بسم الله الرحمن الرحیم

پژوهشنامه فلسفه دین

۴۵

دوفصلنامهٔ علمی فلسفهٔ دین

سال بیست‌وسوم، شمارهٔ اول (پیاپی ۴۵)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

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 بازنشسته 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 .....استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام

جاشوئا هولمن.....استاد 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.

۲۰۶ 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 به‌کار 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 (لاتینTimes 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 بیست‌وسوم، شماره اول (پیاپی ۴۵)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

فهرست مقالات

جایگاه معرفت در دیدگاه اخلاقی آیت‌الله جوادی آملی ۱
حسین احمدی
ارائهٔ معنایی جدید از معاد جسمانی در فلسفهٔ اسلامی با الهام از کارکردگرایی در فلسفهٔ ذهن ۱۴
سید طه باقی‌زاده بافقی، سعید انواری*
تأثیر نظریه رهایی‌بخشی در آیین کاتولیک بر نظریه محمود ایوب با عنوان رنج رهایی‌بخش در اسلام ۳۱
محمدمهدی کشاورز مروّجی*، کریستوفر پُل کلوهسی، رسول رسولی‌پور
طرحی از فلسفه دینی در اندیشه فارابی با تمرکز بر «رساله فی أغراض مابعدالطبیعه» ۴۷
سید محسن حسینی*، عین‌الله خادمی، عبدالله صلواتی حسن میانداری
چالش‌های قرینه‌گرایانهٔ لاادری‌گرا پیش‌روی معتقدان ۶۵
غلامحسین جوادپور
زبانی‌شدنِ وحی و ایدهٔ زبان توقیفی ۸۳
حامد قدیری
تأثیر تجربیات سوئدنبرگی بر اندیشهٔ کانت ۱۰۱
امیدرضا جانباز*، مهدی شجاعیان‌فرد
نقدی بر ردیهٔ پارک بر استدلالِ دی‌رِی علیه طبیعت‌گرایی متافیزیکی ۱۲۳
سیدمحمدمهدی اعتمادالاسلامی بختیاری
تحلیل نقادانهٔ دیدگاه‌های کلامی شریف رضی دربارهٔ خداوند در کتاب تلخیص البیان عن مَجازات القرآن ۱۳۷
امیر ذوقی
مسئله شر در الهیات نیک-غایت‌انگار با تأکید بر آرای جان بیشاپ و کن پرسزیک ۱۵۵
سیاوش اسدی
اسلام و مسئله شرّ: بررسی مختصر کتاب‌شناسی آثار اصلی موجود به زبان انگلیسی ۱۷۱
سعیده میرصدری
زیبایی و معنای زندگی در فلسفه فارابی: بازتعریفی برای انسان معاصر ۱۸۱
ریحانه داودی کهکی*، رسول رهبری غازانی

Philosophy of Religion Research
Vol. 23, No. 1, (Serial 45), Spring & Summer 2025, pp. 1-11
Research Paper
10.30497/prr.2025.244492.1832

The Place of Gnosis in the Ethical Theory of Ayatollah Javadi Amoli

Hosein Ahmadi[1]

Submitted: 2023.05.06 Accepted: 2024.03.17

Abstract

The purpose of ethics is one of the fundamental topics in moral philosophy, and Ayatollah Javadi Amoli has also addressed this issue. This study, using a descriptive-analytical method, examines his perspective on the subject. According to Ayatollah Javadi Amoli, gnosis (maʻrifa) of divine truths constitutes the happiness (saʻāda) of theoretical reason, while the happiness of practical reason lies in servitude (ʻubūdiyya) to God. Therefore, gnosis alone cannot be regarded as the sole factor in attaining happiness. Based on a semantic analysis of knowledge (ʻilm) and gnosis, and their distinction, he rejects the idea of God as a mere object of knowledge (maʻlūm) and instead affirms His status as the object of gnosis (maʻrūf). Thus, he assigns greater significance to gnosis over knowledge, particularly intuitive gnosis (al-maʻrifa al-shuhūdīyya*), which he considers to have a stronger impact on achieving happiness. Ayatollah Javadi Amoli classifies knowledge into three levels: knowledge of certainty (ʻilm al-yaqīn), vision of certainty (ʻayn al-yaqīn), and reality of certainty (ḥaqq al-yaqīn). He defines knowledge of certainty as certain gnosis attained through acquired knowledge (al-ʻilm al-ḥuṣūlī), while vision of certainty, and reality of certainty belong to the domain of intuitive gnosis. In evaluating Ayatollah Javadi Amoli's perspective, it appears that cognition and inclination are the two primary factors in attaining happiness. Given its unique characteristics, intuitive gnosis can encompass both cognitive and inclinational dimensions in human beings. The extent to which an individual attains intuitive gnosis of God, corresponding to their existential capacity, determines the degree of their ultimate happiness.

Keywords

moral philosophy, Ayatollah Javadi Amoli, happiness, gnosis, knowledge, knowledge of certainty, vision of certainty, reality of certainty

© The Author(s) 2025.

1. Associate Professor, Department of Moral Philosophy, Research Center of Encyclopedia of Islamic Intellectual Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. (h.ahmadi@iki.ac.ir)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وسوم، شماره اول (پیاپی ۴۵)، بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص. ۱-۱۱
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2025.244492.1832

جایگاه معرفت در دیدگاه اخلاقی آیت‌الله جوادی آملی

حسین احمدی[۱]

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۶ **پذیرش:** ۱۴۰۲/۱۲/۲۷

چکیده

بحث از هدف اخلاق یکی از مباحث مهم در فلسفه اخلاق به حساب می‌آید که آیت‌الله جوادی آملی نیز به آن پرداخته است. این تحقیق به روش توصیفی-تحلیلی دیدگاه وی در این زمینه را بررسی می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی معتقد است معرفت به معارف الهی سعادت عقل نظری است، و سعادت عقل عملی در عبودیت خداست. لذا نمی‌توان معرفت را تنها عامل دستیابی به سعادت دانست. بر اساس معناشناسی علم و معرفت و تمایز آنها، وی معلوم بودن خدا را مردود و معروف بودن وی را می‌پذیرد. لذا نقش معرفت را از علم پررنگ‌تر می‌داند، به خصوص معرفت شهودی که تأثیر بیشتری در حصول سعادت دارد. آیت‌الله جوادی آملی بر اساس تقسیم‌بندی معرفت به سه قسم علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین، علم الیقین را معرفت یقینیِ حاصل از علم حصولی قلمداد می‌کند، اما عین الیقین و حق الیقین را از اقسام معرفت شهودی می‌داند. در مقام بررسی دیدگاه وی، به نظر می‌رسد با توجه به این که بینش و گرایش دو عامل اصلی حصول سعادت هستند، می‌توان چنین معتقد شد که معرفت شهودی به دلیل ویژگی‌هایش می‌تواند دربردارندهٔ هر دو عامل بینشی و گرایشی در انسان قلمداد شود و میزان دستیابی به معرفت شهودی نسبت به خداوند متعال که متناسب با وسعت وجودی هر شخص حاصل می‌شود، میزان سعادت آن فرد را تعیین می‌کند.

کلیدواژه‌ها

فلسفه اخلاق، آیت‌الله جوادی آملی، سعادت، معرفت، علم، علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین

۱. دانشیار، گروه فلسفه اخلاق، مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران. (h.ahmadi@iki.ac.ir)

۱. مقدمه

یکی از مباحث مهم فلسفه اخلاق تبیین عقلانی چیستی هدف اخلاق است. از آنجا که تمام رفتارها و صفات اخلاقی بر اساس هدف اخلاق شکل می‌گیرد و اولویت پیدا می‌کند، تبیین این چیستی حائز اهمیت است. لذا فلاسفه اخلاق در این زمینه بحث کرده‌اند، به طوری که از سقراط هدف اخلاقْ معرفت قلمداد شده و تاکنون دیدگاه‌های گوناگون دیگری در این زمینه مانند لذت، قدرت، آرامش‌خاطر و سود بیان شده است. یکی از دیدگاه‌های مهم در این زمینه تبیین جایگاه صحیح معرفت در هدف اخلاق است. ارسطو در نقد سقراط، معرفت را هدف نهایی اخلاق نمی‌داند، بلکه آن را شرط لازم برای وصول به هدف نهایی اخلاق قلمداد می‌کند، و افزون بر معرفت، اراده را نیز از مؤلفه‌های وصول به سعادت به مثابه هدف اخلاق می‌داند. آیت‌الله جوادی آملی نیز به این مطلب پرداخته است. این تحقیق در نظر دارد با تبیین و بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی به دیدگاه صحیح دست یازد.

آیت‌الله جوادی آملی در اخلاق سعادت‌گراست، و افزون بر علم، عمل به علم را نیز از مؤلفه‌های وصول به سعادت قلمداد می‌کند. اما تمایزهایی با نظریه ارسطو در تبیین مصداق حقیقی سعادت دارد. ایشان علوم عملی مانند علم اخلاق را مقدمهٔ عمل کردن به حساب می‌آورد، لذا علم اخلاق مطلوب بذاته محسوب نمی‌شود، بر خلاف برخی علوم مانند الهیات و فلسفه که از منظر ایشان ذاتاً مطلوب و مستقل به حساب می‌آیند، یعنی تابع علوم دیگری نیستند (جوادی آملی ۱۳۸۹، ۲۶۲). لذا علم اخلاق، مانند عرفان نظری، علمی برای تبیین راه عملی سالک الی الله است، با این تفاوت که اخلاق، بر خلاف عرفان نظری، علمی جزئی محسوب می‌شود، چون موضوعش تهذیب نفس و قوای آن است که قبل از علم اخلاق باید وجود و تجرد نفس در علمی مستقل اثبات شود (جوادی آملی ۱۳۹۰، ۱: ۴۵). ایشان علم اخلاق را فلسفی و غیرمرتبط با عرفان قلمداد می‌کند و موضوع و مسائل علم اخلاق را متمایز از عرفان می‌داند (جوادی آملی ۱۳۸۷-الف، ۲۴۹). در هر صورت شناخت فضایل و رذایل نفس، راه تحصیل فضایل و پرهیز از رذایل و مانند آن از کارکردهای علم اخلاق است (جوادی آملی ۱۳۷۹، ۲۱؛ جوادی آملی ۱۳۸۷-الف، ۲۴۹).

ایشان علم اخلاق را دو بخش می‌کند، بخشی از آن را نظری می‌داند که با مطالعه، درس و بحث تأمین می‌شود و بخشی را عملی قلمداد می‌کند که به هدایت و راهنمایی معلم اخلاق وابسته است (جوادی آملی ۱۳۹۱-ب، ۱۰۹). آیت‌الله جوادی آملی اهمیت اخلاق را به دو روش نقلی و عقلی تبیین می‌کند. ایشان با تمسک به آیات قرآن کریم معتقد است که اخلاق از اهداف اصلی پیامبران است که زندگی سعادتمندانه بشر را تبیین می‌کنند و زندگی سعادتمندانه در گرو اخلاق الهی است (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۲۳۹). ایشان در تبیین عقلی اهمیت اخلاق، به تأثیرگذاری آن در فرد و جامعه اشاره می‌کند که فرد با کسب فضایل و رذایل صورت نوعیه خود را می‌سازد و فرشته یا حیوان خاص می‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۲۳۶). افزون بر این، همان طور که طبیعت در اخلاق افراد تأثیر می‌گذارد، اخلاق نیز در جامعه تأثیرگذار است (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۱۰۵). از این رو آیت‌الله جوادی آملی رأس اموری را که ساختار جامعه به آن نیاز دارد، تهذیب روح می‌داند که به وسیله اخلاق به دست می‌آید، به طوری که اگر تهذیب روح در جامعه وجود نداشته باشد، انسان از امکانات به خوبی بهره نمی‌برد، بلکه جامعه را آلوده می‌کند و جامعهٔ بی‌اخلاق روح تهذیب ندارد و به تبع آن امکانات را از بین می‌برد و امکانات نتیجهٔ سوء خواهند داشت (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۱۴۳، ۲۳۷، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۵).

آیت‌الله جوادی آملی موضوع اخلاق را مکلف‌ها می‌داند، نه عالمان یا موجودات مختار. زیرا خدا و فرشتگان

نیز عالم و مختارند، اما از آنجا که مکلَف نیستند، مورد خطاب احکام اخلاقی نیستند و موضوع علم اخلاق قرار نمی‌گیرند (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۴۱). آیت‌الله جوادی آملی موضوع اخلاق را انسان می‌داند، نه جامعه. به عبارت دیگر، برخی علوم موضوعشان جامعه است، مانند جامعه‌شناسی که اگر جامعه نباشد بحثی نخواهند داشت، اما موضوع علم اخلاق انسان و صفات نفسانی و اختیاری انسان است که با رفتار اختیاری کسب می‌شوند. لذا اگر جامعه آرمانی نبود، احکام اخلاقی باقی است، و انسان‌ها وظایف اخلاقی دارند (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۲۳۸). از جهتی دیگر، احکام اخلاقی برای رفتارها اعتبار می‌شود و بر روی نفس انسانی اثرگذار است، لذا نفس و قوای نفسانی نیز موضوع علم اخلاق شمرده شده است (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۲۱).

آیت‌الله جوادی آملی اخلاق را هیئات نفسانی می‌داند (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۷۳) و به تبع ملاصدرا معتقد است نوعیت افراد نیز با این هیئات تغییر می‌کند (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۳۲۳). اما تربیت اخلاقی را نیز در قلمرو علم اخلاق قلمداد می‌کند (جوادی آملی ۱۳۸۷-د، ۱۵: ۲۷۳). لذا عناصر مؤثر در اخلاق را که در تربیت اخلاقی حائز اهمیت است برمی‌شمارد. وی معتقد است بینش و گرایش دو عنصر اصلی تأثیرگذار در اخلاق انسان‌هاست (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۲۹۶). با توجه به این که ایشان تربیت اخلاقی را در زمره علم اخلاق می‌داند، به رفتار اخلاقی نیز پرداخته است.

هدف علم اخلاق از منظر آیت‌الله جوادی آملی همچون بسیاری از اندیشمندان، وصول انسان به سعادت است (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۱۶۷). آیت‌الله جوادی آملی سعادت را منحصر در عبادت نمی‌داند، بلکه آیات و روایاتی که هدف خلقت را عبادت معرفی می‌کنند در صدد تبیین جایگاه عبادت «خدا» و نفی عبادت غیرخدا قلمداد می‌کند. لذا معرفت، حکمت، ابتکار و اختراع نیز کمال انسان محسوب می‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۶۵). لذا می‌توان گفت هدف خلقت در عالم شدن انسان به معارف الهی است، که سعادت عقل نظری محسوب می‌شود، و سعادت عقل عملی نیز در عبودیت خداست (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۳۲۰). اما باید توجه داشت که هر کمال اخلاقی به پشتوانه شناخت، گرایش و اختیار حاصل می‌شود، و انسان، با اکراه، مورد فعل می‌شود نه مبدأ آن، یعنی قابل می‌شود نه فاعل، و قابل شدن با کمال اختیاری منافات دارد. لذا طبق دلیل عقلی و نقلی واجب است که حق و کمال برگزیده شود (جوادی آملی ۱۳۸۹-ب، ۱۲: ۱۸۵).

روش علم اخلاق از منظر آیت‌الله جوادی آملی نقلی و عقلی است. لذا از جهتی متن علم اخلاق برآمده از نقل است (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۴۹) و از جهتی دیگر علم اخلاق و فلسفه اخلاق در برهانی و استدلالی بودن مشترک‌اند، زیرا برای شرح مطالب اخلاقی به برهان و استدلال نیاز است (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۵۰). بر این اساس، اخلاق از منظر آیت‌الله جوادی در زمرهٔ علوم جزئی است، که زیرمجموعه حکمت و فلسفه است (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۶۵). از این رو علم اخلاق را مانند دیگر علوم جزئی زیرمجموعهٔ جهان‌بینی که علم کلی است قلمداد می‌کند (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۲۱). مراد از جزئی بودن شخصی بودن نیست، که اگر شخصی محسوب شوند، جاودانه و ثابت نخواهند بود و در قلمروی استدلال و علم قرار نمی‌گیرند. از این رو قضایا و اصول اخلاقی که علم اخلاق را تشکیل می‌دهند قضایای کلی‌اند (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۲۹-۳۰)، که به دلیل زیرمجموعه قضایای کلی‌تر بودن -یعنی جهان‌بینی- جزئی دانسته شده‌اند (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۲۱)، و به عبارتی جزئی اضافی‌اند. از این رو علم اخلاق درباره علوم کلی مانند مسئله شرک و توحید، که از علوم کلی است، اظهار نظر می‌کند و علوم نافع را از

غیرنافع متمایز می‌سازد (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۲۳).

آیت‌الله جوادی آملی نگرش بیرونی به علم اخلاق را وظیفهٔ فلسفه اخلاق دانسته است (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۳۰)، اما بیش از آن که از اصطلاح فلسفه اخلاق و فرااخلاق استفاده کند، اصطلاح مبادی اخلاق را به کار برده است. ایشان روش کسب مبادی اخلاق در قرآن را عقلی و استدلالی قلمداد می‌کند (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۵۰) و برخی مسائل آن را تغییرپذیری و تغییرناپذیری احکام اخلاقی (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۸۳)، جاودانگی اخلاق (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۱۱۹)، فطری بودن یا نبودن اخلاق (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۷۳)، رابطه باید و هست (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۴۱) قلمداد کرده است. یکی از مباحث مهم فلسفهٔ اخلاق جایگاه معرفت و رابطهٔ معرفت و سعادت در اخلاق است که این تحقیق بدان می‌پردازد.

۲. علم و معرفت

برخی اندیشمندان مانند سقراط معرفت را مصداق سعادت و هدف اخلاق معرفی می‌کنند. اما آیت‌الله جوادی آملی با توجه به شقی شدن برخی علماء، همچون بلعم باعورا، سعادت را منحصر به دستیابی به علم نمی‌داند (جوادی آملی ۱۳۸۹-ب، ۴۳۰)، بلکه افزون بر بینش، گرایش را نیز برای دستیابی به سعادت لازم قلمداد می‌کند. اما ایشان معرفت را هم در تحصیل و هم در تغییر اخلاق دارای مؤثرترین نقش می‌داند، که البته معرفت حضوری تأثیر بیشتری در تحصیل و تغییر اخلاق دارد (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۹۱). ایشان ضمن تفکیک علم از معرفت و تعریف معرفت، ارتباط هدف اخلاق با اقسام معرفت را مشخص کرده است.

آیت‌الله جوادی معرفت را از مصدر «عرف» به معنای اطلاع یافتن از چیزی و علم پیدا کردن به خصوصیات و آثار آن دانسته است. اما ایشان تمایز علم و معرفت را این می‌داند که اگر معلوم به ذهن انسان بیاید، معمولاً واژه علم به کار می‌رود، و چون ذات اقدس باری تعالی را نمی‌توان در ذهن تصور کرد، معلوم نخواهد شد و مصداق معلوم نخواهد بود. لذا مصداق سعادت نبودن علم محرز می‌شود، زیرا هدف اخلاق که تقرب الهی است لازم دارد که بتوان درباره خدا شناختی پیدا کرد. البته امکان دارد بتوان آن را برای وصول به سعادت مفید دانست، اما نمی‌توان همهٔ علوم را برای سعادت بشر ضروری دانست، بلکه باید به اقسام علوم توجه کرد.

علوم به دو دسته تقسیم می‌شوند، برخی برای وصول به سعادت مفیدند و برخی مضرند. آن علومی که مضرند نیز برخی حجاب نورانی محسوب می‌شوند و برخی حجاب ظلمانی. برای مثال، اگر کسی در وصول به خدا از علم استفاده کند، اما عجب و تکبر که آفت علم محسوب می‌شود گریبان‌گیرش شود، این علم حجاب ظلمانی محسوب می‌شود. اما امکان دارد علم حجاب نورانی نیز قلمداد شود. برای مثال، اگر آن علم ما را به گونه‌ای به خود مشغول کند که غافل از هدف علم که وصول به محبوب و معلوم بود شویم آن علم حجاب نورانی محسوب می‌شود. کلام آیت‌الله جوادی درباره حجاب ظلمانی و نورانی بودن علم چنین است:

> اگر دچار غرور و خودبینی و برترانگاری خود نسبت به دیگران شود، گرفتار حجاب ظلمانی است و چنانچه از این رذیلت‌ها برهد و افزون بر علم، به عدل نیز آراسته شود، تازه این علمِ بی‌عیب و دانش بی نقص او، خودش حجابی است نوری که تاریکی‌ها از ساحت آن زدوده شده است؛ اما چه بسا از فرط روشنایی، مانع از نگریستن به معدن علم و شهود مرکز عدالت باشد؛ چنان که اگر یک مطلب عمیق ریاضی از دسترس اندیشه نوآموزی به دور بود، مقدمات علمی آن مسئله ریاضی که از جنس نور است، برای این نوآموز حجابِ اصل مطلب است. (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۶۷)

معرفت از علم متمایز است، و معرفت را این گونه تبیین کرده‌اند که معرفت یعنی تمیز دادن شیء از غیر خودش. از این رو خداوند اگرچه معلوم نتواند باشد، اما «معروف» می‌تواند باشد؛ زیرا ادراک ذات ربوبی با اوصافش -نه ادراک ذات به تنهایی- به طوری که قابل تمییز از غیر باشد ممکن است (جوادی آملی ۱۳۸۸-الف، ۲: ۱۳۲). با توجه به این که معرفت به خدا برای وصول قرب الهی که هدف نهایی اخلاق است، ضروری است، پس حداقل برخی اقسام معرفت با هدف اخلاق مرتبط است. ایشان معتقد است درک صحیح وجود خدا همراه نفی شریک، نور معرفت را در دل زنده می‌کند و انسان خدا را ناظر و آگاه بر رفتار خود می‌بیند (جوادی آملی ۱۳۹۱-الف، ۳۲۷). لذا در رفتار اخلاقی بسیار مؤثر است.

۳. رابطه اقسام معرفت با هدف اخلاق

آیت‌الله جوادی آملی رابطه هر کدام از اقسام معرفت را با اخلاق متمایز می‌داند. اگر معنای یقین از معرفت را قصد کنیم، به سه نوع یقین پی خواهیم برد: یکی علم الیقین، دومی عین الیقین و سومی حق الیقین است. علم الیقین به معنای یقین برهانی است، که از سنخ علم حصولی خواهد بود و هدف اخلاق محسوب نمی‌شود، بلکه می‌تواند علت برای حصول سعادت به حساب آید. برای علم الیقین مثال زده شده است به علم به آتشی که از طریق برهان حاصل می‌شود، مثل این که علت منحصرهٔ دود آتش باشد، و با رؤیت دود پی به آتش ببریم (جوادی آملی ۱۳۷۹، ۳۴۲).

آیت‌الله جوادی معتقد است معرفتی که از سنخ حصولی محسوب می‌شود علت ناقصه وصول انسان به هدف اخلاق یعنی سعادت است، اما هدف اخلاق به حساب نمی‌آید. یقینی که معرفت انسان محسوب می‌شود دو قسم است. سنخ اول آن یقین حصولی است، که یقین بیرونی است، و برای امثال فرعون هم ایجاد شده است، اما چون همراه با نور درونی و یقین درونی نبوده است سبب انکار حق گردیده و گرایش به عبودیت را در وی ایجاد نکرده است (جوادی آملی ۱۳۸۹-ج، ۹: ۱۳۸).

معرفت شهودی، که یقین درونی ایجاد می‌کند، از طریق برهان حاصل نمی‌شود، بلکه از طریق عبادت و بندگی حاصل می‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۸-الف، ۲: ۴۰۸) و ویژگی‌هایی دارد که توجه به آنها برای تبیین جایگاه آن در اخلاق حائز اهمیت است. معرفت شهودی افزون بر در برداشتن بینش، گرایش را نیز دارد و با توجه به در برداشتن بینش و گرایش، می‌تواند علت تامه برای سعادت قرار گیرد. زیرا همراه با نور درونی و یقین درونی است که افزون بر افزایش بینش انسان، گرایش انسان را نیز تأمین می‌کند و نمی‌تواند با عمل همراه نباشد. زیرا معرفت شهودی انگیزه‌ای که برای انجام فعل ایجاد می‌کند تمام توجه انسان را بر شهودش متمرکز می‌کند. لذا گرایشی غیر از متعلَق معرفت شهودی باقی نمی‌گذارد. البته معرفت‌های شهودی دارای درجات متعدد هستند و هر چه معرفت شهودی کامل‌تر باشد گرایش بیشتر خواهد بود.

سنخ دوم معرفت به معنای یقین شهودی که همراه با نور درونی است عین الیقین و حق الیقین را شامل می‌شود (جوادی آملی ۱۳۷۹، ۳۵۲؛ ۱۳۸۸-ب، ۵۰۲). اگرچه هر دو مرتبهٔ عین الیقین و حق الیقین شهود حق است، اما بیان‌کننده دو درجه از شهود است که تمایزاتی با یکدیگر دارند. برای مثال، در عین الیقین توجه به مدرِک وجود دارد، که وجود حق را می‌یابد، اما در حق الیقین حق به صورت وجود ربطی دریافت می‌شود، که توجهی به خود نیست، لذا وجود حق را به اندازهٔ ظرفیت وجودی خود می‌یابد و بالاترین درجه معرفت شهودی به حساب می‌آید که معرفتی بالاتر از آن نمی‌توان تصور کرد (جوادی آملی ۱۳۷۹، ۳۵۲). لذا به اذن و قدرت حق، کارهای خارق عادت

انجام می‌دهد؛ آفرینش پرنده توسط حضرت عیسی و زنده کردن مرده‌های درهم‌آمیخته به اذن الهی و به دست حضرت ابراهیم مصادیق حق الیقین شمرده می‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۹-ب، ۱۲: ۳۰۳؛ ۱۳۸۹-ه، ۱۴: ۳۲۴). حق الیقین آخرین درجه یقین به حساب می‌آید که این درجه دارای مراتب متعدد است (جوادی آملی ۱۳۸۹-د، ۱۳: ۴۱۱-۴۱۲).

عین الیقین درجه‌ای پایین‌تر از حق الیقین محسوب می‌شود، اما از درجات اعلای یقین به حساب می‌آید (جوادی آملی ۱۳۸۹-ب، ۱۲: ۳۱۱)، که برای تبیین مقام عین الیقین به مشاهدهٔ بهشت و جهنم افراد در همین دنیا می‌توان اشاره کرد (جوادی آملی ۱۳۸۹-ه، ۲۳: ۵۶۲). همانطور که برخی مقام عین الیقین را چنین تعریف کرده‌اند که نفس بتواند معقولات را در عالم مفارقات با چشم باطنی مشاهده کند (میرک بخاری ۱۳۵۳، ۲۶).

از تحلیل فوق و عبارات آیت‌الله جوادی آملی می‌توان چنین نتیجه گرفت که کمال و سعادت منحصر در دستیابی به علم حصولی نیست (جوادی آملی ۱۳۸۸-ب، ۲۴۰)، اگرچه علم برای قوه عامله و وصول به سعادت لازم است، همان طور که اعمال نیک مانند تقوا در حصول اندیشه صحیح بی‌تأثیر نیست (جوادی آملی ۱۳۸۷-ب، ۹۰). علم و عمل رابطه رفت‌وبرگشتی با یکدیگر دارند، یعنی انسان برای عمل نیاز به علم دارد و هر چه قدر انسان به علمش عمل کرد، ظرفیت دریافت علمِ بیشتر و عمیق‌تر را پیدا می‌کند. اما علم منحصر به علم حصولی نیست، بلکه معرفت شهودی در سعادت انسان نقش بسزایی دارد و درجاتی از آن نتایج رفتار اخلاقی انسان محسوب می‌شود.

معرفت به معنای یقین شهودی شامل عین الیقین و حق الیقین نیز می‌شود که دو درجه از مراتب یقین محسوب می‌شوند و از نتایج وصول به سعادت در درجات بالای آن به حساب می‌آیند و بدون اعمال عبادی دسترسی به آن مراتب امکان ندارد، چنان که آیت‌الله جوادی بر نقش عبادت در اخلاق و سعادت بشری تأکید دارند و عبادت را از شئون حکمت عملی و اخلاق می‌دانند (جوادی آملی ۱۳۸۹-الف، ۲: ۳۸۲). ایشان معتقد است حکمت عملی مانند حکمت نظری نوعی معرفت به حساب می‌آید (جوادی آملی ۱۳۸۹-ب، ۱۲: ۴۲۹) که در بردارنده عین الیقین و حق الیقین است. آیت‌الله جوادی آملی از جهتی وصول به یقین را از فواید عبادت می‌داند و برای یقین به مراتبی همچون عین الیقین و حق الیقین معتقد است (جوادی آملی ۱۳۸۸-الف، ۲: ۴۰۵) و از جهتی دیگر ایشان تصریح دارد که سعادت عقل عملی در عبودیت خداست (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۳۲۰). پس حکمت عملی حاصل از عقل عملی نوعی از معرفت به حساب می‌آید، اگرچه عقل عملی نیز برای فعالیت عبادی خود به معرفت مقدماتی نیاز دارد.

شایان ذکر است که گاهی عبادت بر مجموعِ اعتقاد، تخلّق و عمل و گاهی بر جزء خاصی از دین اطلاق می‌شود و غالباً رفتارهای سنّتی، اعم از واجب و مندوب را عبادت می‌نامند. اطلاق عبادت بر معرفت به معنای حکمت نظری و دانش ویژه به اعتبار وجوب یا استحباب تحصیل آن است وگرنه عنوان عبادت بدون قرینه، بر خود علم اطلاق نخواهد شد (جوادی آملی ۱۳۸۹-الف، ۲: ۳۸۲). بیان آیت‌الله جوادی در غایت نهایی نبودن علم در حکمت نظری و عملی چنین است:

> بنابراین قوت و استکمال قوهٔ نظری گرچه نتیجهٔ مترتب بر آموزش علوم است لیکن این نتیجه غایت وسطی است و غایت نهایی همان ایمان است. از این رو بر کلام صدرالمتألهین، آنجا که غایت حکمت نظری را استکمال قوهٔ نظری انسان می‌خواند، این نکته را باید افزود که این استکمال نیز غایت نهایی نیست، بلکه غایت نهایی حکمت نظری همانند غایت نهایی حکمت عملی همان اعتقاد و ایمان است که مربوط به عقل عملی می‌باشد. (جوادی آملی ۱۳۷۵، ۱-۱:

(۱۵۸

آیت‌الله جوادی آملی در بیانی دیگر به قوه عاقله به عنوان معیار کمال اخلاقی توجه کرده است، اما منظور از عقل را عقل عملی و قوه محرکه می‌داند که در برخی روایات بدان معنا اشاره شده است که «العقل یعبد به الرحمان ویکتسب به الجنان» (جوادی آملی ۱۳۸۹، ۲۵۱). با توجه به این که بینش و گرایش دو عنصر اصلی انسان برای وصول به سعادت است (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۲۹۶)، آنچه افزون بر علم برای وصول به کمال نیاز است عملکرد انسانی است، نه اینکه علم به تنهایی هدف اخلاق باشد، بلکه عملکرد انسان نیز در راستای ارتقای دریافت‌های شهودی و تقرب الهی لازم است، و این جز از طریق عبادت حاصل نمی‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۸-الف، ۲: ۴۰۸). لذا عقل عملی، که قوه محرکه برای انجام عبادت است، معیار کمال اخلاقی و وصول به هدف اخلاق است که معرفت شهودی است و دارای حداقل دو درجه است که معرفت عین الیقین و حق الیقین را برای بشر به ارمغان می‌آورد و معرفت شهودی به دلیل این که افزون بر بینش، گرایش را نیز در انسان ایجاد می‌کند (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۹۱)، می‌تواند علت تامه حصول سعادت در انسان باشد. زیرا علت تامه تهذیب نفس علم و اراده یا همان بینش و گرایش است (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۱۴۴).

