلیفه بر زمین سازد) و راز گمراهی شیطان و تمرد او از این فرمان می‌شود (و در پی آن، تعهد جدی او به اغواگری و فریب انسان برای درغلطیدن -خودآگاه یا ناخودآگاه- در شرور یا مشارکت وسوسه‌آمیز با آنان برای وقوع شرور). به ویژه ابن‌عربی تأکید دارد که این خلقت، خلقتی کامل است زیرا در جریان آن هر دو دست الهی جمال و جلال در کار بوده‌اند تا انسان را در مشارکتی فعال، از سویی، عامل خیر و شادی و افعال مثبت و، از سویی دیگر، عامل شرّ، اندوه و افعال منفی سازند (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۱۱۳).

در عین حال، همان گونه که در «فص ایوبی» می‌بینیم، خداوند از آزاری که بنده می‌بیند خود نیز آزرده می‌شود که نشانگر احساسی شبیه ترحم و دردمندی در خداست. در حدیث معروف به «حدیث تردّد» که در آن آمده است: «إنّی ما ترددت فی شیء کترددی فی قبض عبدی المومن یکره الموت و أکره مسائته» (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۲۱۵)، خداوند در قبال مرگ‌آگاهی و مرگ‌هراسی بندهٔ خود آگاه است و با او همدلی می‌کند و همدلانه نسبت

به این حالت و وضعیت بنده‌اش اکراه و ناخرسندی از خود نشان می‌دهد.

باید این را نیز اضافه کنیم که بنا بر نظریهٔ وحدت وجود، که از مبانی اصلی بلکه اصلی‌ترین مبنای عرفانی ابن‌عربی به شمار می‌آید، خدا عین هویت موجودات جهان و عین اعضا و جوارح و جوانح آنان است و این خود مستلزم آن است که خدا انسان‌ها را در افعال و احساسات مثبت و منفی مشارک خود کرده باشد، و از طریق این عضویت، و همراستا با آیاتی که خنداندن، بیمار ساختن، شفا دادن، میراندن انسان‌ها را به خدا نسبت می‌دهد، با شادی آنان شاد و با اندوه آنان اندوهگین و نیز در هنگام دردمندی یا مرگ آنان آزرده شود.

همان گونه که دیدیم، بر پایهٔ سخنانی -مصرّح یا ضمنی- از ابن‌عربی می‌توانیم از مایه‌ها و پایه‌های مفهومی الهیات گشوده در دیدگاه‌های عرفانی او سراغ بگیریم. شاید مهم‌ترین سنگ‌بنای این شباهت نظریهٔ وحدت وجود و داستان خلقت خاص آدم است که می‌تواند این گشودگی و آزادی در انتخاب را توجیه کند.

۳-۳. پاسخ ابن‌عربی در باب نحوهٔ مواجههٔ الهیات اعتراض با مسئله شر

بهتر است موضع ابن‌عربی در قبال الهیات اعتراض را در همان «فص ایوبی» دنبال کنیم، زیرا حکایت ایوب دست‌مایهٔ مهمی برای تئودیسهٔ اعتراض است. گرچه ایوب (ع) به بیماری مبتلا گشت، اما خداوند او را بابت صبوری در برابر بیماری و در عین حال شفاخواهی از خدا ستود. در واقع ایوب (ع) در عین تحمل درد و رنج، و شکایت از آن و اعتراض ضمنی به خدا، از قضای الهی رضایت داشت و از سرنوشت محتوم خود به خدا پناه برد و در نهایت از خدا درخواست کرد که این درد را از او برطرف کند. تفسیر ابن‌عربی در مورد این واقعه این است که ایوب (ع) به عنوان یک عارف الهی در همان زمان که رفع زیان و کاهش رنج را از خدا می‌خواهد می‌داند که خدا عین همان اسباب و عواملی است که هم درد را در او پدید آورده‌اند و هم دوای درد او را فراهم می‌آورند. ایوب (ع) می‌دانست -چنان که در این فص بیان شده است- که خدا همهٔ جهات شش‌گانهٔ آفرینش را از آنِ خود کرده است و چیزی از سرزمین او بیرون نمی‌ماند؛ خدایی مقتدر که ظهور این جهات را در انسان و با انسان مقدور ساخته است (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۱۷۱). نکتهٔ جالب‌توجه این است که در این فص، بین اسماء الهی تعارض وجود دارد، زیرا رضا غضب را و غضب رضا را ازاله می‌کند و در واقع هر اسمی به ظهور اسم متقابل خویش اعتراض دارد و ازالهٔ آن را درخواست می‌کند (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۱۷۲). اما این اعتراض

دوسویه تنها با رسیدن اسماء به اعتدلال قابل‌حل است، و همین رویداد در داستان درد و رنج ایوب (ع) هم اتفاق افتاده است. ایوب (ع) در عین اعتراض به اسم غضب، خواستار رضای الهی است و این اعتدال با استشفای او از درگاه الهی برای ازالهٔ حکم اسم غضب یعنی مرض قابل‌جمع است. ابن‌عربی معتقد است که وقتی خدا به خشم می‌آید آزار می‌بیند و در نتیجه می‌کوشد تا از طریق انتقام از عامل نارضایتی و خشمش او را دردمند سازد تا از طریق آن به آسودگی برسد و تشفی یابد، در نتیجه درد به فرد مغضوب‌علیه (در اینجا ایوب (ع)) منتقل می‌شود. خدا گرچه از حیث تعالی از جهان از این اوصاف (غضب و رضا و تشفی و...) منزّه است، اما از آن جهت که هویت جهان را تشکیل می‌دهد، این احکام از جانب او و در خود او ظهور پیدا می‌کنند (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۱۷۲). جالب اینجاست که ابن‌عربی در همین فص در مقام تفسیر صبر می‌گوید که «صبر به معنای خودداری از اعتراض و شکایت نیست، بلکه خودداری از اعتراض و شکایت به غیر خداست نه خدا» (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۱۷۴). جالب است که در ادامه ابن‌عربی این اعتراض به خدا را جایز می‌شمارد و مقاومت در برابر قهر الهی را جایز نمی‌داند. زیرا درد انسان چیزی است که خدا را نیز به درد می‌آورد. بنابراین درخواست ازالهٔ آن هم برای انسان خیر است و هم برای خدا (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۱۷۳).

حاصل این پاسخ این است که خدا را با دو اعتبار می‌توانیم لحاظ کنیم: اعتبار اول این است که خدا هویت جهان است و اعتبار دوم این است که خدا عین همهٔ اسباب خیر و شرّ جهان است. داشتن حق اعتراض به خدا به اعتبار اول است، که نه تنها جایز بلکه برای رفع درد و رنج مشترک از خود و خدا واجب است. اما از جهت اعتبار دوم، انسان باید به قضای الهی راضی باشد و خدا را به جهت در اختیار داشتن قدرت مطلقه به رسمیت بشناسد. به همین جهت است که ایوب (ع) خدا را به دلیل رنج‌هایی که می‌کشید رها نکرد، زیرا او اعتماد داشت که خدا از او حمایت می‌کند. برای همین است که انسان می‌تواند با علیه خدا بودن له او باشد.

۳-۴. پاسخ ابن‌عربی در باب نحوهٔ مواجههٔ الهیات ضعف خدا با مسئله شر

با توجه به دیدگاه سوئله، «رنج الهی» و «ضعف الهی» از مهم‌ترین عناصر الهیات ضعف است. با توجه به بحث پیشین (الهیات اعتراض) از قول ابن‌عربی در «فص ایوبی»، مبنی بر رنج و آزار متقابل انسان (ایوب (ع)) و خدا، و این که او هم همهٔ اسباب رنج و آزار را در جهان فراهم می‌کند و هم پناه معترضان و شاکیان است، و در عین حال با انسان‌ها رنج

می‌کشد و انسان‌ها با زدودن درد و رنج از خویش در واقع درد و رنج را از خدا نیز می‌زدایند، می‌توانیم ادعا کنیم که مؤلفهٔ اول در تبیین‌های ابن‌عربی حضور دارد. اما اگر به تصریحات ابن‌عربی مبنی بر قدرت مطلق خدا و این که خدا هم عین هویت جهان و هویت اسباب خیرات و شرور جهان است و هم در عین حال ملجأ بی‌پناهان و شاکیان است توجه کنیم، ناگزیر از اذعان به این حقیقت هستیم که از مؤلفهٔ دوم یعنی ضعف خدا که صفتی سلبی و معارض با صفت قدرت در خداست، نمی‌توانیم نشانه‌ای در دیدگاه‌های ابن‌عربی بیابیم.

به رغم شباهت تفسیر ابن‌عربی به تفسیر مسیحیت در عناصری مانند رنج متقابل انسان و خدا و سبب رنج بودن خدا در عین پناه بودنش برای شاکیان، ابن‌عربی در همان «فص ایوبی» به نکته‌ای تصریح می‌کند که دیدگاه او را از مشابه مسیحی آن دور می‌سازد. او در همان فص و پس از بحث در بارهٔ اعتدال الهی در خصوص خیرات و شرور، به صراحت، جهان موجود را «بدیع‌ترین جهان ممکن» معرفی می‌کند، زیرا معتقد است که این جهان به صورت «رحمن» خلق شده است (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۱۷۱). تعبیر «رحمن» که به هر دو قسم «رحمت وجوبی» و «رحمت امتنانی» خدا دلالت می‌کند، مانع از این است که جهان روابط انسانی را جهانی بدانیم که مطابق تفسیر عرفانی ابن‌عربی از قدرت مطلق الهی، انسان‌هایی در آن جلاد دیگران و انسان‌هایی قربانی دیگران باشند، زیرا اگر چنین بود، دیگر این جهان «بهترین و بدیع‌ترین جهان ممکن» نبود. در چنین جهانی، با تئودیسهٔ اختیار باید به نبرد با جلادان پرداخت و حق قربانیان را از آنان ستاند.

۳-۵. پاسخ ابن‌عربی در باب نحوهٔ مواجههٔ الهیات صلیب با مسئله شر

ابن‌عربی در «فص عیسوی»، مسیح (ع) را روح الهی و در نتیجه یک احیاگر (نسبت به مردگان و بیماران) می‌داند (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۱۳۹). او از مسیح (ع) از حیث صورت بشری با عنوان «پسر مریم» (ع)، از حیث بشرنمایی‌اش با عنوان «منسوب به جبرئیل»، و از حیث احیای موتی و مرضی با عنوان «روح‌الله» یاد می‌کند (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۱۴۲). او همچنین در ادامه از توان حضرت مسیح (ع) برای احیای معنوی که یک احیای نوری علمی است نیز یاد کرده است (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۱۴۳۰). ابن‌عربی در تحلیل آیات مربوط به گفتگوی مسیح (ع) با خدا از او با عنوان «شهید امت خود» و از خدا با عنوان «رقیب بر امت» یاد می‌کند و از شفاعت مسیح (ع) و طلب مغفرت برای امت خود در پیشگاه الهی و رد عذاب از آنان سخن می‌گوید. هرچند دیدگاه رایج مسلمانان دربارهٔ مسیح

(ع) و مریم (ع) و صلیب و تجسد با آنچه مسیحیان به ویژه مسیحیان کاتولیک بیان می‌کنند تا حدود زیادی تفاوت دارد، بر اساس مبانی این تئودیسه و مقایسهٔ آن با مبانی عرفانی ابن‌عربی در «فص عیسوی» و فص‌های دیگر *فصوص الحکم* و آثار دیگر ابن‌عربی، شاید بتوان به دیدگاهی که این دو نگاه را با یکدیگر تقریب کند دست یافت. همان گونه که دیدیم، قوام اصلی این تئودیسه در اندیشهٔ تبدیل شرور به فرصتی برای بهره‌مندی انسان از تسلی غم‌خواری و نزدیکی خدا نهفته است. پیش از این هم در «فص ایوبی»، توجه خدا به رنج ایوب (ع) و رضایت خود او از رنج در عین شکایت او از خدا را شاهد بودیم. اگر بنا بر سخنان ابن‌عربی در فص عیسوی، ناخرسندی مسیح (ع) از تصوری که مردم دربارهٔ او یا مریم (ع) داشته‌اند را عامل رنج درونی او بدانیم و کوشش او برای طلب غفران برای مردم را در نظر آوریم، عنصری مشابه با آنچه این تئودیسه طرح می‌کند یافته‌ایم. این عنصر همانا رنجش مسیح (ع) از اعتقاد نادرست قومش در مورد خدا بودن او و مادرش مریم (ع) است. مسیح (ع) این گناه نابخشودنی قوم خود را گرفت و از خدا برای آنان طلب مغفرت کرد و آنان را همچنان بندگان خدا معرفی کرد (إن تعذبهم فانهم عبادک)، آن‌ها را شفا داد و عشق و بخشندگی را به آنان برگرداند (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۱۴۶). تحول رنج در این سخنان ابن‌عربی در این است که از سویی خود را در زمان حیاتش شهید قوم قرار داد، و از سویی دیگر خدا را پس از مرگش رقیب آنان ساخت تا نشان دهد که هم همواره شاهد قومش و دل‌نگران اعمال و اعتقادات و رنج‌ها و دردهای آنان است و هم پس از مرگش دغدغهٔ آنان را دارد و خدا را مراقب آنان می‌خواهد. خدا به حکم دو صفت «عزت» و «حکمت» هم بندگانش را از ذلّ رنج و درد رهایی می‌بخشد و هم وضع ظاهری و باطنی آنان را تحکیم می‌بخشد.

۳-۶. پاسخ ابن‌عربی در باب نحوهٔ مواجههٔ الهیات مرگ خدا با مسئله شر

در جهان‌شناسی عرفانی ابن‌عربی که پس از او شارحانش آن را در قالب معروف «حضرات خمس الهی» صورت‌بندی کردند، جهان به دو بخش غیب و شهادت تقسیم می‌شود و خود غیب شامل غیب مطلق (لاهوت/احدیت) و غیب مضاف (جبروت/واحدیت) می‌شود. مطابق این دسته‌بندی، غیبت خدا در دو عالم رخ داده است، اما در واقع غیبت واقعی خدا به وضعیتی فراتر از این عوالم بازمی‌گردد که از آن با عنوان‌هایی نظیر «عنقاء مغرب»، «مقام عماء»، و «مقام لایثرب» یا «مقام لامقام» تعبیر می‌کنند. علاوه بر این، برای خدا دو مرتبه وجود دارد: اول، مقام «افراد از جهان» که مطابق آن هیچ ربطی بین او و بین جهان

دیده نمی‌شود؛ و دوم، مقام «هم‌هویتی با جهان» که بر ارتباط وثیق و عمیق او با جهان و پدیده‌های آن دلالت می‌کند (ابن‌عربی بی‌تا، ۱۷۲). شاید نزدیک‌ترین تعبیر به مفهوم «غیبت» یا «مرگ» خدا همین مقام «عنقاء مغرب» باشد، که از غروب خدا و دسترس‌ناپذیری او سخن می‌گوید. این تعبیر در برابر تعابیر دیگری قرار می‌گیرد که بر نور تجلیات الهی در مراتب جهان دلالت می‌کنند و از خدایی سخن می‌گویند که در کنار بشر رنج و آزار می‌بیند. آثار ابن‌عربی سرشار از مضامینی است که بر بطون خدا که از ظهورش ناشی می‌شود تأکید دارند و این مضامین تا حدود زیادی به مضمون «خودفناسازی» به تعبیر آلتایزر و دیگر الهی‌دانان مرگ خدا شباهت دارند (Altizer 1966, 77). «حرکت دائمی» در «خودفناسازی خدا» در عرفان ابن‌عربی در قالب تعابیری مانند «لاتکرار فی التجلی»، «اطوار وجودی»، «لبس جدید»، و «خلق مدام» نمود می‌یابد و به قول خود الهی‌دانان مرگ، «هر لحظهٔ نو در جهانِ زمانمند و مکانمند، تجسمی جدید از خداست» که بیانگر همان تجلیات تجددیابندهٔ الهی است.

ابن‌عربی در دو کتاب *فتوحات مکیه* و *تدبیرات الهیه*، در موضوع مکارم اخلاق، لفظ سرور و فرح را در اشاره به لذت و شادی در سلوک و توصیف چهرهٔ عارف به کار می‌برد. در نگاه عارف، فرح و سرور است و این فرح و سرور برای جذب دیگران از روی محبت است (ابن‌عربی ۱۳۳۶، ۱۷۰، ۱۶۳). در دیدگاه ابن‌عربی در ازای مفهوم «منبعیت خدا برای الهامات درونی، خوشبختی، آرامش ذهن، هم‌پوشانی، و ترابط انسان‌ها با یکدیگر و اعانت آنها نسبت به هم» در این الهیات، مفاهیمی گوناگون از قبیل «سرور»، «فرح»، «ضحک»، «بشاشت» وجود دارد. سرور در اصطلاح ابن‌عربی به معنای شادی قلبی و باطنی است (ابن‌عربی ۱۳۳۶، ۱۶۳، ۱۷۰، ۲۱۴؛ ۱۴۲۶، ۲۵). آرامش‌ها و شادی‌های درونی و باطنی تجسم بارقه‌های الهی هستند و ظاهر زندگی انسان‌ها را نیز در بر می‌گیرند.

۳-۷. پاسخ ابن‌عربی در باب نحوهٔ مواجههٔ الهیات اگزیستانسی با مسئله شر

همان گونه که دیدیم، پرسش اصلی در فضای اگزیستانسی شر این است که انسان با مشاهدهٔ شر از نظر روانی آمادگی ادامهٔ رابطه با خدا را از دست می‌دهد. زیرا خدایی که به رنج انسان رضایت می‌دهد، در برابر رنج او ساکت می‌نشیند، برای کمک به او غیبت می‌کند، و در جواب تقاضای او بی‌تفاوتی از خود نشان می‌دهد، قابلیت عشق و اعتماد انسان را ندارد. ابن‌عربی رضایت از خدا و غضب الهی را برای حصول اعتدال در اسماء

الهی ملازم با یکدیگر می‌داند (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۱۷۱-۱۷۳). از همین رو ایوب (ع) هم به خدا شکایت می‌برد و شفاخواهی می‌کند و هم از وضع رنجور خویش راضی است تا این اعتدال را در خود نمایان سازد. این وضعیت روانی اعتدال‌خواهانه همزمان ترکیبی از چند معنا از معانی رنج یعنی «درک حاکمیت مطلق خدا»، «تسلیم و وابستگی به خدا»، «رضایت به زندگی توأم با رنج خویش» را فراهم می‌آورد.

علاوه بر این، اگر بنا بر نظریهٔ وحدت وجود، وجود منحصر در خداوند باشد و سایر موجودات شئون و حیثیات وجود او باشند، و در نتیجه تمام افعال و اراده‌های ما انسان‌ها تداعی‌گر چهرهٔ جهانی رحمانی باشند، قابلیت‌های معناسازی شخصی ما بهبود می‌یابند. زیرا ما از حضور همیشگی خدا در کنار خودمان آگاه می‌شویم و به درک مثبت و خشنودکننده از تجربه‌مان نائل می‌شویم. درعین حال، تداعی این احساس که راهیابی شرور در هستی به علت تنوع استعدادها و قابلیت‌های ذاتی اشیاء و عالم ماده است و مجعول به جعل جاعل نیست، زمینهٔ بازسازی رابطه با خدا را فراهم می‌کند. زیرا با آن که خدا به طور مستقیم عامل شر نیست، اما زمینهٔ هستی ما را چنان تحول می‌بخشد و تغییر شکل می‌دهد که می‌تواند ما را در اهلی کردن جهان پر از شرّ یاری دهد.

۳-۸. پاسخ ابن‌عربی در باب نحوهٔ مواجههٔ الهیات فمینیستی با مسئله شر

شکی نیست که بحث هر دو شاخهٔ الهیات فمینیستی بحثی انسان‌شناختی است. ابن‌عربی نیز در نظریه «کلمه الهی»، که به مفهوم «انسان کامل» دلالت دارد، بر دو جنبهٔ لاهوتی و ناسوتی انسان تأکید می‌کند. او بر خلاف حلاج این دو جنبه را نه دو مؤلفهٔ جدا بلکه دو وجه متمایز از انسان تلقی می‌کرد که از حیث بیرونی ناسوت و از جهت باطنی لاهوت خوانده می‌شوند. او این دو صفت را نه تنها مختص به انسان نمی‌پنداشت، بلکه در تمام موجودات آن را جاری و ساری می‌دانست و از آنها گاه با عنوان «ظاهر و باطن» و گاه با عنوان «جوهر و عرض» یاد می‌کرد (عفیفی در ابن‌عربی بی‌تا، ۳۴-۳۸). البته او معتقد بود که بالاترین تجلی این دو صفت در انسان تحقق می‌یابد. از این جهت، انسان بالاترین تجلی الهی، «نسخهٔ مختصر شریف خدا»، «کون جامع»، و «عالم اصغر» است و تمام کمالات عالم اکبر و اسماء و صفات الهی را به نمایش گذارده است. به همین جهت بود که فرشتگان که از این جامعیت و کمالات انسان باخبر نبودند، زبان اعتراض به خدا گشودند و حتی ابلیس نسبت به سجده به این انسان تمرد کرد. گرچه ابن‌عربی اعلی مراتب انسان را مرتبهٔ انبیا و اولیا می‌داند و کامل‌ترین آنها را نیز حضرت محمد (ص) می‌شناسد،

در اطلاق نام انسان بر جنس طبیعی بشر تفاوتی قائل نیست (عفیفی در ابن‌عربی بی‌تا، ۳۹).

انسان -چه زن و چه مرد- روح کالبد عالم محسوب می‌شود و آیینهٔ الهی عالم را جلا داده است. نسبت انسان‌ها با خدا، صرف نظر از جنسیت ایشان، همانند نسبت مردمک چشم به خود چشم است، و ابزار خدا برای دیدن جهان و پدیده‌های آن هستند (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۴۸-۵۰).

ابن‌عربی در «فص محمدی» بر اساس حدیث پیامبر (ص)، «حبّب الیِ من دنیاکم ثلاث: النساء، و الطیب و قرة عینی فی‌الصلاه»، یکی از محبوب‌ترین موجودات این جهانی را -درکنار بوی خوش و نماز- زنان (النساء) معرفی می‌کند (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۲۱۴-۲۱۵). استدلال ابن‌عربی این است که زنان، در مقام ظهور ذاتی، جزئی از مرد هستند و چون معرفت نفس بر معرفت رب مقدم است، نام زنان در صدر فهرست سه‌تایی حدیث ذکر شده است. از نظر ابن‌عربی، اشتیاق پیامبر (ص) به زنان از باب اشتیاق کل به جزء خود و شبیه اشتیاق خدا به انسان است (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۲۱۵). زنان از نگاه ابن‌عربی از مرد و برای مرد اشتقاق یافته‌اند «ثم اشتق له منه شخصاً علی صورته سماه امرأه» (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۲۱۶) و علاقهٔ مردان به آنان به منزله علاقهٔ شیء به خود است، چنان که علاقهٔ آنان به مردان علاقهٔ شیء به موطن خود است. در اینجا ابن‌عربی به ظهور سه‌گانهٔ خدا، مرد و زن اشاره می‌کند و عشق و علاقهٔ -عاطفی و شهوی- مرد و زن به یکدیگر را پرتوی از عشق و علاقهٔ آن دو به خدا می‌داند. از نظر ابن‌عربی، مشاهدهٔ خدا در زن مشاهده‌ای منفعلانه و مشاهدهٔ خدا در مرد مشاهده‌ای فاعلانه است. اما او مشاهدهٔ خدا در زن را مشاهده‌ای کامل‌تر می‌شناسد، زیرا آن را مشاهدهٔ خدا در وضعیت فاعلانه-منفعلانه می‌داند. از آنجا که خدا را نمی‌توان جدا از ماده مشاهده کرد، و تنها ماده‌ای که خدا را می‌نمایاند مادهٔ زن است، مشاهدهٔ خدا در زن بزرگ‌ترین و کامل‌ترین مشاهدات، و ازدواج کامل‌ترین نوع وصلت این دو به شمار می‌رود. ابن‌عربی عشق الهی به زنان را از عشق شهوانی به آنان متمایز می‌کند و دومی را ناقص می‌انگارد (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۲۱۸).

ابن‌عربی با این که زن را نیز «آفریده به صورت حق» می‌داند، با تبعیت از آیهٔ «و للرّجال علیهنّ درجه»، رتبهٔ زنان را از مردان پایین‌تر می‌داند. نکتهٔ جالب توجه این است که او می‌گوید در حدیث «حبّب الیِ من دنیاکم ثلاث ...»، واژهٔ «ثلاث» به عنوان فاعل فعل «حبّب» مورد استفاده قرار گرفته نه «ثلاثه»، با این که عادت عرب‌زبانان این است که در محدودهٔ شمارش سه تا ده، اگر معدود مذکر باشد، عدد را مؤنث می‌آورند و بالعکس. در

اینجا با این که معدود دوم یعنی واژهٔ «طیب» مذکر است، پیامبر (ص) که یک عرب‌زبان فصیح است، جانب لفظ «نساء» را بر جانب لفظ مذکرِ «طیب» ترجیح داده است، با این که مثال‌های زبان عربی خلاف این هستند و سنت جاری این است که هرجا لفظ مذکری - و لو یک مذکر در کنار چند مؤنث- در کار باشد، جانب تذکیر را بر تأنیث غلبه می‌دهند، مانند «الفواطم و زید خرجوا» نه «خرجن». و این از نظر ابن‌عربی چیزی نیست به جز اوج علم به حقایق که از جمله آنها رعایت حقوق زن است (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۲۱۹-۲۲۰).

با توجه به آنچه گذشت، باید گفت گرچه برخی از تعابیر ابن‌عربی در توصیف زنان و جایگاه وجودی آنان تحت تأثیر زمینه-زمانه و سنت جاری در دوران او به سود مردان صورت‌بندی شده‌اند، اما سخنان و قرائن بسیاری وجود دارند که مقام زنان را نه تنها همتراز با مردان بلکه گاه بالاتر از مردان می‌شمارد. به نظر می‌رسد که سخنان ابن‌عربی تا حدود زیادی با هر دو شاخهٔ الهیات فمینیستی همخوانی دارد.

۴. نتیجه‌گیری

همان گونه که دیدیم، در نظام‌های الهیاتی فیلسوفان دین و الهی‌دانان با دغدغه‌های گوناگونی نسبت به مسئله شرّ روبرو هستیم. تقریباً اکثر قریب‌به‌اتفاق این دغدغه‌ها در زمان معاصر طرح شده و بسط یافته‌اند و در نظام‌های الهیاتی قدیم یهودی، مسیحی و اسلامی خبری از آنها نیست. از این رو مهم‌ترین هدف یک پژوهش از نوع پژوهش حاضر در کوششی خلاقانه برای بازیابی پاسخ الهیات‌های قدیم به دغدغه‌های جدید، آزمون ظرفیت‌سازی و انعطاف‌پذیری آن نظام الهیاتی قدیم در ازای آن دغدغه‌ها می‌تواند باشد. چنان که در متن مباحث گذشته در این مقاله مشاهده کردیم، الهیات عرفانی ابن‌عربی در نوع خود از ظرفیت و انعطاف‌پذیری قابل‌توجهی برای پاسخ‌دهی به دغدغه‌های پیش‌گفته برخوردار است. در مجموع از مقایسهٔ دغدغه‌های الهیاتی نظام‌های الهیاتی معاصر نسبت به مسئلهٔ شرّ با دیدگاه‌های عرفانی ابن‌عربی معلوم می‌شود که الهیات ابن‌عربی گرچه از حیث سازه‌های زبانی و مفهومی تا حدودی قدیمی به نظر می‌رسد، اما با توجه به این که بسیاری از این دغدغه‌ها زمان نمی‌شناسند و همواره در پیش و پس ذهن متفکر حضور دارند، می‌توان الهیات او را با توجه به آن دغدغه‌ها و بر اساس ادبیات معاصر، بازسازی و بازنویسی کرد. در این مقاله از نظام‌های الهیاتی دیگری نظیر الهیات روایی، الهیات شکاکانه، الهیات مبتنی بر معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، الهیات معلولیت‌محور، و... که از روش‌های تحول‌خواهانهٔ دیگری برای ارائهٔ پاسخ به مسئلهٔ شرّ سود جسته‌اند نامی به میان

نیاوردیم. اما بی‌تردید تلاشی دیگر برای صورت‌بندی پاسخ‌هایی مشابه آن چه در این مقاله آوردیم از منابع و مآثر عرفانی و فلسفی اسلامی می‌تواند میزان این ظرفیت و انعطاف‌پذیری را در میراث فکری اسلامی بیش از پیش آشکار سازد.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

ابن‌عربی، محیی‌الدین. ۱۳۳۶ ق. *التدبیرات الإلهیه فی اصلاح المملکة الانسانیة*. لیدن: مطبعهٔ بریل.

ابن‌عربی، محیی‌الدین. ۱۴۲۶ ق. *عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب*. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن‌عربی، محیی‌الدین. ۱۹۹۴ م. *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن‌عربی، محیی‌الدین. بی‌تا. *فصوص الحکم*. تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عفیفی. دار الکتاب العربی.

پترسون، مایکل و دیگران. ۱۳۷۹. *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.

پورمحمدی، نعیمه (ویراستار). ۱۳۹۷. *درباره شر: ترجمهٔ مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر*. ۲ جلد. قم: کتاب طه.

پورمحمدی، نعیمه. ۱۳۹۲. «تئودیسه‌های مبتنی بر صلیب». *هفت آسمان*، ۱۵ (۴): ۹۱-۱۱۰.

هیک، جان. ۱۳۸۱. *فلسفه دین*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: انتشارات بین المللی الهدی.

Bibliography

Holy Qur'an.

Adams, Marilyn M. 2017. "Redemptive Suffering: A Christian Solution to the Problem of Evil." Pp. 210-231, in *The Problem of Evil Selected Readings*, edited by Michael Peterson. University of Notre Dame Press.

Altizer, J. J., and William Hamilton. 1966. *Radical Theology and the Death of God*. Bobbs-Merrill.

Anderson, Pamela Sue. 2012. *Re-Visioning Gender in Philosophy of Religion: Reason, Love and Epistemic Locatedness*. University of Oxford.

Clack, Beverley. 2013. "Feminism and the Problem of Evil." Pp. 326-339, in *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, edited by Justin P. McBrayer and Daniel Howard-Snyder. Wiley-Blackwell.

Daly, M. 1991. *Gyn/Ecology*. London: Women's Press.

Earnshaw, Steven. 2006. *Existentialism: A Guide for the Perplexed*.

Continuum International Publishing Group.
Feinberg, John S. 2004. *The Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problems of Evil*. Crossway Books.
Granz, Stanley J., and Roger E Olson. 1992. *Twentieth-Century Theology: Cod and the World in Transitional Age*. IVP.
Hasker, William. 1994. "A Philosophical Perspective." In *Openness of God*. InterVarsity Press.
Hauerwas, Stanley. 2001. *The Hauerwas Reader*. Edited by John Berkman and Michael Cartwright. Duke University Press.
Hauke, Manfred. 1995. *God or Goddess? Feminist Theology: What is it? Where Does it Lead?* Translated by David Kipp. Ignatius.
Hick, John. 2002. *Philosophy of Religion*. Translated by Behzad Saleki. Tehran: Alhoda International Publishing Group. (In Persian)
Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn (Ibn Arabi). 1918. *Al-Tadbīrāt al-Ilāhīyya fī Iṣlāḥ al-Mamlaka al-Insānīyya*. Leiden: Brill Publishers. (In Arabic)
Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn (Ibn Arabi). 1994. *Al-Futūḥāt al-Makkīyya*. Beirut. Dar Ihyaʾ al-Turath al-ʿArabi. (In Arabic)
Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn (Ibn Arabi). 2005. *ʿAnqāʾ Maghrib fī Khatm al-Aulīyāʾ wa Shams al-Maghrib*. Edited by Asim Ibrahim al-Kiyali al-Husayni al-Shazili al-Darqawi. Beirut. Dar al-Kutub al-ʿIlmiyya. (In Arabic)
Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn (Ibn Arabi). n.d. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Edited and Annotated by Abu al-Ala Afifi. Dar al-Kitab al-ʿArabi. (In Arabic)
Jantzen, G. 1995. *Power, Gender and Christian Mysticism*. Cambridge University Press.
Kermani, Navid. 2011. *The Terror of God: Attar, Job and the Metaphysical Revolt*. Translated by Wieland Hoban. Polity Press.
Kotsko, Adam. 2013. *Altizer as the Third Rail of Academic Theology*. Word Press.
Lewis, C. S. 2001. *A Grief Observed*. Harper Collins.
Macquarrie, John. 1973. *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*. Pelican.
Martin, Bernard. 1963. *The Existentialist Theology of Paul Tillich*. Bookman Associates.
Pagels, E. 1989. *Adam, Eve and the Serpent*. Vintage.
Peterson, Michael & et al. 2000. *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. Translated by Ahmad Naraqi and Ebrahim Soltani. Tehran: Tarheno Publishers. (In Persian)
Pinnock, Clark. 1994. *The Openness of God*. Inter Varsity Press.
Pourmohammadi, Naeeme (Ed.). 2018. *About Evil: Translation of Selected Articles in the Philosophy and Theology of Evil*. 2 Vols. Qom: Kitab-i Taha. (In Persian)

Pourmohammadi, Naeeme. 2013. "Theodicies Based on the Cross." *Journal of Seven Heavens*, 15(4): 91-110. (In Persian)
Rath, John K. 2001. "A Theodicy of Protest." Pp. 1-38, in *Encountering Evil, Live Options in Theodicy*, edited by Stephe T. Davis. John Knox Press.
Soelle, Dorothee. 1975. *Suffering*. Darton, Longman & Todd.
Taylor, Mark C. 2007. *After God*. University of Chicago Press.
Whitehead, Alfred North. 1967. *Adventures of Ideas*. The Free Press.

یادداشت‌ها

[1]. Persuasive

[2]. Coercive

Philosophy of Religion Research
Vol. 22, No. 2, (Serial 44), Fall & Winter 2024-2025, pp. 117-135
Research Paper
10.30497/prr.2024.244194.1818

A Shift from Knowledge-Centered Epistemology to Understanding-Centered Epistemology in the Philosophy of Religion

Alireza Kermani[1]

© The Author(s) 2024. Submitted: 2023.01.09 Accepted: 2024.02.20

Abstract

Understanding-centered philosophy of religion, in addition to examining the rationality of religious beliefs, also pays attention to the way of achieving religious understanding and to the factors that are effective on it. This understanding is therefore more ambitious than knowledge-centered epistemology and also emphasizes the experimental, practical, emotional, social, and cultural aspects of religion. In this philosophical approach to religion, insights gained from these various dimensions are used to deepen the understanding of religion and foster a more profound faith. Understanding-centered epistemology not only broadens the responsibilities of the philosopher of religion but also shifts the focus in the philosophy of religion from disagreement to dialogue, from individual-oriented rationality to the wisdom cultivated by communities, from differences as an epistemic challenge to diversity as an epistemic opportunity. It also plays a role in fostering synergy among different religious traditions.

Keywords

philosophy of religion, knowledge-centered epistemology, understanding-centered epistemology, spiritual temperament

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

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌ودوم، شماره دوم (پیاپی ۴۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص. ۱۱۷-۱۳۵
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2024.244194.1818

عبور از معرفت‌شناسی معرفت‌محور به معرفت‌شناسی فهم‌محور در فلسفهٔ دین

علیرضا کرمانی[۱]

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۹ **پذیرش:** ۱۴۰۲/۱۲/۰۱

چکیده

فلسفهٔ دینِ فهم‌محور، علاوه بر بررسی عقلانیت باورهای دینی، به نحوهٔ حصول فهم دینی و عوامل مؤثر در آن نیز توجه دارد و بنابراین بلندهمت‌تر از معرفت‌شناسی معرفت‌محور، در کنار توجه به عقل و استدلال، بر ابعاد دیگری همچون ابعاد تجربی، عملی، احساسی، اجتماعی و فرهنگی دین نیز تأکید می‌کند. در این نگاه فلسفی به دین، از مجموع بینش‌های به‌دست‌آمده در این ابعاد مختلف برای تقویت فهم بیشتر دین و ایمانی عمیق‌تر استفاده می‌شود. معرفت‌شناسی فهم‌محور هم به نوعی باعث گسترش در وظایف فیلسوف دین می‌شود و هم به تغییر تمرکز در فلسفهٔ دین از اختلاف به گفتگو، از عقلانیت معطوف به افراد به خرد به‌دست‌آمده توسط جوامع، و از اختلافات به عنوان چالش معرفتی به تنوع به عنوان یک فرصت معرفتی، کمک می‌کند و در هم‌افزایی سنت‌های مختلف دین نیز مؤثر است.

کلیدواژه‌ها

فلسفهٔ دین، معرفت‌شناسی معرفت‌محور، معرفت‌شناسی فهم‌محور، مزاج معنوی

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

۱. مقدمه

بحث از ایمان و ارتباط آن با باور، معرفت، عمل، احساس، تجربه و حیات معنوی از جمله مباحث حائز اهمیت در فلسفهٔ دین است. فیلسوفان دین عمدتاً سعی در پاسخ به این سؤالات دارند که آیا باورمندی شرط یا جزء ایمان است؟ آیا در ایمان، علم مطابق با واقع لازم است؟ احساس، تجربهٔ دینی، تجربهٔ عرفانی و معرفت حضوری چه جایگاهی در حصول ایمان دارد؟ آیا عمل یا تجارب عملی نقشی در تحقق ایمان دارند؟ حیات یا مزاج معنوی چه نسبتی با ایمان دارد؟ در پاسخ به سه سؤال اول، دین‌پژوهان گاه ایمان را از مقولهٔ احساس، تجربه یا مرتبه‌ای از علم حضوری دانسته‌اند و گاه در بیان حقیقت ایمان بر باور تأکید کرده‌اند. دیدگاه اول عمدتاً از آنجا که در توجیه باور و معرفت (عقلی) دشواری می‌دید به ایمان تجربی متمایل شد و حتی بعضاً شأن ایمان را به احساس فروکاست، و دیدگاه دوم خودِ تجربه یا احساس را نه تبیین‌کننده‌ای پیشینی[۱] که امری محتاج به تبیین (تبیین‌خواه[۲]) می‌دید و به کمتر از معیار سخت‌گیرانه باورِ مطابق با واقع در مورد ایمان قانع نشد. هر دو این دیدگاه‌ها در این امر مشترک‌اند که اولاً معرفت را محور معرفت‌شناسیِ دینیِ خود قرار داده‌اند و ثانیاً به دنبال تعریفی پیشینی از ایمان‌اند و سعی دارند فارغ از تحلیلِ پدیدهٔ ایمان، مبتنی بر نوعی سلطه‌گرایی معرفتی[۳]، تعریف خود را بر واقع تحمیل کنند. اما توجه به این نکته لازم است که ایمان مؤمنان که دارای مراتب مختلفِ به‌رسمیت‌شناخته‌شده‌ای از ناحیهٔ جامعهٔ مؤمنان و اکثر ادیان و مکاتب است، فقط ایمانی مبتنی بر احساس و تجربه یا صرفاً ایمانی گزاره‌ای مبتنی بر باور صادق مؤیَّد به دلایل و قراین عقلی نیست؛ بلکه طیف وسیعی را شامل است که این دو مرتبه از ایمان را نیز در ضمن خود دارد. آری ممکن است ایمان به حسب هر مرتبه آثاری متفاوت از آثار مراتب دیگر داشته باشد و ممکن است ادیان و مکاتب برای مرتبه‌ای از ایمان ارزش الهیاتی یا حد نصاب خاصی قائل شوند، اما همهٔ این مراتب در مطالعهٔ پدیدهٔ ایمان مشترک‌اند. این مقاله بنا دارد ضمن مراجعه به میراث حِکمی مسلمانان و دیدگاه‌های رایج فیلسوفان دین دربارهٔ ماهیت دین و ایمان دینی، با روشی تحلیلی از فلسفهٔ دینی سخن بگوید که در آن فهم، و نه صرفاً معرفت، در تحقق ایمان نقش دارد، و اعتدال، و نه فقط عقلانیت، فضیلت معرفتی محسوب می‌شود. در این فلسفهٔ دین، معرفت‌شناسیِ فهم‌محور[۴] به نحوی مکمل معرفت‌شناسی معرفت‌محور[۵] خواهد بود و فیلسوف دین به جای آن که صرفاً به دنبال باورمندی یا احراز مطابقت گزاره‌ها با واقع باشد و یا فقط از

معیار صدق تجربهٔ دینی سخن به میان آورد، مجموعه‌ای از عوامل حصول فهم از جمله تجربهٔ عملی را بررسی و بر مزاج معنوی تأکید می‌کند تا به نوعی در مرز میان معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و مطالعات تفسیری (هرمنوتیک) حرکت کرده باشد. بر این اساس، این مقاله در مورد معیارهای مرتبط با ارزش معرفتی ایمان و تعیین حد نصاب برای آن جز به اشاره بحث نمی‌کند، بلکه تنها در ساختاری کلی به بحث از جایگاه معرفت‌شناسی معرفت‌محور و فهم‌محور در فلسفهٔ دین می‌پردازد و به عوامل حصول فهم و آثار و پیامدهای رویکرد فهم‌محور اشاره می‌کند.

۲. معرفت‌شناسی معرفت‌محور در فلسفهٔ دین

بحث دربارهٔ ایمان دینی از مهم‌ترین مباحث مطرح در میان فیلسوفان دین است. بسیاری از فیلسوفان دین، و به طور خاص دلیل‌گرایان، باورمندی را محور بحث خود قرار داده و با تفسیر ایمان به ایمانی گزاره‌ای مباحثی مفصل دربارهٔ معیار صدق یا نحوهٔ توجیه این باورها مطرح کرده‌اند. در دیدگاه ایشان، معرفت (عمدتاً عقلی) شرط یا شطر ایمان است، و مراد از آن باوری صادق است که صدقش متکی به دلایلی کافی باشد. برخی معتقدان به این دیدگاه حدنصاب این معرفت را معرفت یقینی و برخی دیگر معرفت ظنی می‌دانند؛ چنان که برخی معتقدان به معرفت یقینی یقین منطقیِ عقلیِ بالمعنی‌الاخص را معتبر دانسته و برخی دیگر یقین عام روان‌شناختی را کافی می‌دانند و حتی گروهی از معرفت تقلیدی سخن به میان آورده‌اند (نک. حسین‌زاده ۱۳۸۸، ۳۰-۵۷). اگر چه به نظر می‌رسد برخی از این نظریات از منظری وظیفه‌شناسانه به موضوع نگریسته‌اند و خواسته‌اند تکلیف فقهی مکلفانِ مسلمان خود را تعیین کنند و شاید به لوازم کلامی این دیدگاه در پذیرش نوعی تکثرگرایی دینی توجه نداشته‌اند و یا به ناچار آن را پذیرفته‌اند (حسین‌زاده ۱۳۸۸، ۱۱۱)، اما این وجهِ ایجابی را نمی‌توان در آنها نادیده گرفت که در ارائه نظریهٔ خود به پدیدار ایمانِ ظهوریافته در طیف وسیعی از مؤمنان توجه داشته‌اند، طیفی که در یک سوی آن معتقدانی با ایمانی عقلی و یقینی به همه یا بسیاری از آموزه‌ها وجود دارد و در سوی دیگر آن مقلدانی که ممکن است در جهلی مرکب به آموزه یا آموزه‌هایی به یقینی روان‌شناختی رسیده باشند و البته همگی ذیل عنوان عامِ مؤمن قرار دارند.

برخی دیگر از فیلسوفان دین تجربهٔ دینی را محور بحث خود قرار داده و با تفسیر ایمان به ایمانی تجربی یا غیرگزاره‌ای تلاش کرده‌اند خود را از چالش معیار صدق یا توجیه باورهای دینی برهانند. از این منظر، تجربهٔ دینی، که شامل احساس و عاطفهٔ همراه با

بُعدی شناختی است (اسماعیلی ۱۳۹۶، ۱۵۷-۱۶۷)، تبیین‌گریِ ذاتی خواهد داشت و بدون این که بخواهد راه دشوار پاسخ به اشکالات وارد بر توجیهات مبتنی بر عقل نظری را طی کند، ایمانی تضمین‌شده[۶] ارائه می‌دهد. این منظر علاوه بر این که با چالش مسلم فرض کردن تبیین‌گریِ تجربهٔ دینی روبروست، این اِشکال را هم دارد که با وجود پذیرش اَشکال مختلف تجربهٔ دینی و از جمله تجارب حسی، چه بسا تحت تأثیر سنت مسیحیت اروپای غربی، آن مقداری که از تجارب غیرحسی، که عمدتاً امثال ویلیام جیمز بدان استناد می‌کنند، بحث می‌کند، به سایر اقسام تجارب دینی نمی‌پردازد. این امر ناشی از بدگمانی فیلسوفان دین غربی نسبت به مبصرات و مسموعات و سایر تجارب صوری است که چه بسا باعث شده کسانی که برای اولین بار با این ادبیات مواجه می‌شوند بیندیشند چنین تجاربی تنها نوع تجربهٔ دینی دارای ارزش معرفتی واقعی هستند (Griffioen 2021, 46). شلایرماخر از تجربهٔ غیرحسی و خدامحورِ وابستگی مطلق، یا آگاهی از ربط بودن به خدا، صحبت به میان می‌آورد (Schleiermacher 2016, 12). اتو از تجربه امر مینوی سخن می‌گوید که همچون رازی مهیب و جذاب تجربه می‌شود که احساس خوف و هیبت از امری به کلی دیگر و متعالی را به دنبال دارد (وین‌رایت ۱۳۷۸، ۱۲۷-۱۴۲). ویلیام جمیز نیز تجارب سزاوار بحث را تجاربی فردی می‌داند که دارای چهار ویژگی بیان‌ناپذیری، شناختی بودن، گذرا بودن، و انفعالی بودن هستند (James 2002, 29-30)، و والتر استیس نیز از تجارب وحدت‌محور آفاقی و انفسی بحث می‌کند و اولی را مقدمه برای دومی معرفی می‌نماید (استیس ۱۳۷۹، ۵۳-۵۵).

هر دوی این نظریاتِ گزاره‌ای و تجربی در این امر شریک‌اند که (۱) معرفت حضوری و حصولی یا تجربی و باورمحور را که ماهیتی انفعالی دارد محور ایمان قرار می‌دهند و نسبت به ابعاد فعلی و تجارب سلوکیِ مؤثر بر تحقق ایمان ساکت‌اند و (۲) نگاهی فردمحور به باور و تجربه دارند و نسبت به ابعاد جمعی و تجمیعی تجربه و باور بی‌توجه‌اند و (۳) گاه استثناهایی در حدنصاب باور یا تجربه معتقد شده‌اند بی آن که وجهی معقول برای آن‌ها برشمارند. رویکردی با این ویژگی‌ها، که از آن به رویکرد معرفت‌محور تعبیر می‌کنیم، دغدغهٔ اصلی‌اش احراز مطابقت معرفت با واقع است. در نظریات گزاره‌ای بحث اصلی بررسی معیار صدق گزاره‌هاست و در رویکرد تجربی لازم است از دلایل موهوم نبودن تجارب یا نادرستی تبیین‌های زیست‌روان‌شناختی یا اجتماعی‌فرهنگی و یا هر نوع تبیین تحلیل‌گرایانه‌ای بحث شود.

۳. معرفت‌شناسی فهم‌محور در فلسفهٔ دین

معرفت‌شناسی فهم‌محور وظیفهٔ معرفت‌شناسی دینی را نه صرف تحلیل چگونگی وصول به باور و تجربه‌ای مطابق با واقع، که تبیین کیفیت شکل‌پذیری فاعل شناسا از (و شکل‌دهی به) مجموعهٔ مبصرات، مسموعات، تصویرهای خیالی، تجارب دینی و عرفانی، استدلال‌های عقلی و تجربه‌های سلوکی -با توجه به جنبه‌های اخلاقی، اجتماعی، تاریخی و سیاسی و غیرهٔ دین- می‌داند. از این رو در این معرفت‌شناسی این تنها امور معرفتی نیستند که بر یافت دین مؤثرند، بلکه مجموعه‌ای از تصورات، تصدیقات، گرایش‌ها، ملکات و رفتارهای فردی و اجتماعی هستند که فهم آدمی از دین را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند. در این رویکرد، معرفت تنها هدف ارزشمند معرفتی، و عقلانیت تنها فضیلت معرفتی برای فاعل شناسا نیستند، بلکه این فهم است که مورد بررسی قرار می‌گیرد و این ملکهٔ اعتدال است که هدف و فضیلتِ محوری را تشکیل می‌دهد (Legenhausen 2013, 23-46). بر این اساس، فهم فراتر از صرف باورمندی یا تجربهٔ موجه است، بلکه شامل چگونگی دیدن یا درک کردن پیوند گزاره‌های متعدد، معنادهی به آنها، نحوه اِعمال گزاره‌ها در زمینه‌های مختلف، درک نقاط قوت و ضعف آنها و غیره نیز می‌شود. به تعبیری، فهم این است که بتوانیم «تعهدات خود را برای پیشبرد اهداف معرفتی خود به کار بگیریم، یعنی برای نتیجه گرفتن، طرح پرسش‌ها، صورت‌بندی تحقیقات بالقوه ثمربخش، و غیره» (Elgin 2017, 3). برای شرح کامل‌تری از معنای فهم در این رویکرد، مناسب است به بررسی اجمالی حقیقت دین، انسان و ایمان به عنوان سه مبنای این رویکرد توجه کنیم.

۳-۱. مبانی رویکرد فهم‌محور

حقیقت دین: فلسفهٔ دین بررسی فلسفی دین است و از این رو وضوح معنایی دین و تبیین نوع نگاه به دین گام اول در ورود به مباحث فلسفی دربارهٔ دین است. از دین تعاریف زیادی ارائه شده است. برخی از این تعاریف ناظر به کارکردها و برخی ناظر به ماهیت دین است. در تعاریف دستهٔ دوم عمدتاً دین مجموعه‌ای از باورها و گاه اخلاقیات و احکام (جوادی آملی ۱۳۸۹، ۱۹)، یا تجربه‌ای که این مجموعه از آن استنتاج می‌شود دانسته شده است. در ادیان و مکاتب وحدت‌محور توحید اساس این باورها را تشکیل می‌دهد. اما این توحید صرفاً باور به گزاره‌ای توحیدمحور نیست، چنان که فقط شامل تجربهٔ حقیقتی وحدانی هم نمی‌شود. وحی الهی (در ادیان الهی) حقیقتی دارای مراتب است که از

پایین‌ترین مرتبه یعنی ظهور و پیدایی کلمات (یا کلمهٔ) خداوند در قالب امور مادی یا الفاظ مکتوب و ملفوظ شروع می‌شود و تا حقیقت وحدت امتداد می‌یابد. از این رو وحی (دین) حقیقتی از مرتبهٔ متعالیِ وحدتِ کشیده‌شده تا مرتبهٔ نازلهٔ کثرت مفاهیم و باورهاست، که شامل نحوهٔ صعود از این مرتبهٔ نازله به مراتب بالاتر نیز می‌شود. نگاه جامع به دین جمع بین باور، تجربه و عمل را اقتضا می‌کند، که انسان را به چنین جامعیتی فرامی‌خواند. از این منظر، دین تنها یک تجربه یا مجموعه‌ای از گزاره‌ها نخواهد بود که مواجههٔ با آن تنها با بُعدی از وجود انسان در قالب ایمانی معرفت‌محور میسر باشد، بلکه دین حقیقتی است ذومراتب و تنزل‌یافته از بالاترین مراتب وجود تا در موطن کثرت با آدمی تلاقی کند و او را تا منزلگاه توحید عروج دهد.

حقیقت انسان: انسان موجودی جامع احساسات و عواطف، علوم و معارف، خلقیات و ملکات و امیال و گرایش‌هاست. مجموعهٔ همهٔ این امور در کنار هم مزاجی معنوی (نک. قونوی ۱۳۸۱، ۱۶۴) را به وجود آورده که بُعد باطنی فرد انسانی را تشکیل می‌دهد. اختلاف صفات معنوی افراد آدمی ناشی از تفاوت در نحوهٔ ترکیبِ مؤلفه‌های این مزاج و شدت و ضعف ظهور ویژگی‌های این مؤلفه‌هاست. از باب مثال، غلبهٔ علوم حسی، یا ابعاد خیالی، مزاجی را ایجاد می‌کند که با مزاج حاصل از غلبهٔ حکمت و عقلانیت متفاوت است. واضح است که در تشکیل این مزاج تنها مؤلفه‌های معرفتی حضور ندارند، بلکه این مزاج از مؤلفه‌های معرفتیِ حسی، خیالی و عقلی در کنار گرایش‌ها، عواطف و احساسات، و اخلاق و ملکات رفتاری به وجود آمده است. با این توضیح معلوم است که انسان با اموری همچون دین نه با یک بُعد که با کل وجود خود و البته مبتنی بر مؤلفهٔ غالب در مزاج معنوی خود مواجه می‌شود. بر این اساس، هم دین دارای ابعاد و مراتبی است و هم انسان‌ها به جهت میزان فعلیت و غلبهٔ عوامل مؤثر در مزاج معنوی خود دارای مراتب مختلفی هستند و از این روست که نحوهٔ مواجههٔ افراد مختلف با دین متفاوت است و از همین جاست که تقویت و فعلیت‌بخشی به هر بُعدی از ابعاد وجود انسان در نحوهٔ مواجههٔ وی با دین تأثیرگذار است. البته توجه به این نکته هم لازم است که در میان آدمیان هستند کسانی که دارای اعتدال مزاج معنوی هستند. در مزاج این اشخاص، که در عرفان اسلامی از آنها به انسان‌های کامل یاد می‌شود، مؤلفه‌ای خاص غلبه ندارد و از این روست که واقع امر بدون کجی و ناراستی در آن انعکاس می‌یابد، بر خلاف انسان‌های غیرکامل که در معرفت و ایمان دارای نقصان و ناراستی هستند.

حقیقت ایمان: بحث از حقیقت ایمان جزء مباحث فلسفهٔ دین معاصر و از

نخستین مباحث مطرح در میان متکلمان مسلمان بوده است. در میان صاحب‌نظران هستند کسانی (صدرالمتألهین ۱۳۶۶، ۱: ۲۵۲؛ فیض کاشانی ۱۴۱۸، ۱: ۸) که ایمان را از مقوله باور موجّه یا علم یا تصدیق منطقی دانسته‌اند. اما بسیاری نیز از عنصر پذیرش قلبی و اراده در ایمان سخن به میان آورده‌اند. از این منظر دوم، ایمان کاری اختیاری و از مقولهٔ فعل مؤمن است (جوادی آملی ۱۳۸۹، ۲۱). انسان می‌تواند به اختیار خود امری را قلباً بپذیرد یا نسبت به آن اکراه و انکار داشته باشد.

بدون شک آنچه متعلق فعل اختیاری ایمان قرار می‌گیرد نمی‌تواند امری مطلقاً مجهول باشد، چرا که ایمان همواره ایمان به امری است و بدون شناخت از آن امر پذیرش قلبی آن بی‌معناست. این شناخت می‌تواند شناخت خیالی، عقلی یا شهودی باشد و ممکن است انسان حتی با وجود شناخت، از هر نوع آن، با سوءاختیار و به دلایلی از جمله تبعیت هویٰ‌های نفسانی از پذیرش آن سر باز زند و تسلیم شناخت خود نباشد.

از این منظر، می‌توان گفت اراده و اختیار دست‌کم در سه جهت در حصول ایمان مؤثر است: (۱) در پذیرش قلبی امری که شناخت بدان تعلق گرفته، بدین معنا که چه بسا حتی با وجود شناخت عقلی بدیهی یا مبتنی بر فطرت، شخص با اراده خود، پذیرش قلبی نداشته باشد؛ (۲) در قناعت به شناخت خیالی و نه عقلی، با این توضیح که انسان ممکن است با اختیار خود صرفاً به شناخت خیالی رضایت دهد و به دنبال شناخت‌های عمیق‌تر عقلی یا شهودی نباشد؛ و (۳) در اصل تحقق ادراک که محصول توجهی ارادی است. با این وصف، اراده، در مراحل متعدد، نقشی اساسی در تحقق ایمان دارد. نتیجهٔ توجه به نقش اراده در فعل اختیاری ایمان، توجه به تأثیر عوامل مؤثر بر شکل‌گیری اراده در تمامی مراحل تحقق ایمان است. اراده‌های جزئی آدمی به عنوان افعال انسانی محصول برآیند مزاج معنوی فرد است. از این رو گرایش‌های مثبت و منفی، احساسات و عواطف و هیجانات، هویٰ‌های نفسانی، حب و بغض‌ها و خصلت‌های اخلاقی در همهٔ مراحل تحقق ایمان نقشی مؤثر دارد. با این وصف، قناعت شخص به شناخت خیالی و عدم احساس نیاز به دلایل عقلی یا نپذیرفتن این دلایل، یا نوع چینش مقدمات و بالتبع نوع نتیجهٔ به‌دست‌آمده از استدلال، همگی مبتنی بر نحوهٔ ظهور ارادهٔ مبتنی بر مزاج معنوی شخص است. لذاست که استدلال‌های عقلی برای انسانِ دارای مزاجی که خیال بر او غالب است و به ملکهٔ حکمت دست نیافته است، تأثیری به سان کسی که غالب بر او خصلت عقلانیت است نخواهد داشت؛ مگر آن که از استدلال‌هایی نزدیک به مزاج معنوی وی برای تغییر و تکامل این مزاج بهره برده شود. حتی اگر ایمان را از مقولهٔ باور موجّه و علم حصولی

برآمده از استدلال بدانیم، باز هم از تأثیر عوامل غیرمعرفتی در تحقق آن نباید غافل بود. استدلال کردن فعل مستدِل است و در گزینش مقدمات و یا حتی در گزینش حد وسط استدلال یا معنایی که مستدِل از حد وسط اراده می‌کند پای اراده به میان می‌آید، که خود معلول نفسِ با مزاج معنوی خاصی است. با این وصف، ادراک شیء یا ایمان به یک امر همسو با مزاج معنوی شخص است. عارفان مسلمان برای بیان این حقیقت از تعبیر «تناسب» بهره برده‌اند (نک. ابن‌عربی بی‌تا، ۱: ۹۲؛ کاشانی ۱۴۲۲، ۱: ۱۰۳؛ قونوی ۱۳۷۱، ۶۲). از این منظر، همواره میان مدرِک و مدرَک در مراحل شناختی و میان ایمان و متعلق ایمان در مرحلهٔ پذیرش قلبی تناسب وجود دارد. از منظر ایشان، هر واقعیت مادی یا مجردی دارای ابعاد و لوازم قریب و بعید است و راه شناخت آن واقعیتْ علم به همین ابعاد و لوازم است. لمّ وصول به شناخت هر یک از این ابعاد و لوازم در مناسبت میان مدرِک و مدرَک است و لمّ بسط معرفت نیز واسطه قرار دادن بُعد یا لازمهٔ متناسب با مدرِک برای رسیدن به بُعد یا لازمهٔ قریبی است که از جهتی مغایر با مدرِک است؛ و همین مغایرتْ طلب مورد نیاز برای حصول شناخت را تأمین می‌کند. از این دیدگاه، انسان همواره از جهت مناسبت به تدریج و با حفظ مراتب به بُعد مغایر نزدیک می‌شود، و اگر مناسبتی در کار نباشد، متعلق ادراکْ مجهول مطلقی خواهد بود که هیچ گونه ارتباط و طلبی در مورد آن تحقق نخواهد داشت (قونوی ۱۳۸۱، ۲۸-۲۹).