۴. بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

نکات ذیل برای فهم جایگاه معرفت مهم به نظر می‌رسد:

اولاً مثال به مشاهده حسی برای مقام عین الیقین (جوادی آملی ۱۳۷۹، ۳۴۲-۳۴۳) از این جهت مناسب است که تشبیه معقول به محسوس محسوب می‌شود و می‌توان ویژگی مشاهده باطنی را در مقام عین الیقین با توجه به مشاهده حسی بیان کرد. اما باید توجه داشت که مشاهده عین‌الیقینی از سنخ مشاهده حس ظاهری نیست، بلکه از نوع علم شهودی است و نباید مثال به مشاهده حس ظاهری انتظار علم حصولی در عین الیقین را در پی داشته باشد. لذا مشاهده در عین الیقین از مشاهده حس ظاهری که علم حصولی محسوب می‌شود متمایز است و از مشاهدات باطنی محسوب می‌شود که در این دنیا برای برخی انسان‌ها حاصل می‌شود و همه انسان‌ها در آخرت این نوع مشاهده را خواهند داشت.

در مقام حق الیقین نیز باید به گونه‌ای درک مظهر خدا بودن انسان را تبیین کرد که انسان ارتباط وجود خود با خدا را می‌یابد و وجودی مستقل برای خود قائل نیست و در مراتب بالای این مقام، اراده او همان اراده الهی می‌شود، مانند این که رابطه صورت ذهنی انسان با صاحبش درک شود و به گونه‌ای این رابطه فرض شود که صورت ذهنی انسان دارای درکی باشد که رابطه خود را با صاحبش یعنی انسان درک کند، به نحوی که نیاز خود به توجه صاحبش را بیابد، بدین صورت که توجه نکردن انسان موجب نابودی آن صورت می‌شود و آن صورت هیچ استقلالی از خود ندارد. اگر انسان دیدش به خود و رفتارهای خود با خدای متعال را بدین گونه تنظیم کند، بسیاری از رفتارهایی که بندگی خدا محسوب می‌شود به وسیله انسان ایجاد می‌شود و هدف اخلاق حاصل شده است. لذا بندگی خدا همان هدف اخلاق به حساب می‌آید.

ثانیاً بیان آیت‌الله جوادی این است که انسان در اخلاق با قوه عامله به عبادت می‌رسد و از فواید این عبادت حصول حق الیقین است که ظاهراً این گونه است که انسان با عمل به عبادت به حق الیقین می‌رسد. حال پرسش این است که حق الیقین را که فایده عبادت است به انسان افاضه می‌کنند، اگرچه آن را نیت نکرده باشد، یا در اخلاق باید

وصول به مرتبه حق الیقین را نیت کند و در نظر بگیرید؟ کلام آیت‌الله جوادی در این مورد ساکت است. با توجه به این که اخلاق به امور اختیاری تعلق می‌گیرد، اگر بخواهیم مقام حق الیقین را از سعادت بشری و نتیجه اخلاق بشماریم باید آن را نیت کنیم. غایت‌گرا بودن یا وظیفه‌گرا بودن در اینجا بروز و ظهور دارد که آیا سعادت خودبخود حاصل می‌شود و نتیجه قهری انجام عبادات و افعال اخلاقی و فضایل اخلاقی است یا اگر بخواهد نتیجه اخلاقی باشد باید قصد شود تا این که در قلمرو اخلاق قرار بگیرد، که اگر نتیجه قهری فضایل باشد در قلمرو اخلاق قرار نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، آیا سعادت به نتایج قهری افعال اخلاقی اطلاق می‌شود یا سعادت اخلاقی به آن نتایج اختیاری اخلاق اطلاق می‌شود؟ اگر به نتایج قهری اخلاق اطلاق شود، از دایره اخلاق خارج خواهد بود، چون خودش اختیاری حاصل نشده است؛ اما اگر سعادت تنها به نتایج اختیاری اطلاق شود، سعادت در قلمرو اخلاق قرار می‌گیرد و می‌توان گفت آیا باید سعادت را قصد و اختیار کرد یا نه؟ و بدین گونه بحث نظریه اخلاق هنجاری و معیار ارزش اخلاقی پیش می‌آید که بر اساس هدف نهایی اخلاق تعیین می‌شود و اگر نیت اختیار شد ارزش پیدا می‌کند.

به عبارت دیگر، برای تکمیل بحث اخلاقی می‌توان به این نکته اشاره کرد که هدف نهایی اخلاق به گونه‌ای است که مراتب بالای آن وصول به حق الیقین است، نه این که تنها فایدهٔ عبادت باشد، همان طور که هرچند سود، قدرت، آرامش‌خاطر فایده رفتار اخلاقی می‌تواند باشد، با این حال برخی از مقامات و فواید باید قصد شود تا حاصل شود وگرنه حصول آن بدون قصد فایده اخلاقی محسوب نمی‌شود، زیرا از روی اختیار حاصل نشده است، اگرچه مقدمات آن با اختیار حاصل شده باشد، اما نتیجهٔ اخلاق به فایده و نتیجه‌ای اطلاق می‌شود که مقصود و متعلَق نیت فاعل اخلاقی بوده باشد. زیرا اولاً اخلاق بر پایه اختیار استوار است، ثانیاً اخلاق بر اساس نیت و قصد فاعل اخلاقی شکل می‌گیرد و تا چیزی نیت فاعل اخلاقی نباشد حصول آن از نتایج اخلاقی محسوب نمی‌شود.

ثالثاً تمایزات میان مقام عین الیقین و حق الیقین را می‌توان با تبیین ویژگی‌های بیشتری بیان کرد. هرچند آیت‌الله جوادی آملی برخی ویژگی‌های حق الیقین را بیان کرده است و در این تحقیق نیز بیان شد که برای مثال حق‌الیقین مظهر عزت و حکمت الهی محسوب می‌شود (جوادی ۱۳۸۹-ب، ۱۲: ۳۰۳)، اما افزون بر نکات یادشده می‌توان این گونه بیان کرد که در مقام عین الیقین امکان توجه نداشتن به خدا وجود دارد، مانند رؤیت تجسم اعمال برای انسان‌هایی که به خدا معتقد نیستند. اما در حق الیقین، وصول به مقام حقیقت است که نمی‌توان توجه نداشتن به خدا را در آن تصور کرد. پس انسانی که ریاضت بکشد و با مجاهده نفس قله‌های تسلط بر نفس اماره را طی کند امکان وصول به مقام عین الیقین را دارد، اما اگر فردی الهی نشود به مراتب بالای عین الیقین و به هیچ مرتبه‌ای از مقام حق الیقین نخواهد رسید. با تبیین یادشده می‌توان درک کرد که امکان دارد کسی به مقام عین الیقین برسد و تجسم اعمال دیگران را مشاهده کند، اما خودش حد نصاب اخلاقی را که توحید است دارا نباشد.

رابعاً هدف بودن معرفت شهودی در اخلاق به معنای نفی مقامات اخلاقی در مراتب پایین‌تر نیست، بلکه اعلا مرتبه سعادت وصول به مرتبه حق الیقین است که بینش و گرایش را در بردارد و سبب رفتار اخلاقی می‌شود، سعادتی که به دلیل شدت درجه بینش و گرایش سبب می‌شود انسان از روی اختیار انگیزهٔ انجام رذایل اخلاقی را نداشته باشد، زیرا بینش و گرایش حاصل از مرتبه حق الیقین حقیقت رذایل اخلاقی را برای صاحبش عیان می‌کند، به گونه‌ای که به واسطه تنفری که در صاحب این معرفت ایجاد می‌شود هیچ انگیزه‌ای برای انجام رذیلت اخلاقی را نخواهد داشت.

خامساً اگرچه مقام حق الیقین در قلمرو علم عرفان دانسته می‌شود و اهداف اخلاقی پایین‌تر از درجات عرفانی تلقی می‌شود، اما اولاً اخلاق اهدافی را دنبال می‌کند که درجات بالای آن وصول به اهداف عرفانی است و انسان عارف بدون اخلاق نمی‌تواند مقامات عرفانی طی کند؛ ثانیاً تفکیک اخلاق و عرفان از اعتباریات بشری است، اما در حقیقت رفتار اختیاری فضیلتمند که موضوع اخلاق است، نتایجی دارد که در اخلاق بدان توجه می‌شود، لذا قصد شدن و متعلق نیت قرار گرفتن حق الیقین منافاتی با اخلاق ندارد که درباره رفتار اختیاری بشر بحث می‌کند و فضایل و رذایل را برای رفتار اختیاری تبیین می‌کند.

۵. نتیجه‌گیری

در تبیین دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی التفات خوبی به تمایز میان مراتب یقین شده است. اما جایگاه دقیق آن در اخلاق نیاز به تبیین مناسب‌تری دارد، مانند این که برخی از صور معرفت می‌توانند هدف اخلاق قرار گیرند، چرا که نوع معرفت و ویژگی‌های آن به گونه‌ای است که هدف اخلاق برآورده می‌شود. اگرچه برخی از درجات یقین مانند علم الیقین بدون اراده قوی رفتار اخلاقی را در پی ندارند و نمی‌توانند هدف اخلاق محسوب شوند، اما برخی از درجات یقین مانند حق الیقین به گونه‌ای است که انگیزه قوی برای انجام فعل اخلاقی را در انسان ایجاد می‌کند.

مقام حق الیقین از جهتی انگیزه انجام فضایل اخلاقی را در انسان ایجاد می‌کند و از جهتی دیگر هدف اخلاق به حساب می‌آید. زیرا اولاً هدف وقتی مقصود و متعلق نیت قرار می‌گیرد، برای ایجاد رفتار اختیاری ایجاد انگیزه می‌کند، لذا هدف از جهت این که متعلق نیت و مقصود است می‌تواند مقدم بر رفتار محسوب شود؛ ثانیاً رابطه مقام حق الیقین با رفتار اخلاقی رابطه رفت‌وبرگشتی است، بدین بیان که از طرفی هر چه رفتار انسان فضیلت اخلاقی محسوب شود، گامی به سوی حق الیقین و کسب معارف بالا به حساب می‌آید، و از طرف دیگر کسب مقام حق الیقین سبب انگیزه فضایل اخلاقی می‌شود. با این حال شایان ذکر است که مقام حق الیقین دارای مراتبی است که هر چه انسان در رفتار اخلاقی کوشا باشد، مراتب بالاتری از این مقام را می‌تواند کسب کند، و آن مقام بالاتر سبب رفتار بافضیلت‌تر و همین طور این رفتار مرتبه بالاتر حق الیقین را ایجاد می‌کند.

شایان ذکر است که منظور از رفتار فضیلتمند اعم از رفتار جوارحی و جوانحی است، که رفتار جوانحی و نیت فاعل اخلاقی مؤثر حقیقی در وصول به مقام حق الیقین است، زیرا قصد حقیقی فاعل است که به رفتار جوارحیِ متناسب با آن قصد رغبت پیدا می‌کند و آن را انجام می‌دهد. افزون بر این که نیت است که بقاء می‌یابد و همیشه همراه با فاعل می‌ماند. لذا نقش متعلق نیت در اخلاق بسیار حائز اهمیت است.

کتاب‌نامه

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۵. *رحیق مختوم*. ج. ۱. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۹. *مراحل اخلاق در قرآن*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۴. *حیات حقیقی انسان در قرآن*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۷-الف. *دین‌شناسی*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۷-ب. *نسیم اندیشه* (دفتر دوم). قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۷-ج. *مبادی اخلاق در قرآن*. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۷-د. *تسنیم*. ج. ۱۵. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۸-الف. *ادب فنای مقربان*. ج. ۲. قم: اسراء.
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۸-ب. *تسنیم*. ج. ۷. قم: اسراء.
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۸-ج. *شکوفایی عقل در پرتوی نهضت حسینی*. قم: اسراء.
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹-الف. *تسنیم*. ج. ۲. قم: اسراء.
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹-ب. *تسنیم*. ج. ۱۲. قم: اسراء.
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹-ج. *تسنیم*. ج. ۹. قم: اسراء
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹-د. *تسنیم*. ج. ۱۳. قم: اسراء.
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹-ه. *تسنیم*. ج. ۱۴. قم: اسراء.
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۰. *عین نضاخ* (تحریر تمهید القواعد). ج. ۱. قم: اسراء.
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۱-الف. *ادب قضا در اسلام*. قم: اسراء.
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۱-ب. *نسیم اندیشه* (دفتر اول). قم: اسراء.
میرک بخاری، محمد بن مبارکشاه. ۱۳۵۳. *شرح حکمة العین*. مشهد: دانشگاه فردوسی.

Bibliography

Javadi Amoli, Abdullah. 1996. *Rahiq Makhtum: A Commentary on Transcendent Wisdom*, Vol. 1. Qom: Israʾ. (In Persian)
Javadi Amoli, Abdullah. 2000. *Stages of Morality in the Qur'an*. Qom: Israʾ. (In Persian)
Javadi Amoli, Abdullah. 2005. *The Real Life of Man in the Qur'an*, Qom: Israʾ. (In Persian)
Javadi Amoli, Abdullah. 2008a. *Religious Studies*. Qom: Israʾ. (In Persian)
Javadi Amoli, Abdullah. 2008b. *The Breeze of Thought*. Vol. 2. Qom: Israʾ. (In Persian)
Javadi Amoli, Abdullah. 2008c. *The Principles of Ethics in the Qur'an*. Qom: Tebyan Cultural Institute. (In Persian)
Javadi Amoli, Abdullah. 2008d. *Tasnim [Exegesis of Qur'an]*. Vol. 15. Qom: Israʾ. (In Persian)
Javadi Amoli, Abdullah. 2009a. *The Etiquette of the Annihilation of the Close Ones [Sharḥ al-Zīyāra al-Jāmiʿa al-Kabīra]*. Vol. 2. Qom: Israʾ. (In Persian)
Javadi Amoli, Abdullah. 2009b. *Tasnim [Exegesis of Qur'an]*. Vol. 7. Qom: Israʾ. (In Persian)
Javadi Amoli, Abdullah. 2009c. *The Prosperity of Intellect in the Light of Hosseini's Movement*. Qom: Israʾ. (In Persian)
Javadi Amoli, Abdullah. 2010a. *Tasnim [Exegesis of Qur'an]*. Vol. 2. Qom: Israʾ. (In Persian)
Javadi Amoli, Abdullah. 2010b. *Tasnim [Exegesis of Qur'an]*. Vol. 12. Qom: Israʾ. (In Persian)
Javadi Amoli, Abdullah. 2010c. *Tasnim [Exegesis of Qur'an]*. Vol. 9. Qom: Israʾ. (In Persian)
Javadi Amoli, Abdullah. 2010d. *Tasnim [Exegesis of Qur'an]*. Vol. 13. Qom: Israʾ. (In Persian)
Javadi Amoli, Abdullah. 2010e. *Tasnim [Exegesis of Qur'an]*. Vol. 14. Qom: Israʾ. (In Persian)
Javadi Amoli, Abdullah. 2010f. *Tasnim [Exegesis of Qur'an]*. Vol. 14. Qom: Israʾ. (In Persian)
Javadi Amoli, Abdullah. 2010g. *Woman in the Mirror of Glory and Beauty*. Qom: Israʾ. (In Persian)
Javadi Amoli, Abdullah. 2011. *A Gushing Spring (Commentary on Tamhīd al-Qawāʿid)*. Vol. 1. Qom: Israʾ. (In Persian)
Javadi Amoli, Abdullah. 2012a. *Court Etiquette in Islam*. Qom: Israʾ. (In Persian)
Javadi Amoli, Abdullah. 2012b. *The Breeze of Thought*. Vol. 1. Qom: Israʾ. (In Persian)
Mīrak Bukhārī, Muḥammad bin Mubārakshāh. 1974. *Sharḥ Ḥikmat al-ʿAyn*. Mashhad: Ferdowsi University. (In Arabic)

Philosophy of Religion Research
Vol. 23, No. 1, (Serial 45), Spring & Summer 2025, pp. 13-30
Research Paper
10.30497/prr.2025.246336.1918

A New Interpretation of Bodily Resurrection in Islamic Philosophy Inspired by Functionalism in the Philosophy of Mind

Seyed Taha Baqizadeh Bafqi[1], Saeed Anvari[2]

Submitted: 2024.05.18 Accepted: 2024.06.28

Abstract

In Islamic philosophy, sensible objects are perceived indirectly, while what is perceived directly is the form that arises in common sense (Phantasia). Although Islamic philosophers differ on how forms arise in the common sense, they agree that the emergence of a form in the common sense is equivalent to sensory perception. They explain the sensory representation of supernatural beings on this basis, positing that, in a process inverse to the direct observation of material objects, an image from the unseen realm (rather than from the five material senses) is imprinted in the common sense, thereby allowing the supernatural being to be sensorily represented and perceived. On the other hand, according to functionalism in the philosophy of mind, sensory perception is defined as whatever fulfills the functional role of sensory perception. Since sensory experience without bodily mediation is identical to that which occurs through the body, the motivating factor for sensory perception can be non-corporeal. Thus, a human can, epistemologically speaking, have sensory and bodily perception without needing a material (corporeal) body. Consequently, a human can be considered capable of sensory perception even in a non-material realm, and for this reason, bodily resurrection remains meaningful. This is because the corporeality of resurrection lies in the human having a sensory experience of their body and bodily pleasures/pains on the Day of Judgment, rather than necessarily requiring a physical body or material realization.

Keywords

bodily resurrection, functionalism, sensory perception, common sense (Phantasia)

© The Author(s) 2025.

1. Ph.D. Candidate of Philosophy and Kalam, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (st_baqi@atu.ac.ir)
2. Associate Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (saeed.anvari@atu.ac.ir)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وسوم، شماره اول (پیاپی ۴۵)، بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص. ۱۳-۳۰
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2025.246336.1918

ارائهٔ معنایی جدید از معاد جسمانی در فلسفهٔ اسلامی با الهام از کارکردگرایی در فلسفهٔ ذهن

سید طه باقی‌زاده بافقی[۱]، سعید انواری[۲]

دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۹ **پذیرش:** ۱۴۰۳/۰۴/۰۸

چکیده

در فلسفهٔ اسلامی اشیاءِ محسوس مدَرک بالعرض به شمار می‌آیند و مدَرک بالذات صورتی است که در حس مشترک پدید می‌آید. گرچه فلاسفهٔ اسلامی در مورد نحوهٔ پدید آمدن صورت در حس مشترک اختلاف نظر دارند، اما بر این مطلب متفق‌اند که پدید آمدن صورت در حس مشترک معادل ادراک حسی است. ایشان تمثّل حسی موجودات غیبی را بر این اساس تبیین می‌کنند، بدین نحو که در فرایندی معکوس نسبت به فرایند مشاهدهٔ مستقیم اشیاء مادی، تصویری از جانب غیب (و نه از طرف حواس پنجگانهٔ مادی) در حس مشترک نقش می‌بندد و بدین ترتیب موجود غیبی به نحو حسی متمثل و ادراک می‌شود. از طرف دیگر، بر اساس نظریهٔ کارکردگرایی در فلسفهٔ ذهن، ادراک حسی هر چیزی است که کارکرد ادراک حسی را ایفا کند. از آنجا که تجربهٔ حسی بدون وساطت جسم عیناً همان است که به واسطهٔ جسم رخ می‌دهد، عامل محرّک برای ادراک حسی می‌تواند امری غیرجسمانی باشد. بنابراین انسان می‌تواند بدون نیاز به بدن مادی (فیزیکی و جسمانی)، از حیث معرفت‌شناختی ادراکی حسی و جسمانی داشته باشد. لذا می‌توان انسان را حتی در نشئه‌ای غیرمادی دارای ادراک حسی دانست، و به همین جهت معاد جسمانی خواهد بود، زیرا جسمانی بودن معاد به این است که انسان در روز قیامت درک و تجربه‌ای جسمانی از بدن خود و لذات/آلام جسمانی داشته باشد، نه این که لزوماً تحقق جسمانی بیابد و واجد بدن فیزیکی باشد.

کلیدواژه‌ها

معاد جسمانی، کارکردگرایی، ادراک حسی، حس مشترک

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام، گروه فلسفه، دانشگاه علامهٔ طباطبائی، تهران، ایران. (st_baqi@atu.ac.ir)
۲. دانشیار، گروه فلسفه، دانشگاه علامهٔ طباطبائی، تهران، ایران. (نویسندهٔ مسئول) (saeed.anvari@atu.ac.ir)

۱. مقدمه

مطابق فلسفهٔ اسلامی، در فرایند ادراک حسی، اطلاعات از پنج حس ظاهری در حس مشترک (فنطاسیا) گردآوری می‌شوند. چنان که در این مقاله نشان داده خواهد شد، فلاسفهٔ اسلامی تصریح کرده‌اند که اگر اطلاعات به نحو دیگری (غیر از حواس پنجگانه) نیز در حس مشترک ثبت گردند، باز هم ادراک حسی اتفاق می‌افتد. بر این اساس، ادراک حسی می‌تواند مستقل از بدن نیز رخ دهد. از طرف دیگر، می‌دانیم که تفسیر مشهور از معاد جسمانی آن است که انسان با بدنی مادی محشور خواهد شد. اگر بدن جسمانی داشتن را به کارکرد آن، یعنی داشتن ادراک حسی از بدن تفسیر کنیم، می‌توان با الهام گرفتن از کارکردگرایی در فلسفهٔ ذهن، معنای جدیدی از معاد جسمانی ارائه کرد. بدین ترتیب بدون نیاز به بدن مادی (به نحو فیزیکی) می‌توان به نحو معرفت‌شناختی قائل به ادراک حسی از بدن مادی بود و نظریه‌ای جدید در مورد معاد جسمانی ارائه داد. در این مقاله این ایدهٔ جدید مطرح و مورد بررسی قرار گرفته است.

لازم به ذکر است که در این مقاله از دیدگاه فیلسوفان کارکردگرا الهام گرفته شده است و نتایج به دست‌آمده لزوماً در حیطهٔ دیدگاه‌های کارکردگرایان مشهور نیست. همچنین، چنان که بیان خواهد شد، مقصود ما از معاد جسمانی داشتن تجربه‌هایی حسی در روز قیامت است که کاملاً مشابه تجربه‌های حسی ما در این دنیا باشد. این تفسیر از معاد جسمانی نیز تاکنون در آثار فلاسفه و متکلمان مسلمان مطرح نشده است.[1] بدین جهت تلاش شده است تا با ارائهٔ ملاکی جهت جسمانی بودن بدن، از این تفسیر جدید دفاع کنیم. این دیدگاه گرچه تفسیری از معاد جسمانی است، اما با تفسیر فیزیکی از جسمانی بودن معاد متفاوت است، و چنان که بیان خواهد شد تفسیری معرفت‌شناختی از جسمانی بودن معاد است، که با دیدگاه قائلان به معاد روحانی سازگار است.

۲. ادراک حسی در فلسفهٔ اسلامی

ابن‌سینا تمام ادراکات حسی را حاضر شدن صورتی مجرد از ماده نزد نفس می‌داند. از نظر وی ادراک حسی مستلزم تجرید صورتی از جسم مادی است و وجود جسم مادی برای ادراک حسی ضروری است. بنابراین با غیاب ماده دیگر ادراک حسی نخواهیم داشت، بلکه در غیاب ماده اگر صورتی از امر محسوس نزد مدرِک حاصل باشد، صورت متخیله خواهد بود (ابن‌سینا ۱۳۹۵، ۷۹؛ ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۲: ۳۲۳). به عبارت دیگر، مشائیان قائل بر این بودند که با مواجههٔ اندام‌های حسی فرد با یک شیء بیرونی، صورتی از آن شیء نزد نفس حاصل می‌شود، و علم به اشیاء مادی همان حصول صورت شیء نزد نفس است (ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۲: ۳۰۸-۳۱۱). سهروردی ادراک را اضافهٔ اشراقی می‌داند. ادراک حسی نیز همانند علم حضوری بی‌واسطه است و همین که حجاب و مانعی میان مدرِک و مدرَک نباشد، ادراک صورت می‌پذیرد. سهروردی ابصار (رؤیت حسی) را نه ناشی از انطباع صورتی در چشم می‌داند، و نه ناشی از خروج چیزی از آن، بلکه آن را نوعی اشراق حضوری برای نفس می‌داند (سهروردی ۱۳۸۰-ب، ۴۸۶).

اما ملاصدرا قائل است که علم با صدور صورت شیء توسط نفس حاصل می‌شود. به بیان دیگر، در نظر مشاء و اشراق، نفس در برابر صور ادراکی پذیرنده و منفعل است، اما از نظر ملاصدرا نفس در مورد صور ادارکی ایجادکننده و فعال است. مثلاً زمانی که انسان چیزی را می‌بیند، چنین نیست که صورتی از طریق چشم برای نفس حاصل شده باشد، بلکه خود نفس آن صورت را ابداع کرده است (ملاصدرا ۱۹۹۰، ۶: ۴۲۴). هر ادارکی ایجاد یک

صورت ادراکی است که خود نفس آن را پدید می‌آورد. اصطلاحاً این صور نسبت به نفس قیام صدوری دارند و نفس صورت‌های ادراکی را انشاء می‌کند.

نفس نسبت به مدرکات خیالی و حسی خود، بیش از آن که به محل پذیرنده و متصف شبیه باشد، به فاعلی شبیه است که ابداع و انشاء می‌کند. بنابراین بسیاری از اشکالات وارد بر این مسئله برطرف می‌شود، که مبنای آنها این است که نفس محلی برای مدرکات و معلومات است (ملاصدرا ۱۳۸۷-الف، ۱۵۶).[۲]

از نظر وی، شیء مادی هرگز نمی‌تواند معلوم بالذات یا حتی مبصر بالذات واقع شود، بلکه معلوم بالعرض و مبصر بالعرض است. شیء مادی فقط تمهیدی برای آفرینش صورتی مشابه آن توسط خود نفس فراهم می‌آورد که عامل ادراک حسی است (ملاصدرا ۱۹۹۰، ۳: ۴۶۲-۴۶۳). صورت‌هایی که نفس انشاء می‌کند صورت‌هایی هستند که گرچه با صور مادی مطابقت دارند، اما کاملاً مجرد از ماده هستند و نفس آنها را انشاء کرده است. برای نمونه، ملاصدرا دربارهٔ ابصار یا مشاهدهٔ بصری که نمونه‌ای از ادراک حسی است می‌نویسد:

> ادراک دیدنی‌های خارجی توسط نفس به این نحو است که ماده و وضع آن، ابزار بینایی را مقید می‌کنند تا از این طریق از نفس صورتی مساوی با صورت مادی افاضه شود، صورتی مجرد از ماده و غواشی ماده و موجود در صقع نفس. (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۷۴)[۳]

بر اساس سه دیدگاه فوق در مورد علم، سه نظریه در مورد ابصار (مشاهدهٔ حسی) در فلسفهٔ اسلامی مطرح شده است:[٤]

۱. نظریهٔ انطباع صور، که دیدگاه مشائیان است. بر این اساس در فرایند مشاهدهٔ حسی، صورتی از شیء خارجی در چشم منطبع می‌شود (ابن‌سینا ۱۳۷۹، ۳۲۲؛ ابن‌سینا ۲۰۰۷، ۵۹).

۲. نظریهٔ احاطه (اضافهٔ اشراقیه)، که دیدگاه شیخ اشراق است. بر این اساس در فرایند مشاهدهٔ حسی، نفس بر شیء خارجی احاطه حضوری می‌یابد (سهروردی ۱۳۸۰-ج، ۹۹-۱۰۰؛ سهروردی ۱۳۸۰-ب، ۴۸۶).

۳. نظریهٔ انشاء، که دیدگاه ملاصدرا است. بر این اساس نفس در صقع خود صورتی شبیه شیء خارجی انشاء می‌کند و به آن علم حضوری دارد (ملاصدرا ۱۹۹۰، ۸: ۲۱۲).

در این سه مکتب فکری، سایر ادراکات حسی (غیر از ابصار) نیز مشابه ادراک بصری توجیه و تبیین می‌شوند.

۳. ملاک ادراک حسی در فلسفهٔ اسلامی

آنچه در مورد سه مکتب مختلف در فلسفهٔ اسلامی بیان شد، نحوهٔ مواجههٔ نفس با شیء مادی در هنگام ادراک حسی بود، اما هر سه مکتب ادراک را متعلق نفس و حس مشترک را یکی از قوای باطنی نفس دانسته‌اند. بر این اساس لازمهٔ ادراک حسی را پدید آمدن صورتی در حس مشترک می‌دانند (اعم از آن که از طریق انطباع، احاطه و انشاء ایجاد شده باشد). در ادراک مستقیم اشیاء خارجی، اطلاعات از حواس پنجگانه به حس مشترک وارد می‌شوند؛ اما در ادراک موجودات عقلانی (در هر سه مکتب) و خیالی (در اشراق و متعالیه)، این اطلاعات از طریق فرایند معکوس وارد حس مشترک می‌شوند، و از این طریق موجود عقلانی و خیالی برای فرد تمثّل حسی پیدا می‌کنند (نک. انواری ۱۴۰۲، ۸۵-۸۶). چنان که سهروردی می‌نویسد:

امور غیبی بر ایشان ظاهر شده و نفس با آنها اتصال روحانی می‌یابد. و آن امور غیبی بر متخیله به صورتی که در خور حال متخیله است سرایت می‌کند و حس مشترک می‌بیند. پس ارباب ریاضت اشباح روحانی را در زیباترین صور ممکن می‌بینند و از آنان کلام عَذب (نیکو و خوش) می‌شنوند و برخوردار از علوم می‌گردند. (سهروردی ۱۳۸۰-د، ۲۷۱)[۵]

همان طور که مواجههٔ حسی باعث ورود اطلاعات به مغز می‌شود و سپس به واسطهٔ ارتباط نفس و بدن باعث ادراک نفس می‌شود، در مشاهدهٔ موجودات غیبی نیز نفس مستقیماً آنها را ادراک می‌کند و به واسطهٔ ارتباط نفس و بدن، مغز تحریک می‌شود و اطلاعات در حس مشترک ثبت می‌شوند. لذا برای فرد، موجود غیبی به صورت حسی متمثّل می‌شود. برای نمونه، سهروردی در ارتباط با مشاهدهٔ امور عقلی و موجودات مجرد می‌نویسد که با انعکاس این امور در عالم حس، ادراک صورت می‌پذیرد:

و باشد که نفس مشاهدت امر عقلی کند، و محاکات آن متخلیه بکند و منعکس شود به عالم حس، همچنان که از حس منعکس می‌شود به معدن خیال (سهروردی ۱۳۸۰ هـ، ۱۰۷).

ابن‌سینا نیز اشاره می‌کند که محسوس همان چیزی است که برای انسان متمثل می‌شود، و این تمثل می‌تواند از خارج یا داخل باشد. بنابراین اگر این تمثل از طریقی غیر از انطباع از طریق حواس باشد نیز مشابه حالتی خواهد بود که امر خارجی سبب تمثل شده باشد:

صورت‌هایی که در مصوره است، در حس مشترک ظاهر می‌شوند و چنان به نظر می‌رسند که در خارج موجودند، زیرا اثر ادراک‌شده از دادهٔ خارجی و از دادهٔ داخلی آن است که در حس مشترک تمثل می‌یابد و اختلاف آنها از جهت نسبت است، بنابراین اگر امر محسوس، در حقیقت آن چیزی باشد که تمثل یافته است، پس اگر تمثل بیابد وضعیتش همانند وضعیت آن چیزی است که از خارج وارد [حس مشترک] می‌شود (ابن‌سینا ۱۳۹۵، ۲۲۶).[۶]

یکسان بودن مدرَک حسی که به نحو مستقیم ادراک شده باشد و مدرَک حسی که به نحو معکوس متمثل و ادراک شده باشد به نحوی است که ابن‌عربی بزرگ‌ترین شبههٔ عالم را مشتبه شدن خیال به حس می‌داند (ابن‌عربی بی‌تا، ۵۰۷). او می‌گوید کسانی که در زمان پیامبر، جبرئیل را به صورت «دحیهٔ کلبی» می‌دیدند یا حضرت مریم که جبرئیل را به صورت انسان مشاهده کرد، علامتی در اختیار نداشتند تا با آن ارواح تجسدیافته را از اجسام مادی دیگر بازشناسند (ابن‌عربی بی‌تا، ۳۳۳؛ چیتیک ۱۳۹۲، ۱۳۸).

بر این اساس، اگر به هر نحو اطلاعاتی در حس مشترک ثبت گردد، فرد ادراک حسی پیدا می‌کند. چنان که می‌دانیم در فلسفهٔ اسلامی میان مدرَک بالذات (محسوس بالذات) و مدرَک بالعرض (محسوس بالعرض) تفاوت وجود دارد (ابن‌سینا ۱۳۹۵، ۹۶) و مدرَک حقیقی صورتی است که در حس مشترک قرار دارد.[۷] بهمنیار با اشاره به این مطلب می‌نویسد:

مدرَک حقیقی و بالذات همان اثری است که در نفس حاصل می‌شود، و اما شیئی که این اثر آن است، پس به نحو بالعرض ادراک می‌شود، و بدین جهت حکم شده است که این مدرَک دارای وجودی در خارج است یا دارای وجودی در خارج نیست.[۸] (بهمنیار ۱۳۷۵، ۷۴۶)

لذا تجربه و ادراک یک امر مادی و جسمانی ضرورتاً مستلزم وجود امری مادی و جسمانی در مقابل ما نیست. چنان که در ادامه بیان خواهد شد، این نکته را می‌توان دیدگاهی همسو با کارکردگرایی دانست.

۴. کارکردگرایی

ادراکات حسی (که از طریق حواس پنج‌گانه ادراک می‌شوند) بخشی از کیفیات ذهنی هستند.[۹] یعنی آنچه در پی دیدن، شنیدن، بوییدن، چشیدن و لمس شیئی نزد ما ادراک می‌شود، کیفیتی ذهنی است (مروارید ۱۳۹۵، ۱۶). کارکردگرایی در فلسفهٔ ذهن در پی آن است که چیستی حالت ذهنی را تبیین کند (مسلین ۱۳۹۱، ۲۱۷). کارکردگرایی نخستین بار از سوی هیلاری پاتنم (۲۰۱۶-۱۹۲۶ م) و در پی نقد دیدگاه‌های رفتارگرایانه صورت‌بندی و ارائه شد (Putnam 1975).[۱۰] بر اساس کارکردگرایی، آنچه کیفیت ذهنی به واسطهٔ آن، کیفیت ذهنی خاصی است، نقش کارکردی خاصی است که دارد (پوراسماعیل ۱۴۰۲، ۱۴۲). به عبارت دیگر، حالات ذهنی را می‌توان به وسیلهٔ کارکردهای علّی آنها تعریف کرد (دیویس ۱۳۹۶، ۳۳). مثلاً ساعت (که شامل ساعت آفتابی، شنی، مکانیکی، دیجیتالی و غیره می‌شود) عنوانی برای اشیائی است که نقش کارکردی یا علّی یکسانی دارند که دارای «تحقق‌پذیری چندگانه» است، یعنی می‌تواند به صورت‌های مختلفی تحقق یابد.[۱۱]

کارکردگرایی وابستگی و تعهدی به فیزیکالیسم[۱۲] ندارد، زیرا این کارکرد می‌تواند در امری مادی و جسمانی و یا بُعدی غیرجسمانی از انسان (مثلاً نفس) تحقق یابد. بنابراین کارکردگرایی میان مادی‌انگاری و دوگانه‌انگاری بی‌طرف و خنثی است (لوین ۱۳۹۴، ۷۱). آنچه مهم است ایفای این نقش کارکردی است. هر کارکرد را امری تحقق می‌بخشد، مثلاً کارکرد چراغ به واسطهٔ ادواتی که آن را ساخته‌اند تحقق می‌یابد. اگر حالات ذهنی نیز نوعی کارکرد باشند، باید چیزی وجود داشته باشد که آن کارکرد را محقق کند؛ اما لزومی ندارد که همیشه یک چیز ثابت و مشخص تحقق کارکرد را بر عهده داشته باشد. در این مورد دو دیدگاه در کارکردگرایی وجود دارد (Block 1980, 173-175).

۱. دیدگاه قابل جمع با فیزیکالیسم. جریان اول دیدگاه آرمسترانگ، لوئیس و اسمارت[۱۳] است که کارکردگرایی با تقریر آنها را می‌توان به سود فیزیکالیسم به کار برد. مطابق این دیدگاه، کارکردگرایی نظریه‌ای است که تبیینی مفهومی از حالات ذهنی ارائه می‌دهد، و نه تبیینی وجودشناسانه، به این معنا که وجه اشتراک تمام حالات ذهنی را در یک حقیقت مفهومی مبتنی بر نوع کارکرد آن بیان می‌دارد، نه یک حقیقت خارجی که تحقق ملموس و خارجی داشته باشد. مفهوم یک حالت ذهنی مانند «درد» از آن جهت بر آن امر خارجی اطلاق شده است که نقش کارکردی مشخصی را ایفا می‌کند؛ چه این نقش در یک امر جسمانی تحقق یابد و چه در امری غیرجسمانی. اگر پیرو یک دیدگاه فیزیکالیستی باشیم، تفاوتی ندارد که این کارکرد مثلاً با تحریک عصب A تحقق یابد یا با تحریک عصب B. در حالات ذهنی، حقیقت وجودی و خارجی یک حالت ذهنی نقش کارکردی آن نیست، و کارکرد صرفاً وجه اشتراک مصداق‌های یک حالت ذهنی را مشخص می‌کند، به گونه‌ای که این مفهوم تمام ویژگی‌های هر مصداق دیگری از آن را نیز دارا باشد.

۲. دیدگاه مخالف با فیزیکالیسم. این دیدگاه که پاتنم و فودر[۱۴] آن را مطرح کرده‌اند کارکردگرایی را مستلزم کذب فیزیکالیسم قلمداد می‌کند (مجموعهٔ نویسندگان ۱۳۹۳، ۳۴-۳۵؛ Block 1980, 177). لازم به ذکر است که دیدگاه گروه اول گرچه به نفع فیزیکالیسم ارائه شده است، اصولاً تعهدی به فیزیکالیسم ندارد، بلکه تفاوت آن با گروه دوم در این است که دیدگاه دوم لزوماً غیرفیزیکالیستی است، حال آن که دیدگاه اول لزوماً این گونه نیست.

در دیدگاه دوم، کارکردْ تحقق وجودی حالت ذهنی است، یعنی حالت ذهنی به جز کارکرد هیچ مابازائی در خارج ندارد. طبعاً در این دیدگاه کارکرد امری فیزیکی نیست. بنابراین، دیدگاه دوم نمی‌تواند حالات ذهنی را امری فیزیکی به شمار آورد و از این حیث غیرفیزیکالیستی است (مجموعهٔ نویسندگان ۱۳۹۳، ۳۶-۳۷؛ block 1980, 178). در این دیدگاه نیز با این که حالت ذهنی را امری فیزیکی نمی‌داند، ضرورت ندارد که قائل به بُعدی غیرمادی برای انسان باشیم، بلکه حالت ذهنی با چیزی که صرفاً کارکرد آن است یکی انگاشته می‌شود و هیچ امر وجودی دیگری آن را نمایندگی نمی‌کند. لذا وجود نفس مجرد نیز ضرورتی نمی‌یابد.

گرچه هر دو دیدگاه بالا برای فیلسوفانی فیزیکالیست و مادی‌انگار جذاب بوده است، اما چنان که گفته شد می‌توانند با نظریاتی که انسان را واجد نفس مجرد یا بُعدی غیرمادی می‌دانند (دوگانه‌انگاری) قابل جمع باشند (لوین ۱۳۹۴، ۷۱). هیچ کدام از این دو دیدگاه تعهدی به جسم‌انگاری انسان ندارند. در هر دو دیدگاه می‌توانیم فرض کنیم کارکردی که مفهوم یک حالت ذهنی را مصداق می‌بخشد تحققی غیرمادی داشته باشد. این مطلبی است که از آن در تبیین خود از معاد جسمانی نفس استفاده خواهیم کرد.

۵. ملاک ادراک حسی با الهام از کارکردگرایی

با الهام از کارکردگرایی می‌توان تبیینی از حالات ذهنی به دست داد که انسان پس از مرگ جسمانی واجد حالات ذهنی ادراکات حسی باشد. بر این اساس، با الهام از کارکردگراییِ قابل جمع با فیزیکالیسم، ادراک حسی را می‌توان مصداق کارکردی دانست که تحقق‌پذیری چندگانه دارد و لزوماً وابستهٔ به امر مادی و جسمانی نیست.

دیوید لوئیس در «درد مریخی و درد دیوانه» (Lewis 1980, 216-222) دیدگاهی کارکردگرایانه برای تبیین مفهوم «درد» نزد فردی دیوانه و فردی مریخی بیان می‌کند. در نظر وی مفهوم هر حالت ذهنی نقش علّی خاصی را به عهده دارد که با علت‌ها و معلول‌های مشخصی همراه است. برای مثال، مفهوم درد مفهوم حالتی است که نقش علّی خاصی را بر عهده دارد و هر حالتی که آن نقش را ایفا کند درد نامیده می‌شود (Lewis 1980, 218).[۱۵] لوئیس درد را مفهومی غیرصلب می‌داند. منظور از مفهوم غیرصلب مفهومی است که در جهان‌های ممکن دیگر بتواند مصداق‌های دیگری بیابد. مثلاً «رنگ آسمان» یک مفهوم غیرصلب است، زیرا در جهان ما مصداق آن «آبی» است و می‌تواند در جهانی دیگر مصداق آن «قرمز» باشد. «رنگ آسمان» همیشه و در همهٔ جهان‌های ممکن به یک مصداق و رنگ ثابت دلالت ندارد. از این روی، «رنگ آسمان» را یک دالّ غیرصلب می‌نامند. اما دالّی همچون «آبی» دالّ صلب است، زیرا همواره بر مصداق ثابتی دلالت دارد و اگر آبی در جهان ممکن دیگری همین رنگ را نداشته باشد دیگر نمی‌تواند آبی باشد (مجموعهٔ نویسندگان ۱۳۹۳، ۱۶۵).

اکنون انسانی را فرض بگیرید که دچار توهم دیداری است. او هر روز فردی را می‌بیند که اصلاً وجود ندارد. صدای او را هم می‌شنود، و تا وقتی اطرافیان دلایل محکمی ارائه نکنند، به هیچ وجه باور نمی‌کند که چنین انسانی وجود نداشته باشد. فرض این مسئله دشوار نیست، زیرا نمونه‌های واقعی نیز دارد. برای مثال، بیماران مبتلا به اسکیزوفرنی دارای اختلال هذیان هستند که این اختلال می‌تواند در ساحت هر یک از حواس پنجگانه روی دهد (انجمن روان‌پزشکی آمریکا ۱۴۰۲، ۱۷۳). فرد متوهم تجربهٔ خود را این طور توصیف می‌کند: «من او را می‌بینیم، من صدایش را می‌شنوم». آنچه فرد متوهم ادراک می‌کند عیناً و کاملاً مشابه چیزی است که یک فرد عادی از رویدادهای روزمره تجربه می‌کند. فرد متوهم خود را واجد ادراک حسی معطوف به آن فرد می‌داند. در فلسفهٔ ذهن بر

سر این که آیا توهم حسی را نیز می‌توان سنخی از ادراک حسی به شمار آورد یا خیر، اختلاف نظر وجود دارد (پوراسماعیل ۱۳۹۵، ۶۷). بر این اساس، می‌توان ادراک حسی را به گونه‌ای تبیین کرد که مفهوم آن وابستگی ذاتی به تحقق‌گرهای آن نداشته باشد. در این صورت ادراک حسی حتی می‌تواند برای موجوداتی که اندام حسی ندارند تحقق پذیرد.

می‌توان از تبیین فیلسوفان مسلمان از ادراک حسی تقریری غایت‌شناختی ارائه کرد. بر این اساس، ادراک حسی هدف مشخصی را تحقق می‌بخشد که ادراک معرفت‌شناختی از محسوسات است. در این تقریر، ادراک حسی می‌تواند منشأ مادی (فرایند مستقیم ادراک حسی) یا غیرمادی (فرایند معکوس) داشته باشد. همچنین بر اساس این تقریر، تفاوتی ندارد که نحوهٔ مواجهه با شیء مادی و شکل‌گیری ادراک حسی در نفس (در حس مشترک) بر اساس دیدگاه کدام یک از سه مکتب اصلی در فلسفهٔ اسلامی باشد. بنابراین از منظر غایت‌شناسانه، به نظر می‌رسد کارکرد ادراک حسی در تمام دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان یکسان است. کارکرد ادراک حسی بر اساس دیدگاه‌های مختلف در فلسفهٔ اسلامی خروجی مشخصی دارد و ایفای نقش کارکردی ادراک حسی منجر به نتیجهٔ واحدی می‌شود که پدید آمدن صورت‌هایی در حس مشترک است. چنان که ابن‌سینا می‌نویسد:

> و صورت اگر در حس مشترک باشد، حس می‌شود ... تا جایی که اگر صورت کاذبی در آن منطبع شود، آن را حس می‌کند؛ همان طور که این حالت بر کسانی که صفرا در آنها غلبه کرده است (ممرورین) عارض می‌شود. (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۲: ۱۳۳)[۱۶]

مراد از صورت کاذب صورتی است که ساختهٔ ذهن و متخیلهٔ فرد است و منشأ بیرونی ندارد (نک. انواری ۱۴۰۲، ۹۷). سهروردی نیز می‌نویسد:

> اگر نقشی که در حس مشترک حاصل می‌شود از جانب متخیله باشد، امری شیطانی و کاذب است. (سهروردی ۱۳۸۰-ب، ۴۹۵)[۱۷]

برای فرد مدرِک، این صورت‌ها صور حسی هستند و فرد ادراکی کاملاً مشابه ادراک حسی دارد. در آثار فیلسوفان مسلمان به چنین ادراکاتی برای بیماران در موارد متعدد اشاره شده است، همچون بیمارانی که دچار سرسام یا صرع هستند یا کسانی که بر مزاج آنها صفرا یا سودا غالب شده است (ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۳: ۴۰۳؛ سهروردی ۱۳۸۰-الف، ۱۰۰-۱۰۱؛ بهمنیار ۱۳۷۵، ۷۹۸؛ شهرزوری ۱۳۸۵، ۳: ۶۶۰، ۶۶۲).[۱۸]

بنابراین، می‌توان ناظر به نظریات مربوط به ادراک حسی در فلسفهٔ اسلامی و با الهام از تبیین کارکردگرایانه از حالت ذهنی، چیزی را که باعث می‌شود یک ادراک را ادراک حسی بدانیم کارکردی به شمار آورد که به هر ترتیب نقش کارکردی این ادراک را ایفا می‌کند و غرض و غایت آن را محقق می‌سازد. زمانی که کسی شهوداً خود را واجد یک ادراک حسی می‌داند، این کارکرد در حال تحقق است، و برای آن که آن تجربه را یک ادراک حسی بدانیم، ضرورت ندارد که حتماً تحقق‌گر خاصی (ورودی خاصی) در میان باشد. عامل محرک برای این کارکرد می‌تواند هر چیزی باشد که به نحو خاصی سبب ایفای نقش علّی مورد نظر شود، و این کارکرد نیز خود علت صدور چیزی می‌شود که می‌توان آن را خروجی و حاصل کارکرد دانست. ادراک حسی مطابق تقریر بالا وابستگی به ابزارهای حسی ندارد، بلکه بدون وساطت اندام‌های حسی نیز می‌تواند تحقق یابد. چنان که گفته شد، تجربهٔ فردی که دچار توهم حسی است یک نمونهٔ واقعی برای چنین فرضی به شمار می‌آید. طبعاً زمانی که ادراک حسی مستلزم اندام حسی یا

حتی جهان مادی نباشد، می‌تواند در جهانی غیرمادی نیز عیناً تحقق پذیرد. تحقق چنین کارکردی در جهانی غیرمادی به منزلهٔ از سر گذراندن یک تجربهٔ حسی و جسمانی برای فردی است که جسم ندارد و در عالمی غیرمادی قرار گرفته است. ملاک نام‌گذاری یک تجربه به *تجربهٔ حسی* و *جسمانی* این است که برای انسان‌هایی که در قید حیات دنیایی هستند، در اغلب قریب به اتفاق موارد (به جز آنچه از طریق فرایند معکوس ادراک می‌شود)، تجربهٔ این‌چنینی با وساطت اندام حسی و ناشی از یک امر جسمانی است، نه این که در همهٔ موارد وساطت حس و جسم ضرورت داشته باشد.

۶. معاد جسمانی

بحث بر سر امکان جسمانی بودن معاد در سنت اسلامی پردامنه بوده است. ابن‌سینا امکان وجود بدن جسمانی در معاد را همراه با نفس عقلاً محال می‌دانست (ابن‌سینا ۱۳۸۲، ۱۱۴)، گرچه به دلیل پایبندی دینی خود آن را پذیرفت (ابن‌سینا ۱۳۷۶، ۴۶۰). فیلسوفان دیگری همچون ملاصدرا معاد جسمانی را پذیرفتند، اما از جسم تفسیری ارائه کردند که با جسم مادی عنصری مطابق نبود. ملاصدرا جسم مثالی را مطرح کرد و معاد جسمانی را همراهی جسم مثالی با نفس مجرد دانست (ملاصدرا ۱۳۹۴، ۳۶۲). از سوی دیگر، متکلمین با تأکید بر ظاهر متون دینی احیای جسم انسان را در معاد ضروری می‌دانستند، اما شبهاتی مانند شبههٔ «آکل و مأکول» یا «اعادهٔ معدوم» راه را بر توجیه عقلی معاد جسمانی دشوار می‌کرد (حلی ۱۴۰۸، ۳۸۰-۳۸۲).[۱۹] در این مقاله با الهام از کارکردگرایی، جسمانی بودن معاد به معنای «داشتن ادراک حسی» در روز قیامت تفسیر شده است.

برخی از اندیشمندان استدلال بر معاد جسمانی را غیرلازم دانسته‌اند و برخی دلایلی در مورد آن اقامه کرده‌اند (رضایی ۱۳۹۴، ۱۶۳، ۱۷۲). خواجه نصیرالدین طوسی در *تجرید الاعتقاد* دو استدلال عقلی بر ضرورت معاد جسمانی ارائه کرده است که بدین شرح‌اند:

> ضرورت وفای به عهد و حکمت الهی اقتضا می‌کند که برانگیختن انسان‌ها ضروری باشد، و جسمانی بودن این برانگیختن در دین پیامبر ضروری است، در حالی که وقوع آن نیز امکان‌پذیر است.[۲۰]

یکی از دلایلِ ضرورت معاد وفا کردن به وعده‌هایی است که پروردگار داده است، و دیگری اقتضای حکمت خداوند که تناسب میان عمل و ثواب یا عقاب است، و چنین چیزی در ساحت محدود دنیا امکان‌پذیر نیست. هر دو دلیل با فرض معاد جسمانی به معنایی که در این مقاله تقریر شد نیز سازگار است و دیدگاه‌های رایج را بر دیدگاه طرح‌شده در این مقاله برتری نمی‌دهد. به بیان روشن‌تر، مطابق این ادلهٔ عقلی، اگر معاد جسمانی صرفاً «داشتن ادراک حسی» در نفس انسان باشد، وعده‌های پروردگار برای آن که انسان لذت یا دردی را تجربه کند وفاپذیر است و مقتضای حکمت الهی نیز محقق خواهد شد، و لذا دیگر ضرورتی برای حضور و همراهی جسم مادی با نفس مجرد وجود ندارد.

برای نزدیک‌تر شدن به ذهن، مثال فرد متوهم را بار دیگر پیش می‌کشیم. اگر فردی توهم دیدار با یک فرد زیبا و خوش‌سخن را داشته باشد و از این ملاقات و مکالمه لذت ببرد، خود کاملاً بر این باور است که امری جسمانی و مادی را تجربه کرده است. دلیل این امر را تحقق نقش کارکردی ادراک حسی دانستیم، بدون حضور عاملی که ابزار و اندام حسی را واقعاً تحریک کند. بنابراین یک تجربهٔ حسی لذت‌بخش بدون وجود امر مادیِ لذت‌آفرین امکان‌پذیر است، چرا که تجربهٔ حسی ضرورتاً نیازمند اندام حسی نیست.

خلاصه آن که چون ادلهٔ عقلیِ مربوط به ضرورت معاد جسمانی ناظر بر تجربهٔ یک امر لذت‌بخش یا دردناک است، تحقق آن در ساحت ادراکی و معرفتی امکان‌پذیر است و ضرورت حضور جسم را پیش نمی‌کشد. چنان که پیش‌تر نیز گفته شد، جسمانی نامیدن چنین معادی به دلیل ادراکی است که عیناً مشابه ادراک جسمانی است.

گرچه در قریب به اتفاق آثار فلسفی و کلامی فیلسوفان، جسمانی بودن معاد را وابسته به تحقق امر وجودی جسمانی در ساحت پس از مرگ دانسته‌اند، و به عبارتی جسمانیت فیزیکی را شرط لازم برای تحقق معاد جسمانی دانسته‌اند، اما به نظر می‌رسد که چنین شرطی لازم نیست. جسمانی بودن یک چیز برای انسان‌ها یا هر موجود مدرِک دیگری، چیزی نیست جز «جسمانی درک شدن» آن چیز. وقتی چیزی برای ما دارای ماده به نظر می‌رسد و شاهدی خلاف آن وجود ندارد، آن را جسمانی می‌دانیم. فرد متوهم هم تا زمانی که شواهد کافی برای خطا بودن ادارک خود نیافته باشد، آن را درست و مطابق واقع می‌پندارد. ادراک امر جسمانی با واقعیت داشتن امر جسمانی دو مقولهٔ متفاوت هستند. و وقتی قرار است که انسان یک امر جسمانی را «ادراک» کند، این جسمانی بودن صرفاً از منظر معرفت‌شناسانه حائز اهمیت است، و نه وجودشناسانه.

جسمانی بودن معاد نیز، زمانی که قرار است برای انسان تحقق پذیرد، تنها می‌تواند به این معنا باشد که انسان آن را به صورت جسمانی درک کند. برای انسان وجود داشتن یا نداشتن یک چیز صرفاً بر اساس پدیدار آن است، و بنابراین صرفاً به این معناست که «به صورت موجود درک می‌شود» یا «به صورت موجود درک نمی‌شود».

بنابراین برای تحقق یک حیات جسمانی برای انسان، کافی است که انسان چنین ادراک کند که در حال یک حیات جسمانی است. چنین انسانی هرگز تصور نمی‌کند که واقعیت غیر از این باشد، مگر آن که شاهدی معتبرتر از آنچه ادراک می‌کند با آن مخالفت کند. بر این اساس، جسمانی بودن معاد امری است که به نحوهٔ ادراک انسان وابسته است، و به تعبیر دیگر، جنبهٔ معرفت‌شناسانه دارد تا وجودشناسانه. ملاک جسمانی بودن معاد برای یک انسان آن است که آن انسان معاد را به گونه‌ای تجربه کند که عیناً مشابه تجربهٔ یک امر جسمانی باشد.

اجمالاً به نظر می‌رسد اگر «مقصود» و «مخاطب» ادیان و متون مقدس را در نظر داشته باشیم، این تبیین از معاد جسمانی می‌تواند با آنچه در متون مقدس مطرح شده است قابل جمع باشد. تبیین حاضر از معاد جسمانی، با شهود انسان از یک تجربهٔ جسمانی سازگار است و لذا این تفسیر از معنای معاد جسمانی، معقول است. اگر این معنا را بپذیریم، هیچ کدام از محذورات عقلی گذشته برای اثبات معاد جسمانی پیش کشیده نمی‌شود. شبهاتی مثل «آکل و مأکول» و «اعادهٔ معدوم» نیز منحل خواهند شد، زیرا تمام این شبهات ناظر بر «وجود» امر جسمانی در معاد است، و نه «ادراک» امور آن‌چنان‌که جسمانی باشند. همچنین ادراک لذت و الم در این صورت بسیار بیشتر و شدیدتر از تبیین‌های دیگر از معاد جسمانی است. چنان که لاهیجی می‌نویسد:

> ملذ و موذی فی الحقیقه صورت مرتسمهٔ در حس مشترک است، خواه از مادهٔ خارجیه متأدی به وی شود و خواه از متخیله و از قوای داخله مرتسم در او گردد. بلکه لذت صور متخیله به غایت أتم و أشد و أصفی و ألطف از لذت صور مادیه است. (فیاض لاهیجی ۱۳۸۳، ۶۴۲)

۷. امکان معاد جسمانی بر اساس خوانش مختار

چنان که گفته شد اشیاء حسی (از جمله بدن انسان) معلوم بالعرض و حواس ظاهری علل معدّهٔ ایجاد صورت حسی (معلوم بالذات) در حس مشترک هستند. از آنجا که از نظر فلاسفهٔ اسلامی از طریق فرایند معکوس نیز می‌توان

صورت حسی در حس مشترک ایجاد کرد، با الهام از کارکردگرایی، ایجاد صورت حسی در حس مشترک را کارکرد ادراک حسی در نظر می‌گیریم.

بنابراین برای ادراک حسی نیازی به مواجههٔ حسی با اشیاء (از جمله بدن انسان) نیست و انسان می‌تواند بدون داشتن بدن مادی در روز قیامت، ادراکی حسی از بدن خود داشته باشد. عدم وابستگی معاد جسمانی به ادراک حسی را بر اساس تقریری که ارائه شد می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

۱. معاد جسمانی، زندگی انسان پس از مرگ، همراه با تجربه‌هایی است که عیناً مشابه تجربه‌های جسمانی است.
۲. همهٔ تجربه‌های جسمانی انسان وابسته به ادراک حسی است. هر تجربه‌ای که به واسطهٔ ادراک حسی فراچنگ قوای ادراکی انسان آید، تجربه‌ای حسی و جسمانی است.
۳. حسی بودن یک ادراک به کارکردی وابسته است که متحقق می‌شود (ادراک حسی نقش کارکردی مشخصی را ایفا می‌کند).
۴. خروجی ادراک حسی صورت‌های خاصی هستند که در حس مشترک شکل می‌گیرند (خروجی کارکرد ادراک حسی از سنخ رفتار یا حالت بدنی نیست).
۵. هر تجربه‌ای که طی آن صورت‌هایی در حس مشترک تشکیل شوند یک تجربهٔ حسی و جسمانی است. (از ۲ تا ۴)
۶. حسی بودن ادراک به کارکرد غایت‌شناختی ادراک حسی و نقش کارکردی‌ای وابسته است که ایفا می‌شود، و نه به نوع ورودی آن. هر ورودی‌ای که سبب شود نقش کارکردی ادراک حسی ایفا گردد، عامل ادراک حسی است.
۷. ادراک حسی ضرورتاً مستلزم اندام‌ها و ابزارهای حسی نیست. (بر اساس ۶)
۸. تجربهٔ جسمانی ضرورتاً مستلزم اندام‌ها و ابزارهای حسی نیست. (بر اساس ۵ و ۷)
۹. معاد جسمانی مستلزم اندام‌ها و ابزارهای حسی نیست. (بر اساس ۱ و ۸)

از آنجا که ضرورت حضور جسم در معاد جسمانی به آن است که ادراکاتی جسمانی پدید آیند، زمانی که فراهم آمدن مدرکات حسی مستلزم جسم نباشد، دیگر حضور جسم برای آن که یک تجربه جسمانی باشد ضرورتی ندارد. بنابراین معاد جسمانی بدون حضور جسم مادی نیز امکان‌پذیر است. در این صورت هیچ کدام از محذوراتی که فلاسفه را به رد معاد جسمانی ملزم کرده است، در اینجا پیش نمی‌آید،[۲۱] و حتی نیازی به اثبات جسم مثالی و اخروی نیز نداریم.

۸. مقایسهٔ خوانش مختار با معاد جسمانی ملاصدرا

در معادشناسی صدرایی سخن از جسم مثالی است که همراه جسم مادی وجود دارد، اما با مرگ جسم مادی از بین نمی‌رود و ثواب و عقاب اخروی نیز به آن تعلق می‌گیرد (ملاصدرا ۱۳۸۷-ب، ۱۱۷؛ پویان ۱۳۸۸، ۵۴۹). در حکمت متعالیه ارتباط نفس با بدن (چه مادی و چه مثالی) را مقوم آن دانسته‌اند (عبودیت ۱۳۹۱، ۳: ۴۴۲).

اما در تقریری که در این مقاله ارائه شده است، نیازی به جسم مثالی نیست، بلکه همان نفس مجرد برای تحقق معاد جسمانی کافی است. جسمانی بودن معاد، یا هر امر دیگری، وابسته به تجربه‌ای است که مدرِک از سر می‌گذراند. اگر تحقق یک تجربهٔ جسمانی بدون حضور جسم امکان‌پذیر باشد، آن تجربه هیچ تفاوتی با تجربه‌ای که به واسطهٔ جسم تحقق می‌پذیرد نخواهد داشت. بنابراین اساساً سخن گفتن از تمایز آن برای انسان بی‌معنا است، و دلیلی بر اصرار برای حضور جسم در آن ساحت وجود نخواهد داشت.

نکتهٔ دیگر در معاد جسمانی ملاصدرا آن است که محسوسات عالم آخرت را نوع دیگری از محسوسات دانسته و می‌نویسد: «محسوسة لا بهذه الحواس الطبیعیة، بل موجودة فی عالم الآخرة محسوسة بحواس أخرویة» (ملاصدرا ۱۹۹۰، ۹: ۱۷۵؛ نیز نک. آذریان ۱۳۹۴، ۴۳). اما بر اساس خوانش مختار از معاد جسمانی در این مقاله، محسوسات اخروی مشابه محسوسات دنیوی خواهند بود. چنان که ذکر شد، تفسیر رایج از معاد جسمانی، ادراک جسم از طریق فرایند مستقیم ادراکی است و تفسیر ارائه‌شده در این مقاله بر اساس فرایند معکوس ادراکی شکل گرفته است.

چنان که دیدیم، این تبیین از معاد جسمانی بدون نیاز به بدن فیزیکی، ادراک حسی از بدن را ملاک جسمانی بودن معاد دانسته است. بر این اساس، دیگر نیازی به در نظر گرفتن بدن برزخی و بدن اخروی نیست (نک. سبزواری ۱۳۸۳، ۴۱۴)، و تبیینی ساده‌تر از معاد جسمانی ارائه شده است و اشکالات وارد بر معاد جسمانی ملاصدرا (نک: آذریان ۱۳۹۴، ۲۳۱) بر این تبیین وارد نیست.