حاصل آن که مراد از معرفت‌شناسی فهم‌محور در فلسفهٔ دین نوعی معرفت‌شناسی دینی است که تنها بر بُعد باورِ مطابق با واقع در ایمان تمرکز ندارد و علم و معرفت و ایمان را ویژگی نفسی دارای مزاجی معنوی می‌داند که خود محصول و برآیند مجموعه‌ای از عقاید، احساسات، گرایش‌ها و... است. چنین منظری باعث می‌شود که اولاً مسائل مطرح در فلسفهٔ دین در انحصار مسائل باورمحور نباشد و به نوعی گسترش بیابد و ثانیاً کارکردهای متفاوتی از مطالعه فلسفی دین متوقع باشد.

۴. گسترش فلسفهٔ دین

در فلسفهٔ دین معرفت‌محور، وظیفهٔ انسان منحصر در آن است که به مدد کشف مفاهیم مختلف دینی و کاربست موفق آنها (مثلاً فهم خاصی از خدا، الوهیت یا واقعیت نهایی)، به مطالعه و تأمل بر متون و روایات مقدس بپردازد، اشیاء و ابزارهای مختلف مقدس را در عبادت خود به کار گیرد، بدن و قوای شناختی خود را جهت دهد، عواطفی خاص را بپروراند، و الی اخر. اما فلسفهٔ دین فهم‌محور دارای هدف معرفتی بزرگ‌تری است که

بیشتر تفسیری است. به بیان دیگر، در حالی که هدف معرفت صرفاً احراز مطابقت اشیاء با واقع (به روش صحیح) است، فهم دینی مستلزم فعالیتی تفسیری به منظور معناسازی و وصول به معنایی وجودی است (Griffioen 2021, 50). بررسی عوامل مؤثر در این فعالیتِ تفسیری از جمله مواردی است که می‌تواند به گسترش فلسفهٔ دین کمک کند. در ادامه به برخی از راه‌هایی که می‌تواند به این گسترش کمک کند اشاره می‌شود.

الگوها و تصورات خیالی: توجه به این نکته لازم است که این فقط معرفت‌ها و باورهای مطابق با واقع نیستند که در مواجههٔ با دین و ایمان دینی دخیل‌اند، بلکه دست‌کم در مورد انسان‌های عادی، بسیاری از تصویرسازی‌ها یا تمثیل‌های خیالی هم در این زمینه تأثیرگذارند. از این منظر، همان طور که علوم تجربی برای دستیابی به فهم علمی اغلب از الگوها، صور خیالی و به تعبیر الگین (Elgin, 2017) «دروغ‌های شایسته» بهره می‌برد، به همین سان ممکن است اموری که تطابق با واقع هم ندارند در فهم دینی دخیل باشند. حتی در تجارب حس متعارف نیز بنا بر نظر برخی عصب‌شناسان آنچه ادراک می‌شود لزوماً متن واقع نیست. از منظر ایشان «شواهدی وجود دارد که ذهن خودآگاه و ناخودآگاهِ ما صورتی از جهان *خلق می‌کند*، نه آن که صرفاً داده‌های حسی را *ساختار دهد* و یا از *صافی بگذراند*» (Peters 1998, 13-15).

> به طور کلی، به نظر می‌رسد که ذهن، جدای از همهٔ داده‌های حسی که دریافت می‌کند، به طور خودکار روایتی یکپارچه و پیوسته خلق می‌کند. ما ساختاری نو از جهان می‌یابیم [...] ذهن چیزهایی می‌بیند که نیستند و چیزهایی را که هستند، نمی‌بیند. (Newberg & Waldman 2009, 5)

بنابراین، ممکن است فهم مرتبه‌ای از دین به وسیلهٔ مثال‌ها یا الگوهایی خیالی و وهمی میسر شود که خود ارزش واقع‌گرایانه نداشته باشد، اما از آنجا که در فهم محتوای دین دخیل‌اند در مباحث دین‌شناختی جای داشته باشند.

تجارب عملی: در کنار ابعاد معرفتی و اعتقادیِ تأثیرگذار در فهم دینی نباید از تجارب و بینش‌هایی که از طریق رفتارهای معنوی، عبادی و آئینی به دست می‌آیند غفلت کرد. به تعبیر دیگر، تجارب تنها منحصر در نوع انفعالی نیستند، بلکه شامل تجارب کنشی نیز می‌شوند. تجربهٔ کنشی تجربه‌ای است که فاعل شناسا با عملکرد قوای ادراکی خویش بدان‌ها راه نمی‌برد، بلکه تخلق و تحقق به یک عمل، در نفس، اثر عمیق وجودی بر جای می‌گذارد که علاوه بر این که به نحوی در سایر علوم تأثیر می‌گذارد، از حیث وجودی بودن آن اثر، مساوق با علم است و خود در مقولهٔ علم و معرفت حضوری قرار می‌گیرد. تأثیر

این تجارب عملی و سلوکی در سایر علوم از طریق تأثیر در قوای ادراکی همواره مورد توجه محققان و عارفان بوده است و ایشان در مواردی از نقش تهذیب، تصفیه نفس و تهذیب باطن در تعالی ادراکات عقلی و حتی حسی سخن به میان آورده‌اند (مصباح یزدی ۱۳۷۸، ۲: ۴۵۸).

تجارب صوری و حسی: در فضای اسلامی، یکی از برجسته‌ترین حوزه‌هایی که در آن مباحث الهیاتی با پشتوانه تجربه و شهود مورد بررسی قرار گرفته است، عرفان نظری است. همچنان که در غرب نیز الهیات عرفانی در عرض الهیات طبیعی و وحیانی مطرح است و از راه شهود برای شناخت خداوند و اسما و صفات او بهره می‌برد. محققان و فیلسوفانِ عرفان‌گاه محور بحث در این حوزه‌ها را شهودات عرفانی وحدت‌محورِ خواص قرار داده‌اند و گاه حتی در برخی از سنت‌های عرفانی نگاهی منفی به تجارب صوری یا شبه‌حسی داشته‌اند. در این سنت‌ها عمدتاً عرفان خالی کردن ذهن از مفهوم‌سازی‌ها، حالات، عواطف و هر گونه مفاد متکثر دانسته شده است. با این وصف، حتی کسانی مثل یوحنای صلیبی دربارهٔ خطر معرفت‌بخش دانستن شهودات بصری و سمعی هشدار داده‌اند و مکتب ذن از آنها با عنوان توهمات شیطانی یاد می‌کند (جونز ۱۴۰۰، ۸۶). از این منظر چه بسا شهودات بصری کارکرد قوای ناخودآگاه دانسته شده‌اند که به هنگام تخلیهٔ ذهن از محتوایی «دوگانه» یا بازگشت عارف به حالت اولیه، ذهن را پر می‌کنند. اما به نظر می‌رسد این تجارب صوری و حتی تجارب حسی که ثمرهٔ آن‌ها نوعی بصیرت معنوی است، برای خود شخص و نقل آنها برای دیگران تأثیر عمیقی در فهم یا مزاج معنوی و لذا ایمان اشخاص دارد و لذا جای بحث بیشتر از آنها در فلسفهٔ دین وجود دارد. همچنین توجه به تجارب حسی و جسمانی علاوه بر این که به نوعی فضا را برای تعامل با رشته‌هایی همچون علوم اعصاب، علوم شناختی، زیست‌شناسی تکاملی، زیبایی‌شناسی و غیره فراهم می‌کند، موجب طرح آن دسته از تجارب دینی می‌شود که مستقیماً تجربهٔ خدا تلقی نمی‌شود.

احساسات و عواطف: یکی از مؤلفه‌های مؤثر در شکل‌گیری مزاج معنوی و لذا در تحقق ایمان به عنوان یک فعل اختیاری، در کنار باورها و اعمال و شاید متأثر از آنها (جورج و کریستیانی ۱۳۸۳، ۱۲۸، کارلسون ۱۳۷۷، ۱۲)، احساسات و عواطف است (حکیمی و دیگران ۱۳۸۸، ۷: ۲۴۳-۳۰۵). هرچند برخی از متفکران که از آنها به قرینه‌گرایان یا دلیل‌گرایان نام می‌برند، ایمان را صرفاً مبتنی بر شواهد عینی و آفاقی می‌دانند، اما به واقع نقش احساسات و عواطف، یعنی تأثرات و انفعالاتی همچون ترس،

غم، شادی، امید، محبت، نفرت را نمی‌توان از نظر دور داشت. تأثیر این عوامل به حدی قابل توجه است که برخی همچون جیمز آنها را منبع ژرف‌تر دین می‌دانند و بر آن‌اند که اصلاً دین از مقولهٔ عواطف است، نه عقل. و برخی نیز حضور عواطفِ متناسب برای دریافت درست شواهد را لازم می‌دانند و بر آن‌اند که بدون بهره‌مندی از عواطف متناسب با امور معنوی و الهی، قوت شواهدِ موجود بر این امور به درستی ادراک نخواهد شد (حقانی ۱۳۹۲، ۷۷-۹۲). شهید مطهری نیز در کلامی مشابه بر آن است که عاطفه یکی از حالات نفسانی انسان است که می‌تواند تأثیراتی بسزا در ایمان و باورها بگذارد. این تأثیر به ویژه در ارتباط با خداوند سبحان نقش مهمی دارد؛ چرا که ایمان کار قلب است و قلب همان روح و نفس انسانی است که به منزلهٔ کانون ادراکات، احساسات و عواطف است که درک می‌کند، می‌اندیشد، تصمیم می‌گیرد، دوستی و دشمنی می‌کند و منشأ همهٔ صفات عالی و ویژگی‌های انسانی است (مطهری ۱۳۷۴، ۷: ۱۲۵). توجه به این بعد ایمانی نیز راه را بر تعامل با دیدگاه‌هایی همچون دیدگاه‌های عصب‌روان‌شناسان باز می‌کند (معظمی ۱۳۷۸، ۸۵-۸۹).

تجربه‌های معنویِ جمعی یا تجمیعی: علاوه بر باورها، احساسات و تجارب فردی، امر دیگری که در تحقق ایمان و شکل‌دهی به مزاج معنوی شخص قابل توجه است، تجارب جمعی و تجمیعی است. مراد از تجربهٔ جمعی[۷] تجربه‌ای معنوی است که در جمع و برای جمع حاصل می‌شود، به این معنا که تحقق آن منوط به تأمل و تفکر فردی نیست و در شرایط غیراجتماعی حاصل نمی‌شود. بسیاری از تجارب یا حالات احساسی که تحت عنوان تجربهٔ دینی در فلسفهٔ دین مورد بحث قرار می‌گیرد تجارب فردمحوری است که خواص از انسان‌ها با سلوکی فردی بدان دست یافته‌اند و کمتر به تجاربی که صرفاً در اوضاع و احوال جمعی رخ می‌دهد توجه می‌شود. مراد از تجربهٔ تجمیعی[۸] تجربه‌ای است که با توجه به پیشینه‌ای تاریخی‌فرهنگی محقق می‌شود. به تعبیر دیگر، این تجربه به نوعی خبرگی یا معرفتِ به‌دست‌آمده یا جمع‌شده در طول زمان اطلاق می‌شود، نه به یک رویداد گسسته موقت با مدت زمان محدود (Griffioen 2021, 58).

۴-۱. آثار گسترش فلسفهٔ دین

ارزیابی دلیل‌گرایی، توجه به جایگاه استدلال در ایمان دینی: چنان که گذشت، مراد از ایمان نه اعتقادی صرف به قضیه‌ای خبری، که پذیرش قلبی نسبت به مضمونی شناختی است؛ و مراد از پذیرش قلبی قبول با تمام حقیقت انسان یعنی مجموعهٔ علوم،

ملکات و احساسات (مزاج معنوی) (قونوی ۱۳۷۵، ۷۱) است. بر این اساس، ارادهٔ ایمانی فرد ارادهٔ منبعث از قلب اوست که ظهور اراده و اختیار کلی آدمی از مسیر مزاج معنوی جزئی اوست. با این وصف، ملکهٔ تعقل -و نه استدلالی خاص- در کنار ملکات رفتاری و احساسات و عواطف مثبت یا منفی، یکی از ارکان ظهور اراده و تحقق فعل ایمان به شمار می‌رود. به تعبیر دیگر، استدلال‌های عقلی یکی از مهم‌ترین عوامل شکل‌دهی مزاج معنوی انسان است، و ایمان برآمده از این مزاج ایمانی عقلی است که دلیل‌گرا آن را حد نصاب ایمان صحیح می‌داند. بنابراین، ایمان عقلی محصول استدلالی عقلی بر مضمونی معرفتی نیست، گو این که در مواردی انسان، با وجود شناخت عقلی، تسلیم آن شناخت نمی‌شود. ایمان عقلی ثمرهٔ مزاج عقلی است که با تمرین‌هایی علمی در کنار ریاضت‌هایی عملی شکل گرفته است. از این منظر، اقامهٔ استدلال در اثبات متعلق ایمان تنها زمانی سودمند است و ایمان را به دنبال دارد که مخاطب استدلال به مدد علم و عمل، مزاج معنوی مناسب با پذیرش آن استدلال را داشته باشد.

نقش عمل در ایمان، توجه به جایگاه تهذیب در فلسفهٔ دین: ایمانِ درست از تصدیق قلبیِ شناخت فطری و تسلیم در مقابل آن آغاز می‌شود. این امر مزاجی معنوی پدید می‌آورد که مادهٔ ثانویه برای شناخت‌های برتر خواهد بود. این شناخت‌ها و تصدیق به آنها در مراحل متعالی‌تر وقتی حاصل می‌شود که آدمی با مراتب متعالی وجود تناسب داشته باشد. و تناسب با مراتب برتر وجود ملازم با زهد در مراتب اسفل وجود است که با ریاضات عملی محقق می‌شود. از این دیدگاه، صاحب‌نظری که تنها به عقل خود اکتفا کرده و در سیر از مرتبهٔ فطرت، عمل را با عقل‌ورزی همراه نکرده است، و به تعبیری با کمک هدایت عقل، در کنار عقل‌ورزی، به تصفیه دل اقدام نکرده و مزاجی معتدل ندارد، صاحب عقلی مشوب به وهم است (نک. قیصری ۱۳۷۵، ۱۰۶۴)، که به جهت عدم مناسبت با مراتب برتر عالم وجود، در درک حقایق متعالیِ مربوط به سعادت آدمی دچار نقصان است. چنین عاقل ناظری نتوانسته مزاج معنوی خود را با تصفیه و تزکیه از غلبهٔ وهم و خیال پاک کند. و از این رو، چه بسا هم در مقدمات خود و تصویری که از حد اصغر و اکبر و حد وسط دارد و هم در نحوهٔ چینش مقدمات، وهم و خیال را دخالت می‌دهد و از این رو به نتایجی تام دست نمی‌یابد. بنابراین، ایمانِ دینی به متعلقی شناختی و التزام به لوازم عملی آن موجب هدایت قوهٔ شناختی و تصفیه از وهم و خیال خواهد شد، و این راه را برای شناخت صحیح در مراحل بالاتر هموار می‌کند. از این منظر، علم و عمل در یک تعاملِ دوسویه به پیش می‌روند و این تا نهایی‌ترین مراتب ایمانی ادامه می‌یابد. یکی

از نتایج حاصل از توجه به این رابطه دوسویه توجه دوباره به این نکته است که استدلال عقلیِ حاصل از مقدماتی نظری که با وسایطی به فطرت یا بداهت ختم می‌شود، برای نفسی که خیال بر او غالب است یا در مراحل اولیه سلوک عقلی به سر می‌برد شناخت مؤثر در ایمان دینی لاحق را به بار نمی‌آورد. آنچه باید در تحقق ایمان صورت گیرد ارائهٔ تمرین‌هایی عملی و فکری است که به تدریج شخص را به مرتبه‌ای نزدیک می‌کند که بتواند از مفاد دلیل عقلی بهره ببرد.

ارزش‌گذاری ایمان، توجه به نقش الگوگیری از انسان کامل در ایمان: یکی از دغدغه‌های متکلم چگونگی ارزش‌گذاری ایمان است. سؤال این است که آیا همهٔ ایمان‌ها درست هستند و یا ایمان به ایمان درست و نادرست تقسیم می‌شود؟ و اگر پاسخ به سؤال دوم مثبت است، معیار درستی و نادرستی ایمان چیست؟ آیا اگر سخن از معیارهایی عقلی و کلی به میان آید، این معیارها در مقام تطبیق بر مصادیق جزئی در سنت‌های متعدد چه مقدار کارایی دارد؟ در فلسفهٔ دین فهم‌محور، که بر مزاج معنوی تأکید دارد و فضیلت را اعتدال در این مزاج می‌داند، معیار ایمان درست نزدیک شدن به اعتدال و الگوگیری از انسان کاملِ دارای اعتدال مزاج معنوی است، که در آن تطبیق بر مصادیق جزئی کاملاً امکان دارد. بر این اساس، در این نگاه فلسفی به دین، انسان کامل جایگاهی به سان معیار صدق ایمان خواهد داشت و جای طرح و بحث و بررسی آن در فلسفه دین باز خواهد بود.

توجه به رویکرد تطبیقی به منظور حل مسئله: مطالعهٔ تطبیقی توصیف و سپس تبیین مشابهت‌ها و تفاوت‌های دو یا چند تفکر، سنت، یا... است، به منظور فهم هر چه بیشتر حقیقت مسئلهٔ مورد تطبیق. به تعبیر دیگر، مطالعهٔ تطبیقی در توصیف شباهت‌ها و تفاوت‌ها به شیوهٔ موضوع‌محور خلاصه نمی‌شود، بلکه بررسی‌ای مسئله‌محور است که به عنوان روشی برای فهم بهتر مسئلهٔ مورد بررسی به کار می‌رود و فهم محقق را از مسئله مورد بحث تعالی می‌بخشد. با توجه به مباحث گذشته، توجه به نوع نگاه دیگر سنت‌های دینی و فکری به مسئلهٔ مورد نظر، در فهم بهتر مسئله و توجه به وجوه برتری یا ضعف سنت خود شخص کمک می‌کند. از همین جهت است که ماکس مولر، که چهره‌ای برجسته در مطالعات تطبیقی است، بر آن بود که «هر کس که تنها یک دین را بشناسد در واقع هیچ دینی را نمی‌شناسد» (لک‌زایی ۱۳۸۷، ۱۴۰). ورود مطالعات تطبیقی به عرصهٔ فلسفهٔ دین بدان معناست که محقق راه‌حل‌های مختلف سنت‌های فکری و دینی مختلف را در مورد مسئلهٔ مورد بحث بررسی کند تا به فهم بهتری از مسئله نائل شود به راه‌حل آن نزدیک‌تر گردد.

نقد سلطه‌گرایی معرفتی، نجات از غرور معرفتی: توجه به معرفت‌شناسی فهم‌محور و بالتبع رویکرد تطبیقی در فلسفهٔ دین می‌تواند راه نجاتی از سلطه‌گرایی معرفتی باشد. به طور متعارف، در زمینه‌های فلسفی، گروهی که بلندترین صدا را دارد، یا حضورش به شدت بازنمایی می‌شود، ممکن است تصور کند دیدگاهی که اتخاذ می‌کند تنها دیدگاه ممکن یا مناسب است، و این می‌تواند منجر به شکل‌گیری ذهنیتی بسته نسبت به رویکردهای رقیب شود و باعث ردّ آنها به این بهانه شود که مثلاً به اندازه کافی «فلسفی» یا «دقیق» نیستند. این نوع بسط فلسفی در دین‌شناسی می‌تواند به تصحیح شکل نظام‌یافته‌ای از آنچه خوزه مِدینا آن را غرور معرفتی می‌نامد کمک کند. به بیان مدینا، غرور معرفتی حالتی است که گاه در گروه‌های غالبی ایجاد می‌شود که خود را دارای اقتدار شناختی در یک حوزه معرفتی می‌دانند و لذا چندان نیازی به تفکر در مورد دیدگاه‌ها و تجارب دیگر در خود احساس نمی‌کنند و بنابراین فرصت‌های چندانی برای کشف نقاط ضعف خود ندارند (Medina 2013, 31-32). به همین دلیل، فیلسوفان دین شایسته است به جای استفاده از شیوه‌های راحت‌اندیشی، اصطکاک‌های معرفتی را در اندیشه خود بگنجانند، و آمادگی داشته باشند که به جای کنار نهادن این مباحث، بر آنها تمرکز کنند، تا در نتیجه، نظام غالب به نظامی که فراگیرتر است و از اشکال مختلف تجربهٔ دینی استقبال می‌کند تبدیل شود (Scheman 2011).

نگاه هم‌افزا به نظرات و تجارب مخالف: معرفت‌شناسی فهم‌محور که احتمالات مختلفِ مطرح در سنت‌های مخالف را مورد بررسی قرار می‌دهد، فقط به وظایف معرفتی مفروضِ افراد و تعدیل باورهای ایشان در مواجهه با اختلاف‌نظرها توجه ندارد، بلکه به فرصت‌های معرفتی‌ای نیز توجه می‌کند که از طریق کسب تجارب هم‌افزا میان اعضای سنت‌های مختلف دینی حاصل می‌شود (Legenhausen 2013). واضح است که این هم‌افزایی هرگز مستلزم وحدت سنت‌ها یا توافق آنها در خصوص باور به یک موضوع نیست، بلکه نوع خاصی تعامل است که این امکان را برای فرد فراهم می‌سازد که به درک بهتری از دلایل دیگران در پرتو درک خود برسد و این ظرفیت را دارد که بحث تفاوت‌های دینی را از اختلافات بین‌الادیانی صرف، به راهبردهایی برای گفتگوهای سازنده میان ادیان تغییر دهد.

توجه به امور اجتماعی‌فرهنگی: همان طور که اشاره شد، یکی از راه‌های گسترش فلسفهٔ دین توجه به تجارب جمعی و تجمیعی است، و این به معنای تأثیر امور اجتماعی و فرهنگی در شکل‌گیری مزاج معنوی انسان و لذا در چگونگی تحقق ایمان دینی است.

همان طور که ظهور نقلی دین در پایین‌ترین مراتب آن متأثر از جامعه و فرهنگ است، ظهور ایمان دینیِ افراد نیز از چنین تأثیری به دور نیست. تمرکز بر مطالعات کلامی و فلسفی در مورد دین در خلأ شرایط فرهنگی و اجتماعی، فیلسوف دین را از فهم دین و مسائل دینی که خود از این شرایط متأثر است با مشکل مواجه می‌کند.

۵. نتیجه‌گیری

معرفت‌شناسی دینی، که صرفاً مدافع امکان عقلی باورهای خدامحور یا استدلال برای اثبات آنها نیست و به عواملی دیگر نیز در حصول فهم و خرد دینی توجه می‌دهد، معرفت‌شناسی‌ای فهم‌محور است، که می‌تواند بلندهمت‌تر از معرفت‌شناسی معرفت‌محور، در کنار توجه به عقلانیت و استدلال، بر ابعاد تجربی، عملی، احساسی، اجتماعی و فرهنگی دین نیز تأکید کند و از مجموع بینش‌های به‌دست‌آمده از چنین تحلیل‌هایی برای تقویت فهم بیشتر دین و سنت‌های دینی استفاده کند. چنین معرفت‌شناسی‌ای می‌تواند به تغییر تمرکز در فلسفهٔ دین از اختلاف به گفتگو، از عقلانیت معطوف به افراد به خرد به‌دست‌آمده توسط جوامع، و از اختلاف تجارب به عنوان چالش معرفتی به تنوع در تجارب به عنوان یک فرصت معرفتی، کمک کند. چنین رویکردی هم مستلزم معرفی اختلافات و هم مستلزم تعیین موارد هم‌افزایی است، و می‌تواند به معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی کمک کند تا به گونه‌ای پیش برود که عشق به خرد را، که فلسفه به دنبال تجسم آن است، واقعاً نشان دهد.

کتاب‌نامه

ابن‌عربی، محی الدین. ۱۳۷۰. *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار الصادر.

استیس، والتر ترنس. ۱۳۷۹. *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: سروش.

اسماعیلی، مسعود. ۱۳۹۶. *ماهیت معرفت عرفانی*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

جوادی آملی، عبد الله. ۱۳۸۹. *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: اسراء.

جورج، ریکی ال.، و ترزاس کریستیانی. ۱۳۸۳. *مشاوره، نظریه‌ها و کاربرد*. ترجمهٔ رضا فلاحی و محسن حاجیلو. تهران: رشد.

جونز، ریچارد. ۱۴۰۰. *فلسفه عرفان*. ترجمهٔ علیرضا کرمانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

حسین‌زاده یزدی، محمد. ۱۳۸۸. *معرفت کافی و لازم در دین*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

حقانی، ابوالحسن. ۱۳۹۲. «رابطه عاطفه با ایمان». *معرفت کلامی*، ۴(۱): ۷۷-۹۲.
حکیمی، محمدرضا، و دیگران. ۱۳۸۸. *الحیاة*. قم: دلیل ما.
صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۶. *تفسیر القرآن الکریم*. قم: بیدار.
فیض کاشانی. ۱۴۱۸. *علم الیقین فی أصول الدین*. قم: بیدار.
قونوی، صدرالدین. ۱۳۷۱. *النصوص*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
قونوی، صدرالدین. ۱۳۸۱. *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
قیصری، داوود. ۱۳۷۵. *شرح فصوص الحکم*. تهران: علمی و فرهنگی.
کارلسون، ریچارد. ۱۳۷۷. *شادمانی پایدار*. ترجمه ارمغان جزایری و شهلا ارژنگ. تهران: البرز.
کاشانی، عبد الرزاق. ۱۴۲۲. *تفسیر ابن‌عربی (تأویلات کاشانی)*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
لک‌زایی، مهدی. ۱۳۸۷. «فریدریش مکس مولر و علم ادیان». پژوهشنامه *ادیان*، ۲(۴): ۱۴۵-۱۵۹.
مصباح یزدی، محمد تقی. ۱۳۷۸. *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
مطهری، مرتضی. ۱۳۷۴. *مجموعه آثار*. قم: صدرا.
معظمی، داود. ۱۳۷۸. *مقدمات نوروسایکولوژی*. تهران: سمت.
وین‌رایت، ویلیام. ۱۳۷۸. «امر قدسی از نگاه رودلف اتو». ترجمه علی شیروانی، *نامه مفید*، ۱۹: ۱۲۷-۱۴۲.
وین‌رایت، ویلیام. ۱۳۸۵. *عقل و دل: درآمدی به نقد عقل عاطفی*. ترجمه محمد هادی شهاب. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

Bibliography

Carlson, Richard. 1998. *You Can Be Happy No Matter What*. Translated by Armaghan Jazayeri and Shahla Arzhang. Tehran: Alburz. (In Persian)
Elgin, Catherine Z. 2017. *True Enough*. MIT Press.
Esmaili, Masoud. 2017. *The Nature of Mystical Knowledge*. Qom: Research Institute for Islamic Culture and Thought. (In Persian)
Fayḍ Kāshānī. 1997. *ʿIlm al-Yaqīn fī Uṣūl al-Dīn*. Qom: Bidar. (In Arabic)
George, Rickey L., & Therese S. Cristiani. 2005. *Counseling: Theory and Practice*. Translated by Reza Fallahi and Mohsen Hajilu. Tehran: Rushd. (In Persian)
Griffioen, Amber L. 2021. *Elements in the Philosophy of Religion: Religious Experience*. Cambridge University Press.
Hakimi, Muhammad Reza, and others. 2010. *Al-Ḥayāt*. Qom: Dalil-i Ma. (In Arabic)
Haqhani, Abu al-Hasan. 2014. "The Relationship between Affection and

Faith." *Maʿrifat-e Kalami*, 4 (1): 77-92. (In Persian)
Hoseinzada Yazdi, Mohamad. 2009. *Adequate and Necessary Knowledge in Religion*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. (In Persian)
Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn (Ibn Arabi). 1951. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Beirut: Dar al-Sadir. (In Arabic)
James, William. 2002. *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London: Routledge.
Javadi Amoli, Abdullah. 2010. *The Status of Intellect in the Geometry of Religious Knowledge*. Qom: Nashr-i Israʾ. (In Persian)
Jones, Richard. 2022. *Philosophy of Mysticism: Raids on the Ineffable*. Translated by Alireza Kermani. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. (In Persian)
Kāshānī, ʿAbd al-Razzāq. 2001. *Tafsīr Ibn ʿArabī (Taʾvīlāt-i Kāshānī)*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (In Arabic)
Lakzayi, Mahdi. 2009. "Max Müller and the Science of Religion." *Journal of Religious Studies*, 2(4): 145-159. (In Persian)
Legenhausen, Muhammad. 2013. "Responding to the Religious Reasons of Others: Resonance and Nonreductive Religious Pluralism." *European Journal for Philosophy of Religion* 5(2), 23–46.
Medina, José. 2013. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford University Press.
Misbah Yazdi, Muhammad Taqi. 1999. *Teaching Philosophy*. Tehran: Islamic Development Organization. (In Persian)
Motahhari, Morteza. 1995. *Collected Works of Morteza Motahhari*. Tehran: Sadra. (In Persian)
Mozami, Davud. 1999. *Introduction to Neuropsychology*. Tehran: The Center for Studying and Compiling University Books in Humanities (SAMT). (In Persian)
Newberg, Andrew, and Mark Robert Waldman. 2009. *How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist*. New York: Ballantine Books.
Peters, Frederic H, 1998. "Lucid Consciousness in Traditional Indian Psychology and Contemporary Neuro-Psychology." *Journal of Indian Psychology* 16:1–25.
Qiyṣarī, Dāwūd. 1996. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Danishgahi. (In Arabic)
Qūnawī, Ṣadr al-Dīn. 1992. *Al-Nuṣūṣ*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Danishgahi. (In Arabic)
Qūnawī, Ṣadr al-Dīn. 2001. *ʾIʿjāz al-Bayān fī Tafsīr Um al-Qurʾān*. Edited by

Seyyed Jalaluddin Ashtiani. Qom: Islamic Development Organization. (In Arabic)

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra).1987. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Qom: Bidar. (In Arabic)

Scheman, Naomi. 2011. "Queering the Center by Centering the Queer: Reflections on Transsexuals and Secular Jews." Pp. 111-144, in *Shifting Ground: Knowledge and Reality, Transgression and Trustworthiness*, edited by Naomi Scheman. Oxford University Press.

Schleiermacher, Friedrich, 2016. *The Christian Faith*. translated by Paul T. Nimmo. London: Bloomsbury T&T Clark.

Stace, Walter Terence. 2000. *Mysticism and Philosophy*. Translated by Baha'uddin Khorramshahi. Tehran: Soroush Publication. (In Persian)

Wainwright, William. 1999. "Holy Matter from Rudolf Otto's Point of View." Translated by Ali Shirvani, *Nami-yi Mufid*, 19: 127-142. (In Persian)

Wainwright, William. 2007. *Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*. Translated by Mohammad Hadi Shahab. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. (In Persian)

یادداشت‌ها

1. a priori explanans
2. explanandum
3. epistemic imperialism
4. understanding-centered epistemology
5. knowledge-centered epistemologies
6. warranted/justified
7. collective experience
8. collected experience

Philosophy of Religion Research
Vol. 22, No. 2, (Serial 44), Fall & Winter 2024-2025, pp. 137-154
Research Paper
10.30497/prr.2024.245219.1871

Robert Koons' Cosmological Argument for the Necessary Fact

Saeed Kianam[1], Amirhossein Zadyousefi[2]

© The Author(s) 2024. Submitted: 2023.10.04 Accepted: 2024.03.14

Abstract

The cosmological argument consists of a group of arguments designed to demonstrate the existence of a necessary fact, based on at least one a posteriori premise. At the end of the 20th century, Robert Koons proposed an advanced version of this argument, claiming that it successfully addresses the objections raised by philosophers such as Hume, Kant, and Russell. To support this claim, he incorporates 20th-century developments in logic and philosophy, including modal logic, non-monotonic logic, and mereology. These innovations give Koons's version of the cosmological argument a distinct, innovative character. He begins by introducing the concept of "cosmos," defining it as the aggregate of all wholly contingent facts, and proceeds to demonstrate that the cosmos itself is a wholly contingent fact. Using the causal principle that every wholly contingent fact must have a cause (unless proven otherwise), he argues for the existence of a cause for the cosmos. He further asserts that, since cause and effect must be distinct in terms of existence, the cause of the cosmos cannot be contingent but must instead be a necessary fact. In this paper, we first outline the assumptions underlying Koons's argument, then evaluate its effectiveness in addressing the objections raised by previous philosophers.

Keywords

cosmological argument, Robert Koons, necessary fact, mereology, defeasible reasoning

1. M.A. Graduate in Philosophy, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (s.kianam@modares.ac.ir)
2. Assistant Professor, Department of Philosophy and Logic, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (amirhosein.zadyusefi@modares.ac.ir)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌ودوم، شماره دوم (پیاپی ۴۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص. ۱۳۷-۱۵۴
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2024.245219.1871

استدلال جهان‌شناختی رابرت کونز در اثبات واقعیت ضروری

سعید کیانام[۱]، امیرحسین زادیوسفی[۲]

دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۲ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۴

چکیده

استدلال جهان‌شناختی به دسته‌ای از استدلال‌ها گفته می‌شود که برای اثبات واقعیتی ضروری اقامه می‌شوند و دست‌کم یک مقدمهٔ پسین دارند. در اواخر قرن بیستم، رابرت کونز نسخهٔ پیشرفته‌ای از این استدلال را مطرح کرده و مدعی است که استدلال او می‌تواند پاسخ قانع‌کننده‌ای در برابر اشکالات فیلسوفانی مانند هیوم، کانت، راسل و... فراهم کند. بدین جهت، او از پیشرفت‌های منطقی و فلسفی قرن بیستم، مثل منطق موجهات جدید، منطق‌های غیریکنواخت و پارشناسی استفاده می‌کند. این ابداعات باعث می‌شوند که نسخهٔ کونز از استدلال جهان‌شناختی مبتکرانه به نظر آید. او در ابتدا مفهوم «کیهان» را مطرح کرده و آن را انباشت همهٔ واقعیت‌های کاملاً ممکن تعریف می‌کند و سپس اثبات می‌کند که کیهان خود نیز واقعیتی کاملاً ممکن است و در مرحلهٔ بعد با استفاده از این اصل علّی که هر واقعیت کاملاً ممکنی معلول است (مگر این که خلاف آن ثابت شود)، علّتی برای کیهان اثبات می‌کند. او سپس از اصل دیگری استفاده می‌کند و بیان می‌کند که چون علّت و معلول باید از لحاظ وجودی با هم متمایز باشند، پس علّت کیهان متمایز از خود آن است. بنابراین این علّت باید نه واقعیتی ممکن بلکه یک واقعیت ضروری باشد. ما در این مقاله، ابتدا به بیان پیش‌فرض‌های استدلال کونز می‌پردازیم و سپس استدلال او را در حلّ مشکلات استدلال‌های قبلی ارزیابی می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها

استدلال جهان‌شناختی، رابرت کونز، واقعیت ضروری، پارشناسی، استدلال الغاءپذیر

۱. دانش‌آموختهٔ کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسندهٔ مسئول)
(s.kianam@modares.ac.ir)
۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت و منطق، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.
(amirhosein.zadyusefi@modares.ac.ir)

۱. مقدمه

استدلال جهان‌شناختی به دسته‌ای از استدلال‌ها گفته می‌شود که وجود موجود ضروری را از طریق یک مقدمهٔ پسین،[۱] که ناظر بر چگونگی جهان خارجی است، نتیجه می‌گیرند. برای مثال، این مقدمه می‌تواند حاکی از امکان، ترکیب یا دیگر ویژگی‌های موجودات خارجی باشد (Plantinga 1998). استدلال جهان‌شناختی انواع مختلفی دارد که پلانتینگا، به نقل از ویلیام کریگ، آن‌ها را به سه قسم دسته‌بندی می‌کند: (۱) استدلال جهان‌شناختی کلام؛ (۲) استدلال تومیستی؛ (۳) استدلال لایبنیتسی (Plantinga 1998). بحث از استدلال کلام و استدلال تومیستی خارج از اهداف این مقاله است، ولی از آنجا که استدلال کونز نسخه‌ای از استدلال لایبنیتسی است، به نحو مختصر، در مورد این قسم از استدلالِ جهان‌شناختی توضیح خواهیم داد.[۲]

استدلال لایبنیتسی را در جهان غرب اولین بار گاتفرید لایبنیتس و سموئل کلارک[۳] مطرح کردند.[۴] مهم‌ترین ویژگی استدلال لایبنیتسی عدم توقف مقدمات آن بر اثبات امتناع تسلسل است. این استدلال، بر خلاف استدلال تومیستی و استدلال کلام، مدعی است سلسلهٔ موجودات ممکن، حتی اگر نامتناهی باشند، باز می‌توان مجموعهٔ آن‌ها را یک واقعیتِ[۵] بزرگِ ممکن دانست و اصل دلیل کافی را در مورد آن واقعیت اعمال کرد و در نهایت وجودِ موجود ضروری را، که خارج از سلسلهٔ ممکنات است، نتیجه گرفت (Reichenbach 2022). استدلال لایبنیتسی به دلیل وجود انتقاداتی که از سوی فیلسوفانی مثل هیوم، کانت، راسل و... بر آن وارد شده است، با مشکلات جدی مواجه است. در فلسفهٔ معاصر، فیلسوفانی برای رفع این اشکالات تلاش کرده‌اند که نسخه‌های جدیدی از آن ارائه دهند که یکی از آن‌ها متعلق به رابرت کونز است. هدف ما در این مقاله ارائه تقریر روشنی از استدلال کونز است. همچنین در پایان ارزیابی خواهیم کرد که استدلال کونز در پاسخ به یکی از مهم‌ترین اشکالاتی که به استدلال کلاسیک لایبنیتس وارد شده تا چه اندازه موفق است.

کونز (Koons 1997) بیان می‌کند به سبب پیشرفت‌هایی که در منطق موجهات جدید، پارشناسی[۶] و منطق غیریکنواخت[۷] (استدلال الغاءپذیر)[۸] در نیمه دوم قرن بیستم حاصل شده است، می‌توان تقریری از استدلال جهان‌شناختی ارائه داد که برای پیشینیان ممکن نبوده است. به تعبیر گراهام آپی، کونز استدلالش را در برابر سه اشکالی مطرح می‌کند که راسل، در گفتگوی خود با فردریک کاپلستون،[۹] بر استدلال از طریق امکان وارد

کرده است (Oppy 1999, 379). آن سه اشکال بدین قرارند:

۱. غیر از صدق منطقی، صورت دیگری از «ضرورت» وجود ندارد.
۲. دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم که موجودی به نام «جهان» موجود است.
۳. حتی اگر جهان وجود داشته باشد، دانش تجربی ما دلیلی به دست نمی‌دهد که نتیجه بگیریم جهان علتی دارد (Koons 1997, 193).

این سه اشکال مهم‌ترین انتقاداتی هستند که در قرن بیستم بر استدلال جهان‌شناختی لایبنیتسی وارد شده و فیلسوفان غیرخداباور در بیشتر موارد به یکی از این سه اشکال برای رد این استدلال توسل جسته‌اند.[۱۰] کونز معتقد است که اشکال ۱ و ۲ به دلیل پیشرفت منطق موجهات و پارشناسی، و اشکال ۳ نیز با استفاده از منطق غیریکنواخت (نظریهٔ استدلال الغاءپذیر)، پاسخ‌های متقاعدکننده‌ای دارند (Koons 1997, 193). او همچنین توضیح می‌دهد: «در سال ۱۹۱۷، برتراند راسل در مقالهٔ خود با عنوان «در باب مفهوم علت»،[۱۱] مرگ این مفهوم را اعلام کرد؛ اما پیشرفت‌های متعاقب در علم و فلسفهٔ تحلیلی از عقیده راسل حمایت نکردند» (Koons 1997, 194). در ادامه، سعی خواهیم کرد پس از توضیح بعضی از پیش‌فرض‌ها و اصطلاحاتی که کونز در استدلال خود به کار می‌گیرد، تقریری از استدلال او ارائه دهیم.

۲. مباحث پیش‌زمینه‌ای استدلال

بیان کونز در مقالهٔ ۱۹۹۷ خود دارای پیچیدگی و ابهام است. برای مثال او بعضی از اصطلاحاتی را که در استدلال خود از آن‌ها استفاده کرده تعریف نمی‌کند. همچنین او نتیجهٔ استدلالش را (که همان اثبات واقعیت ضروری است) در قالب اثبات چند لمّ[۱۲] ارائه می‌دهد. یا یکی از اصول پارشناسی را که در اثبات لمّ دوم ضروری است، به علت فراموشی از قلم می‌اندازد که خود به این فراموشی سهوی در مقالهٔ ۲۰۰۱ اعتراف می‌کند (Koons 2001, 193). به همین دلیل، در بخش دوم این مقاله، مفاهیم و پیشفرض‌های کونز را به نحو منقح‌تری ارائه می‌کنیم و سپس به بیان استدلال او می‌پردازیم.

۲-۱. مفاهیم و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی

از آنجا که استدلال کونز برای اثبات واقعیت ضروری و علتی اولی برای کیهان ارائه شده، لازم است این اصطلاح تعریف شود. کونز «کیهان» را *تمامیتِ همهٔ جهان‌ها* می‌داند. او می‌نویسد: «بنابراین، کیهان انباشت عظیمی است که از جهان‌های موازی بی‌نهایت ترکیب یافته است» (Koons 1997, 207). می‌توان چنین برداشت کرد که مفهومِ «کیهان»[۱۳] از

نظر کونز همان کلِّ واقعیت است (اعمّ از واقعیت‌های انضمامی و واقعیت‌هایی که مبتنی بر آن‌ها هستند). البته او بعد از ارائه استدلال خود، «کیهان» را با توده یا جمعِ تمامی واقعیت‌های کاملاً ممکن[۱۴] این‌همان می‌داند. همچنین در تعریف اصطلاح «جهان»[۱۵] چنین می‌نویسد: «اجازه بدهید هر یک از تاریخ‌هایی را که از لحاظ زمانی-مکانی کامل و از حیث علّی مجزای از هم هستند جهان بنامیم» (Koons 1997, 207). کونز بیش از این توضیحی درباره تعریف «جهان» ارائه نمی‌دهد، ولی می‌توان از سیاق مقاله حدس زد که منظور او از «تاریخ‌ها»، که یک جهان را تشکیل می‌دهند، مجموعه‌ای از واقعیت‌ها، قوانین و رخدادهای زمانی-مکانی است که واقعیتِ بزرگ‌تری به نام «جهان» را تشکیل می‌دهد. البته او لزوماً مدعی نیست که جهان‌های ممکن بالفعل وجود دارند؛ ممکن است تنها جهانی که بالفعل محقق شده همین جهانی باشد که ما در آن ساکن هستیم. ولی به نظر می‌رسد که می‌خواهد تعریف را به گونه‌ای ارائه دهد تا با نظریه‌های مختلف سازگار باشد.[۱۶] البته تنها استفاده‌ای که کونز از مفهوم «جهان» می‌کند، اخذ آن در تعریفِ «کیهان» است، وگرنه این مفهوم در استدلال او به کار نمی‌آید.

بعد از تعریف دو اصطلاح بالا، ذکر این نکته نیز حائز اهمیت است که کونز در استدلال خود از اصول موضوع نظام T از منطق موجهات استفاده می‌کند (نک. Koons 1997, 194). نظام T با اضافه کردن دو اصل موضوع و یک قاعده به منطق محمولات درجه اول ساخته می‌شود:

۱. قاعده ضرورت: اگر A یک قضیه باشد، آنگاه A ضروری است (□A).
۲. اصل توزیع‌پذیری: □(A ⊃ B) ⊃ (□A ⊃ □B) (به این اصل، اصل موضوع K نیز گفته می‌شود).
۳. هر آن چیزی که ضروری باشد محقق هم است: □A ⊃ A (این اصل به اصل T نیز معروف است) (نبوی ۱۳۸۳، ۱۶-۱۸).

کونز همچنین پیشفرض می‌گیرد که دامنهٔ ثابتی از واقعیت‌های ممکن وجود دارد. سپس بلافاصله نتیجه‌گیری می‌کند که منطق او اصول بارکن و عکس آن[۱۷] را در بر دارد (Koons 1997, 195). برای توضیح مطلب کونز باید از مباحث متافیزیک موجهات بهره برد. در باب وجود یا عدم امور ممکن محض[۱۸] (اموری که ممتنع نیستند، ولی در جهان بالفعل نیز محقق نشده‌اند) دو نظریه وجود دارد که عبارت‌اند از بالفعل‌گرایی[۱۹] و امکان‌گرایی[۲۰]. از نظر بالفعل‌گرایان، هر چیزی که وجود دارد بالفعل است؛ بنابراین، چیزی وجود ندارد که بالفعل نباشد. در نظر این دسته از فیلسوفان، اموری مثل انسان چهار سر و سیبِ پرنده که

بالفعل محقق نشده‌اند، وجود ندارند و غیرواقعی هستند. در مقابل، از نظر امکان‌گرایان، امور ممکن محض، مانند مثال‌هایی که ذکر شد، اموری واقعی هستند و وجود دارند، هرچند بالفعل محقق نشده‌اند. بنابراین از نظر امکان‌گرایان موجودات منحصر در اموری که بالفعل محقق شده‌اند نیستند (Menzel 2022b). حال بنا بر نظر امکان‌گرایان، از آنجا که امور ممکن محض نیز موجود و واقعی هستند، پس دامنهٔ اشیاءِ ممکن در هر جهانی واحد است؛ یعنی هر آن چیزی که می‌توانست موجود باشد وجود یافته است، هرچند دسته‌ای از موجودات بالفعل نباشند. به تعبیر ساده‌تر، تمامی موجودات در هر یک از جهان‌های ممکن با هم برابرند، و هیچ جهانی موجودی بیشتر یا کمتر از دیگر جهان‌ها ندارد. برای مثال، موجودی مثل تک‌شاخ یا سیمرغ در جهان بالفعل محقق نشده و در جهان دیگری مثل w بالفعل تحقق یافته، ولی تک‌شاخ در جهان ما هم موجود است. بالعکس، ممکن است در w موجودی به اسم انسان بالفعل موجود نباشد، ولی انسان در w نیز موجود است.[۲۱]

حال باید سؤال کرد که چرا تنها در صورت پذیرش دامنهٔ ثابتی از امور ممکن یا همان قول به امکان‌گرایی است که فرمول بارکن بخشی از نظام منطقیِ کونز می‌شود؟ به عبارت دیگر، کونز چگونه بلافاصله بعد از مطرح کردن فرض خود در باب وجود دامنهٔ ثابتی از واقعیت‌های ممکن، فرمول بارکن و عکس آن را جزئی از منطق خود می‌داند؟ او خود توضیحی در پاسخ به این سؤال ارائه نمی‌دهد. برای پاسخ به این سؤال باید فرمولی را در نظر گرفت که از لحاظ منطقی معادل فرمول بارکن است:

$$\Diamond\exists xFx \supset \exists x\Diamond Fx$$

طبق این فرمول، اگر بالامکان انسانی وجود دارد که دارای دو سر است، آنگاه انسانی وجود دارد که ممکن است دو سر داشته باشد. طبق این فرمول، اشیائی که در هر جهان ممکنی وجود دارند، در جهان بالفعل نیز وجود دارند، هرچند تحقق بالفعل نداشته باشند (Menzel 2022b). به تعبیر دیگر، از پیامدهای اصل بارکن این است که هیچ ناموجودی موجود نمی‌شود، و از پیامدهای عکس اصل بارکن این مطلب است که هیچ موجودی ناموجود نمی‌شود (موحد ۱۳۹۳، ۲۱۱). پس اصل بارکن و عکس آن مستلزم امکان‌گرایی و فرض دامنهٔ ثابت واقعیت‌های ممکن است. این دو اصل تنها در ساختار مدلی مسوّری می‌توانند درست باشند که دامنهٔ جهان‌های ممکن با هم برابر باشند (سعیدی‌مهر ۱۳۹۴، ۲۸). حال چون کونز دامنهٔ واقعیت‌های ممکن را ثابت در نظر گرفته است، پس نتیجه می‌گیرد که اصل بارکن و عکس آن جزئی از نظام منطقی او است.

یکی دیگر از پیشفرض‌های کونز در استدلالش این است که او متغیرهای استدلالش را از سنخ واقعیت‌ها[۲۲] در نظر گرفته، نه افراد[۲۳]. تمامی اصول موضوعه‌ای که کونز آن‌ها را بیان می‌کند (حتی اصل علّی او) در مورد واقعیت‌ها به کار می‌روند. پس طرفین رابطهٔ علّی از نظر کونز واقعیت‌ها هستند، نه اشیاءِ جزئی (یا افراد).[۲۴] کونز در مقالهٔ ۱۹۹۷ خود به طور خلاصه بعضی از پیش‌فرض‌های متافیزیکی خود در باب «واقعیت‌ها»، «رخدادها» و «گزاره‌ها» را بیان می‌کند. از نظر او «واقعیت‌ها» را باید از «گزاره‌ها» متمایز کرد. واقعیت‌ها از نظر او دست‌کم از یک شیء (یا موجود) و یکی از ویژگی‌های آن شیء تشکیل می‌شوند (Konns 1997, 199). برای مثال، سبزی برگ یا قرمزی مداد هر دو از واقعیت‌های ساده هستند. واقعیت‌ها صادق‌سازهای[۲۵] گزاره‌ها هستند. برای مثال، گزارهٔ «برف سفید است» صادق است، به دلیل این که برف سفید است. واقعیت *سفیدی برف* در عالم خارج، گزاره مورد نظر را صادق می‌سازد. در عین حال، از نظر کونز چنین نیست که تناظر و تطابق یک‌به‌یک بین گزاره‌ها و واقعیت‌ها وجود داشته باشد (Konns 1997, 194). او توضیح می‌دهد که اگر واقعیتِ a صادق‌سازِ گزارهٔ p باشد، دیگر واقعیت متناظری برای گزارهٔ ~p نخواهیم داشت؛ یا مثلاً اگر دو واقعیت a و b صادق‌سازِ دو گزارهٔ p و q باشند، دیگر گزارهٔ p^q (عطف دو گزارهٔ قبلی) صادق‌سازِ سومی نخواهد داشت. به علاوه، کونز مدعی است که صدق‌های ابتنایی[۲۶] (گزاره‌هایی که صدقشان مبتنی بر صدق گزاره‌های دیگر است) مستلزم وجود واقعیت‌های جدیدی نیستند. برای مثال دو گزارهٔ «صد سیب در اتاق موجود است» و «تعداد سیب‌های موجود در اتاق دو برابر ۵۰ است»، که دومی مبتنی بر اولی است، هر دو با یک واقعیت صادق می‌شوند و صادق‌سازهای متفاوتی ندارند (Konns 1997, 194).

نکتهٔ مهم بعدی این است که کونز بین «واقعیت‌ها»، «رخدادها» و «اوضاعِ امور» تفاوتی قائل نمی‌شود. او بیان می‌کند تا زمانی که هر یک از این سه را از سنخِ امور انضمامی بدانیم (نه از سنخ امور شبه‌زبانی یا موجودات انتزاعی مثل اعداد) هیچ دلیلی بر تمایز بین این سه نداریم. رخدادها از نظر کونز واقعیت‌های پیچیده و قابل تقلیل به واقعیت‌ها هستند. برای مثال، رخدادهایی مثل «مرگ سزار» یا «جنگ جهانی دوم» از چندین واقعیت ترکیب شده‌اند (Konns 1997, 196) -رخداد «مرگ سزار» از واقعیت‌هایی مثل «وجود چاقو در دست بروتوس»، «همراهی لونگینوس»، «حضور سزار در نزدیکی تئاتر پومپه» و... تشکیل شده است.

حال که کمی درباره مفاهیم و پیشفرض‌های هستی‌شناختی به‌کاررفته در استدلال

کونز سخن گفتیم، اجازه دهید در بخش بعد، و پیش از ارائه تقریرمان از استدلال کونز، به برخی اصول و تعاریف پارشناختی و علّی به‌کاررفته در استدلال او بپردازیم.

۲-۲. اصول و تعاریف پارشناختی و علّی

پارشناسی شاخه‌ای از فلسفه است که به رابطهٔ جزء با کلّ و اجزاء با یکدیگر، درون یک کلّ، می‌پردازد. پارشناسی در آثار فیلسوفان باستان و قرون وسطی ریشه دارد، ولی تا زمان فرانتس برنتانو و ادموند هوسرل، نظریهٔ صوری از آن ارائه نشده بود. استانیسلا لسنیوسکی در دو کتاب *مبانی نظریهٔ عامّ مجموعه‌ها* و *مبانی ریاضیات*[۲۷] خود، نظریهٔ صوری محضی از پارشناسی به دست داد و باعث شد که این مبحث مورد علاقه متافیزیک‌دانان قرار بگیرد (Varzi 2019).

کونز بیان می‌کند که از پارشناسی صوری، نسخهٔ لسنیوسکی-گودمن-لئونارد[۲۸] را استفاده می‌کند. سپس او چهار اصل پارشناختی را ارائه می‌کند که در اثبات استدلال از آن‌ها استفاده خواهد کرد. البته او یک اصل پارشناختی را در ضمن اثبات لمّ‌ها و یکی از آن‌ها را نیز در مقالهٔ ۲۰۰۱ مطرح می‌کند. پس با در نظر گرفتن آن دو، شش اصل پارشناختی خواهیم داشت. در ضمن، کونز اصول خود را در زبان صوری خاصی مطرح می‌کند که به جهت سهولت از صوری‌سازی صرف‌نظر خواهیم کرد. شش اصل پارشناختی کونز بدین قرارند:

۱. واقعیت x جزء واقعیت y است، اگر و تنها اگر به ازای هر z که با x همپوشان است، با y هم همپوشان باشد.
۲. اگر واقعیتی از نوع Ω وجود داشته باشد، پس جمع تمامی واقعیت‌های نوع Ω وجود دارد.
۳. واقعیت x با واقعیت y این‌همان است، اگر و تنها اگر x جزئی از y و y جزئی از x باشد.
۴. اگر واقعیتِ x جزئی از واقعیت y باشد، آنگاه ضرورتاً اگر واقعیت y محقق شود واقعیت x محقق می‌شود.
۵. اگر واقعیت x و واقعیت y همپوشان باشند، پس x و y جزء مشترک دارند.
۶. ضرورتاً به ازای تمامی xهایی که عضو F هستند، اگر x محقق شود، F محقق می‌شود (به بیان دیگر وجود تمامی اعضای یک جمع، وجود خود آن مجموع را ضرورت می‌بخشد).

اصل (۱) «رابطهٔ جزء...بودن» را بر حسب همپوشانی تعریف می‌کند. اصل (۲) به تعبیر کونز اصل پیوند است و بیان می‌کند که از وجود هر نوع واقعیتی وجود جمع آن‌ها را می‌توان نتیجه گرفت. برای مثال، از وجود این واقعیت که «سعید انسان است» می‌توان نتیجه گرفت که واقعیتِ مرکّبی وجود دارد که عبارت است از جمعِ همهٔ واقعیت‌های نوع انسان. اصل (۳) رابطهٔ «جزء...بودن» را یک رابطهٔ انعکاسی و نامتقارن[۲۹] می‌داند. اصل (۴) را در ادبیات فلسفی پارشناسی، ذات‌گرایی پارشناختی نیز می‌نامند. به بیان دیگر، کلّ‌ها اجزاء خود را به نحو ذاتی دارا هستند. بنا بر نظر ذات‌گرایانِ پارشناختی، غیرممکن است که یک شیء (یک کلّ) همان شیء بماند در حالی که یکی از اجزاء آن دچار تغییر شده است؛ اگر شیئی یکی از اجزاء خود را از دست بدهد یا یک جزء جدید کسب کند، دیگر همان شیءِ پیشین وجود نخواهد داشت و ما با موجود جدیدی روبرو خواهیم شد (Loux & Crisp 2017, 243-245).

کونز همچنین سه اصل علّی زیر را نیز ارائه می‌کند:

۷. اگر واقعیتِ x علت واقعیتِ y باشد، پس هر دوی آن‌ها محقق هستند.
۸. اگر واقعیت x علّتِ واقعیت y باشد، در نتیجه x و y همپوشان نیستند.
۹. هر واقعیت کاملاً ممکن، علتی دارد.

همچنین او دو تعریف زیر را نیز مطرح می‌کند:

۱. واقعیت کاملاً ممکن واقعیتی واقعی[۳۰] است که هیچ کدام از اجزاء آن ضروری نیست.
۲. C جمع تمامی واقعیت‌های کاملاً ممکن است.

اصل (۷) اذعان می‌کند که تنها واقعیت‌های واقعی می‌توانند علت یا معلول قرار گیرند. اصل (۸) شهود هیومی را مبنی بر این که علت و معلول باید دو موجود متمایز باشند بیان می‌کند. البته کونز تأکید می‌کند که منظور از تمایز بین علت و معلول تمایز زمانی یا مکانی نیست و صرفاً تمایز پارشناختی مدّ نظر است، یعنی علت و معلول نمی‌توانند جزء یکسان داشته باشند (Koons 1997, 196). اصل (۹) نیز بیانگر فراگیر بودن اصل علیّت است. کونز تأکید دارد که (۹) مستلزم تعین‌گرایی نیست.[۳۱] پس ممکن است علت محقق شود بدون آن که معلولش وجود داشته باشد؛ کونز با این بیان نتیجه می‌گیرد که (۹) با نظریات غیرتعین‌گرایانهٔ اختیار انسان سازگار است.

در ادامه کونز به بیان نقش استدلال الغاءپذیر در قول به فراگیری اصل علیّت می‌پردازد. او معتقد است چون مشاهدهٔ تجربی نمی‌تواند دلیلی بر عمومیتِ اصل (۹) باشد، پس اگر آن را به نحو استثناءناپذیر بپذیریم، باور ما فاقد توجیه تجربی خواهد بود.

قول به استثناءپذیر بودن[۳۲] اصل علیت توجیهی برای باور به آن اصل فراهم می‌کند و تا زمانی که موارد نقضی بر (۹) (هر واقعیت کاملاً ممکن، علتی دارد) یافت نشده است، می‌توان بدان باور داشت. در صورت استدلال به نحو الغاءپذیر له یک قاعده، بار استدلال بر دوش منتقدان آن قاعده خواهد بود (Koons 1997, 197). با توجه به استدلال الغاءپذیر، اصل (۹) را می‌توان بدین صورت ارائه داد:

۹. هر واقعیت کاملاً ممکن، معمولاً[۳۳] علتی دارد.

حال با توجه به مطالبی که گفته شد می‌توان استدلال کونز را به نحو منقحی ارائه داد.

۳. طرح استدلال

همان طور که گفته شد، کونز استدلالش را به نحو منقح ارائه نکرده و با اثبات لمّ‌ها به نتیجهٔ استدلال (که آن را «قضیه» می‌نامد) رسیده است. صورت‌بندی زیر از استدلال کونز تلفیقی از دو تقریری است که در ارزیابی مقالهٔ کونز نوشته شده است.[۳۴]

۱. دست‌کم یک واقعیت ممکن (خاص) وجود دارد (مقدمه‌ای شهودی).
۲. هر واقعیت ممکن جزء کاملاً ممکنی دارد (لمّ ۲).
۳. پس واقعیت ممکن C وجود دارد که مجموع تمامی واقعیت‌های کاملاً ممکن است (بنا بر مقدمهٔ ۱، ۲ و اصل ۲).
۴. C واقعیتی کاملاً ممکن است (لمّ ۳).
۵. هر واقعیت کاملاً ممکن معمولاً[۳۵] علتی دارد (اصل ۹).
۶. پس C علتی دارد (بنا بر ۴ و ۵).
۷. علت C محقق است (۶ و اصل ۷).
۸. علت C غیر از خود C است (۷ و اصل ۸).
۹. علت C ضروری است (۸ و تعریف C).
۱۰. واقعیتی ضروری محقق است (۷ و ۹).

از نظر کونز از آنجا که بنا بر مقدمهٔ ۱، دست‌کم یک واقعیت ممکن وجود دارد، پس می‌توان C را با کیهان این‌همان در نظر گرفت و نتیجه گرفت که کیهان علتی ضروری دارد که علت اولی نیز هست (Koons 1997, 199).

مقدمهٔ (۱) به تعبیر کونز یک مقدمهٔ واقعی است. او برای توجیه این مقدمه به شهود توسل می‌جوید و مثال می‌زند: «فرض کنید تعداد مولکول‌های موجود در مداد من فرد است، مطمئناً این عدد می‌توانست زوج باشد» (Koons 1997, 197). در زندگی

روزمره چنین مثال‌هایی فراوان هستند و او می‌گوید در صورت انکار واقعیت‌های ممکن (خاص) باید اذعان کرد که ما در جهانی زندگی می‌کنیم که سراسر ضروری است. به نظر کونز، تقریباً تمامی واقعیت‌هایی که ما با آن‌ها مواجه شده‌ایم ممکن هستند. در ادامه به استدلال برای مقدمات ۲ و ۴ خواهیم پرداخت، ولی چون مقدمهٔ ۲ (هر واقعیت ممکن جزء کاملاً ممکنی دارد) و ۴ (C واقعیتی کاملاً ممکن است) همان لمّ ۲ و ۳ کونز هستند، پس لمّ ۱ کونز را نیز که برای اثبات لمّ ۲ و ۳ لازم است ذکر می‌کنیم.[۳۶]

لمّ ۱: همهٔ اجزاء واقعیت ضروری، ضروری هستند.

اثبات: اثبات این لمّ مبتنی بر اصل (۴) (ضرورتاً اگر کلّ محقق شود، جزء نیز محقق می‌شود) و اصل موضوع K یا اصل توزیع‌پذیری است ($\Box(A \supset B) \supset (\Box A \supset \Box B)$). اصل ۴، همان ذات‌گرایی پارشناختی است که بیانگر رابطهٔ ضروری بین تحقق کلّ با تحقق اجزائش است. حال اگر این گزاره را که «کل محقق شده است» با A در اصل K جایگزین کنیم، در این صورت نتیجه خواهیم گرفت که اگر کلّ ضروری باشد، اجزاء نیز ضروری خواهند شد. بنابراین اگر واقعیتی ضروری باشد، اجزاءِ آن نیز ضروری خواهند بود (Koons 1997, 198).

لمّ ۲: هر واقعیت ممکن (خاص) جزئی کاملاً ممکن دارد.

اثبات: فرض می‌کنیم a (یک مورد دلبخواهی) واقعیتی ممکن است. حال اگر a کاملاً ممکن باشد، لمّ ۲ اثبات می‌شود، زیرا a جزء خودش نیز است. ولی اگر a کاملاً ممکن نباشد، در این صورت بنا بر تعریف، جزئی ضروری دارد. بر اساس اصل (۲) (اصل پیوند) جمع تمامی واقعیت‌های ضروری که جزء a هستند، وجود دارد؛ نام آن جزءِ تماماً ضروری را b می‌گذاریم. چون a ممکن است، پس جزء b نیست. طبق اصل (۱) (واقعیت x جزء واقعیت y است، اگر و تنها اگر به ازای هر z که با x همپوشان است، با y هم همپوشان باشد) جزء c از a وجود دارد که با a همپوشان است، ولی با b همپوشان نیست (یعنی با b جزء مشترک ندارد). جزء d از c را در نظر می‌گیریم که جزء a است (چون خود c جزء a است) ولی با b همپوشان نیست و در نتیجه ضروری نیست؛ چون d به نحو دلبخواهی انتخاب شده بود، پس هیچ یک از اجزاء c ضروری نیست؛ پس c کاملاً ممکن است. از طرفی چون a به نحو دلخواهی انتخاب شده بود، پس می‌توان نتیجه گرفت که هر واقعیت ممکن، جزئی کاملاً ممکن دارد (Koons 1997, 198).

به طور خلاصه، اثبات لمّ ۲ از این قرار است که اگر یک واقعیتِ ممکن، جزء کاملاً ممکن نداشته باشد و همهٔ اجزائش ضروری باشد، آن واقعیتِ مفروض، اصلاً ممکن

نیست و باید خودش هم واقعیتی ضروری باشد.

لمّ ۳: اگر واقعیت ممکنی وجود داشته باشد، C (مجموع همهٔ واقعیت‌های کاملاً ممکن) واقعیتی کاملاً ممکن است.

اثبات: اول باید اثبات کنیم که C وجود دارد. فرض می‌کنیم دست‌کم یک واقعیت ممکن موجود است. طبق لمّ ۲، این واقعیت ممکن جزئی کاملاً ممکن دارد. بنا بر اصل (۲) اثبات می‌شود که مجموعِ واقعیت‌های کاملاً ممکن وجود دارند، پس C وجود دارد. حال باید اثبات کرد که C کاملاً ممکن است. به این جهت باید نشان دهیم که C جزئی ضروری ندارد. فرض می‌کنیم که a جزء C است. از آنجا که جزء C است، پس با C همپوشان است (طبق اصل ۱ و ۳). بنابراین a با b (یک واقعیت کاملاً ممکنِ جزء C) همپوشان است. چون a و b همپوشان هستند، پس جزء مشترک d را دارا هستند (اصل ۵). چون b کاملاً ممکن است، پس d هم که جزء آن است ممکن است. بنا بر لمّ ۱، اگر a ضروری بود، پس باید همهٔ اجزائش از جمله d (که جزئی دلبخواهی است) نیز ضروری باشند؛ پس نتیجه می‌گیریم a ضروری نیست و ممکن است. چون a به نحو دلبخواهی انتخاب شده بود، پس همهٔ اجزاء C ممکن هستند؛ پس C واقعیتی کاملاً ممکن است (Koons 1997, 198-199).

تا اینجا برای مقدمات استدلال کونز دلایلی ذکر کردیم. باقی مقدمات نیز یا از اصل‌ها (که کونز بدون استدلال آن‌ها را می‌پذیرد) هستند و یا از دیگر مقدمات اخذ شده‌اند. کونز بعد از اثبات نتیجهٔ استدلال بیان می‌کند که چون تمامی معلول‌ها ممکن هستند، پس می‌توان نتیجه گرفت که C علّت اولی نیز است و معلول چیز دیگری نیست. پس استدلال کونز دو ادعا دارد: (۱) واقعیت ضروری موجود است؛ (۲) این واقعیت علت اولی نیز است.[۳۷]

تا این جا سعی کردیم که استدلال کونز و پیشفرض‌های آن را به نحو منقّحی بیان کنیم. در ادامه قصد داریم که به ارزیابی استدلال او بپردازیم.

۴. ارزیابی استدلال کونز

همان گونه که اشاره شد، استدلال کونز سه ابزار دارد که استدلال لایبنیتسی در اختیار نداشت: منطق موجهات، پارشناسی و نظریهٔ استدلال الغاءپذیر. همان طور که پیش‌تر توضیح داده شد، اشکالات راسل، به سبب وجود این سه ابزار، قابل پاسخ دادن است. در اینجا، برای روشن شدن این سؤال که آیا استدلال کونز پیشرفتی در برابر استدلال لایبنیتسی

محسوب می‌شود یا نه، قصد داریم یکی از این اشکالات را که به نظر ما مهم‌ترین اشکال وارد بر استدلال لایبنیتسی است، بیشتر مورد بررسی قرار دهیم.

همان گونه که اشاره شد، مهم‌ترین ویژگی استدلال لایبنیتسی عدم نیاز آن به ابطال تسلسل است. این استدلال کلّ موجودات ممکن (یا همان جهان) را یک مجموعه در نظر می‌گیرد و سپس بیان می‌کند که این کلّ خود موجودی ممکن است و در نهایت اثبات می‌کند که آن کلّ علتی دارد که همان موجود ضروری است. یکی از مهم‌ترین اشکالات به استدلال لایبنیتسی اشکالی است که در ادبیات بحث به اشکال راسل به استدلال جهان‌شناختی معروف است، که البته قبل از راسل این اشکال را هیوم نیز مطرح کرده و به نظر می‌رسد پاسخ قانع‌کننده‌ای از سوی طرفداران استدلال لایبنیتسی دریافت نکرده است. هیوم در *گفتگوهایی در باب دین طبیعی* این اشکال را چنین مطرح می‌کند:

> [...] اما تو می‌گویی که کلّ [جهان] علتی لازم دارد. من در پاسخ می‌گویم که به هم پیوستنِ این اجزاء در یک کلّ، مانند بهم پیوستنِ کشورهای مختلف در یک قلمروِ پادشاهی، یا اتحادِ اعضای مختلف در یک پیکر، توسط فعلِ دلبخواهی[۳۸] ذهن انجام می‌شود و هیچ تأثیری در طبیعت اشیاء ندارد [...]. (Coleman 2007, 65-66)

در این عبارت، هیوم بیان می‌کند که یک کلّ به نام جهان اصلاً وجود ندارد که بخواهد علتی داشته باشد و وجود کلّ جهان صرفاً اعتبار ذهنی است و مابازایی در عالم خارج ندارد. اما تقریر کونز از استدلال جهان‌شناختی چگونه می‌تواند به این اشکال پاسخ گوید؟ آنچه به تقریر کونز از استدلال جهان‌شناختی این قابلیت را داده تا بتواند در برابر اشکال فوق مقاومت کند وجود دو امر در تقریر وی است: (۱) استفاده از اصول پارشناسی و (۲) استفاده از واقعیت‌ها در استدلال. همان طور که در بخش‌های قبل توضیح دادیم، اموری که کونز در استدلال خود با آنها سر و کار دارد نه اشیاء جزئی هستند و نه رخدادها، بلکه او از واقعیت‌ها سخن می‌گوید. بر این اساس، اصل علّی مورد استفاده کونز نیز بر روی واقعیت‌ها اعمال می‌شود و نه اشیاء جزئی. به بیان دیگر، طرفین رابطه علّی صرفاً اشیاء جزئی نیستند، بلکه واقعیت‌ها هستند. از طرف دیگر، وی از اصول پارشناسی در استدلال خویش استفاده کرده که به او این قابلیت را می‌دهد که بتواند واقعیت‌ها را با یکدیگر جمع کند. در واقع، به نظر می‌رسد اصل (۲) یا همان اصل پیوند (اگر واقعیتی از نوع Ω وجود داشته باشد، پس جمع تمامی واقعیت‌های نوع Ω وجود دارد)، که برگرفته از پارشناسی مورد استفاده کونز است، بر روی واقعیت‌ها اعمال شده و سبب می‌شود جمع همه واقعیت‌های ممکن خود یک *واقعیت* باشد، و نه یک اعتبار ذهنی صرف. از این روست که

کونز به راحتی می‌تواند مجموع همه واقعیت‌های ممکن را به عنوان یک واقعیت ممکن فرض کند و اصل علّی را در مورد آنها به کار برد.

در پایان شایان ذکر است که به دلیل دیگری نیز می‌توان استدلال کونز را نسخهٔ پیشرفته‌تری نسبت به استدلال لایبنیتس محسوب کرد و آن همان استفاده از اصلِ علّی الغاءپذیر است. در قرن بیستم، با پیشرفت علوم مختلف، از جمله فیزیک کوانتوم، عده‌ای معتقد شدند که بر خلاف تصور پیشینیان، تمامی پدیده‌ها علت ندارند. با این وصف، اصل علّی لایبنیتس نیز با مشکل مواجه خواهد بود. ولی کونز از آنجا که یک اصل الغاءپذیر ارائه کرده است، می‌تواند کلّ واقعیت‌های کاملاً ممکن را (یا همان کیهان را) دارای علت بداند و ادعا کند که تا زمانی که استدلالی علیه معلول بودن کیهان ارائه نشود، می‌تواند به این امر باور داشته باشد.

در مجموع، می‌توان گفت استدلال کونز، در اواخر قرن بیستم، بار دیگر موضوع استدلال جهان‌شناختی را در مباحث فلسفهٔ دین مطرح کرده و البته نسبت به استدلال لایبنیتسیِ کلاسیک دارای ابتکارات بیشتری است.

۵. نتیجه‌گیری

تلاش ما در این مقاله شرح استدلال کونز و توضیح مقدمات و مفاهیمی بود که او در استدلالش به کار می‌گیرد. هدف اصلی مقالهٔ حاضر این است که نشان دهیم بحث از استدلال جهان‌شناختی در فلسفهٔ معاصر هم ادامه داشته و با وجود اشکالات متعددی که به این استدلال شده، فیلسوفان هنوز در تلاش‌اند که استدلال لایبنیتس را بهبود بخشند. استدلال کونز نیز بعدها توسط فیلسوفان دیگری مورد نقد و اشکال قرار گرفته است. البته او تلاش کرده طی مقالاتی به آن اشکالات پاسخ دهد. به نظر می‌رسد این استدلال می‌تواند موجود ضروری را اثبات کند؛ ولی حتی اگر انتقادات مخالفان آن وارد باشند، دست‌کم این استدلال قادر است که بار اثبات را بر دوش غیرخداباورها قرار دهد.

کتاب‌نامه

سعیدی‌مهر، محمد. ۱۳۹۴. *ضرورت، دلالت و جهان‌های ممکن*. تهران: علمی و فرهنگی.

موحد، ضیاء. ۱۳۹۳. *منطق موجهات*. تهران: هرمس.

نبوی، لطف‌الله. ۱۳۸۳. *مبانی منطق موجهات*. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

Bibliography

Alexander, D. 2008. “The Recent Revival of Cosmological Arguments.”

Philosophy Compass, *3*(3): 541-550.
Baggini, J., & P. S. Fosl. 2020. *The Philosopher's Toolkit: A Compendium of Philosophical Concepts and Methods*. John Wiley & Sons.
Coleman, D. (Ed.). 2007. *Hume: Dialogues Concerning Natural Religion: And Other Writings*. Cambridge University Press.
Koons, R. C. (1997). "A New Look at the Cosmological Argument." *American Philosophical Quarterly*, *34*(2): 193-211.
Koons, R. C. 2001. "Defeasible Reasoning, Special Pleading and the Cosmological Argument: A Reply to Oppy." *Faith and Philosophy*, *18*(2): 192-203.
Koons, Robert. 2022. "Defeasible Reasoning." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
Loux, M. J., & T. M. Crisp. 2017. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. Routledge.
Menzel, Christopher. 2022a . "Possible Worlds." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.*
Menzel, Christopher. 2022b. "Actualism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.*
Movahed, Ziya. 2014. *Modal Logic*. Tehran: Hermes Publication. (In Persian)
Nabavi, Lotfollah. 2004. *Foundations of Modal Logic*. Tehran: Tarbiat Modares University Press. (In Persian)
Oppy, G. 1999. "Koons' Cosmological Argument." *Faith and Philosophy*, *16*(3): 378-389.
Oppy, G. 2004. "Faulty Reasoning about Default Principles in Cosmological Arguments." *Faith and Philosophy*, *21*(2): 242-249.
Oppy, G. 2006. *Arguing about Gods*. Cambridge University Press.
Plantinga, A. 1998. "God, Arguments for the Existence of." Pp. 85-93, in *Routledge encyclopedia of philosophy*, vol. 4. Routledge.
Reichenbach, Bruce. 2022. "Cosmological Argument." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.*
Russell, B., & S. Blackburn. 2020. *Why I Am Not a Christian And Other Essays on Religion and Related Subjects*. Routledge.
Rutten, Emanuel (Ed.). 2012. *A Critical Assessment of Contemporary Cosmological Arguments: Towards a Renewed Case for Theism*. VU Publishers.
Saeedimehr, Mohammad. 2015. "Necessity, Implication and Possible Worlds." Tehran: Elmi va farhangi Publication. (In Persian)
Sobel, J. H. 2003. *Logic and Theism: Arguments for and Against Beliefs in God*. Cambridge University Press.
Steinhart, E. 2017. *More Precisely: The Math You Need to Do Philosophy*. Broadview Press.

Varzi, Achille. 2019. "Mereology." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.*
Zarepour, M. S. 2022. *Necessary Existence and Monotheism: An Avicennian Account of the Islamic Conception of Divine Unity*. Cambridge University Press.

یادداشت‌ها

1. a posteriori

۲. برای اطلاع بیشتر در مورد استدلال کلام و استدلال تومیستی، به ترتیب، نک.
Oppy (2006, 137-153); Oppy (2006, 98-106).

3. Samuel Clarke

٤. البته لازم به ذکر است که این استدلال ریشه در آثار ابن‌سینا دارد. او در *نجات* این استدلال را مطرح کرده است. ولی به دلیل محدود بودن موضوع مقالهٔ حاضر بر سنت فلسفی معاصر غرب، اشاره‌ای به ابن‌سینا نخواهیم داشت. برای مطالعهٔ بیشتر، نک. Zarepour (2022, 37-45).

5. fact
6. mereology
7. nonmonotonic logic
8. defeasible reasoning

۹. این مناظره در سال ۱۹۴۸ انجام گرفته و در کتاب *چرا من مسیحی نیستم*، اثر راسل، به چاپ رسیده است (Russell & Blackburn 2020).

۱۰. برای نمونه دو تن از بزرگ‌ترین فیلسوفان معاصر مدافع خداناباوری در آثار خود این سه اشکال را مطرح کرده و همچنین به اهمیت این اشکالات اذعان کرده‌اند:
Oppy (1999; 2004; 2006); Sobel (2003).

11. On the Notion of Cause

۱۲. lemma: کونز در مقالهٔ ۱۹۹۷ خود، به تبعیت از ریاضی‌دانان، سعی کرده که هم اصل موضوع‌های خود را به شکل کاملاً صوری ارائه دهد و هم چند برهان کمکی (لمّ) را اثبات کند و در نهایت به اثبات نتیجهٔ نهایی (قضیه) بپردازد.

13. cosmos
14. aggregate or sum of all wholly contingent facts
15. universe

١٦. منظور از نظریه‌های مختلف دو نظریه تحققگرایی (concretism) و تجردگرایی (abstractionism) است. طبق نظریه اول، که دیوید لوئیس مهم‌ترین مدافع آن است، انحایی که اشیاء می‌توانستند باشند به صورت بالفعل محقق هستند؛ این انحاء بی‌شمارند و هر دستهٔ جامعی (Maximal) از آن‌ها یک جهان ممکن را تشکیل می‌دهد که در واقعیت موجودند؛ پس همه جهان‌های ممکن محقق‌اند و به لحاظ زمانی-مکانی از همدیگر متمایز هستند و ما برحسب اتفاق تنها در یکی از این جهان‌های ممکن واقع شده‌ایم (سعیدی‌مهر ۱۳۹۴، ۸۸). بنا بر نظریهٔ دوم، که آلوین پلانتینگا از معروف‌ترین قائلان به آن است، جهان ممکن یک وضعیت ممکن است و هر وضعیت ممکن امری مجرد است که ممکن است واقع شود یا واقع نشود. بر مبنای این نظریه، تنها یک جهان ممکن وجود

دارد که بالفعل محقق شده و آن جهانی است که ما در آن ساکن هستیم و بقیهٔ جهان‌های ممکن تنها به نحو مجرد وجود دارند (سعیدی‌مهر ۱۳۹۴، ۱۰۰).

۱۷. Barcan and converse Barcan axioms: این دو آکسیوم که به فرمول بارکن و فرمول عکس بارکن نیز مشهورند، توسط منطق‌دان معروف روث بارکن مارکوس (Ruth Barcan Marcus) ارائه شده‌اند. فرمول بارکن عبارت است از: $\forall x\Box Fx \supset \Box\forall xFx$ (به تعبیر غیرصوری یعنی اگر هر x ضرورتاً F باشد، آنگاه ضروری است که هر x، F باشد). فرمول عکس بارکن برعکس ادعای قبلی را مطرح می‌کند: $\Box\forall xFx \supset \forall x\Box Fx$. اصل بارکن به لحاظ منطقی معادل این فرمول: $\Diamond\exists xFx \supset \exists x\Diamond Fx$ (به بیان غیرصوری اگر ممکن است xای وجود داشته باشد که ویژگی F را دارد، پس xای وجود دارد که بالامکان ویژگی F را دارد). و عکس آن نیز معادل: $\exists x\Diamond Fx \supset \Diamond\exists xFx$ است (Menzel 2022a).

18. mere possibilia

19. actualism

20. possibilism

۲۱. البته لازم به ذکر است که لزوماً هر فیلسوفی که قائل به بالفعل‌گرایی باشد قائل به دامنهٔ متغیر نخواهد بود.

22. facts

23. individuals

۲٤. این مطلب در فهم استدلال کونز بسیار مهم است. او در ادامه اثبات خواهد کرد که C که مجموعِ واقعیت‌های کاملاً ممکن است، خود واقعیتی کاملاً ممکن بوده و سپس با استفاده از اصل علّیِ خود، C را معلول یک واقعیتِ ضروری می‌داند. پس علتِ جهان یک واقعیت است، نه یک شیء. این مطلب موجب می‌شود که استدلال کونز در قبال این اشکال که C (مجموعِ واقعیت‌های کاملاً ممکن که کونز بعداً توضیح خواهد داد که همان کیهان است) یک شیءِ اعتباری است مصون بماند؛ زیرا کونز C را اصلاً یک شیء نمی‌داند، بلکه C یک واقعیتِ مرکب است.

25. truth makers

26. supervenient thruths

27. Stanisław Leśniewski, *Foundations of the General Theory of Sets*; and *Foundations of Mathematics.*

۲۸. Lesniewski-Goodman-Leonard calculus of individuals: استانیسلا لسنیوسکی، نلسون گودمن و هنری لئونارد هر سه از منطق‌دانان قرن بیستم بودند.

۲۹. به ترتیب reflexive و antisymmetric: رابطه انعکاسی است هر گاه هر x، آن رابطه را بتواند با خودش نیز داشته باشد. برای مثال، رابطهٔ تساوی انعکاسی است، چون هر شیء مساوی خودش است. رابطه نامتقارن است، اگر x آن رابطه را با y داشته باشد، y همان رابطه را با x نتواند داشته باشد. برای مثال، رابطهٔ کوچک‌تر یا بزرگ‌تری رابطه‌ای نامتقارن است (۲ کوچک‌تر از ۳ است، ولی نه برعکس) (Steinhart 2017, 26).

30. factual

۳۱. determinism: منظور کونز از تعین‌گرایی در اینجا این نظریه است که علت‌ها شرط کافی برای

حصول معلولشان هستند. به بیان دیگر، علت معلول خود را ضرورت می‌بخشد (Koons 1997, 196)، یعنی در هر جهان ممکنی که علت هست، معلول هم محقق است.

۳۲. exception-permitting: قول به استثناءپذیر بودن یک قاعده همان استدلال به نحو الغاءپذیر برای آن قاعده است. بعضی از فلاسفه معتقدند از آنجا که نمی‌توان به معرفت الغاءناپذیر (indefeasible) نائل شد (معرفتی که صادق است و هیچ مشاهدهٔ جدیدی نمی‌تواند آن را نقض کند)، معرفت اساساً ماهیتی الغاءپذیر دارد. برای مثال، از نظر کواین حتی حقایق ریاضیاتی مثل ۲=۱+۱ نیز خدشه‌ناپذیر نیستند (Fosl & Baggini 2020, 194-195). خود کونز در مدخل استنفورد که در باب «استدلال الغاءپذیر» به نگارش در آورده این نوع استدلال را چنین تعریف می‌کند: «استدلالْ الغاءپذیر است، اگر به لحاظ عقلانی قانع‌کننده باشد، ولی از لحاظ استنتاجی معتبر نباشد. صدق مقدمات در استدلال الغاءپذیر خوب، حمایتی از نتیجهٔ استدلال فراهم می‌آورد؛ هرچند ممکن است که مقدمات صادق، ولی نتیجه کاذب باشد» (Koons 2022).

۳۳. این قید دارای معنایی تخصصی است و نشان‌دهندهٔ ویژگی الغاءپذیرِ اصل علّی کونز است.

۳٤. این دو اثر کتاب ۲۰۱۲ راتن (Rutten 2012) و مقاله‌ای از دیوید الکساندر است (Alexander 2008). البته خود الکساندر استدلالی را که در مقالهٔ ۲۰۰۸ ارائه کرده با تصرفات کوچکی از مقالهٔ ۱۹۹۹ آپی اخذ کرده (Oppy 1999). همچنین چون هر دوی این تقریرها نواقصی داشتند، مقدماتی نیز از طرف ما اضافه شده است.

۳۵. چنان که در یادداشت ۳۳ تصریح شد، قید «معمولاً» در معنای عرفی کلمه به کار نرفته و به ویژگی الغاءپذیر استدلال اشاره دارد. بنابراین نباید اشکال شود که مقدمهٔ ۶ از مقدمهٔ ۵ قابل استنتاج نیست.

۳٦. همان طور که پیش‌تر نیز گفته شد، کونز استدلالش را در قالب مقدمات و نتایج مطرح نمی‌کند، بلکه ابتدا ۵ لمّ را به اثبات می‌رساند و نهایتاً این قضیه را که «اگر هر واقعیت ممکنی وجود داشته باشد؛ پس C علتی دارد که یک واقعیت ضروری است» به اثبات می‌رساند. ما در مقالهٔ حاضر، به دلیل طرح متفاوت استدلال نیازی به اثبات همهٔ لمّها نداریم.

۳۷. کونز در مقالهٔ ۱۹۹۷، بعد از اثبات واقعیت ضروری، دو بحث دیگر را نیز مطرح می‌کند: (۱) دلایلی در جهت این که این واقعیت ضروری همان خدای ادیان ابراهیمی است؛ (۲) بخشی که در آن اشکالاتی را مطرح کرده که به نظر خودش بر استدلالش قابل ایراد است و سپس سعی می‌کند به آن‌ها پاسخ دهد. ولی به دلیل خارج بودن این دو بخش از موضوع مقالهٔ حاضر این دو بحث مطرح نگردید. همچنین لازم به ذکر است که گراهام آپی (Oppy 1999) اشکالاتی بر استدلال کونز وارد می‌کند. کونز در سال ۲۰۰۱، طیّ مقاله‌ای (Koons 2001) به اشکالات آپی پاسخ‌هایی می‌دهد و در مقابل آپی نیز در مقاله‌ای (Oppy 2004) و سپس در کتابی (Oppy 2006, 125-129) اشکالاتِ جدیدی را بر او وارد می‌کند. بعدها، دیوید الکساندر در مقاله‌ای (Alexander 2008) و راتن نیز در کتابی (Rutten 2012, 34-50) سعی کرده‌اند که بین کونز و آپی داوری کنند.

38. arbitrary

Philosophy of Religion Research
Vol. 22, No. 2, (Serial 44), Fall & Winter 2024-2025, pp. 155-176
Research Paper
10.30497/prr.2024.245235.1869

Investigating and Solving the Paradox of Innate Knowledge in the Quran

Mahdi Abbaszadeh[1], Ramazan Alitabar[2], Zohre Zarei[3]

© The Author(s) 2024. Submitted: 2023.10.01 Accepted: 2024.03.15

Abstract

Some Western philosophers hold that certain truths exist within the human soul, as if the individual has brought them from another world or possessed them prior to earthly birth, or they have been embedded in human nature in some other way. These truths, from an ontological perspective, are not derived from experience. The knowledge of such truths is referred to as "innate knowledge." However, most Islamic philosophers, while accepting the principle of “Fiṭra” (primordial nature) in humans, reject the idea of knowledge being innate. The Qur'an, in the explicit wording of some verses, also indicates the absence of actualized innate knowledge; yet, the apparent meaning of other verses suggests a form of actualized innate knowledge. The claim of this paper is this paradox can be resolved in two ways: 1. By adopting the apparent meaning of the first set of verses and interpreting the second set in favor of the first (the exegetical method); 2. By distinguishing between “acquired knowledge” (al-ʿIlm al-ḥuṣūlī) and “presential knowledge (al-ʿIlm al-ḥuḍūrī), such that the first set of verses explains acquired knowledge, and the second set explains presential knowledge (the philosophical method). The conclusion is that, from the exegetical perspective, innate knowledge is not actualized at the beginning of creation. However, from the philosophical perspective, while innate knowledge is not actualized in the realm of acquired knowledge (which includes most human knowledge), it is actualized in the realm of presential knowledge.

Keywords

Quran, innate knowledge, interpretation, philosophy

1. Associate Professor, Department of Epistemology & Cognitive Sciences, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran. (dr.abbaszadeh@iict.ac.i)
2. Associate Professor, Department of Logic of Comprehending Religion, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran. (r.alitabar@chmail.ir)
3. Ph.D. Graduate in Transcendent Theosophy, Kharazmi University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (zareizarei75@yahoo.com)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌ودوم، شماره دوم (پیاپی ۴۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص. ۱۵۵-۱۷۶
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2024.245235.1869

بررسی و حل تعارض‌نمای معرفت فطری در قرآن

مهدی عباس‌زاده[۱]، رمضان علی‌تبار[۲]، زهره زارعی[۳]

دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۹ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵

چکیده

برخی فلاسفه غربی معتقدند حقایقی در نفس انسان وجود دارد که گویی انسان آن را از جهان دیگری با خود به همراه آورده و پیش از تولد دنیوی واجد آنها بوده یا به نحو دیگری در سرشت انسان نهاده شده‌اند. طبعاً این حقایق، از جهت هستی‌شناختی، از تجربه نشئت نگرفته‌اند. معرفت به چنین حقایقی «معرفت فطری» نام دارد. اما عمده فلاسفه اسلامی، ضمن پذیرش اصل «فطرت» در انسان، فطری بودن معرفت را رد کرده‌اند. در قرآن نیز، صریح برخی آیات دال بر عدم فعلیت معرفت فطری است، لیکن ظاهر آیات دیگر به نحوه‌ای از فعلیت معرفت فطری اشارت دارد. مدعای نوشتار حاضر این است که تعارض‌نمای فوق را به دو شیوه می‌توان برطرف کرد: (۱) اخذ ظاهر آیات دسته نخست و تأویل آیات دسته دوم به نفع آیات دسته نخست (شیوه تفسیری)؛ (۲) تفکیک علم حصولی و علم حضوری، به این معنا که آیات دسته نخست در مقام تبیین علم حصولی است و آیات دسته دوم در مقام تبیین علم حضوری (شیوه فلسفی). نتیجه این که از منظر تفسیری، معرفت فطری در بدو خلقت به نحو بالفعل حاصل نیست، و در منظر فلسفی، معرفت فطری صرفاً ناظر به علم حصولی (که عمده علوم بشری را در بر می‌گیرد) به نحو بالفعل حاصل نیست، ولی ناظر به علم حضوری به نحو بالفعل حاصل است.

کلیدواژه‌ها

قرآن، معرفت فطری، تفسیر، فلسفه

۱. دانشیار گروه معرفت‌شناسی و علوم شناختی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران. (dr.abbaszadeh@iict.ac.ir)
۲. دانشیار گروه منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران. (r.alitabar@chmail.ir)
۳. دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (zareizarei75@yahoo.com)

۱. مقدمه

بحث از «معرفت بشری» و امکان و شرایط و حدود آن از مهم‌ترین مباحثی است که همواره ذهن معرفت‌شناسان غربی و اسلامی را به خود مشغول داشته است. آنان معرفت انسانی را از جهات مختلفی تقسیم‌بندی کرده‌اند و یکی از مهم‌ترین این تقسیمات تقسیم معرفت به «فطری» و «غیرفطری» است.

به باور فلاسفه عقل‌گرای غرب، حقایقی در نفس انسان وجود دارند که گویی انسان آن‌ها را از جهان دیگری با خود به همراه آورده و پیش از تولد دنیوی واجد آن‌ها بوده یا به نحو دیگری در سرشت انسان نهاده شده‌اند. این حقایق منتسب به «فطرت» و در زمره «امور فطری» هستند، و معرفت به چنین حقایقی «معرفت فطری» نام دارد. با فرض وجود چنین اموری در انسان، روشن است که این‌ها از جهت هستی‌شناختی در نفس یا عقل انسان نهاده شده‌اند و از تجربه نشئت نگرفته‌اند. در مقابل، تجربه‌گرایان و سپس حصول‌گرایان و فلاسفه تحلیلی غرب، که جملگی مذاق تجربی دارند، وجود چنین حقایقی در انسان را نفی کرده‌اند و معرفت بشری را مطلقاً غیرفطری دانسته‌اند.

در این میان، متفکران و فلاسفه اسلامی قائل به نظر خاصی هستند. عمده آنان ضمن پذیرش اصل فطرت و امور فطری در انسان، همانند عقل‌گرایان غربی، فطری بودن معرفت بشری را رد کرده‌اند، همانند تجربه‌گرایان غربی.

اما قرآن مجید اصل فطرت و امور فطری در انسان را پذیرفته، لیکن موضع آن در باب معرفت فطری قدری پیچیده و نیازمند واکاوی است: صریح برخی آیات دال بر عدم فعلیت معرفت فطری است؛ اما ظاهر آیات دیگر به نحوه‌ای از فعلیت معرفت فطری اشارت دارد و به ناچار تعارض‌نمایی را شکل داده است. بر این اساس، متفکران اسلامی در طول تاریخ در صدد فهم موضع قرآن برآمده و از منظرهای مختلفِ تفسیری، حدیثی، کلامی، فلسفی و... به بررسی و حل این تعارض‌نما پرداخته‌اند.

در نوشتار حاضر، دیدگاه مفسران و فلاسفه اسلامی در باب معرفت فطری مورد واکاوی و بازخوانی قرار می‌گیرد و، ضمن حل تعارض‌نمای یادشده، با بهره‌گیری از دو روش تفسیری و فلسفی، نسبت معرفت فطری با دو قسم علم، «حصولی» و «حضوری»، روشن می‌شود.

در موضوع معرفت فطری و معرفت اضطراری[1] در قرآن تاکنون چندین مقاله در زبان فارسی به چاپ رسیده و از جهات مختلف به آن پرداخته شده است. از جمله آنها مقاله «فطرت در قرآن» است، که در آن ضمن بحث از معنای لغوی فطرت به کاربرد و

مشتقات آن در قرآن، نیز تفاوت آن با طبیعت و غریزه پرداخته شده و از نظریه بدیع علامه طباطبایی در *تفسیر المیزان* بهره گرفته شده است (نک. حاج‌حسینی ۱۳۷۴). لیکن نوشتار حاضر، در تمایز با این مقاله و سایر آثار نگاشته‌شده در این زمینه، به واکاوی این موضوع از دو منظر تفسیری و فلسفی پرداخته، امکانی جدید در حل تعارض‌نمای آیات مزبور را طرح نموده، و نسبت معرفت فطری را با دو قسم علم حصولی و حضوری بررسی کرده است.

۲. معنای فطرت

«فِطرَت» در لغت بر وزن «فِعلَة»، از ماده «فَطَرَ»، به معنای شکافتن، گشودن، ابتدا و اختراع (ابن فارس ۱۴۰۴، ۴: ۵۱۰؛ راغب اصفهانی ۱۴۱۲، ۳۹۶) و در اصطلاح به دو معنای عام و خاص آمده است. در معنای عام، معادل طبیعت و غریزه و در معنای خاص، به ویژه در اصطلاح دینی و قرآنی، نوع خاصی از آفرینش (نفس) انسان است که از آن به سرشت ذاتی و مشترک تعبیر می‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۲۷). مراد از فطرت در نوشتار حاضر معنای خاص (فطرت بالمعنی الاخص) آن، یعنی همان مختصات ذاتی، همگانی و ثابت در انسان است (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۶: ۱۷۸-۱۹۳؛ جوادی آملی ۱۳۸۴، ۲۳-۲۴) که دارای کارکردهای بینشی (مرتبط با بینش‌ها و دانش‌ها)، گرایشی (مرتبط با احساسات و گرایش‌ها) و کنشی (مرتبط با رفتارها و اعمال) است. برخی ویژگی‌های فطرت و امور فطری عبارت‌اند از موهبتی بودن، ذاتی بودن، مطابقت با خلقت الهی، حنیف بودن، عدم استناد به غیرخدا، تبدیل‌ناپذیر بودن، همگانی بودن و مانند این‌ها (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۲۶-۲۷).

فطرت در معنای اصطلاحی و بلکه در معنای خاص آن از دو بُعد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی محل بحث واقع می‌شود، چنان که به لحاظ هستی‌شناختی ساختار وجودی و سرشت انسانی است، که نه تنها خود خاصیت معرفتی و شناختی دارد، بلکه دیگر مجاری درون‌خیز معرفتی مانند عقل نیز بخشی از همین ساختار وجودی است. زیرا خداوند متعال انسان را به گونه‌ای خاص آفریده و او را به حواس (ظاهری و باطنی) و عقل مجهز کرده است تا در مسائل فکری و نظری حق را از باطل و در مسائل عملی خیر را از شر و نافع را از مضر تشخیص دهد (طباطبایی ۱۴۱۷، ۲: ۲۴۷-۲۵۰). بنابراین، فطرت غیر از عقل است. به عبارت دیگر، اصطلاح فطرت در فلسفه اسلامی به لحاظ هستی‌شناختی و انسان‌شناختی به تبع آیات و روایات ناظر به سرشت مشترک خاص انسانی

(نوع خلقت ویژه بشری) است. اما به لحاظ معرفت‌شناختی، فطرت ناظر به نوعی شناخت یا معرفت است که گاه از آن به «معرفت فطری» تعبیر شده است.

۳. ماهیت معرفت فطری

در بحث ماهیت‌شناسی معرفت فطری، مسائل مختلفی نظیر چیستی و تاریخچه معرفت فطری، خاستگاه، و رابطه آن با دیگر معارف بشری مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. چیستی و تاریخچه معرفت فطری

به باور بسیاری از عقل‌گرایان در سنّت فلسفی غرب مانند افلاطون، دکارت، اسپینوزا، لایبنیتس و مانند آنها، حقایقی در نفس انسان وجود دارند که گویی انسان آن‌ها را از جهان دیگری با خود به همراه آورده و پیش از تولد دنیوی واجد آن‌ها بوده یا به نحو دیگری در طبیعت انسان نهاده شده‌اند. در مقابل، تجربه‌گرایان و حصول‌گرایان و فلاسفه تحلیلی غرب وجود چنین حقایقی را نفی کرده‌اند و ذهن انسان را چونان «لوح نانوشته»[۲] انگاشته‌اند که بعد از تولد انسان آغاز به کسب شناخت و معرفت می‌کند. در هر حال، با فرض این که حقایق فطری در نفس انسان وجود دارند، روشن است که این حقایق، از جهت هستی‌شناختی، از تجربه نشئت نگرفته‌اند. معرفت به چنین حقایقی «معرفت فطری»[۳] نام دارد. معرفت فطری معرفتی است که منشأ هستی و وجود آن تجربه نباشد (نک. Dancy 2010, 454).

معرفت فطری در اندیشه غربی با معانی و تلقی‌های مختلفی آمده است. معرفت فطری نزد افلاطون عبارت است از تمامی معقولات. به عبارت دیگر، افلاطون با نظرداشت نظریه مُثل و باور به وجود روح پیش از پیدایش بدن، معتقد است سرچشمه دانسته‌ها و معارفْ عقل (بدون بهره‌گیری از حواس) است و یادگیری و تحقق معرفت در این جهان همان یادآوری یا تذکر دانسته‌هایی است که در عالم مُثُل فراچنگ روح انسان آمده ولی در این جهان آن‌ها را از یاد برده است (افلاطون ۱۳۶۷، ۲: ۳۶۶-۳۸۹).

دکارت معرفت فطری را از سنخ مفاهیم و تصورات (مانند تصور خدا، نفس و جسم) می‌داند. مفاهیم و تصورات فطری نزد دکارت در مقابل مفاهیم جعلی (تصور برساخته خود شخص) و مفاهیم عارضی (تصور برگرفته از جهان خارج) قرار دارد. لذا دکارت بر این باور است که مفاهیم فطری را خداوند در ذهن آدمی نهاده است تا همچون نشانه‌ای باشد که صنعتگر بر صنعت خویش می‌زند (دکارت ۱۳۶۹، ۴۱، ۵۷).

معرفت فطری نزد کانت، تصدیقات پیشینی نظیر مفاهیم ریاضی است. این

تصدیقات که لازمه ساختمان ذهن است، اموری فطری، یقینی و مقدم بر تجربه‌اند و لذا نمی‌توان آن‌ها از راه حس و آزمون به دست آورد (هارتناک ۱۳۷۶، ۱۰، ۱۱، ۹۳). به باور کانت، معرفت دارای ماده و صورت است. ماده معرفت بشری از حس و تجربه به دست می‌آید و صورتش همان معرفت فطری و پیشینی موجود در ذهن انسان است (کانت ۱۳۶۷، ۱۲۲-۱۲۴). به عبارت دیگر، معرفت محصول انعکاس اشیاء عینی در ذهن و حکایت صُور از خارج نیست، بلکه ترکیبی از ماده و صورت است که ماده آن تأثیراتی است که حواس از جهان خارج می‌پذیرند و ناشی از متعلَّق شناسائی است و صورت آن قالب‌هایی است که ذهن از پیش خود واجد آن‌ها است و از لوازم ذات فاعل شناسا است (کانت ۱۳۶۷، ۱۴۳-۱۵۰).

اما معرفت فطری در جهان اسلام به معانی مختلفی آمده که اهم آن‌ها بدین قرارند:

۱. معرفت فطری در یک معنا عبارت است از «خودآگاهی» (علم مجرد به ذات مجرد و شئون و حالات آن) که از سنخ علم حضوری است.

۲. معرفت فطری در معنای دیگر معادل «وجدانیات» به عنوان بخشی از بدیهیات و از سنخ علم حضوری است.

۳. کاربرد سوم معرفت فطری معادل «اوّلیات» یا بدیهیات اوّلی در علم حصولی است (فطرت عقل در درک تصدیقات، بدون حد وسط).

۴. در دانش منطق (باب برهان)، «فطریات» یکی از بدیهیات («قضایا قیاساتها معها»، مانند «عدد چهار زوج است») هستند (مظفر بی‌تا، ۲۸۶).

۵. معنای دیگر معرفت فطری «ادراکات عمومی» است، ادراکاتی که همهٔ افراد بشر به گونه‌ای یکسان واجد آن‌ها هستند، مانند باور به وجود جهان خارج از ذهن (طباطبایی ۱۳۹۰، ۲: ۳۴).

۶. تلقی دیگری از معرفت فطری همان «ادراکات بالقوه» است، ادراکاتی که ذهن بشر به نحو بالقوه واجد آن‌هاست، مانند معلوماتی که نفس به آن‌ها علم حضوری دارد، ولی هنوز به آن معلوماتِ حضوری علم حصولی نیافته است. این معلومات حضوری بعدها در شرایطی ویژه به علم حصولی تبدیل می‌شوند. فطری بودن معرفت به ذات خدا از این جنس دانسته شده است: «معرفة الواجب تعالی فطریة فإن ذاته فی غایة الإشراق و الإنارة و لا حجاب له إلا فرط الظهور» (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۷۱).

۷. گاه ادراکات ذاتی عقل از سنخ معرفت فطری لحاظ شده‌اند، ادراکاتی که ذاتی عقل باشد و عقل آنها را به نحو بالفعل در خود ذخیره داشته باشد. البته این معنا، در

اندیشه اسلامی، مورد انکار قرار گرفته است (طباطبایی ۱۳۹۰، ۲: ۳۵) و بیشتر با آرای فیلسوفان غربی نظیر کانت و دکارت سازگار است. لذا فطرت و معرفت فطری نزد اندیشمندان اسلامی غیر از فطرت و معرفت فطری به معنای دکارتی و کانتی آن (وجود تصورات و تصدیقات پیشاتجربی) است. زیرا از منظر غالب فیلسوفان اسلامی، معرفت (حصولی) انسان لزوماً از حس و تجربه آغاز می‌شود (و البته در حس و تجربه محصور نمی‌ماند و به عقل و تعقل و بسا به شهود قلبی منتقل می‌شود). بنابراین در تفکر اسلامی، معرفت حصولی که از یک سو منشأ هستی و وجود آن تجربه نباشد، و از سوی دیگر از سنخ معرفت فطری (به معنای دکارتی و کانتی) باشد، عملاً منتفی است.

البته در میان فلاسفه اسلامی، سهروردی از معرفت فطری نام می‌برد، لیکن مراد وی از چنین معرفتی اصلاً معنای فوق نیست، بلکه او فطری را معادل «بدیهی» در نظر می‌گیرد (نک. سهروردی ۱۳۷۵، ۲: ۵۰-۵۲؛ ۴: ۱۴۳؛ شهرزوری ۱۳۷۲، ۱۲۰). شهید مطهری نیز مفاهیم فطری را از لحاظ پیدا شدن برای ذهن مؤخر از محسوسات خارجی می‌داند، هرچند از لحاظ منطقی «بدیهی اوّلی» هستند (طباطبایی ۱۳۹۰، ۶: ۲۵۳).

نهایتاً مراد از معرفت فطری در نظرگاه اندیشمندان اسلامی «بخشی از معلومات ششگانه بدیهی» (فطریات) و همچنین «معلومات مندرج در آفرینش ویژه انسان» است که او را هدایت می‌کند (نک. طباطبایی ۱۳۹۰، ۳: ۵۵؛ مطهری ۱۳۷۳، ۵۰) و معنای مهم دیگری از معرفت فطری در نظر این جماعت نیست.

در باب معلومات مندرج در آفرینش ویژه انسان از منظر اندیشمندان اسلامی باید گفت که دستگاه ادراکی انسان در کار ادراک و شناخت (خصوصاً شناخت خداوند) واجد «جهتمندی فطری» است، به این معنا که انسان واجد دستگاهی ادراکی است که به مقتضای طبع و سرمایه ذاتی و فطری خود، مسیر و جهت کلی، ولی معیّنی را به شناسایی اعمال می‌کند تا سرانجام به شناخت حق تعالی نائل آید.

۳-۲. خاستگاه معرفت فطری (رویکرد قرآنی)

معرفت فطری نسبتی با فطرت دارد. «فطرت» واژه‌ای قرآنی است و اجمالاً به دو معنای (۱) «شکافتن» [«إذا السماءُ انفطرت» (انفطار: ۱) و «فاطرِ السموات و الأرض» (ابراهیم: ۱۰) و ...]؛ (۲) «خلقت اولیه و بدون سابقه» [«فطرتَ الله التی فطر الناس علیها» (روم: ۳۰)] است. فطرت به معنای دوم فقط یک بار در قرآن ذکر شده و ما در نوشتار حاضر با این معنا سروکار داریم.

نسبت بین خلقت و فطرت، عموم و خصوص مطلق است. مصادیق متعددی تحت عنوان امور فطری برای فطرت در انسان ذکر شده است: حقیقت‌جویی، کمال‌جویی و مطلق‌گرایی، خیرجویی، زیبایی‌جویی، خداجویی، حس پرستش، وجدان اخلاقی، و... (نک. مطهری ۱۳۷۰، ۵۶-۵۷؛ مطهری ۱۳۷۳، ۳۴-۴۳). برای فطرت و امور فطری مختصات و ویژگی‌هایی را برشمرده‌اند، از جمله سرشتی و ذاتی بودن؛ غیراکتسابی بودن؛ اختصاص داشتن به بُعد انسانیِ انسان، عمومی و همگانی بودن (تحقق در همه انسان‌ها)؛ زوال‌ناپذیری؛ تشکیکی بودن؛ حضوری بودن (معلوم بودن به علم حضوری، اما گاه احتمال غفلت ورزیدن به علم حصولی)، برهان‌پذیری[4]؛ و مانند این‌ها (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۲۶-۲۷).

فطرت با سرشت نسبتی دارد: مراد از «سرشت» و «ذات» در اینجا اعم از سرشت فطری و غیرفطری است. لذا رابطه سرشتی بودن و فطری بودن اعم و اخص مطلق است؛ یعنی هر امر فطری امری سرشتی است و ریشه در ذات دارد، ولی هر امر سرشتی فطری نیست، زیرا امر سرشتی به معنای ذاتی و موروثی در مقابل امر اکتسابی قرار دارد (مطهری ۱۳۶۲، ۲۴۹). به عبارت دیگر، ممکن است ویژگی و صفتی برای فرد سرشتی باشد، ولی فطری نباشد، مانند بسیاری از صفات ارثی (رنگ چشم، قد و...) که فرد آنها را کسب نکرده، ولی سرشتی فرد به شمار می‌آیند.

نیز فطرت شباهت و تفاوتی با «طبیعت» و «غریزه» دارد. هر سه تکوینی هستند، اما عمدتاً طبیعت در مورد جمادات و گیاهان به کار می‌رود، غریزه در مورد حیوانات، و فطرت در مورد انسان (نک. جوادی آملی ۱۳۸۴، ۲۴).

از دید متفکران اسلامی، معرفت فطری به نحو مفهومی (خواه تصوری و خواه تصدیقی) نیست، بلکه این نوع معرفت در انسان شهودی و حضوری است. در واقع این نوع ادراک در انسان از نوع علوم حضوری است، مانند علم معلول به علت خویش. به عبارت دیگر، منبع اولیه معرفت فطری -که برآمده از ساختار وجودی ویژه آفرینش انسان است- فطرت و قلب آدمی است. انسان به واسطه این آفرینش ویژه خود در درون و قلب خویش یک درک حضوری می‌یابد؛ لذا منبع آن قلب انسان است.

اشاره شد که عمده متفکران اسلامی، معرفت در انسان را از سنخ فطری (به معنای دکارتی و کانتی) ندانسته‌اند، اما اصل فطرت و وجود برخی امور فطری در انسان و معرفت فطری به معنای شهودی و حضوری، مورد تأیید آنان است.

۳-۳. نسبت معرفت فطری با معرفت پیشینی

معرفت فطری نسبتی با «معرفت پیشینی» دارد. معرفت پیشینی اجمالاً معرفت به حقایقی است که از ابتدا فارغ از تجربه و صرفاً به نحو عقلی قابل ادراک هستند. کانت معرفت پیشینی یا ماتقدم را در مقابل معرفت پسینی یا ماتأخر قرار داد و آن را به معرفت مستقل از تجربه تعریف کرد. معرفت‌شناسان معاصر غربی، بر مبنای تعریف کانت، چند تعریف تکمیلی از معرفت پیشینی به دست داده‌اند (که محل بحث ما نیست). به هر حال معرفت پیشینی معرفتی است که در توجیهِ آن نیازی به تجربه نباشد (نک. Caygill 2000, 35-36; Kant 2000, 6).

معرفت پیشینی صرفاً ناظر به تصدیقات یا گزاره‌ها است. هم نزد کانت و هم در معرفت‌شناسی معاصر، صرفاً گزاره است که می‌تواند به شایستگی «معرفت» نام گیرد و بحث تصورات از این جریان بیرون است. اما معرفت فطری معطوف به هر دوی تصدیقات و تصورات است، زیرا در این بحث سخن بر سر این است که آیا انسان آگاهی‌ای که وجود پیشاتجربی داشته باشد دارد یا نه، خواه تصدیق باشد و خواه تصور (مفهوم). همچنین، معرفت پیشینی عمدتاً از سنخ معرفت حصولی است، اما معرفت فطری معرفتی حضوری است.

عمده معرفت‌شناسان معاصر غربی معتقدند که معرفت فطری اساساً غیر از معرفت پیشینی است، زیرا در معرفت پیشینی از شرایط توجیه یک باور (شأن معرفت‌شناختی) سخن به میان می‌آید، ولی در معرفت فطری از شرایط هستی و وجود یا منشأ علّی یک باور (شأن هستی‌شناختی) بحث می‌شود. در عین حال، باید توجه داشت که اگر چیزی از قبیل معرفت فطری وجود داشته باشد که هستی و وجود خود را از تجربه نگرفته باشد، چنین معرفتی حتماً دارای توجیه پیشینی (فارغ از تجربه) نیز هست.

فلاسفه اسلامی از جمله فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا و صدرائیان اگرچه تصریحی به معرفت پیشینی ندارند و اساساً تفکیک «پیشینی-پسینی» برای آنان به این نحو مطرح نبوده است -چه این تفکیک به وسیله کانت وارد فلسفه جدید شد و سپس به فلسفه معاصر راه یافت و توسط معرفت‌شناسان معاصر غربی تکمیل گردید (نک. Dancy 2010, 43)- لیکن در باب موضوعات مرتبط با این مبحث از قبیل بدیهی، اوّلی، ضروری، یقینی و... فراوان سخن گفته‌اند و لذا به نظر می‌رسد می‌توان به بررسی آثار آنان در این زمینه پرداخت و نظراتشان در این باب را استخراج و استنباط کرد.

۴. قرآن و معرفت فطری

در قرآن کریم آیات مختلفی ناظر به معرفت فطری وجود دارند که برخی از آنها فعلیت معرفت‌های فطری را نفی می‌کنند و برخی دیگر اثبات‌گر فعلیت معارف فطری در انسان‌اند. همین نکته منشأ توهم تعارض آیات قرآن در این زمینه شده است. در ادامه، مهم‌ترین این آیات را بیان خواهیم کرد و پس از بیان تعارضات احتمالی و ظاهری، راه‌حل‌های آن نیز ارائه خواهد شد.