با این حال اگر معاد جسمانی را بدین نحو، غیرمادی و معرفت‌شناختی تبیین کنیم، این سؤال مطرح می‌شود که عامل ایجاد ادراک حسی در آخرت چیست؟ به عبارت دیگر، چه ورودی‌ای در آخرت باعث ایجاد خروجی صورت حسی در حس مشترک می‌شود؟ این پرسش می‌تواند در مکاتب مختلف فلسفهٔ اسلامی پاسخ‌های متفاوتی داشته باشد. آنچه باعث می‌شود تا برای نفس در آخرت پاداش یا عقاب حسی ایجاد شود، می‌تواند واهب الصور (عقل فعال) یا حتی خود نفس فرد باشد.

ممکن است در اینجا پرسشی مشابه مسئلهٔ مغز در خمره (Putnam 1981) نیز مطرح شود. بدین نحو که اگر معاد جسمانی فقط جنبهٔ معرفت‌شناختی دارد، پس زندگی فعلی نیز می‌تواند صرفاً نوعی ادراک جسمانی باشد و تحقق فیزیکی نداشته باشد. این اشکال نقضی بر مدعای این مقاله وارد نمی‌سازد، زیرا حتی به فرض عدم وجود هیچ جهان مادی، و جنبهٔ معرفت‌شناختی داشتن تمام ادراکات انسان از جهان ماده و از جسم، همچنان فرض «امکان تحقق معاد جسمانی در جهان غیرمادی» قابل دفاع است. لذا اثبات وجود یک جهان مادی در نشئهٔ فعلی، مسئلهٔ جداگانه‌ای است که تداخلی با مسئلهٔ این مقاله ندارد. به عبارت دیگر، در این تبیین، جسمانی بودن یک تجربه را وابسته به نحوهٔ ادراکی می‌دانیم که در آن تجربه اتفاق می‌افتد، و وجود یا عدم یک جهان خارجی مادی در این تبیین بی‌اهمیت است.

۹. نتیجه‌گیری

در این مقاله با بررسی ملاک ادراک حسی از دید فلاسفهٔ اسلامی، و با الهام از رویکرد کارکردگرایی در فلسفهٔ ذهن، نشان داده شد که معاد جسمانی می‌تواند بدون وجود خارجی اجسامِ حسی تحقق یابد. در صورتی که ملاک جسمانی بودن معاد را داشتن تجربه‌ای در آخرت مطابق تجربه‌های حسی در این دنیا بدانیم، بر اساس دیدگاه فلاسفهٔ اسلامی، که ملاک حسی بودن ادراک را پدید آمدن صورت در حس مشترک دانسته‌اند، می‌توان معاد جسمانی‌ای را در نظر گرفت که ادراکات حسی به عنوان حالاتی ذهنی، بدون حضور اشیاء مادی، توسط عامل دیگری که نقش کارکردی مشابهی با ادراکات حسی دارد، در فرد ایجاد شوند. تبیین فلاسفهٔ اسلامی از نحوهٔ ادراک حسی موجودات غیرمادی که فرایند ادراک معکوس نامیده شده است مؤید این دیدگاه است. در این فرایند معکوس، بر اثر ملاقات با موجود غیرمادی، نقشی در حس مشترک ایجاد می‌شود و فرد بدون آن که اطلاعاتی از حواس پنجگانهٔ حسی خود دریافت

کند، از آن موجود غیرمادی، تجربهٔ حسی پیدا می‌کند. بر این اساس نوعی معاد جسمانی غیرفیزیکی و معرفت‌شناختی مطرح می‌شود که از دیدگاه کارکردگرایی دارای ملاک جسمانی بودن است. در این صورت بدون نیاز به پرداختن به اشکالات مطرح‌شده در مورد معاد جسمانی فیزیکی و بدون نیاز به مثالی دانستن بدن اخروی، می‌توان از معاد تقریری جسمانی ارائه داد که جوابگوی دلایل عقلانی بر ضرورت معاد جسمانی است. این تفسیر معرفت‌شناختی از جسمانی بودن معاد با دیدگاه قائلان به معاد روحانی نیز سازگار است.

کتاب‌نامه

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۵. *الاشارات والتنبیهات*. شرح خواجه نصیرالدین طوسی. قم: نشر البلاغة.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۶. *الإلهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق آیة الله حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب قم.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۹. *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. تهران: دانشگاه تهران.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۸۲. *الأضحویة فی المعاد*. تصحیح حسن عاصی. تهران: شمس تبریزی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۹۵. *النفس من کتاب الشفاء*. تحقیق آیت‌الله حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب قم.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴ ق. *الشفاء* (*الطبیعیات*). تحقیق جورج قنواتی و سعید زاید. تصدیر ابراهیم مدکور. قم: کتابخانهٔ آیت الله مرعشی نجفی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۹۵۳ م. *رسالة فی النفس و بقائها و معادها*. در *رسائل ابن‌سینا*. تصحیح: حلمی ضیاء اولکن. استانبول: دانشکدهٔ ادبیات.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۲۰۰۷ م. *رسالة احوال النفس*. پاریس: دار بیبلیون.

ابن‌عربی، محی‌الدین. بی‌تا. *الفتوحات المکیة*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ۱۴۰۲. *راهنمای تشخیصی و آماری اختلال‌های روانی متن بازنگری شده*. ترجمهٔ فرزین رضاعی و دیگران. تهران: ارجمند.

انواری، سعید. ۱۴۰۲. «نظریهٔ فرآیند معکوس و کاربرد آن در تبیین نحوهٔ مشاهده و اطلاع از امور غیبی توسط ابن‌سینا و شیخ اشراق». *فلسفه* ۴۰: ۸۳-۱۰۰.

آذریان، رضا. ۱۳۹۴. *بازخوانی معاد جسمانی صدرائی*. قم: انتشارات حکمت اسلامی.

آشتیانی، جلال‌الدین. ۱۳۸۱. *شرح بر زاد المسافر*. قم: بوستان کتاب قم.

بهمنیار، ۱۳۷۵. *التحصیل*. تصحیح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.

پاتنم، هیلاری. ۱۴۰۱. *منتخب مقاله‌های فلسفی*. تدوین کاوه لاجوردی. تهران: نشر نو.

پوراسماعیل، یاسر. ۱۳۹۵. «واقعیت و مسائل پیش روی نظریه‌های ادراک حسی». *نقد و نظر* ۸۲: ۶۲-۹۴.

پوراسماعیل، یاسر، و احمدرضا همتی مقدم. ۱۴۰۲. *بررسی مسئلهٔ کیفیات ذهنی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

پویان، مرتضی. ۱۳۸۸. *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*. قم: بوستان کتاب.

تای، مایکل. ۱۴۰۲. «کیفیات ذهنی». ترجمهٔ یاسر پوراسماعیل. در *دانشنامهٔ فلسفهٔ استنفورد* (*جلد ۱۱*)، *فلسفهٔ ذهن فلسفهٔ علم*. تهران: ققنوس.

چیتیک، ویلیام. ۱۳۹۲. *عوالم خیال*. ترجمهٔ قاسم کاکایی. تهران: هرمس.

حلّی، جمال‌الدین حسن بن یوسف. ۱۴۰۸ ق. *کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

دیویس، مارتین. ۱۳۹۶. *فلسفهٔ ذهن*. ترجمهٔ مهدی ذاکری. تهران: انتشارات حکمت.

رضائی، غلامرضا. ۱۳۹۴. *معاد جسمانی از منظر صاحب نظران مسلمان*. قم: نشر رائد.

ریونزکرافت، ایان. ۱۳۹۲. *فلسفهٔ ذهن: یک راهنمای مقدماتی*. ترجمهٔ حسین شیخ‌رضایی. تهران: صراط.
سبزواری، ملاهادی. ۱۳۸۳. *اسرار الحکم*. تصحیح کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۸۰-الف. *التلویحات اللوحیة و العرشیة*. در *مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق*، ج. ۱. تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۸۰-ب. *حکمة الاشراق*. در *مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق*، ج. ۲. تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۸۰-ج. *رسالة فی اعتقاد الحکماء*. در *مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق*، ج. ۲. تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۸۰-د. *المشارع والمطارحات*. در *مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق*، ج. ۱. تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۸۰-هـ. *هیاکل النور*. در *مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق*، ج. ۳. تصحیح سیدحسین نصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
شهرزوری، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۵. *رسائل الشجرة الإلهیة فی علوم الحقائق الربانیة*. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.
طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۷۵. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تعلیق مرتضی مطهری. تهران: صدرا.
عبودیت، عبدالرسول. ۱۳۹۱. *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*. تهران: انتشارات سمت.
فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق. ۱۳۸۳. *گوهر مراد*. تصحیح مؤسسهٔ تحقیقاتی امام صادق. تهران: نشر سایه.
لوین، جنت، و جورج گراهام. ۱۳۹۴. *رفتارگرایی و کارکردگرایی*. ترجمهٔ یاسر پوراسماعیل. تهران: ققنوس.
مجموعهٔ نویسندگان. ۱۳۹۳. *نظریهٔ کارکردگرایی در فلسفهٔ ذهن*. ترجمهٔ یاسر پوراسماعیل. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
مروارید، هاشم. ۱۳۹۵. *دوگانه‌گرایی جوهری*. تهران: هرمس.
مسلین، کیت. ۱۳۹۱. *درآمدی به فلسفهٔ ذهن*. ترجمهٔ مهدی ذاکری. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۷-الف. *سه رسالهٔ فلسفی*. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۷-ب. *المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة*. تصحیح سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۹۴. *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب قم.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۹۹۰ م. *الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
واعظی، محمدجواد. ۱۴۰۲. *معاد جسمانی و حشر عنصری: بازخوانی تحقیقی و تطبیقی آرای حکیمان مسلمان با نگاهی به آیات و روایات*. قم: بوستان کتاب.
هیوئیت، پل جی. ۱۴۰۱. *فیزیک مفهومی*. ترجمهٔ منیژه رهبر. تهران: انتشارات فاطمی.

Bibliography

American Psychiatric Association. 2024. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (Dsm-5-tr). Translated by Farzin Rezaei et al. Tehran: Arjmand. (In Persian)

Anvari, Saeed. 2023. "The Theory of the Reverse Process and its Application in Explaining the Way of Observing and Knowing about Occult Matters by Ibn Sīnā and Sheykh Eshraq." *Falsafeh* 40: 83-100. (In Persian)

Ashtiani, Jalal-ed-Din. 2003. *Sharḥ bar Zād al-Mūsāfir*. Qom: Bustan-i Kitab-i Qom. (In Persian)

Azarian, Reza. 2016. *Rereading Sadraian Bodily Resurrection*. Qom: Intisharat-i Hikmat-i Islami. (In Persian)

Bahmanyār. 1996. *Al-Taḥṣīl*. Edited by Morteza Motahhari. Tehran: University of Tehran Press. (In Arabic)

Block. Ned. 1980. "What is Functionalism?." *Reading in Philosophy of Psychology* 1: 171-184.

Chittick, William. 2014. *Imaginal Worlds*. Translated by Ghasem Kakaei. Tehran: Hermes. (In Persian)

Davies, Martin. 2018. *The Philosophy of Mind*. Translated by Mehdi Zakiri. Tehran: Intesharat-i Hekmat. (In Persian)

Fayyāḍ Lāhījī, Mulla ʿAbd-Al-Razzāq. 2005. *Guhar-i Murād*. Edited by Mu'assisih-yi Tahqiqati-yi Imam Sadiq. Tehran: Nashr-i Sayeh. (In Persian)

Group of Authors. 2015. *Functionalist Theory in the Philosophy of Mind*. Translated by Yasser Pouresmaeil. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. (In Persian)

Hempel, Carl. 2012. *Selected Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hewitt, Paul G. 2023. *Conceptual Physics*. Translated by Manizheh Rahbar. Tehran: Intesharat-i Fatimi. (In Persian)

Hillī, Jamāl al-Dīn Hasan ibn Yūsuf. 1988. *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-Iʿtiqād*. Beirut: Mu'assasah al-Aʿlami li-l-Matbuʿat. (In Arabic)

Ibn Arabī, Muḥyiddīn. (n.d). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Beirut: Dar Ihyaʾ al-Turath al-Arabi. (In Arabic)

Ibn Sīnā, Ḥusayn bin ʿAbdullāh (Avicenna). 1953. "Risāla fī al-Nafs wa Baqāʾihā wa Maʾādihā". In *Rasāʾil ibn Sīnā*, Edited by Hilmi Ziya Ulken. Istanbul: Daneshkadeh-yi Adabiyat. (In Arabic)

Ibn Sīnā, Ḥusayn bin ʿAbdullāh (Avicenna). 1984. *Al-Shifāʾ (Al-Ṭabīʿīyyāt)*. Edited by Georges Anawati and Saeed Zayed. Prefaced by Ibrahim Madkour. Qom: Kitabkhanih-yi Ayatollah Mar'ashi Najafi. (In Arabic)

Ibn Sīnā, Ḥusayn bin ʿAbdullāh (Avicenna). 1996. *Al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt*. Commented by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (al-Tusi). Qom: Nashr al-Balagha. (In Arabic)

Ibn Sīnā, Ḥusayn bin ʿAbdullāh (Avicenna). 1998. *Al-Ilāhīyyāt min Kitāb al-Shifāʾ*. Edited by Hassan Hassanzadeh Amoli. Qom: Bustan-i Kitab-i Qom. (In Arabic)

Ibn Sīnā, Ḥusayn bin ʿAbdullāh (Avicenna). 2000. *Al-Najāt min al-Gharq fī Baḥr al-Ḍalālāt*. Tehran: University of Tehran Press. (In Arabic)

Ibn Sīnā, Ḥusayn bin ʿAbdullāh (Avicenna). 2004. *Al-Aḍḥawiyya fī-l-Maʿād*. Edited by Hassan ʿAsi. Tehran: Shams Tabrizi. (In Arabic)

Ibn Sīnā, Ḥusayn bin ʿAbdullāh (Avicenna). 2007. *Risāla Aḥwāl al-Nafs*. Paris: Dar Biblion. (In Arabic)

Ibn Sīnā, Ḥusayn bin ʿAbdullāh (Avicenna). 2017. *Al-Nafs min Kitāb al-Shifāʾ*. Edited by Hassan Hassanzadeh Amoli. Qom: Bustan-i Kitab-i Qom. (In Arabic)

Levin, Janet, & George Graham. 2016. *Functionalism and Behaviorism*. Translated by Yasser Pouresmaeil. Tehran: Qoqnoos. (In Persian)

Lewis, Dawid. 1980. "Mad Pain and Martian Pain?." *Reading in Philosophy of Psychology* 1: 216-222.

Maslin, Keith. 2013. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Translated by Mehdi Zakari. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. (In Persian)

Morvarid, Hashem. 2016. *Substantive Dualism*. Tehran: Hermes. (In Persian)

Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1990. *Al-Ḥikma al-Mutaʿāliyya fī Asfār al-ʿAqlīyya al-ʾArbaʿa*. Beirut: Dar Ihyaʾ al-Turath al-Arabi. (In Arabic)

Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2009a. *Si Risālih-yi Falsafī* (Three Philosophical Treatises). Edited by Seyyed Jalal-ed-Din Ashtiani. Qom: Markaz-i Intisharat-i Daftar-i Tablighat-i Islami. (In Arabic)

Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2009b. *Al-Maẓāhir al-Ilāhīyya fī Asrār al-ʿUlūm al-Kamāliyya*. Edited by Seyyed Mohammad Khamenei. Tehran: Bonyad-i Hikmat-i Sadra. (In Arabic)

Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2016. *Al-Shawāhid al-Rubūbiyya fī-l-Manāhij al-Sulūkiyya*. Edited by Seyyed Jalal-ed-Din Ashtiani. Qom: Bustan-i Kitab-i Qom. (In Arabic)

Pouresmaeil, Yasser, & AhmadReza Hemmati Moghadam. 2023*. Examining the Issue of Mental Qualities*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. (In Persian)

Pouresmaeil, Yasser. 2016. "Facts and Problems Concerning the Theories of Perception." *Naqd va Nazar* 82: 62-94. (In Persian)

Pouyan, Morteza. 2010. *Bodily Resurrection in Transcendent Wisdom*. Qom: Bustan-i Kitab. (In Persian)

Putnam, Hilary. 1975. "Brains and Behaviors." In *Mind, language and reality* (Vol. 2). Cambridge: Cambridge University Press.

Putnam, Hilary. 1981. "Brain in a Vat." In *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Putnam, Hilary. 2023. *Selected Philosophical Essays*. Edited by Kaveh Lajevardi. Tehran: Nashrenow. (In Persian)

Ravenscroft, Ian. 2014*. Philosophy of Mind: A Beginner's Guide*. Translated by Hossein Sheikh Rezaei. Tehran: Serat. (In Persian)

Rezaei, Gholamreza. 2015. *Bodily Resurrection from the Perspective of Muslim Scholars*. Qom: Nashr-i Raed. (In Persian)

Sabzavārī, Mullā Hādī. 2005. *Asrār al-Ḥikam*. Edited by Karim Fayzi. Qom: Matbu'at-i Dini. (In Arabic)

Shahrazūrī, Shams al-Dīn Muḥammad. 2007. *Rasāʾil al-Shajara al-Ilāhiyya fī ʿUlūm al-Haqāʾiq al-Rabbāniyya*. Edited by Najafqoli Habibi. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. (In Arabic)

Sober, Elliott. 1990. "Putting the Function Back into Functionalism." In *Mind and Cognition*, edited by William G. Lycan. Blackwell.

Suhrawardī, Shāhāb al-Dīn (Suhrawardi). 2002a. "Al-Talwīḥāt al-Lawḥiyya wa al-ʿArshiyya." In *Majmūʿih Muṣannafāt-i Sheykh-i Ishrāq* (Complete Works of Shaikh al-ʿIshraq), Vol. 1, Edited by Henry Corbin. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (In Arabic)

Suhrawardī, Shāhāb al-Dīn (Suhrawardi). 2002b. "Ḥikmat al-Ishrāq." In *Majmūʿih Muṣannafāt-i Sheykh-i Ishrāq* (Complete Works of Shaikh al-ʿIshraq), Vol. 2, Edited by Henry Corbin. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (In Arabic)

Suhrawardī, Shāhāb al-Dīn (Suhrawardi). 2002c. "Risālāt fī Iʿtiqād al-Hukamāʾ." In *Majmūʿih Muṣannafāt-i Sheykh-i Ishrāq* (Complete Works of Shaikh al-ʿIshraq), Vol. 2, Edited by Henry Corbin. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (In Arabic)

Suhrawardī, Shāhāb al-Dīn (Suhrawardi). 2002d. "al-Mashāriʿ wa-l-Muṭāraḥāt". In *Majmūʿih Muṣannafāt-i Sheykh-i Ishrāq* (Complete Works of Shaikh al-ʿIshraq), Vol. 1, Edited by Henry Corbin. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (In Arabic)

Suhrawardī, Shāhāb al-Dīn (Suhrawardi). 2002e. "Hayākil al-Nūr." In *Majmūʿih Muṣannafāt-i Sheykh-i Ishrāq* (Complete Works of Shaikh al-ʿIshraq), Vol. 3, Edited by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (In Arabic)

Tabataba'i, Seyyed Muhammad Husayn. 1996. *Uṣūl-i Falsafih va Ravish-i Riʾālīsm* (The Principles of Philosophy and the Method of Realism). Commented by Morteza Motahhari. Tehran: Sadra. (In Persian)

Tye, Michael. 2024. "Qualia." Translated by Yasser Pouresmaeil. Part of the book *Philosophy of Mind, Philosophy of Science* (Vol. 11, Stanford Encyclopedia of Philosophy). Tehran: Qoqnoos. (In Persian)

Ubudiyat, Abdur-Rasul. 2013. *An Introduction to the Sadraian System of Wisdom*. Tehran: Intisharat-i Samt. (In Persian)

Vaezi, Mohammad Javad. 2024. *Bodily Resurrection and Elemental Resurrection: A Research and Comparative Rereading of the Opinions of Muslim Scholars with a Look at Verses and Narrations.* Qom: Bustan-i Kitab. (In Persian)

یادداشت‌ها

۱. تاکنون معاد جسمانی را به جسمانی بودن بدن در روز قیامت تفسیر کرده‌اند. چنان‌که ملاصدرا می‌نویسد: «النصوص القرآنیة دالّة علی أنّ البدن الأخروی لکلّ إنسان هو بعینه هذا البدن الدنیاوی له» (ملاصدرا ۱۹۹۰، ۹: ۳۱). در این مقاله معاد جسمانی را به داشتن کارکردی مشابه بدن، یعنی داشتن تجربه‌های حسی در روز قیامت تفسیر می‌کنیم.

۲. إنّ النفس بالقیاس إلی مدرکاتها الخیالیة والحسّیة أشبه بالفاعل المبدع المنشیء منها بالمحلّ القابل المتّصف، إذ به یندفع کثیر من الإشکالات الواردة علی هذه المسئلة التّی مبناها أنّ النفس محلّ للمدرکات والمعلومات.

۳. وأما إدراکها [أی النفس] للمبصرات الخارجیة ... أن المادة ووضعها بالنسبة إلی آلة الإبصار مخصص لأن یفیض من النفس صورة مساویة للصورة المادیة وهی مجردة عنها وعن غواشیها موجودة فی صقع النفس.

٤. نظریهٔ چهارمی با عنوان نظریهٔ «خروج شعاع» نیز در آثار فلاسفهٔ اسلامی مورد نقد قرارگرفته است، اما در میان فلاسفهٔ اسلامی کسی قائل به آن نبوده است (ملاصدرا ۱۹۹۰، ۸: ۲۱۲؛ طباطبائی ۱۳۷۵، ۱: ۱۰۰).

٥. فیظهر لهم أمور غیبیة ویتّصل بها النفس اتّصالا روحانیا. و یسری ذلک علی المتخیلة علی ما یلیق بحال المتخیلة، ویری الحسّ المشترک. فیرون الأشباح الروحانیة علی أحسن ما یتصوّر من الصور، ویسمعون منه الکلام العذب، ویستفیدون منه العلوم.

٦. فتلوح الصور التی فی المصورة فی الحاس المشترک، فتری کأنها موجودة خارجا، لأن الأثر المدرک من الوارد من خارج ومن الوارد من داخل هو ما یتمثل فیها وإنما یختلف بالنسبة، وإذا کان المحسوس بالحقیقة هو ما یتمثل، فإذا تمثل کان حاله کحال ما یرد من خارج.

۷. فإنّ السبب الذاتی هو هذا المترسم والخارج سبب بالعرض (ابن‌سینا ۱۹۵۳، ۱۵۳).

۸. والمدرَک بالحقیقه وبالذّات هو الأثر الحاصل فی النّفس، وأمّا الشّیء الّذی ذلک أثره فإنّه یدرک بالعرض؛ فلهذا یحکم بأنّ لهذا المدرَک وجوداً من خارج أو لیس له وجود من خارج.

۹. در فلسفهٔ اسلامی نیز آنها را کیفیات محسوس نامیده‌اند (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۲: ۵۳).

۱۰. در فلسفهٔ ذهن، کارکردگرایی در مقابل رفتارگرایی مطرح شده است (لوین ۱۳۹۴، ۷۶). رفتارگرایان حالت ذهنی را با رفتاری که همراه با آن حالت ذهنی بروز می‌یابد یکسان می‌دانند (Hempel 2012, 171).

۱۱. دو تقریر از کارکردگرایی مطرح شده است که بدین قرارند: (۱) تقریر ماشینی از کارکردگرایی. در این تقریر، کارکردی که نمایندهٔ یک حالت ذهنی است ناشی از محرکی است که می‌توان آن را ورودی نامید. این ورودی علت رفتار یا یک حالت ذهنی دیگر است که

خروجی این ماشین است (Block 1980, 174). برای مثال، برای حالت ذهنی درد، ورودی آسیب بدنی منجر به خروجی کنار کشیدن بدن می‌شود (تای ۱۴۰۲، ۳۳۵). این دیدگاه نگاهی نسبتاً ریاضیاتی به کارکرد دارد. در این دیدگاه، همانند تابع‌های ریاضی، همیشه ورودی‌های مشخص به خروجی‌های مشخصی منجر می‌شوند (ریونزکرافت ۱۳۹۲، ۸۷؛ لوین ۱۳۹۴، ۸۴). (۲) تقریر غایت‌شناختی از کارکردگرایی. این تقریر ناظر به هدفی است که از آن کارکرد انتظار می‌رود. مثلاً کارکرد پمپاژ خون برای قلب یک کارکرد غایت‌شناختی است (Sober 1990). بنابراین لزومی ندارد که مشابه کارکردهای ریاضیاتی، ورودی‌های یکسان در همهٔ شرایط به خروجی‌های یکسان منجر شوند. برای مثال، در دو چراغ (نفتی، الکتریکی) که کارکرد غایت‌شناسانهٔ یکسانی دارند، همیشه ورودی واحد به خروجی یکسانی تبدیل نمی‌شود.

۱۲. فیزیکالیسم به این معنا است که تمامی حالات ذهنی را باید به فعالیت‌های فیزیکی مغز نسبت داد و امری غیرفیزیکی (مانند نفس) وجود ندارد.

13. David M. Armstrong, David Lewis, John Jamieson Carswell Smart.

14. Jerry Alan Fodor.

۱۵. به نظر می‌رسد در دیدگاه لوئیس حمل درد بر ایفاکنندهٔ نقش علّی درد یک حمل شایع صناعی در نظر گرفته شده است، حال آن که برخی دیدگاه‌ها، مثل این‌همانی ذهن و مغز یا رفتارگرایی، این حمل را حمل اولی ذاتی می‌دانستند. لوئیس در صدد ارائهٔ دیدگاهی است که مفهوم درد را روشن سازد و ویژگی ذاتی آن را به دست دهد که مصداقاً می‌تواند تحقق‌پذیری چندگانه داشته باشد.

۱۶. والصورة إذا کانت فی الحس المشترک کانت محسوسة ... حتی إذا انطبع فیه صورة کاذبة فی الوجود أحسها کما یعرض للممرورین.

۱۷. فالنقش الذی یحصل فی الحس المشترک إن کان من تلقاء المتخیّله فیکون أمراً شیطانیاً کاذباً.

۱۸. این دیدگاه فلاسفهٔ مسلمان در تبیین نحوهٔ توهم بیماران، با مثال مفهوم درد و فرد دیوانه در کارکردگرایی قابل مقایسه است.

۱۹. در حقیقت راه‌حل اصلی کسانی که قائل به معاد جسمانی شده‌اند و کوشیده‌اند تا به این دو اشکال پاسخ دهند، این بوده است که یا بدن اخروی را غیر از بدن مادی (مثلاً مثالی یا هورقلیایی و ...) دانسته‌اند و یا نظام اخروی را مجزا و متفاوت با نظام عالم ماده به شمار آورده‌اند (نک. واعظی ۱۴۰۲، ۲۷۷).

۲۰. وجوب إیفاء الوعد والحکمة یقتضی وجوب البعث والضرورة قاضیة بثبوت الجسمانی من دین النبی ص مع إمکانه (حلی ۱۴۰۸، ۳۸۰).

۲۱. برای مثال، ابن‌سینا معاد جسمانی را مستلزم تناسخ دانسته و بدین جهت آن را نمی‌پذیرد (ابن‌سینا ۱۳۸۲، ۱۰۹).

Philosophy of Religion Research
Vol. 23, No. 1, (Serial 45), Spring & Summer 2025, pp. 31-46
Research Paper
10.30497/prr.2024.245542.1880

The Impact of the Doctrine of Redemption in Catholicism on Mahmoud Ayoub's Theory of Redemptive Suffering in Islam

Mohammadmahdi Keshavarz Moraveji[1], Christopher Paul Clohessy[2], Rasoul Rasoulipour[3]

Submitted: 2023.12.09 Accepted: 2024.07.26

Abstract

This paper investigates the impact of the doctrine of redemption in Catholic theology on Mahmoud Ayoub's theory of redemptive suffering in Islam. In this regard, we need to understand how Christian theological views of Jesus Christ's redemptive work affected and inspired Ayoub, and how the Christian terminology in this area helps him to model his thoughts. Therefore, the main question of this research is: How has Ayoub's model of Islamic redemption been inspired by Christian theological teachings? Then, three important realms in Christian teachings that have the possibility to inspire Ayoub in his theory, i.e. terminology, functionality, and the role of enduring suffering, will be studied. In the first realm, Ayoub's definition of redemption does not fully adhere to the Judeo-Christian understanding, as he offers a broad definition to avoid potential conceptual challenges. In the second realm, as just as Christ liberates humanity from the slavery of sin, intercession in Ayoub's theory, saves the sinners from punishment. As a result, despite differences between Islamic and Christian perspectives on sin classification, redemption in both faiths involves deliverance from sin. Finally, the third area claims that the sufferings of Jesus Christ and Imam Husayn have been a main source of inspiration for Ayoub's theory of Redemptive Suffering in Islam, however, enduring suffering alone cannot lead to redemption.

Keywords

redemptive suffering, Mahmoud Ayoub, Catholicism, Islam, Twelver Shi'ism

© The Author(s) 2025.

1. Ph.D. Graduate in Islamic Theology, Shahid Motahari University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (mahdi.moravveji@gmail.com)
2. Professor, Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies (PISAI), Rome, Italy. (Christopher.clohessy@pisai.it)
3. Associate Professor, Department of Philosophy, Kharazmi University, Tehran, Iran. (Rasouli@khu.ac.ir)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وسوم، شماره اول (پیاپی ۴۵)، بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص. ۳۱-۴۶
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2024.245542.1880

تأثیر نظریه رهایی‌بخشی در آیین کاتولیک بر نظریه محمود ایوب با عنوان رنج رهایی‌بخش در اسلام

محمدمهدی کشاورز مروّجی[۱]، کریستوفر پُل کلوهسی[۲]، رسول رسولی‌پور[۳]

دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۸ **پذیرش:** ۱۴۰۳/۰۵/۰۵

چکیده

این مقاله به بررسی چگونگی تأثیرگذاری آموزه رهایی‌بخشی در الهیات کاتولیک بر نظریه محمود ایوب با عنوان رنج رهایی‌بخش در اسلام می‌پردازد. در این راستا، ما نیاز داریم تا دریابیم که چگونه دیدگاه‌های الهیاتی مسیحیت پیرامون عمل رهایی‌بخش مسیح (ع)، الهام‌بخش ایوب بوده و چگونه اصطلاح‌شناسی مسیحیت به کمک ایوب در مدل‌سازی افکارش می‌آید. بنابراین سؤال اصلی این پژوهش عبارت ست از این که مدل رنج رهایی‌بخش ایوب چگونه از آموزه‌های الهیات مسیحی تأثیر پذیرفته است؟ بر این اساس، ابتدا سعی می‌شود نظریه ایوب به اختصار معرفی شود. سپس، سه قلمرو مهم که بر اساس الهیات مسیحی دارای ظرفیت الهام‌بخشی برای ایوب هستند بررسی می‌شود. این سه قلمرو عبارت‌اند از اصطلاح‌شناسی، کارکرد نظریه و نیز نقش تحمل رنج‌ها در رهایی‌بخشی. در قلمرو نخست، تعریف ایوب از رهایی‌بخشی به فهم یهودی-مسیحی از این اصطلاح چندان وفادار نبوده و سعی کرده با ارائه تعریفی عام از ورود اشکالات احتمالی جلوگیری کند. در قلمرو دوم، کارکرد نظریه ایوب با مبانی مسیحیت اشتراک عمده‌ای دارد؛ همان طور که مسیح انسان را از بردگی گناه نجات می‌دهد، شفاعت نیز به کمک گناهکاران برای نجات از کیفر گناهان خواهد آمد. در نتیجه، با وجود دیدگاه‌های متفاوت اسلام و مسیحیت در مورد تقسیم‌بندی گناهان، رهایی‌بخشی در هر دو مورد از گناه رخ می‌دهد. در نهایت، قلمرو سوم به این مطلب می‌پردازد که تحمل رنج‌ها و مصائب توسط مسیح (ع) و امام حسین (ع) الهام‌بخش اساسی ایوب در نظریه رنج رهایی‌بخش در اسلام بوده است، هرچند تحمل رنج به تنهایی نمی‌تواند موجب رهایی‌بخشی باشد.