۴-۱. آیه نفی فعلیت معرفت فطری

آیات مختلفی در قرآن کریم به صورت صریح و غیرصریح بر عدم فعلیت معرفت فطری دلالت دارند که مهم‌ترین آن‌ها آیه زیر است:

> «واللهُ اخرجکم مِن بطونِ امهاتِکم لاتعلمون شیئاً و جعل لکم السمعَ و الأبصارَ و الأفئده لعلکم تشکرون» (و خداوند شما را از شکم‌های مادرانتان بیرون کرد، در حالی که چیزی نمی‌دانستید و برای شما گوش و چشم‌ها و قلب‌ها قرار داد، شاید سپاسگزار باشید.) (نحل: ۷۸)

بر اساس این آیه، خداوند افزون بر فاعلیت ایجادی انسان و معارف وی، هم خالق منابع و ابزارهای معرفتی اوست و هم بر اساس اصل ربوبیت و هدایت‌گری، تبیین‌کننده و معرفی‌کننده انواع منابع و ابزارهای معرفتی. از این رو قرآن کریم، به منظور هدایت معرفتی بشر، دو دسته منابع و ابزارهای درونی و بیرونی معرفی می‌کند. اما در کنار آن، تأکید می‌ورزد که انسان در آغاز تولد، هیچ گونه شناخت بالفعل حتی معرفت فطری هم ندارد.

> این آیه به وضوح می‌گوید انسان در آغاز تولد مطلقاً علمی نداشته است. بنابراین، هر چه کسب کرده بعد از تولد و به وسیله ابزاری که خدا در اختیارش قرار داده بوده است. در اینجا این سؤال پیش می‌آید: چگونه قرآن می‌گوید: به هنگام خارج شدن از محیط رحم و محل پرورش جنین هیچ چیز نمی‌دانستید، در حالی که ما دارای یک سلسله علوم فطری هستیم، مانند آگاهی از توحید و خداشناسی و همچنین مسائل بدیهی (مثل عدم اجتماع نقیضین و یا بزرگ‌تر بودن کلّ از جزء، و یا خوبی و بدی مسائل اجتماعی و اخلاقی مانند حُسن عدالت و قبح ظلم، و امثال اینها)؟ همه این‌ها علومی هستند که در نهاد ما از آغاز قرار داشته و با ما از مادر متولد شده است. پس چگونه قرآن می‌گوید: در آغاز تولد هیچ نمی‌دانستید؟! آیا حتی علم ما به وجود خویشتن که علم حضوری محسوب می‌شود نیز وجود نداشت و از طریق «سمع و بصر و افئده» (گوش و چشم و عقل) به دست آمد؟! (مکارم شیرازی ۱۳۷۴، ۱۱: ۳۳۵)

۴-۲. آیه اثبات فعلیت معرفت فطری

آیات مختلفی در قرآن کریم به صورت صریح و غیرصریح بر فعلیت معرفت فطری دلالت دارند که مهم‌ترین آن‌ها آیه «ذر» یا «میثاق» است:

> «و اذا اخذ ربُک مِن بنی آدمَ مِن ظهورِهم ذریتَهم و اَشهَدهم علی انفسهم ألستُ بربکم قالوا بلی شهِدنا أن تقولوا یوم القیامه إنا کنا عن هذا غافلین» (و هنگامی که پروردگارت از پشت‌های فرزندان آدم ذریه آن‌ها را برگرفت و آنها را بر خودشان گواه ساخت که آیا من پروردگارتان نیستم؟ گفتند: آری، گواهی دادیم، تا [مبادا] روز رستاخیز بگویید که همانا ما از این بی‌خبر بودیم) (اعراف: ۱۷۲)

ظاهر این آیه بر فعلیت معرفت فطری در انسان دلالت دارد.[۵] از روایات ناظر به این آیه (مربوط به امام باقر و امام صادق علیهما السلام) چهار نکته استفاده می‌شود: (۱) روح انسان در قالب ذره تجسد یافته است (عالم ذر)؛ (۲) این واقعه همه انسان‌ها را در بر گرفته است؛ (۳) شناخت خدا «بالمعاینه» انجام شده است تا شک و شبهه‌ای باقی نماند؛ و (۴) شناخت شخص خدا انجام شده و نه شناخت صفات او مثل خالقیت و رازقیت (این‌ها را در دنیا به‌وسیله عقل نیز می‌توان شناخت) (نک. برازش ۱۴۰۰، ۵: ۴۰۲؛ الکلینی ۱۴۰۷، ۲: ۱۲؛ مجلسی ۱۴۰۳، ۳: ۲۷۹). همچنین شباهتی میان عالم ذر و فرآیند مشاهده عالم مُثل و یکی بودن معرفت و تذکر در افلاطون وجود دارد (نک. ساجدی و سلیمانی ۱۳۹۳، ۶۱).

۵. حل تعارض ظاهری آیات قرآن در باب معرفت فطری

ابتدا ذکر این نکته لازم است که قرآن به عنوان یک کل منسجم، وجودی یکپارچه، جاودانه، فاقد تحریف، تعارض و تناقض است (بعضاً تعارض‌های ظاهری در آیات را می‌توان با ارجاع به شأن نزول آیه، تمایز آیات محکم و متشابه، لحن سوره از جهت مکی یا مدنی بودن و... حل نمود). اما در این مورد، یعنی تعارض ظاهری فعلیت معرفت فطری در قرآن و عدم فعلیت معرفت فطری در قرآن، هر دو شاهد از سوره‌های مکی اخذ شده است که در مورد اصول دعوت انبیا یعنی توحید، نبوت و معاد هستند. آیه محل بحث در عدم فعلیت معرفت فطری (نحل: ۷۸)، با توجه به محور اصلی سوره که ذکر نعمت‌های الهی است، در اشاره به معاد و دلایل توحید، بلکه ناظر به عظمت خداست. آیه محل بحث در فعلیت معرفت فطری (اعراف: ۱۷۲) نیز، با وجود نزول سوره در فضای سخت‌ترین مخالفت‌ها با پیامبر (محاصره اقتصادی سه ساله در شعب ابی طالب) و مفهوم کلی سوره، درباره اصل دعوت پیامبران یعنی توحید، معاد و نبوت، سرگذشت پیامبران، شناخت اعراف،

عرش، میزان، عالم ذر و... است. همچنین در محل نزول، فضای نزول، محتوا و موضوعات، اهداف و آموزه‌های دو سوره تعارضی مشهود نیست. با این همه، تعارض ظاهری میان دو آیه را به دو شیوه پیشنهادی «تفسیری» و «فلسفی» می‌توان برطرف کرد که ذیلاً به آنها اشاره می‌شود.

۵-۱. شیوه تفسیری: از طریق اخذ ظاهر آیه اول و تأویل آیه دوم به نفع آیه اول

برای حل مشکل تعارض ظاهری آیه دوم با آیه نخست، از منظر تفسیری، می‌توان آیه اول را حمل به ظاهر کرد و آیه دوم را تأویل نمود. بنا بر مفاد آیه اول، یعنی عدم فعلیت معرفت فطری، انسان در آغاز چیزی نمی‌دانست و فاقد هر گونه معرفتی بود. سپس خداوند انسان را از شکم مادرش خارج کرد و نعمات خود را از قبیل گوش، چشم و قلب بر او ارزانی داشت. ظاهر آیه در مرتبه نخست دلالت بر این دارد که انسان در آغاز آفرینش به صورت لوح سفید و نانوشته‌ای بود (فاقد هر گونه آگاهی)، و در مرتبه دوم ابزارهای معرفتی چشم، گوش و قلب را به عنوان نعمت‌های پروردگار بازمی‌شمارد. این آیه نظریه علمای نفس را تأیید می‌کند که می‌گویند:

> لوح نفس بشر در ابتدای تکونش از هر نقشی خالی است و بعداً به تدریج چیزهایی در آن نقش می‌بندد. البته این درباره علم انسان به غیر خودش است، چون معمولاً «علم به خویشتن» را «یعلم شیئاً» نمی‌گویند. دلیل قرآنی بر این مطلب قول خدای تعالی است که در آیات قبلی درباره کسی که به حد «ارذل العمر» (پیری) برسد می‌فرمود: «لِکی لا یعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَیئاً» (نحل: ۷۰). چون این از ضروریات است که چنین کسی در چنین حالی عالم به نفس خود هست و هر چه پیرتر شود نسبت به خودش جاهل نمی‌شود. این که فرمود «وَ جَعَلَ لَکمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّکمْ تَشْکرُونَ»، اشاره به مبادی این علوم معمولی و عادی دارد که خدای تعالی به انسان عنایت کرده است. چون مبدأ تمامی تصورات حواس ظاهری است، که عمده آنها حس باصره و حس سامعه است و آن حواس دیگر یعنی لامسه و ذائقه و شامه به اهمیت آن دو نمی‌رسند، و مبدأ تصدیق و فکر، قلب (عقل) است. (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۲: ۳۱۲)
>
> بدون شک حتی این علوم بدیهی، ضروری و فطری در آن لحظه [هنگام تولد] به صورت «فعلیت» در انسان نبود. تنها استعداد و قوه آن در نهاد آدمی وجود داشت، و به تعبیر دیگر، ما در لحظه تولد از همه چیز غافل بودیم حتی از خویشتن خویش، ولی درک بسیاری از حقایق به صورت بالقوه در ما نهفته بود. کم‌کم چشم ما قدرت بینایی پیدا کرد و گوش قدرت شنوایی، و عقل قدرت درک و تجزیه و تحلیل یافت و ما از این مواهب سه‌گانه الهی بهره‌مند شدیم. نخست تصورات بسیاری از اشیاء را از طریق حس درک کردیم، و آن

> را به عقل سپردیم. سپس از آنها مفاهیم کلی و کلی‌تر ساختیم و از طریق «تعمیم» و «تجرید» به حقایق عقلی دست یافتیم. قدرت تفکر ما به جایی می‌رسد که از خویشتن (به عنوان یک علم حضوری) آگاه می‌شویم. سپس علوم و دانش‌هایی که به صورت بالقوه در نهاد ما بود جان می‌گیرد و فعلیت پیدا می‌کند، و ما این علوم بدیهی و ضروری را پایه‌ای قرار می‌دهیم برای شناخت علوم نظری و غیربدیهی. (مکارم شیرازی ۱۳۷۴، ۱۱: ۳۳۵-۳۳۶)

اما درباره آیه دوم (آیه میثاق)، مبنی بر فعلیت معرفت فطری، که ظاهر آن دلالت دارد بر این که خداوند پس از خلقت آدم و ذریه ایشان از همه انسان‌ها عهدی مبنی بر ربوبیت و وحدانیت خویش گرفته و با ایشان در عالمی موسوم به «عالم ذر» پیمان بسته است، شش دسته تفسیر وجود دارد:

۱. تفسیر نخست مربوط به محدثان و ظاهرگرایان است که عالم ذر و عهد الست را دقیقاً طبق ظاهر آیه و روایات مربوطه پذیرفته‌اند و با استناد به روایاتی، قائل به ثبوت عالم ذر در نشئه‌ای مادی پیش از این دنیا شده‌اند (مجلسی ۱۴۰۳، ۵: ۲۵۶). در این تعبیر، محدثان و ظاهرگرایان ناچار به پذیرش تقدم روح بر بدن می‌شوند؛ چرا که ارواح انسان‌ها پیش از آن که به ابدانشان تعلق بگیرد، به ذرات ریزی (شاید جزئی ناشناخته از انسان) تعلق گرفته و آن ذرات ریز با تعلق ارواح به آنها زنده و نسبت به ربوبیت و وحدانیت خدا آگاه شدند. پس از آن که ارواح بشر از این مطالب آگاه شدند، خداوند از آنها میثاق گرفت که فقط او را رب خودشان قرار دهند و سپس این ذریه آدم دوباره به صلب آدم برگشتند که این دیدگاه از جهت مخالفت با برخی ادله نقلی و احکام عقلی در نظر علمای تفسیر، خالی از اشکال نیست (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۱۲۲-۱۲۳).

۲. برخی دیگر ذره را تمثیلی از نطفه، رحم و جنین دانسته‌اند، و عالم ذر را معادل «فطرت قلبی» که متضمن قوای ادراکیِ حقیقت‌یاب در انسان است. مثلاً رشیدرضا به نقل از محمد عبده در *المَنار*، اخذ میثاق وحی بر بنی‌اسرائیل را به طور خاص و اخذ میثاق فطرت و عقل بر ابنای بشر را به طور عام مورد توجه قرار است (نک. رشیدرضا ۱۳۶۷، ۹: ۳۸۷) و سید قطب در *فی ظلال القرآن* ظرف این پیمان، بلکه عالم ذر را کینونت اولی (بطون امهات و مادران) گفته است، که خداوند با تکمیل خلق انسان در شکم مادر و دمیدن روح در آن، اینچنین خطابی نموده است (سید قطب ۱۴۱۲، ۳: ۱۳۹۱). به تعبیر دیگر، خداوند در ظرف واقع از ذریه فرزندان آدم اقرار نگرفته و واقعاً صحنه اشهاد، اخذ تعهد و سپردن میثاق تحقق نیافته است و اصلاً عالمی به نام ذر یا الست وجود ندارد،

بلکه گویا خداوند به آنان گفته است «اطاعت کنید»، و گویا آنها گفته‌اند «ما مطیعیم» (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۱۲۴). زمخشری نیز جنبه تخیلی و تمثیلی محتوای این آیه را تأیید کرده است (زمخشری ۱۴۰۷، ۲: ۱۷۶). این نظریه نیز نزد برخی مخالف با ظاهر کلام الهی و محل نقد است (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۱۲۵-۱۲۶).

۳. برخی متعلَّق این آیه را واقعی اما مربوط به روح انسان (بدون تجسد) در عالم غیب دانسته‌اند. این تفسیر قول به قِدَم ارواح بدون ابدان است که بنا بر روایات، خدا به این ارواح حیات و عقل داده و از آن‌ها عهد و میثاق گرفته است (مجلسی ۱۴۰۳، ۵۸: ۱۳۸). می‌توان گفت این دیدگاه با توجه به این که وجود ارواح بدون ابدان ممتنع به نظر می‌رسد (نک. ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۳۳۱-۳۳۲) و نیز با نظریه صدرایی «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس» (نک. ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۳۴۷-۳۴۸) ناسازگار است، ممکن است صحیح نباشد.

۴. عده‌ای دیگر معتقدند این پرسش و پاسخ بین دسته‌ای از انسان‌ها و خداوند به وسیله پیامبران به «زبان قال» واقع شده است. زیرا گروهی از انسان‌ها بعد از تولد و کمال عقل، دلایل توحید و یکتاپرستی را به وسیله انبیا شنیدند و به آن پاسخ مثبت دادند. به بیان دیگر، خداوند با لسان عقل و وحی و با زبان انبیا از انسان میثاق گرفته است. در واقع موطن میثاق همان موطن وحی و رسالت است (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۱۲۲-۱۲۳). این نظر را سید مرتضی، ابوالفتوح رازی و فخر رازی به عنوان احتمال مطرح کرده‌اند و علامه طباطبایی در رد این نظریه در *تفسیر المیزان* به طور مبسوط سخن رانده است (طباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۰۹-۳۱۰).

۵. برخی بر این باورند که این پرسش و پاسخ، با همه انسان‌ها، با «زبان حال» بین خدا و «فطرت عقلی» صورت می‌گیرد. زیرا هر انسانی پس از رسیدن به کمال عقل و ملاحظه نشانه‌های پروردگار در آفاق و انفس، با زبان حال به یکتایی او اعتراف می‌کند، گویی خداوند با ارائه این آیات، از آنها پرسش می‌کند و آنها پاسخ می‌دهند. شیخ طوسی در «*تفسیر تبیان* این نظر را آورده است (شیخ طوسی بی‌تا، ۵: ۲۸). البته قبل از شیخ طوسی، شیخ مفید و برخی از معتزله نیز این دیدگاه را داشته‌اند (نک. غفوری‌نژاد و فرامرز قراملکی ۱۳۸۹، ۴۶).

۶. علامه طباطبایی در *تفسیر المیزان* معتقد است وجود اشیاء دنیوی دارای دو جنبه یا دو صورت است: یک جنبه رو به سوی دنیا دارد و تدریجاً از قوه به فعل و از عدم به وجود منتقل می‌شود، و جنبه دیگر رو به سوی خدا دارد و اشیاء جهان از این نظر

غیرتدریجی و فعلیت محض هستند. به تعبیر دیگر، موجودات دارای دو نوع وجودند: وجودات پراکنده (تفصیلی) که با گذشت زمان تدریجاً ظاهر می‌شوند و وجودات جمعی نزد خدا که در قرآن به «ملکوت» از آن یاد شده است. عالم انسانیت دنیوی مسبوق به عالم انسانیت دیگری است که در آنجا هیچ موجودی محجوب از پروردگار نیست و با شهود باطنی او را مشاهده کرده و به وحدانیت او اعتراف نموده است (طباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۲۲-۳۲۴؛ جوادی آملی ۱۳۸۴، ۱۲۴-۱۲۸). در واقع، با توجه به مالکیت و مدبّریت خداوند، از یک سو، و فقر ذاتی انسان به وی، از سوی دیگر، انسان در هر منزلی از منازل انسانیت و هر مرتبه‌ای از هستی این احساس را می‌کند که برای او پروردگاری است که مالک او و مدبر امور او است، و چطور ممکن است این احساس را نداشته باشد با این که احتیاج ذاتیش را درک می‌کند؟ و چگونه تصور دارد که شعور او حاجت را درک بکند و لیکن آن کسی را که احتیاجش به او است درک نکند؟ پس این که فرمود: «أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ» بیان آن چیزی است که باید به آن شهادت داد، و جمله «بَلى شَهِدْنا» اعتراف انسان‌ها است به این که این مطلب را ما شاهد بودیم و چنین شهادتی از ما واقع شد (طباطبایی ۱۴۱۷، ۸: ۳۲۲-۳۲۴).

جمع‌بندی شیوه تفسیری

طبق تفاسیر تمثیلی (دیدگاه دوم) و تفاسیر عقلی-فلسفی (دیدگاه‌های پنجم و ششم)، اولاً عالم ذر را نباید جهانی مستقل از این دنیا در نظر گرفت؛ ثانیاً فرآیند خروج ذریه آدم از پشت‌های آن‌ها نه اتفاقی غیرطبیعی در زمان گذشته یا فرازمان، بلکه فرآیندی طبیعی در همین دنیا است؛ و ثالثاً گواهی انسان بر ربوبیت خدا نه کاری لزوماً مستقل بلکه پذیرش درونی در نهاد و سرشت آدمی (عقلی یا قلبی) است. بدین سان روشن است که تفاسیر تمثیلی و فلسفی از آیه دوم، تعارض ظاهری با آیه اول را مرتفع می‌سازد.

۵-۲. شیوه فلسفی: از طریق تفکیک علم حصولی و علم حضوری

راه‌حل دیگر برای حل مشکل تعارض ظاهری آیه دوم با آیه نخست منظر فلسفیِ محض است. از این منظر می‌توان آیه اول را در مقام تبیین علم حصولی و آیه دوم را در مقام تبیین علم حضوری دانست، به صورتی که عدم فعلیت معرفت فطری در قرآن را به حوزه علم حصولی و فعلیت معرفت فطری در قرآن را به حوزه علم حضوری ارجاع داد. توضیح این که در کلام ملاصدرا علم یا معرفت بر سه قسم است: نخست، حصول شیء با هویت عینی خود برای موجود مستقل، به نحوی که این حصول «حقیقی» باشد، مانند علم شیء به نفس هویت معلول خویش. دوم، حصول شیء با هویت عینی خود برای موجود

مستقل، به نحوی که این حصول «حُکمی» باشد، مانند علم مجرد به ذات خود. هر یک از این دو قسم علم یا معرفت از سنخ علم حضوری است، بدین معنا که وجود معلوم فی‌نفسه عبارت از معقولیت آن و وجود آن برای جوهر عاقل است و به این اعتبار، علمْ حضور شیء برای مجرد یا عدم غیبت شیء از مجرد است. سوم، حصول شیء با صورت خویش و نه با نفس هویت عینی‌اش برای موجود مستقل، به نحوی که این حصول «حقیقی» باشد، مانند علم انسان به آنچه در ذاتش یا در آلاتش حاصل می‌شود، از قبیل صورت‌های موجودات خارجی یا صورت‌هایی که نفس از اشیاء خارجی اختراع یا انشاء می‌کند (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۱۰۸-۱۰۹). این قسم علم یا معرفت (علم انسان به شیء خارجی یا معلوم بالعرض)، از سنخ علم حصولی است (هرچند صورت ذهنی یا معلوم بالذات ناگزیر به علم حضوری دانسته می‌شود).

به عبارت دیگر، علم حضوری به علمی تعریف می‌شود که صرفاً مناط معلومیت خود برای عالِم است؛ اما علم حصولی به علمی تعریف می‌شود که افزون بر خود مناط معلومیت چیز دیگری نیز برای عالم است، البته به نحوی که صورت و واسطه‌ای میان نفس و معلوم نیست، بلکه خود نفس است که پیش از «حرکت جوهری» فاقد علم است و پس از حرکت جوهری واجد علم شده است. در واقع تغییری که به دلیل حرکت جوهری در نفس پدید می‌آید، یا به‌نحوی است که صرفاً خود را برای عالم منکشف می‌کند (و این علم حضوری است)، مانند زمانی که نفس شاد می‌شود، یا به نحوی است که افزون بر خود، دیگری را نیز برای نفس منکشف می‌سازد (و این علم حصولی است)، مانند زمانی که نفس بر اثر حرکت جوهری با صورت علمی یک شیء متحد می‌گردد (سربخشی ۱۳۹۵، ۶۴). اما از آنجا که در علم حضوری صورتی نزد نفس حاضر نیست و واسطه‌ای میان عالم و معلوم وجود ندارد، بلکه خود نفس با ارتباط گرفتن مستقیم با معلومات از آن‌ها مطلع و حاکی می‌گردد، می‌توان گفت همه علوم حصولی به نوعی به علوم حضوری بازگشت دارند (نک. سربخشی ۱۳۹۵، ۶۵-۶۶). تبیین چگونگی ارجاع اقسام علم حصولی، یعنی تصورات و تصدیقات، به علم حضوری بحث مفصلی می‌طلبد (نک. موسی‌زاده و عباس‌زاده ۱۴۰۰، ۱۹-۲۵) و از عهده پژوهش حاضر بیرون است.

به این ترتیب، در علم حصولی، انسان هیچ گونه ادراک قبلی (پیشاتجربی) ندارد، بلکه نخستین ادارکات از طریق ابزارهای حواس (ظاهری و باطنی) به دست می‌آیند و از آنجا به عقل می‌روند و تصورات و تصدیقات شکل می‌گیرند. اما در علم حضوری، نیازی به وساطت حواس نیست و انسان با نظر به خود و مافی‌الضمیرش می‌تواند آن را دریابد و

آن اقسامی دارد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از علم نفس به خویش، علم نفس به حالات روانی و احساسات و عواطف درونی، علم نفس به نیروهای ارادی و تحریکی خویش، علم نفس به صورت‌ها و مفاهیم ذهنی خویش، نیز علم علت هستی‌بخش به معلول خویش و علم معلول به مبدأ هستی خویش.

از آنجا که طبق مبانی صدرائی، «علم معلول به علت و مبدأ هستی خویش از سنخ علم حضوری است» (نک. مصباح یزدی ۱۳۶۴، ۱: ۱۳۶-۱۴۰)، و به دلیل تقوم وجود معلول (انسان) به وجود علت (خدا)، علت برای معلول حضور دارد، لذا علم انسان به خدا از سنخ علم حضوری است و به دلیل تقوم وجود انسان به وجود خدا، خدا برای انسان حضور دارد. همچنین چون «همه اقسام علوم یا معارف حضوری تشکیک‌پذیر و ذومراتب‌اند» و این اختلاف مراتب علم حضوری گاه معلول اختلاف مرتبه وجودی مُدرِک در سیر تکاملی نفس است، که هر قدر وجودش ضعیف‌تر و توجه به بدن و امور مادی شدیدتر باشد علم حضوری‌اش به خود و آفریدگارش ضعیف‌تر است و هر قدر مرتبه وجودی‌اش کامل‌تر و توجهش به بدن و امور مادی کمتر و توجهات قلبی‌اش قوی‌تر باشد علم حضوری‌اش به خود و آفریدگارش کامل‌تر و آگاهانه‌تر است (با پذیرش حرکت جوهری و اشتداد وجودی در نفس، هر چه نفس تکامل بیشتری یابد، معرفت انسان به علتش نیز بیشتر خواهد شد) (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۱۱۷-۱۱۸؛ مصباح یزدی ۱۳۶۴، ۱: ۱۴۲-۱۴۴)، پس علم انسان‌ها به خداوند هم به یک اندازه نیست، بلکه قابل شدت و ضعف است. لذا حضور علت برای معلول به اندازه سعه وجودی معلول است.

همچنین از آنجا که اتحاد وجودی معلول با علت از نوع اتحاد حقیقت و رقیقت است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۲: ۸۸)، یعنی معلول مرتبه ضعیف و رقیقه وجود علت است، در حالی که علت مرتبه شدید و حقیقت وجود معلول است، پس علت و معلول در اصل وجود متحدند، ولی در کمال و نقص اختلاف دارند. لذا معلول از وجود و کمالات علت در حد خود برخوردار است و انسان رقیقه‌ای از حقیقت خداست. پس معلول به اندازه سعه وجودی خود (به اندازه‌ای که علت در آن تجلی یافته است) با علت متحد گشته (ربط وجودی داشته)، به آن «علم» دارد.

جمع‌بندی منظر فلسفی

با بهره‌گیری از این نظرگاه فلسفی، می‌توان گفت که آیه نخست در مقام تبیین علم حصولی و اکتسابی است. در علم حصولی، انسان در بدو تولد هیچ چیز نمی‌داند، اما به تدریج از طریق حواس (ظاهری و باطنی) و عقل به ادراک چیزها نائل می‌آید. از این رو، در این

علم، معرفت فطری به نحو بالفعل حاصل نیست. اما علم انسان به خدا گاه حصولی است و گاه حضوری، یعنی گاه از طریق مخلوقات می‌توان به وجود و صفات خدا پی برد و گاه خدا مستقیماً بر نفس انسان مکشوف می‌شود. لذا آیه دوم، در مقام تبیین علم حضوری انسان به خدا و گواهی انسان بر ربوبیت در خویشتن خویش (علم معلول به علت تامه خویش) است که از این جهت معرفت فطری به نحو بالفعل حاصل است. به این نحو، عملاً تعارضی میان آیه دوم با آیه اول وجود نخواهد داشت. چون محل التفات و تأکید دو آیه مختلف است: یکی به علم حصولی انسان (به خدا و اشیاء) پرداخته و دیگری به علم حضوری انسان (به خدا).

۶. نتیجه‌گیری

در نوشتار حاضر، ابتدا تعریف فطرت و ربط آن به معرفت فطری و سپس ماهیت معرفت فطری از جهات چیستی و تاریخچه آن، خاستگاه آن (در رویکرد قرآنی) و نسبت آن با معرفت پیشینی از نظر گذشت. همچنین اشاره شد که قرآن هم از فعلیت چنین معرفتی سخن گفته و هم از عدم فعلیت آن. در واقع، صریح برخی آیات دال بر عدم فعلیت معرفت فطری است، لیکن ظاهر آیات دیگر به نحوه‌ای از فعلیت معرفت فطری اشارت دارد. یافته اصلی نوشتار حاضر این بود که این تعارض ظاهری در آیات قرآن را می‌توان به دو شیوه تفسیری و فلسفی حل کرد. شیوه نخست از طریق اخذ ظاهر آیات دال بر عدم فعلیت معرفت فطری و تأویل آیات ناظر به فعلیت معرفت فطری به نفع آیات نخست به انجام می‌رسد؛ و شیوه دوم از طریق تفکیک علم حصولی و علم حضوری، به این معنا که آیات دسته نخست در مقام تبیین علم حصولی است و آیات دسته دوم در مقام تبیین علم حضوری. همچنین نتیجه اصلی نوشتار حاضر این بود که در منظر تفسیری، معرفت فطری در بدو خلقت به نحو بالفعل حاصل نیست و آیات ناظر به فعلیت چنین معرفتی به نفع آیات دیگر تأویل می‌گردد؛ و در منظر فلسفی، معرفت فطری صرفاً ناظر به علم حصولی (که عمده علوم بشری را در بر می‌گیرد) به نحو بالفعل حاصل نیست، ولی ناظر به علم حضوری به نحو بالفعل حاصل است.

کتاب‌نامه

قرآن مجید.

ابن فارس، احمد. ۱۴۰۴ق. *معجم مقاییس اللغه*. ج. ۴. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

افلاطون. ۱۳۶۷. *دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی. ج. ۲. تهران: خوارزمی.

برازش، علیرضا. ۱۴۰۰. *تفسیر اهل بیت علیهم السلام*. ج. ۵، تهران: امیرکبیر.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۴. *تفسیر موضوعی جلد ۱۲: فطرت در قرآن*. تنظیم و ویرایش محمدرضا مصطفی‌پور. قم: اسراء.
حاج‌حسینی، مرتضی. ۱۳۷۴. «فطرت در قرآن». *فصلنامه معرفت*، ۱۵: ۵۹-۶۶.
دکارت، رنه. ۱۳۶۹. *تأملات در فلسفه اولی*. ترجمه احمد احمدی. تهران: نشر دانشگاهی.
راغب اصفهانی، حسین. ۱۴۱۲ق. *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دار القلم.
رشیدرضا، سید محمد. ۱۳۶۷. *تفسیر المنار*. ج. ۹. مصر: دارالمنار.
زمخشری، محمود بن عمر. ۱۴۰۷ق. *الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*. ج. ۲. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
ساجدی، علی‌محمد، و مریم سلیمانی. ۱۳۹۳. «بررسی رابطه عالم ذر با مُثل افلاطونی از منظر صدرالمتألهین». *خردنامه صدرا*، ۱۹(۳): ۶۱-۷۸.
سربخشی، محمد. ۱۳۹۵. «بازگشت علم حصولی به حضوری و حل مسئله صدق». *حکمت اسلامی*، ۳(۱): ۵۳-۷۴.
سهروردی، شیخ شهاب‌الدین. ۱۳۷۵. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. ج. ۲، ۴. تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
سید قطب، ابراهیم حسین الشاذلی. ۱۴۱۲. *فی ظلال القرآن*. ج. ۳. بیروت و قاهره: دارالشروق.
شهرزوری، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۲. *شرح حکمة الإشراق*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
شیخ طوسی، محمد بن حسن. بی‌تا. *التبیان فی تفسیر القرآن*. تصحیح و تحقیق احمد حبیب قصیر. ج. ۵. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۹۰. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. پاورقی مرتضی مطهری. تهران: صدرا.
طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۴۱۷ق. *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج. ۲، ۸، ۱۲، ۱۶. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
غفوری‌نژاد، محمد، و احد فرامرز قراملکی. ۱۳۸۹. «تطور تاریخی تفسیر آیه میثاق و نوآوری». *خردنامه صدرا*، ۶۲.
کانت، ایمانوئل. ۱۳۶۷. *تمهیدات (مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه که به عنوان علم عرضه شود)*. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب. ۱۴۰۷ق. *الکافی*. ج. ۲. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۳ق. *بحار الانوار*. ج. ۳، ۵، ۵۸. بیروت: مؤسسه الوفاء.
مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۶۴. *آموزش فلسفه*. ج. ۱. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
مطهری، مرتضی. ۱۳۶۲. *نقدی بر مارکسیسم*. تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی. ۱۳۷۰. *فلسفه اخلاق*. تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی. ۱۳۷۳. *فطرت*. تهران: صدرا.

مظفر، محمدرضا. بی‌تا. *المنطق*. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۴. *تفسیر نمونه*. ج. ۱۱. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
ملاصدرا (شیرازی)، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۳. *مفاتیح الغیب*. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۹۸۱. *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. ج. ۲، ۶. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
موسی‌زاده، عیسی، و مهدی عباس‌زاده. ۱۴۰۰. «مبناگرایی در معرفت‌شناسی ملاصدرا». *نقد و نظر*، ۲۶ (۲): ۷-۳۱.
هارتناک، یوستوس. ۱۳۷۶. *نظریه معرفت در فلسفه کانت*. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: فکر روز.

Bibliography

Holy Qur'an.
Al-Muzaffar, Muhammad Rida. n.d. *Al-Manṭiq (Logic)*. Beirut: Dar al-Taarif li-l-matbuat. (In Arabic)
Barazish, Alireza. 2021. *Tafsīr-i Ahl-i Bayt ʿAlayhim al-Salām*. Vol. 5. Tehran: Amirkabir. (In Persian and Arabic)
Caygill, Howard. 2000. *A Kant Dictionary*. Blackwell.
Dancy, Jonathan, Ernest Sosa, and Matthias Steup. 2010. *A Companion to Epistemology*. Blackwell.
Descartes, Rene. 1990. *Meditationes de Prima Philosophia*. Translated by Ahmad Ahmadi. Tehran: Nashr-i Danishgahi. (In Persian)
Ghafouri Nezhad, Mohammad, and Ahad Faramarz Gharamaleki. 2010. "The Historical Development of Interpretation of the Covenant Verse [Q 7:172] and the Innovation of Mulla Sadra". *Kheradname-ye Sadra*, 62. (In Persian)
Hajhosseini, Morteza. 1995. "Fitrat in the Qur'an". *Marifat*, 15: 59-66. (In Persian)
Hartnack, Justus. 1997. *Kant's Theory of Knowledge*. Translated by Gholam-Ali Haddad-Adel. Tehran: Fikr-i Ruoz. (In Persian)
Ibn Fāris, Aḥmad. 1983. *Muʿjam Maqāʾīs al-Lugha*. Vol. 4. Qom: Intisharat-i Daftar-i Tablighat-i Islami. (In Arabic)
Javadi Amoli, Abdollah. 2005. *Tafsīr Mūḍūʿī Vol. 12: Fiṭrat Dar Qur'an*. Edited by Mohammad Reza Mostafapour. Qom: Israʾ. (In Persian)
Kant, Immanuel. 1988. *Prolegomena to any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science*. Translated by Gholam-Ali Haddad-Adel. Tehran: Markaz-i Nashr-i Danishgahi. (In Persian)
Kant, Immanuel. 2000. *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer. Cambridge University Press.
Kulaynī, Abī Jaʿfar Muḥammad ibn Yaʿqūb (Al-Kulayni). 1987. *Al-Kāfī*, Vol. 2. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. (In Arabic)

Majlisī, Muḥammad Bāqir. 1983. *Bihār al-Anwār*. Vol. 3, 5, 58. Beirut: Muʾassasa al-Wafaʾ. (In Arabic)

Makarem Shirazi, Naser. 1995. *Tafsīr Nimūni*. Vol. 11, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. (In Persian)

Misbah Yazdi, Muhammad Taqi. 1985. *Teaching Philosophy*. Vol. 1. Tehran: Islamic Development Organization. (In Persian)

Motahhari, Morteza. 1983. *A Critique of Marxism*. Tehran: Sadra. (In Persian)

Motahhari, Morteza. 1991. *Moral Philosophy*. Tehran: Sadra. (In Persian)

Motahhari, Morteza. 1994. Primordial Dispositon (*Fitrat)*. Tehran: Sadra. (In Persian)

Mousazadeh, Isa, and Mahdi Abbaszadeh. 2021. "Foundationalism in Mullā Ṣadrā's Epistemology." *Naqd va Nazar*, 26 (2): 7-31. (In Persian)

Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1981. *Al-Ḥikma al-Mutaʿāliya fī-l-Asfār al-ʿAqliyya al-ʾArbaʿa*, Vol. 2, 6. Beirut: Dar al-Ihyaʾ al-Turath al-ʿArabi. (In Arabic)

Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1984. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Edited by Mohammad Khajavi. Tehran: Research Institute of Cultural Studies. (In Arabic)

Plato. 1988. *Platon: Samtliche Werke / Platon: Oeuvres Complètes*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Vol. 2. Tehran: Kharazmi Publishing. (In Persian)

Rāghib Isfahānī, Ḥusayn (Al-Raghib al-Isfahani). 1991. *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʾan*. Beirut: Dar al-Qalam. (In Arabic)

Rashid Rida, Muhammad. 1948. *Tafsīr al-Minār (The Beacon)*. Vol. 9. Egypt: Dar al-Minar. (In Arabic)

Sajedi, Ali Muhammed, and Maryam Soleimani. 2014. "A Study of the Relationship between the World of Pre-Existence and Platonic Ideas in Mulla Sadra." *Kheradname-ye Sadra*, 19 (3): 61-78. (In Persian)

Sarbakhshi, Muhammad. 2016. "Reducing Knowledge by Acquisition to Presential Knowledge and Treatment of Question of Truth." *Hekmat-i Islami*, 3 (1): 53-74. (In Persian)

Sayyid Qutb, Ibrahim Husayn Shadhili. 1991. *Fī Ẓilāl al-Qurʾan (In the Shade of the Qur'an)*. Vol. 3. Beirut and Cairo: Dar al-Shuruoq. (In Arabic)

Shahrazūrī, Shams al-Dīn Muḥammad (Shahrazuri). 1993. *Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq*. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (In Arabic)

Shaykh Ṭūsī, Muḥammad bin Ḥasan (Shaykh Tusi). n.d. *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurʾan*. Vol. 5. Edited by Ahmad Habib Qasir. Beirut: Dar Ihyaʾ al-Turath al-ʿArabi. (In Arabic)

Suhrawardī, Shaykh Shihāb al-Dīn (Suhrawardi). 1996. *Majmūʿi Muṣannafāt-i Sheykh-i Ishrāq (Complete Works of Shaikh al-ʿIshraq)*, Vol. 2, 4. Editing and Introduction by Henry Corbin and Seyyed Hossein Nasr. Tehran:

Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (In Persian and Arabic)

Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1996. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 2, 8, 12, 16. Qom: Mu'assasa al-Nashr al-Islami. (In Arabic)

Tabataba'i, Muhammad Husayn. 2011. *Uṣūl-i Falsafih va Ravish-i Riālīsm (The Principles of Philosophy and the Method of Realism)*. Annotated by Morteza Motahhari. Tehran: Sadra. (In Persian)

Zamakhsharī, Maḥmud ibn ʻUmar (al-Zamakhshari). 1986. *Al-Kashshāf ʻan Ḥaqā'iq Qhawāmiḍ al-Tanzīl wa ʻUyūn al-'Aqāwīl fi Wujūh al-Ta'wīl*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-ʻArabi. (In Arabic)

یادداشت‌ها

۱. معرفت اضطراری (در مقابلِ معرفت اکتسابی) به معنای اعطای معرفت از سوی خدای تعالی و عدم اختیار انسان در کسب معرفت است و قرابتی با معرفت فطری دارد. شایان ذکر است رویکرد اصلی در موضوع معرفت اضطراری عمدتاً حدیثی و کلامی است، حال آن که رویکرد اصلی در موضوع معرفت فطری عمدتاً فلسفی و معرفت‌شناختی است.

2. tabula rasa

3. innate knowledge

٤. البته فطریاتی که در زمره بدیهیات هستند برهان‌پذیر نیستند.

٥. آیات دیگری نیز در قرآن موجود است که مرتبط با فطرت و معرفت فطری به نظر می‌رسند، هرچند ممکن است دلالت قطعی بر معرفت فطری نداشته باشند. از آن جمله است این آیات: «بل الانسان علی نفسه بصیره و لو القی معاذیره» (قیامت: ۱۴-۱۵)، دال بر خودآگاهی فطریِ در انسان؛ «و نفس و ما سواها، فالهمها فجورها و تقواها» (شمس: ۷-۸)، دال بر شناخت فطری انسان از بدی‌ها و خوبی؛ «فلما جنّ علیه اللیل رأی کوکبا قال هذا ربی، فلمّا افل قال لا احب الافلین» (انعام: ۷۶)، دال بر مطلق‌جویی فطری در انسان؛ «و من الناس من یتخذ من دون الله اندادا یحبونهم کحب الله و الذین آمنوا اشدّ حبا لله» (بقره: ۱۶۵)، دال بر خدادوستی فطری در انسان است (خودآگاهی و شناخت بدی‌ها و خوبی‌ها، طبعاً اموری معرفتی هستند و مطلق‌جویی و خدادوستی فطری نیز اموری برخاسته از معرفت و از فروع آن هستند). همچنین آیاتی از قبیل «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی یعظکم لعلکم تذکرون» (نحل: ۹۰)؛ «فذکر انما انت مذکّر» (غاشیه: ۲۱)؛ «کلّا انه تذکرة» (مدثر: ۵۴)؛ «کلّا انها تذکرة» (عبس: ۱۱)؛ «ان هو الا ذکری للعالمین» (انعام: ۹۰)، جملگی گواهانی بر موعظه، اندرز و تذکر اوامر و نواهی دینی هستند که می‌توانند دال بر معرفت فطری باشند، چه مفاد این آیات ناظر به مواردی است که کسی چیزی را از پیش دانسته و بدان آگاهی داشته، ولی تحت شرایطی فراموش کرده است.

Philosophy of Religion Research
Vol. 22, No. 2, (Serial 44), Fall & Winter 2024-2025, pp. 177-198
Research Paper
10.30497/prr.2024.244968.1854

Alistair McGrath's View on Natural Theology: A Critical Study

Javad Gholipoor[1], Yousef Daneshvar Niloo[2]

© The Author(s) 2024. Submitted: 2023.08.06 Accepted: 2024.03.16

Abstract

Natural theology, as opposed to revealed theology, refers to rational reflection on the existence and nature of God, and has long been tied to arguments for God's existence. Alister McGrath, a Christian theologian, critiques natural theology and, through offering a new interpretation, applies it within the interactive relationship between science and theology. The central question of this paper is: what are the characteristics of McGrath's understanding of natural theology, and what criticisms can be made of it? McGrath views natural theology as a product of non-Christian factors, such as biblical criticism, the rise of the mechanistic worldview, etc. He argues that the Bible does not support natural theology, and its use undermines divine revelation and other core Christian beliefs. He then reconstructs natural theology within the framework of Christian beliefs, especially the "doctrine of creation". Since this theology incorporates religious presuppositions, McGrath contends that using it to prove the existence of God is circular, and it can only address the boundary questions of science. In his critique of Enlightenment natural theology, McGrath mistakenly conflates it with deism and incorrectly attributes many theological challenges of the Enlightenment to the use of natural theology. Due to his imprecise conception of natural theology, McGrath denies any historical precedent for the use of this theology in Christianity. Furthermore, the path he takes in defining nature leads to relativism, and his efforts to reconstruct natural theology seem futile, as all the functions he expects from this theology are already embedded in his definition of nature.

Keywords

natural theology, Alister McGrath, Christian theology, science and theology, scientific theology

1. Ph.D. Graduate in Islamic Theology, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran. (Corresponding Author) (gh.javad1392@gmail.com)
2. Associate Professor, Department of Philosophy of Religion and Islamic Theology, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran. (Yousef.daneshvar@gmail.com)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌ودوم، شماره دوم (پیاپی ۴۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص. ۱۷۷-۱۹۸
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2024.244968.1854

بررسی دیدگاه آلیستر مک‌گراث در باب الهیات طبیعی

جواد قلی‌پور[۱]، یوسف دانشور نیلو[۲]

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۵ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۶

چکیده

الهیات طبیعی در برابر الهیات وحیانی به معنای تأمل عقلانی در وجود و ماهیت خداوند است که از دیرباز با براهین اثبات وجود خدا گره خورده است. آلیستر مک‌گراث، الهی‌دان مسیحی، الهیات طبیعی را مورد نقد قرار داده و با ارائه خوانشی جدید آن را در رابطه تعاملی علم و الهیات به کار می‌گیرد. مسئله اصلی نوشتار حاضر این است که الهیات طبیعی مورد نظر مک‌گراث چه ویژگی‌هایی دارد و چه نقدهایی بر آن وارد است؟ مک‌گراث الهیات طبیعی را معلول عواملِ غیرمسیحی چون نقد کتاب مقدس، ظهور جهان‌بینی مکانیستی و غیره می‌داند که کتاب مقدس نیز آن را تأیید نکرده و استفاده از آن باعث تخریب وحی و دیگر باورهای مسیحی می‌شود. وی سپس الهیات طبیعی را در چارچوب باورهای مسیحی به ویژه «نظریه خلقت» بازسازی می‌کند و چون این الهیات پیش‌فرض‌های دینی را با خود دارد، اثبات وجود خدا با آن دوری بوده و صرفاً می‌تواند به پرسش‌های مرزی علم پاسخ دهد. مک‌گراث در نقد الهیات طبیعیِ روشنگری آن را با خداباوری طبیعی خلط کرده است و گاه به اشتباه بسیاری چالش‌هایی را که در دوره روشنگری برای الهیات به وجود آمده ناشی از به‌کارگیری الهیات طبیعی می‌داند. او به سبب برداشت نادقیق، وجود هر گونه سابقه به‌کارگیری الهیات طبیعی را در تاریخ مسیحیت انکار می‌کند. به علاوه، مسیری که او در تعریف طبیعت پیش گرفته سر از نسبیت‌گرایی درمی‌آورد. و از سوی دیگر، تلاش او برای بازسازی الهیات طبیعی بی‌فایده به نظر می‌رسد، زیرا تمام کارکردهایی که او از این الهیات انتظار دارد در تعریفی که او از طبیعت ارائه داده وجود دارد.

کلیدواژه‌ها

الهیات طبیعی، آلیستر مک‌گراث، الهیات مسیحی، علم و الهیات، الهیات علمی

۱. دانش‌آموخته دکتری کلام اسلامی، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.
(نویسنده مسئول) (gh.javad1392@gmail.com)
۲. دانشیار گروه فلسفهٔ دین و کلام، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.
(Yousef.daneshvar@gmail.com)

۱. مقدمه

آلیستر مک‌گراث (۱۹۵۳-)، الهی‌دان و زیست‌شناس مولکولیِ ایرلندی، سالیان زیادی را در حوزه علم و دین فعالیت داشته و عمده شهرت او به خاطر طرح الهیات علمی با نگارش کتاب سه‌جلدی *الهیات علمی* (۲۰۰۱) و همچنین مبارزه با الحاد جدید است. امروزه مک‌گراث را در کنار ایان باربور، ننسی مورفی، جان هات، آرتور پیکاک و دیگران از اندیشمندان برجسته حوزه علم و دین می‌دانند، که بیش از پنجاه اثر علمی در زمینه رابطه علم و دین و الهیات مسیحی دارد. او در دو کتاب *راز مکشوف* (۲۰۰۸) و *بازتصویر طبیعت* (۲۰۱۷) به صورت مستقل به الهیات طبیعی پرداخته و در آثار دیگری چون *الهیات علمی*، *علم خدا* (۲۰۰۴) و *درآمدی بر علم و دین* (۲۰۱۰) در کنار مباحث دیگر و بر حسب نیاز به آن توجه نشان داده است. مک‌گراث با الهیات طبیعی به معنای تأمل عقلانی درباره وجود و ماهیت الهی میانه خوبی ندارد و می‌کوشد الهیات طبیعی را در پرتو باورهای مسیحی بازسازی کند و در قلمرو جدیدی آن را به کار گیرد. مسئله نوشتار حاضر این است که الهیات طبیعی مورد نظر مک‌گراث چه ویژگی‌هایی دارد که باعث تفاوت آن با الهیات طبیعی دوره روشنگری شده و ثانیاً چه نقدهایی بر خوانش او از الهیات طبیعی قابل ایراد است؟ بحث از الهیات طبیعی و بررسی رویکردهای جدید در آن، به ویژه از دیدگاه صاحب‌نظران پیشگام، و ارزیابی توان الهیات طبیعی در اثبات وجود خدا در عرصه دین‌پژوهی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، چراکه یکی از راه‌های اثبات معقولیت باورهای دینی استفاده از الهیات طبیعی بوده است. الهیات طبیعی از دیرباز در سنت اسلامی و مسیحی مورد بهره‌برداری قرار گرفته، لکن پیشینه این بحث به یونان باستان بازمی‌گردد و در آن دوره با محوریت برخی از براهین اثبات وجود خدا بحث الهیات طبیعی آغاز شده و تا به امروز نیز ادامه پیدا کرده است (Paley 2006, ix-xi). در زبان فارسی مقالاتی نگاشته شده که نویسندگان در آنها به طرح دیدگاه برخی از متفکران درباره الهیات طبیعی و نقد آنها پرداخته‌اند که به چند مورد اشاره می‌شود: علی ربانی گلپایگانی در مقاله «از الهیات طبیعی تا الهیات طبیعت» به بحث از الهیات طبیعی پرداخته و سپس به ارزیابی نقدهای ایان باربور بر الهیات طبیعی می‌پردازد. مرتضی فقیهی فاضل نیز در مقاله «الهیات طبیعی و رابطه علم و دین از منظر پلنتینگا»، با تکیه بر آرای پلنتینگا به طرح برخی از مباحث مرتبط می‌پردازد. برخی از الهی‌دانان مطرحِ غربی همچون سورن کیرکگور فیلسوف و الهی‌دان دانمارکی در مقاله «انفسی بودن حقیقت است»، کارل بارت، الهی‌دان

آلمانی، در *جزم‌شناسی کلیسایی: آموزهٔ خداوند*، و آلوین پلنتینگا در *خداوند و دیگر ذهن‌ها* و آثار دیگر به نقد الهیات طبیعی همت گماشته‌اند. با وجود آن که آثار متعددی درباره الهیات طبیعی و نقد آن وجود دارد، با جستجویی که در زبان انگلیسی و فارسی صورت گرفت، به جز یک مورد، اثری که در زبان انگلیسی به الهیات طبیعی از دیدگاه مک‌گراث بپردازد یافت نشد. جیمز کی. دیو در *علم و الهیات: ارزیابی منظر واقع‌گرای انتقادی آلیستر مک‌گراث* (Dew 2011) به تبیین و بررسی طرح الهیات علمی مک‌گراث پرداخته و در خلال آن به الهیات طبیعی از دیدگاه مک‌گراث به صورت موجز اشاره می‌کند و سپس به ارزیابی آن می‌پردازد. جاکوبسن ماریتن نیز در مقاله «دو نوع الهیات طبیعی» به تبیین الهیات طبیعی مگ‌گراث در مقایسه با دیدگاه ویلیام لین کریگ و جی. پی. مرلند پرداخته است. او اشکالات مک‌گراث بر الهیات طبیعی را وارد دانسته و می‌کوشد دلایلی را برای اثبات خدا ارائه دهد که از اشکالات مک‌گراث مصون باشند. یکی دیگر از مقالاتی که به الهیات طبیعی مک‌گراث پرداخته نوشته دیوید هاینز است، با عنوان «آلیستر مک‌گراث و الهیات طبیعی». نقدهایی در این مقاله بر مک‌گراث شده است، لکن رویکرد کلی این مقاله و دغدغه آن فلسفی و هرمنوتیکی است، نه الهیاتی، به همین سبب، به مباحثی چون هستی و شناخت آن، فهم و تفسیر از نگاه فیلسوفان وجودی و هرمنوتیک‌دانان فلسفی توجه شده و از این زاویه در صدد ارزیابی الهیات علمی مک‌گراث برآمده است. نوشتار حاضر در دو بخش تدوین شده که در بخش اول به تبیین الهیات طبیعی از دیدگاه مک‌گراث خواهیم پرداخت و ویژگی و کارکرد آن را بیان خواهیم کرد و سپس در بخش دوم دیدگاه او را ارزیابی خواهیم نمود.

۲. الهیات طبیعی

امروزه در عرصه دین‌پژوهی و به ویژه فلسفه دین، تعریف مشهوری از اصطلاح الهیات طبیعی وجود دارد که آن را تأمل عقلانی درباره وجود و ماهیت الهی می‌دانند. به طور سنتی، الهیات طبیعی با ارزیابی براهین اثبات و انکار وجود خدا گره خورده و در برابر الهیات وحیانی -بحث از خدا و ماهیت او با محوریت وحی- قرار می‌گیرد (Taliaferro 2009, 1). الهیات طبیعی پیشینه‌ای طولانی در تفکر دینی دارد که ریشه‌های آن را می‌توان تا یونان باستان پیگیری کرد (McGrath 2017, 12). در آن دوره براهین جهان‌شناختی و غایت‌شناختی در اثبات وجود خدا مورد توجه و استفاده فلاسفه قرار گرفت (Paley 2006, ix-xi). پس از آن دوره و در قرون وسطی نیز براهین قابل توجهی به کوشش

الهی‌دانان برجسته‌ای چون آنسلم (۱۰۳۳-۱۱۰۹)، توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) و دانس اسکوتوس (۱۲۶۶-۱۳۰۸) بر وجود خداوند اقامه شد. فیلسوفان مسلمان نیز از این قافله عقب نمانده و براهینی را برای اثبات خدا به کار گرفتند که فیلسوف بزرگی چون ابن‌سینا نقش مهمی در این زمینه ایفا کرده است. قرون وسطی آخرین منزلگاه الهیات طبیعی نبوده و در فلسفه مدرن نیز این الهیات نقش مهمی را ایفا کرده و فیلسوفانی از جمله دکارت، لاک، بارکلی، لایبنیتس و... از پیشگامان این عرصه به شمار می‌آیند (Taliaferro 2009, 1-2).

مک‌گراث می‌پذیرد که الهیات طبیعی در میان نویسندگان اولیه مسیحی (McGrath 2011, 13-14) و در قرون وسطی نزد مسیحیان استفاده شده است (McGrath 2004, 71)، لکن او بر خلاف دیدگاه پژوهشگران این عرصه بر این باور است که در دوره روشنگری الهیات طبیعی جدیدی رخ عیان نمود که با الهیات پیش از آن متفاوت بود. از دید او، تعریف ویلیام آلستون، فیلسوف دین آمریکایی، تعریف گویایی از الهیات طبیعی در دوره روشنگری است. آلستون در تعریف الهیات طبیعی می‌گوید: «الهیات طبیعی فعالیت گسترده‌ای است که از باورهای دینی با مقدماتی که نه دینی‌اند و نه عقاید دینی را پیش‌فرض می‌گیرند پشتیبانی و حمایت می‌کند» (Alston 1993, 289). به نظر مک‌گراث، این الهیات طبیعی با سنت مسیحی هیچ نسبتی ندارد، زیرا در شکل‌گیری آن عوامل غیرمسیحی دخیل بوده و بدین سبب هویتی مغایر با مسیحیت به آن بخشیده است. آن عوامل بدین قرارند:

(الف) *نقد کتاب مقدس*: با نقد کتاب مقدس در قرن هفدهم، اعتبار شناخت خدا با متون دینی زیر سؤال رفت و راه جایگزینی که از نظر برخی برای شناخت خدا وجود داشت، مطالعه طبیعت بود و همین امر باعث شکل‌گیری و در نهایت گسترده شدن الهیات طبیعی گردید (McGrath 2017, 132; 2001, 244-245).

(ب) *انکار مرجعیت کلیسا*: در عصر روشنگری، توده مردم و اندیشمندان به دنبال آزادی از مرجعیت‌های گذشته مانند کلیسا بودند. در این میان، عقل ابزار مناسب و کارآمدی برای آزاد کردن آنها از یوغ مرجعیت‌های پیشین بود. در این دوره، اغلب مردم کلیسا را پناهگاهی برای محافظه‌کاری می‌دانستند که آزادی فکری را سرکوب می‌کرد. به نظر آنها شناخت خدا فقط در انحصار منابع رسمی کلیسا نبود، بلکه خدا را می‌شد از مسیرهای دیگری نیز شناخت. یکی از این راه‌ها شناخت خدا از راه طبیعت بود. برتری این منبع شناخت از این جهت بود که این منبع در انحصار کلیسا نیز نبود و همگان می‌توانستند

از آن بهره‌مند شوند. نتیجهٔ این کشمکش‌ها شکل‌گیری الهیات طبیعی بود که در اختیار همه قرار گرفت (McGrath 2001, 245).

(ج) *ظهور جهان‌بینی مکانیستی*: ظهور جهان‌بینی مکانیستی در اواخر قرن هفدهم و قرن هجدهم اهمیت فزاینده‌ای در بسط الهیات طبیعی داشت. موفقیت‌های پی‌درپی جهان‌بینی مکانیکی بسیاری را تشویق کرد تا در پی شناخت عمیق خدا از طریق ظرافت‌های مخلوقات باشند. خدای نادیدنی را می‌توان از طریق آثار قابل رؤیت او مطالعه کرد. شکل‌گیری الهیات طبیعی به عنوان شاخه‌ای از الهیات مسیحی تأثیر مستقیمی از انقلاب نیوتونی پذیرفته بود (McGrath 2001, 246; 2004, 76, 245).

(د) تنفر از دین نهادی: تفرعن دین نهادی و پیچیدگی آموزه‌های مسیحی موجب نفرت و بیزاری از آنها شده بود و برخی را واداشت تا در پی یک دین ساده‌تر باشند که از پیچیدگی‌ها و انحرافات مبری باشد. در واقع آنها در پی یک «دین طبیعت» اصیل بودند که در آن طبیعت و شناخت طبیعی توسط عقل و داشته‌های انسانی بر وحی و شناخت وحیانی تقدم داشته باشد و این نیز عامل دیگری در به وجود آمدن الهیات طبیعی بود (McGrath 2017, 132; 2004, 75-76).

به نظر مک‌گراث، محصول این عوامل پیدایش الهیاتی عقلی و جدیدی است که بدون استفاده از وحی و منابع دینی از ایمان مسیحی دفاع می‌کند (McGrath 2004, 75-76). او معتقد است الهیات طبیعی سنتی، که مورد توجه الهی‌دانانی چون توماس آکویناس بود، بر «نظریه خلقت» که آموزه‌ای دینی است تکیه داشت، و از این رو به نحوی وجود خدا را مسلم فرض می‌کرد. زیرا آکویناس جهان را مخلوق خدا می‌دانست و باور داشت برخی از ویژگی‌های خدا در مخلوقات او منعکس شده و از این مسیر می‌توان خدا را شناخت. از این رو، الهیات طبیعی سنتی با الهیات طبیعی دوره روشنگری متفاوت است (McGrath 2004, 71-72).

مک‌گراث به این الهیات طبیعی جدید روی خوش نشان نمی‌دهد و در صدد نقد آن و سپس ارائه دیدگاه خود برمی‌آید. گفتنی است که الهیات طبیعی از سوی متفکران مهمی چون کیرکگور، ویتگنشتاین، دی. زد. فیلیپس، نورمن ملکوم، پلنتینگا و... نقد شده است (نک. Geivett *et al* 1992, chap. 2, 3). نقد آنها نیز منحصر به دوره خاصی نیست، لکن مک‌گراث نقدهای خودش را متوجه الهیات طبیعی دوره روشنگری می‌کند. از نظر او، الهیات طبیعی جدید دفاع‌ناپذیر است و نمی‌توان از آن در اثبات و شناخت وجود خداوند کمک گرفت و علت این امر نیز چند نکته است:

۱. مهم‌ترین اشکال الهیات طبیعی این است که مورد تأیید کتاب مقدس نیست. به همین سبب، شناختی که الهیات طبیعی از خدا در اختیار ما قرار می‌دهد اعتبار و ارزشی ندارد (McGrath 2001, 257). در عهد قدیم، به فرازهایی برمی‌خوریم که شناخت خداوند را از طریق نظم مخلوق ممکن می‌دانند. برای نمونه، در «مزامیر» چنین آمده که «آسمان‌ها عظمت پروردگار را نشان می‌دهند» (مزامیر ۱۹:۱). لکن با آن که شناخت خداوند از طریق نظم طبیعی در عهد قدیم مسلم فرض شده است، این شناخت شناختی نیست که پیروان الهیات طبیعی در دوره روشنگری ادعا می‌کنند. بر اساس تعریف آلستون، در الهیات طبیعی شناخت خدا با مقدماتی غیردینی صورت می‌گیرد. اما در اینجا آسمان‌ها مخلوق الهی‌اند و وجود خدا مسلم فرض شده است. در تمام عهد قدیم چنین مفهومی از الهیات طبیعی بسط داده نشده است، زیرا نویسندگان کتاب مقدس نیازی به اثبات وجود خدا نمی‌دیدند. تمام سعی آنها بر آن بود که لوازم عقلی، اخلاقی و اجتماعی شخصیت خدایی را که ماهیت و اراده‌اش با وحی به نمایش گذاشته شده روشن کنند (McGrath 2004, 77). در عهد جدید نیز با مطالبی مواجه می‌شویم که نوعی از شناخت طبیعی خدا را نشان می‌دهند. در نامه پولس به رومیان آمده است: «انسان از ابتدا، آسمان و زمین و چیزهایی که خدا آفریده دیده است و با دیدن آنها می‌تواند به وجود خدا و قدرت ابدی او پی ببرد» (نامه به رومیان ۱:۲۰). در اعمال رسولان (۱۶:۱۷-۲۳)، پولس از چیزی به نام «حس الوهیت» خبر می‌دهد که هر یک از افراد از آن آگاهی دارند و از آن حس برای دفاع الهیاتی خود بهره می‌گیرند. این حس الوهیت بدین معناست که هر کسی شناختی از خدا دارد.

بنابراین بر اساس یک تحقیق مفصل از کتاب مقدس، به نظر می‌رسد که شناخت خدا، هرچند به صورتی ضعیف برای همه افراد مسلم فرض شده، هیچ نشانه‌ای از تأیید این نظر وجود ندارد که بتوان خدا را به صورت کامل و معتبر بدون ارجاع به وحی شناخت (McGrath 2004, 78-79). برای آن که اندکی مراد مک‌گراث از شناخت ضعیف دانسته شود، لازم است که به بحثی که میان امیل برونر (۱۸۸۹-۱۹۶۶) و کارل بارت (۱۸۸۶-۱۹۶۸) در سال ۱۹۳۴ درباره الهیات طبیعی روی داده اشاره کنیم. اشتراک نظر برونر و بارت در این است که هر دو آنها به رویکردهای جدید الهیات طبیعی به شدت بدگمان‌اند، لکن اختلاف آنها در این است که برونر معتقد است با این که الهیات طبیعی یک نظام عقلانی خودکفا نیست، اما می‌توان آن را به این صورت بازسازی کرد که انسان بر اساس صورت الهی آفریده شده و به رغم ذات معصیت‌کارش، توان شناخت خدا را به

واسطه طبیعت و حوادث طبیعت دارد -برونر این را یک «نقطه اتصال» می‌داند. یعنی ماهیت انسان یک نقطه اتصال آماده با وحی الهی دارد؛ انسان می‌تواند ایده و تصوری از خدا را از طبیعت و پدیده‌های طبیعی به دست آورد که با وحی این ایده کامل می‌شود. در برابر برونر، بارت به شدت مخالفت کرده و معتقد بود که پذیرش نقطه اتصال مستلزم آن است که خدا برای شناخته شدن خودش نیاز به کمک داشته باشد یا انسان تا حدودی در عمل وحی مشارکت داشته باشد (McGrath 2008, 150-160). مک‌گراث نیز همراه با جان کالون (۱۵۰۹-۱۵۶۴) و تئودور بزا[1] (۱۵۱۹-۱۶۰۵) این نقطه تماس را می‌پذیرد (McGrath 2004, 85)، لکن معتقد است این شناخت یک شناخت محدود است و شناخت کامل و معتبر فقط از طریق وحی به دست می‌آید، نه چنان که برخی ادعا دارند نتیجه الهیات طبیعی رایج باشد (McGrath 2001, 257).

۲. الهیات طبیعی در دوره روشنگری در اثبات و شناخت خدا بر مبانی بدیهی و بنیادین تکیه دارد، یعنی از مقدمات بدیهی آغاز و سپس به شناخت خدا نائل می‌شود. بر این اساس، باور به خدا بدیهی و بنیادین نیست، یعنی برای حواس انسانی واضح، ضروری و بدیهی نبوده و شناخت آن باید متکی بر باورهای بنیادین دیگر باشد. باورهای بنیادین بی‌واسطه متعلق شناخت و باور قرار می‌گیرند، لکن باور به خدا چنین نیست. لازمه این سخن آن است که باورهای بنیادین، به لحاظ معرفت‌شناختی وضعیت مطلوب و قابل قبولی نسبت به باور به خداوند داشته باشند. این در حالی است که بر اساس رویکرد مسیحی، باور به خدا باید از هر باور دیگر بنیادین‌تر باشد و نیازی به تکیه آن بر مبانی دیگر وجود نداشته باشد (McGrath 2001, 264). این نقد گرچه توسط پیروان الهیات اصلاح‌شده همچون پلنتینگا بر الهیات طبیعی وارد شده (نک. Todd 1996, 93-107; Fales 1996, 243-251)، لکن مورد تأیید مک‌گراث قرار گرفت.

۳. در دوره روشنگری، عقل و روش‌های عقلی مقبولیت گسترده یافت و الهیات طبیعی ابزار کارآمدی برای دفاع از ایمان مسیحی شد. از این رو، انتظار از الهیات طبیعی آن بود که از وحی مسیحی پشتیبانی کند، لکن توسل به الهیات طبیعی و تأکید بر آن باعث به حاشیه راندن و از دست رفتن اعتبار وحی شد (McGrath 2004, 76).

۲-۱. بازسازی الهیات طبیعی

با توجه به عواملی که در شکل‌گیری الهیات طبیعی دخیل بوده و همچنین اشکالاتی که بر آن وارد است، مک‌گراث آن را معتبر نمی‌داند. لکن او به طور کلی اصطلاح الهیات طبیعی

را کنار نمی‌گذارد و معتقد است که باید تفسیر جدیدی از این اصطلاح ارائه شود. الهیات طبیعی مطلوب، از نگاه او، الهیاتی است که طبیعت را با نظریه خلقت تفسیر کند. در این صورت، الهیات طبیعی موافق با بصیرت‌های بنیادین مسیحی خواهد بود، نه یک رشته مستقل (McGrath 2008, 216)، زیرا این که طبیعت باید به عنوان مخلوق الهی تصویر شود از وحی نشئت گرفته است. بنابراین الهیات طبیعی دیگر نمی‌تواند دلیلی برای اثبات یا دفاع از باورهای مسیحی باشد، زیرا به سبب ابتنای آن بر وحی، براهین حاصل از الهیات طبیعی دوری خواهند بود (McGrath 2004, 88-89).

مک‌گراث برای ارائه الهیات طبیعی خودش به بازخوانی مفهوم طبیعت و جایگاه آن در طول تاریخ می‌پردازد. از نگاه او، در دوهزار سال گذشته تعاریف متعددی از طبیعت ارائه شده و هیچ اتفاق‌نظری میان آنها وجود ندارد (McGrath 2004, 37). در یونان باستان و دوره پیشاسقراطی مفهوم طبیعت مبهم بوده و به معنای «گیاه» یا یکی از چهار عنصر طبیعی یعنی خاک، آب، هوا و آتش و یا ترکیب همه آنها بوده است. در دوره پساسقراطی، افلاطون طبیعت را نیرویی کور و فاقد جهت و ارسطو طبیعت را به ابعادی از جهان طبیعت اطلاق می‌کرد که نه با افعال انسانی قابلیت تبیین دارد و نه با تصادف (McGrath 2001, 89-94). در دوره جدید و در قرن هفدهم نیز مفهوم طبیعت را دارای چهار ویژگی می‌دانستند که عبارت‌اند از کمی بودن، افزاروارہ کردن، طبیعت به عنوان دیگری و سکولاریسم (McGrath 2001, 90-99). در نهایت، در قرن بیستم تلقی‌های متفاوتی از طبیعت به وجود آمد که از این قرارند: نیروی فاقد ذهن که موجب آزار و اذیت انسان است و باید رام و اهلی شود؛ باشگاه ورزشی که امکانات ورزشی و تفریحی را برای افراد مرفه آماده می‌کند؛ انبار آذوقه که مواد معدنی، آب و غذا برای انسان فراهم می‌کند (McGrath 2004, 38).

در کنار تعاریف متعدد، استعاره‌ها و تصویرسازی‌هایی که از طبیعت در هر دوره‌ای از تاریخ به وجود آمده با استعاره و تصاویر دوره‌های دیگر متفاوت است. در قرون وسطی «ارگانیسم زنده» و استعاره «ماده» را برای آن به کار می‌بردند و در دوره جدید استعاره‌هایی چون طبیعت مادر، طبیعت بانو، پرستار، مکانیسم، تئاتر، کتاب و آینه را برای طبیعت به کار گرفته‌اند (McGrath 2001, 102-104). همه این تعاریف و استعاره‌های متعدد حاکی از آن است که در طول تاریخ هیچ اشتراک‌نظری در برداشت و تعریف از طبیعت وجود نداشته است. مک‌گراث از این اختلافات موجود در برداشت از طبیعت نتیجه می‌گیرد که اولاً طبیعت مفهومی بدیهی و عینی نیست و ثانیاً طبیعت مفهومی تفسیری

است که هر کسی بر اساس پیش‌داشته‌های خود از آن تفسیری ارائه داده است (McGrath 2008, 7-9). اگر هر کس از منظر خویش به طبیعت نگریسته، و اگر میانجی‌هایی برای فهم طبیعت نیاز است، پس مسیحیان نیز می‌توانند طبیعت را بر اساس داشته‌ها و دیدگاه‌های خود تفسیر کنند، زیرا «هیچ الزامی وجود ندارد که الهی‌دانان مسیحی تعریفی از طبیعت را به عنوان تعریف هنجارین بپذیرند که خاستگاه آن خارج از سنت مسیحی است» (McGrath 2001, 45). در این صورت، بهترین راه تعریف و تفسیر طبیعت تعریف بر اساس «آموزه خلقت» است (McGrath 2001, 133; 2017, 61). مسیحیان می‌توانند طبیعت را از دریچه نظریه خلقت، که یکی از باورهای بنیادین مسیحی است، ببینند؛ پس طبیعت یعنی خلقت الهی (McGrath 2004, 52). اگر طبیعت یعنی خلقت، الهیات طبیعی نیز مبتنی بر نظریه خلقت خواهد بود، و دیگر توان اثبات وجود خدا را نخواهد داشت، چون بر اساس این خوانش از الهیات طبیعی، وجود خدا پیش‌فرض این الهیات است (McGrath 2004, 88-89) و اثبات وجود خدا با این الهیات دوری خواهد بود.

۲-۲. کارکرد الهیات طبیعی از دیدگاه مک‌گراث

حال اگر از نظر مک‌گراث الهیات طبیعی توان اثبات وجود خدا را ندارد، چه کارکرد دیگری برای آن متصور است؟ چرا باید به چنین الهیاتی باور داشت؟ مک‌گراث با خوانشی که از الهیات ارائه می‌دهد، آن را از قلمرو مباحث خداشناسی خارج کرده و به درون قلمرو مباحث علم و الهیات می‌برد. وی رابطه علم و الهیات را نه تعارض می‌داند و نه استقلال، بلکه معتقد است میان علم و الهیات رابطه گفتگو و یا تعامل برقرار است: هر یک از آنها می‌توانند از دیگری بهره ببرند. علم و الهیات به تنهایی توان ارائه نگاه کاملی از واقعیت را ندارند و باید با همکاری هم «تصویر بزرگی» را که در پشت جزئیات جهان خارج وجود دارد برای ما وضوح بخشند. از این رو، این دو نه رقیب یکدیگر، بلکه همکار هم هستند (McGrath 2010, 2). هم الهیات باید به علم کمک کند و هم علم به الهیات. کمکی که علم در این رابطه تعاملی می‌تواند ارائه دهد، ناظر به روش‌ها و مبانی نتیجه‌بخش علم است، یعنی الهیات برای تقویت عقلانیت و دفاع از باورهای خود می‌تواند از روش‌های علم و مفروضاتی چون واقع‌گرایی استفاده کند (McGrath 2004, 27-29). نتیجه این بهره‌گیری از علم رویکرد جدیدی در الهیات را در پی دارد که مک‌گراث آن را الهیات علمی نامیده و برای تبیین آن کتاب مهم *الهیات علمی* خود را در سه جلد نگاشته است.

از سوی دیگر، الهیات نیز می‌تواند خدماتی به علم ارائه کند. اما نکته مهم این است

که این خدمات به وسیله «الهیات طبیعی» قابل ارائه به علم است. از اینجا کارکرد جدید الهیات طبیعی و هدف مک‌گراث از ارائه خوانش جدید از آن روشن می‌شود. او برای توضیح این کارکرد الهیات طبیعی، با الهام از آراء جان پوکینگهورن، فیزیکدان و الهی‌دان بریتانیایی (نک. Polkinghorne 2006, 29) و ننسی مورفی، الهی‌دان و فیلسوف علم آمریکایی (نک. Murphy 1997, 15)، به پرسش‌هایی در علم اشاره می‌کند که به «پرسش‌های مرزی» شهرت یافته‌اند و عبارت‌اند از: (الف) چرا انسان دارای عقلانیت و استعداد شناخت است؟ (ب) چرا جهان قابل شناخت است؟ (ج) چرا جهان دارای نظم است؟ (د) چرا عقلانیت حاکم بر جهان درونی انسان با عقلانیت حاکم بر جهان خارج تطابق دارد؟ به تعبیر دیگر، چرا انسان می‌تواند جهان را با ارائه مدل‌های ریاضیاتی، بدون مراجعه به واقعیت خارجی، بشناسد و راز دقت معادلات ریاضیاتی در چیست؟ نکته مهم آن است که علم توان پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها را ندارد، لکن آنها را مسلم فرض کرده و به کار خود ادامه می‌دهد. اندیشمندان در فرایند پژوهش علمی به این مسئله نمی‌پردازند که چرا جهان از الگو و نظم ویژه‌ای برخوردار است که به او امکان شناخت و پیش‌بینی آن را می‌دهد، یا او هیچ گاه پژوهش خود را متوقف نساخته تا از دقت معادلات ریاضی در شناخت جهان و همچنین از چرایی توان انسان نسبت به شناخت جهان تحقیق کند. نزد او مسلم و بدیهی است که نظمی وجود دارد و انسان نیز با به‌کارگیری ابزارهایی از جمله معادلات ریاضیاتی می‌تواند آن را بشناسد. بدین سبب، او تردیدی ندارد که عقلانیت انسان با جهان خارج تطابق دارد و به همین سبب می‌توان آن را متعلق شناسایی خود قرار دهد. لکن نسبت به چرایی آنها وقعی نمی‌نهد و اساساً اگر بخواهد به آنها پاسخ دهد توان آن را ندارد. این نقصی برای علم است که با پرسش‌هایی مواجه است که می‌توانند در تعیین سرشت و سرنوشت آن نقش‌داشته باشد، ولی راهی برای پاسخ به آنها ندارد.

از نگاه مک‌گراث، مسیحیت و الهیات مسیحی است که می‌تواند به این پرسش‌ها پاسخ دهد و از این جهت نقص علم را رفع نماید. اما سازوکار پاسخ دادن به این پرسش‌ها پای الهیات طبیعی جدید را که مبتنی بر آموزه خلقت است به میان می‌آورد و مسیحیت و الهیات مسیحی از طریق این الهیات طبیعی می‌توانند به این پرسش‌ها پاسخ دهند (McGrath 2004, 113-114). پاسخ این سؤال که چرا انسان دارای عقلانیت و استعداد شناخت است، این است انسان بر «صورت خدا» آفریده شده است (پیدایش ۱:۲۷). آفرینش بر صورت الهی یعنی قوای عقلانی بشر منعکس‌کننده حکمت الهی است. آگوستین قدیس در تفسیر این فقره از عهد عتیق می‌گوید: «تصویر خالق در روح عقلانی

و فکری بشر یافت می‌شود» (Matthews 2002, 142). بنابراین چون خدای حکیم انسان را بر صورت خود آفریده، انسان نیز باید عاقل و توانا بر شناخت باشد. در پاسخ به چرایی وجود نظم در جهان نیز باید بر اساس نظریه خلقت گفت: انتظام و الگوهای موجود در جهان تجسم خالق در جهان است؛ خداوند جهان را دارای نظمی آفریده که عقلانیت الهی را منعکس می‌کند (McGrath 2001, 218-220). علت وحدت عقلانیت حاکم بر انسان و جهان خارج و دقت معادلات ریاضی در کشف قوانین طبیعت نیز این است که خالق انسان و جهان یکی است و هر دو آنها تجسم عقلانیت الهی هستند (McGrath 2004, 64). همچنین الهیات طبیعی می‌تواند با تکیه بر نظریه خلقت از کارآمدی و دقت زیاد قواعد ریاضیات در شناخت طبیعت، زیبایی جهان طبیعی و لذت بردن انسان از آنها، وجود «خیر» و «عدالت طبیعی» پرده بردارد (McGrath 2004, 116-120).

۳. نقد و بررسی

دیدگاه مک‌گراث در الهیات طبیعی، فارغ از نتیجه‌ای که به آن رسیده، دارای نکات و یافته‌های نسبتاً سودمندی است. نشان دادن نقاط ضعف و پیامدهای منفی الهیات طبیعی، تلاش برای نشان دادن تعامل میان علم و الهیات و به ویژه پاسخ به پرسش‌های مرزی علم، بررسی تاریخ تعریف طبیعت، تلاش برای بهره‌گیری از یافته‌های فلسفی، فلسفه علمی و الهیاتی در موضوع بحث از جمله نکات مثبت دیدگاه مک‌گراث است. اما دیدگاه او دارای کاستی‌هایی است که در دو بخش به آنها خواهیم پرداخت. در بخش اول مباحث سلبی و نقدهایی که او به الهیات طبیعی مدرن وارد کرده مطرح می‌شود و در بخش دوم به مباحث ایجابی و خوانش جدید او از الهیات طبیعی می‌پردازیم.

۳-۱. نکات ناظر به مباحث سلبی الهیات طبیعی

الف. مک‌گراث حملات شدیدی به الهیات طبیعی می‌کند و نهایتاً آن را بی‌اعتبار، بلکه مخرب الهیات مسیحی می‌داند. به نظر می‌رسد مهم‌ترین خاستگاه چنین اقدامی این است که به سبب همزمانی شکل‌گیری خداباوری طبیعی[۲] و مورد توجه قرار گرفتن الهیات طبیعی در دوره روشنگری، او این دو را با هم خلط کرده و سپس پیامدهای منفی خداباوری طبیعی را ناشی از الهیات طبیعی دانسته است. خداباوری طبیعی رویکردی است که در آن به رغم باور به وجود خدا، وحی و کتاب مقدس انکار می‌شود (Betts 1984, 4). به تعبیر دیگر، در خداباوری طبیعی، خالقیت الهی نسبت به جهان پذیرفته می‌شود، اما این ادعا با عقل اثبات می‌شود، نه وحی، و به همین سبب به وحی وقعی نهاده نمی‌شود. پیروان

دین طبیعی با طی ادواری و با اعتماد زیاد به عقل، در نهایت، به دین حمله کردند و آن را بر اساس ارزیابی‌های عقلانی فاقد اعتبار شمردند و همچنین معجزات را، که نقش محوری در دین داشتند، خرافه قلمداد کردند (Barbour 1990, 36-37).

وقتی مک‌گراث از عوامل شکل‌گیری الهیات طبیعی مدرن بحث می‌کند، عمدتاً بر عواملی چون نقد کتاب مقدس، ظهور جهان‌بینی مکانیستی و تنفر از دین نهادی دست می‌گذارد. این عوامل و عوامل دیگر از نگاه دیگر پژوهشگران باعث کنار گذاشتن دین سنتی یعنی مسیحت شده است. اما کنار گذاشته شدن مسیحیت به معنای کنار گذاشته شدن خداباوری نبود. آنها گرچه با مسیحیت مخالف بودند، اما به وجود خدا باور داشتند (یماک ۱۴۰۱، ۴۶۱-۴۶۴). در دوره روشنگری، به سبب پیشرفت‌های متعددی که در عرصه علمی، فلسفی و غیره به وجود آمده بود، همچنین به سبب خوش‌بینی‌هایی که نسبت به توانایی‌های انسان برای شناخت و مدیریت زندگی‌اش پیدا شد، حملات بر مسیحیت به سبب مخالفت آن با اصول روشنگری فزونی یافت و در پی آن بود که خداباوری طبیعی در میان برخی از دین‌باوران شکل گرفت (گرنز و اولسون ۱۳۹۰، ۲۳-۳۲). اصول مورد پذیرش در دوران روشنگری باعث دشمنی با مسیحیت و گرایش به خداباوری طبیعی شد. از این رو، باید توجه داشت که عوامل مورد نظر مک‌گراث در پیدایش خداباوری طبیعی مؤثر بودند، نه الهیات طبیعی. اما با پیدایش خداباوری طبیعی، همچنان پیروان آن نیاز به اثبات وجود خدا داشتند و با اعلام بی‌اعتباری الهیات وحیانی، آن‌ها باید به الهیات طبیعی متوسل می‌شدند تا خدا را اثبات کنند (یماک ۱۴۰۱، ۴۶۴-۴۶۵). بدین سبب برخی دوره روشنگری را دوره «تجدید حیات الهیات طبیعی» دانسته‌اند (براون ۱۳۹۲، ۷۴)، یعنی الهیات طبیعی به سبب چالش‌هایی که برای الهیات وحیانی به وجود آمده بود، در اینجا به وجود نیامد، بلکه دوباره مورد توجه قرار گرفت. از این رو، عواملی که مک‌گراث برشمرده عامل پیدایش خداباوری طبیعی بودند، نه الهیات طبیعی. پیدایش خداباوری طبیعی الهیات طبیعی را دوباره به صدر مباحث برگرداند. البته برای این که نقد فعلی بر مک‌گراث وارد باشد، باید نشان داده شود که الهیات طبیعی در مسیحیت دارای سابقه بوده که به این امر در نقد بعدی خواهیم پرداخت.

ب. علاوه بر عامل پیشین، عامل دیگری نیز در نقد مک‌گراث بر الهیات طبیعی نقش داشته است. او گمان می‌کند پیش از دوره روشنگری الهیات طبیعی اساساً سابقه‌ای در مسیحیت نداشته و در دوره روشنگری به وجود آمده و الهیات طبیعیِ سنتی، که مورد توجه الهی‌دانانی مسیحی در قرون وسطی بوده، غیر از الهیات طبیعی دوره روشنگری

است، زیرا آنها باورهای دینی را مسلم فرض می‌کردند. ادعای مک‌گراث تا حدی صحیح است، زیرا در قرون وسطی به سبب حاکمیت فضای دینی بر جامعه و عدم وجود شکاکیت دینی، براهینی که برخی از الهی‌دانان ارائه داده‌اند، پیش‌فرض‌های الهیاتی را در دل خود دارد. برای نمونه، دانس اسکوتوس، با این که معتقد است عقل توان شناخت حقایقی از خدا را دارد، از نگاه او این با تأمل در آثار خدا حاصل می‌شود (کاپلستون ۱۳۸۸، ۶۵۴). اما این تمام ماجرا درباره سرشت الهیات طبیعی در قرون وسطی نیست و از ابعاد دیگر موضوع غفلت شده است. در برابر دیدگاه مک‌گراث، اولاً باید توجه کرد که گرچه در قرون وسطی فضای فکری کاملاً دینی بوده و آنها رویکردهای شکاکانه را درک نکردند، ولی نسبت به براهین احساس بی‌نیازی نمی‌کردند و الهی‌دانان برجسته اقامه برهان بر وجود خداوند را زائد و بی‌فایده نمی‌دانستند (Copleston 1993, 336). ثانیاً در قرون وسطی براهینی چون «برهان وجودی» نیز در محور مباحث قرار گرفت که اساساً مقدمات آن بر خلاف براهین کیهان‌شناختی یا غایت‌شناختی از طبیعت یا جهان مادی شروع نمی‌شد، بلکه این برهان در صدد بودند با اصول متافیزیکیِ ناظر به وجود و تعریف خدا، برهانی برای اثبات خدا اقامه کنند (Maydole 2009, 553-554). بنابراین برهان وجودی شاهد گویایی علیه این ادعاست که همه براهین با پیش‌فرض‌های دینی آغاز شده‌اند. زیرا نمی‌توان ادعا کرد که در این برهان نیز باورهای دینی مسلم فرض شده است. مقدمه این برهان، حداقل با توجه به تقریرهای مشهور، صرفاً تعریفی از خدا است که ارتباطی با مخلوقات یا چارچوب فکری مسیحیت پیدا نمی‌کند. ثالثاً تقریرهایی که از برخی از براهین ارائه شده به نحوی نیست که ادعا شود در آنها پیش‌فرض‌های دینی مسلم است. برای نمونه، بوناونتوره یکی از الهی‌دانان برجسته در قرون وسطی، در تقریر برهان خود از «موجود لغیره» و «موجود لنفسه» در برهان استفاده می‌کند، نه خلقت (کاپلستون ۱۳۸۸، ۳۲۹)، یعنی موجود بودن محور برهان است، نه مخلوق بودن و نه آثار خالق. آکویناس، که خود تلاش بسیاری برای ارائه برهان برای اثبات وجود خدا کرده است، تأکید می‌کند که تنها راه اثبات و شناخت خدا راه پسینی و مراجعه به طبیعت است. در همین راستا او براهین پنجگانه‌ای را برای اثبات وجود خداوند ارائه می‌دهد که برخی از این براهین پنجگانه را از ارسطو و برخی دیگر را از فیلسوفان مسلمان گرفته است (Copleston 1993, 238-245). اما نکته جالب این است که تقریر تومیستی این براهین تفاوت ماهوی با تقریر ارسطویی ندارند، یعنی همان گونه که ارسطو در برهان خود پیش‌فرض دینی ندارد، آکویناس نیز به همان صورت برهان را اقامه کرده است. در پایان

نیز باید اشاره کرد که متفکرانی چون چارلز تالیافرو، آلوین پلنتینگا و دیگران، هنگام تبیین الهیات طبیعی یا نقد آن، بر خلاف مک‌گراث، تفاوتی میان الهیات طبیعی دوره روشنگری و قرون وسطی قائل نیستند (Taliaferro 2009, 1; Kretzman 1992, 17).

ج. برخی از پیامدهایی که مک‌گراث به الهیات طبیعی نسبت می‌دهد نه محصول الهیات طبیعی، بلکه محصول دوره روشنگری است، که شمشیر را برای مبارزه همه‌جانبه با مسیحیت از رو بسته بود. برای نمونه، مک‌گراث بر این باور است که توسل به الهیات طبیعی و تأکید بر آن در دوره روشنگری باعث به حاشیه راندن و بی‌اعتباری وحی شده است (McGrath 2004, 76). اما چنین دیدگاهی محل تأمل است. نقد کتاب مقدس که باعث کاسته شدن از اعتبار آن بود، از قرن دوازدهم میلادی آغاز شد و در قرن هفدهم نیز نزد اسپینوزا پیگیری و تناقضات بسیاری در کتاب مقدس کشف شد. اوج این مباحث انتقادی را می‌توان در عصر روشنگری مشاهده کرد که جریانی به نام «نقد تاریخی کتاب مقدس» مبتنی بر مطالعات جدید شکل گرفته است (طاهری آکردی ۱۳۹۰، ۱۲۶-۱۳۲). آنچه اعتبار کتاب مقدس را زیر سؤال برد، نه الهیات طبیعی، بلکه آشکار شدن تناقضات آن، منشأ بشری داشتن آن و گزارش‌های اشتباه آن راجع به باورهای مهمی همچون مسیح بود (مک‌گراث ۱۴۰۰، ۱۵۲). از این رو، این الهیات طبیعی نبود که استفاده از آن باعث تخریب وحی شد، بلکه تخریب وحی بود که خداباوران را به سمت الهیات طبیعی سوق داد. جالب اینجاست که خود مک‌گراث هم به این نکته اشاره کرده است که با نقد کتاب مقدس در قرن هفدهم اعتبار شناخت خدا با متون دینی زیر سؤال رفت و راه برای الهیات طبیعی گشوده شد (McGrath 2001, 244-245). اما وقتی او به پیامد منفی الهیات طبیعی می‌رسد، بی‌اعتباری وحی را محصول به‌کارگیری الهیات طبیعی می‌داند و در نهایت مشخص نمی‌شود که کدام یک در دیگری تأثیر گذاشته است.

د. یکی از نقدهای مک‌گراث بر الهیات طبیعی این بود که الهیات طبیعی از نگاه کتاب مقدس اعتباری ندارد، پس نمی‌توان از آن بهره برد. این نقد نیز صحیح به نظر نمی‌رسد. اولاً مک‌گراث نشان می‌دهد که الهیات طبیعی صرفاً نمی‌تواند شناخت کاملی ارائه دهد، نه این که هیچ اعتباری ندارد. زیرا او می‌پذیرد که کتاب مقدس تأیید می‌کند که طبیعتْ شناختی هرچند اجمالی از خدا به ما ارائه می‌دهد، گرچه این شناخت کامل نیست. ثانیاً با توجه به این که کتاب مقدس تأیید کرده که طبیعت یک شناخت اجمالی در اختیار قرار می‌دهد و همچنین به سبب این که منعِ صریحی از سوی کتاب مقدس نسبت به استفاده از الهیات طبیعی وارد نشده، همین امر برای اعتبار الهیات طبیعی کافی است و

لازم نیست تأییدی به صورت صریح درباره آن وجود داشته باشد. دلیل آن هم واضح است؛ زیرا مک‌گراث نیز اعتراف کرده که نویسندگان کتاب مقدس نیازی به این براهین احساس نمی‌کرده‌اند و در دوره‌هایی که با شکاکیت دینی مواجه هستیم، استفاده از آنها با توجه به کتاب مقدس مشکلی ایجاد نخواهد کرد. ثالثاً یکی از کارهای مهمی که باید انجام شود ارزیابی معرفت‌شناختی الهیات طبیعی و به ویژه براهین اثبات وجود خدا است. اگر این براهین دارای اعتبار معرفتی باشند، می‌توان ضعف و نارسایی آنها را با وحی جبران کرد. اما اگر این براهین اعتبار معرفتی نداشته باشند، باید آنها را کنار گذاشت. رابعاً به نظر می‌رسد رویکردی که آلوین پلنتینگا نسبت به الهیات اتخاذ کرده از دیدگاه مک‌گراث معقول‌تر است. زیرا پلنتینگا نیز در ابتدا الهیات طبیعی را قادر به اثبات وجود خدا نمی‌دانست (Plantinga 1967, 111)، اما بعدها اعتراف کرد که گرچه الهیات طبیعی توان اثبات حقانیت خداباوری را ندارد، می‌تواند اثبات کند باور به خدا باوری معقول است (Plantinga 1977, 112). بنابراین اثبات چنین معقولیتی، هرچند شناخت کاملی فراهم نیاورد، خدمت مهمی به دین‌باوری و دین‌پژوهی است. از این رو، نمی‌توان الهیات طبیعی و فوایدش را، که در طول تاریخ دین‌پژوهی روشن بوده، طرد کرد.

هـ. مک‌گراث بر این باور است که در رویکرد مسیحی، باور به خدا از هر باور دیگری بنیادین‌تر است، و به همین سبب لازم نیست بر باورهای بدیهی دیگر تکیه کند، زیرا باعث می‌شود وضعیت معرفت‌شناختی بدیهیات بهتر از باور به خدا باشد! (McGrath 2001, 264). اولین اشکال این ادعا خلط میان وضعیت معرفت‌شناختی خدا و وضعیت هستی‌شناختی او است. آنچه در مسیحیت یا دیگر ادیان ابراهیمی بنیادین است وضعیت هستی‌شناختی خدا است، نه وضعیت معرفت‌شناختی او. اگر خدا شناخته شود و جایگاه او درک شود، بی‌تردید در نظام باور هر دینداری تقدم بی‌چون‌وچرا با او است و نمی‌توان چیزی را بر او مقدم داشت. به تعبیر دیگر، در هر دینی خدا بنیاد نظام اعتقادی است و دیگر باورها باید از آن کسب اعتبار کنند. با وجود این، ممکن است به هر دلیلی خداوند برای یک شخص ناشناخته بماند، زیرا ممکن است موانعی چون گناه، غفلت، محیط اجتماعی و غیره غباری بر اندیشه او نشانده باشد و شناخت خدا برایش میسر نشود. در این صورت نمی‌توان ادعا کرد که باور به خدا نسبت به هر باوری بنیادین‌تر است. حداقل در اینجا موانعی در راه شناخت قرار گرفته و برای زدودن آنها می‌توان از امور بدیهی یا اموری که به فهم متعارف وابسته هستند بهره گرفت و خدا را شناخت. اما نکته دیگر این است که ادعای او درباره این که خدا در رویکرد مسیحی از هر باور دیگری

بنیادین‌تر است محل تأمل است. زیرا دست‌کم در میان مسیحیان شاید گروه‌های اندکی همچون پیروان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده را بتوان یافت که با او موافق باشند. در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده باور بر این است که باور به خدا باور پایه است و لازم نیست برای توجیه آن باور به دلیل استناد کرد (Plantinga 1992, 137-139). در واقع آنها باور به خدا را فطری -به معنایی که در فضای تفکر اسلامی به کار رفته- می‌دانند. اما از سوی دیگر متفکران بزرگی نیز بداهت وجود خدا را انکار کرده‌اند که نمونه بارز آنها توماس آکویناس است که خدا را نه فطری می‌داند و نه بدیهی (Copleston 1993, 236-238). همچنین دیگر الهی‌دانانی که در تاریخ مسیحیت به برهان متوسل شده‌اند، با این نگاه مک‌گراث موافق نخواهند بود و باور به خدا را بنیادین نمی‌دانند. اگر مراد مک‌گراث از بنیادین بودن باور به خدا در مسیحیت نزد منابع اولیه چون کتاب مقدس باشد، مطابق نکته اول باید گفت که این بنیادین بودن به لحاظ وضعیت هستی‌شناختی است، نه معرفت‌شناختی.

۳-۲. نکات ناظر به مباحث ایجابی الهیات طبیعی

الف. با این که مک‌گراث ورود مناسبی به بحث طبیعت دارد و تاریخ تعریف طبیعت، تنوع تعاریف و عدم وجود اجماع بر آن را روشن می‌کند، به نظر می‌رسد نقطه شروع او برای بهره‌گیری از این مباحث صحیح نیست. او معتقد است که در ادوار مختلف با تعاریف متفاوت از طبیعت مواجه‌ایم و سپس نتایج دلخواه خود را از آن می‌گیرد. اما باید توجه داشت که آنچه در تاریخ تنوع و تعدد دارد، نوع نگاه و انتظاری است که از طبیعت وجود داشته است. این که طبیعت نیروی کور است و باید رام شود، انبار تأمین آذوقه است، همچون ارگانیسم زنده است، و همچنین استعاره‌هایی که در طول تاریخ به کار رفته نشان نمی‌دهد که در برداشت و تعریف از طبیعت تعدد وجود دارد، بلکه آنچه متعدد است انتظارات آنها است. آنها بنا نیست ماهیت و سرشت طبیعت را روشن کنند، بلکه به طبیعت از زاویه نیاز خود یا خدماتی که ارائه می‌دهد نگاه می‌کنند و سپس آن را از همین منظر توصیف می‌کنند. بنابراین آنچه در تعریف طبیعت آورده شده تعریف خود طبیعت نیست. بدیهی است که همه افرادی که به تعریف آنها اشاره شده در معنا و مصداق طبیعت با هم اشتراک نظر دارند. از نگاه آنها در این که مجموعه اشیاء طبیعی و نحوه ارتباط آنها طبیعت را می‌سازد اختلافی وجود ندارد و اختلافات عمدتاً در نوع نگاه و انتظارات است.

ب. رویکرد مک‌گراث در تعریف طبیعت سر از نسبی‌گرایی درمی‌آورد. او بر اساس

یک پژوهش تاریخی به این نتیجه می‌رسد که طبیعت مفهومی عینی نیست و هر کسی می‌تواند بر اساس داشته‌های خود طبیعت را تعریف کند، و در این صورت هیچ یک از تعاریف بر دیگری برتری ندارد. از این رو، تعریف هر کس برای خودش صحیح است و ما نمی‌توانیم بیرون از پیش‌فرض‌ها و داشته‌های افراد تعریفی ارائه دهیم یا از موضعی بالاتر تعاریف دیگر را ارزیابی کنیم. یکی از شواهد نسبی‌گرایی مک‌گراث استفاده از ادعای افراطی پسامدرن‌ها در تفسیر متن و فهم جهان است. متفکران پسامدرن معتقدند در تفسیر متن هیچ معیاری برای درستی یک تفسیر وجود ندارد و در نتیجه یک راه را در فهم و تفسیر متن درست نمی‌دانند، بلکه از نگاه آنها متن قابلیت خوانش‌های متعددی دارد که هیچ یک بر دیگری برتری ندارد. آن‌ها همچنین مفهوم طبیعت را برساخت اجتماع می‌دانند که باید برای درک شدن ساختارشکنی شود (McGrath 2004, 39-43). در این صورت تعریف مک‌گراث هیچ برتری بر دیگر تعاریف نخواهد داشت و صرفاً برای مسیحیان سودمند است و حتی آنها نیز دلیلی بر برتری آن تعریف نخواهند داشت.

ج. اشکال دیگر ناظر به تفکیک طبیعت و الهیات طبیعی است. مک‌گراث تعریف جدیدی از طبیعت بر اساس نظریه خلقت ارائه می‌دهد. سپس، الهیات طبیعی جدیدی را مبتنی بر همان تعریف جدید از طبیعت بنیان می‌نهد که این نیز با الهیات طبیعی رایج در دوره روشنگری متفاوت است. نهایتاً از این الهیات طبیعی جدید در طرح‌های خود بهره می‌برد. این تفکیک از دو جهت مورد نقد است: یکی آن که تمام خدمات و کارکردهایی که مک‌گراث از الهیات طبیعی انتظار دارد در طبیعتی که با نظریه خلقت تفسیر شده وجود دارد، و اگر الهیات طبیعی توان اثبات وجود خدا را ندارد، دیگر سخن گفتن و استفاده از الهیات طبیعی ضرورتی نخواهد داشت. زیرا انتظاری که او از الهیات طبیعی دارد، پاسخگویی به پرسش‌های مرزیِ علم است و طبیعتی که با آموزه خلقت تفسیر شده، این هدف را برآورده می‌سازد و دیگر نیازی به الهیات طبیعی نیست. علاوه بر این، الهیات طبیعی مورد نظر مک‌گراث به لحاظ محتوایی با «وحی طبیعی» یکی است و او همان تعریفی را برای الهیات طبیعی ارائه می‌دهد که دیگران برای وحی طبیعی ارائه داده‌اند و مک‌گراث نیز هیچ تمایزی میان آنها برنمی‌شمارد (Dew 2011, 100). حال اگر الهیات طبیعی جدید مک‌گراث با وحی طبیعی تفاوتی ندارد، چه نیازی است که مک‌گراث اصطلاح رایج الهیات طبیعی را در یک معنای نامأنوس به کار ببرد و از اصطلاح وحی طبیعی که در الهیات مسیحی مورد توجه قرار گرفته استفاده نکند؟

با توجه به نکات پیشین، الهیات طبیعی مک‌گراث، با آن که می‌تواند در رابطه

تعاملی علم و دین ایفای نقش کند و به پرسش‌های مرزی پاسخ دهد، با وجود نظریه خلقت و یا طبیعتی که با نظریه خلقت تفسیر شده، دیگر نیازی به آن نخواهد بود. جالب آن است که مک‌گراث نیز در هنگام پاسخ به پرسش‌های مرزی مکرر به نظریه خلقت اشاره می‌کند و تبیین او نیز از کیفیت پاسخ‌گویی به پرسش‌های مرزی با نظریه خلقت سازگاری بیشتری دارد تا با الهیات طبیعی او.

د. مک‌گراث در *الهیات علمی* با صرف زمان حدود بیست سال طرح مهم و سترگ الهیات علمی خویش را پیش برده (Myers 2006, 1-2) و کوشیده از مبانی و روش‌های علم در الهیات بهره ببرد و از این مسیر الهیاتی ارائه دهد که دارای عقلانیت علمی است. الهیات علمی او گسترده‌ترین و نظام‌مندترین طرح الهیاتی قلمداد شده (Dew 2011, 43) و او در این طرح رویکردی عقل‌گرایانه پیش گرفته است. اما وقتی مک‌گراث به بحث الهیات طبیعی می‌رسد، گویا از رویکرد عقل‌گرایانه خود دور می‌شود و گمان می‌کند نمی‌توان بدون تکیه بر باورهای مسیحی به اثبات خدا پرداخت. به همین سبب، در اثبات وجود خدا رویکردی ایمان‌گرایانه پیشه می‌کند. اتخاذ چنین رویکردی نسبت به الهیات طبیعی و الهیات علمی حاکی از عدم انسجام طرح مک‌گراث است. این اشکال زمانی تشدید می‌شود که به یاد آوریم او الهیات طبیعی خود را به همین صورت در طرح الهیات علمی جای داده و در صدد است از الهیات طبیعی در کلان‌طرح خود استفاده کند و این عدم انسجام در آن طرح بیشتر به چشم خواهد آمد.

۴. نتیجه‌گیری

الهیات طبیعی دارای پیشینه طولانی در عرصه دین‌پژوهی و تفکرات فلسفی است، لکن مورد بی‌مهری برخی از متفکران و الهی‌دانان قرار گرفته است که از جمله آنها مک‌گراث است. او می‌پذیرد الهی‌دانان مسیحی از الهیات طبیعی بهره برده‌اند، لکن معتقد است در دوره روشنگری و در پی اتفاقاتی چون نقد کتاب مقدس، بی‌اعتبار شدن کلیسا و غیره، الهیات طبیعی جدیدی رخ نموده که سر ناسازگاری با وحی مسیحی دارد. به همین دلیل، او روی خوش به این الهیات نشان نمی‌دهد. از نگاه او، این الهیات مورد تأیید کتاب مقدس نیست و باعث تخریب و بی‌اعتباری وحی می‌شود. او این الهیات را بی‌اعتبار می‌داند، لکن بی‌اعتبار قلمداد کردن او سبب نمی‌شود اصطلاح الهیات طبیعی را از قاموس خود بیرون اندازد، بلکه تفسیر جدیدی را از الهیات طبیعی ارائه می‌دهد که مبتنی بر تعریف مفهوم «طبیعت» در پرتو «نظریه خلقت» مسیحی است. این الهیات توان اثبات

وجود خدا را ندارد، لکن در رابطه تعاملی علم و الهیات می‌تواند در پاسخ به پرسش‌های مرزی علم، که خود علم توان پاسخگویی به آنها را ندارد، ایفای نقش کند. مباحثی که مک‌گراث طرح کرده بی‌تردید می‌تواند از افراط در بهره‌گیری از الهیات طبیعی که منجر به بی‌مهری نسبت به متون دینی می‌گردد جلوگیری کند، لکن نگاه او هم در نقد الهیات طبیعی و هم در بازسازی الهیات علمی مورد نظر خود اشکالاتی به همراه دارد. در نقد الهیات طبیعی دوره روشنگری، یکی از مهم‌ترین اشکالات مک‌گراث خلط میان الهیات طبیعی و خداباوری طبیعی است. او بسیاری از عوامل و پیامدهای منفی خداباوری طبیعی را به الهیات طبیعی نسبت می‌دهد. ادعای این که الهیات طبیعی در مسیحیت با الهیات طبیعی دوره روشنگری متفاوت بوده بدون دلیل است، و حتی دلایلی بر خلاف آن وجود دارد. او همچنین در پژوهش تاریخی خود عمدهٔ پیامدهای منفی دوره روشنگری را به پای الهیات طبیعی می‌نویسد. مک‌گراث به جای ارزیابی معرفتی الهیات علمی آن را بر کتاب مقدس عرضه می‌کند، اما کتاب مقدس نیز به صراحت آن را نفی نمی‌کند. دیدگاه مک‌گراث در بازسازی الهیات طبیعی نیز دارای نقص‌هایی است. او در تبیین دیدگاه خود از تعریف طبیعت آغاز می‌کند، اما انتظارات متعدد از طبیعت را به عنوان تعریف آن قلمداد کرده و از این مسیر در دام نسبی‌گرایی می‌افتد. به نظر می‌رسد نیازی به اصطلاح جدید الهیات طبیعی و همچنین تبیین و ارائه خوانش جدید از آن وجود ندارد، زیرا «وحی طبیعی» همان معنای الهیات طبیعی مد نظر او را دارد و همچنین مفهوم طبیعتی که او در پرتو نظریه خلقت ارائه داده تمام کارکردهای الهیات طبیعی او را دارد.

کتاب‌نامه

کتاب مقدس.

کاپلستون، فردریک. ۱۳۸۸. *تاریخ فلسفه*. ترجمه ابراهیم دادجو. ج. ۲. تهران: علمی و فرهنگی.

گرنز، استنلی، و راجر اولسون. ۱۳۹۰. *الهیات مسیحی در قرن بیستم*. ترجمه روبرت آسریان و میشل آقامالیان. تهران: ماهی.

براون، کالین. ۱۳۹۲. *فلسفه و ایمان مسیحی*. ترجمه طه‌طه‌وس میکائلیان. تهران: علمی و فرهنگی.

مک‌گراث، آلیستر. ۱۴۰۰. *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی. ج.۱. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

طاهری آکردی، محمدحسین. ۱۳۹۰. *یهودیت*، قم: نشر المصطفی.

یماک، پتر. ۱۴۰۱. «روشنگری فرانسوی بخش دوم: دئیسم، اخلاقیات و سیاست». در *تاریخ فلسفه راتلج*، ج. ۵، ترجمه علی معظمی. تهران: چشمه.

Bibliography

The Holy Bible.

Alston, William P. 1993. *Perceiving God: The epistemology of Religious Experience*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Barbour, Ian G. 1990. *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. SanFrancisco: Harper Collins Publishers.

Betts, C. L. 1984. *Early Deism in France*. Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

Brown, Colin. 2013. *Philosophy and The Christian Faith*. Translated by Tatevos Mikaelian. Tehran: Intisharat-i ʻIlmi va Farhangi. (In Persian)

Copleston, Frederick. 2009. *A History of Philosophy*, Vol. 2. Translated by Ibrahim Dadjoo. Tehran: Intisharat-i ʻIlmi va Farhangi. (In Persian)

Copleston, Fredrick. 1993. *History of Philosophy*, Vol. 2. New York: Image books.

Dew, J. K. 2011. *Science and Theology: An Assessment of Alister McGrath's Critical Realist Perspective*. Wipf and Stock Publishers.

Fales, Evan. 1996. "Plantinga's Case against Naturalistic Epistemology." *Philosophy of Science* 63(3): 432-451.

Geivett, Douglas, and Brendan Sweetman. 1992. *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. New York: Oxford University Press.

Grenz, Stanly, and Roger Olson. 2011. *20th-Century Theology: God and the World in a Transitional Age*. Translated by Robert Asrian and Michel Aghamalian. Tehran: Mahi Publication. (In Persian)

Jimack, Peter. 2022. "The French Enlightenment II: Deism, Morality and Politics." In *Routledge History of Philosophy*, Vol. 5. Translated by Ali Moazzami. Tehran: Cheshmeh Publication. (In Persian)

Kretzmann, Norman. 1992. "Evidence against Anti-Evidentialism." In *Our Knowledge of God: Essays on Natural and Philosophical Theology*, edited by Kelly James Clark. Springer Science Business Media B.V.

Matthews, Gareth B. 2002. *Augustine: On the Trinity Books 8-15*. Cambridge University Press.

Maydole, Robert. 2009. "The Ontological Argument." In *The Blackwell Companion to Natural Theology*, edited by William Lane Craig and J. P. Moreland. Blackwell.

McGrath, Alister E. 2001. *A Scientific Theology, Volume 1: Nature.* Edinburgh: T&T Clark.

McGrath, Alister E. 2004. *The Science of God.* London: T&T Clark.

McGrath, Alister E. 2008. *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*. Blackwell.

McGrath, Alister E. 2010. *Science & Religion: A New Introduction.* John Wiley & Sons.

McGrath, Alister E. 2011. *Darwinism and the Divine*. John Wiley & Sons.

McGrath, Alister E. 2017. *Re-Imagining Nature: The Promise of a Christian Natural Theology*. John Wiley & Sons.

McGrath, Alister E. 2021. *Christian Theology: An Introduction*, Vol. 1. Translated by Behrouz Haddadi. Qom: University of Religions and Denominations. (In Persian)

Murphy, Nancey C. 1997. *Reconciling Theology and Science: A Radical Reformation Perspective*. Kitchener: Pandora Press.

Myers, Benjamin. 2006. "Alister McGrath's Scientific Theology." In *The Order of Things: Explorations in Scientific Theology*, edited by Alister E. McGrath. Blackwell.

Paley, William. 2006. *Natural Theology: Or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature*. Oxford University Press.

Plantinga, Alvin. 1967. *God and Other Minds*: *A Study of the Rational Justification of Belief in God*. Cornell University Press.

Plantinga, Alvin. 1977. *God, Freedom, and Evil*. New York: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Plantinga, Alvin. 1992. "Is Belief in God Properly Basic." In *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, edited by Douglas Geivett and Brendan Sweetman. Oxford University Press.

Polkinghorne, John C. 2006. *Science and Creation.* Philadelphia and London: Templeton Foundation Press.

Taheri Akerdi, Mohammad Hossein. 2011. *Judaism*. Qom: Al-Mustafa Publication. (In Persian)

Taliaferro, Charles. 2009. "The Project of Natural Theology." In *The Blackwell Companion to Natural Theology*, edited by William Lane Craig and J. P. Moreland. Blackwell.

Todd, D. D. 1996. "Plantinga and the Naturalized Epistemology of Thomas Reid." *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie* 35(1): 93-108.

یادداشت‌ها

[1]. Théodore de Bèze

[2]. deism

Philosophy of Religion Research
Vol. 22, No. 2, (Serial 44), Fall & Winter 2024-2025, pp. 199-214
Research Paper
10.30497/prr.2024.244382.1826

How to Apply the Principle of Credulity to Religious Experience, according to the Principle of Simplicity

Farid al-Din Sebt[1]

© The Author(s) 2024. Submitted: 2023.04.03 Accepted: 2024.04.23

Abstract

Following C.D. Broad, Swinburne argues that the principle of credulity can be applied to religious experience. He contends that, based on this principle, religious experiences are real and can provide evidence for God's existence. In this paper, contrary to his claim, I argue that the principle of credulity cannot be applied to religious experience. To this end, firstly, I try to explain his view on the principle of credulity. My next step is to examine the critique proposed by William Rowe, which argues that since there is no clear distinction between real and illusory religious experiences, the principle of credulity cannot be applied in this context. In the following, I will assess the responses that claim religious experiences, like sensory experiences, can be evaluated, suggesting that the principle of credulity can indeed be applied to religious experiences. Finally, I will demonstrate that applying this principle to religious experience faces a more serious problem. Referring to the principle of simplicity, I argue that because the object of religious experience (God as infinite) is so complex, the principle of credulity cannot be applied to it. Consequently, we need to find another way to justify the epistemological value of religious experience.

Keywords

the principle of credulity, religious experience, the hypothesis of theism, the principle of simplicity, infinity

1. Ph.D. Graduate in Philosophy of Religion, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran. (f.sebt@ihcs.ac.ir)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌ودوم، شماره دوم (پیاپی ۴۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص. ۱۹۹-۲۱۴
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2024.244382.1826

چگونگی اطلاق اصل آسان‌باوری بر تجربه دینی، با تکیه بر نقش اصل سادگی

فریدالدین سبط[۱]

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۴ **پذیرش:** ۱۴۰۳/۰۲/۰۴

چکیده

ریچارد سوئینبرن، با تأسی از سی. دی. براد، اصل آسان‌باوری را بر تجربه دینی قابل اطلاق می‌داند. او ادعا می‌کند که طبق این اصل، تجربه دینی تجربه‌ای واقعی است، و در نتیجه می‌تواند به مثابه قرینه‌ای برای فرضیه خداباوری تلقی گردد و احتمال وجود خداوند را افزایش دهد. من در این مقاله استدلال خواهم کرد، بر خلاف ادعای ریچارد سوئینبرن، اصل آسان‌باوری نمی‌تواند بر تجربه دینی قابل اطلاق باشد. بدین منظور، ابتدا به تبیین دیدگاه سوئینبرن درباره اصل آسان‌باوری خواهیم پرداخت، سپس به بررسی نقد مطرح‌شده از جانب ویلیام رو خواهم پرداخت، که ادعا می‌کند به دلیل عدم تمایز میان تجربه دینی اصیل و موهوم، اصل آسان‌باوری بر تجربه دینی قابل اطلاق نیست. در ادامه به پاسخ‌های ارائه شده به رو خواهم پرداخت که ادعا می‌کنند تجربه دینی، همانند تجربه حسی، قابل‌ارزیابی است و در نتیجه اصل آسان‌باوری بر تجربه دینی قابل اطلاق است. در آخر نشان خواهم داد اطلاق این اصل بر تجربه دینی با مشکل جدی‌تری روبرو است، و با ارجاع به ابتنای اصل سادگی بر اصل آسان‌باوری استدلال خواهم کرد که به دلیل پیچیدگی متعلَق تجربه دینی (خداوند به مثابه امری نامتناهی)، اصل آسان‌باوری نمی‌تواند بر تجربه دینی اطلاق شود. از این رو برای حفظ ارزش معرفت‌شناسانه تجربه دینی، باید به توجیه دیگری توسل جست.

کلیدواژه‌ها

اصل آسان‌باوری، تجربه دینی، فرضیه خداباوری، اصل سادگی، نامتناهی

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
(f.sebt@ihcs.ac.ir)

۱. مقدمه

در این نوشتار قصد داریم به بررسی دیدگاه ریچارد سوئینبرن درباره تجربه دینی بپردازیم، دیدگاهی که بیان می‌کند تجربه دینی می‌تواند قرینه‌ای بر وجود خداوند باشد. او در ابتدای فصل سیزدهم کتاب *وجود خدا*[1] به بررسی ماهیت تجربه دینی می‌پردازد و بیان می‌دارد تجربه دینی عبارت است از رخداد ذهنی آگاهانه‌ای[2] که در آن به نظر فاعل شناسا (به نحو معرفت‌شناسانه) چنین می‌رسد که درکی از حضور خدا یا هر امر مافوق طبیعی[3] دیگر دارد. او در ادامه می‌گوید هنگامی‌که سخن از نحوه معرفت‌شناسانه به میان می‌آید، منظورمان این است که فاعل شناسا تمایل به باور حضور خداوند دارد و حضور او را واقعی تلقی می‌کند (Swinburne 2004, 293-5). اما پرسشی که مطرح می‌گردد این است که چگونه می‌توان از صرفِ تجربه حضور خداوند وجود او را نتیجه گرفت؟ و چه توجیهی می‌توان برای ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی قائل شد؟ به بیانی دیگر، این ادعای فاعل شناسا که تجربه او از حضور خداوند تجربه‌ای واقعی است و با استناد به آن می‌توان از وجود خداوند خبر داد چه توجیهی خواهد داشت، و این شکاف منطقی میان «به نظر رسیدن» و «حضور واقعی» را چگونه می‌توان پر نمود؟ پرسشی که همواره فلاسفه در رابطه با تجربه دینی با آن روبرو بوده‌اند و چالش‌های جدی‌ای را پیش روی آن‌ها قرار داده است. لذا این پرسش محور مقاله پیش رو را تشکیل می‌دهد و هدف از طرح این نوشتار پاسخ بدین پرسش است.