کلیدواژه‌ها

رنج رهایی‌بخش، محمود ایوب، مسیحیت کاتولیک، اسلام، تشیّع امامی

۱. دانش‌آموخته دکتری کلام اسلامی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (mahdi.moravveji@gmail.com)
۲. استاد، مؤسسه پاپی مطالعات عربی و اسلامی، رُم، ایتالیا. (Christopher.clohessy@pisai.it)
۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. (rasouli@khu.ac.ir)

۱. مقدمه

محمود مصطفی ایوب (۱۹۳۵-۲۰۲۱) استاد مطالعات اسلامی و روابط اسلام-مسیحیت در دانشگاه تمپل آمریکا و همچنین حوزه علمیه هارتفورد بود. او با در نظر گرفتن شباهت‌های قابل توجه در رسالت دینی و مصائب امام حسین (ع) و عیسی مسیح (ع)، و نیز به دلیل آشنا بودن با مبانی و آموزه‌های الهیاتی و کلامی در اسلام و مسیحیت، رساله دکتری خویش در دانشگاه هاروارد را زیر نظر آنه ماری شیمل به مطالعه تطبیقی آموزه رنج رهایی‌بخش در مسیحیت و آموزه شفاعت در تشیّع امامی اختصاص داد. او بعدها رساله دکتری خود را در قالب کتابی با عنوان *رنج رهایی‌بخش در اسلام: مطالعه‌ای بر روی جنبه‌های ایثارگرانه عاشورا در شیعه اثنی عشری* (Ayoub 1978) منتشر کرد.

نظریه ایوب در مورد رنج رهایی‌بخش در اسلام از آموزه نجات در مسیحیت الهام گرفته است. بر این اساس، دو نوع رستگاری و رهایی در دین و الهیات مسیحی وجود دارد. اولین نوع رهایی‌بخشی مسیحی، مرگ مسیح بر صلیب است، یعنی یک عمل رهایی‌بخش یک بار برای همیشه (Ayoub 1978, 91). کلیسای کاتولیک این نوع رهایی را به عنوان راز رهایی و رستگاری همگانی معرفی می‌کند، به گونه‌ای که به وسیله این فدیه انسان‌ها را از بردگی گناه رها می‌نماید (Ratzinger and others 2000, 155). ایوب همچنین نوع دومی از رهایی‌بخشی مسیحی را به عنوان یکی از ویژگی‌های کلیسای شرق معرفی می‌کند که این نوع رهایی، نه با مرگ و رنج، بلکه با پیروزی است (Ratzinger and others 2000, 91). به طور دقیق‌تر، کلیسای شرق مفهوم رستگاری را به «فرآیند الوهی شدن» (شبیه‌تر شدن به خدا) تعبیر نموده و چنین ادراکی را نسبت به ادراک فقهی-حقوقی کلیسای غربی از مفهوم رهایی‌بخشی برتر می‌داند.[1]

ساختار نظریه ایوب بر اساس نوع اول رستگاری در مسیحیت است که به او کمک می‌کند تا آن را با مصائب و محرومیت‌های ائمه شیعه (ع) و به ویژه شهادت امام حسین (ع) مقایسه و تطبیق کند. ایوب اظهار می‌دارد که مصائب امام حسین (ع) به طور مستقیم با اعطای قدرت و امتیاز شفاعت پاداش داده خواهد شد و چنین پاداشی مشابه است با مدعای مسیحیان در مورد چگونگی جبران شدن گناهان بشر از طریق مصائب و مصلوب شدن عیسی مسیح (Ayoub 2007, 146). بنابراین، رنج‌ها و شهادت امام حسین (ع) از طریق امتیاز شفاعت سبب نجات انسان از کیفر گناهانش می‌گردد.

برخی از نکات کلیدی که در مورد نظریه ایوب باید لحاظ کرد به شرح ذیل است:

- ایوب ابتدا مفهوم اسطوره را تحسین و آن را زبان ایمان معرفی می‌کند. البته منظور وی اهمیت تعیین‌کننده اسطوره در رشد آگاهی دینی انسان است. او ادعا می‌کند که در اساطیر ایدهٔ رستگاری متولد شده است. رستگاری در این معنای عام که از اساطیر سرچشمه می‌گیرد، بیانگر ایدهٔ زندگی برآمده از مرگ یا شفای جهان و طبیعت پس از یک دورهٔ بیماری و توقف است. او برای آماده کردن ذهن خوانندگان خود، داستان تموز را به عنوان نمونه‌ای از نقش اسطوره در رشد آگاهی دینی انسان درباره ایده رستگاری ذکر می‌نماید. در این داستان، حزقیال، پیامبر کتاب مقدس عبری، زنانی را توصیف می‌کند که احساسات ترس و امید خود را با سوگواری برای خدای تموز[2] که مرده است ابراز می‌کنند تا او را زنده نمایند (حزقیال ۸: ۱۴) (Ayoub 2007, 90).

- بین دو مفهوم «redemption» و «salvation» در مسیحیت تفاوت معناداری وجود ندارد،[۳] به طوری که ایوب آنها را به عنوان یک مفهوم پذیرفته و زمانی که می‌خواهد مفهوم رستگاری را توضیح دهد می‌پرسد: «رهایی‌بخشی (redemption) یا نجات (salvation) چیست؟» (Ayoub 2007, 91).
- رستگاری در نظریه ایوب با رنج ارتباط تنگاتنگی دارد، به این معنا که او وقتی می‌خواهد به موضوع رستگاری در کلام امامیه بپردازد، آن را به وسیلهٔ رنج کشیدن و فداکاری یک قهرمان الهی یا شهید مقدس تبیین می‌نماید (Ayoub 1987, 7). او ادعا نمی‌کند که راه رستگاری تنها از رنج و مرگ می‌گذرد. با این حال، او از ذکر راه‌ها یا علل دیگر کوتاهی می‌کند. حتی زمانی که توضیح می‌دهد چگونه باید رهایی‌بخشی در اسلام را در چارچوب شفاعت درک کرد، او تأکید می‌کند: «این حق شفاعت، پاداش مستقیم مصائب اهل بیت پیامبر و به ویژه حسین است، چراکه جایگاه او تنها از طریق شهادت می‌توانست به دست آید» (Ayoub 1987, 15).

با توجه به مطالب بالا، این مقاله در صدد خواهد بود تا پاسخی برای این سؤالات پیدا کند:

- ریشه‌شناسی واژه رهایی‌بخشی چیست و ایوب چگونه این واژه را درک کرده است؟
- بر اساس الهیات مسیحی، عمل رهایی‌بخش مسیح انسان را دقیقاً از چه چیزی رهایی بخشید یا نجات داد؟
- جایگاه و نقش تحمل رنج‌ها و مصلوب شدن مسیح در عمل رهایی‌بخش او چگونه است؟

۲. ریشه‌شناسی واژه «redemption»

دو قلمرو عمده برای استفاده از اصطلاح «redemption» وجود دارد: اولی سکولار (اجتماعی-حقوقی) و دیگری که به مفهوم «رنج رهایی‌بخش» نزدیک‌تر است، در ارتباط با اعمال نجات‌بخش خداوند است. اصطلاح «redemption» در بافت سکولار اصلی خود با معاملات تجاری خاص در جهان باستان سروکار داشت. به گفتهٔ وندنبرگ، «redemption در ابتدا یک اصطلاح تجاری بود و نه یک اصطلاح حقوقی» (VandenBerg 2007, 397). در حقیقت «redemption» به معنای پرداخت وجهی است برای رهایی شخص از برخی تعهدات تجاری، قانونی و یا فرهنگی-اجتماعی. علاوه بر این، به معنای پرداخت باج برای آزاد کردن فردی که اسیر شده نیز هست، نه این که صرفاً اصطلاحی باشد برای توصیف وضعیت ایجادشده پس از پرداخت باج (یعنی همان وضعیت آزادی و رهایی).

۲-۱. «redemption» در متون مقدس عبری (تَنَخ)

در متون مقدس عبری-یهودی، redemption در معنای سکولار خود به معنای رها شدن مردم از اسارت توسط خداوند و تبدیل شدن ایشان به عنوان قوم خدا به وسیلهٔ عهد بستن با اوست. رهایی بنی‌اسرائیل از بردگی مصریان در کتاب مقدس عبری (Ex 15:13) اولین مورد از دو نمونهٔ مهم عمل رهایی‌بخشی خداوند در کتاب مقدس یهودیان است.[٤]

در حالی که نزدیکترین اصطلاح به redemption در کتاب مقدس عبری *go'el* است،[٥] اصطلاحات دیگری مانند *pada* (باج دادن، غرامت دادن)، *yasha* (نجات دادن، آزاد کردن)، *natsal* (نجات دادن، رها کردن) و *'azar* (کمک کردن، یاری رساندن) نیز به موازات مفهوم redemption و با تشابه و نزدیکی معنایی با آن هستند (VandenBerg 2007, 397). از آنجا که ما به جای تفاوت‌های جزئی به دنبال درک روشن‌تری از مفهوم

redemption در کتاب مقدس عبری هستیم، فرض می‌کنیم که همهٔ این اصطلاحات مترادف redemption هستند و معانی و مفاهیم آنها را تحت مفهوم کلی رهایی‌بخشی جستجو می‌کنیم.

«Redemption» در اسرائیل باستان عبارت بود از مسئولیت نزدیک‌ترین مردان خویشاوند هر فرد در یک قبیله برای حمایت و دفاع از حقوق یا اموال وی و نیز محافظت از او یا گرفتن انتقام خونش در صورتی که کسی به ناحق او را بکشد یا به وی صدمه بزند (Num. 35:19-21; Judg. 8:18-21). در این معنا، نجات‌بخش یا رهایی‌بخش (redeemer) خویشاوندی بود که حامی یا انتقام‌گیرندهٔ خون خویشاوندان نزدیک یا هم‌قبیله‌ای‌های خود بود (Botterweck 1975, 351). به علاوه، یک نجات‌دهنده مسئول پرداخت هر گونه باج مورد نیاز برای رهایی اعضای خانواده یا بستگانش از اسارت یا بردگی به دلیل بدهی بود (Lev. 25:47-49).

علاوه بر این، هنگامی که یکی از بنی‌اسرائیل مجبور به فروش خانه یا ملکی برای پرداخت بدهی می‌شد، می‌توانست آن ملک فروخته‌شده را بازخرید یا رها کند (Lev. 25:26-28) و یا نزدیک‌ترین خویشاوندان او مسئول بازخرید آن ملک بودند تا از آنچه خانواده یا قبیله در اختیار داشت محافظت کنند (Lev. 25:25). این نوع بازخرید، یعنی بازخرید یا رها کردن ملک، بسته به شهری که زمین در آن واقع شده بود یا مالک در آن می‌زیست، دارای محدودیت‌هایی نیز بود. برای مثال، رهایی و بازخرید زمین‌ها یا خانه‌ها در شهرهای محصورشده تا یک سال امکان‌پذیر بود، در حالی که در خارج از شهرهای محصور محدودیت زمانی خاصی وجود نداشت (Lev. 25:31). علاوه بر این، در شهرهای لاوی،[۶] بازخرید اموال فقط برای لاویان بود (Lev. 25:32-33)، زیرا آنها اجازه نداشتند زمین خود را به غیرلاویان بفروشند.

نوع دیگری از رهایی‌بخشی در کتب مقدس عبری، که با عنوان «فدیه نخست‌زاده» شناخته می‌شود، به اولین پسر در هر خانواده اسرائیلی مربوط می‌شد که می‌بایست به قیمت پنج شِکِل از خدمت برای خداوند بازخرید می‌شد (Ex. 34:20; Num. 18:15-16). دلیل این الزام این بود که پس از دهمین بلای طاعون در مصر، نخستین فرزند پسر از هر خانواده اسرائیلی که از بیماری و مرگ نجات یافته بود، وقف خدمت به خداوند می‌گردید (Ex. 13:2; 22:9). اما پس از شورش گوساله طلایی در سینا، لاویان جایگزین آنها به عنوان خادمین و کشیشان عبادت شدند (Num. 3:41, 44-45; 8:14-18). بدین ترتیب پرداخت بهای بازخرید راهی برای بازخرید و رهایی‌بخشی نخستین پسران از این وقف و تقدیس بود.

همان طور که پیش‌تر اشاره شد، رهایی بنی‌اسرائیل از بردگی در مصر مهم‌ترین نمونه رهایی‌بخشی در کتاب مقدس عبری است. در Ex. 6:6، خدا وعده می‌دهد که قوم خود را از سلطه مصریان رهایی بخشد، آنها را از بردگی آنها آزاد نماید و با بازوی (دستی) درازشده آنها را نجات دهد (Botterweck 1975, 354). رهایی و نجات در سفر خروج به خواست و اراده الهی انجام شد، نه با پرداخت فدیه (Ps. 25:22; 130:70) و هدف از عمل رهایی‌بخش خدا در خروج رهایی بنی‌اسرائیل از بردگی اجانب و آوردن ایشان تحت مالکیت محض خداوند بود. بنابراین، در مورد فرار از مصر، دو نوع رهایی و نجات وجود دارد: اول، رهایی‌ای که با قدرت و اراده خداوند و بر اساس وعده پیشین او انجام شده است؛ و دوم، رهایی مورد انتظار، که مبتنی بر امید به خروج جدید و در زمان آینده است (برای بازگشت از تبعید در بابل). بر خلاف مورد اول، این امر از طریق یک رویداد متمایز حاصل نخواهد شد (Hos. 7:13, 13:14; Mic. 4:10; Jer. 31:11, 50:34).

۲-۲. «redemption» در متون مقدس مسیحی

متون مقدس مسیحی عیسی مسیح را «رهایی ما» می‌خوانند (1 Cor. 1:30)، بدون این که از عنوان دقیق «رهایی‌بخش/نجات‌دهنده» برای او استفاده کنند. با این حال، تردیدی نیست که رهایی و رستگاری افراد در کتاب مقدس مسیحی همیشه توسط خدا (معمولاً در شخص دوم تثلیث) انجام می‌شود (VandenBerg 2007, 401). مصائب و مصلوب شدن عیسی مسیح، به عنوان آخرین گام از فعالیت‌های رهایی‌بخش و کشیشی او، گناهان جهان را کفاره داده و جبران نمود (Jn. 1:9, 2:2) و نسل بشر را از هژمونی و سلطه تاریکی نجات داد (Col. 1:13-14). بنابراین، کلیسای کاتولیک مصلوب شدن عیسی را عاملی اساسی برای رهایی و رستگاری بشریت می‌داند.

بر خلاف متون مقدس عبری، redemption در کتاب مقدس مسیحی با پرداخت یک فدیه گران‌بها به دست می‌آید، به این معنا که زندگی عیسی مسیح به عنوان یک «فدیه برای بسیاری یا همه» بهای گران و ارزشمند این فرآیند نجات بوده است. عیسی برّهٔ عید فصح خدا است که از برّه قربانی‌شده در معبد اورشلیم در عهد عتیق الگوبرداری شده است، که قربانی آن نجات و رهایی قوم خدا را به ارمغان می‌آورد (1 Cor. 5:7; 1 Pet. 1:18-19). تقریباً هیچ یک از متونی که عیسی را فدیه «بسیاری» یا «همه» معرفی می‌کنند،[۷] به روشنی بیان نکرده‌اند که این فدیه به چه کسی و برای چه چیزی پرداخت شده است.[۸] با این حال، نامه به تیطوس توضیح می‌دهد که عیسی ما را از چه چیزی رها نمود: «او است که خود را برای ما فدا کرد تا ما را از هر گناهی بازخرید کند و گروهی از مردم را که به کارهای نیک شوق دارند را برای خود خالص و پالوده نماید» (VandenBerg 2007, 400). همچنین برخلاف متون مقدس عبری، رهایی و رستگاری مسیحی، همانند روایت خروج، به اسارت سیاسی مربوط نمی‌شود، بلکه عملی الهی برای رهایی همه مردم از بردگی گناه است (Rom 6:16-18).

در کتاب مقدس مسیحی اصطلاحاتی مترادف با مفهوم رستگاری وجود دارد که عبارت‌اند از λ΄υτρον (*Lutron*)، απολ΄υτρωσις (*apolutrosis*)، αgορ΄αζω (*agor'azo*) و εξαγορ΄αζω (*exagorazo*). در این میان، دو کلمه آخر به ندرت استفاده می‌شوند و هر دو مترادف با «خریدن» هستند، *agor'azo* بر مالکیت خدا بر مؤمنان دلالت دارد، و *exagorazo* به خرید یک شخص برای آزادی مربوط می‌شود. واژه *apolutrosis* در متون مقدس مسیحی در رابطه با اسیران جنگی، بردگان و جنایتکاران محکوم به مرگ به کرّات به کار رفته و به معنای «آزاد کردن در قبال باج» است (VandenBerg 2007, 399-401). اما در کتاب مقدس مسیحی *lutron* رایج‌ترین کلمه برای رهایی‌بخشی یا رستگاری است، و بیشتر به معنای غرامت در معاملات تجاری یا باج دادن برای رهایی اسیران جنگی یا بردگان یا سایر تعهدات استفاده شده است، که اساساً دارای معنای دینی نیست. در هر موردی که *lutron* در متون مقدس مسیحی با مفهومی دینی استفاده شده به معنای پرداختی است به خدا از سوی یک مرد که به او بدهکار است. این اصطلاح سه بار در کتاب مقدس مسیحی به کار رفته است: Mark 10:4؛ Matt. 20:28؛ I Tim. 2:6. همه آنها از عیسی به عنوان فدیه‌ای برای بسیاری یا همه صحبت می‌کنند. اما همان طور که قبلاً ذکر شد، روشن نمی‌کنند که این باج به چه کسی یا برای چه چیزی پرداخت شده است (VandenBerg 2007, 399-400).

در الهیات کلیسای کاتولیک، رنج‌ها و مرگ خشونت‌آمیز عیسی بخشی از رمز و راز نقشهٔ خدا برای رهایی قومش از بردگی گناه بود. در نتیجه، رستگاری در معنای نهایی و اصلی آن نجات جهان از گناه و مرگ است که تنها با قربانی شدن عیسی مسیح ممکن می‌بود (Eph. 1:7؛ Heb. 9:11-12؛ Rev: 5:9-10).

۲-۳. مفهوم «رهایی‌بخشی» در دیدگاه ایوب

با این فرض اولیه که ظرفیت «رهایی‌بخشی» در اسلام وجود دارد، یک سؤال اولیه ممکن است این باشد که آیا تعریف ایوب به درستی ریشه‌شناسی این واژه را منعکس می‌کند؟ پاسخ کوتاه به این سؤال این است: از نظر فنی خیر. ایوب مفهوم رستگاری را در وسیع‌ترین و شاید نادرترین معنای آن، یعنی التیام هستی یا کمال یافتن حیات انسان (Ayoub 1987, 23)، یا شکوفایی طبیعت پس از یک دوره کسالت یا سکون، به کار برده است (Ayoub 2007, 91). او به ویژه در مدل رستگاری اسلامی خود، رستگاری را تا حدودی به صورت «کمال از طریق رنج» تعریف می‌کند (Ayoub 1987, 23) که با تعریف پولسی از این مفهوم به هیچ وجه سازگار نیست. تعریف ایوب، همان طور که اشاره شد، «رهایی‌بخشی» به معنای گسترده آن است و ریشه در اساطیر دارد و هیچ ارتباطی با هیچ دین یا مفهوم الهیاتی خاصی ندارد. او مدعی است که معنای «رهایی‌بخشی» در مدل او باید از یک مفهوم الهیاتی، به ویژه از کاربرد آن در الهیات مسیحی، متمایز شود (Ayoub 1987, 23).

در نهایت، شایان ذکر است که ایوب دو فرض مهم را در نظریه خود مطرح می‌کند:

- «رهایی‌بخشی» همان «کمال یافتن از طریق رنج» است. این تعریف بیانگر تلاش ایوب برای تعریف این مفهوم بر اساس مصائب و رنج‌های انسانی است.
- در جایی که ایمان وجود دارد (ایمان به معنای عام آن یعنی در برابر ناامیدی و نابودی پس از مرگ)، تمام مصائب و رنج‌ها برای هر کسی می‌تواند رهایی‌بخش باشد (Ayoub 1987, 141).

۳. فعالیت‌های رهایی‌بخش مسیح (ع) و بردگی گناه توسط انسان

کلیسای کاتولیک رم اظهار می‌دارد که «آموزه گناه نخستین، که ارتباط نزدیکی با نجات توسط مسیح دارد، درک روشنی از موقعیت و فعالیت انسان در جهان ارائه می‌دهد. با گناه پدر و مادر ما، شیطان بر انسان تسلط پیدا کرده است، هرچند انسان دارای اختیار باشد» (Ratzinger and others 2000, 103). همان طور که پیش‌تر اشاره شد، مسیحیان بر این باورند که عیسی با فعالیت‌های رهایی‌بخش خود تحت برنامه الهی برای نجات انسان‌ها، بشریت را از بردگی گناه بازخرید و رها نمود.[۹] کلیسا بر این عقیده است که خداوند گناهان جهان را در هنگام مصلوب شدن عیسی بر گردن او نهاد. فهم این مطلب که بر اساس الهیات مسیحی عمل نجات‌دهندهٔ مسیح (ع) انسان‌ها را دقیقاً از چه چیزی رها می‌نماید اهمیت بسزایی دارد. بدیهی است که درک کامل مفهوم گناه در باور مسیحی بسیار حیاتی است تا بدین وسیله بتوانیم درک کنیم که چگونه رهایی‌بخشی با گناه مقابله می‌کند و آثار آن را از بین می‌برد. مواجههٔ خداوند با گناهان ما و تلاش‌های او برای نجات ما از گناه و آثار وحشتناک آن و نیز نقش عیسی در این مواجهه را می‌توان در آموزه‌های کلیسا مشاهده کرد. برای مثال، پولس اشاره می‌کند: «هرجا گناه زیاد شود، فیض بیش از پیش زیاد می‌شود»، به گونه‌ای که فیض الهی گناه را آشکار می‌کند تا قلب‌های ما را متحول و درستی را به ما عرضه کند تا از طریق مسیح (ع) زندگی ابدی را به ما عطا کند (Ratzinger and others 2000, 452-453). کتاب مقدس مسیحی تأیید می‌کند که عیسی به زمین آمد تا شرایط بخشش گناهان ما را فراهم آورد: «او را عیسی [نجات دهنده] خواهید خواند، زیرا او قوم خود را از گناهانشان نجات خواهد داد» (Mt. 1:21).

در مسیحیت، گناه توهین به عقل و حقیقت و وجدان درست است، و به عبارت دیگر توهین به خداوند است: «در برابر تو، تنها تو، گناه کردم و آنچه را در نظر تو بد بود، انجام دادم» (Ps. 51:4) (Ratzinger and others

2000, 452). گناه صرفاً یک رفتار بد یا یک عادت بد نیست، بلکه به معنای «نه» به خدا، اراده او، شریعت او و البته محبت اوست و دل‌های ما را از او دور می‌کند. بنابراین، گناه به معنای شکستن عهد و پیمان محبتی است که بین خدا و ما وجود دارد، و در مقابل، بخشش سرآغاز احیای رابطه است که همان آشتی است (Kreeft 2001, 119).

اما چرا به بخشش نیاز داریم؟ گناه یک واقعیت است و مهم‌ترین مشکل انسان است، زیرا او را از خدا که منشأ همه خوبی‌ها است جدا می‌کند. هر گناهکاری از روی عدالت الهی مستحق مجازات است و کار و مأموریت دقیق مسیح (ع) و کلیسای او «بخشش گناهان» است، نه از بین بردن نواقص ساده (مثل فقدان شجاعت) یا اشتباهات (مانند ۲+۲=۵) یا ناپختگی‌ها (مانند عشق دوران جوانی). با این حال، به نظر می‌رسد برخی از رویکردها نسبت به گناه در دوران مدرن تغییر کرده است. در حالی که مشرکان باستان گناه را بدیهی می‌دانستند و در نجات شک داشتند، بت‌پرستان امروزی نجات را بدیهی می‌دانند و گناه را انکار می‌کنند.[۱۰] باید توجه داشت که، در باور مسیحی، مسیح (ع) برای کسانی که باور ندارند گناهکار هستند نیامده است، زیرا آنها خود را فریب می‌دهند و حقیقت نزد آنها نیست (I Jn. 1:8)، و همچنین «کسانی که سالم‌اند به طبیب نیازی ندارند، بلکه بیماران [هستند که نیازمند طبیب‌اند]» (Mt. 9: 12-13). بنابراین در تعالیم مسیحیت، بخشش برای کسانی است که اعتراف می‌کنند که گناهکار و بیمار هستند و به مسیح (ع) برای کمک و نجات خود نیاز دارند (Kreeft 2001, 118).

۳-۱. گناه واقعی و گناه نخستین در الهیات مسیحی

در مسیحیت دو نوع گناه وجود دارد: گناه واقعی و گناه نخستین. برای شروع، مفهوم گناه واقعی را بررسی خواهیم کرد و سپس به این سؤال پاسخ خواهیم داد که منظور کلیسا از گناه نخستین چیست؟

در الهیات کاتولیک، گناهان واقعی همان تجاوزها و طغیان‌های شخصی روزانه علیه خدا و شریعت او هستند، یعنی زمانی که ما تصمیم می‌گیریم از اراده خود اطاعت کنیم که با آن اراده الهی که در شریعت خدا نازل شده است (یعنی قوانین اخلاقی که هم در ده فرمان و هم در قلب و وجدان ما نوشته شده است) در تضاد است. گناهان واقعی بر اساس شدتشان به دو نوع تقسیم می‌شوند: برخی از گناهان روزانه ممکن است کوچک باشند و معمولاً آنها را «گناهان صغیره» می‌نامند، مانند گناهی که بدون عمد انجام شده است، در حالی که برخی دیگر ممکن است بسیار جدی‌تر باشند و آنها را «گناهان مهلک (کبیره)» می‌نامند. گناه صغیره منجر به جدایی کامل از خدا نمی‌شود و در مجموع تبدیل به یک گناه کبیره و از بین برنده انسانیت نمی‌گردد (Kreeft 2001, 119). گناه کبیره سه شرط دارد و وقتی همه شرایط جمع شود نیکی را در دل انسان از بین می‌برد: «گناه کبیره گناهی است که مورد آن دارای اهمیت زیاد [نزد شارع] باشد و این که با علم کامل و رضایت عمدی انجام شود» (John Paul II 1984, n. 17).

از سوی دیگر، گناه نخستین در حقیقت نوعی از گناه واقعی نیست که آدم و حوا مرتکب شده‌اند (که این یک سردرگمی و سوء تفاهم عمومی است)، بلکه حالت یا شرایط محرومیت از زندگی ماوراء طبیعی است؛ یعنی حالت جدایی از خدا که ما به ارث برده‌ایم. به بیان دیگر، گناه نخستین فطرت انسانی سقوط کرده‌ای است که ما به دلیل گناه والدین اول خود (همان نافرمانی از طریق غرور) به ارث برده‌ایم (Kreeft 2001, 119-120). قرار گرفتن در چنین حالت یا وضعیتی به این معنا نیست که من شخصاً چه با گناه صغیره و چه با گناه کبیره نسبت به قوانین الهی تجاوز کرده‌ام، بلکه بدان معناست که تمام بشریت به مثابه پیکری واحد در گناه آدم دخیل است و زندگی همه انسان‌ها تحت تأثیر گناه شخصی آدم و حوا قرار گرفته است.

خدا می‌خواست به ما تقدیری فراطبیعی بدهد که او را در بهشت ببینیم و این فیض را به دست آوریم. این به هیچ وجه به خاطر ما نبود، بلکه به خاطر خیر محض خدا بود. بنابراین، او این را به آدم به عنوان «پدر» خانواده بشری و به همه فرزندانش وعده داد، مشروط بر این که آدم وفادار بماند. با این حال، آدم در این عهد شکست خورد و در نتیجه او و فرزندانش از این سرنوشت ماوراء طبیعی و از موهبت فیض محروم شدند. این محرومیت از فیض گناه نخستین نامیده می‌شود و برای طبیعت انسانْ ضعف و نقص را به ارمغان آورد و در نتیجه او در معرض جهل، رنج، و سلطه مرگ قرار گرفته و متمایل به گناه است (به این گرایش «شهوت یا هوس» می‌گویند) (Ratzinger and others 2000, 105).

وارث گناه نخستین بودن به این معنا نیست که خداوند نفس انسان‌ها را گناهکار یا خطاکار خلق می‌کند. حداقل در الهیات کاتولیک به این معنا نیست که طبیعت انسان به دلیل گناه نخستین کاملاً فاسد شده است؛[۱۱] زیرا هدف از خلقت خدا نتایج خوب و نیکو است. با این حال، «به طور معمول»[۱۲] نمی‌توان روح را بدون تأثیر پذیری از گناه نخستین به نسل آدم تزریق کرد؛ زیرا چه بخواهیم و چه نخواهیم، انسان‌ها به خواست خداوند از زندگی در بهشت منع شده‌اند و همه آن مواهب و نعمت‌های رایگان را، که اگر آدم هبوط نمی‌کرد از آن‌ها بهره‌مند می‌شدند، از دست داده‌اند.

رویارویی آگوستین با پلاگیانیسم در قرن پنجم، و اصلاحات پروتستانی در قرن شانزدهم، دو عامل عمده‌ای بودند که بر تبیین آموزه گناه نخستین توسط کلیسا تأثیر گذاشتند. پلاگیوس و پیروانش از یک سو قدرت اختیار انسان را برجسته کردند و مدعی شدند که انسان می‌تواند با نیروی طبیعی اراده آزاد و بدون کمک لازم از فیض خداوند از نظر اخلاقی زندگی خوبی داشته باشد، و بنابراین گناه آدم آسیبی به انسان وارد نکرده است. آگوستین در مخالفت با پلاگیوس اظهار داشت که فرستادن مسیح (ع) توسط خداوند برای نجات کل بشریت نشان می‌دهد که همه باید به نحوی تحت سلطه گناه باشند و در نتیجه نیازمند غسل تعمید (O'Collins 2003, 187). از سوی دیگر، اولین اصلاح‌طلبان پروتستان بر این عقیده بودند که گناه نخستین توسط هر فردی با گرایش به شر[۱۳] به ارث می‌رسد که غیرقابل غلبه خواهد بود (Ratzinger and others 2000, 102-103). به عبارت دیگر، اصلاح‌طلبان پروتستان، بر خلاف باور کاتولیک که توسط آگوستین تنظیم شده بود، تعلیم دادند که گناه آدم نه تنها به بشریت لطمه زد، بلکه آن را به طور کامل فاسد کرد.