۲. اصل آسان‌باوری

سوئینبرن در پاسخ بدین پرسش به اصلی استعانت می‌جوید که میراث افرادی همچون سی. دی. براد است[4]، اصلی که بیان می‌دارد «هر گاه به نظر فاعل شناسا برسد که x حاضر است و دارای خصوصیاتی است، در صورت نبود ملاحظات خاص[5]، احتمالاً x با همان خصوصیات حاضر خواهد بود، به عبارت دیگر اشیاء آن طوری به نظر می‌رسند که در واقع هستند». برای مثال، هنگامی که به گونه‌ای معرفت‌شناسانه به نظر ما برسد که میزی در فلان مکان است، شاهد معتبری برای این فرض خواهد بود که میزی در آنجا موجود است (Swinburne 2004, 303).

او این اصل را اصل عقلانیت[6] و پایه تلقی می‌کند، زیرا معتقد است با عدم پذیرش آن در ورطه شکاکیت خواهیم افتاد. لذا آن را اصل آسان‌باوری[7] می‌نامد و همچون براد معتقد است که این اصل بر حیطه تجربه دینی قابل اطلاق است و می‌تواند شکاف میان

مقام ظهور و واقعیت را پر کند. لذا بیان می‌دارد که هر گاه به نحوی معرفت‌شناسانه به نظر فاعل شناسا برسد که تجربه‌ای از حضور خداوند داشته است، در صورت نبود ملاحظات خاص، احتمالاً خداوند وجود خواهد داشت و آن تجربه یک تجربه واقعی[۸] خواهد بود (Swinburne 2004, 304).

اما نکته‌ای که باید بدان توجه نمود عبارت از این است که اصل مذکور صرفاً بر مدعیات ایجابی قابل اطلاق است، یعنی اشیاء آن گونه که ایجاباً به نظر می‌رسند، فی‌الواقع هستند و این نحوه به نظر رسیدن می‌تواند شاهدی بر موجود بودن آن‌ها باشد. اما مدعیات سلبی (مثل تجربه نبودن یا ندیدن چیزی یا شخصی در کلاس) نمی‌تواند شاهدی بر نبود آن تلقی گردد. برای مثال، اگر به نظرم برسد که میزی در کلاس یا مجسمه‌ای در باغ وجود دارد، احتمالاً چنین است؛ اما اگر به نظرم آید میزی در کلاس نیست، این در صورتی قرینه‌ای بر نبودن میز است که دلایل معتبری برای آن وجود داشته باشد، دلایلی همچون این که من به همه اطراف اتاق نگاه کرده‌ام و در حالی که چشمانم به خوبی می‌بیند و اگر میزی ببینم آن را تشخیص می‌دهم، اما چنین چیزی مشاهده نکرده‌ام. لذا ادعای یک خداناباور مبنی بر این که تجربه نبود خداوند را داشته است، تنها زمانی می‌تواند شاهدی بر نبود وجود خداوند باشد که دلایل مشابه فراهم باشد (Swinburne 2004, 304).

۲-۱. ملاحظات خاص به چه معناست؟

همان طور که دیدیم، سوئینبرن احتمال صدق یک تجربه را مبتنی بر نبود ملاحظات خاص می‌داند. لذا این پرسش مطرح می‌گردد که منظور او از این ملاحظات خاص چه در تجربه حسی و چه در تجربه دینی چیست؟ او در باب این ملاحظات بیان می‌کند:

> وقتی این ملاحظات در کنار گزارشی از یک تجربه قرار می‌گیرند، مانع احتمال حضور متعلَق آن تجربه می‌گردند. لذا اگر e را معادل «به نظر s می‌رسد که x حاضر است» و h را معادل «x حاضر است» و k را معادل «معرفت پیش‌زمینه‌ای» و c را معادل «ملاحظات خاص» در نظر بگیریم، آنگاه هرچند $P(h|e.k) > \frac{1}{2}$ باشد، اما $P(h|e.k.c) \leq \frac{1}{2}$ خواهد بود. (Swinburne 2004, 310)

او این ملاحظات را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

ملاحظه نخست عبارت است از این که شخصی نشان دهد که ادراک ظاهریِ ذکرشده تحت شرایط ویژه‌ای یا به وسیله فاعلی شناسا یافت شده است که در گذشته معلوم گردیده که قابل‌اعتماد نبوده است. برای مثال، ممکن است نشان داده شود که دعاوی

ادراکی شخص s به طور کلی کاذب است یا این دعاوی ادراکی چون تحت تأثیر داروی LSD شکل‌گرفته‌اند کاذب‌اند. لذا این امر شاهد معتبری خواهد بود برای این باور که دعاوی ادراکی جدیدی که به وسیله s یا تحت تأثیر داروی LSD تحقق یافته کاذب است (Swinburne 2004, 311).

ملاحظه دوم این است که با کمک دعاوی ادراکی مشابه نشان دهیم که یک ادعای ادراکی نادرست است. برای مثال، اگر به نظر s چنین برسد که از فاصله صد متری متنی را در اندازه‌ای معمولی می‌خواند، می‌توانیم او را با موارد زیادی از موقعیت‌های دیگر بیازماییم و ببینیم آیا او می‌تواند متنی را از همان فاصله بخواند یا خیر؟ و اگر نتوانست، آنگاه شاهد استقرایی معتبری خواهیم داشت که نادرستی ادعای او را نشان دهیم (Swinburne 2004, 311).

در ملاحظه سوم و چهارم، علت تجربه به چالش کشیده می‌شود، بدین نحو که ممکن است ادعا شود که x (متعلَق تجربه) که تجربه فاعل شناسا معلول وجود آن است، موجود نبوده یا اگر هم موجود بوده، علت تجربه نبوده است. ملاحظه سوم شامل موردی است که بر اساس معرفت پیش‌زمینه‌ای به احتمال زیاد x موجود نبوده است. برای مثال، فرض کنید من در لندن هستم و به نظرم می‌رسد که جان را در حالی که از کنار جاده کارینگ عبور می‌کرده دیده‌ام. اگر بر اساس معرفت پیش‌زمینه‌ای، به احتمال زیاد جان مرده باشد، در نتیجه بسیار نامحتمل است که او در همان زمان در کنار جاده کارینگ در حال پیاده‌روی باشد (Swinburne 2004, 311-12).

ملاحظه چهارم مربوط به زمانی است که احتمال دارد x به رغم موجود بودن علت تجربه مورد ادعا نباشد. یک طریق برای بیان چالش مذکور این است که نشان داده شود شاید شیء دیگری علت تجربه بوده است. برای مثال، اگر نشان داده شود به بازیگری که در راهرو راه می‌رود لباس مبدل پوشانده شده تا جان به نظر برسد، من تشخیص خواهم داد تجربه‌ام مبنی بر این که جان را دیده‌ام احتمال دارد معلول بازیگر ذکرشده باشد، پس هیچ دلیلی برای این که باور کنم جان در راهرو بوده ندارم (Swinburne 2004, 314).

همان طور که بیان شد، این چهار حالت تمام طرقی است که دعاوی ادراکی متعارف را به چالش می‌کشد و اگر هیچ یک از این چالش‌ها در کار نباشد، باید ادعای فرد تجربه‌گر پذیرفته شود. اما حتی اگر با یکی از چالش‌های فوق مواجه باشیم، آنگاه مسئولیت استدلال تغییر می‌کند و اکنون بر عهده فاعل شناسا است که واقعی بودن تجربه خویش را

اثبات کند (Swinburne 2004, 314). حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا ملاحظات مذکور در باب ادراکات متعارف توانایی غلبه بر ادراکات دینی را دارند یا خیر؟

سوئینبرن درباره ملاحظه نخست بیان می‌کند این چالش بر تعداد کمی از تجربیات دینی می‌تواند غلبه یابد. زیرا غالب تجربیات دینی نزد اشخاصی رخ می‌دهد که دعاوی ادراکیِ قابل‌اعتمادی دارند و تحت تأثیر هیچ دارویی نبوده‌اند (Swinburne 2004, 315). در باب ملاحظه دوم نیز معتقد است این چالش از سوی کسانی مطرح می‌گردد که معتقدند ادعای شما مبنی بر این که شخصی را شناسایی کرده‌اید، تنها در صورتی احتمالاً صادق است که شما قبلاً آن شخص را ادراک کرده باشید و به شما گفته باشند او کیست یا قبلاً ویژگی‌های او را به طور مفصل برای شما توصیف نموده باشند. اما ادراک و توصیف گسترده خداوند به مثابه موجودی نامتناهی توسط ما که متناهی هستیم امکان‌پذیر نیست. لیکن او این ادعا را باطل می‌شمارد و معتقد است که اگر شخصی از توانایی لازم برای شناسایی چیزی برخوردار باشد، لزوماً نتیجه نمی‌شود که او می‌تواند تجربه‌ای از آن شیء در سطح گسترده داشته باشد. لذا توصیف خداوند به موجود واحد، قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق، برای کسی که او را شناسایی می‌کند کافی است. زیرا حتی اگر ما در شناسایی صفت قدرت، علم یا اراده در انسان‌هایی که با آن‌ها مرتبط هستیم توانایی نداشته باشیم، ولی در شناسایی سطح عالی این صفات کاملاً از توانایی لازم برخورداریم (Swinburne 2004, 318-19). اما دلیل این که چرا سوئینبرن معتقد است توانایی ما در شناخت سطح عالی صفات بیشتر از سطوح پایین‌تر است به ادعای او در باب «قابل‌فهم‌تر بودنِ»[۹] نامتناهی نسبت به متناهی برمی‌گردد که در ادامه ذکر خواهیم کرد.

چالش سوم در برابر دعاوی تجربه دینی عبارت از آن است که به احتمال بسیار زیاد خداوند (متعلَق تجربه) حاضر نبوده است تا ادراک گردد، لذا فرد تجربه‌گر قادر به ادراک او نبوده است. اما سوئینبرن بیان می‌کند اگر خداوند موجود باشد در همه جا حضور خواهد داشت و او تنها در صورتی حضور ندارد که موجود نباشد. لذا برای این که این چالش کارایی داشته باشد، باید اثبات شود که به احتمال زیاد خداوند موجود نیست و این استدلال بر عهده فرد خداناباور است (Swinburne 2004, 318-19).

و چالش چهارم بدین معناست که تجربه دینی احتمالاً دارای علت دیگری غیر از خداوند است. اما سوئینبرن این چالش را نیز کارآمد نمی‌داند. زیرا معتقد است اگر بنا بر فرض خداوند موجود باشد، چون حاضر مطلق، عالم مطلق، قادر مطلق و مختار مطلق است، لذا تمام فرایندهای علی-طبیعی محصول اجازه و اراده اوست. بنابراین هر تجربه‌ای

از خدا که توسط عوامل طبیعی در ما ایجاد شود، تجربه واقعی از خداوند خواهد بود. لذا تنها راه برای این که نشان دهیم خداوند نمی‌تواند علت این تجارب باشد، این است که نشان دهیم خداوند نمی‌تواند وجود داشته باشد. زیرا اگر او بر اساس آنچه تعریف شد موجود باشد، روشن است که او هم مسئول عمل قوانین طبیعی است و هم مسئول نقض این قوانین (Swinburne 2004, 320).

۳. آیا اصل آسان‌باوری بر تجربه دینی قابل اطلاق است؟

همان طور که نشان داده شد، سوئینبرن معتقد است تلاش برای یافتن دلایل مثبت[۱۰]، یعنی ملاحظات خاص علیه تجربه دینی، ناموفق خواهد بود. اما آیا این امر بدان معناست که ما باید از او تبعیت کنیم و نتیجه بگیریم که استدلال از راه تجربه دینی به وجود خداوند استدلالی موفق است؟ یعنی آیا در صورت نبود ملاحظات خاص علیه تجربه دینی، ما می‌توانیم با تکیه بر اصل آسان‌باوری نتیجه بگیریم که تجربه دینیِ ما تجربه‌ای صادق است؟ به عبارت دیگر آیا اطلاق اصل آسان‌باوری، که متعلق به ساحت تجربه حسی است، بر ساحت تجربه دینی اقدامی موجه است؟

پاسخ افرادی همچون ویلیام رو به این پرسش منفی است. او در مقاله‌ای با عنوان «تجربه دینی و اصل آسان‌باوری»، گرچه خود را با این ادعای سوئینبرن در باب عدم کارساز بودن ملاحظات خاص همدل نشان می‌دهد، اما از طرفی معتقد است همچنان این مشکل وجود دارد که ما نمی‌دانیم تحت چه شرایطی تجربه دینی مشخصی صادق است یا موهوم، و میان دانستن و ندانستن این که چگونه پیش رویم تا دلایلی مثبت برای رد یک تجربه به مثابه توهم بیابیم تمایز وجود دارد. او فرق تجربه دینی و حسی را در این امر می‌داند، زیرا در باب اشیاء فیزیکی شرایطی وجود دارد که اگر توسط فاعل شناسا اعمال شود، او آن را تجربه خواهد کرد، و این برای داوری این که آیا تجربه ادراکی مشخصی معتبر است یا خیر به کار می‌رود. برای مثال، تجربه یک کتاب مشخص بدین نحو است که اگر یک مشاهده‌گرِ معمولی در جایگاه درست بایستد و چشمان خود را باز کند و...، می‌تواند تجربه‌ای از آن کتاب داشته باشد. اما اگر بدانیم چندین مشاهده‌گر با به کار بستن این شرایط نتوانسته‌اند چنین تجربه‌ای داشته باشند، آنگاه زمینه‌ای فراهم خواهد بود تا تجربه آن فرد را موهوم بدانیم. اما خداوند چنین ابژه‌ای نخواهد بود. زیرا خداوند می‌تواند انتخاب کند که خودش را بر فرد A آشکار سازد، لیکن تحت همان شرایط بر فرد B آشکار نسازد و این مطلب بدان معناست که شکست چندین مشاهده‌گر در تجربه خداوند، تحت

شرایط مشابهی که فرد A در آن تجربه‌ای از خدا دارد، ناقض اعتبار تجربه فرد A نخواهد بود. لذا ما نمی‌دانیم در چه شرایطی یک تجربه دینی توهم است و تحت چه شرایطی، اگر خدایی وجود داشته باشد، شخص می‌تواند تجربه‌ای واقعی از او داشته باشد (Rowe 1982, 89-91).

بنابراین، او تعریف سوئینبرن از اصل آسان‌باوری را تعریفی ناقص می‌داند و تعریف اصلاح‌شده‌ای از آن ارائه می‌دهد. طبق این تعریف، هنگامی می‌توانیم در نبود ملاحظات خاص، حکم به صادق بودن یک تجربه کنیم که بدانیم چگونه می‌توان آن ملاحظات را، در صورت وجود، کشف کرد. او معتقد است چون در تجربه دینی طریقه کشف این ملاحظات به دلایلی که ذکر شد بر ما معلوم نیست، پس اطلاق تعریف اصلاح‌شده اصل آسان‌باوری[۱۱] بر آن جایز نیست و درنتیجه ادعای صادق بودن تجارب دینی با تکیه بر این اصل نیز موجه نخواهد بود (Rowe 1982, 91).

۴. چالشی بر کاربرد اصل آسان‌باوری اصلاح‌شده در تجربه حسی

پیتر لوسین این ادعای ویلیام رو را مورد نقد قرار می‌دهد و معتقد است که تجربه دینی، همانند تجربه حسی، قابل‌ارزیابی است و می‌توانیم اعتبار یا عدم اعتبار تجارب دینی را نشان دهیم. اما استدلال او به چه شکل خواهد بود؟ همان طور که در عبارات فوق ذکر کردیم، ویلیام رو استدلال می‌کند که فرق تجربه دینی و حسی در این است که ما نمی‌دانیم چه شرایط روانی و جسمانی‌ای منجر به توهمی بودن تجربه خدا و چه شرایطی منجر به واقعی بودن آن می‌شود. زیرا در تجربه حسی متعلَق تجربه همگانی و قابل‌پیش‌بینی است، یعنی این ابژه‌ها برای حواس و ادراک‌کنندگان مختلف در زمان‌های مختلف قابل‌دسترسی هستند و می‌دانیم تحت چه شرایطی می‌توانیم آن‌ها را به طور حقیقی تجربه کنیم و تحت چه شرایطی تجربه‌ای متوهمانه داشته باشیم. برای مثال، می‌دانیم که در هنگام مصرف مواد روان‌گردان تجربه‌ای موهوم خواهیم داشت. اما در تجربه دینی، متعلق آن (خدا) نه همگانی است و نه قابل‌پیش‌بینی، زیرا وقوع تجربه‌ای حقیقی از او به انتخاب خود اوست و شرایط معینی ندارد و امکان دارد تحت شرایط یکسان خداوند بر فردی نمایان شود و بر فرد دیگر با همان قابلیت نمایان نشود. لذا تمایز میان تجربه دینی معتبر و غیرمعتبر ممکن نیست (Losin 1987, 60-63).

اما لوسین در پاسخ به این ادعا بیان می‌کند که این استنتاج (عدم تمایز میان تجربه دینی معتبر و غیرمعتبر) در صورتی می‌تواند صادق باشد که بتوانیم نشان دهیم راه دیگری

غیر از بررسی شرایط روانی و جسمانی برای تمایز میان تجربه دینی معتبر و غیرمعتبر وجود ندارد. لذا لوسین برای به چالش کشیدن ادعای مذکور بیان می‌کند که در تجربه حسی ما اغلب تجربه‌های نامعتبر را با توسل به سایر تجربیاتی که معتبر فرض گرفته شده‌اند تشخیص می‌دهیم. به عبارت دیگر، تعیین یک تجربه حسی به مثابه تجربه‌ای نامعتبر اغلب شامل این فرض می‌شود که تجربه دیگری معتبر است و او می‌پرسد چرا؟ چه دلیلی برای معتبر دانستن آن تجربیات وجود دارد؟ او معتقد است دلیلی مستقل از توسل به تجربه حسی وجود ندارد که اثبات کند این پیش‌فرض درست است. لذا منطقاً این امکان وجود دارد که همه تجربیات حسیِ ما غیرمعتبر باشند و ما قادر به کشف این واقعیت نباشیم و هیچ یک از ما مجبور نیستیم فرض کنیم که بعضی از تجربیات حسی ما معتبر هستند (Losin 1987, 63-65). لوسین چنین ادعایی ندارد که همه تجربیات حسی غیرمعتبرند، بلکه صرفاً از امکان منطقی آن سخن می‌گوید. ولی می‌توان نسخه تقویت‌شده سخن او را در ادعای بارکلی جستجو کرد که وجود مادی متعلقات تجربه حسی را منتفی می‌دانست و آن‌ها را اموری ذهنی تلقی می‌کرد و معتقد بود ما دلیلی بر وجود اشیای مادی نداریم و وجود آن را به نحو ناموجهی پیش‌فرض گرفته‌ایم (Berkeley 1881).

اما شاید بتوان در پاسخ به پرسش او به اصل آسان‌باوری متوسل شد و بیان کرد که ما بعضی از تجربیات حسی را معتبر لحاظ می‌کنیم، چون طبق اصل آسان‌باوری، اگر ملاحظات خاصی وجود نداشته باشد، تجربه ما تجربه صادقی خواهد بود. اما به عقیده نگارنده، این پاسخ هنگامی قابل‌قبول است که تعریف ما از اصل آسان‌باوری همان تعریف سوئینبرن-براد (PC)[۱۲] باشد، نه نسخه اصلاح‌شده ویلیام رو (PCA) که مؤلفه علم به چگونگی کشف ملاحظات خاص را در بر دارد. زیرا اگر نسخه اصلاح‌شده را بر تجربه حسی اعمال کنیم مستلزم آن است که بدانیم چگونه می‌توان این فرضیات حسی معتبر فرض‌شده را ارزیابی کرد. اما همان طور که لوسین بیان کرد، دلیلی برای معتبر دانستن آن‌ها وجود ندارد. و حتی اگر بتوانیم آن‌ها را ارزیابی کنیم، باید توسط مدعیات حسی دیگری که معتبر فرض گرفته شده‌اند این کار را انجام دهیم. اما همین مسئله برای این مدعیات مفروض نیز وجود دارد. لذا یا باید همچون لوسین بپذیریم که این مدعیات قابل‌ارزیابی نیستند، یا اگر آن‌ها را قابل‌ارزیابی بدانیم، این می‌تواند منجر به تسلسل شود. پس نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که دلیلی برای معتبر دانستن این مدعیات وجود ندارد، و نمی‌توان اصل اصلاح‌شده ویلیام رو (PCA) را بر این مدعیات حسی اطلاق کرد.

پیتر لوسین ادعا می‌کند که همین مسئله در تجربه دینی نیز مطرح است. در واقع همان گونه که در ادراک حسی می‌توانیم تجربه‌ای نامعتبر را به واسطه معتبر دانستن تجربه‌ای دیگر مشخص کنیم، در تجربه دینی نیز می‌توانیم ارزیابی‌ای برای تجربیات داشته باشیم، بدین گونه که فرض کنیم تجربه مشخصی از خداوند معتبر است و بر اساس آن تجربه‌ای را که با آن ناسازگار است غیرمعتبر تلقی کنیم. او در ادامه می‌گوید به این ادعای او می‌توان به راحتی نقد کرد و گفت فرض این که «تجربه‌ای از خدا حتی عجالتاً معتبر است»، بدون ارائه دلیل، غیرمعقول خواهد بود، و ما چنین دلیلی برای آن نداریم. اما در پاسخ می‌گوید که ما در تجربه حسی نیز چنین دلیل مستقلی نداریم و در نتیجه این غیرمعقولیت بر تجربه حسی نیز قابل اطلاق است. و در این مسئله هیچ تمایزی میان تجربه دینی و حسی وجود ندارد. و این مشکلی که ویلیام رو مطرح می‌کند، مبنی بر این که تجربه‌های دینی نمی‌توانند خودشان دلایلی برای این تصور باشند که تجربه‌های مشخصی از خدا موهوم هستند، در تجربه حسی نیز مطرح است (Losin 1987, 68-69).

۵. مسئله اصل آسان‌باوری اصلاح‌شده و استدلال از طریق شرور بی‌وجه

اما صرف نظر از بحث تمایز و عدم تمایز تجربه حسی و دینی، نسخه اصلاح‌شده ویلیام رو از اصل آسان‌باوری (PCA) گریبان استدلال او از طریق شرور بی‌وجه[۱۳] علیه خداباوری را نیز می‌گیرد. زیرا در استدلال از طریق شر، آنچه را به نظرمان شرور بی‌وجه می‌رسد، حقیقتاً بی‌وجه تلقی می‌کنیم. به عبارت دیگر، به نظر فاعل شناسا می‌رسد که رویدادی شر بی‌وجه است و ادعا می‌کند که در واقع نیز این امور شرور بی‌وجه‌اند، اما وجود شرور ظاهراً بی‌وجه مستلزم وجود شرور اصالتاً بی‌وجه نخواهد بود. لذا شکاف منطقی‌ای میان شرور ظاهراً بی‌وجه و شرور اصالتاً بی‌وجه وجود دارد که صرفاً با اصل آسان‌باوری پر می‌شود (Beilby 1995, 251).

اما پرسش بر سر این است که آیا ویلیام رو می‌تواند نسخه اصلاح‌شده اصل آسان‌باوری (PCA) را برای استدلال تجربی از طریق شرور به کار ببرد یا خیر؟ جیمز بیلبی معتقد است ویلیام رو زمانی می‌تواند این اصل را برای استدلال مذکور به کار برد که نشان دهد ما می‌دانیم چگونه می‌توان ملاحظات خاصی (شرایط روانی و جسمانی) را که سبب می‌شود تجربه‌ای از شر بی‌وجه را تجربه‌ای موهوم بپنداریم کشف کرد، و همچنین تعیین کند در چه شرایطی تجربه ما از شر بی‌وجه یک تجربه واقعی خواهد بود. اما او معتقد است کشف چنین ملاحظاتی ناممکن است، زیرا شناخت ما انسان‌ها محدود است

و نمی‌دانیم در پس پرده این شرور چه خیری نهفته است و در شناخت وضعیت‌هایی که سبب ادراکی موهوم از شرور بی‌وجه می‌شود ناتوان هستیم. لذا چون ویلیام رو نمی‌تواند معیاری برای تشخیص این که چگونه یک شخصی ممکن است ملاحظات خاص را کشف کند ارائه دهد، بنابراین اصل اصلاح‌شده (PCA) او نمی‌تواند ادعای او در باب شرور بی‌وجه را توجیه کند (Beilby 1995, 256).

با توجه به عبارات فوق، ویلیام رو با یک دوراهی روبروست: یا اصل PCA او معتبر است یا معتبر نیست. اگر معتبر باشد، استدلال او از طریق شرور بی‌وجه به چالش کشیده می‌شود، و اگر PCA معتبر نباشد، آنگاه استدلال از طریق تجربه دینی، همان گونه که سوئینبرن با تکیه بر اصل آسان‌باوری (PC) ادعا می‌کند، معتبر خواهد بود.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌گردد این است که احتمالاً ویلیام رو کدام موضع را انتخاب خواهد کرد: آیا PCA را می‌پذیرد یا مسئله مطرح‌شده درباره شرور بی‌وجه را؟ بنا بر عقیده نگارنده مقاله پیش رو، به احتمال بسیار زیاد، ویلیام رو از PCA دست خواهد کشید و استدلال از طریق شرور بی‌وجه را فدای آن نخواهد کرد، زیرا استدلال از طریق شرور پایگاه محکمی است برای رویکرد خداناباوری و اگر فرد خداناباور از آن دست بکشد، یکی از مهم‌ترین موضع‌های خود علیه خداباوری را از دست خواهد داد و منجر به افزایش احتمال فرضیه خداباوری خواهد شد. شاید این نقد مطرح شود که دست کشیدن از PCA منجر به حفظ استدلال از طریق تجربه دینی و به تبعِ آن منجر به افزایش احتمال فرضیه خداباوری می‌گردد و لذا تبعات دست کشیدن از PCA برای فرد خداناباور کمتر از کنار گذاشتن استدلال از طریق شرور نیست. اما در پاسخ باید گفت که دست کشیدن از PCA هنگامی منجر به حفظ تجربه دینی خواهد شد که اطلاق PC بر تجربه دینی صحیح باشد. و همچنان این پرسش مطرح است که آیا PC، که متعلق به حوزه تجربه حسی است، بر تجربه دینی نیز قابل اطلاق است یا خیر؟

در پاسخ بدین پرسش باید بنگریم چه مشکلی در تجربه دینی نهفته است که اطلاق اصل آسان‌باوری (PC) را بر آن پرسش‌برانگیز می‌کند؟ به نظر می‌رسد برای بررسی این مسئله باید به اصل سادگی[۱۴] رجوع کرد، اصلی که بیان می‌کند در صورت برابر بودن سایر شرایط[۱۵] هر چه یک ادعا ساده‌تر باشد، احتمال صدق آن نیز بیشتر است (Swinburne 2004, 53; 1997, 19).

۶. رابطه اصل سادگی و اصل آسان‌باوری

سوئینبرن اصل سادگی را اصلی پایه و بی‌نیاز از توجیه تلقی می‌کند، اما در مقاله‌ای با عنوان «سادگی و انتخاب نظریه در علم و دین»[۱۶] این اصل را مبتنی بر اصل آسان‌باوری می‌داند،[۱۷] بدین معنا که مدعای ساده‌تر احتمال صدق بیشتری دارد، تنها بدین دلیل که احتمال اطلاق اصل آسان‌باوری بر آن (مدعای ساده‌تر) بیشتر است. به بیان دیگر، اصل آسان‌باوری ما را قادر می‌سازد تا آن مدعا را به عنوان مدعای محتمل‌تر ترجیح دهیم. پرسش این است که چرا سوئینبرن اصل سادگی را مبتنی بر اصل آسان‌باوری می‌داند؟ به عبارت دیگر، مدعای ساده‌تر چه ویژگی‌ای دارد که اطلاق اصل آسان‌باوری را بر آن محتمل‌تر می‌سازد؟

در پاسخ باید گفت بدیهی است هرچه یک مدعا ساده‌تر باشد، دارای وضوح و فهم روشن‌تری است. از سوی دیگر، همان طور که در ابتدای این نوشتار بیان کردیم، هر چه تجربه ما برای ما واضح‌تر باشد، اطلاق اصل آسان‌باوری بر آن محتمل‌تر خواهد بود. لذا می‌توان ادعا کرد که هر چه یک مدعا ساده‌تر باشد، اطلاق اصل آسان‌باوری بر آن محتمل‌تر و بالتبع احتمال صدق آن (مدعا) نیز بیشتر است.

در باب تجربه دینی، در صورتی این امر (اطلاق اصل آسان‌باوری) امکان‌پذیر است که متعلق تجربه (X) نیز ساده‌تر باشد، زیرا هر چه X ساده‌تر باشد، درک ما از آن واضح‌تر است. سوئینبرن ادعا می‌کند مفهوم خدا به دلیلی نامتناهی بودن ساده‌ترین مفهوم ممکن است.[۱۸] لذا در هنگام تجربه خداوند به طور واضح می‌توانیم او را تشخیص دهیم، و در صورت نبود ملاحظات خاص، تجربه صادقی خواهیم داشت.[۱۹]

دلیل سوئینبرن برای ساده‌تر بودن نامتناهی از متناهی چیست؟ او برای پاسخ به این پرسش، ذکر می‌کند که ساده‌تر بودنِ نامتناهی از متناهی بر این امر مبتنی است که اگر ما صفات خدا را متناهی و محدود در نظر بگیریم، همواره این پرسش مطرح خواهد بود که چرا، برای مثال، این محدودیت و تناهی مشخص را برای قدرت خداوند در نظر گرفته‌ایم و چرا محدودیت مشخص دیگری را برای قدرت او قائل نشده‌ایم، در صورتی که این محدودیت‌ها نسبت به یکدیگر رجحان ندارند و دلیلی ندارد که خداوند به قدرتی با محدودیتی خاص، به جای محدودیتی دیگر، متصف شده باشد. به عبارت دیگر، این تناهی مستلزم تبیین است. اما این پرسش برای مفهوم نامتناهی دیگر مطرح نخواهد بود. او به همین دلیل معتقد است که مفهوم نامتناهی دارای خلوصی[۲۰] است که مفهوم متناهی

فاقد آن است و به همین خاطر می‌توان مفهوم نامتناهی را بدون در نظر گرفتن مفهوم متناهی درک کرد، اما مفهوم متناهی باید به واسطه شناخت مفهوم نامتناهی درک شود و بدون درک مفهوم نامتناهی، درک آن امکان‌پذیر نخواهد بود. به عبارت دیگر، مفهوم نامتناهی از متناهی قابل‌فهم‌تر و در نتیجه ساده‌تر است[۲۱] (Swinburne 2004, 55, 97; 2011, 12-14).

اما به نظر، این عدم نیاز به تبیین سبب ساده‌تر بودن و قابل‌فهم‌تر بودن نامتناهی نسبت به متناهی نمی‌شود. زیرا اگر بخواهیم از مفهوم نامتناهی به طور ایجابی سخن بگوییم، آنگاه نمی‌توانیم ادعا کنیم که نسبت به مفهوم متناهی ساده‌تر است. در واقع مفهوم نامتناهی از حیث ایجابی مفهومی است مشتمل بر تمام کمالات، که این کمالات به طور مجزا و منفک از یکدیگر شناخته می‌شوند. زیرا ما هر کدام از این کمالات را با معنایی متفاوت از یکدیگر ادراک می‌کنیم. و هر کدام از این کمالات تعریف مختص به خود را دارد. برای مثال، صفت قادر مطلق را به معنای کسی که می‌تواند هر امر منطقاً ممکنی را انجام دهد و صفت عالم مطلق را به معنای کسی که می‌تواند به هر امر منطقاً ممکنی علم داشته باشد می‌فهمیم. لذا مفهوم نامتناهی به معنای ایجابی مشتمل بر بی‌نهایت مؤلفه و در نتیجه پیچیده‌ترین مفهوم ممکن خواهد بود. از این رو مبهم‌ترین ادراک را از آن خواهیم داشت.[۲۲] و اگر بخواهیم از مفهوم نامتناهی در مقام سلب سخن بگوییم، دیگر نمی‌توانیم مدعی سادگی آن نسبت به مفهوم متناهی باشیم، زیرا ما از نامتناهی به معنای سلبی اصلاً هیچ شناختی نداریم، چه برسد که شناخت و درک ما از آن مقدم بر مفهوم متناهی باشد. همچنین حتی اگر از آن شناخت هم داشته باشیم، این شناخت مبتنی بر سلب تناهی است و در نتیجه شناخت ما از آن مقدم بر مفهوم متناهی نخواهد بود. بنابراین، مفهوم نامتناهی به معنای سلبی نیز نمی‌تواند ساده‌تر از مفهوم متناهی باشد.

از عبارات فوق می‌توان نتیجه گرفت که مفهوم نامتناهی، چه در مقام سلب و چه در مقام ایجاب، نمی‌تواند ساده‌تر از متناهی باشد، و درک آن نیز از وضوح بسیار کمی برخوردار است. در نتیجه اطلاق اصل آسان‌باوری بر تجربه خداوند، که متعلَق آن امری نامتناهی است، محتمل نخواهد بود.

۷. نتیجه‌گیری

همان طور که مشاهده کردیم، سوئینبرن برای حفظ ارزش معرفت‌شناسانه تجربه دینی، یعنی واقعی بودن آن، به اصل آسان‌باوری متوسل می‌شود. در ادامه بیان کردیم او این اصل

را برای اصل سادگی مبنا قرار می‌دهد، یعنی هرچه متعلق تجربه ما ساده‌تر باشد، احتمال اطلاق اصل آسان‌باوری بر آن بیشتر است. زیرا ملاک اطلاق اصل آسان‌باوری بر یک تجربه را وضوح آن تجربه می‌داند. از سوی دیگر او معتقد است هر چه متعلق یک تجربه ساده‌تر باشد، از وضوح بیشتری برخوردار است. در نتیجه احتمال اطلاق اصل آسان‌باوری بر آن بیش‌تر است. از این رو، او ادعا می‌کند چون متعلق تجربه دینی امری نامتناهی است، و امر نامتناهی نسبت به امر متناهی واضح‌تر و قابل‌فهم‌تر است، اصل آسان‌باوری بر تجربه دینی، نسبت به تجربه حسی، اطلاق‌پذیرتر است، و در نتیجه تجربه دینی تجربه‌ای واقعی خواهد بود. اما نشان دادیم که بر خلاف ادعای سوئینبرن نامتناهی امری کاملاً پیچیده است و بالتبع از وضوح بسیار کمی برخوردار است. بنابراین اصل آسان‌باوری بر آن قابل اطلاق نیست و صرف توسل به این اصل برای توجیه تجربه دینی آن را تجربه‌ای نامحتمل خواهد ساخت. لذا برای حفظ ارزش معرفت‌شناسانه تجربه دینی باید به توجیه دیگری غیر از اصل آسان‌باوری توسل جست تا بتوانیم شکاف میان تجربه خداوند و وجودِ فی‌الواقع او را پر کنیم که پرداختن به این مسئله از عهده مقاله پیش رو خارج است و آن را به پژوهش‌های دیگر واگذار می‌کنیم.

کتاب‌نامه

سوئینبرن، ریچارد. ۱۳۹۳. «برهان تجربه دینی». صص ۱۷۰-۲۳۹، در *برهان تجربه دینی از دیدگاه ریچارد سوییبن برن*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

نصیری، منصور. ۱۳۹۲. «اصل سادگی و نقش آن در اثبات خداباوری، بررسی تقریر سوئینبرن». *نقد و نظر*، ۱۸ (۳): ۲۲-۵۰.

Bibliography

Banner, Micheal C. 1990. *The Justification of Science and the Rationality of Reliqious Belief*. Oxford: Clarendon Press.

Beilby, James. 1995. "William Rowe on the Evidential Value of Appearances." *Faith and Philosophy*, *12*(2): 251-259.

Berkeley, George. 1881. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. JB Lippincott & Company.

Broad, C. D. 1939. "Arguments for the Existence of God. II." *The Journal of Theological Studies*, 40(158): 156-167.

Gewiazda, Jeremy. 2010. *Probability, Simplicity, and Infinity: A Critique of Richard Swinburne's Argument for Theism*. The University of New York.

Losin, Peter. 1987. "Experience of God and the Principle of Credulity: A Reply to Rowe." *Faith and Philosophy*, *4*(1): 59-70.

Nasiri, Mansour. 2014. "The Principle of Simplicity and its Role in the Argument for Theism: An Examination of Swinburne's Version." *Naqd va Nazar*, 18(3): 22-50. (In Persian)

Rowe, William. 1982. "Religious Experience and the Principle of Credulity." *International Journal for Philosophy of Religion*, *13*(2): 85-92.

Swinburne, Richard. 1997. *Simplicity as Evidence of Truth*. Marquette University Press.

Swinburne, Richard. 2004. *The Existence of God*. Oxford University Press.

Swinburne, Richard. 2011. "God as the Simplest Explanation of the Universe." *European Journal of Philosophy of Religion*, 2(1): 1-24.

Swinburne, Richard. 2015. "Religious Experience Argument." Pp. 170-239, in *Religious Experience Argument from the Viewpoint of Swinburne*. Qom: University of Religions and Denominations Publication. (In Persian)

یادداشت‌ها

۱. لازم به ذکر است در برگردان عبارات مربوط به فصل ۱۳ از کتاب *وجود خدا* از ترجمه آن با عنوان «برهان تجربه دینی»، نوشته محمد جواد اصغری در سال ۱۳۹۳، استفاده شده است.

2. conscious mental event

3. Supernatural Thing

٤. البته سی. دی. براد از این اصل با عنوان «توجیه اولیه» (prima facie justification) یاد می‌کند. نک. Broad (1939).

5. special considerations

6. principle of rationality

7. the principle of credulity

8. genuine

9. observable

10. positive reasons

۱۱. در این مقاله تعریف اصلاح‌شدهٔ او از اصل آسان‌باوری را با علامت اختصاری (PCA) نشان می‌دهیم.

۱۲. مخفف عبارت Principle of Credulity.

13. pointless evil

14. principle of simplicity

۱۵. منظور از سایر شرایط عبارت است از قدرت تبیین‌کنندگی، سازگاری با معرفت پیش‌زمینه‌ای و قلمرو تبیینی که برای ارزیابی یک فرضیه به مثابه تبیین علمی به کار می‌رود که در اینجا چون با تبیین

سروکار نداریم، بلکه با ادعای تجربی روبرو هستیم، منظور از این شرایط همان ملاحظات خاصی است که سوئینبرن در باب اصل آسان‌باوری بیان می‌کند.

16. Simplicity and Choice of Theory in Science and Religion.

۱۷. به نقل از بنر (Banner 1990)؛ همچنین نک. نصیری (۱۳۹۲). به رغم جستجوی متعدد، نگارنده نتوانست به این اثر سوئینبرن دست یابد. همچنین بدیهی است از آنجا که هر دو اصل سادگی و آسان‌باوری اصولی معرفت‌شناسانه‌اند، ابتنای اصل سادگی بر اصل آسان‌باوری در مقام اثبات باشد.

۱۸. برای مطالعه سایر نقدهای واردشده بر این ادعای سوئینبرن، نک. Gewiazda (2010).

۱۹. شاید این نقد به مقاله پیش رو وارد شود که نگارنده میان مفهوم نامتناهی و امر نامتناهی خلط کرده است، زیرا سوئینبرن مفهوم نامتناهی را ساده‌ترین مفهوم ممکن می‌داند، نه امر نامتناهی را. در پاسخ باید گفت این خلط نتیجهٔ ادعای سوئینبرن بر ابتنای اصل سادگی بر اصل آسان‌باوری است. و از طرفی دیگر این که اصل آسان‌باوری را بر تجربه دینی قابل اطلاق می‌داند نتیجه‌ای جز این ادعا نخواهد داشت که او بدین قائل است که متعلق تجربه دینی یعنی امر نامتناهی ساده‌تر از امر متناهی است.

20. neatness

۲۱. او این استدلال را بنا بر یکی از مؤلفه‌های سادگی با این تعریف مطرح می‌کند. «فرضیه‌ای ساده‌تر است که مفاهیم فرض گرفته‌شده در آن «قابل‌فهم‌تر» از مفاهیم فرض گرفته‌شده در فرضیه دیگر باشد، به این معنا که اگر بخواهیم فرضیه نخست را تعریف یا درک کنیم، برای درک آن نیاز به شناختی از فرضیه دوم نباشد، اما درک یا تعریف فرضیه دوم مستلزم شناخت فرضیه نخست باشد». و این معنا از سادگی را سادگی ریاضیاتی می‌نامد. برای مثال، مفهوم grue به معنای green است، اما پیچیده‌تر از مفهوم green است، چون ما مفهوم green را بدون شناخت و اطلاع از مفهوم grue می‌توانیم درک کنیم، اما مفهوم grue را نمی‌توانیم بدون داشتن علم به مفهوم green درک و تعریف کنیم. یا مثال دیگر در ریاضیات این است که جمع ساده‌تر از ضرب است، و ضرب ساده‌تر از توان و یا عدد صحیح کوچک‌تر ساده‌تر از عدد صحیح بزرگ‌تر است، مثلاً پنج ساده‌تر از هفده است (نک. Swinburne 1997, 24-25; 2004, 53).

۲۲. طبق نخستین مؤلفهٔ سادگی، فرضیه‌ای ساده‌تر است که مؤلفه‌های کمتری فرض گرفته باشد.

Philosophy of Religion Research
Vol. 22, No. 2, (Serial 44), Fall & Winter 2024-2025, pp. 215-238
Research Paper
10.30497/prr.2024.244544.1836

From "Identity" in the Western Philosophical Tradition to "Non-identity" of the Name of God in Levinas's Thought

Zahra Miqani[1]

© The Author(s) 2024. Submitted: 2023.05.16 Accepted: 2024.05.09

Abstract

In the thought of Emmanuel Levinas, the philosophical tradition of the West is the history of elimination of absolute alterity. In this context, being is subordinated to thought through thematization, or the same and the other are totalized in a neutral impersonal being, which in any case is disposed to tyranny and self-immanence. In this research, we are trying to show that Levinas's critical view is formulated on linguistic analysis, and his suggestion to break up the ontological totality is based on a Jewish approach to language. Using Jewish nominalistic ideas, Levinas points out language is not one-dimensional logos including mere indicative statements. Name is the representative of the vocative dimension of language and it resists totalization. It is only in the speech that the other remains outside the conditions of human knowledge. Since in the Jewish tradition the Torah is considered as the names of God, Levinas shows that the Jewish revelation is understood in the vocative and imperative realm of language. Revelation is not a knowledge about God, but God's speaking with man and a relationship between two individuals. In this sense, God's names are moral commands (musts) from beyond existence that break up the ontological identity and make space for alterity.

Keywords

Emmanuel Levinas, identity, alterity, language, name of God, ethical command

1. Ph.D. Graduate in Religions and Mysticism, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (zahra.mighani@mail.um.ac.ir)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌ودوم، شماره دوم (پیاپی ۴۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص. ۲۱۵-۲۳۸
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2024.244544.1836

از «این‌همانیِ» سنت فلسفی غرب تا «نه‌این‌آنیِ» نام خدا در اندیشهٔ لویناس

زهرا میقانی[۱]

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۶ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۲۰

چکیده

امانوئل لویناس سنت فلسفی غرب را تاریخ حذف غیریت مطلق تعریف می‌کند. حذف غیریت سبب شده هستی به صرف تابعی از اندیشه فروکاسته شود و از آن تمامیتی سر برآورد که مستعد استبداد و درخودماندگی است. این پژوهش بر آن است که نشان دهد دیدگاه انتقادی لویناس راه برون‌رفت از این انسداد هستی‌شناسانه را در نگاه ویژهٔ یهودی به زبان می‌یابد و سپس قصد دارد تحلیلی زبان‌شناسانه از صورت‌بندی انتقادی این فیلسوف یهودی ارائه دهد. لویناس به پشتوانهٔ نام‌گرایی یهودی یادآور می‌شود که زبانْ لوگوسی تک‌ساحتی و صرف گزاره‌هایی اخباری (هست‌ها) نیست. نام یادآور ساحت ندایی و امریِ زبان و حافظ تکینگی در برابر تمامیت است، زیرا تنها در خطاب است که دیگری بیرون از شرایط شناخت انسانی باقی می‌ماند. لویناس نشان می‌دهد که وحی یهودی نیز در ساحت ندایی و امری سیر می‌کند، چرا که وحی در این سنت دانشی مضمونی دربارهٔ خدا نیست، بلکه سخن گفتن خدا با انسان و رابطهٔ دو غیریت است. رابطهٔ خدا و انسان نیز تنها در نام خدا، به مثابهٔ فرمان اخلاقی (بایدها) و پیروی انسان از آن، ممکن می‌شود. بدین سان نام خدا غیریتی می‌شود که در این‌همانیِ هستی‌شناسانه گسست ایجاد می‌کند.

کلیدواژه‌ها

امانوئل لویناس، این‌همانی، غیریت، زبان، نام خدا، امرِ اخلاقی

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

۱. مقدمه

جست‌وجوی فلسفی غرب، به منظور یافتن حکمت حقیقی، به دنبال غلبه بر چندگانگی و غیریت[1] است. از این رو، اولویت با وحدت است و جداییْ غیرعقلانی تلقی می‌شود. در چارچوبی که جدایی تحمل نمی‌شود، رابطهٔ همان[2] با دیگری[3] مسئله‌ساز است: اگر دیگری واقعاً دیگری است، جدایی بر جا می‌ماند و حقیقت به دست نمی‌آید. برعکس، اگر وحدت و یگانگی با دیگری به دست آید، پس دیگری دیگر نیست و همان بر دیگری غالب می‌شود. به بیانی، اندیشه غیریت را چون مفهومی برای خود[4] در بر می‌گیرد، و بدین‌سان غیریت در نسبت با خود از بین می‌رود و به همان بدل می‌شود (Levinas 1969, 42).

امانوئل لویناس، یکی از مهم‌ترین فیلسوفان قرن بیستم، این وضعیت را نتیجهٔ اشتباه هستی‌شناسانه‌ای می‌داند که با حذف دیگریِ هستی، هستی را به منبع نهایی معنا تبدیل کرده است. به باور او، تاریخِ فلسفهٔ غرب در یک کلام تاریخ حذف تعالی، یعنی حذف ورای هستی یا غیرهستی، است. هستی بدون امکان غیریتی که آن را به لرزه درآورد، به چالش بکشد یا فرابخواند، تابعی از اندیشه می‌شود، یا به تمامیتی بی نام و نشان فروکاسته می‌شود. در هر صورت، این هستی‌شناسی مستعد درخودماندگی و استبداد است. لویناس، که خود مستقیماً از دو جنگ جهانی متأثر شده و به ویژه به عنوان یک یهودی در معرض خشونت‌های نازیسم بوده، معتقد است چهره‌ای که هستی در جنگ از خودش نشان می‌دهد ریشه در مفهوم تمامیت حاکم بر فلسفهٔ غرب دارد. به عبارتی، «تمامیت‌خواهیِ سیاسی بر تمامیت‌خواهیِ هستی‌شناسانه متکی است» (Levinas 1990, 206).

او راه برون‌رفت از انسداد هستی‌شناسی را در سنت دینی می‌یابد و قصد دارد با بهره از منابع یهودی، فلسفه را به فراسوی هستی سوق دهد و با واقعیتی روبرو کند که اندیشه نمی‌تواند آن را از طریق مضمون‌سازی و به شیوهٔ بازنمودی در بر بگیرد و به همانِ خود تقلیل دهد. در اندیشهٔ لویناس، هستهٔ مفهومی وحیِ یهودی فراهم‌کنندهٔ غیریتی متعالی است که برابر آگاهی سلطه‌گر مقاومت می‌کند و می‌تواند در تمامیت گسست ایجاد کند. از این جهت، وحی وجه تمایز آتن و اورشلیم می‌شود. با این حال، لویناس در مقام فیلسوف خصومتی با سنت فلسفی ندارد. در طرح او وحی بُعدی نجات‌بخش به سنت فلسفی آتن می‌دهد و کاستی‌های آن را جبران می‌کند. در اندیشهٔ لویناس، وحی قیدی بر پای سوژهٔ عقلانی محسوب نمی‌شود، بلکه شاهدی بر غیریت مطلق است تا در تمامیت برآمده از

سنت فلسفی غرب گسست ایجاد کند و برای سوژه امکانی فراهم آورد که از هستی کرانمند خود و جهانش فراتر برود. اینجا وحی نیروی ایدئالی می‌شود که اندیشهٔ نظرورز معاصر را تضعیف نمی‌کند، برعکس برای آن نیروی جدیدی فراهم می‌آورد. از این رو می‌توان گفت، هدف لویناس این است که شمولِ معناییِ گسترده‌تری برای فلسفه بازتعریف کند، به نحوی که گسترده‌تر از اندیشهٔ هستی‌شناسانهٔ یونانی و خصلت تمامیت‌ساز سنت فلسفی غرب باشد و بتواند امکانات متعالی را در ورای هستی ببیند.

در این پژوهش قصد داریم نشان دهیم نقد لویناس به سنت فلسفی غرب و تلاشش برای اندیشیدن به فراتر از هستی بر اساس تحلیلی زبان‌شناسانه است و راه‌حلی هم که پیشنهاد می‌کند فهمی از نگاه ویژهٔ یهودی به زبان است. لویناس از ایدهٔ نامِ خدا در سنت یهودی بهره می‌برد تا در تمامیتِ هستی‌شناسانهٔ سنت فلسفی غرب گسست ایجاد کند.

توجهِ لویناس به نام و استفاده‌اش از مفهوم یهودیِ زبان برای نقد سنت فلسفی غرب او را در کنار شماری از دیگر فیلسوفان یهودی معاصر قرار می‌دهد. نام‌گرایی علاقهٔ مشترک اندیشمندانی چون هرمان کوهن، فرانتس روزنتسویگ، گرشوم شولم، والتر بنیامین و تئودور آدورنو است. آن‌ها وجود فردی و دارای نام را در سنت ایدئالیستی غرب در معرض خطر حذف می‌بینند. ایدئالیسم با تبدیل هستی به اندیشه و ترجیح مفهوم کلی بر وجود فردی، شبکه‌ای تمامیت‌گرا از مفاهیم می‌سازد که فضایی برای فردیت و تکینگی باقی نمی‌گذارد. لویناس، همراه و همسو با شماری از فیلسوفان یهودی مدرن، معنایی برای نام‌گرایی صورت‌بندی می‌کند که به طور مستقیم از منابع یهودی به دست می‌آید. اغلب این اندیشمندان از اصطلاحات صریح دینی در ارائهٔ مفهوم زبان استفاده نمی‌کنند، اما این تفکر اشتراکات غیرقابل‌انکاری با الهیاتِ نامی دارد که حاخام‌ها و قباله‌ای‌ها از کتاب‌مقدس استنباط کردند. رویکرد یهودیان به زبانْ هستی‌شناسیِ تکه‌تکه‌ای تجویز می‌کند که در آن جزئیات با نامیده شدن از سلطهٔ مفاهیم و ایده‌های کلی آزاد می‌شوند.

نام‌گذاری و گزاره‌های ندایی بر اصل جدایی‌اند، از این رو، شبکه‌ای از مفاهیم و مضامین نمی‌سازند، در حالی که عقلانیت آتنی که منحصراً به هستی گره خورده به وسیلهٔ گزاره‌های اخباری حوزه‌های دانش و حقیقت را در صورت این‌همانی‌های[۵] نامتغیر منتقل می‌کند و یک هستی یا نظام خودکفا می‌سازد که هر تفاوت و غیریتی را درون خودش جذب و محو می‌کند (Levinas 1996, 5). به باور لویناس، اندیشهٔ غربی با حذف غیریت مطلق، تمایل تمامیت‌خواهانهٔ سوژه را تأمین کرده و تاریخ رنج را رقم زده است.

حال لویناس قصد دارد با یادآوری حالت‌های ندایی و امری، مانع رکود و ثبات و انحطاط در زبان شود و غیریت مطلق را به یاری سنت یهودی نامِ خدا به فلسفه بازگرداند. لویناس از نام‌گرایی یهودی و سنت نام خدا در کتاب‌مقدس بهره می‌برد تا به فرمانی اخلاقی برسد که اثر امر ناکرانمند را بر خود دارد. بنا بر تعبیر فلسفی لویناس، وحی بودن فرامین اخلاقی به این معناست که منشأ آن ورای هستی و غیریت مطلق است. به عبارتی، گزاره‌های هنجارین (بایدها) تسلیم تمایل به صرف بازنمود (هست‌ها) نمی‌شوند، فرامین اخلاقی علیه قوانین هستی عصیان و در آن شکاف ایجاد می‌کنند و به این وسیله به فراسوی هستیِ راکد و بی‌دغدغه و به قلمروهای ناآرام و بی‌قرار فراهستی‌شناسانه[۶] راهنمایی می‌کنند. لویناس تأکید دارد که متن مقدس به حقایقی ابدی بر فراز زمان حاضر و بیرون و آزاد از تنگنای واقعیت اکنونی فرامی‌خواند. بنابراین هدف لویناس اصرار بر معنای اخلاقی پیام وحی به مثابهٔ رخدادی است که در تمامیتِ تاریخ هستی وقفه و گسست ایجاد می‌کند.

برای آن که نشان دهیم لویناس چطور از ابتکار یهودی نام خدا بهره می‌برد، ابتدا نقد لویناس به سنت این‌همانی‌ساز فلسفی غرب را شرح می‌دهیم، سپس وجوه تمایز نام‌گرایی یهودی از زبان مفهومی را معلوم می‌کنیم تا در زمینهٔ فراهم‌شده ایدهٔ نام خدا را در اندیشهٔ لویناس بررسی کنیم. در بخش پایانی توضیح می‌دهیم که لویناس چطور به پشتوانهٔ این سنت دینی و متن مقدس یهودی، بُعدی به زبان و اندیشهٔ فلسفی می‌افزاید که در زبانِ هستی‌شناسانهٔ سنت فلسفی غرب مجال بروز ندارد.

۲. سنت فلسفی غرب و میل به این‌همانی

به باور لویناس، چهره‌ای که هستی در جنگ از خودش نشان می‌دهد ریشه در مفهوم تمامیت دارد که بر فلسفهٔ غرب حاکم است. هستی‌شناسیِ برآمده از فلسفهٔ غرب تمامیتی نامرئی می‌سازد که در آن افراد از نیروهایی ناشناخته فرمان می‌برند. در این تمامیت، تکینگی افراد قربانیِ تنها معنای غایی می‌شود که اندیشه می‌سازد (Levinas 1969, 21, 22). لویناس از این نظام انتقاد می‌کند، زیرا فقط اجازه حاکمیت همانی را می‌دهد.

[او] کانت را به آغاز این حرکت متهم می‌کند. زیرا ادراک در نظریه کانت مستلزم این است که به نحوی فضای ادراک‌کننده با فضای ادراک‌شونده یکی شود، یعنی زمان و مکانی که شیء در آن قرار دارد زمان و مکان شهود درونی باشد. آنچه بیرون از ادراک به نظر می‌رسد، اگر اصولاً بتوان آن را درک کرد، پیشاپیش درون یک شهود است، و بنابراین واقعاً بیرونی نیست. (Srajek 2012, 27). لویناس حقیقت ایدئالیسم را در همین می‌داند که

شناخت در جهان هرگز به چیزی برنمی‌خورد که حقیقتاً دیگری باشد، این یعنی عقل تنهاست (لویناس ۱۳۹۹، ۸۳). کانت با تبدیل زمان و مکان به شهود، یعنی شرایط یکسان ادراک و فهم، راه را برای هگل هموار کرد.

هرچند در نظام فلسفی هگل، دیگری نقش مهمی دارد و هدفْ تبدیل تفاوت به همانی نیست، اما در نهایت در فلسفهٔ هگل امر کلی حقیقت است و خودآگاهی فردی تنها از منظر برترِ کلیت فهم می‌شود. غیریت نیز نزد او بیشتر به معنای «متفاوت از خود» است تا تفاوت مطلق (Xiushan 2008, 443). به این معنا که هرچند جهانِ عینی دیگریِ روحِ مطلق است و بدون تضاد با دیگری، روح خالی، بی‌محتوا و یک‌جانبه خواهد بود و هیچ فرایند نفی، رفع و ارتقایی صورت نمی‌گیرد، اما غایت این حرکت جایی است که روح مطلق به خودشناسی در تمامیت یک نظام دیالکتیکی فروکاسته می‌شود (Uljée 2018, 222). در فرایند شناخت، به نحوی پارادوکسیکال، غیریتِ دیگری حذف می‌شود تا دیگری ابزاری باشد برای تضمین حقیقت برای خودآگاهیِ باواسطه. بدین سان، در جریانِ شناخت، غیریت در نسبت با خود از بین می‌رود و به همان بدل می‌شود (Levinas 1969, 42). در این حالت خود و دیگری در یک تمامیت به هم می‌رسند. بنابراین آنچه هگل از آن به عنوان دیگری یاد می‌کند، همان ابژهٔ بازاندیشی است. هر رابطه با غیریت چیزی نیست جز تصاحب موجودی توسط موجود دیگر، وضعیتی که در آن اخلاق امکان بروز ندارد. اینجا ژرف‌ترین اختلاف میان هگل و لویناس رخ می‌دهد. در رابطهٔ میان سوژه و دیگری، نظام فلسفی هگل به هیچ معنایی فراتر و مازاد بر خودش امکان نمی‌دهد. قضاوت هگل مبنی بر این که ثبات جهان به وسیلهٔ عقل ایجاد و تأیید می‌شود، امکان هر شکافی را مسدود می‌کند و مانع از درک چیزی می‌شود که لویناس تأثیر یک غیریت یا دیگری می‌نامد.