۳-۲. گناه نخستین در تجربه‌های روزمره زندگی ما

بر اساس دیدگاه مسیحی، همه انسان‌ها در گناه آدم سهیم هستند، همان طور که پولس تأیید می‌کند: «با نافرمانی یک نفر بسیاری [یعنی همه انسان‌ها] گناهکار شدند» (Rom. 5:19)، و سپس آثار این گناه به همه انسان‌ها سرایت کرد. برای همه انسان‌ها، تحت تأثیر گناه نخستین قرار گرفتن وضعیتی را به بار آورده که هر یک از ایشان آثار گناه نخستین را در زندگی خود تجربه می‌کند. برای مثال، تجربیات روزمره انسانی ما، چه شخصی و چه عمومی، این حقیقت را تأیید می‌کند که ما بسیار مستعد شر هستیم و گویی بیشتر مستعد انتخاب اشتباه هستیم تا آنچه درست است. این به شدت حاکی از محرومیت از درستی و نیکی نخستین است، که اثر مهم گناه نخستین در زندگی ما است. به عبارت دیگر، انسان که در ذات خود از گناه نخستین دچار صدمه شده است، هر گاه با اعمال آزادی و اختیار خود در مقام تصمیم‌گیری قرار گیرد، دچار خطا و گرایش به شر می‌شود (Ratzinger and others 2000, 426).

در نتیجهٔ گناه نخستین، طبیعت انسان در توانمندی خود تضعیف شد و نتوانست در برابر وسوسه انجام اشتباه برای منافع شخصی یا خشنودی و لذت زودگذر مقاومت کند. فطرت انسان دستخوش جهل، رنج، سلطه مرگ و گرایش به گناه شد. اگر گناه نخستین وجود نداشت، بشریت از این همه بدبختی مصون بود. اگرچه مسیحیان بر این باورند که به دنبال هبوط، گناه نخستین به نسل بشر منتقل شده است، مهم است تأکید شود که گناه نخستین هر انسانی را به صورت واقعی و شخصی گناهکار نمی‌کند. دلیل این که گناه نخستین «گناه» نامیده می‌شود صرفاً به خاطر تشابه است: این یک گناه «قراردادی» است، نه «ارتکابی» -یک حالت است و نه یک عمل (Ratzinger and others 2000, 102, 105).

۳-۳. آموزه گناه در مسیحیت به مثابه الهام‌بخش ایوب

در نهایت، برای پاسخ به این سؤال که در باور مسیحی، عمل رهایی‌بخش عیسی انسان را دقیقاً از چه چیزی نجات داد باید گفت: مسیح نه تنها نجات‌بخش انسان از آثار گناه نخستین، بلکه نجات‌بخش انسان از همه آثار گناهان است، و عمل رهایی‌بخش او به طور کلی انسان را از بردگی گناه می‌رهاند، نه این که مختص گروهی خاص از مردم یا طیف خاصی از گناهان باشد (Rom 6:16-18؛ Eph: 1:17؛ Heb. 9:11-12؛ Rev. 5:9-10). اما این بدان معنا نیست که رنج‌ها و فدیه مسیح به تنهایی موجب نجات و رستگاری انسان می‌شود، بلکه علاوه بر عمل رهایی‌بخش مسیح یک پاسخ ایمانی از طرف مردم نیز نیاز است. این پاسخ می‌تواند شامل پشیمانی از گناه و توبه باشد. کلیسا خاطرنشان می‌کند که اراده خدا برای نوع بشر چیزی نیست جز سعادت خود ما و شریک نمودن ما در زندگی الهی‌اش همراه با نشاط و لذت غیرقابل تصور. هنگامی که مردم بفهمند که محبت و رحمت خداوند چقدر زیاد است و او چقدر سعادت و خوشبختی ما را می‌خواهد، هیچ چیز بدتر از گناه بدون توبه نخواهد بود، که همانا چنین گناهی تنها چیزی است که ما را از آن سرنوشت نیک جدا می‌کند (Kreeft, 2001, 124).

بر این اساس، زمانی که ایوب اظهار می‌کند «رهایی‌بخشی در تشیّع می‌بایست در چارچوب شفاعت ادراک گردد» (Ayoub 1978, 15)، آگاه است بر این که شفاعت برای فرد گناهکار و به منظور نجات وی از کیفر گناهانش انجام می‌شود. با توجه به این که در اسلام باور به گناه نخستین وجود ندارد، طبیعی است که شفاعت در مورد تعریف اسلامی از گناه صورت می‌گیرد. این که آیا شفاعت در اسلام شامل تمامی گناهان می‌شود یا این که آیا همه افراد می‌توانند از شفاعت بهره‌مند گردند در جای خود مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و در این پژوهش صرفاً جنبه الهام‌بخشی آموزه گناه مسیحی بر نظریه ایوب مورد نظر است.

ایوب در ابتدا نسبت میان گناه و رهایی‌بخشی در اسلام را به دو شکل تقسیم می‌کند. قسم اول، از طریق آن اعمالی است که مردم در برابر گناهان خود انجام می‌دهند که عبارت است از توبه، کفاره، عبادت و تقسیم اموال خود با فقرا تا خطای خود را جبران کنند (Ayoub 2007, 93). این نوع رستگاری و رهایی با مفهوم اسلامی کفاره گناه سروکار دارد که باید توسط خود فرد انجام شود.

نوع دیگر که ایوب نظریه خود را بر آن بنا نهاده شفاعت است. وی معتقد است رویکرد شیعیان به رهایی‌بخشی، یعنی رهایی از طریق شفاعت، به دیدگاه مسیحی نزدیک است. وی در این زمینه تصریح می‌کند که «شاید نزدیکی دیدگاه شیعیان به مسیحیت به این دلیل است که هر دو وجود یک میانجی بین انسان و خدا را

می‌پذیرند، یعنی کسی که وجود و جایگاه او در تاریخ بشر نقش تعیین‌کننده‌ای در برنامه الهی برای خلقت، وحی و رستگاری دارد» (Ayoub 2007, 199).

۴. مصائب مسیح (ع) و طرح خدا برای رستگاری انسان‌ها

همان طور که از عنوان نظریه ایوب به وضوح قابل فهم است، تحمل رنج‌ها و مصائب مسیح (ع) که رهایی‌بخش است، نقش اصلی را در الهام‌بخشی مسیحیت در اندیشه‌های ایوب ایفا می‌کند. اما بررسی دیدگاه مسیحیت نسبت به جایگاه رنج در عمل رهایی‌بخش مسیح (ع) مطلبی است که نیاز به بررسی بیشتر دارد، به ویژه این مطلب که آیا این بخشش و نجات تنها در ازای رنج‌ها و مصائب مسیح (ع) است یا دلایل دیگری نیز وجود دارد. سؤال اساسی در اینجا این است: آیا مسیحیان معتقدند که عمل رهایی‌بخش مسیح (ع) تنها به دلیل تحمل رنج‌ها و مصلوب شدن او مؤثر است؟

از پاسخ مسیحیان به این سؤال به نظر می‌رسد که دلیل این امر چیزی بیش از تحمل رنج است. بر اساس دیدگاه مسیحیت، عمل رهایی‌بخش مسیح (ع) اساساً به این دلیل مؤثر است که او نزد مسیحیان چه شخصیتی است. یعنی مسیح برای آنها فقط یک انسان و یا حتی یک پیامبر نیست، بلکه آنها ادعا می‌کنند یک شخصیت الهی است و بنابراین قدرت رهایی‌بخشی او در حقیقت به هویت او بازمی‌گردد. در این دیدگاه، مسیح (ع) تنها کسی است که می‌تواند عدالت الهی را برآورده کند، زیرا هیچ انسان گناهکاری که خود نیاز به بازخرید و رها شدن دارد، نمی‌تواند بهای رستگاری بشر را بپردازد (Kreeft 2001, 123).

در باور مسیحیت، عمل رهایی‌بخش مسیح (ع) را نمی‌توان منحصراً به مصلوب شدن و مرگ او محدود کرد، بلکه تک‌تک اقدامات زندگی او از لحظه لقاح تا رستاخیز و عروج او به آسمان به رستگاری انسان کمک کرد. با این حال، می‌توان آن را به گونه‌ای خاص به آن مرگ شورانگیز نسبت داد، زیرا در طرح خدا، آن رنج و مرگ فجیع عنصر اصلی عمل رهایی‌بخشی را تشکیل می‌دادند، و همه موارد مهم دیگر حول آن قرار دارند. بنابراین خود مسیح (ع) ویژگی اصلی زندگی خود بر روی زمین را چنین معرفی می‌کند: «آمد تا جان خود را به عنوان فدیه (یا نجات‌بخش) برای بسیاری بدهد» (Mt. 20:28 ؛Mk. 10:45).

لازم به ذکر است که خداوند مسیح (ع) را به جای انسان‌های مجرم و گناهکار مجازات نکرد، بلکه فداکاری داوطلبانه مسیح (ع) را از طرف همه انسان‌هایی پذیرفت که به بخشش خدا نیاز داشتند. بنابراین، قدرت رهایی‌بخش مسیح (ع) عمدتاً به هویت کشیشی او مربوط می‌شود. کشیش، عمدتاً در معنای یهودی، کسی است که برای خدا قربانی می‌کند. کاهنان کتاب مقدس یهودی حیوانات را قربانی می‌کردند. با این حال، کاهن اعظم این امتیاز منحصر به فرد را داشت که سالی یک بار در یوم کیپور (روز کفاره)، به محل مقدس و درونی معبد در اورشلیم وارد شود تا بخور دهد و خون حیوان قربانی را بپاشد تا گناهان خود و قوم اسرائیل را کفاره دهد و بپوشاند. خون حیوانات نمی‌تواند گناهان را از بین ببرد، بنابراین عیسی هم کاهن است و هم قربانی. در حقیقت مسیح (ع) کشیشی است که خود را یک بار برای همیشه تقدیم می‌کند و اکنون به عنوان کشیش قربانی را در پیشگاه خدا می‌گیرد، قربانی‌ای که باعث می‌شود خدا ما را ببخشد. این همان الهیاتی است که زیربنای مفهوم شفاعت در الهیات مسیحی است.

۴-۱. رنج نیابتی

رنج نیابتی به معنای «رنج کشیدن به جای» و «به نفع» دیگران است. الهیات مسیحی عیسی را یک رنج‌دیدهٔ جانشین در طرح خدا برای رستگاری بشر معرفی می‌کند. چنین دیدگاهی به پیروی از متکلم متقدم اوریگن است که مرگ مسیح (ع) را به عنوان یک عمل جانشینی یا یک قربانی جبران‌کننده تفسیر می‌کند (Kelly 1968, 186). مسیحیان بر این باورند که یک شخص می‌تواند به جای دیگری رنج بکشد و بنابراین مسیح (ع) برای ما رنج کشید و برای گناهان ما و به جای ما کفاره داد. در مورد رنج نیابتی مسیح، کتاب مقدس اعلام می‌کند که مسیح (ع) «شبان نیکویی بود که جان خود را برای گوسفندانش نهاد» (Jn. 10:11)، که او آمد «تا جان خود را به عنوان فدیه (یا کفاره) برای بسیاری ببخشد»[۱۴] (Mk.10:45)، و این که خون او «برای آمرزش گناهان بسیاری ریخته خواهد شد» (Mt. 26:28).

آموزه رنج نیابتی در مسیحیت توضیح می‌دهد که چگونه عیسی به جای همه انسان‌ها و به نفع آنها برای موهبت نجات رنج کشید. پطرس ارزش کسی را که برای بشریت زجر کشید، یعنی ارزش خون مسیح (ع) را بسیار برجسته می‌داند و می‌نویسد: «شما با چیزهای فاسد مانند طلا یا نقره بازخرید نشدید، بلکه با خون گران‌بهای مسیح نجات یافتید» (1 Pet. 1:19). از سوی دیگر، پولس بر نتایج رنج نیابتی مسیح (ع) به عنوان آشتی با خدا تأکید می‌کند و چنین می‌نویسد: «ما با مرگ پسرش با خدا آشتی کردیم» (Rom. 5:10). بنابراین، رنج نیابتی عیسی نقش مهمی در ایمان مسیحی ایفا می‌کند، همان طور که پولس بیان می‌دارد: «من در ایمان پسر خدا زندگی می‌کنم که مرا دوست داشت و خود را به خاطر من تسلیم نمود» (Gal. 2:20).

اگرچه نتایج رهایی‌بخشی که رنج نیابتی مسیح (ع) با خود به همراه دارد این قابلیت را واجد است که کل بشریت را در بر گیرد، اما تنها کسانی که آن را به عنوان یک هدیه الهی بپذیرند توسط او بازخرید و رها خواهند شد. کلیسا بیان می‌دارد که سه شرط وجود دارد که همه باید آن سه شرط را انجام دهند تا نجات پیدا کنند: توبه کردن، ایمان آوردن و نیکو زیستن. در این راستا، هر انسانی باید از گناه توبه و آن را رد کند، به مسیح (ع) ایمان بیاورد و بخشش و نجات خداوند را به عنوان موهبتی رایگان بپذیرد و سپس زندگی جدیدی همراه با نیکی و دستگیری از دیگران را آغاز کند. هر یک از این شروط سه‌گانه برای رستگاری با یک «فضیلت الهیاتی» مطابقت دارد. نخست، توبه با طلب بخشش از خدا سروکار دارد، بنابراین مفهوم الهیاتی «امید» (یعنی امید به مسیح) را در بر می‌گیرد. دوم، اعتقاد مفهوم «ایمان به مسیح» را در بر می‌گیرد که بر پذیرش موهبت غفران و آمرزش به وسیلهٔ ایمان به خدا و اطاعت از شریعت او دلالت دارد. در نهایت، نیکوکاری با «عشق به مسیح» و عشق به دیگری سروکار دارد (Kreeft 2001, 130).

بر اساس دیدگاه مسیحیت، عیسی تنها پرستش‌کننده واقعی است که مردم را همراه خود بالا می‌برد تا در ارتباط خود با پدر شریک شوند و بنابراین مردم این بخت را دارند که در پرستش خالصانه او سهیم باشند. چنین دیدگاهی، یعنی مفهوم عبادت با مشارکت در مسیح (ع) همراه با مسیح (ع) و از طریق مسیح (ع) (Rathe 2014, 127)، از جهاتی با رویکرد شیعیان به شهادت امام حسین (ع) هماهنگ است. امام حسین (ع) در این زمینه نمایانگر فدیه الهی است و شهادت او که ظرفیت رهایی‌بخشی دارد، امکان رستگاری و نجات را به بشریت می‌دهد. پس جامعه می‌تواند از طریق امام حسین (ع) و با سیره و الگویی که برای ما بر جای گذاشته به خدا نزدیک شود و با او آشتی کند. شیعیان نیز مفهوم رنج نیابتی امام حسین (ع) (و همه اهل بیت (ع)) را با خدمات نیابتی مختلف در

پیروی از امام حسین (ع)، از جمله در مراسم عزاداری، نماز و کمک به دیگران، ابراز می‌کنند. کلام شیعی معتقد است که امام حسین (ع) و سایر ائمه اطهار (ع) خود را نه تنها فدای جامعه شیعه و اسلام بلکه فدای تمام بشریت کردند. در نتیجه، کسانی که در این رنج نیابتیِ امام حسین (ع) مشارکت فعال داشته باشند، به واسطه قدرت‌های رهایی‌بخش وی، به رستگاری و نجات دست خواهند یافت (Clohessy 2018, 159).

۵. نتیجه‌گیری

علاوه بر وجود شباهت‌های معنادار میان زندگی و مأموریت مسیح و امام حسین، که ممکن است بسیاری را به مطالعهٔ تطبیقی این دو شخصیت بزرگ ترغیب کند، نظریه رنج رهایی‌بخش در اسلام، که محمود ایوب آن را مطرح کرده، در سه قلمرو اساسی دارای ظرفیت تأثیرپذیری از آموزهٔ نجات مسیحی است. در قلمرو نخست، که همان اصطلاح‌شناسی است، تعریف ایوب از رهایی‌بخشی نسبت به فهم یهودی-مسیحی از این اصطلاح چندان وفادار نیست و او سعی کرده با ارائهٔ تعریفی عام از ورود اشکالات احتمالی جلوگیری کند. قلمرو دوم، که کارکرد این نظریه است، با مبانی مسیحیت اشتراک عمده‌ای دارد، و همان طور که مسیح انسان را از بردگی گناه نجات می‌دهد، شفاعت نیز به کمک گناهکاران برای نجات از کیفر گناهان خواهد آمد. در نتیجه، با وجود دیدگاه‌های متفاوت اسلام و مسیحیت در مورد تقسیم‌بندی گناهان، رهایی‌بخشی در هر دو مورد از گناه رخ می‌دهد. در نهایت، قلمرو سوم که به نقش تحمل رنج‌ها در رهایی‌بخشی می‌پردازد نیز یکی از منابع اصلی الهام‌بخشی ایوب بوده است. در این راستا، باید گفت هرچند تحمل رنج به تنهایی نمی‌تواند موجب رهایی‌بخشی باشد، اما تحمل رنج‌ها و مصائب توسط مسیح (ع) و امام حسین (ع) الهام‌بخش اساسی ایوب در نظریه رنج رهایی‌بخش در اسلام بوده است.

Bibliography

The Holy Bible

New Testament: Gospel of John (Jn.), Gospel of Matthew (Mt.), Gospel of Mark (Mk.), Acts of the Apostles (Acts), Pauline Epistles: Epistle to the Romans (Rm.), Epistle to the Ephesians (Eph.), Epistle to the Colossians (Col.), First Epistle to Timothy (1 Tim.), Epistle to the Hebrews (Heb.), Book of Revelation (Rev.)

Old Testament: Book of Exodus (Ex.), Book of Leviticus (Lev.), Book of Numbers (Nm.), Book of Judges (Judg.), Psalms (Ps.), Book of Jeremiah (Jer.), Book of Hosea (Hos.), Book of Micah (Mic.)

Ayoub, Mahmoud. 1976. "Towards an Islamic Christology: An Image of Jesus in Early Shīʿī Muslim Literature". *The Muslim World*, LXVI (3).

Ayoub, Mahmoud. 1978. *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of in Twelver Shīʿīsm*. The Hague in the Netherlands: Mouton Publishers.

Ayoub, Mahmoud. 2007. *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue*. Edited by Irfan A. Omar. New York: Orbis Books.

Baker. 2017. "The New Pagans and the Church. A 1958 Lecture by Joseph Ratzinger (Pope Benedict XVI)." *Homiletic and Pastoral Review*, 30th January.

Botterweck, Johannes G. & Ringgren Helmer (Eds.). 1975. *Theological Dictionary of the Old Testament*. USA: William B. Eerdmans Publishing Co.

Clohessy, Christopher. 2018. *Fātima, Daughter of Muhammad*. New Jersey: Gorgias Press.

Georgios I. Mantzaridis. 1997. *The Deification of Man.* New York: St Vladimir's Seminary Press.

John Paul II. 1984. *Salvifici Doloris*.
Kelly, J. N. D. 1968. *Early Christian Doctrines*. London: Adam & Charles Black.
Kreeft, Peter. 2001. *Catholic Christianity: A Complete Catechism of Catholic Beliefs Based on the Catechism of the Catholic Church.* San Francisco: Ignatius Press.
O'Collins, Gerald, & Mario Farrugia. 2003. *Catholicism: The Story of Catholic Christianity.* Oxford: Oxford University Press.
Powell, Mark Allen (ed.). n.d. *HarperCollins Bible Dictionary*, 3RD Edition. New York: HarperOne.
Rathe, Alan. 2014. *Evangelicals, Worship and Participation*. New York: Ashgate Publishing Company.
Ratzinger, Joseph, & others. 2000. *Catechism of the Catholic Church*. Rome: Libreria Editrice Vaticana.
VandenBerg, Mary. 2007. "Redemptive Suffering: Christ's Alone." *Scottish Journal of Theology*, 4.

یادداشت‌ها

۱. در ادراک ارتدکس‌ها، مسیحیت نه صرفاً به پیروی از اصول اعتقادی خاص، نه صرفاً تقلید بیرونی از مسیح (ع) از طریق تلاش اخلاقی، بلکه به اتحاد مستقیم با خدای زنده، دگرگونی کامل شخص انسانی توسط فیض و جلال الهی اشاره دارد -آنچه پدران یونانی «الوهیت» نام نهاده‌اند (theosis، theopoiesis). به قول سنت باسیل کبیر، انسان چیزی کمتر از موجودی نیست که حکم خدا شدن را دریافت کرده است. نک. Georgios 1997, 7.

۲. ظاهراً منظور وی دوموزی است، خدای خورشید آکادی. در تقویم کلدانی، ماه آغاز اعتدال تابستانی به افتخار تموز معین گردید. همان طور که حزقیال توصیف می‌کند، در طول جشن شش‌روزه، عبادت‌کنندگان برای مرگ او ناله می‌کردند.

۳. یک تفاوت بین این دو مفهوم در مسیحیت ممکن است این باشد که «redemption» «چگونگی» رستگاری را توصیف می‌کند - مسیحیان معتقدند که با یک عمل رهایی بخش یا فدیه خاصی از چیزی نجات می‌یابند. آنها از مجازات ناشی از گناه با یک عمل رستگارانه که ما را توجیه می‌کند (یعنی باعث می‌شود ما بی‌گناه اعلام شویم) در پیشگاه خداوند نجات می‌یابند.

۴. دیگری نجات جهان از بردگی گناه و شر است که با قربانی شدن عیسی در کتاب مقدس مسیحی ممکن شده است: Eph: 1:17, Heb. 9:11-12, Rev. 5:9-10.

۵. *ga'al* - تحویل دادن، بازخرید کردن، عمل کردن به عنوان یک خویشاوند، انتقام گرفتن. کاربرد اصلی این کلمه مربوط به رهایی افراد یا چیزهایی بود که به خاطر بدهی فروخته شده بودند. برای مثال، در لاویان ۲۵: ۲۵-۲۶، *ga'al* به این صورت استفاده می‌شود: اگر مرد فقیری خود را به اسرائیلی دیگری (یا حتی خارجی در میان آنها) بفروشد، نزدیک‌ترین خویشاوند به آن مرد مسئولیت دارد که او را بازخرید کند. شخصی که عضو خانواده خود را بازخرید کرد به عنوان خویشاوند شناخته می‌شود. همچنین، با پیروی از نظریه «چشم در برابر چشم»، یک نجات‌دهنده هنگام بر عهده گرفتن مسئولیت اعدام قاتل برادرش، «انتقام‌گیرنده خون» نامیده می‌شود (که در تثنیه ۱۹: ۶ یافت می‌شود).

۶. در کتاب مقدس عبری، لاویان یا قبیله لاوی، یکی از قبایل اسرائیل که ظاهراً از نسل لاوی، پسر یعقوب، هستند به عنوان طبقه کاهن تعیین شدند. کتاب اعداد ۳۵: ۱-۸ فرمان خدا را به موسی روایت می‌کند که چهل‌وهشت شهر برای آنها ایجاد کند، زیرا زمانی که بنی‌اسرائیل وارد سرزمین موعود شدند، سرزمین قلمروی خود را به آنها اختصاص ندادند. اینها به عنوان شهرهای لاوی شناخته می‌شوند (Powell 2011, 1136-1139).

۷. در حالی که در بیشتر زبان‌ها تفاوت آشکاری بین دو واژه «بسیار» و «همه» وجود دارد، این کلمات در اصل توسط عیسی مسیح به زبان آرامی گفته می‌شود که در آن برای تمام اهداف عملی این دو عبارت از نظر معنایی معادل بودند، زیرا آرامی واژه خاصی برای «همه» نداشت. بنابراین، هیچ فدیه محدودی که از کلمه «بسیار» که از طریق ترجمه‌های مختلف از آرامی به ما رسیده است تأیید نمی‌شود، بلکه الهیات مسیحی اصرار دارد که رستگاری عیسی برای همه انسان‌ها و همگانی است.

۸. به جز در مکاشفات ۵: ۹ («با خون خود مردان را برای خدا فدیه دادید»).

۹. در 1 Cor. 6:20 و همچنین در 1 Cor. 7:23 بهای این بازخرید و فدیه را به بشریت یادآوری می‌کند. در Rev. 5:9 می‌گوید بهایی که پرداخت شد خون مسیح بود –مسیح، بره جدید یک بار برای همیشه تقدیم شد، بر خلاف آنچه که هر روز در معبد اورشلیم تقدیم می‌شد، اما هیچ قدرتی برای رفع گناه یا ارضای عدالت خدا نداشت. در Acts 20:28 می‌گوید مسیح کلیسا، یعنی قوم جدید خدا، را با خون خود خریده یا بازخرید نموده است. این ایده که خون او به عنوان بهایی پرداخت شده است روح غالب بر کتاب مقدس مسیحی است و در موارد ذیل بر آن تاکید شده است:

Rm. 3:25, Rm. 5:9, Eph. 1:7, Eph. 2:13, Col. 1:20, Heb. 9:12, Heb. 9:22, Heb. 9:25, Heb. 10:4, 1 Pet. 1:19, Rev. 1:5.

۱۰. این به طور خاص «بت‌پرستی عقل‌گرایانه» است که یوزف راتزینگر بر آن تأکید کرده، بت‌پرستی‌ای که اروپای مسیحی در طول چهار قرن اخیر به وجود آورده و با آن مسیحیان نیاز به کلیسا یا اعمال مذهبی رسمی را زیر سؤال می‌برند. نک. Baker 2017.

۱۱. کلیسا به اندازهٔ اسلام از «نفخ روح» درکی ندارد، اما معتقد است که با یک عمل همزمان روح خلق شده و با بدن ترکیب می‌شود. لکهٔ گناه نخستین با لکهٔ گناه شخصی (که ارتکاب شده است، نه این که قراردادی باشد) فرق می‌کند. گناه نخستین فقدان فیض را فرض می‌کند، که می‌توانست وجود داشته باشد، اما رفتار شخصی و شرورانه را فرض نمی‌کند.

۱۲. استفاده از کلمه «به طور معمول» در اینجا مهم است، زیرا کلیسا تعلیم می‌دهد که خداوند در یک مورد، شایستگی عمل نجات‌دهنده مسیح را پیش‌بینی کرده بود، و مانع از ابتلای روح مریم مقدس (س) به گناه اصلی شد. او، مانند همه انسان‌ها، نیاز به رستگاری داشت و در واقع با رستگاری پسرش، در مداخله پیشگیرانه خدا، رستگار شد.

۱۳. گرایش فطرت انسان به گناه را «concupiscence» می‌گویند.

۱۴. واژه «بسیاری» دلالت دارد بر کسانی که این را می‌پذیرند و پاسخ درخوری به این فدیه می‌دهند.

Philosophy of Religion Research
Vol. 23, No. 1, (Serial 45), Spring & Summer 2025, pp. 47-64
Research Paper
10.30497/prr.2024.245196.1866

A Sketch of Religious Philosophy in al-Farabi's Thought, Focusing on the Treatise *Fī ʾAghrāḍ Mā Baʿd al-Ṭabīʿa*

Seyyed Mohsen Hosseini[1], Eynollah Khademi[2], Abdollah Salavati[3]

Submitted: 2023.09.22 Accepted: 2024.08.01

Abstract

Al-Farabi's philosophy represents an intelligent synthesis of select Qur'anic verses and references, certain elements of Greek philosophical heritage, and his own creative contributions. This form of composition predates al-Farabi and is known as "religious philosophy". In this tradition, the doctrinal principles of each Abrahamic faith are assumed as foundational for their respective adherents, and then among philosophical teachings, those that do not contradict these foundational principles are integrated into a coherent religious-philosophical system. We argue that an early approach to religious philosophy within the Islamic intellectual tradition can be observed in al-Farabi's treatise *Fī ʾAghrāḍ Mā Baʿd al-Ṭabīʿa* (*On the Aims of Metaphysics*). In this work, he first identifies Allah as the absolute being (*al-mawjūd al-muṭlaq*) and regards that branch of metaphysics which investigates the origin of existence as deserving the title of *divine science*. He then designates the primary subject of metaphysics as absolute being itself. From these two premises, al-Farabi concludes that divine science, in a sense, is identical to metaphysics. This interpretation led to a transformation of metaphysics into *theology* within the Islamic intellectual tradition. However, this does not mean that Allah became the sole subject of Islamic philosophy; rather, Allah—as the origin of existence—became its central axis, thereby integrating key theological concepts such as prophethood and *resurrection* into Islamic philosophical discourse. The second part of this study examines the influence of al-Farabi's idea of religious philosophy on his other works. It demonstrates that some of his most significant treatises, including *Al-Madīna al-Fāḍila*, *Al-Siyāsa al-Madaniyya*, and his treatises *Al-Jamʿ*, *Al-Milla*, and *Al- Ḥurūf*, were composed with this philosophical-religious framework in mind.

Keywords

Al-Farabi, religious philosophy, Islamic philosophy, Greek philosophy, *Fī ʾAghrāḍ Mā Baʿd al-Ṭabīʿa*

© The Author(s) 2025.

1. Ph.D. Graduate in Islamic Philosophy and Theology, Shahid Rajaee Teacher Training University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (hosseini.mohsen.s.1362@gmail.com)
2. Professor, Department of Theology, Shahid Rajaee Teacher Training University, Tehran, Iran. (e_khademi@sru.ac.ir)
3. Professor, Department of Theology, Shahid Rajaee Teacher Training University, Tehran, Iran. (a.salavati@sru.ac.ir)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وسوم، شماره اول (پیاپی ۴۵)، بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص. ۴۷-۶۴
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2024.245196.1866

طرحی از فلسفه دینی در اندیشه فارابی با تمرکز بر «رساله فی أغراض مابعدالطبیعه»

سید محسن حسینی[۱]، عین‌الله خادمی[۲]، عبدالله صلواتی[۳]

دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۳۱ **پذیرش:** ۱۴۰۳/۰۵/۱۱

چکیده

فلسفه فارابی برساختی هوشمندانه از پاره‌ای آیات و اشارات قرآنی و بعضی آموزه‌های میراث فلسفه یونانی است که سهم خلاقیت‌های این فیلسوف نیز در آن محفوظ است. این نوع تألیف قبل از فارابی سابقه داشته و به فلسفه دینی نام‌بردار است. در این الگوی فکری (فلسفه دینی) اصول اعتقادی موجود در هر یک از ادیان ابراهیمی (برای پیروان هر کدام از این ادیان) به عنوان اصل مفروض در نظر گرفته می‌شود و از میان آموزه‌های فلسفی، آنهایی که با این اصول موضوعه تقابل نداشته باشند، در برساخت یک نظام فلسفی دینی با تنظیمی سازگار مورد استفاده قرار می‌گیرند. به زعم ما، می‌توان طرح اولیه‌ای از نزدیک شدن به فلسفه دینی در عالم اسلام را در *رساله فی أغراض مابعدالطبیعة* فارابی مشاهده کرد. او در این رساله ابتدا الله را مبدأ موجود مطلق دانسته و آن بخشی از مابعدالطبیعه را که عهده‌دار بررسی مبدأ موجودات است شایسته نام علم الهی می‌داند. در ادامه، موضوع اول مابعدالطبیعه را موجود مطلق معرفی می‌کند. فارابی از این دو مقدمه نتیجه می‌گیرد که علم الهی به وجهی همان مابعدالطبیعه است. این برداشت وی منجر به دگردیسی مابعدالطبیعه به الهیات در عالم اسلام شده است. این هرگز به معنای آن نیست که الله موضوع فلسفه اسلامی شده باشد، بلکه می‌توان گفت الله (به عنوان مبدأ وجود) محور فلسفه اسلامی و اندیشه توحیدی قرار گرفته و به تبع آن مفاهیم اصلی اعتقادی مانند نبوت و معاد وارد فلسفه اسلامی می‌شود. به علاوه می‌توان خطوط برجسته از طرح فلسفه دینی را در آثار دیگر این فیلسوف مانند *آراء أهل المدینة الفاضلة*، *السیاسة المدنیة*، و رساله‌های *الجمع*، *الملة* و *الحروف* مشاهده کرد. این امر بیانگر آن است که الگوی فلسفه دینی در حکم بن‌مایه و اندیشه بنیادین در نگارش آثار فارابی بوده است.

کلیدواژه‌ها
فارابی، فلسفه دینی، فلسفه اسلامی، فلسفه یونانی، *فی أغراض مابعدالطبیعة*

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (hosseini.mohsen.s.1362@gmail.com)
۲. استاد گروه الهیات، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی، تهران، ایران. (e_khademi@sru.ac.ir)
۳. استاد گروه الهیات، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی، تهران، ایران. (a.salavati@sru.ac.ir)

مقدمه

فارابی *رساله فی اغراض مابعدالطبیعه* را -چنان که در مقدمه آن بیان شده- به عنوان راهنمایی برای شناخت اهداف کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو و مسائل آن نگاشته است، زیرا بسیاری از معاصران فارابی گمان می‌کردند مابعدالطبیعه همان علم توحید است، اما وقتی به مطالعه کتاب مابعدالطبیعه ارسطو می‌پرداختند درمی‌یافتند که چیزی از مسائل علم توحید در آن نیست (مگر در مقاله یازدهم که علامت لام دارد و به زعم ایشان به خداشناسی مربوط می‌شده است)، و از این اتفاق دچار حیرت می‌شدند (فارابی ۱۳۴۹، ۳). بنابراین فارابی این رساله را تحریر کرد تا هم راهنمایی برای شناخت موضوع و مسائل مابعدالطبیعه ارسطو باشد و هم به تفاوت فلسفه با خداشناسی تصریح کرده باشد.

اما در اثناء توصیف و برشمردن مسائل علم کلی درباره مبدأ مشترکِ جمیع موجودات اظهار می‌دارد که شایسته است این مبدأ الله نامیده شود. در ادامه تکرار می‌کند که الله مبدأ موجود مطلق است. در گزارش محتوای «المقالة الخامسة» نیز علم الهی را از وجهی همان مابعدالطبیعه توصیف می‌کند (فارابی ۱۳۴۹، ۷، ۵، ۴).

این نظر فارابی در ظاهر با مقصود این رساله که بیان اغراض (اهداف) مابعدالطبیعه ارسطو است سازگار نیست، چراکه ارسطو در مابعدالطبیعه خویش سخنی از الله نبرده و «علم ربوبی» ارسطو نیز «الله‌شناسی» نیست. افزون بر این فارابی تفسیری از این علم (مابعدالطبیعه) ارائه می‌دهد که به معنای وحدت آن با الهیات است. چرا فارابی در گزارش خویش از مابعدالطبیعه ارسطو دست به این جایگزینی زده و این تفسیر خاص را پیش می‌نهد؟ به گمان ما این وضعیت پرسش‌برانگیز است. به بیان واضح، این تحقیق به دنبال یافتن پاسخی برای این پرسش‌ها است: اولاً چرا فارابی سعی دارد برداشتی الهیاتی از مابعدالطبیعه ارسطو ارائه دهد؟ ثانیاً آثار این رأی اجتهادی فارابی در فلسفه او چیست؟

پیشینه پژوهشی برای موضوع این مقاله را باید در حوزه ارتباط فلسفه دینی با تفسیر فارابی از مابعدالطبیعه ارسطو جستجو کرد. از *رساله فی اغراض مابعدالطبیعه* فارابی تصحیح انتقادی در قالب مقاله‌ای علمی موجود است که بر اساس پانزده نسخهٔ داخلی و یک نسخهٔ خارجی صورت گرفته است (کیان‌خواه ۱۳۹۳). مقاله «تعریف و موضوع مابعدالطبیعه از دیدگاه ابن‌سینا: بررسی تأثیر رساله اغراض مابعدالطبیعه فارابی» (کیان‌خواه ۱۳۹۱) در بخش‌های پایانی خود به نقش این رساله در آگاه کردن ابن‌سینا از اهداف مابعدالطبیعه ارسطو اشاره می‌کند. همچنین بیان اجمالی این تحول (دگردیسی) را می‌توان در مقاله «*تمایز معناشناختی- تاریخی الهیات و مابعدالطبیعه در حکمت سینوی*» مشاهده کرد (دیباجی ۱۳۹۶). اگرچه عنوان مقاله اخیر درباره فارابی نیست، اما چند سطری در آن به این رساله فارابی اشاره دارد.

درباره فلسفه دینی نیز می‌توان به مقاله «*فلسفه مسیحی چیست؟*» از شهرام پازوکی (۱۳۸۰) اشاره کرد، که البته به صورت مبسوط در قالب کتاب *حکمت مسیحی: مطالعه تطبیقی با حکمت اسلامی* منتشر شده است. او در این دو اثر به توصیفی از فلسفه مسیحی و مخالفان و موافقان امکان آن پرداخته است. رضا گندمی نصرآبادی (۱۳۸۶) نیز در مقاله «*نسبت عقل و وحی (نگاه به فلسفه فیلون اسکندرانی)*» به بیان چیستی فلسفه دینی، روش و مسائل و زمینه تشکیل آن پرداخته است، و این مقاله نیز به صورت مبسوط در جامهٔ کتاب *فیلون اسکندرانی: مؤسس فلسفه دینی* منتشر شده است. اما این دو اثر اگرچه به فلسفه دینی توجه داشته‌اند باید گفت اولی بر فلسفه مسیحی و

دومی بر فلسفه یهودی متمرکز است. نصراله حکمت در «*سه فیلسوف، سه اثر، سه رخداد*» به نقش *رساله فی اغراض مابعدالطبیعه* در کمک به ابن‌سینا جهت تأسیس الهیات اسلامی پرداخته و محتوای این رساله را تحلیل کرده و به نگارش تأملات خویش از دیدار فلسفی بین ابن‌سینا و فارابی پرداخته است (حکمت ۱۴۰۱، ۳۰).

آنچه در انتها می‌توان گفت این است که ما در این تحقیق به تشریح نقش این رساله در تأسیس فلسفه دینی در عالم اسلام بر اساس (۱) تفسیر خاص فارابی از مابعدالطبیعه و (۲) تألیف بعضی جزم‌های دینی (اصول اعتقادی اسلامی) با مابعدالطبیعه ارسطو پرداخته‌ایم. این چیزی است که بر اساس کاوش‌های ما به آن پرداخته نشده بود. می‌توان گفت سابقه‌ای برای ردیابی طرح اولیهٔ فلسفه دینی در *رساله فی اغراض* وجود ندارد.

۱. چیستی فلسفهٔ دینی

در این قسمت هدف ما صحت‌سنجی فلسفه دینی نیست، یعنی در پی آن نیستیم که به ارزیابی و داوری درباره موجه یا ناموجه بودن فلسفه دینی بپردازیم. همچنین قصد نداریم وارد این بحث شویم که آیا فلسفه دینی همان دانش کلام است یا خیر؟ این مسائل، اگرچه دارای اهمیت‌اند، به کار موضوع این تحقیق نمی‌آیند و بیشتر مربوط به ارزیابی فلسفه دینی می‌شوند. این که کلام اسلامی با فلسفه اسلامی در ذات، روش و غایت چه تفاوت‌هایی دارد خود موضوعی مستقل برای پژوهشی دیگر است. آنچه در این بخش به آن خواهیم پرداخت تلاش برای دست‌یابی به حد و مرزهای تقریبی فلسفه دینی است. به عبارت دیگر، می‌خواهیم دریابیم آنچه در میان فلاسفه به عنوان فلسفه دینی نام‌بردار گشته است (جدای از نظر موافقان و مخالفان وجود چنین پدیده‌ای) اجمالاً چه محتوا و مختصاتی دارد. پس می‌کوشیم تا نمایی کلی از آن ترسیم کنیم. این یکی از مقدمات سیر ما برای رسیدن به نتیجه این تحقیق خواهد بود.

شاید بتوان گفت اولین زمینه شکل‌گیری فلسفه دینی که در آثار فلسفی قرون وسطی تکرار شده عبارت است از مواجهه متفکرانی که دل در گرو یکی از ادیان ابراهیمی داشتند با مباحث فلسفی. ایشان ضمن این که باورمند به تعالیم یکی از ادیان ابراهیمی بوده‌اند مجذوب مباحث فلسفی نیز بودند و اعتقاد داشتند برخی آموزه‌های فلسفی بهره‌مند از حقیقت است. برداشت ایشان از وحدت حقیقت نیز جایی برای تقابل دو حقیقت باقی نمی‌گذاشت. پس رأی به این دادند که گرچه دین و فلسفه در ظاهر متفاوت‌اند، در واقع سخن واحد دارند (ایلخانی ۱۳۸۲، ۱۶). ولفسون با ذکر جزئیات، پیدایش فلسفه مسیحی را به دلیل مسیحی شدن مشرکانی که تعلیم فلسفه دیده بودند، استفاده از فلسفه برای دفاع از مسیحیت و به عنوان پادزهری در مقابل فرقه‌های گنوسی می‌داند (ولفسون ۱۴۰۰، ۳۳-۳۵).

بدین ترتیب یکی از مسائل فلسفه دینی ایجاد هماهنگی و تألیف بین دین و فلسفه خواهد بود. در این نگاه باید تعارضات بین نصوص دینی و داده‌های عقلانی برداشته شود (نصرآبادی ۱۳۹۲، ۱۷۸). این مسئله در حکم آغاز کار برای فیلسوف دینی است.

در بحث از این که تألیف مذکور چه ماهیتی دارد می‌توان گفت ترکیب در بعضی مواردِ استعمال فلسفی به معنای تألیف و عبارت از گردآوری اشیاء متعدد است، به نحوی که بتوان نام واحدی بر آنها گذاشت. در معرفت‌شناسی، ترکیب عبارت از جمع تصوری با تصورات دیگر است، به نحوی که از ترکیب آنها یک صورت عقلی واحد تشکیل شود (صلیبا ۱۳۷۳، ۲۲۳). شایان ذکر است همهٔ انواع ترکیب از قرار مذکور نیست. معمولاً در سنت فلسفه اسلامی، در یک تقسیم‌بندی اولیه، ترکیب را به حقیقی-اعتباری و خارجی-عقلی تقسیم می‌کنند. ترکیب

انضمامی و اتحادی نیز از اقسام ترکیب محسوب می‌شود. اما این که ترکیب فلسفه دینی از کدام قسم است مسئله‌ای محل درنگ است که نیاز به تحقیق مستقل دارد و در دامنهٔ موضوع ارزیابی فلسفهٔ دینی قرار می‌گیرد. از ابتدا نیز تذکر داده شد که قصد این مقاله ورود به ارزیابی فلسفه دینی نیست. با این حال، اجمالاً این طور به نظر می‌رسد که فلسفه دینی در یک نمونه موفق و ایدئال شاید ترکیب اتحادی باشد.[1]

درباره عناصر این تألیف باید گفت فیلسوف دینیِ باورمند به ادیان ابراهیمی جزم‌های لایتغیری دارد که برگرفته از کتاب مقدس است. از این رو نمی‌تواند هر چیزی را که از میراث فلسفه می‌بیند در ساختار فلسفه خود قرار دهد. به این ترتیب، مسئلهٔ دیگر فلسفه دینی رخ نشان می‌دهد. او (فیلسوف دینی) باید بر اساس این جزم‌ها در میراث فلسفه دست به انتخاب بزند. تألیفی هوشمندانه برای رسیدن به ساختاری عقلی که البته به جزم‌های کتاب مقدس لطمه‌ای وارد نکند، شیوه‌ای که در ارزیابی اصول فلسفی جهت به‌کارگیری در تألیف با اصول اعتقادیِ کتب مقدس خود را نشان داده است. آنچه در این مرحله به یاری فیلسوف دینی می‌آید این است که ادیان ابراهیمی محمل‌های مناسبی برای ورود تحلیل‌های عقلانی فلسفی در خود دارند. این فیلسوفان دینی نیز برای بسط عقلی بعضی تعالیم کتاب مقدس درباره خدا و هستی چیزی جز فلسفه در اختیار نداشتند (پازوکی ۱۳۹۵، ۲۵).

پس اگر به طور مثال خلقت در فلسفه ارسطو همانند کتاب مقدس ادیان ابراهیمی مطرح نشده بود و یا حقایقی از قبیل خدای واحد و آفریننده کل شیء، و مفاهیمی مانند حدوث و قدم یا مسئله زیادت وجود بر ماهیت و یا اقسام سه‌گانه وجود (وجوب، امکان، و امتناع) در آن فلسفه موجود نبود (یا آنچنان نبود که قابلیت سازگاری با کتاب مقدس را داشته باشد)، فیلسوف دینی به ابتکار خویش و یا به وام از فیلسوفان دیگر این حقایق و مفاهیم را وارد فلسفه خود کرده است. از این رو، در فلسفه ارسطو در مواردی بر اساس روح نوافلاطونی تغییر و بسط قائل شدند.

البته در بستر تاریخ فلسفه اسلامی اشتباه‌های تاریخی نیز به تنوع مآخذ نوافلاطونی به نام فلسفه ارسطو یاری می‌رساند. به طوری که *اثولوجیا* و *الخیر المحض* [اصول الهیات] را به اشتباه از ارسطو قلمداد می‌کردند (کاپلستون ۱۳۷۸، ۲۴۳؛ فخری ۱۳۷۲، ۳۷). با استفاده از مثال خیر مطلق در فلسفه افلاطون و واحد علی‌الاطلاق فلوطین در مواردی ناسازگاری بین ارسطو با کتاب مقدس برطرف می‌شد (بریه ۱۳۷۷، ۱۴۳). با همین روش، مسیحیان رساله «تیمائوس» افلاطون را با توجه به سفر تکوین می‌خواندند و افلاطون را موافق مسیحیت می‌یافتند (بریه ۲۵۳۵، ۲: ۳۰۷).

آری، یهودیت، مسیحیت و اسلام فلسفه نیستند، اما اگر قصد گوینده این باشد که این ادیان در کتب مقدس خود هیچ گونه مطلب نظری را مطرح نکرده‌اند قضاوت کاملاً نادرستی است. از آغاز پیدایش این سه دین ابراهیمی مسئله عقل و وحی یا همان فلسفه و دین به صورت جدی مطرح بوده است (مجتهدی ۱۳۷۵، ۲). وحتی بعضی قائل به این هستند که جزئی از وحی به فیلسوفان به ویژه سقراط و افلاطون رسیده است (بریه ۲۵۳۵، ۳۰۵). آنچه در رویکرد تألیفی مذکور برای فیلسوفان دینی حاصل می‌شد عبارت بود از ترکیبی از میراث فلسفه‌های ارسطو، افلاطون، شارحان این دو و آراء نوافلاطونی با تعالیم کتاب مقدس یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، که برای نمونه فلسفه اسلامی ارسطویی محض نیست، هرچند اساس آن ارسطویی است، بلکه باید آن را تألیفی از فلسفه‌ای در صورت یونانی و در محتوا عمدتاً قرآنی بدانیم (فلاطوری ۱۳۹۴، ۸).

در مسیحیت نیز با توسع در آراء افلاطون و ارسطو بر آن شدند تا نتایج مورد نظر خویش را دریافت کنند. آنها بر آن بودند که می‌توان با حفظ اعتقاد دینی، ارسطویی بود. پس می‌توان از فلسفه مسیحی گفت همان طور که از فلسفه اسلامی سخن می‌گوییم (پازوکی ۱۳۹۵، ۲۷، ۲۶). در ابتدای قرون وسطی در جهان یهودی نیز فیلون تعلیمات یهود و میراث فلسفه یونانی را در مجموعه‌ای واحد تألیف کرد (شرباک ۱۴۰۰، ۶۳). خداشناسی با رویکرد افلاطونی میانه در فلسفه یهودی، تطبیق جهان‌شناسی یهودی با جهان‌شناسی افلاطونی میانه و جایگاه لوگوس به عنوان واسطه بین خدا و مخلوق از مظاهر فلسفه یهودی است (ایلخانی ۱۳۸۲، ۱۶).

اکنون شاید به تعریف فلسفه دینی نزدیک شده باشیم. اگرچه تعریف این اصطلاح همراه با دشواری است، فلسفه دینی با وجود پذیرش تفاوت بین دین و فلسفه و تفکیک صوری این دو از یکدیگر همکاری بین وحی و فلسفه را جایز می‌داند. به تعبیر ژیلسون، فلسفه در حکم جنسی است که فلسفه مسیحی (فلسفه دینی) یکی از انواع آن است (ژیلسون ۱۳۷۰، ۵۰). البته فلسفه دینی عنوان عامی است که فلسفه یهودی، اسلامی و مسیحی را در بر می‌گیرد. فلسفهٔ فارابی در واقع برساخت فلسفهٔ دینی در عالم اسلام است، آنچه فلسفه اسلامی نامیده شده است. اینجا محل مناسبی برای تذکری مختصر درباره موافقان و مخالفان فلسفه دینی است. اتین ژیلسون در مقابل راسل، هایدگر و شوان که همگی با تعبیر فلسفه دینی یا مسیحی مخالف‌اند، مدافع پرشور این پدیده است. سخن عمده مخالفان نیز محال بودن ترکیب دین و فلسفه است (ژیلسون ۱۳۹۵، ۶۳۵؛ پازوکی ۱۳۹۵، ۳۲-۴۹).

با این حال، می‌توان گفت مجموعهٔ تلاش‌های عقلی که اولاً به حقیقت بودن دین و حداقل بعضی از اصول فلسفی باور دارد و ثانیاً اراده جمع بین این دو را دارد و در این مسیر پایبند قواعد فلسفی است، منجر به پدیده‌ای به نام فلسفه دینی شده است. ما قصد ارائه تعریف دقیق حدی و رسمی از این پدیده (فلسفه دینی) نداریم و چه بسا چنین کاری با اشکال و ابهام همراه خواهد شد. اما با مجموعه اوصافی که از هدف و محتوای کار این فیلسوفان نشان دادیم، دست‌کم می‌توانیم بگوییم اجمالاً با دورنمایی از چیستی فلسفه دینی آشنا شدیم. آنچه دریافتیم این است که فلسفه دینی می‌خواهد از آرا فلاسفه در جهت بنیان یک نظام عقلی در شعبی همانند هستی‌شناسی، خداشناسی، معرفت‌شناسی و اخلاق بهره بگیرد و در این مسیر البته بعضی اصول فلسفی را فاقد کارکرد می‌داند و از بعضی دیگر منتفع می‌شود. محوریت و ساختار این نظام را هم تعالیم کتاب مقدس معین می‌کند. دست آخر این که تعریف به مصداق از انواع تعریف محسوب می‌شود، پس می‌توان گفت فلسفه فیلون اسکندرانی (یهودی) و توماس آکویناس (مسیحی) دو مصداق فلسفه دینی محسوب می‌شوند.

باری، ترسیم دورنمایی از فلسفه دینی مقدمه‌ای بود برای ورود به *رساله فی اغراض مابعدالطبیعه* فارابی. زیرا به گمان ما آنچه فارابی در نگارش این رساله انجام داده است پیرنگی از فلسفه دینی در مقیاس یک رساله مختصر به حساب می‌آید. او نیز در این رساله بین یکی از جزم‌های کتاب مقدس با تعالیم فلسفی دست به تألیف زده است (این یکی از کارهای فیلسوف دینی است). جایگزینی الله به جای مبدأ مشترک موجودات در کتاب لامبدای مابعدالطبیعه ارسطو از این نوع تألیف است. تحویل مابعدالطبیعه به الهیات نیز از تبعات قرار دادن الله در ابتدای وجود به عنوان موجود اول و خالق کل شیء است. نتیجه نیز ساختاری است که در آثار فارابی بر مبنای این الهیات مشاهده می‌کنیم و در بخش سوم به آن خواهیم پرداخت. باید توجه داشت همان طورکه به طور کلی روش‌شناسی فلسفه ما را یاری می‌کند تا فرایندِ به پاسخ رسیدن فیلسوف را دریابیم (خسروپناه و مؤمنی شهرکی ۱۴۰۱)، سعی در شناخت ایده و

روش فارابی در فلسفه خویش نیز به ما کمک می‌کند درک بهتری از عزیمتگاه و نقشه وی در برساخت فلسفه‌اش داشته باشیم.

البته این مسئله، یعنی نسبت‌سنجی میان دین و فلسفه، موضوع زمانه یعقوب کندی نیز بوده است و می‌توان گفت کندی به لحاظ زمانی پیشگام فارابی در توجه به مسئله نسبت دین و فلسفه بوده و رأی او نیز مطابقت بین دین و فلسفه بوده است (جمشیدنژاد اول ۱۳۹۲، ۷۹، ۸۰). کندی همه تعالیم پیامبر را قابل فهم با مقیاس‌های عقلی معرفی می‌کند. حتی آیه «وَ النَّجمُ و الشَّجَرُ یَسجُدانِ» را در رساله‌ای در پاسخ به احمد بن المعتصم عباسی طوری تفسیر می‌کند که شاید بتوان گفت تفسیری بر اساس تأویل عقلانی است (کندی ۱۹۵۰، ۱: ۲۸۴).

۲. رساله فی اغراض مابعدالطبیعه

شهرت تاریخی این رساله مربوط به نقلی است که ابن‌سینا در زندگی‌نامه خودنوشت خویش روایت کرده است. ماجرا از این قرار است که ابن‌سینا چهل بار *مابعدالطبیعه* ارسطو را خوانده و حتی حفظ شده اما غرض و هدف نویسنده آن را درنیافته و به تعبیر خودش نفهمیده است (ابن‌سینا ۱۳۶۳، ۱۸، ۱۹). البته آشنایی با اصطلاح‌شناسی ابن‌سینا بیانگر این است که معنی «نفهمیدن» در کاربرد وی چیزی همانند نپذیرفتن و رد کردن است (حسینی ۱۳۹۲). در این مورد خاص می‌توان گفت احتمالاً آنچه ابن‌سینا در آثار شارحان کتاب *مابعدالطبیعه* ملاحظه کرده بوده با محتوای آن بخش‌هایی از مابعدالطبیعه که وی در دست داشته سازگاری نداشته است.

رساله فی اغراض مابعدالطبیعه اثری مختصر اما بسیار مهم و راهبردی در فلسفه اسلامی است. این رساله در ظاهر نوعی فهرست و بیان مختصر از محتوای بخش‌های کتاب مابعدالطبیعه ارسطوست. حجم اندک این رساله شاید نشان‌دهنده این باشد که فارابی تمایل چندانی به تبدیل شدن به شارح آثار فیلسوفان نداشته است. فارابی حتی در این رساله کوتاه ضمن ارائه گزارشی مختصر از ابواب کتاب مابعدالطبیعه، رأی اجتهادی خویش را نیز بیان می‌کند.

در ابتدای این رساله فارابی اشاره می‌کند افراد بسیاری (احتمالاً تحت تأثیر بعضی از شارحان ارسطو) توهم این را داشته‌اند که محتوای این کتاب سخن در باری تعالی و موجوداتی همانند عقل و نفس و مجردات است. این گروه بر این باور بوده‌اند که علم توحید و مابعدالطبیعه یکی است. با توجه به ماجرای ابن‌سینا، می‌توان گفت گویی فارابی عبارت *فلذک نجد اکثر الناظرین فیه یتحیر و یضل* را دقیقاً برای ابن‌سینا نوشته است (فارابی ۱۳۴۹، ۳). زیرا ابن‌سینا نیز به دلیل مطالعه بعضی از آن شروح دچار این ذهنیت شده بوده که مابعدالطبیعه ارسطو احتمالاً خداشناسی است. اکنون در جستجوی عللی خواهیم رفت که به ایجاد این ابهام کمک کرده است. به نظر می‌رسد مترجمان این کتاب، محتوای خود آن و نقش شارحان عوامل اصلی این پوشیدگی بوده است.

برای شناخت مترجمان کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو می‌توان به گزارش معروف *الفهرست* مراجعه کرد. ابن‌ندیم با جزئیات نام مترجمان و مقالاتی را که هر کدام ترجمه کرده‌اند ذکر می‌کند. بر اساس این گزارش تقریباً هفت مترجم دست‌اندرکار ترجمه *مابعدالطبیعه* بوده‌اند و هر کدام به اصطلاح کتابی (بخشی) از آن را به عربی برگردانده‌اند. البته ظاهراً اسحاق بن حنین و یحیی بن عدی بیش از یک مقاله را ترجمه کرده‌اند و اسطاث نیز تمام آن چیزی را که تحت عنوان *مابعدالطبیعه* ارسطو در آن زمان شناخته شده بوده به عربی برگردانده است (ابن‌ندیم ۱۳۸۱، ۴۵۹، ۴۶۰). به علاوه، بعضی ترجمه‌ها از شرح بعضی مقالات این کتاب صورت گرفته است (شرح ثامسطیوس و اسکندر افردویسی بر مقاله لام) که احتمال درآمیختگی شرح و متن را گوشزد می‌کند. وجود چندین مترجم نیز این احتمال قابل توجه را

ایجاد می‌کند که انسجام زبانی یا به اصطلاح یکدستی (زبانی و محتوایی) کتاب مورد خدشه قرار بگیرد. همچنین این که صرفاً یازده یا دوازده مقاله از چهارده مقاله مابعدالطبیعه نزد این مترجمان بوده است نیز مزید بر علت است. موارد مذکور را می‌توان به عنوان عللی که در مسئله ترجمه متنِ دقیق و مهمی مانند *مابعدالطبیعه* ارسطو احتمال اشکال و آشفتگی در انتقال معنا را به وجود می‌آورند دخیل دانست، احتمالی که البته رخ داده است. به طوری که ابن ندیم در معرفی آن، این کتاب را «معروف به الهیات» عنوان می‌دهد. این همان توهمی است که فارابی از آن خبر داده بود و آشفتگی‌ای که ابن‌سینا در فهم مطالب آن دچار شده بود.

اکنون توضیح می‌دهیم که صرف ترجمه‌های مختلف و عدم یکدستی آنها در بدفهمی موضوع مابعدالطبیعه ارسطو مطرح نیست، بلکه محتوای مقالات این کتاب شاید عامل اصلی این ابهام و بدفهمی موضوع یا موضوع‌های آن باشد.

آثار ارسطو بیش از صد سال مفقود بوده و دوباره جمع‌آوری و تنظیم شده است. این یعنی کتاب *مابعدالطبیعه* را خود ارسطو تدوین و تبویب نکرده است. گردآوری آن به دست آندرونیکوس رودسی صورت گرفته است. او در ترتیبی که خود به مجموعه آثار ارسطو داد، مباحث فیزیک (طبیعیات) را بعد از آثار منطقی، و مسائلی را که امروزه فلسفه اولی نامیده می‌شود بعد از آنها قرار داد و از این رو به مجموعه این مسائل به یونانی متافوسیکا گفتند (صلیبا ۱۳۶۶، ۵۵۹).

با نظر به محتوای این کتاب با چند عنوان اصلی برای این مجموعه روبه‌رو می‌شویم: فلسفه اولی، الهیات و حکمت. ارسطو در آلفای بزرگ حکمت را که علم کلی و مبادی علل نخستین است بررسی می‌کند (ارسطو ۱۳۸۵، ۲۴، ۲۵). او در گاما دانش موجود بماهو موجود و صفاتی که به طور ذاتی به آن تعلق دارد را موضوع این دانش می‌داند (ارسطو ۱۳۸۵، ۱۲۱) و الهیات و فلسفه اولی را در اپسیلون مطرح می‌کند (ارسطو ۱۳۸۵، ۲۴۱). کتاب لامبدا نیز که فارابی از آن یاد می‌کند به جواهر مفارق اختصاص دارد و می‌توان الهیات را موضوع آن دانست (فارابی ۱۳۴۹، ۸). آلفای بزرگ نیز در اختیار فارابی نبوده است. در واقع نسخه فارابی دوازده مقاله داشته از آلفای کوچک تا مو (کیان‌خواه ۱۳۹۱).

همان طور که مشاهده کردیم، اصل پراکندگی موضوع مربوط به خود کتاب *مابعدالطبیعه* می‌شود و این امکان لغزش و تفسیرپذیر بودن موضوع مابعدالطبیعه را فراهم می‌کند، تفسیرهایی که شارحان ارسطو به آن مبتلا شدند. به طوری که چندین تفسیر از نسبت بین وجودشناسی و الهیات در بین شارحان ارسطو وجود دارد. شاید از این جهت بوده که فارابی رساله خویش را *فی اغراض* نامیده که به معنای در نظر گرفتن چند هدف برای این کتاب ارسطو محسوب می‌شود؛ یعنی او پذیرفته که این کتاب یک هدف و یک موضوع متفق علیه ندارد. البته در ابتدای این رساله از عبارت *الغرض الذی فیه و الی الذی یشمل علیه کل مقاله منه* استفاده می‌کند (فارابی ۱۳۴۹، ۴). شاید تفسیر این عبارت این باشد که فارابی برای کل مقالات این کتاب یک هدف واحد در نظر داشته است. اگر به این رأی قائل باشیم باید بپذیریم اهداف هر بخش (مقاله) نیز در خدمت آن غرض اصلی کتاب است. پس چرا در عنوان رساله خویش از عبارت اغراض استفاده کرده است؟ یعنی احتمالاً در نظر داشته که این کتاب ارسطو یک هدف واحد یکدست تعیین‌شده ندارد و مقالات آن بعضاً اهداف مستقل دارند. اگر به عنوان رساله نظر داشته باشیم، این تفسیر دوم، و اگر عبارت *الغرض الذی فیه و الی الذی یشمل علیه کل مقاله منه* را اصل بدانیم، تفسیر مقدم صحیح است.

اما با توجه به متن رساله فارابی که موضوع اول این علم را موجود مطلق معرفی می‌کند و در ادامه رساله موضوعات دیگری را می‌آورد، همان عبارت اغراض و تفسیر برآمده از آن احتمالاً مقرون صحت است (فارابی ۱۳۴۹، ۵، ۶).

اگرچه باید به هوشمندی فارابی در تشخیص این که موضوع کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو علم توحید نیست آفرین گفت، اما تفسیری که او از این دانش برمی‌گزیند تلقی الهیاتی از مابعدالطبیعه است. ما می‌گوییم فارابی این تفسیر را برمی‌گزیند، زیرا این تفسیر قبل از وی وجود داشته، اما او این برداشت را انتخاب می‌کند (کیان‌خواه ۱۳۹۱). از آنجا که موضوع اول مابعدالطبیعه ارسطو را موجود مطلق در نظر گرفته و مبدأ موجودات (الله) را نیز شایسته عنوان مبدأ موجود مطلق می‌داند، پس تفسیر هماهنگ با این اجزا این است که به برداشتی الهیاتی از مابعدالطلبیعه قائل شویم. در نظر داشته باشیم که فارابی با این کار عملاً مابعدالطبیعه را با الهیات اسلامی هماهنگ کرده است؛ زیرا مبدأ کل شیء و خالق کل شیء در کتاب مقدس مسلمانان الله است. پس مابعدالطبیعه که از موجود مطلق (مطلق وجود) آغاز می‌کند، ناگزیر باید از این نظم پیروی کند. نظمی که ما را به مبدا وجود [الله] می‌برد. نظمی که از آن به عنوان نقشه راهی فراروی ابن‌سینا برای تأسیس مابعدالطبیعه به مثابه علم [الهیات اسلامی] یاد شده است (حکمت ۱۴۰۱، ۵۵، ۵۶، ۴۷). در نتیجه بر اساس نام‌گذاری علوم به نام مبدا آن، مابعدالطبیعه به الهیات تحول می‌یابد. تا جایی که ابن‌سینا غایت و ثمره مابعدالطبیعه را در بعضی آثار خویش خداشناسی و معرفت خداوند متعال ذکر می‌کند (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۲۳).