لویناس تأکید دارد که غیریت باید به گونه‌ای درک شود که در هژمونی سوژه نیفتد و این تنها از طریق زبان امکان‌پذیر است، البته زبانی که لوگوس نیست، تک‌ساحتی نیست و ساحت دیگری نیز دارد که هیچ گاه به چنگ درنمی‌آید، زبانی که هم مخاطب و هم دلالت‌های ممکن بی‌پایان آن همواره بیرون ایستاده است. لویناس در صدد است بُعد گفتاری زبان را که در اندیشهٔ غربی نادیده گرفته شده یادآوری کند. زیرا در سخن گفتن، هم‌زمان که دیگری را می‌شناسیم، خود را به او می‌شناسانیم. دیگری فقط شناخته نمی‌شود بلکه از او استقبال می‌شود. او فقط خوانده نمی‌شود بلکه از او استدعا می‌شود. در بیان دستوری، دیگری نه در حالت فاعلی[۷] که در حالت ندایی[۸] ظاهر می‌شود. من فقط به این

فکر نمی‌کنم که او برای من چیست، بلکه هم‌زمان و حتی پیش از آن، من برای او هستم (Levinas 1990, 6, 7). این گونه نیست که من فقط چیزی را بدانم، بلکه در سخن گفتن جزئی از یک اجتماع می‌شوم.

گفتار به سبب حضور غیریتی که به ابژهٔ شناخت بدل نمی‌شود، گسستی در نظم عقل و کارکردِ بازنمودی آن ایجاد می‌کند (Ward 2005, 19). این به معنای رخدادی ضدعقلانی نیست، بلکه منظور ساحتِ پیشاعقلانی و مضمون‌ناپذیرِ زبان است. به عبارتی، پیش از آغاز سخن و پیش از آن که اندیشه در قالب واژه درآید و به دیگری برسد یا واژه‌های دیگری به من برسد و به فهم من بدل شود، دیگری حاضر است و من را به شکستن سکوت ترغیب می‌کند. لویناس پیامی را که در قالب واژه‌ها و مفاهیم منتقل می‌شود *گفته*[۹] می‌نامد، اما وجه دیگری نیز برای زبان قائل است که باید آن را در عملِ *گفتن*[۱۰] یافت (Levinas 1994b, 70). گفتن همواره چیزی بیشتر از گفته در خود دارد، چون علاوه بر محتوای سخن، به مخاطب سخن نیز اشاره دارد. در سخن گفتن، واژه‌ها بی‌هدف رها نمی‌شوند و وجود یک مخاطب پیشاپیش مفروض است. عمل سخن گفتن ورود دو فرد به رابطه است، یکی در مقام گوینده و دیگری در مقام مخاطب کلام (Wyschogrod 2005, 402). به عبارتی، *گفتن*، گذشته از این که سپس‌تر در قالب نظام بیانیِ *گفته* چه سرنوشتی خواهد داشت، در خودش شاهدی از یک غیریت دارد (Levinas 2000, 198).

تأکید لویناس بر زبان و گفتار به سبب همین وجهی است که *گفتن* فراتر و پیش از *گفته* دارد و به ورای محدودهٔ شناختی و بازنمودی گواهی می‌دهد. در *گفتن* ظرفیتی است که به مضمون درنمی‌آید و همواره بیرون از اندیشه باقی می‌ماند. زیرا اندیشنده در مواجهه با دیگریِ طرف گفتگو قادر نیست از فاصلهٔ ایجادشده گذر کند، دیگری را در بر بگیرد و درون انزوای خود بکشد (Levinas 1994b, 159, 160). به باور لویناس،

> از سقراط تا هگل، جهان غرب به سمت ایدئالی از زبان حرکت کرده که در آن واژه فقط به دلیل نظم ابدی که به آگاهی می‌بخشد به حساب می‌آید. نتیجه آن که انسانِ سخنگو، خودش را بخشی از گفتمانی می‌بیند که برای خودش حرف می‌زند. به عبارتی معنای زبان متوجه هیچ مقصودی نیست، بلکه به گفتمانی منسجم وابسته است که گوینده صرفاً از طرف آن سخن می‌گوید. (Levinas 1990, 207)

زبان به این معنا ظرفیت غیریت مطلق را ندارد و مجموعه‌ای است از مفاهیم عقل که روابط متافیزیکی میان آن‌ها برقرار است. از این رو، زبان به ابزار عقل برای ساختن

تمامیتی همگن بدل شده که اجازهٔ هیچ معنایی غیر از یک معنای خودساختهٔ از پیش معین را نمی‌دهد. این همان انحصارگرایی کلیات و مفاهیم است که نام‌گراها[۱۱] را به مقابله وامی‌دارد. هستهٔ مرکزی نام‌گراییْ انکارِ امورِ کلی و تأکید بر تقدم واقعیت بر مفاهیم است. لویناس نیز از موضعی در فلسفهٔ زبان با تمامیت‌سازی سنت ایدئالیستی مقابله می‌کند که می‌توان آن را نام‌گرایی یهودی نامید. زیرا برآمده از روح عبری کهن و فراگیری است که نام را «ندای واقعی زبان» می‌داند (Bielik-Robson 2014, 27).

۳. نام‌گرایی یهودی و گسست در این‌همانی

لویناس از نام و مفهوم یهودی زبان برای جلوگیری از تکرارِ الگوهای تفکر یکسان بهره می‌برد. از دیگاه انتقادی لویناس، سنت فلسفی غرب اولویت را به مفهوم داده و با حذف فرد یا تأکید بر ضرورت مشارکت در کلیت و غفلت از اصل تشخص، تکینگی را به امری ثانوی و با اهمیتِ هستی‌شناسانهٔ کمتر بدل کرده است، در حالی که نام‌گرایی یهودی هستی‌شناسی تکه‌تکه‌ای تجویز می‌کند که هستی را معادلِ شبکه‌ای از مفاهیم و تمامیتی از ایده‌های کلی نمی‌فهمد، بلکه هر نام تکه‌ای از واقعیت است، بدون آن که اسیر معنایی تحمیلی از سوی تمامیت مفاهیم باشد. تأکید بر نام، به مثابهٔ جوهر حقیقی زبان، با تمرکز مضر فلسفه غرب بر لوگوس، به عنوان مفهوم، مقابله می‌کند. لوگوس در این معنا ادعای قدرت ابزاری بر واقعیت را دارد یا می‌خواهد واقعیت را به تصویر خودش بدل کند، در حالی که هدف نام‌گرایی تعیین اولویت‌های جدیدی درون فلسفه است که فرد را از حبس در ساختار کلیت نجات دهد.

نام‌گرایی یهودی بر ایدهٔ آفرینش عبری استوار است. در این سنت، آفرینش یک فعالیت زبانی است (Dan 1996, 228). خداوند با نامیدن، امضای مخفی‌اش را بر همه چیزهایی که می‌آفریند می‌گذارد. رابطهٔ میان خدای یگانه و مخلوقاتِ منفردش مستقیم و مبتنی بر نام است. آفرینش به هیچ ساختار متافیزیکیِ اضافی که واسطهٔ میان منبع الهی و جهان مخلوقش باشد نیازی ندارد. به بیانی، «زبانِ خدا دستور زبان ندارد» (Bielik-Robson 2012, 30). آنچه آفرینش را در درون خود و با خالقش متحد می‌کند ساختار نوافلاطونی مشارکت[۱۲] نیست (Levinas 1994b, 124). در ساختار نوافلاطونی، ارتباط میان اجزای هستی بر اساس مشارکت در یک کلیت است. برعکس، در آفرینشِ عبری، پراکندگیِ نام‌های منفرد فاصله و فضای لازم برای ارتباط زبانی را ممکن می‌سازد. در این ساختار میان عناصر مجزای هستی گفت‌وگویی کیهانی در جریان است (Bielik-

(Robson 2012, 13). با این حال، استقلال موجودات از الوهیت و فاصلهٔ میان الوهیت و موجوداتْ یکتاپرستی را تهدید نمی‌کند و باعث پنهان و گم شدن خدا نمی‌شود. زیرا این جدایی از یک سو مجالی برای حضور خدا به وسیلهٔ زبان فراهم می‌آورد و از سوی دیگر ضامن امکان ابراز آزادانهٔ مخلوقات است. همان طور که خدا یکتا و مفرد است و دارای نامی متمایز، خلقت او نیز چنین است: به همان اندازه مجزا، مفرد و آزاد برای ابراز خود در نامش.

در جایی که زبان فعالیتی است از نوع تعامل گفتاری، اعتماد به مفاهیم دچار بحران می‌شود، و در عوض علاقه و توجه به نام آن را از زیر سایهٔ انتزاعیات بیرون می‌آورد. در این سنتِ غیرآتنی، نام ندای حقیقی زبان و اندیشه است و فردیتِ چیزی را که به آن اشاره دارد حفظ می‌کند. بنابراین در کنار ساحت انسانی، که ناگزیر است به تن دادن به مفاهیم کلی، زبان ساحتی وحیانی نیز دارد که در آن ابزار الهی آفرینش و ابزارِ ارتباطی میان خدا و انسان است. در این چارچوب، هدف از نام‌گذاری یا نامیدنْ نظم دادن به جهان بیرون و تبدیل آن به تصویری مفهومی نیست، بلکه تماس میان دو جوهر متفاوت است که در یک رخداد حضور دارند (Dan 1996, 233). «نام‌گذاری راهی برای پل زدن بر تفاوت از طریق زبان است، یعنی از طریق به زبان آوردن نام و دریافت پاسخ» (Ben-Sasson 2019, 292).

نام‌گذاری رابطه‌ای متافیزیکی میان نام و چیزی که با آن مطابقت دارد ترسیم نمی‌کند. نام بیان‌گر و حافظ فاصله‌ای است میان آن که می‌خواند و آن که خوانده می‌شود. از آنجا که نامیدن چیزها را توصیف نمی‌کند، به شناخت آن‌ها کمکی نمی‌کند. نامیدن دسترسی به ذات چیزها هم نیست، زیرا نام ذاتِ چیزها را در برنمی‌گیرد. نام صرفاً اثرِ مرجعِ وجودی خودش است و این مرجع را از دست‌درازی و اسارت و تصاحب ایمن نگه می‌دارد (Bielik-Robson 2012, 19). با این حال، مرجعِ وجودیْ جوهرِ ثابتی که نام به آن اشاره کند هم نیست. آن چه در واقع بیرون از لحظه‌ها بی‌تغییر می‌ماند، نه چیز و نه حتی تصور آن چیز، که خود نام است. آنچه نام را حفظ می‌کند یک خاصیت یا ماهیت منحصر به فرد نیست، بلکه «جامعه‌ای از سخنوران» است که از نام برای اشاره استفاده می‌کنند (Large 2013, 329). نام مانند نوعی زنجیر از فردی به فرد دیگر منتقل می‌شود. ممکن است کاربر زبان در انتهای این زنجیر چیزی دربارهٔ مرجع نام نداند، اما همچنان آن را به کار می‌برد. تنها، اثر این مرجع است که در طول زمان در جامعهٔ سخنوران باقی می‌ماند و نمی‌توان آن را از طریق تشریح یا توصیف معنا کرد (Large 2013,

331). به این ترتیب، در این سنت، فعالیتِ اصلیِ زبان نه تولید معانی، که «تثبیت و تداوم ارجاع است. به عبارتی، رابطه با واقعیت از طریق نام‌گذاری، خطاب کردن، فراخواندن و اشاره به اشیاء مفرد حفظ می‌شود، بدون آن که تلاشی برای معنادهی به آن صورت بگیرد» (Bielik-Robson 2012, 18). ایدهٔ زبان بر اساس گفت‌وگو کاملاً برابر سنت ایدئالیستی زبان می‌ایستد. زبان، برای مثال در فلسفهٔ هگل، تماس با واقعیت را قطع می‌کند، ارجاع را فرع می‌گیرد و سپس کل واقعیت را درون ذهن می‌برد و مفاهیم را به جای چیزها می‌نشاند.

آنچه در مورد نام‌های عام صادق است، در مورد نام‌های خاص تشدید می‌شود. نام‌های خاص سطح معنایی ندارند و فقط یک فرد را به واسطهٔ یک نشانه در سطح نشانه‌شناختی مشخص می‌کنند. به عبارتی نام خاص توصیف یک شخص نیست و دانشی دربارهٔ صاحب نام نمی‌دهد. نام خاص واسطهٔ محتوایی ندارد و مستقیماً به وجود صاحب نام اشاره دارد و به رخداد آغازینی ارجاع می‌دهد که در آن نام داده و ثبت شده است (Ben-Sasson 2019, 10). پرسش از نام پرسش از اطلاعاتی دربارهٔ صاحب نام نیست. پرسیدن نام به معنای شرکت در گفت‌وگو است. بر خلاف استفاده از نام عام، استفاده از یک نام خاص بیانگر امید به پاسخ است. عملِ نامیدن راهی است برای ایجاد شرایطی برای تعامل. به همین دلیل در ارتباط یک‌طرفه، جایی برای نام‌های خاص وجود ندارد. به زبان آوردن یک نام خاص از یک سو صاحب نام را از میان انبوه چهره‌ها و چیزهای بی‌نام‌ونشان انتخاب و متمایز می‌کند و از سوی دیگر خودِ ندادهنده را برای ارتباط شخصی در دسترس قرار می‌دهد (Ben-Sasson 2019, 291, 292). استفاده از نام در گفتار زندهٔ ندایی یعنی گوینده نسبت به مخاطبش بی‌اعتنا نیست و به او در فردیت بی‌همتایش توجه دارد. صاحب نام یک طرف گفت‌وگوست، شیءفی‌نفسه یا ابژه‌ای نیست که سوژه با مفاهیمش به آن نفوذ کند یا آن را در بر بگیرد. صاحب نام خودش را در عمل گفتار چون وجودی جدا و منفرد آشکار می‌کند و برای پرسش و پاسخ در دسترس قرار می‌دهد، اما مانند ابژهٔ یک شناسا در روشنایی شناخت، تمام راز و رمزهایش را از دست نمی‌دهد و در سایه باقی می‌ماند. نام رابطه‌ای میان ندادهنده و صاحب نام ایجاد می‌کند، اما این رابطه از نوع جذب و محو شدن یکی در دیگری نیست.

۳-۱. نه-این-آنیِ نام خدا

نام خدا کانون اندیشهٔ دینی لویناس است. با این حال، اینجا همسو با هدف لویناس، از نام‌گرایی و نام‌گذاری در معنای کلی‌اش در فلسفهٔ زبان آغاز کردیم. لویناس در صدد معرفی یک زبان همه‌شمول فلسفی است که، بر خلاف سنت فلسفی غرب و خاستگاه یونانی‌اش، منحصر به هستی نباشد و ورای هستی را نیز در بر بگیرد. بیان لویناس در آثار دینی‌اش با زبانی که در آثار فلسفی‌اش به کار می‌برد متفاوت است. استفادهٔ او از واژهٔ خدا در نوشته‌های یهودی‌اش را می‌توان از تحقیق فلسفی او، که در آن با الفاظ تعالی و ناکرانمندی سخن می‌گوید، متمایز کرد. با این حال، نام خدا در اندیشهٔ او محل هم‌پوشانی سنت یهودی و فلسفه است، تقاطعی که لویناس با تأکید بر آن تلاش می‌کند جنبهٔ همه‌شمولی یهودیت را ثابت کند و از این طریق تعالی را بدون نقض عقلانیت در سنت فکری غرب بگنجاند. به این منظور لویناس از رویارویی دگرگونهٔ یهودی با الوهیت می‌گوید. در اینجا انسان نه با خدا که با نام خدا روبرو است؛ دربارهٔ خدا سخن نمی‌گوید، بلکه با خدا سخن می‌گوید (Min 2006, 114). به باور لویناس، این ابتکار یهودی برای حفظ خدا و قرار گرفتن در معرض خطاب او به زبان انسانی است، بدون آن که تعالی‌اش فروکاسته شود.

لویناس می‌خواهد در فلسفه‌اش برای چیزی معنا پیدا کند که هرگز «ظاهر نمی‌شود»، «پدیده» نیست و در هیچ مضمون‌سازی یا عین‌سازی «عینیت نمی‌یابد» (Levinas 1994b, 181)، و از این رو، فراتر از وجود و بیرون از هستی‌شناسی است، در حالی که گفتمانِ فلسفه هستی‌شناسانه و مدعیِ ادراک و فراگیری است. «فلسفه مدعی انطباق اندیشه و هستی است. این انطباق برای اندیشیدن به این معناست که لازم نیست به فراتر از هستی بپردازد یا به چیزی جسارت کند که ممکن است تعلق پیشینی‌اش به فرآیند هستی را تغییر دهد» (Levinas 2000, 204). از این رو، لویناس معتقد است که فلسفه خدا را از طریق الهیات یا هستی-خدا-شناسی[۱۳] مضمون‌سازی می‌کند، یعنی با تبدیل کردن خدا به اصل هستی و مبدأ معنا آن را وارد سیر هستی می‌کند. اندیشیدن به خدا بر این دلالت دارد که در هر صورت خدا از طریق تعلقش به فرآیند هستی یک موجود است، اگرچه یک «موجود برتر» به شمار آید. به همین سبب، لویناس تاریخ فلسفه را نابودی تعالی و یک الهیات عقلانی می‌داند که عمیقاً در ذاتش هستی‌شناسانه است (Levinas 2000, 205). در یک کلام، قدرت گسست‌ناپذیر عقل‌باوری و تظاهر به مطلق بودن لوگوس از تجلی هستی در یک مضمون سرچشمه می‌گیرد. عقل همه چیز را در بر می‌گیرد و به هم مرتبط می‌کند، حتی از ناکامی‌ها و نسبیت خودش نیز مفهوم می‌سازد (Levinas

(Levinas 1987, 109). سخن گفتن دربارهٔ خدا نیز آن را در ساختارها و مفاهیم انسانی جای می‌دهد، یا به زبان لویناس، خدا را در یک گفته محدود و تثبیت می‌کند.

لویناس اذعان دارد که نقش روایتگری زبان ضروری است، زیرا بدون آن و بدون مضمون‌پردازی اندیشه غیرممکن است (Levinas 1987, 110)، اما آنچه دربارهٔ زبان فراموش شده و سبب شده زبان به صرف کارکرد اخباری‌اش فروکاسته شود، ساحتِ امری و ظرفیت ندایی آن است. زبان علاوه بر این که جهانی از نشانه‌هاست، دیگریِ مخاطَب را نیز پیش‌فرض می‌گیرد. لوگوس بدون این پیش‌فرض با لوگوس به مثابهٔ عقلانیت یکی است و صرفاً ابزاری است به دستِ هستی برای به نمایش گذاشتن خودش. در این شرایط، برقراریِ ارتباطِ دوسویه کارکردِ فرعی زبان به حساب می‌آید (Levinas 1987, 109). تأکید لویناس بر چیزی است که در وجه امری و ندایی زبان رخ می‌دهد، پیش از گفته می‌آید و حاضر یا بازنموده نمی‌شود، چیزی که به بیان لویناس پیشاپیش بر فرازِ زمانِ حاضر رخ داده، از آگاهی عبور نکرده و اجازه نمی‌دهد در مضمون بازیابی شود، چیزی که پیش از آغاز گفته می‌آید و مقدم بر هستی و اندیشه است (Levinas 1987, 133). لویناس این ناشناختنیِ فراتر از هستی را که در زمانِ حاضر نمی‌گنجد در نام خدا می‌یابد و با تأکید بر نام خدا از لوگوس‌های توصیفی صرف دربارهٔ خدا به گفتمانی خدامحور روی می‌آورد که مستقیماً او را مورد خطاب قرار می‌دهد.

بنا بر الهیاتِ یهودیِ نام، «خدا» نه ایده‌ای برای توضیح جهان هستی و توجیه عمل اخلاقی است و نه هستی‌ای که بود و نبودش نیاز به اثبات داشته باشد (Large 2013, 325)، بلکه خدا یک واژه است. نام خدا نیاز به واقعیتی بیرونی یا ایده‌ای معنادار به عنوان مرجع ندارد. تلاش برای توجیهِ به‌کارگیریِ این واژه از طریق اثبات یا انکار وجودِ یک مرجعِ بیرونی یا بیانِ صفاتِ ضروریِ آن بیهوده است. مانند هر نام دیگری، این که جامعه‌ای از سخنوران وجود دارند که نام خدا را به کار می‌برند یعنی اثر یک ارجاع نخستین را میان خود حفظ کرده‌اند، بدون آن که توصیفی از خودِ مرجع ارائه دهند. لویناس خاستگاه این رویکرد را در خودِ زبانِ عهد عتیق می‌یابد. زیرا خدا، به عنوانِ یک مفهوم یا نامی عام که موجود یا ایده‌ای را تعریف کند، در کتاب‌مقدس عبری وجود ندارد. زبان عبری معادلی برای نام عام خدا ندارد و نام خدا در متون مقدس همه جا نام خاص است. از دیدگاه یهودیِ لویناس، این نشان‌دهندهٔ برتری کارکرد ندایی نام در رویارویی با الوهیت در زبان‌شناسی عبری است. همچنین معرف مرتبه‌ای از توحید است که نه تنها شمایلی را

برای الوهیت برنمی‌تابد که حتی واژهٔ عامی هم برای نامیدن آن ندارد (Levinas 1994a, 119).

لویناس توضیح می‌دهد که اگر در تلمود به جای واژهٔ خدا واژه‌هایی چون *قدوس*[۱۴] یا *مقدس است او*[۱۵] آمده است، این نام‌ها نیز در تفکر حاخامی به نحوی از بودن یا به فراتر از هستی و نه به ماهیت اشاره دارند. دربارهٔ واژهٔ *شخینا*[۱۶] که معادل خدا به کار می‌رود نیز به همین نحو لفظ شخینا یعنی سکنی گزیدن خدا در جهان، یا دقیق‌تر، سکونتش در میان اسرائیل که باز هم نشان‌دهندهٔ شیوه‌ای از بودن است. همچنین اگر در تفاسیر، خدا معمولاً *سرور جهان*[۱۷] یا *پادشاه جهان*[۱۸] یا *پدر ما در ملکوت*[۱۹] خوانده می‌شود، این اصطلاحات به ذات اشاره ندارند، بلکه بیانگر یک رابطه‌اند (Levinas 1994a, 119). در مجموع پیشنهاد سنت یهودی این است که خدا را باید با ایمان به امکانِ استناد به نام جست‌وجو کرد. مؤمن می‌تواند امیدوار باشد که حضور او را تجربه کند، بدون این که تسلیم وسوسهٔ شناخت او شود.

به گفتهٔ لویناس، «تمام رابطهٔ فرد یهودی و خدای آشکارشده با رابطه‌اش با متون مقدس آغاز می‌شود» (Levinas 1994a, 117) و تورات چیزی نیست جز نام‌های خدا (Miller 2022, 661, 662)، یعنی رابطهٔ باورمند با خدایش با خواندن نام خاصش آغاز می‌شود. اگر نامی هست یعنی می‌توان آن را خواند، پس امیدی هست به دریافت پاسخ. در واقع پیش از آغاز هر گفته‌ای دربارهٔ خدا، خدا در نامش حاضر است. این سنگینی حضور اوست که به مثابهٔ یک خطاب، تماشاگر ماندن را غیرممکن و به شکستن سکوت ترغیب می‌کند (Levinas 1996, 25).

بدین سان، نزدیک شدن از طریق نام خاص هم نگهدارندهٔ غیریت است و هم برانگیزانندهٔ امید به حضور امر ناکرانمند و دریافت پاسخی در همین هستی. وحی در این معنا خطابی است که به شیوه‌ای متناقض هم تعالی یا ناکرانمندی را در نامش آشکار می‌کند و هم آن را، به مثابهٔ چیزی فراتر از ظرفیت شهود و فهم، در غیابش حفظ می‌کند.

۳-۲. تتراگرام[۲۰]

لویناس، به ویژه در آثار الهیاتی‌اش، بر ظرفیت دوگانهٔ آشکارگی و غیاب در نام تأکید می‌کند تا با تکیه بر این ظرفیتِ زبان‌شناسانه راهی برای ارتباط میان امر کرانمند و امر ناکرانمند، و هستی و ورای هستی بیابد. او تمام نام‌های خداوند در کتاب‌مقدس را، از آن جهت که نام خاص هستند، دارای این ظرفیت می‌داند. اما بنا بر سنت تلمودی، نام‌های

خدا را به دو دستهٔ پاک‌شدنی و پاک‌ناشدنی[۲۱] تقسیم می‌کند و اوج ابتکار الهیات نام یهودی را در نام پاک‌ناشدنی خدا، یعنی تتراگرام[۲۲]، و ویژگی‌های یگانه‌اش شرح می‌دهد.

رسالهٔ تلمودی شبوعث[۲۳] فهرستی ۹تایی از نام‌های پاک‌شدنی خدا در اختیار می‌گذارد: بزرگ، مقتدر، عزیز، شکوهمند، قادر، مهربان، بخشنده، عذاب‌دهنده، بی‌نیاز (Levinas 1994a, 120). در اندیشهٔ یهودی، این نام‌ها نه توصیف ذات خداوند که توصیفاتی انسانی از اعمال خدا در جهان کرانمند را هستند (Miller 2022, 660). با این حال، در تعریف لویناس، این‌ها صفاتی اسمی‌اند که چون معنا دارند سطحی از مضمون‌سازی از صاحب نام محسوب می‌شوند و از خدای مطلق که ورای هر بازنمودی است دورند (Levinas 1994a, 120). از این جهت، تتراگرام (یهوه)، که تنها نام خاص خداست که صفت نیست و معنایی جز اشاره به خدا ندارد، منحصربه‌فرد است.

از نظر لویناس، همهٔ نام‌های خداوند مقدس‌اند، اما سنتِ نامِ یهودی قدرتش را از نام پاک‌ناشدنی تتراگرام می‌گیرد، تنها نامی که صفت نیست و برابر هر سطحی از مضمون‌سازی مقاومت می‌کند. *یهوه* اولین بار در پیدایش ۲: ۴ ظاهر می‌شود و در خروج ۳: ۱۵، یعنی آیات مربوط به نخستین گفت‌وگوی خدا و موسی، خدا برای نخستین بار خودش را به این نام می‌خواند و معرفی می‌کند: «به بنی‌اسرائیل چنین بگو، یهوه خدای پدران شما، خدای ابراهیم، خدای اسحاق و خدای یعقوب، مرا نزد شما فرستاده. این است نام من تا ابدالاباد، و این است یادگاری من نسل پس از نسل». خروج ۶ :۲-۳ نیز شامل آیات مهمی است که خدا در آن بار دیگر دربارهٔ نامش به موسی توضیح می‌دهد: «الوهیم به موسی گفت: من یهوه هستم و به ابراهیم و اسحاق و یعقوب به نام ال‌شددای (خدای قادر مطلق) ظاهر شدم، لیکن به نام خود، یهوه، نزد ایشان معروف نگشتم». طبق این آیات در دورهٔ آبا، پیش از موسی، خدا با نام‌هایی چون ال‌شددای خوانده می‌شد، اما در زمان موسی با یهوه شناخته می‌شود.

در یهودیت، نام خاص خدا در قلب زبانِ دینی نهفته است:

> *یهوه* در نقش نزدیک‌ترین اشاره به خدا در زبان عمل می‌کند و به عنوان یک شیء مکتوب مهم‌ترین نمایش گرافیکی و مادی او نیز هست. بنابراین، نگرش به نام تبدیل به نگرش به خود خدا می‌شود و تقدیس، توهین، ترس و عشق از خدا به نام او منتقل می‌شود. (Ben-Sasson 2019, 3)

اهمیت تتراگرام در احکامی که برای حفظ قداست آن وضع شده معلوم می‌شود. به طور معمول *اَدونای* جایگزین تلفظی *یهوه* در متن مقدس است و *یهوه* هرگز خوانده نمی‌شود.

لویناس استدلال می‌کند که ممنوعیت نام مانع این می‌شود که فرد تصور کند که در نامیدن خدا، خدا را می‌شناسد، زیرا ممنوعیتِ به زبان آوردنِ نام حالتی میان تجسم بخشیدن از طریق نام و هم‌زمان ابطال این تجسم است. این که نام نام دارد، یعنی نام هم محل حضور و انکشاف ناکرانمندی است و هم پنهان و غایب از محدودهٔ شناخت و هستی است (Levinas 1994a, 121, 122). تفاوت میان آنچه نوشته و آنچه خوانده می‌شود قابل گفتن نیست، فقط در ممنوعیت به زبان آوردن نام و عمل جایگزین کردنْ خودش را نشان می‌دهد (Levinas 1994a, 122). به بیان دیگر، این که نام وجه وحیانی زبان است و نام خدا در سنت یهودی مکان وحی در زبان تلقی می‌شود، گویای معنای دقیق واژهٔ اپوکالیپس[۲۴] است، یعنی آشکارگی و در عین حال نابودی. گویی روی دیگر آشکار شدنْ پاک و حذف شدن است. بدین سان، حضورِ نام غیابِ نام نیز هست و تعالی خودش را در غیابش ظاهر می‌کند.

بنابراین باید گفت لویناس به الهیات منفی دربارهٔ نام خدا بسنده نمی‌کند. این نام فقط به معنای غیبت نیست. از نظر او تتراگرام نیز، با همهٔ رازآلودگی، از رخدادی می‌گوید که تعالی در آن حضور داشته است. تتراگرام بر خلاف سایر نام‌ها معادلی معناشناختی برای ذات خدا نیست، بیش از نام‌های وصفی در برابر آشکارسازی‌های احتمالی تعاریف مقاومت می‌کند و احکام سخت‌گیرانه‌اش گویای محدودیت‌های زبان انسانی است. با همهٔ این‌ها، تتراگرام اثری از رخداد حضور تعالی است. حضوری در گذشته که اکنون قابل بازیابی نیست، اما نامی از تعالی در میان جامعه‌ای از سخنوران باقی گذاشته که امید به حضور او در آینده را زنده نگه می‌دارد.

نگه داشتن نام خدا در ابهام و رازآلودگی تلاش یهودیت برای حفظ قداست آن و تبدیل نشدنش به ابژه‌ای زبانی است. همین ویژگی باعث شده تتراگرام به جای یک بازنمود ثابت به موضوع یک گفتگوی بی‌پایان بدل شود و هرمنوتیک نام را با تفکر عرفانی، جست‌وجوی متافیزیکی و تمرین روزانه ترکیب کند. دیالکتیکِ نام یعنی تتراگرام در عین بی‌معنایی خودش را به فرایند بی‌پایان تفسیر می‌سپرد.

تلاش برای رمزگشایی از تتراگرام به تعابیر گوناگونی در باب ساختار واژگانی آن رسیده است، اما به نظر می‌رسد کلید مشترک همهٔ آن‌ها فعلِ *بودن* است. صورت مکتوب *یهوه* نشان می‌دهد که ارتباطی میان این نام و فعل هیه[۲۵] به معنی «بودن» در عبری وجود دارد. این ارتباط با تنها اشارهٔ مستقیمِ کتاب‌مقدس دربارهٔ تفسیرِ *یهوه* نیز مطابقت دارد، یعنی آن جایی که موسی این نام را برای نخستین بار دریافت می‌کند و خداوند خود را با

عباراتی که احتمالاً ریشهٔ مشترکی با *یهوه* دارند معرفی می‌کند: «اهیه اشه اهیه[۲۶] (هستم آن که هستم)[۲۷] و گفت به بنی‌اسرائیل چنین بگو اهیه[۲۸] (هستم) مرا نزد شما فرستاد». با جناس آشکاری که بین *یهوه* و *اهیه* وجود دارد، می‌توان به این نتیجه رسید که یهوه اصلاً یعنی *او* هست (Mettinger 2009, 55). به عبارتی *اهیه* (هستم) نام الهی از زبان خود خداست و به سانی که او خودش را می‌نامد، در حالی که انسان فانی باید خدا را *یهوه* (او هست) بخواند (Mettinger 2009, 58).

از آنجا که نمونه‌هایی در کتاب‌مقدس وجود دارد که *اشه* به معنای *زیرا* بوده[۲۹]، بنا بر تعبیری، عبارت *اهیه اشه اهیه* یعنی «نام من خواهد بود اهیه، زیرا من هستم» (Mettinger 2009, 59). با این حال، فعل *هیه* در این عبارات همچنان محل بحث و بررسی باقی می‌ماند. برای مثال، بنا بر تعبیری دیگر، فعلِ *هیه* بیانیه‌ای الهیاتی دربارهٔ وجود خداوند است یا دست‌کم در مرحله‌ای از سنت، احتمالاً در دورهٔ تبعید، *من هستم* تصدیقی وجودی فهمیده می‌شده و نامِ *او هست* اعتراف به خدای یگانه بوده: او است، او و نه هیچ کس دیگر! (Mettinger 2009, 67). این تفسیر از این نظر مورد انتقاد قرار می‌گیرد که تأکید بر وجودْ بیشتر با فلسفهٔ یونانی منطبق است و فعل عبری *هیه* را نباید در معنای فلسفی تعبیر کرد (Miller 2016, 12). غالب مطالعات تفسیری اطمینان می‌دهند که خروج ۳ به مسئله وجود یا عدم وجود خدا مربوط نمی‌شود، چرا که بنی‌اسرائیل علاقه‌ای به سؤال از وجود خدا نداشتند یا قادر به تمایز پیچیدهٔ فلسفیِ میان وجود و عدم نبودند (Mettinger 2009, 65). از دیگر سو،

> *یهوه* ذات الهی را به عنوان وجود ناب آشکار نمی‌کند. زیرا موضوعْ شناخت ماهیت واقعی خدا و ذات درونی او نیست، بلکه موضوعْ تثبیتِ ارجاع به قوی‌ترین شکل ممکن است، به طوری که خدا خودش را مستقیماً *او هست* می‌نامد، بدون آن که چیزی در مورد ویژگی‌های قابل شناختش به مخاطب بگوید. بنابراین، این یک نام خاص است که کمکی به شناخت ذات الهی نمی‌کند و هیچ سازشی با نظم مفهومیِ وجود ندارد. (Bielik-Robson 2012, 29)

بدین سان، می‌توان گفت محتمل‌ترین تعبیر از نام *یهوه* فعل *هیه* را به حضور تفسیر می‌کند و سخنان خدا را پاسخی واقعی به مسئلهٔ بنی‌اسرائیل، یعنی اطمینان از حضور او، می‌بیند (Galli 1994, 77). در واقع در کهن‌ترین مرحلهٔ سنت، آنچه از نام *او هست* احساس می‌شد اطمینان از حضور فعال و در دسترس خداوند بود: او اینجاست و به کمک می‌آید. پس *یهوه* در خروج ۳: ۱۵ پیش از هر چیز تأکیدی بر وعدهٔ حضور خدا و خطابی برای

نسل‌های آینده است (Galli 1994, 75). بر این اساس، مفهوم الهیاتی نام خدا به وعده‌ای نزدیک می‌شود که اغلب در داستان‌های آبا یافت می‌شد: من با شما خواهم بود.

بر پایهٔ سنتی که شرح دادیم، لویناس نتیجه می‌گیرد: «وجودی که یهودی به وسیلهٔ نام می‌خواهد به آن نزدیک شود همان کارِ بودنی است که نمی‌تواند با یک نام بیان شود، چون فعل است» (لویناس ۱۳۹۹، ۵۸). حتی بر فرض این که ذاتی پشت این نام باشد، حضورِ آن ذات یک رخداد است (Miller 2016, 22). نامْ اثری از رخدادی در گذشته و گزارشی از نحوهٔ بودن است. نادیده گرفتن این کارکردِ فعلیِ زبان، خدا را در فلسفهٔ ایدئالیستی به یک مفهوم ایستا بدل کرده است، در حالی که لویناس قصد دارد با تأکید بر کارکرد فعلی زبان و شرح دیالکتیکِ نام و فعل نشان دهد که در سنت یهودی چطور خدا از طریق نامش حضوری پویاست.

۳-۳. دیالکتیک نام خدا و فعل اخلاقی

دیالکتیک حضور و غیاب ارجاع نهایی تمام تلاش‌های لویناس برای تبیین چگونگی حفظ ارتباط کرانمندی و ناکرانمندی است که در محل تلاقی اندیشهٔ دینی و فلسفی او به صورت دیالکتیکِ نام و رخداد درمی‌آید. به بیان لویناس، نام تنها چیزی از تعالی است که در ظرف زمان حاضر و فهم انسانی می‌گنجد و در هستی حضور دارد، در حالی که رخدادِ نام‌گذاریِ نخستین غایب است، یعنی رخدادی که این نام را تثبیت کرده و بر جای گذاشته یا هر رخدادی که پس از آن به این نام تکرار شده یا در آینده به این نام از جای خواهد جنبید.

زبان به مثابهٔ فعل، پیش از هر چیز عملی زمانمند در هستی است. نام‌گذاریْ جریانِ گذرایِ فعلی را در یک نام جمع می‌آورد و تثبیت می‌کند و بدین سان سخن گفتن دربارهٔ هستی را در گزاره‌های اخباری ممکن می‌سازد. اما زبان به مثابهٔ فعل صرفاً هستی را قابل درک نمی‌کند، بلکه آن را به لرزه درمی‌آورد و در آن تغییر ایجاد می‌کند (Levinas 1981, 35). این رابطهٔ فعل و هستی درک سنتی‌ای را که نام را منعکس‌کنندهٔ جوهر ثابت چیزها می‌دانست دگرگون می‌کند. بنابراین، نام‌گذاری یک بار برای همیشه رخ نداده، بلکه نام در هر بار خوانده شدن اثرِ رخدادی نو در هستی است.

با این توضیحات، *یهوه* اثر رخدادِ حاضر شدنِ خداست. رخدادِ حضور خدا در این نام تثبیت شده یا، به بیان دیگر، *یهوه* فعلی بوده که بدل به نام شده و این قابلیت را پیدا کرده که به وسیلهٔ اجتماعی از سخن‌وران زنجیروار منتقل شود. علاوه بر این، *یهوه* وعدهٔ تکرار ملاقات خدا و انسان نیز هست، ملاقاتی که در آن خدا بار دیگر در غیابش حاضر

می‌شود. در واقع، رابطهٔ دیالکتیکیِ نام و فعل می‌گوید همان طور که فعلی که در گذشته رخ داده در ظرف نام به زمان حاضر رسیده، در آینده نیز به فعل بدل می‌شود و هستی را به لرزه وامی‌دارد. تبدیل نام خدا به فعل یعنی خدا هر بار می‌آید که نامش را پاک کند، تنها اثر حضورش را از میان بردارد تا در غیابش آشکار شود.

لویناس برای شرح صورت‌بندیِ شرط حضور خدا در هستی به سراغ سه موقعیت میدراشی می‌رود که در آن‌ها حکمِ ممنوعیتِ پاک کردنِ نام به حالت تعلیق درمی‌آید. در همهٔ این موقعیت‌ها، پاک کردن نام خدا منجر به رخدادی اخلاقی می‌شود. یکی از این موارد در سفر اعداد باب ۵ آمده است، زمانی که برای صلح میان زن و شوهر و اثبات بی‌گناهیِ زنِ متهم به زنا، نام خدا در آب تلخ پاک می‌شود. موقعیت دوم را رساله‌ای تلمودی حکایت می‌کند: داوود در حال کندن زمینی برای ساخت معبد بوده که ناگهان آب بالا می‌آید و خطر سیل زمین را تهدید می‌کند. در این هنگام به داوود فرمان می‌رسد که برای نجاتِ جهان نام مقدس را در آب نابود کن. سفر پیدایش ۱۸: ۳ نیز موقعیت سوم را این گونه روایت می‌کند: «ابراهیم چون سه مرد رهگذر را دید گفت اَدونای! اکنون اگر منظور نظر تو شدم، از نزد بندهٔ خود مگذر.» سپس ابراهیم آن رهگذران را به اندکی آب و لقمه نانی دعوت می‌کند. به تفسیر لویناس یهوه با اَدونای جایگزین شده و در چهرهٔ مهمانانِ ابراهیم، بدل به فرمانِ مهرورزی در حق غریبه شده است (Levinas 1994a, 124, 125).

لویناس استدلال می‌کند که در این داستان‌ها پاک شدن نام خدا فرمانی است که من را نسبت به دیگری مجبور به کاری می‌کند، تا غیاب خدا فرمان مسئولیت باشد (Levinas 1994a, 125). در واقع، اهمیت اصلی ممنوعیت پاک کردن نام در پدید آوردن امکان پاک کردن چیزی است که پاک کردنش غیرممکن است. این موقعیت از نظر لویناس امکان امر اخلاقی است.

به باور لویناس، طبق تفاسیر تلمودی، فرمان به مسئولیت در قبال دیگری معنای مثبتِ حذفِ خدایی است که فقط نام‌هایش و فرامینش را می‌دانیم. تعالی به اخلاق بدل می‌شود، بدون آن که ناشناختنی به دانش بدل شود (Levinas 1994a, 123). نام خدا خبری از غیب نمی‌آورد، بلکه ندایی است که در تمامیت هستی، از جمله هستیِ من، طنین می‌افکند، زیرا یادآور یک غیریت است و غیریت نیز شرط امکان اخلاق است. خدا به فهم درنمی‌آید چون اینجا و در حال حاضر نیست، همواره در گذشته و ناظر و گشوده به آینده است، حضوری که فقط آمده تا خودش را پاک کند و اعلام کند که «من اینجا بودم و دیگر

نیستم». غیبت او برانگیزانندهٔ میلِ به بازیابیِ حضورش و ایجاد اشتیاقی مسیحایی است (Bielik-Robson 2014, 136). لویناس از امکان تبدیل‌پذیری نام خدا و امر اخلاقی به لحظهٔ سکولار «اکنون» می‌رسد که در آن خدا غایب است، اما همچنان منبع امر اخلاقی است. نام خدا به حال حاضر رسیده و در هستی جای گرفته، بنابراین مشروط است، اما اهمیت این نام در رهاسازیِ رخدادِ نامشروطی است که در آن پناه گرفته و نام همواره به آن فرامی‌خواند، به آن یادآوری می‌کند و این گونه هستی را به تکاپو وامی‌دارد. اگرچه وعدهٔ تکرارِ این رخداد در همین هستی تحقق می‌یابد، هیچ گاه در اینجا و اکنون جای نمی‌گیرد، زیرا ناظر به آینده و همیشه در حال آمدن است (Caputo 2006, 21)، به این معنا، ورای هستی است.

لویناس این نگرش را ابتکار سنت حاخامی می‌داند که دربارهٔ خدا به واسطهٔ فرامینش می‌اندیشد (Levinas 1994a, 118). به این وسیله نه از خدا مضمون می‌سازد و نه در آن تعالی به تمامی از زندگی روزانه محو و پنهان می‌شود. الوهیت به فهم درنمی‌آید و معنایی سمانتیک پیدا نمی‌کند، اما از معنا نیز تهی نمی‌شود. در عوض در فرمان اخلاقی آشکار می‌شود و این گونه در زندگی روزانه وارد می‌شود. پرسش سنت حاخامی دربارهٔ نام خدا تأملی برای فهم و دریافت فرامین از طریق درک اعمال خداست که در القاب و نام‌های او بروز یافته است. لویناس از زبان ابن‌میمون توضیح می‌دهد: «خدا رحیم است یعنی رحیم باش. شناخت خدا یعنی دانستن این که چه کاری باید انجام شود. صفات خداوند اخباری نیستند، بلکه امری‌اند. دانش دربارهٔ خدا مانند یک فرمان به ما می‌رسد» (Levinas 1990, 17).

به باور لویناس، خدا خودش را فقط در اثرش، یعنی نامش، نشان می‌دهد و تعبیرِ «در صورتِ خدا بودن» به معنای یافتنِ خود در اثرِ خدا است. این نیز تنها با پیروی و تقلید از اعمال خدا ممکن می‌شود. لویناس از خروج ۳۳ به عنوان تمثیلی برای شرح این مضمون استفاده می‌کند. در این آیات موسی از خدا درخواست می‌کند که چهره‌اش را به او بنمایاند و خدا پاسخ می‌دهد: «روی مرا نخواهی دید، زیرا انسان نمی‌تواند من را ببیند و زنده بماند.» در ادامه، خدا به موسی می‌گوید که تنها می‌تواند پشتش را ببیند. بنا بر تفسیر لویناس، این آیات نه تنها با ممنوعیت تصویر در تضاد نیست، بلکه حتی تأکیدی بر آن‌هاست: تماشای خدا از پشت در واقع به معنای ندیدن اوست. این تمثیلی از یک رابطهٔ کاملاً متفاوت با خداست، یعنی پیروی اخلاقی از احکام او (Levinas 1986, 359). پشتِ الهی در اینجا به مثابهٔ اثرِ حضوری در گذشته است. اثر قابل تأمل نیست، بلکه باید

آن را دنبال کرد. نقش اثر صرفاً تشویق موسی به تقلیدِ اخلاقی از خدایی است که هست. پس در گفتمان توراتی، رفتن به سوی خدا رفتن به سوی دیگری است (Levinas 1986, 359).

خداوند در کسوت سوم شخصِ *او* هست فاصله می‌گیرد، چهره‌اش را می‌پوشاند، اما امتناع از حضورِ او بلافاصله به حضورِ *من* بدل می‌شود (Levinas 2000, 204). *من* تنها با حرکت به سوی دیگری می‌تواند به سوی خدا حرکت کند. دسترسی مستقیم و بدون واسطه به خیر وجود ندارد. خیر خود را از خواسته‌ای که برانگیخته است جدا می‌کند و از طریق این جدایی یا این حرمت، شخصِ سوم باقی می‌ماند (Min 2006, 102).

بدین سان، لویناس هر آنچه را می‌خواهد دربارهٔ خدا بگوید بر اساس رابطهٔ انسان با انسان می‌گوید: «هر ناگواری فردی گواهی بر بی‌حرمت شدن نام خداست» (Levinas 1994b, 131). به عبارتی، در گفتمان دینی لویناس، نام خدا اثری است که از رخدادی در گذشته‌ای دور باقی مانده، زمانی که خدا مسئولیتی اخلاقی را در قبال یک غیریت بجا آورده و اکنون نام خدا تقلید از این عمل خدا را به انسان یادآوری می‌کند. این فرمانْ من را به حاضر شدن و پاسخ دادن فرامی‌خواند. نام خدا در مواجههٔ انضمامی با دیگری ندایی را درون من بیدار می‌کند که مرا به چالش می‌کشد و صلح آرام و خود-تأییدگری را که به قیمت حذف دیگری تمام می‌شود، بر هم می‌زند و مانع سلطه‌گری همان و من می‌شود.

۴. نتیجه‌گیری

از نظر لویناس، اخلاق راه برون‌رفت از انسداد هستی‌شناسی است. فقط در اخلاق سوژه با واقعیتی روبرو می‌شود که نمی‌تواند آن را از طریق مضمون‌سازی و به شیوه بازنمودی در بر بگیرد و به همانِ خود تقلیل دهد. غیریتِ متعالی برابرِ آگاهیِ سلطه‌گر مقاومت می‌کند و می‌تواند در تمامیت هستی گسست ایجاد کند. بصیرتِ اخلاقی تمامیت جنگ‌ها و امپراتوری‌ها را در هم می‌شکند و به انسان این امکان را می‌دهد که صدایش را از تاریخ بی‌نام پس بگیرد و از خودش در فردیتش بگوید. لویناس یکی از اندیشمندان یهودی است که بر جنبهٔ نام‌گرایانهٔ فلسفهٔ اخلاق تأکید می‌کنند، جایی که روابطِ انسانی برحسب نام تعریف می‌شوند. نزد این اندیشمندان، این جهان از مفردات تشکیل شده و نام‌ها صرف آواهایی تهی نیستند. این تکینگی تمایز بین اورشلیم و آتن را زنده می‌کند، یعنی تضاد میان نام‌های مفرد که آدمِ کتاب مقدس به چیزها می‌دهد و ایده‌های کلی که افلاطون صورت‌بندی می‌کند و در اندیشهٔ فلسفی غرب حاکم می‌شود.

لویناس قصد دارد از کلیشه‌ای که عقل را منحصراً به یونانیان نسبت می‌دهد و ایمان را غیرمنطقی و جدا از عقلانیت معرفی می‌کند بیرون بیاید و به شیوه‌ای فلسفی در مورد تفکر حاخامی، که مبتنی بر نوع دیگری از منطق است، سخن بگوید. از این رو، با الهام از نام‌گراییِ برگرفته از دیدگاه یهودی، نام خدا را به عنوان رخدادِ اخلاقیِ تکینه، برابرِ امر کلیِ فلسفه‌های ایدئالیستی بازتعریف می‌کند. در این چارچوب نام‌های خدا دلیلی بر وجود خداوند نیستند، بلکه اثری هستند از آنچه فراتر از زمان حال است. پس معنای دقیق آن هرگز حاضر نیست و همیشه به گذشته تعلق دارد. نام خدا اثری است از رخداد حضور غیریتِ مطلقی که دیگر نیست و از سوی دیگر به آینده‌ای که هنوز نیامده وعده می‌دهد. پس حالتی میان ناهستی و نانیستی است، یا به بیان لویناس، اثری از ورای هستی است. از این رو، نام خدا هیچ گاه تقدس‌زدایی نمی‌شود یا در جهت اهداف ایدئولوژیک مورد سوءاستفاده قرار نمی‌گیرد، زیرا مقدس در جایی دیگر، در ورای هستی ساکن است.

از نظر لویناس، نامیدنِ خدای نام‌ناپذیر به معنای استغاثهٔ مستقیم از مخاطب الهی نیست. نام خدا شاهدی بر غیریتِ ناکرانمندِ خداوند از طریق مراقبت از انسان‌های دیگر است. تعالی از هستی کنار گذاشته می‌شود، اما با پذیرش مسئولیتی فرمان می‌دهد. تورات با فرامینش با اصل تداوم طبیعی هر موجود در وجودش در تضاد قرار می‌گیرد. تورات ترتیب معمول را به هم می‌زند و به ترجیح دیگری بر خود امر می‌کند. کلام خدا، که به من فرمان می‌دهد و من را به دیگری متعهد می‌کند، وقفه‌ای در هستی من ایجاد می‌کند و میل به خودمراقبتی را که برای موجوداتْ طبیعی و برای هستی‌شان ضروری است، به حالت تعلیق درمی‌آورد.

کتاب‌نامه

لویناس، امانوئل. ۱۳۹۹. *زمان و دیگری*. ترجمه سمیرا رشیدپور. تهران: نشر نی.

Bibliography

Ben-Sasson, Hillel. 2019. *Understanding YHWH The Name of God in Biblical, Rabbinic, and Medieval Jewish Thought.* Springer International Publishing.

Bielik-Robson, Agata. 2012. "The Promise of the Name: 'Jewish Nominalism'as the Critique of Idealist Tradition." *Bamidbar*: 11-35.

Bielik-Robson, Agata. 2014. *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity: Philosophical Marranos.* Routledge.

Caputo, John D. 2006. *The Weakness of God a Theology of Event.* Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Dan, Joseph. 1996. "The Name of God, the Name of the Rose, and the Concept of Language in Jewish Mysticism." *Medieval encounters*: 228-248.

Galli, Barbara E. 1994. "Rosenzweig and the Name for God." *Modern Judaism-A Journal of Jewish Ideas and Experience*: 63-86.

Large, William. 2013. "The Name of God: Kripke, Lévinas and Rosenzweig on Proper Names." *Journal of the British Society for Phenomenology*: 321-334.

Levinas, Emmanuel. 1969*. Totality and Infinity.* Martinus Nijhoff.

Levinas, Emmanuel. 1981*. Otherwise than Being or Beyond Essence.* Martinus Nijhoff.

Levinas, Emmanuel. 1986. "The Trace of the Other." Pp. 345-359, In *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, edited by Mark C. Taylor. Chicago: University of Chicago Press.

Levinas, Emmanuel. 1987. *Collected Philosophical Papers of Emmanuel Levinas.* Martinus Nijhoff.

Levinas, Emmanuel. 1990*. Difficult Freedom: Essays on Judaism.* London: Athlone.

Levinas, Emmanuel. 1994a. *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures.* Indiana University Press.

Levinas, Emmanuel. 1994b*. In the Time of the Nations.* New York: Continuum.

Levinas, Emmanuel. 1996*. Proper Names.* Stanford University Press.

Levinas, Emmanuel. 2000*. God, Death, and Time.*Stanford University Press.

Levinas, Emmanuel. 2020. *Le Temps et l'autre*. Translated by Samira Rashidpour. Tehran: Nashr-i Ney. (In Persian)

Mettinger, Tryggve. 2009. *In cerca di Dio, Il significato e il messaggio dei nomi eterni.* Bologna: EDB.

Miller, Michael. 2016. *The Name of God in Jewish Thought: A philosophical Analysis of Mystical Traditions from Apocalyptic to Kabbalah.* Routledge.

Miller, Michael. 2022. "Name Theology: Judaism." *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*: 659-663.

Min, Anselm. 2006. "Naming the Unnameable God: Levinas, Derrida, and Marion." *International Journal for Philosophy of Religion*: 99-116.

Srajek, Martin C. 2012. *In the Margins of Deconstruction: Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida.* Springer Science & Business Media.

Uljée, Rozemund. 2018. "Hegel and Levinas: On Truth and the Question of Interruption." *Hegel Bulletin*: 221-235.

Ward, Graham. 2005. "The Revelation of Wholly Other as the Wholly Other: Between Barth`s Theology of Word and Levinas Philosophy of Saying." Pp. 316-338, in *Emmanuel Levinas: Levinas and the Question of Religion*, edited by Claire Katz and Lara Trout. Routledge.

Wyschogrod, Edith. 2005. "The Imperative of the Other." Pp. 402-414, in *Emmanuel Levinas, Critical Assessments of*, edited by Claire Katz and Lara Trout. Routledge.

Xiushan, Ye. 2008. "Levinas Faces Kant, Hegel and Heidegger: Debates of Contemporary Philosophy on Ontology." *Frontiers of Philosophy in China*: 438-454.

یادداشت‌ها

1. alterity
2. the same
3. the other
4. self
5. identity
6. transontological
7. nominative
8. vocative
9. said
10. saying
11. nominalists
12. neoplatonic participation
13. onto-theo-logy
14. the Holy One
15. Blessed be He
16. Shekhinah
17. Master of the World
18. King of the World
19. our Father in Heaven
20. Tetragram or Tetragrammaton
21. effaceable and ineffaceable

۲۲. نام چهارحرفی خدا، یهوه (יהוה)، که به زبان آوردن آن در یهودیت ممنوع است.

23. Shebu'oth
24. apocalypse

۲۵. היה

۲۶. אהיה אשר אהיה

۲۷. بنا به توضیحاتی که در ادامه می‌آید ترجمهٔ «باشم آن که باشم» برای معنای مورد نظر مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

۲۸. אהיה

۲۹. پیدایش ۲۲: ۱۴ و پیدایش ۳۱: ۴۹، ۵۸.

Philosophy of Religion Research
Vol. 22, No. 2, (Serial 44), Fall & Winter 2024-2025, pp. 239-258
Research Paper
10.30497/prr.2024.245109.1863

Investigating the Possibility of a Scientific Explanation of Miracles in Transcendent Theosophy

Seyed Mostafa Mirbabapoor[1]

© The Author(s) 2024. Submitted: 2023.09.02 Accepted: 2024.07.07

Abstract

Miracles are one of the important issues in the relationship between science and religion. The question is whether miracles can be scientifically explained or not. In this article, based on the principles of transcendental theosophy, the possibility of a scientific explanation of miracles is investigated. Supernatural events, both good and evil, like all natural phenomena, need both real and preparatory causes. Nevertheless, supernatural events have two ontological characteristics that set them apart from normal ones; one is the agency of the souls and the other is the non-conventional role of preparatory causes. Due to the agency of the souls, as supernatural beings, offering a scientific explanation that is bound to methodological naturalism is not possible. Moreover, in the miracles and good supernatural events, because of their invincibility, the non-conventional role of preparatory causes cannot be recognized and scientifically explained. In other words, Divine wisdom requires that miracles cannot be known even if the agency of the souls, preparatory causes, and natural factors are ignored. As a result, miracles should be considered outside the scope of science.

Keywords

miracle, science and religion, scientific explanation, methodological naturalism, transcendent theosophy

1. Ph.D. Graduate in Philosophy of Religion, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran. (mirbabapoor@iki.ac.ir)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌ودوم، شماره دوم (پیاپی ۴۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص. ۲۳۹-۲۵۸
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2024.245109.1863

بررسی امکان تبیین علمی معجزه در حکمت متعالیه

سید مصطفی میربابابپور[۱]

دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۱ **پذیرش:** ۱۴۰۳/۰۴/۱۷

چکیده

معجزات یکی از مسائل مهم در رابطه بین علم و دین هستند. مسئله این است که آیا معجزات را می‌توان به نحو علمی تبیین کرد یا خیر. در این مقاله، بر اساس مبانی حکمت متعالیه، امکان تبیین علمی معجزه بررسی می‌شود. خوارق عادات، اعم از خیر و شر، مانند همه پدیده‌های طبیعی، نیاز به علل حقیقی و معد دارند. اما خوارق عادات دو ویژگی هستی‌شناختی دارند که آنها را از امور عادی متمایز می‌کند: یکی فاعلیت نفوس و دیگری اعداد غیرمتعارف. به دلیل همین ویژگی فاعلیت نفوس، که جزو امور ماورائی هستند، تبیین علمی، که مقید به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است، امکان ندارد. به علاوه، در معجزات و خوارق عاداتِ خیر، به دلیل شکست‌ناپذیر بودنشان، اعداد غیرمتعارف نیز قابل شناخت و تبیین علمی نیست. به عبارت دیگر، حکمت الهی اقتضا می‌کند حتی با چشم‌پوشی از فاعلیت نفوس، معدات و عوامل طبیعی معجزه قابل شناخت نباشد. در نتیجه معجزات را باید خارج از قلمرو توانمندی‌های علم دانست.

کلیدواژه‌ها

معجزه، علم و دین، علم، تبیین علمی، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، حکمت متعالیه

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.
(mirbabapoor@iki.ac.ir)

مقدمه

معجزه یکی از مسائل همیشگی فلسفه، کلام و فلسفه دین بوده است. فلسفه اسلامی و به طور خاص حکمت متعالیه نیز به این موضوع پرداخته است و بر اساس مبانی خود حقیقت آن را توضیح داده است. در این مقاله حقیقت وجودی معجزه و مباحث هستی‌شناسانه آن مسئله اصلی نیست، بلکه مسئله این است که با نگاهی که حکمت متعالیه به معجزه دارد، آیا می‌توان به تبیین علمی آن دست یافت. آیا علوم تجربی می‌توانند عوامل پدیده اعجازآمیز را بشناسد؟ اگر نه چرا و اگر آری چگونه؟ اگر علوم تاکنون نتوانسته‌اند آیا می‌توان امیدوار بود با پیشرفت، زمانی در آینده، بتوانند معجزات را تبیین کنند؟

دو فرض قابل تصور است که در پی هر کدام سوالاتی مطرح می‌شود: امکان تبیین علمی و عدم امکان آن. بنا بر فرض اول، اگر تبیین علمی معجزه ممکن باشد، چگونه با هدف اعجاز سازگار خواهد بود؟ اگر اعجاز برای اثبات صدق نبی است، چگونه می‌توان پذیرفت که پس از مدتی علل آن کشف شود؟ اگر عامل معجزه‌ای کشف شود، آیا بدین معنا نیست که اساساً آن پدیده معجزه نبود و انسان‌های آن دوره فریب خورده و شخصی را به عنوان نبی پذیرفته‌اند؟ چه بسا مدعی پیامبری با علم خاصی از علت طبیعی پدیده اطلاع داشته و کاری را انجام داده که عامه مردم گمان می‌کردند که معجزه است.

در فرض عدم امکان تبیین علمی نیز این مسئله مطرح است که تا چه زمانی تبیین امکان ندارد؟ آیا فقط در دوره‌ای که معجزه روی می‌دهد امکان تبیین علمی آن نیست، یا تا زمان مشخصی و یا هیچ وقت چنین تبیینی ممکن نیست؟ طبق این فرض مگر معجزه چه ویژگی‌ای دارد که امکان تبیین آن وجود ندارد؟

این یکی از مسائل مهم در رابطه علم و دین است. می‌دانیم که علم مدعی توانایی تبیین هر پدیده طبیعی و بلکه هر چیزی است. برای مثال، علم در علوم انسانی ادعا دارد و یا در مسائل مربوط ذهن و حالات ذهنی به طور جدی وارد شده و نظریاتی در این موضوعات ارائه کرده است. موفقیت‌های علم در فیزیک کلاسیک موجب شد علوم زیستی نیز به درون قلمرو علم کشانده شوند و در مرحله بعد علوم انسانی، و آنچه تلقی می‌شد صرفاً در قلمرو فلسفه یا الهیات است به قلمرو علم اضافه شد (نک. میربابایپور و دانشور نیلو ۱۳۹۸). استیس می‌گوید:

> از زمان نیوتن تا امروز، این اعتقاد جزمی که هیچ پدیده‌ای، هر قدر هم که عجیب به نظر برسد، اصلاً نباید با علت‌های فوق طبیعی تبیین شود، به شکل اعتقادی مطلق درآمده است. از این رو، روش کار قطعیِ علمی این است که در هیچ موردی برای قوانین طبیعی

> استثنایی وجود ندارد و اگر در موردی پدیده‌ای موجود است که اکنون قادر نیستیم با علت‌های طبیعی آن را تبیین کنیم، چنین علت‌هایی باید وجود داشته باشند و باید در جستجوی آنها بود. (استیس ۱۳۷۷، ۱۵۷)

اگر معجزات را قابل تبیین علمی بدانیم، بدان معناست که علم در ادعای خود صادق است و از سوی دیگر بسیاری از باورهای دینی زیر سؤال می‌رود و همین موضوع زمینه تعارض علم و دین را فراهم می‌کند. همچنین اگر تبیین علمی را ممکن ندانیم، قلمرو علم را حد زده‌ایم و آن را از تبیین برخی پدیده‌ها بازداشته‌ایم و این تعیین قلمرو مانع از تعارض علم و دین می‌شود.

در این مقاله ابتدا دیدگاه حکمای صدرایی درباره حقیقت معجزه تحلیل و بررسی می‌شود. سپس به تبیین علمی و ویژگی مؤثر آن یعنی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی پرداخته می‌شود. در نهایت به این مسئله پرداخته می‌شود که آیا معجزه با حقیقتی که شناخته شد، قابل تبیین علمی با مشخصه روش طبیعت‌گرایانه هست یا خیر.

۱. چیستی معجزه

برای شناخت معجزه لازم است ابتدا شناختی نسبت به مطلق امور طبیعی داشته باشیم و سپس به ویژگی‌های خوارق عادات و معجزات بپردازیم.

۱-۱. پیدایش و تغییر امور طبیعی

پیدایش هر پدیده‌ای وابسته به علت تامه آن است. علت تامه حقیقی برای یک پدیده طبیعی عبارت است از علت فاعلی، غایی، صوری و مادی. آنچه در این مقاله اهمیت بیشتر دارد علت فاعلی و علت مادی است. علت فاعلی همان علت ایجادی یا هستی‌بخش است. بر اساس قاعده الواحد و قاعده امکان اشرف، علت فاعلیِ مستقیم امور طبیعی نمی‌تواند خداوند متعال باشد (خمینی ۱۳۷۹، ۳۴). همچنین موجودات مادی به دلیل ضرورت ارتباط وضعی، توانایی هستی‌بخشی ندارند. بنابراین علت فاعلی این پدیده‌ها عقول فعاله یا موجودات مثالی هستند (صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱، ۸: ۱۱۹).

علت مادی نیز همان امر قابلی است که صورت در آن تحقق می‌یابد. استعدادِ ماده (قوه قریب) مشخص می‌کند که چه چیزی در طبیعت می‌تواند به چه امر جوهری و عرضی تبدیل شود. یعنی علاوه بر امکان ذاتی، امکان استعدادی هم لازم است تا مخصص ماده باشد (مطهری ۱۳۷۷-ب، ۱۹۸-۲۰۷). موجود حادث حتماً باید ماده قابلی داشته باشد تا مرجح حدوث آن در زمان خاصی باشد. تأکید فلاسفه بر قاعده «کل حادث یسبقه قوة الوجود و مادة تحملها» از همین روست (صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱، ۳: ۴۹؛ ۱۴۲۲،

۲۷۳؛ ابن‌سینا، نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی ۱۳۷۵، ۹۷؛ طباطبائی ۱۴۱۶، ۱۹۷).

برای فراهم شدن استعداد به علت اعدادی نیاز است. علت اعدادی در حقیقت ماده را با ایجاد حرکت به پذیرش فعلیت جدید نزدیک می‌کند. کار معد این است که قوه مطلقِ ماده (هیولای واحد عالم) را نسبت به فعلیت خاص متعین می‌کند. معد در این اصطلاح همان چیزی است که دانشمندان علوم تجربی آن را علت یا فاعل می‌دانند، یعنی علت طبیعی (صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱، ۳: ۱۵-۱۶؛ مصباح یزدی بی‌تا، ۹۵-۹۸).

دو نکته در مورد معد در بحث ما بسیار تأثیرگذار است:

الف) ضرورت اعداد: با وجود این که از نظر حکما معد علت حقیقی نیست، ولی آنها اعداد را برای افاضه وجود از طرف علت حقیقی ضروری می‌دانند، چون حدوث امر مادی یا به خاطر حدوث فاعل آن است یا به خاطر پدید آمدن شرایطی در قابل. حدوث فاعلی که مجرد و قدیم است مستلزم تناقض است؛ پس ویژگی قابل است که سبب حدوث شیء می‌گردد. سبب این ویژگی که همان استعداد و قوه قریب معلول باشد، معد است. در واقع مخصصِ فیض علت هستی‌بخش به یک پدیده در یک زمان و مکان خاص می‌شود (جوادی آملی ۱۳۷۵، ۳۸۸).

> ثم إنک ستعلم أن المبدأ الإلهی عام الفیض دائم الجود لا لتخصیص فیضه و جوده من قبله بواحد دون واحد و لا بوقت دون سائر الأوقات بل إنما یقع التخصیص بواحد أو وقت دون واحد و وقت آخرین من جهة تخصیص المواد و الأسباب الناشئة من قبلها لا من قبله فلا جرم لا بد لنا أن نعرف الأسباب المعدة لوجود هذه الکیفیات النفسانیة. (صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱، ۴: ۱۵۲)

ب) ضرورت مادی بودن معد: اعداد در واقع ایجاد حرکت در ماده است تا زمینه تبدیل شدن به شیء خاص در ماده فراهم گردد. پس می‌توان گفت معد، فاعل حرکت است. فاعل حرکت هم نمی‌تواند امر مفارق باشد. یکی از دلایل این است که موجودات مفارق نسبتشان به همه اشیاء علی السویه است و زمان و مکان برایشان مطرح نیست. ملاصدرا در جلد سوم اسفار تحت عنوان «فی أن المبدأ القریب لهذه الأفاعیل و الحرکات المخصوصة لیس أمرا مفارقا عن المادة» به این موضوع می‌پردازد (صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱، ۳: ۴۸).

۱-۲. انواع امور خارق‌العاده

اغلب پدیده‌های طبیعت یکنواخت و عادی هستند، اما گاهی شاهد امور خارق‌العاده و

غیریکنواخت طبیعت نیز هستیم. مراد از امور عادی اتفاقاتی است که دائمی و حداکثری است، و مراد از امور خارق‌العاده پدیده‌هایی است که به ندرت روی می‌دهد و دور از انتظار و بر خلاف روند عادی جهان است.

پدیده‌های طبیعی را می‌توان به پدیده‌های عادی و خارق‌العاده تقسیم کرد. در میان خوارق عادات نیز برخی شر و برخی خیر هستند. خوارق عادات شر مانند سحر، کهانت و اعمال مرتاضان، با وجود آن که اذن تکوینی الهی را با خود دارند، اذن تشریعی و رضایت الهی با آنها همراه نیست و به همین دلیل شر محسوب می‌شوند. اما در خوارق عادات خیر مانند ارهاص، کرامت و معجزه نبوی، اذن تکوینی و تشریعی خداوند محقق است، و به همین دلیل به خداوند منسوب می‌شوند (طباطبائی ۱۳۶۲، ۳۹). آنچه در این مقاله مورد نظر و بررسی است، معجزه نبوی است، اگرچه شاید بتوان هر خارق عادت خیری را بدان ملحق کرد، اما تمرکز بحث بر معجزه است.

از آنجا که معجزه نشانه اساسی برای صدق نبی است، باید ویژگی‌هایی داشته باشد تا مردم بتوانند به آن در همین جهت اعتماد کنند. معجزه علاوه بر خارق‌العاده بودن باید همراه با ادعای نبوت باشد. با این قید دیگر خوارق عادات خیر خارج می‌شوند؛ چون اولیای الهی (غیر انبیاء) ادعای نبوت نمی‌کنند. همچنین آورنده معجزه باید تحدی کند. این ویژگی، سحر و دیگر خوارق عادات شر را خارج می‌کند؛ چون آورندگان این پدیده‌ها معمولاً تحدی نمی‌کنند و اگر چنین کنند، قدرت الهی می‌تواند پدیده‌ای را رقم بزند که پاسخ تحدی آنها باشد. دیگر ویژگی معجزه این است که قابل تعلیم و تعلم نباشد تا ارتباطِ آورنده آن با خداوند متعال روشن باشد. ویژگی‌های دیگری نیز برای معجزه ذکر شده که با توجه به عدم مدخلیت آنها به آنها نمی‌پردازیم.

۱-۳. ویژگی‌های امور خارق‌العاده

خوارق عاداتی که در طبیعت رخ می‌دهد، مانند همه پدیده‌های عادی، هم به علل حقیقی یعنی علل فاعلی، غایی، صوری و مادی نیاز دارد و هم به معدّی که نقش تقریب ماده را ایفا کند. بنابراین از جهت نیاز به علل میان امور عادی و غیرعادی فرقی نیست؛ بلکه خارق عادتی که در طبیعت و اجسام رخ می‌دهد دو ویژگی هستی‌شناسانه زیر را داراست: اول فاعلیت نفس و دوم اعداد غیرمتعارف. در هر صورت، نفس در خوارق عادات نقش اساسی دارد: یا نفس خودش ایجاد و اعداد می‌کند یا نفس صرفاً اعداد می‌کند و زمینه را برای افاضه فاعل ایجادی مفارق فراهم می‌کند.

ویژگی اول: فاعلیت نفس

فاعلیت مجرد عقلی، مجرد مثالی و صورت نوعیه، یکنواخت و بر روال واحد است. تنها نفس است که می‌تواند فاعلیت غیریکنواخت داشته باشد. بنابراین در همه امور خارق‌العاده نفس به نحوی تأثیرگذار است.

> و بالجملة جميع الأمور الخارقة للعادة سواء سميت معجزة أو سحرا أو غير ذلک ككرامات الأولياء و سائر الخصال المكتسبة بالارتياضات و المجاهدات جميعها مستندة إلى مباد نفسانية و مقتضيات إرادية. (طباطبائی ۱۴۱۷، ۱: ۸۰)

فاعلیت نفس گاهی به صورت ایجادی است و گاهی به صورت اعدادی است. می‌دانیم که فاعل ایجادی امور مادی امور مجرد هستند. موجودات مجرد یا کاملاً مفارق از ماده هستند یا به ماده تعلق دارند. مجرداتی که در مقام ذات و فعل به ماده تعلقی ندارند، فعل آنها به نحو یکنواخت است و نسبتشان به همه امور یکسان است و از این رو امور عادی طبیعت با تدبیر آنها محقق می‌شوند. اما نفوس، که به ماده تعلق دارند، می‌توانند به نحو غیریکنواخت عمل کنند و موجد امور غیرعادی گردند. به عبارت دیگر فاعل ایجادی در امور عادی عمدتاً مجردات مفارق مثالی محسوب می‌شوند که در طول عقول عرضی فعال هستند، ولی در امور خارق‌العاده فاعل ایجادی می‌تواند نفس باشد. به ویژه در مورد معجزات تأکید حکما بر این است که نفس نبی فاعل معجزه است (طباطبائی، ۱۳۸۷-الف، ۳: ۲۰۴-۲۰۵؛ مطهری ۱۳۷۶-ب، ص۳۹۵؛ جوادی ۱۳۷۵، ۸: ۲۳۵-۲۳۶؛ مصباح ۱۳۷۷، ۲۲۲؛ ۱۳۹۱، ۱۳۸). البته نفسی که فاعل معجزه است ضرورتاً نفس انسان نیست. ممکن است در عالم، نفوس دیگری نیز باشند که چنین نقشی را ایفا نمایند، چنان که حکما و به ویژه مشائین به نفوس فلکی قائل بودند که در خوارق آن‌ها نقش اساسی داشتند یا می‌توان نفس جن را مؤثر دانست. با توجه به این که احاطه کامل به همه موجودات نداریم، نمی‌توانیم همه مصادیق نفوس و حیطه تأثیرات آنها را مشخص کنیم، بلکه صرفاً می‌دانیم نفسی باید فاعل معجزه باشد.

فراتر از اینها، ملاصدرا معتقد است نفسی که به کمال رسیده است، یعنی نفسی که قوه حسی، خیالی و عقلی‌اش کامل شده، واجد رتبه خلافت الهی می‌شود و به ریاست مخلوقات می‌رسد.

> فمن اتفق فيه مرتبة الجمعية فی كمال هذه النشآت الثلاث [قوة الإحساس و التخيل و التعقل] فله رتبة الخلافة الإلهية و استحقاق رياسة الخلق فيكون رسولا من الله يوحى إليه و مؤيدا بالمعجزات منصورا على الأعداء. (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۰، ۳۴۱)

در مواردی از خوارق عادات ممکن است فاعل ایجادی همان امر مفارق عقلی یا مثالی باشد. در این موارد حتماً اعداد بر عهده نفس خواهد بود تا مبدئی برای عدم یکنواختی باشد. نفس چه نقش ایجاد داشته باشد و چه نقش اعداد، این امر نشانی از قدرت نفس است. نفس بر اثر تکامل وجودی، به مرتبه‌ای می‌رسد که عالم طبیعت مانند بدن خودش می‌شود (صدرالدین شیرازی ۱۳۵۴، ۴۸۲؛ ۱۳۸۹، ۳۸۹).

آنچه در این بحث اهمیت دارد این است که ایجاد نفس در طبیعت بدون دخالت ماده امکان‌پذیر نیست، ماده‌ای که از طریق اعداد، استعداد لازم برایش فراهم شده است. همان طور که در «ضرورت مادی بودن معد» مطرح شد، اعداد نفس ضرورتاً از طریق موجود مادی است، حال یا از طریق ماده بدن خودش است یا موجودات مادی دیگر که به دلیل تکامل وجودی نفس به منزله بدن خودش شده‌اند. در حقیقت اعداد نفس نقض آن اصل محسوب نمی‌شود، بلکه اعداد نفس نیز ضرورتاً به واسطه امر مادی است، بدین صورت که به عنوان قاسر، طبیعت آن را تغییر می‌دهد و طبیعتِ تحت اراده نفس، برای پدیده‌ای که خلاف مقتضای طبعش است، فاعل بالقسر می‌شود (جوادی آملی ۱۳۷۵، ۲۵۴).

معقول نیست معلولی طبیعی علت طبیعی نداشته باشد، و در عین حال رابطه طبیعی محفوظ باشد. به عبارت ساده‌تر، منظور از علت طبیعی این است که چند موجود طبیعی (چون آب و آفتاب و هوا و خاک) با شرایط و روابطی خاص جمع شوند، و بر اثر اجتماع آنها موجودی دیگر فرضاً گیاه پیدا شود، که وجودش بعد از وجود آنها و مربوط به آنها است، به طوری که اگر آن اجتماع و نظام سابق به هم بخورد، این موجود بعدی وجود پیدا نمی‌کند. پس فرضاً اگر از طریق معجزه درخت خشکی سبز و بارور شد، با این که موجودی است طبیعی، باید علتی طبیعی نیز داشته باشد؛ حال چه ما آن علت را بشناسیم و چه نشناسیم (طباطبائی ۱۳۷۴، ۱: ۱۱۹).

ویژگی دوم: اعداد غیرمتعارف

ویژگی دوم امور خارق عادت این است که در امور عادی، ماده برای رسیدن به قوه قریب شیء بعدی، باید فرایند و زمان مشخصی را طی کند، ولی در معجزات و خوارق عادت اعداد خاص و غیرمتعارفی اتفاق می‌افتد و راه میانبری برای اعداد طی می‌شود: یا از طریق این اعداد، قوه قریب در زمانی بسیار کوتاه‌تر از زمان عادی پدید می‌آید و زمینه افاضه فاعل ایجادی فراهم می‌گردد؛ یا معد از طریق اعدادش مانعی را برای طبیعت شیء ایجاد می‌کند تا نتواند مبدأ حرکت طبعی خود باشد. ممکن است یک پدیده بتواند معلول چند

علت به نحو جانشین‌پذیر و علی‌البدل باشد و اگر علتی که ما برای آن پدیده می‌شناسیم، در پیدایش آن تأثیری نداشت، دلیل نمی‌شود که علت دیگری نتواند تأثیر داشته باشد.

اما تأکید می‌شود ضرورتاً هر پدیده طبیعی علت طبیعی دارد. دلیل این تأکید این است که هیولای عالم، واحد و مشترک است و ممکن نیست موجودی مادی بدون تغییر و تحولی در همین هیولای واحد پدید بیاید. حتی در معجزه و خوارق عادات نیز همین هیولای واحد دچار تغییر و تحول می‌شود. تغییر و تحول نیز وابسته به اعداد و فراهم شدن استعداد است (طباطبائی ۱۳۸۷-الف، ۱۹۴؛ طباطبائی ۱۳۷۴، ۱: ۱۱۸).

> در جهان طبیعت، تبدیل شدن عصا به اژدها محال عقلی نیست، ولی نیازمند علل و شرایط زمانی و مکانی مخصوصی است، تا با گذشت زمان، عصا تبدیل به خاک و گیاه و سپس جزء بدن یک جاندار شود، و سرانجام دوران نطفه و علقه را پشت سر گذارده روزی اژدهایی سهمگین گردد که بتواند همهٔ سحرهای ساحران را ببلعد. البته هرگز دیده نشده که در روال عادی بدون این شرایط مخصوص، عصایی تبدیل به اژدها شده باشد، لیکن در مسیر معجزه نیازی به این شرایط پیچیده و مدت دراز نیست. (طباطبائی ۱۳۸۷-الف، ۱۹۴؛ ۱۳۷۴، ۱: ۱۱۸)

بر همین اساس، خوارق عادات نه نقض اصل علیت هستند و نه نقض ضرورت اعداد برای امور طبیعی، بلکه در خوارق عادات اعداد به نحوی غیرمتعارف روی می‌دهد که برای انسان‌های عادی عجیب و حیرت‌آور به نظر می‌رسد. چنین اتفاقات عجیبی در روال عادی تکرارپذیر نیستند و صرفاً با همان اعداد غیرعادی قابل تکرار می‌شوند که طبیعتاً از آنجا که اعداد غیرعادی است، تکرار نخواهد شد یا دست‌کم تعداد آن محدود خواهد بود. چند پرسش در اینجا مطرح می‌شود:

۱. چه می‌شود که علت طبیعی ناشناخته که در حالت عادی فعال نیست، فعال می‌شود و بر طبیعت اثر می‌گذارد؟
۲. از میان همه موجودات مادی که قابل تغییر و تحول هستند، چرا برخی از آنها برای امور خارق‌العاده انتخاب می‌شوند؛ به این معنا که باید آنها را برای تبدیل به شیء جدید، اعداد نمود؟
۳. در کدام موارد نفس مستقیماً اعداد می‌کند و در کدام موارد از اعضای بدن خود استفاده می‌کند و در کدام موارد موجودات مادی دیگر را استخدام می‌کند؟
۴. ملاک این انتخاب چیست؟

پاسخ همه این پرسش‌ها در همان ویژگی اول امور خارق‌العاده نهفته است. فاعل خارق

عادت نفسی است که عالِم و صاحب اراده است. فاعلیت ارادی او در اغلب موارد از نوع فاعلیت بالقصد است، و فاعل بالقصد یکنواخت و بر شیوه واحد عمل نمی‌کند.

۲. ویژگی تبیین علمی

مسئله اصلی این مقاله این است که آیا می‌توان معجزه را به صورت علمی تبیین کرد. برای پاسخ به این سؤال لازم است علم و تبیین علمی شناخته شود. وقتی از تبیین علمی سخن می‌رود مراد آن تبیینی است که علم معاصر آن را معتبر می‌داند. علم طبیعی معاصر مشخصه‌های متعددی دارد. اما مشخصه اساسی آن «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی» است. بر اساس این ویژگی، تبیین علمی باید از هر گونه ارجاع به امور ماورائی خالی باشد و به بیان دیگر همه عناصر و مؤلفه‌های یک تبیین علمی باید عوامل طبیعی و مادی باشند (برای مطالعه بیشتر، نک. میربابا‌پور ۱۳۹۶).

آلوین پلانتینگا در بیانی، از قول طرفداران طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، این روش را دارای سه مؤلفه می‌داند: (۱) مجموعه داده‌های یک نظریه علمی نمی‌تواند به خدا، امور ماورائی یا آنچه از طریق وحی می‌دانیم ارجاع داده شوند. (۲) یک نظریه علمی مناسب نمی‌تواند به خدا، امور ماورائی یا آنچه از طریق وحی می‌دانیم ارجاع دهد. (۳) اطلاعات پایه و زمینه‌ای یک نظریه علمی نباید شامل خدا، امور ماورائی یا آنچه از طریق وحی می‌دانیم شود (Plantinga 2014). بر اساس این تقریر، خدا، امور ماورائی و معارف وحیانی به هیچ وجه نباید نقشی در علم داشته باشند.

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی همان طور که از اسمش برمی‌آید، قرار است فقط یک ضابطه روش‌شناختی باشد، و نه معیاری برای تشخیص آنچه وجود دارد و آنچه وجود ندارد. بر همین اساس، اکثر طرفداران این رویکرد مدعی هستند که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی تنها روش درست برای پیگیری علم است؛ و افرادی مانند مایکل روس معتقدند علم به دلیل همین طبیعت‌گرایی روش‌شناختی هیچ لازمه هستی‌شناختی راجع به ماوراء طبیعت ندارد و به هیچ وجه علم دلالت نمی‌کند که امری ماوراء طبیعت وجود دارد یا وجود ندارد. شاید بتوان وجود یا عدم وجود ماوراء طبیعت را از راه دیگری اثبات کرد، ولی علم چنین استلزامی ندارد. البته ممکن است که روش طبیعت‌گرایانه از نوعی متافیزیک مانند الحاد یا دئیسم استنتاج شود، ولی این روش هیچ استلزام متافیزیکی ندارد.

> طبیعت‌گرایی روش‌شناختی اصرار دارد کسی که کار علمی می‌کند کسی باشد که از همه ارجاعات دینی و الهیاتی اجتناب می‌کند و مخصوصاً نقش خدا در خلقت را [موقتاً] انکار می‌کند. این سخن، به این معنا نیست که خدا نقشی در خلقت ندارد، بلکه به این معناست

که چون علم از طریق عمل به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی شکل‌گرفته است، هیچ فضایی برای سخن گفتن از خدا در آن وجود ندارد. (Ruse 2001, 365)

به طور خلاصه می‌توان گفت اقتضای طبیعت‌گرایی روش‌شناختی این است که هر آنچه طبیعی و مادی نباشد در تبیین علمی جایی ندارد. در کار علمی باید به گونه‌ای عمل کرد که گویی هیچ امر ماورائی وجود ندارد و بر همین اساس برخی مانند ننسی مورفی و باسیل ویلی از این ویژگی علم با عنوان «الحاد موقت»[1] یاد می‌کنند (Murphy 2001, 464; Willey 1961, 15).

مدعای دیگر علم این است که هر آنچه در عالم ماده وجود دارد می‌تواند و باید به نحو علمی تبیین شود. هیچ امری دست‌کم از امور مادی و طبیعی نمی‌تواند خارج از قلمرو علم باشد. علم آن قدر توانمند است که با پژوهش و تحقیق بیشتر و بیشتر در نهایت می‌تواند هر پدیده‌ای را تبیین کند؛ فقط باید صبور بود و اجازه داد تا تحقیقات علمی به نتیجه برسند.

متفکرانی از میان مسیحیان و مسلمانان با طبیعت‌گرایی روش‌شناختی موافق نیستند و مخالفت‌هایی را ابراز کرده‌اند. در میان متفکران مسیحی پلانتینگا برجسته‌ترین شخصیتی است که به طور جدی مخالفت خود را ابراز کرده و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را به چالش کشیده و نظریه علم آگوستینی را مطرح کرده است. متفکران اسلامی، از جمله استاد جوادی آملی و استاد مصباح یزدی، با طرح نظریه‌های مختلف علم دینی روش‌هایی را ارائه داده‌اند که با طبیعت‌گرایی روش‌شناختی نمی‌سازد. البته آنها می‌پذیرند که می‌توان روش علم را تجربی دانست، اما رابطه علم با فلسفهٔ ماوراءگرایانه و آموزه‌های دینی اجازه نمی‌دهد که انحصار روش به طبیعت‌گرایی را بپذیرند (برای مطالعه بیشتر، نک. میربابایپور ۱۴۰۲). اما در هر صورت طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به عنوان یک ابرپارادایم بر علم معاصر شناخته می‌شود و تخطی از آن موجب می‌شود هر تبیینی با هر درجه‌ای از اعتبار معرفتی، شایسته نام علم و وصف علمی نباشد.

۳. بررسی امکان تبیین علمی معجزه

حال مسئله این است که آیا می‌توان از معجزه تبیین علمی با مشخصه طبیعت‌گرایی روش‌شناختی ارائه داد. از منظر حکمت متعالیه می‌توان برای پدیده‌های طبیعی عادی با توجه به معداتشان تبیین علمی ارائه کرد. اما مسئله این است که آیا خوارق عادات نیز این گونه هستند؟ با توجه به این که خوارق عادات نیز ضرورتاً معد دارند و حتماً معد آن‌ها مادی است، آیا ارائه تبیین علمی از آن امکان‌پذیر است؟ آیا شناخت معدات مادی خوارق

عادات امکان دارد؟ اگر ممکن است پس وجه اعجاز چیست؟ اگر ممکن نیست چه ویژگی یا ویژگی‌هایی موجب می‌شود که تبیین علمی امکان نداشته باشد؟

ذکر شد که دو ویژگی خوارق عادات عبارت‌اند از فاعلیت نفوس و اعداد غیرمتعارف. بر اساس ویژگی اول، یعنی فاعلیت نفوس، امر خارق‌العاده علت ماورائی دارد. نفس چه علت ایجادی پدیده باشد و چه علت اعدادی، به خاطر تجردش، ماورائی محسوب می‌شود، و روشن است که با روش تجربی و طبیعت‌گرایانه نمی‌توان تأثیر نفس بر طبیعت را شناخت و تبیین کرد.

> علیت امور غیرطبیعی برای امور طبیعی با قانون علیت انکار نمی‌شود، هیچ علمی هم نمی‌تواند چنین چیزی را نفی کند (تأثیر یک امر غیرطبیعی در پیدایش یک امر طبیعی). نه تنها نمی‌تواند نفی کند، بلکه چنین تأثیراتی را اثبات می‌کند. کسانی که ریاضت‌هایی می‌کشند و نیروهای نفسانی خاصی پیدا می‌کنند می‌توانند تصرفاتی کنند و پدیده‌هایی به وجود آورند که به وسیلهٔ اسباب طبیعی میسّر نیست، و این مسئله‌ای است که به هیچ وجه امروز قابل تشکیک نیست، دست‌کم عمل مرتاضین که به طور تواتر کارهایشان نقل شده است قابل تشکیک نمی‌باشد. گروه‌های علمی متشکل از دانشمندان مختلف مکرّراً کارهای آنان را بررسی کرده‌اند تا ببینند طبق کدام قوانین طبیعی افعال آنها تحقق پیدا می‌کند، و همه اعتراف کرده‌اند هیچ قانون طبیعی در کار اینها مؤثر نیست. (مصباح یزدی ۱۳۹۱، ۱۳۸)

از سوی دیگر علاوه بر فاعلیت نفس، اعداد غیرمتعارف نیز در خوارق عادات ویژگی دیگری است و این ویژگی در خوارق عادات مشکلی دیگر در تبیین طبیعی خوارق عادات است. به بیان دیگر حتی اگر از فاعلیت نفس چشم‌پوشی کنیم، معد و فرایند اعداد در چنین پدیده‌هایی نامتعارف است و برای تبیینِ صرفاً طبیعی مشکل ایجاد می‌کند. البته باید اذعان کرد که تبیین طبیعی به خاطر اعداد غیرمتعارف منطقاً محال نیست؛ زیرا اگرچه معد و فرایند اعداد ناشناخته و نامتعارف هستند، لکن با توجه به طبیعی بودن آنها امکان منطقی برای شناخت آنها وجود دارد، لکن چنین شناختی در خوارق عادات شر بسیار مشکل و در معجزات و کرامات واقع نمی‌شود و به دلیل حکمت الهی امتناع وقوعی دارد. چون معجزات و کرامات مستند به خداوند هستند و توانایی انسان‌های عادی در شناخت عوامل آن باعث می‌شود این ویژگی ملحوظ نباشد و کارکرد آنها از دست برود. مثلاً وجه ضرورت معجزه و کارکرد آن اثبات صدق نبی است و اگر شناخت معد معجزه ممکن باشد، معجزه نمی‌تواند صدق نبی را اثبات کند. خدای حکیم معجزه را در اختیار نبی می‌گذارد تا بیانگر ارتباط فرستاده‌اش با قدرت لایزال الهی باشد. با شناخت عوامل و معدات معجزه این

ارتباط دلالت نمی‌شود.

شناخت معدات و عوامل با این که امکان ذاتی دارد، امتناع وقوعی دارد، بر خلاف فاعلیت نفس که منطقاً تبیین طبیعی برای آن امکان ندارد. یعنی ویژگی تبیین طبیعی هیچ ارتباطی با فاعلیت نفس که موجودی مجرد است برقرار نمی‌کند و اساساً در قلمرو آن تعریف نمی‌شود.

حکمای صدرائی اسباب خوارق عادات خیر -یعنی معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء- را شکست‌ناپذیر می‌دانند و در مقابل خوارق عادات شر -مانند سحر و جادو و اعمال مرتاضان- را شکست‌پذیر می‌دانند.

> کارهای خارق عادت گاهی جزء شرورند، مانند سحر و کهانت، که در این صورت با دعوی پیامبری و تحدّی [دعوت به مقابله] توأم نیستند؛ و گاهی از قبیل خیرات‌اند، مانند استجابت دعا و معجزات، که معجزات، خود همواره با تحدّی و ادّعای نبوت توأم هستند. کارهای خارق عادت، عموماً -در زمینه شرور یا خیرات- به اسباب طبیعی غیرعادیی مستند هستند، که با اسباب حقیقی مقارن‌اند؛ منتهی، معجزات و دعاهای مستجاب به اذن و امر خدا نیز مقرون می‌باشند، و به همین دلیل، دارای اسباب شکست‌ناپذیری هستند که بر هر مانعی چیره می‌شوند، بر خلاف دیگر اسباب و علل. (طباطبائی ۱۳۶۲، ۳۹)[۲]

چنان که از بیان فوق فهمیده می‌شود، اسباب و علل خوارق عادات خیر و به خصوص معجزه شکست‌ناپذیر هستند. این سخن می‌تواند دو لازمه فرضی را به نحو علی‌البدل داشته باشد: یکی آن که کسی نمی‌تواند اسباب و علل شکست‌ناپذیر را بشناسد و وجه اعجاز آن را زیر سؤال ببرد و دیگر آن که شناخت اسباب و علل ممکن است، اما با وجود شناخت، امکان همانندآوری وجود ندارد. بنا بر فرض اول، اساساً تبیین معجزه ممکن نیست؛ اما بنا بر فرض دوم، تبیین طبیعی معجزه امکان دارد، اما کسی بدون اذن الهی نمی‌تواند مانند آن فعل را تکرار کند. به نظر می‌رسد حکمای صدرائی باید به فرض اول تمایل داشته باشند، اما از برخی عبارات آنها می‌توان به نحو تلویحی فرض دوم را فهمید.

> ما هرگز نگفتیم معجزه از این جهت معجزه است که به علل طبیعی نامعلومی مستند است، تا اگر روزی آن علل شناخته شود، معجزه از اعتبار ساقط گردد؛ و نیز نگفتیم که معجزه از این نظر معجزه است که به علل طبیعی غیرعادی استناد دارد؛ بلکه گفتیم معجزه از این جهت معجزه است که به علل غیرعادی شکست‌ناپذیری مستند است. از این گفتار، روشن می‌شود که تکیه ما بر قاهریت و غالبیت و شکست‌ناپذیری علل معجزه است. (طباطبائی ۱۳۶۲، ۴۱)

همچنین در پاسخ به اشکال مقدری مبنی بر امکان علم به اسباب معجزه در آینده به سبب پیشرفت علوم می‌گویند: «پی بردن انسان به سبب مجهول معجزه کمترین تأثیری در توانا ساختن او به آوردن معجزه نخواهد داشت» (طباطبائی ۱۳۶۲، ۲۵).

تأکید علامه بر غالبیت و قاهریت علل معجزه، فرض دوم را تقویت می‌کند. بر این اساس می‌توان گفت تبیین صرفاً طبیعی معجزه ممکن است و خوارق عادات به صورت کلی استثنای خودبسندگی تبیینی طبیعت محسوب نمی‌شوند. اما با دقت در دیگر سخنان علامه و همچنین متفکران دیگر حکمت متعالیه، به این نتیجه می‌رسیم که این برداشت اشتباه است و علم به اسباب طبیعی معجزات، با این که ممکن است، اتفاق نمی‌افتد و به همین دلیل پذیرش آن برای دانشمندان علوم طبیعی دشوار است.

> تصدیق و پذیرش کارهای خارق عادت، نه تنها برای عامه مردم که با حسّ و تجربه سروکار دارند، مشکل است؛ بلکه نظر علوم طبیعی نیز با آن مساعد نیست، زیرا علوم طبیعی هم با نظام علّت و معلول طبیعی، در سطحی مشهود سروکار دارد، که تجارب علمی، فرضیه‌ها، و آزمایش‌های امروزین، حوادث را در آن سطح تعلیل می‌کنند. طبق این بیان، پذیرش امور خارق العاده -هم برای توده مردم و هم برای دانشمندان علوم طبیعی- مشکل است. (طباطبائی ۱۳۶۲، ۲۵)

به نظر می‌رسد علامه در عبارات مذکور در مقام بیان امکان علم به اسباب معجزه نیست، بلکه قصد ایشان تأکید بر شکست‌ناپذیر بودن معجزه در هر زمان و در هر شرایطی است، یعنی حتی با فرض علم به علت معجزه، کسی نمی‌تواند همانندآوری کند. ایشان در مقام بیان شرط قطعی معجزه است، در حالی که جهل به اسباب یک پدیده می‌تواند میان معجزه و پدیده‌های دیگر مشترک باشد. به عبارت دیگر، ممکن است اسباب پدیده‌ای مجهول باشد و در عین حال معجزه نباشد. هر امر مجهول‌السببی معجزه نیست، بلکه معجزه بودن معجزه به شکست‌ناپذیر بودن آن است. از این رو می‌توان گفت با این که علامه طباطبایی برای هر پدیده طبیعی -حتی معجزات- سبب طبیعی را ضروری می‌داند، لکن علم به آن سبب و تبیین آن پدیده، که عجیب و ناشناخته هستند، واقع نمی‌شود و علم آن تنها در اختیار خداوند است که نبی به اذن الهی بر آن آگاه می‌شود. استاد مطهری در این زمینه می‌گویند: «بشر تنها به یک سلسله روابط می‌تواند دسترسی یابد و خداست که بر تمام علت‌ها آگاه است» (مطهری ۱۳۷۷-الف، ۱۸۵). چنان که علامه طباطبائی نیز می‌گوید:

> معجزه هر چه بوده باشد و به هر شکل و صورتی اتفاق افتد، بالاخره امری است خارق‌العاده و بیرون از نظام علل و معلولات و اسباب و مسبباتی که ما بنا به عادت به آنها

برخورده و آنها را می‌شناسیم. حال اگر پدیده و حادثه‌ای فرض شود که علت و سبب شناخته‌شده‌ای داشته باشد و ما به همان علت پی ببریم، یا با قرائنی که از مورد حادثه دست‌گیرمان می‌شود، بفهمیم که سببی از قبیل همان اسباب عادی موجب بروز آن پدیده و تحقق آن حادثه است، اگرچه ما نتوانسته باشیم کاملاً به هویت سبب پی ببریم، در همچون مواردی پدیده و حادثه را هرگز معجزه نمی‌نامیم، بلکه معجزه امری را می‌گوییم که با اسباب و علل عادی قابل توجیه نبوده و ما می‌دانیم که پای اسباب عادی در تحقق دادن به این واقعه، لنگ و از عهده توانایی آنها بیرون است.(طباطبائی ۱۳۸۷-ب، ۱: ۲۴۵)

بنابراین هم شناخت عوامل معجزه ناممکن است و هم همانندآوری با آن. اما در مورد تبیین خوارق عادات شر مانند سحر و جادو، با توجه به شکست‌پذیر بودنش، هم امکان شناخت وجود دارد و هم امکان همانندآوری. البته شناخت و تبیین این پدیده‌ها بسیار مشکل است ولی در دسترس قرار دارد.

لازم است یادآوری و تأکید شود که همه این مباحث بدون ملاحظه فاعلیت نفس است. با در نظر گرفتن فاعلیت اعدادی نفس، تبیین طبیعی از همه پدیده‌های خارق عادت اعم از خیر و شر غیرممکن می‌شود، چون در این موارد نفس است که مشخص می‌کند آن پدیده واقع بشود یا نشود. روشن است تبیین غیرطبیعی چنین پدیده‌هایی اگر امتناع عادی یا وقوعی نداشته باشد، با مراجعه به نفس و تأثیر آن قابل ارائه است. بنابراین می‌توان گفت تبیین صرفاً طبیعی خوارق عادات در دسترس نیست. شناخت علت‌های دیگر با فرض امکان، با این که حدی از شناخت است، اما تا زمانی که علت اصلی و تعیین‌کننده یک پدیده شناخته نشود، نمی‌تواند تبیین کاملی محسوب شود. اگرچه تبیین، توضیح چرایی یک پدیده و بیان علت آن است، اما وقتی به دنبال چرایی وقوع یک پدیده هستیم، در حقیقت سؤال ما این است که چرا این پدیده رخ داده و نه پدیده دیگر. تبیین خوب تبیینی است که بیانگر تفاوت حالت واقع‌شده و حالت واقع‌نشده باشد. بنابراین برای چنان هدفی بیان همه علت‌های یک پدیده در تبیین مفید نیست. به بیان دیگر تبیین باید ناظر به بخشی از روابط علّی پدیده باشد که مورد نظر تبیین‌خواه است. با این حساب نمی‌توان از این که چیزی در ایجاد یک پدیده نقش علی داشته برای آن دارای نقش تبیینی مثبت و مفید قائل شد. در واقع بدون شناخت علت اصلی امکان پیش‌بینی و کنترل آن پدیده وجود ندارد. پس در مورد خوارق عادات باید گفت، با توجه به این که فاعلیت نفس در آنها ضروری است، و همین فاعلیت و اعداد غیرمتعارف نفس موجب خرق عادت شده، نمی‌توان آنها را به نحو صرفاً طبیعی تبیین نمود.

> صاحب اعجاز از علل خفیه اعجاز مدد می‌گیرد، مقصود از علل خفیه، برخی علل طبیعی مخفی و ناشناخته نیست، بلکه منظور از آن، علل خفیه غیبیه است و آن هم غیبیه نفسی و نه قیاسی. از این جهت، امکان این نخواهد بود که روزی انسان بر اثر پیشرفت علوم بتواند این علل‌خفیه را بشناسد و در آن صورت صدور معجزه از غیر اولیای الهی امکان‌پذیر گردد. هیچ انسان نابغه‌ای نمی‌تواند با کشف و ابتکار و اختراع، و یا مثلاً با استفاده از فرمول‌های دقیق ریاضی و فیزیک، علل خفیه و غیبی اعجاز را به دست آورد؛ زیرا در چنین امور غیبی، راهی برای فکر و اندیشه و علم حصولی نیست. (جوادی آملی ۱۳۹۰، ۱۰۰)

بنابراین خوارق عادات خارج از محدوده علم قرار دارند و قابل شناخت تجربی نیستند، اما نمی‌توان منکر امکان شناخت‌های غیرتجربی شد. ممکن است نفس انسانی از طریق ریاضت به قدرت‌هایی دست یابد که عوامل و اسباب پدیده‌های خارق‌العاده را بشناسد، اما همین هم فقط در مورد خوارق عادات شر است، نه معجزه و کرامت که شکست‌ناپذیر هستند.

۴. نتیجه‌گیری

علم جدید به خاطر موفقیت‌های چند قرن اخیرش در برخی حوزه‌ها، داعیه‌دار قدرت تبیینی مطلق در همه حوزه‌ها شده است. این موفقیت و قدرت تبیینی مرهون روش طبیعت‌گرایانه و دوری از ماوراءگرایی و تبیین‌های متافیزیکی و دینی دانسته می‌شود. بر همین اساس تلاش شد ابتدا در علوم فیزیکی، سپس در علوم زیستی و در نهایت در علوم انسانی و اجتماعی روش طبیعت‌گرایانه ملاک تبیین علمی قرار گیرد. در نگاه معاصر به تبیین علمی، محدودیت‌های علم مغفول واقع شده و در یک تعمیم نابجا برای همه پدیده‌های جهان امکان تبیین طبیعی قائل شده‌اند. در این مقاله یکی از محدودیت‌های علم نشان داده شد. خوارق عادات خیر و به ویژه معجزات قابل تبیین علمی نیستند و علم باید بپذیرد که به هیچ وجه توان تبیین معجزات را ندارد و در صورتی که اعجاز یک امر از طریق معتبری مانند نقل وحیانی اثبات شد، از اصرار بر تبیین علمی آن دست بردارد. درست است که در نزاع میان علم و دین این نتیجه به نفع دین است، لکن بدون پیش‌داوری دینی است. بررسی فلسفی حقیقت معجزه و بررسی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی آن چنین نتیجه‌ای را به دست می‌دهد. این دستاورد بی‌طرفانه معجزه را از قلمرو علم خارج دانسته و علم را در گستره‌ای که صلاحیت دارد محدود می‌کند. این تعیین قلمرو مانع از تعارض علم و دین دست‌کم در مورد معجزات می‌شود.

شکست‌ناپذیریِ زمانی نیز با توجه به حکمت الهی نمی‌تواند درست باشد. چون اگر احتمال داشته باشد که پدیده‌ای که در یک زمان معجزه تلقی می‌شود در آینده علت آن شناخته شود، در واقع معجزه نیست. چون این امکان وجود دارد که فاعل آن از علمی برخوردار باشد که بشر هنوز به آن نرسیده است، نه این که نمی‌تواند برسد. چنین برداشتی از معجزه در واقع کارکرد اصلی معجزه را منتفی می‌کند. همچنین با این حساب باید اختراعات بشر را معجزه محسوب کرد، چون قبل از زمان خودشان کسی نمی‌توانست چنین چیزی را بپذیرد. مثلاً وقتی گراهام بل تلفن را اختراع کرد، می‌توانست راز آن را پیش خود نگه دارد و ادعای اعجاز کند، و اگر بعدها شخص دیگری موفق به اختراع او می‌شد، ادعای او بنا به شکست‌ناپذیری زمانی زیر سؤال نمی‌رفت. بنابراین قطعاً معجزه در همه زمان‌ها شکست‌ناپذیر است و قابل تبیین علمی نیست. این قلمروشناسی علم می‌تواند مانع بسیاری از تعارضات و چالش‌های علم و دین شود.

کتاب‌نامه

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، محمد بن محمد نصیرالدین طوسی، و محمد بن محمد قطب‌الدین رازی. ۱۳۷۵. *شرح الاشارات و التنبیهات (مع المحاکمات)*. قم: دفتر نشر کتاب (نشر البلاغه).

استیس، والتر ترنس. ۱۳۷۷. *دین و نگرش نوین*. ترجمهٔ احمدرضا جلیلی. تهران: حکمت.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۵. *رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه* (شرح جلد دوم اسفار، بخش دوم). قم: مرکز نشر اسراء.

خمینی، روح الله. ۱۳۷۹. *الطلب و الارادة*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۵۴. *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۰. *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۹. «الواردات القلبیة فی معرفة الربوبیة.» در مجموعه *رسائل فلسفی*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۴۲۲. *شرح الهدایة الأثیریة (لأثیر الدین الابهری)*. بیروت: مؤسسة التارخ العربی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۹۸۱. *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

طباطبائی، سید محمدحسین. ۱۳۶۲. *اعجاز قرآن*. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

طباطبائی، سید محمدحسین. ۱۳۷۴. *ترجمه تفسیر المیزان*، ۲۰ ج. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طباطبائی، سید محمدحسین. ۱۳۸۷-الف. «اعجاز از دیدگاه قرآن». در *مجموعه رسائل*. قم: انتشارات بوستان کتاب.

طباطبائی، سید محمدحسین. ۱۳۸۷-ب. «رساله‌ای درباره اعجاز و معجزه». در *مجموعه رسائل*. قم: انتشارات بوستان کتاب.

طباطبائی، سید محمدحسین. ۱۴۱۶. *نهایة الحکمة*. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طباطبائی، سید محمدحسین. ۱۴۱۷. *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۲۰ ج. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۷۷. *آموزش عقائد*. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر؛ شرکت چاپ و نشر بین الملل.

مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۹۱. *معارف قرآن؛ خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی*. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مصباح یزدی، محمدتقی. بی‌تا. *شرح اسفار اربعه* (شرح جلد سوم، بخش اول). قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی. ۱۳۷۶. *نبوت* (*جلد ۴ مجموعه آثار*). تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی. ۱۳۷۷-الف. *آشنایی با قرآن ۲* (*جلد ۲۶ مجموعه آثار*). تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی.۱۳۷۷-ب. *درس‌های اسفار - مبحث حرکت* (*جلد ۱۱ مجموعه آثار*). تهران: انتشارات صدرا.

میربابا‌پور، سید مصطفی. ۱۳۹۶. «مفهوم‌شناسی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به مثابه یک ابرپارادایم برای علم مدرن». *تأملات فلسفی* ۷(۲): ۲۱۳-۲۴۲.

میربابا‌پور، سید مصطفی. ۱۴۰۲. «طبیعت گرایی روش‌شناختی در نظریه علم دینی علامه مصباح یزدی». *معرفت فلسفی* ۲۰(۳): ۱۱۳-۱۲۸.

میربابا‌پور، سید مصطفی، و یوسف دانشور نیلو. ۱۳۹۸. «فرایند تکوّن طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در تاریخ تفکر غرب». *پژوهشنامه فلسفه دین* ۱۷(۲): ۱-۲۵.

Bibliography

Ibn Sīnā, Ḥusayn bin ʿAbdullāh (Avicenna), Muḥammad bin Muḥammad Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (al-Tusi), and Muḥammad bin Muḥammad Quṭb al-Dīn Rāzī. 1996. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt (maʿ al-Muḥākamāt)*. Qom: Nashr al-Balagha. (In Arabic)

Javadi Amoli, Abdullah. 1996. *Raḥiq Makhtūm: A Commentary on Transcendent Wisdom*, Vol. 3. Qom: Nashr-i Isra'. (In Persian)

Khomeini, Ruhollah. 2000. *Al-Ṭalab wa-l-Irāda*. Tehran: International

Affairs Department, the Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (In Arabic)

Mirbabapoor, Seyed Mostafa, and Yosef Daneshvar Niloo. 2019. "The Process of Developing Methodological Naturalism in Western Thought." *Philosophy of Religion Research* 17(2): 1-25. (In Persian)

Mirbabapoor, Seyed Mostafa. 2017. "The Concept of Methodological Naturalism as a Superparadigm for Modern Science." *Philosophical Meditations* 7(2): 213-242. (In Persian)

Mirbabapoor, Seyed Mostafa. 2023. "Methodological Naturalism in the Theory of Religious Science of Muhammad Taqi Misbah Yazdi." *Ma`rifat Falsafi* 20(3): 113-128. (In Persian)

Misbah Yazdi, Muhammad Taqi. 1998. *Teaching Islamic Beliefs*. Tehran: Amir Kabir Publishers; Shirkat-i Chap va Nashr-i Biyn al-Milal. (In Persian)

Misbah Yazdi, Muhammad Taqi. 2012. *The Teachings of the Qur'an; Theology, Cosmology, Anthropology*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute Publication. (In Persian)

Misbah Yazdi, Muhammad Taqi. n.d. *A Commentary on al-Asfar*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute Publication. (In Persian)

Motahhari, Morteza. 1997. *Prophecy (Vol. 4 of the Collected Works)*. Tehran: Sadra. (In Persian)

Motahhari, Morteza. 1998a. *Getting to Know the Qur'an 2 (Vol. 26 of the Collected Works)*. Tehran: Sadra. (In Persian)

Motahhari, Morteza. 1998b. *The Lessons of Asfar*; *The Topic of Movement (Vol. 11 of the Collected Works)*. Tehran: Sadra. (In Persian)

Murphy, Nancey. 2001. "Phillip Johnson on Trial: A Critique of His Critique of Darwin." In *Intelligent Design, Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, edited by Robert Penoock. London, England: A Bradford Book.

Plantinga, Alvin. 2014. "Religion and Science." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Spring 2014 edition.

Ruse, Michael. 2001. "Methodological Naturalism under Attack." In *Intelligent Design, Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, edited by Robert Penoock. London, England: A Bradford Book.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1975. *Al-Mabda' wa-l-Maʿād*. Tehran: Anjuman-i Hikmat va Falsafih-yi Iran. (In Arabic)

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1981. *Al-Shawāhid al-Rubūbiyya fī Manāhij al-Sulūkiyya*. Tehran: Nashr-i Danishgahi. (In Arabic)

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1981. *Al- Ḥikma*

al-Mutaʿāliya fī al-Asfār al-ʿAqliyya al-Arbaʿa. Beirut: Dar Ihyaʾ al-Turath al-Arabi. (In Arabic)

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2001. *Sharḥ al-Hidāya al-ʾAthīriyya (li-ʾAthīr al-Dīn al-Abharī).* Beirut: Muʾassasa al-Tarikh al-Arabi. (In Arabic)

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2010. "Al-Wāridāt al-Qalbiyya fī Maʿrifa al-Rubūbiyya." In *Majmūʿih-yi Rasāʾil-i Falsafī (A Collection of Philosophical Essays)*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. (In Arabic)

Stace, Walter Terence. 1998. *Religion and the Modern Mind*. Translated by Ahmad Reza Jalili. Tehran: Hekmat Publication. (In Persian)

Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1983. *The Miracle of the Qurʾan*. Tehran: Raja Cultural Publishing Center. (In Persian)

Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1995. *Nihāya al-Ḥikma*. Qom: Qom Seminary Scholar's Community Publication. (In Arabic)

Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1995. *Translation of Tafsir al-Mizan*, 20 Vols. Translated by Mohammad Baqir Musavi Hamidani. Qom: Qom Seminary Scholar's Community Publication. (In Persian)

Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1996. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān*, 20 Vols. Qom: Qom Seminary Scholar's Community Publication. (In Arabic)

Tabataba'i, Muhammad Husayn. 2008a. "Miracles from the Point of View of the Qurʾan." In *Majmūʿih-yi Rasāʾil (Collected Treatises)*. Qom: Bustan-i Kitab Publication. (In Persian)

Tabataba'i, Muhammad Husayn. 2008b. "A Treatise on Miracle." In *Majmūʿih-yi Rasāʾil (Collected Treatises)*. Qom: Bustan-i Kitab Publication. (In Persian)

Willey, Basil. 1961. "Darwin's Place in the History of Thought." Pp. 1-17, in *Darwinism and the Study of Society: A Centenary Symposium*, edited by Michael Banton. Chicago: Psychology Press.

یادداشت‌ها

1. provisional atheism

۲. به نظر می‌رسد در بیان علامه طباطبائی و علامه مصباح تفاوتی وجود دارد، لکن می‌توان بین این دو عبارت جمع کرد: اولاً، عبارت استاد مصباح یزدی ناظر به فاعلیت نفس است و عبارت علامه ناظر به اعداد غیرمتعارف است. در واقع هر کدام در مقام بیان جهت خاصی هستند. ثانیاً، بیان استاد مصباح می‌تواند به علت اصلی و تعیین‌کننده مربوط باشد که در همین مقاله به آن اشاره شد و بیان علامه طباطبائی به علت مستقیم مربوط می‌شود. به عبارت دیگر، علت اصلی و تعیین‌کننده در خوارق عادات نفس است اما نفس نیز از مجرای علل طبیعی (بدن خود یا امور مادی دیگر) در طبیعت تصرف می‌کند.

Philosophy of Religion Research (Nāmah-i Ḥikmat)
Vol. 22, No. 2, (Serial 44), Fall & Winter 2024-2025

Contents

Gadamer's Philosophical Hermeneutics: A Strategic Platform for the Realization of Comparative Theology 1
Morteza Peirojafari, Vahideh Fakhar Noghani*, Jahangir Masoudi

The Reasonableness of Pragmatic Faith in God as a Transcendent Value for Joshua Golding 23
Mahboobeh Pakdel, Abbas Yazdani*

A Critical Examination of the Relationship between Reason and the Emotional Aspect of Faith from John Cottingham's Point of View 43
Mahdi Khayatzadeh

Forgiving Moral Wrongs in the Noble Quran and Their Evolutionary Explanations..... 65
Hassan Miandari

Rereading Ibn Arabi's Answers to the Problem of Evil with an Approach to Contemporary Theology 93
Tahereh Baghestani, Hadi Vakili*, Naeimeh Pourmohammadi Mahoonaki, Seyyed Hosein Seyyed Moosavi

A Shift from Knowledge-Centered Epistemology to Understanding-Centered Epistemology in the Philosophy of Religion 117
Alireza Kermani

Robert Koons' Cosmological Argument for the Necessary Fact 137
Saeed Kianam*, Amirhossein Zadyousefi

Investigating and Solving the Paradox of Innate Knowledge in the Quran..... 155
Mahdi Abbaszadeh, Ramazan Alitabar, Zohre Zarei*

Alistair McGrath’s View on Natural Theology: A Critical Study 177
Javad Gholipoor*, Yousef Daneshvar Niloo

How to Apply the Principle of Credulity to Religious Experience, according to the Principle of Simplicity 199
Farid al-Din Sebt

From "Identity" in the Western Philosophical Tradition to "Non-identity" of the Name of God in Levinas’s Thought e..... 215
Zahra Miqani

Investigating the Possibility of a Scientific Explanation of Miracles in Transcendent Theosophy 239
Seyed Mostafa Mirbabapoor

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://prrj.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-Najāt. 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. 2, (Serial 44), Fall & Winter 2024-2025

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

264 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://prrj.isu.ac.ir
Management of Technical Affairs: Deputy of Research & Technology
Printing: Imam Sadiq University Press
Telfax: +9821-88094915