به عبارت روشن‌تر، فارابی در این رساله، در توصیف علم کلی، مبدأ مشترک موجودات را از جمله مسائل علم کلی معرفی می‌کند و می‌افزاید شایسته است (این مبدأ مشترک) الله نامیده شود. در واقع مبدأ مشترک موجودات در مابعدالطبیعه ارسطو را تغییر می‌دهد و در ادامه علم الهی را داخل در مابعدالطبیعه می‌داند. زیرا الله مبدأ است برای موجود مطلق «لا لموجود دون موجود». در این عبارت، با استفاده از موجود مطلق معنای مطلق وجود را استفاده کرده است؛ چراکه الله مبدأ کل موجودات است، نه موجودی خاص. پس در واقع الله به عنوان مبدأ مطلق وجود در این عبارت لحاظ شده است. در هنگام برشمردن مسائل مابعدالطبیعه نیز تصریح می‌کند که «الموضوع الاول لهذا العلم هوالموجود المطلق». اولاً می‌توان گفت این خود انعکاسی از وجود تعدد موضوع در مابعدالطبیعه ارسطو است که ذکر شد. ثانیاً مجدداً از عبارت موجود مطلق به جای مطلق وجود بهره برده است (فارابی ۱۳۴۹، ۴، ۵). البته می‌توان گفت از آنجا که فارابی از اصطلاح «الموضوع الأول» استفاده کرده است تعدد موضوعات را در عرض هم ندانسته، بلکه یک موضوع را به عنوان موضوع اصلی این علم و بقیه را در حکم مسائل در نظر داشته است.

در بخش آخر این رساله یعنی توصیف محتوای مقالات مابعدالطبیعه ارسطو، در توصیف مقاله پنجم، علم الهی (الهیات) را از جهتی همان مابعدالطبیعه معرفی می‌کند (فارابی ۱۳۴۹، ۴، ۵). این مسئله هم انعکاسی از وجود موضوعات مختلف در مابعدالطبیعه ارسطو است و هم برداشتی است که (همان گونه که در مباحث قبلی اشاره شد) قبل از فارابی نیز موجود بوده است، یعنی تفسیر الهیاتی از مابعدالطبیعه که فارابی آن را برمی‌گزیند، و به تبع آن فیلسوفان اسلامی نامی از مابعدالطبیعه برای آثارشان نمی‌گذارند و الهیات عنوانی است که در سنت فلسفه اسلامی تثبیت می‌شود (دیباجی ۱۳۹۶). در نتیجه، با جایگزینی الله به عنوان حقیقت مرکزی الهیات اسلامی در مابعدالطبیعه ارسطو، دگردیسی مابعدالطبیعه ارسطو به الهیات در سنت فلسفه اسلامی شکل گرفت. شایان ذکر است مقصود از این تحول این نیست که الله به موضوع فلسفه اسلامی تبدیل شده باشد، بلکه به تبع جایگزینی آن با مبدأ مطلق وجود،

بعضی مفاهیم محوری دینی مانند توحید، نبوت و معاد وارد فلسفه اسلامی شده است. و بعضی مسائل تازه که برگرفته از آموزه‌ها و آیات قرآنی بوده در فلسفه اسلامی مطرح شده است تا جایی که هانری کربن فلسفه سیاسی فارابی را فلسفه نبوت نام می‌دهد (کربن ۱۳۹۶، ۲۱۴).

۲-۱. ارزیابی

در باب ارزیابی وجوه اهمیت این رساله می‌توان گفت اولاً دقت در این رساله نشان می‌دهد فارابی به درستی کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو (با همان ترتیب موجود نزد او) را علم توحید تلقی نمی‌کرده است. ثانیاً برداشت الهیاتی از *مابعدالطبیعه* ارسطو به معنای سوءفهم و خلط بین این دو در مابعدالطبیعه ارسطو نیست، بلکه حاصل تشخیص فارابی و به منظور استفاده از آن در برساخت فلسفه دینی است؛ او به چنین تفسیر هستی‌شناسانه‌ای نیازمند بوده است. مبدأ هستی در کتاب مقدس مسلمانان الله است، و ترتیب موجودات نیز از او پدیدار می‌شود. فارابی در برساخت فلسفه دینی خویش برای تمام این جزم‌های کتاب مقدس به دنبال آموزه‌های فلسفی سازگار است و این تفسیر از مابعدالطبیعه با الهیاتِ موجود در کتاب مقدس مسلمانان هماهنگی بیشتری داشت و فارابی از این رو آن را برگزید. ثالثاً فارابی نشان داد که او شارح بودن را انتخاب نمی‌کند. او می‌توانست تمام کتاب *مابعدالطبیعه* موجود در زمان خود را شرح و تفسیر کند. حتی با وجود فقدان شرح مبسوط آن در زمان وی، شاید چنین نیازی هم وجود داشت. اما او نه تنها چنین نمی‌کند، بلکه در همین رساله مختصر ضمن گره‌گشایی از ابهام موجود درباره مابعدالطبیعه ارسطو، رأی اجتهادی و تفسیر برگزیده خود را در ابتدای برساخت ایده فلسفه اسلامی پیش روی فیلسوفان بعدی قرار می‌دهد.

درباره تفاسیر مختلف از رابطه میان الهیات و مابعدالطبیعه مواضع مختلفی وجود داشته است. این تفاسیر را بنا بر اقوالی می‌توان به پنج گروه دسته‌بندی کرد. اول این که بین این دیدگاه‌ها امکان جمع وجود ندارد؛ زیرا اساساً خداشناسی از وجودشناسی متمایز است. دوم این که این رابطه را با تحولات موجود در اندیشه ارسطو مرتبط می‌کنند. سومین تفسیر تغییر را قبول دارد، اما بر آن است که تحول فکری ارسطو از وجودشناسی به خداشناسی بوده است. چهارمین رویکرد نیز متافیزیک را علم خداشناسی می‌داند که شامل وجودشناسی نیز می‌شود. گروه آخر نیز قائل به این‌اند که در هر علمی مطالعه در مورد موضوع مرتبط است با مطالعه مبادی آن موضوع که ظاهراً فارابی تفسیر اخیر را برگزیده است (کیان‌خواه و همکاران ۱۳۹۱).

۳. ایده فلسفه دینی در آثار فارابی

در این بخش بر آن‌ایم تا حضور ایده مرکزی فارابی در تأسیس فلسفه دینی را در بعضی آثار مهم او نشان دهیم که پاسخی برای دومین پرسش این تحقیق است. البته ما این آثار را صرفاً از این جهت که با محوریت این ایده (فلسفه دینی) شکل گرفته‌اند مورد توجه قرار می‌دهیم و قصد بررسی مفصل آنها را نداریم؛ زیرا هر یک از این آثار می‌تواند موضوعی علی‌حده در تحقیقی مستقل باشند. در این تحقیق و برای اثبات فرضیه ما کافی است نشان دهیم این آثار خطوط برجسته‌ای از طرح فلسفه دینی اوست. در واقع هدف این بخش نشان دادن مصادیقی از آثار فارابی است که در آنها ایده تفسیر دینی او نمایان باشد و پاسخی به پرسش دوم تحقیق نیز محسوب می‌شود.

در یک دسته‌بندی، مجموعه آثار فارابی را به سیزده گروه تقسیم کرده‌اند که اگر فن شعر و خطابه را به همراه منطق در یک گروه قرار دهیم به دوازده قسم می‌رسیم (آقایانی چاوشی ۱۳۸۳، ۱-۴۰). ما به پیروی از این دسته‌بندی به بررسی بعضی آثار عمده در سه گروه نظریه معرفت، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه و سیاست می‌پردازیم تا نشان دهیم بر اساس طرح فلسفه دینی نگاشته شده‌اند.

۳-۱. فلسفه عمومی

اقوال مشهور درباره رساله *الجمع بین رأیی الحکیمین* عبارت از این است که **(۱)** فارابی بر این باور بوده است که میان آرای فلسفی افلاطون و ارسطو تفاوتی وجود ندارد و نظر این دو قابل جمع است. علت این باور او نیز پذیرش انتساب نادرست *اثولوجیا* به ارسطو بوده است. (۲) فارابی این رساله را تحریر می‌کند (با وجود این که می‌دانسته بین آرای این دو فیلسوف اختلاف است) تا اعتبار فلسفه در جهان اسلام محفوظ بماند و مردم گمان نکنند فلسفه اقوال ضد و نقیض فیلسوفان است و بین آنها هیچ تفاهمی وجود ندارد.

با این نوع استنباط‌ها تکلیف این رساله تقریباً مشخص می‌شود و می‌توان از فهم آن خاطرجمع بود و آن را به کناری نهاد. در برداشت اول، مقام تحقیق از فارابی برداشته می‌شود؛ زیرا نشان می‌دهد او متوجه دقایق آرای فلاسفه در نظام فکری ایشان نیست. عجیب‌تر این است که بعضی نوشته‌اند فارابی از تناقض بین آثاری که به ارسطو نسبت داده شده آگاه بود، ولی عمداً آن را پنهان می‌کرده است (جابری ۱۳۹۷، ۶۲). در برداشت دوم نیز بهترین عنوانی که می‌توان به فارابی داد محافظه‌کار عوام‌زده است. از اقوال دیگر درباره غایت سعی فارابی در جمع آرا فلاسفه و اثبات مطابقت حقیقت دیانت با فلسفه این است که این فیلسوف قصد احیای فلسفه را داشته است (داوری اردکانی ۱۳۷۴، ۱۳۱).

اما با نگاهی تازه به این رساله و درنگ بیشتر (به دور از مشهورات) می‌توان خطوط برجسته طرح فلسفه دینی را در آن مشاهده کرد. در یک دسته‌بندی اولیه این طور به نظر می‌رسد که فارابی در دو موضوع مباحث نظری و موضوعات مربوط به سلوک عملی به بیان توافق بین افلاطون و ارسطو می‌پردازد. مسئله اول، دوم و تا حدودی مسئله چهارم (فارابی، ۱۴۰۵، ۸۳، ۸۴، ۸۵) به اموری می‌پردازد که به موضوع‌های رفتاری این دو فیلسوف پرداخته و در سایر موضوع‌های سیزده‌گانه به جمع میان آرای نظری افلاطون و ارسطو مشغول است.

دقت به اوصافی که فارابی برای این دو فیلسوف و فلسفه ایشان به کار می‌برد ما را به نتایجی سودمند در راستای هدفمان رهنمون می‌شود. فارابی این دو فیلسوف را **(۱)** مبدع فلسفه و بنیان‌گذار مبادی و اصول آن و پایان‌دهنده به مسائل نهایی و فرعی فلسفه معرفی می‌کند. **(۲)** هر سخنی که در هر حوزه‌ای از آنان صادر شده است همانا اصل معتمد است؛ زیرا خالی از شائبه و تیرگی است (فارابی ۱۴۰۵، ۸۰). این دو فیلسوف تلاش کرده‌اند موجودات را همان گونه که هستند توضیح دهند، نه این که چیزی را از خود [درباره موجودات] اختراع، اغراب و ابداع کنند و یا به دروغ آن را بیارایند (فارابی ۱۴۰۵، ۸۱).

دسته اول اوصاف مذکور مربوط به خود این دو فیلسوف است و این دو را در واقع صاحبان اصلی فلسفه به طور ویژه نشان می‌دهد. دسته دوم نیز ناظر به فلسفه افلاطون و ارسطو است که گویی متن واقع است، بدون این که آن دو چیزی از خود بر آن پیرایه کرده باشند. این دو نوع صفات چیزی شبیه به مفهوم حکمت و صاحبان حکمت مذکور در کتاب مقدس مسلمانان است. مراد از حکمت در کاربرد قرآنی آن یک حالت و خصیصه درک و تشخیص

است که شخص از طریق آن می‌تواند حق و واقعیت را درک کند و کار محکم و متقن انجام دهد (قرشی ۱۳۷۱، ۲: ۱۶۳). البته حکمت در قرآن به پنج معنای پند دادن (نساء: ۱۱۳؛ بقره: ۲۳۱)، علم و فهم (لقمان: ۱۲)، قرآن (نحل: ۱۲۵)، تفسیر قرآن (بقره: ۲۶) و پیامبری و نبوت (نساء: ۵۴) به کار رفته است.

به زعم ما صفاتی که در قرآن برای حکمت آمده همانند اتقان، محکم بودن، حق و واقع بودن، شبیه آن چیزی است که فارابی برای فلسفه افلاطون و ارسطو در این رساله ذکر کرده است. دارنده حکمت نیز در قرآن به صورت همنشینی پیامبری و حکمت (نساء: ۵۴) می‌تواند اشاره‌ای به این باشد که حکمت ویژه برگزیدگان است. این برداشت با محتوای آیه ۱۵۱ سوره بقره و آیه ۲ سوره جمعه نیز تأیید می‌شود که پیامبران تعلیم‌دهندگان حکمت‌اند. این طور به نظر می‌رسد که فارابی در این رساله از مفهوم قرآنی حکمت برای توصیف فلسفه این دو فیلسوف استفاده کرده است. با این استنباط می‌توان گفت در این رساله فلسفه به حکمت تحول یافته است. تلاش فارابی برای تنزیه ابعاد سلوک عملی این دو فیلسوف نیز در این برداشت معنادار می‌شود؛ زیرا صاحبان حکمت در آیه ۱۶۴ سوره آل عمران تزکیه را مقدم می‌دارند (حسینی و همکاران ۱۴۰۱).

فارابی در فصل یازدهم این رساله با عنوان حدوث و قدم، توحید و باور به پروردگار تعالی جل و علی را در دهان ارسطو می‌گذارد (فارابی ۱۴۰۵، ۱۰۱، ۱۰۲). آنچه می‌توان به عنوان همدوشی و همراهی نبوت و فلسفه در این رساله دید آنجاست که فارابی سرآغاز برهان‌های حقیقی را نزد فیلسوفان می‌داند، که افلاطون و ارسطو امام این راه‌اند و سرآغاز برهان‌های قانع‌کننده صحیح را نزد صاحبان شرایع که با وحی و الهام یاری شده‌اند. در نتیجه نیز می‌گوید کسی که بر این راه باشد شایسته نیست گمان فساد در اعتقاد این دو فیلسوف داشته باشد (فارابی ۱۴۰۵، ۱۰۴). منظور فارابی از «این راه» چیست؟ از آنجایی که این عبارت بعد از توصیف فارابی از روش فیلسوفان و صاحبان شریعت آمده، این احتمال به ذهن می‌رسد که شاید مقصود وی راه (شیوه، روش، سبک) جمع این دو (فلسفه و دین) باشد. راهی (روشی) که در آن فلسفه با دین جمع می‌شود.

باری، آنچه می‌توان براساس استنباط‌های مذکور از این رساله دریافت به زعم ما این است که فارابی اولاً فلسفه را به حکمت معنا می‌کند و برای فلسفه افلاطون و ارسطو صفات برازنده مفهوم حکمت در قرآن را برمی‌شمارد و خود آن دو نیز صفت صاحبان حکمت را دارا هستند. توحید و نبوت نیز عناصری هستند که فیلسوف ما آنها را وارد این رساله و ممزوج با آرا این دو فیلسوف کرده است. در آخرین مسئله نیز تحت عنوان پاداش و عقاب تلویحاً افلاطون و ارسطو را باورمند به معاد نشان می‌دهد (فارابی ۱۴۰۵، ۱۱۰). با این نگاه به عنوان یک فرضیه و احتمال که با شواهدی تأیید شده است می‌توان گفت جمع بین آرای افلاطون و ارسطو در این رساله بر مبنای جمع بین دین و فلسفه صورت گرفته است، که همان ایده برساخت فلسفه دینی است.

۳-۲. نظریه معرفت

فارابی در بخش دوم *الحروف* مطالب مطرح‌شده را در حکم تمهیدی می‌داند که ایجاب می‌کند فلسفهٔ فریبنده به لحاظ زمانی مقدم بر فلسفهٔ یقینی باشد (فارابی ۱۹۸۶-الف، ۱۳۱، ۱۳۲). گفته شده شکل‌گیری مباحث کتاب *الحروف* به نوعی چاره‌اندیشی و داوری فیلسوف ما در پاسخ به کشمکش‌های روی داده در نسبت دین و فلسفه در نیمه قرن چهارم هجری است (پورحسن ۱۳۹۵). البته به این رساله بیشتر از جنبه زبانی توجه شده است و فارابی را نخستین فیلسوفی قلمداد کرده‌اند که در جهان اسلام به مسئله زبان‌شناسی فلسفی پرداخته است (عباس‌زاده ۱۳۹۸).

فارابی در این اثر فلسفه را مانند کاربر ابزار و دین را ابزار لقب می‌دهد (فارابی ۱۹۸۶-الف، ۱۳۲). اگر بتوانیم مثال روشن‌تری ارائه دهیم، بر اساس این انگاره شاید بتوان گفت فلسفه نقش مفسر را در نسبت با دین دارد، کاربری (مفسری) که با محتوای شریعت سروکار دارد. حال اگر فلسفه فریبنده باشد، آرای دروغ به دین راه می‌یابد و دینی تباه و به دور از حقیقت را به بار می‌آورد. اما اگر دین تابع فلسفهٔ به اصطلاح یقینی باشد، دینی صحیح خواهیم داشت (فارابی ۱۹۸۶-الف، ۱۵۳، ۱۵۴). بر مبنای این نقش که او برای فلسفه در نسبت با دین قائل شده است، نتیجه می‌گیرد منع اهل دین از فلسفه به دلیل فساد واضع آن دین است که آن واضع صرفاً در پی سعادت خویش بوده است و نه خوشبختی مردم، و از این رو دشمن آگاهی آنهاست (فارابی ۱۹۸۶-الف، ۱۵۶). و به تبع آن دین، صناعت کلامِ برآمده از آن نیز مخالف فلسفه خواهد بود. این معنا در رساله *الملة* نیز عیناً تکرار شده است (فارابی ۱۹۹۱، ۴۳).

پس فارابی دین بدون فلسفهٔ یقینی و یا به همراه فلسفه فریبده را فاقد ارزش و عاملی در جهت تباهی مردم و دور شدن از سعادت آنها می‌داند. تأکید فراوان او بر مسئله سعادت از این روست که آن را با ارزش‌ترین خیرات می‌داند. در واقع از نظر فیلسوف ما سعادت کامل‌ترین غایتی است که آدمی در صدد دست‌یابی به آن است (خادمی ۱۳۸۷). در این اثر نیز همدوشی دین و فلسفه به عنوان ایده مرکزی در نظر گرفته شده و به نظر می‌رسد امتدادی از طرح فلسفه دینی فارابی است.

۳-۳. سیاست

با نگاهی به مطالب *آرا اهل مدینه فاضله* در ابتدا به نظر می‌رسد با کتابی درباره الهیات بالمعنی الاخص روبه‌رو هستیم که مباحثی در باب موجود اول و صفات و اسماء او، مانند کتب کلامی، به ترتیب عنوان می‌شود و مورد اثبات قرار می‌گیرد. سپس وارد مسائل طبیعیات و بیان انواع جسم و عوارض آن و بررسی نفس و قوای آن می‌شود. مسئله نیاز انسان به زندگی اجتماعی حلقه اتصال مباحث مذکور به موضوع فلسفه سیاسی است که این اثر به آن نام‌بردار است. در بخش اول *السیاسه المدنیه* نیز چنین مباحثی را می‌توان دید که در سیزده فصل به عنوان مبنای نظریه سیاسی خویش عرضه می‌کند و سپس به سراغ گونه‌های سیاست کشورداری می‌رود (فارابی ۱۹۸۶-ب، ۱۱۷؛ ۱۳۹۶، ۱۴۴).

شاید بتوان گفت تصویری که فارابی از رئیس مدینه ترسیم می‌کند ترکیبی از فیلسوف و پیامبر است. او در *تحصیل السعاده* صراحتاً فیلسوف را رئیس اول می‌نامد (فارابی ۱۳۸۴، ۶۸). اما در *آرا اهل مدینه* و *السیاسه المدنیه* ویژگی‌های پیامبرانه برای رئیس مذکور برمی‌شمارد (فارابی ۱۳۹۶، ۲۰۳؛ ۱۹۸۶-ب، ۱۲۳، ۱۲۴). در یک برداشت از نسبت بین فیلسوف و نبی در جایگاه رئیس اول مدینه گفته شده فارابی تنها فیلسوف علی‌الاطلاق را مطابق با رئیس اول دانسته و از آنجا که بین فیلسوف علی‌الاطلاق و رئیس اول از سویی و رئیس اول با نبی قائل به این‌همانی است، فیلسوف علی‌الاطلاق همان نبی است.

نکته قابل توجه دیگر این که فارابی نبوت را از مسئله‌ای صرفاً کلامی به مباحث فلسفی وارد می‌کند (شجاعی باغینی و همکاران ۱۴۰۰). شاید بتوان این موضوع یعنی حضور اصول دینی در متن فلسفه را نتیجه مطلوب فارابی از ساخت فلسفه دینی در جهان اسلام قلمداد کرد.

اندیشه سیاسی فارابی صرفاً ملهم از الهیات اسلامی نیست، بلکه عناصر یونانی (افلاطون و ارسطو) به صورت بعضی ترجمه‌های عربی در بعضی موارد با تفسیر اسکندرانی پیش روی او بوده است. او در انتهای *تحصیل السعاده* فلسفه را هدیه یونانیان می‌داند و در سطر انتهایی این کتاب به بزرگداشت افلاطون و ارسطو می‌پردازد و به ذکر آرای این دو در بحث خود مشغول می‌شود (فارابی ۱۳۸۴، ۷۹، ۸۰). بدین ترتیب فیلسوف ما خود را وام‌دار این دو فیلسوف می‌داند.

در استفادهٔ فارابی از ساختار فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو تردیدی وجود ندارد و فلسفه سیاسی او در واقع محلی برای برخورد تعاملی الهیات اسلامی به عنوان مبنا و اساس حاکمیت خدا بر عالم هستی با بهره‌گیری از الگوی آثار سیاسی افلاطون و ارسطو است (مهدی ۱۴۰۰، ۲۰۹؛ فخری ۱۳۹۵، ۱۵۴). درباره ارزیابی تأثیر افلاطون و ارسطو در فلسفه سیاسی فارابی سخن بسیار است و موضوعی مستقل برای تحقیق محسوب می‌شود. البته بعضی اصول و مبادی فارابی در این موضوع را کمتر افلاطونی و بیشتر ارسطویی، نوافلاطونی و هلنیستی با روشی استدلالی و برهانی ارزیابی می‌کنند (داوری ۱۳۵۴، ۵۳).

نتیجه‌گیری

فلسفه دینی ابداعی بود که به جمع بین دین و فلسفه منجر شد. تألیفی بین آن دسته از قواعد فلسفی که با اصول عقاید ادیان ابراهیمی تقابل نداشته باشد با باورهای محوری این ادیان صورت گرفت. برداشت فیلسوفانی که دل در گرو این ادیان داشتند از وحدت حقیقت، لاجرم آنها را به نگاهداشت این دو (فلسفه و دین) در یک نظام فکری رساند. فارابی هم در عالم اسلام به چنین کاری دست زد؛ یعنی او نیز تلاش کرد بین میراثی از آرای فلسفه یونانی با اصول اعتقادی دین اسلام جمع و تألیف انجام دهد. *رساله فی أغراض مابعدالطبیعة* در مقیاس یک اثر مختصر، طرحی از نظام فلسفه دینی را نشان می‌دهد که مبدأ کل شیء (الله) را وارد مابعدالطبیعه ارسطو می‌کند و بر این اساس با تنظیم و تفسیری برگزیده، آن را به الهیات اسلامی مبدل می‌نماید. این الگوی فکری (فلسفه دینی) در مجموعه آثار این فیلسوف اسلامی دنبال شده است، به این معنی که می‌توان تأثیر ایده فلسفه دینی را در نگارش آثار این فیلسوف مشاهده کرد. آثار مهم فارابی مانند *آراء اهل مدینه*، *سیاست مدنیه*، و رساله‌های *الجمع*، *الملة* و *الحروف* با محوریت طرح فلسفه دینی فارابی تنظیم شده‌اند. او با این مبنا به برساخت نظام فکری مورد علاقه خود که به زعم ما همان فلسفه دینی است در عالم اسلام اقدام کرده است.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

ابن ندیم.۱۳۸۱. *الفهرست*. ترجمه و تحشیه محمدرضا تجدد. تهران: انتشارات اساطیر.

ابن‌سینا. ۱۳۶۳. *رساله اضحویه*. ترجمهٔ حسین خدیو جم. تهران: انتشارات اطلاعات.

ابن‌سینا.۱۴۰۴ ق. *الهیات شفاو* قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.

ارسطو. ۱۳۸۵. *مابعدالطبیعه*. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.

ایلخانی، محمد. ۱۳۸۲. *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*. تهران: سمت.

آقایانی چاوشی، جعفر. ۱۳۸۳. *کتابشناسی توصیفی فارابی*. مقدمه ژان ژولیوه. تهران: انتشارات هرمس با همکاری مرکز گفتگوی تمدن‌ها.

بریه، امیل. ۱۳۷۷. *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد*. ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی. تهران: انتشارات خوارزمی.
بریه، امیل. ۲۵۳۵. *تاریخ فلسفه در دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی*. ج. ۲. ترجمه ع. مراد داودی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
پازوکی، شهرام. ۱۳۸۰. «فلسفه مسیحی چیست؟». *فلسفه* ۲-۳: ۲۰۱-۲۱۹.
پازوکی، شهرام. ۱۳۹۵. حکمت مسیحی (*مطالعه‌ای تطبیقی با حکمت اسلامی*). تهران: مؤسسه پژوهشی حکت و فلسفه.
پورحسن، قاسم. ۱۳۹۵. «فارابی و خوانشی فلسفی از الحروف». *تاریخ فلسفه* ۷(۲): ۷-۲۸.
جابری، محمد عابد. ۱۳۹۷. *ما و میراث فلسفی‌مان*. ترجمه سید محمد آل مهدی. تهران: نشر ثالث.
جمشیدنژاد اول، غلامرضا. ۱۳۹۲. *پیر فلسفه اسلامی (مروری بر زندگی و آثار ابویوسف یعقوب معروف به کندی)*. تهران: انتشارات همشهری.
حسینی، سید احمد. ۱۳۹۲. «تحلیل معناشناختی روایت ابن‌سینا از فهم متافیزیک ارسطو». حکمت سینوی (مشکوه النور) ۵۰: ۷۹-۹۰.
حسینی، سید محسن، و همکاران. ۱۴۰۱. «تأملی در هویت فلسفه به مثابه حکمت در رساله الجمع فارابی». *آئینه حکمت* ۷۰: ۱-۱۸.
حکمت، نصراله. ۱۳۹۸. *متافیزیک ابن‌سینا*. تهران: انتشارات الهام.
حکمت، نصراله. ۱۴۰۱. *سه فیلسوف، سه اثر، سه رخداد (مدخلی به متن‌خوانی و تفسیر الهیات شفا)*. تهران: انتشارات الهام.
خادمی، عین اله. ۱۳۸۷. «تحلیل معنای سعادت از دیدگاه فارابی». *پژوهش‌های فلسفی* ۱۰(۲):۸۱-۱۰۷.
خسروپناه، عبدالحسین، و حسام‌الدین مؤمنی شهرکی. ۱۴۰۱. «جستاری در ساختار روش‌شناسی حکمت اسلامی با تأکید بر ساحت هستی‌شناختی». *پژوهش‌های هستی‌شناختی* ۱۱(۲): ۳۷۱-۳۹۸.
داوری اردکانی، رضا. ۱۳۵۴. *فلسفه مدنی فارابی*. تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.
داوری اردکانی، رضا. ۱۳۷۴. *فارابی*. تهران: طرح نو.
دیباجی، سید محمدعلی. ۱۳۹۶. «تمایز معناشناختی-تاریخی الهیات و مابعدالطبیعه در حکمت سینوی». *الهیات تطبیقی* ۸(۱): ۱۲۵-۱۳۸.
ژیلسن، اتین. ۱۳۹۵. *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا*. ترجمه رضا گندمی نصرآبادی. قم: ادیان و مذاهب.
شجاعی باغینی، حوریه، عبدالله صلواتی، و امیرحسین منصوری. ۱۴۰۰. «انگاره سازی معلم ثانی درباره نبوت». حکمت سینوی (*مشکوه النور*) ۲۵(۲): ۱۶۷-۱۹۳.
شرباک، دن کوهن. ۱۴۰۰. *فلسفه یهودی در قرون وسطی*. ترجمه علیرضا فهیم. قم: ادیان و مذاهب.
صلیبا، جمیل. ۱۳۶۶. *فرهنگ فلسفی*. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: حکمت.
عباس‌زاده، مهدی. ۱۳۹۸. «کارکرد معرفتی زبان نزد فارابی». *پژوهش‌های نوین عقلی* ۴(۱): ۲۹-۴۸.
عسگری، احمد، و اسکندر صالحی. ۱۳۹۴. «مابعدالطبیعه در عالم اسلام و جایگاه ترجمه‌های عربی در فلسفه اسلامی». *فلسفه* ۴۳(۲): ۷۵-۹۴.
فارابی. ۱۳۴۹. *رساله فی اغراض مابعدالطبیعه*. حیدر آباد: دایره المعارف عثمانیه.
فارابی. ۱۳۸۴. *سعادت از نگاه فارابی (ترجمه دو کتاب تحصیل السعاده و کتاب التنبیه علی سبیل السعاده)*. ترجمه علی اکبر جابری مقدم. قم: دارالهدی.
فارابی. ۱۳۹۶. *السیاسه المدنیه*. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. تهران: انتشارات سروش.
فارابی. ۱۴۰۵. *الجمع بین رأیی الحکیمین*. مقدمه و تعلیقه دکتر البیر نصری نادر. تهران: الزهرا.
فارابی. ۱۹۸۶-الف. *الحروف*. تحقیق محسن مهدی. بیروت: دار المشرق.

فارابی. ۱۹۸۶-ب. *آراء اهل مدینه فاضله*. قدم له و حققه دکتر البیر نصری نادری. بیروت: دارالمشرق.
فارابی. ۱۹۹۱. الملة و نصوص اخری. تحقیق محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
فتحی، حسن، مهدی اسعدی. ۱۳۹۹. «ارتباط وجودشناسی، جوهرشناسی و الهیات در فلسفه ارسطو و بررسی تفاسیر جدید آن». *نشریه فلسفه دین* ۱۷ (۲): ۲۹۷-۳۱۵.
فخری، ماجد. ۱۳۷۲. *سیر فلسفه در جهان اسلام*. گروه مترجمان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
فخری، ماجد. ۱۳۹۵. *فارابی بنیان‌گذار نوافلاطون‌گرایی اسلامی*. ترجمهٔ محمدرضا مرادی طادی. تهران: نشر علم.
فلاطوری، عبدالجواد. ۱۳۹۴. *دگرگونی بنیادین فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی*. ترجمهٔ محمدباقر تلغری زاده. تهران: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
قرشی، سید علی اکبر. ۱۳۷۱. *قاموس قرآن*. تهران: دار الکتب الأسلامیه.
کاپلستون، فردریک.۱۳۸۷. *تاریخ فلسفه، جلد ۲ ، از آگوستین تا اسکوتوس*. ترجمه ابراهیم دادجو. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
کربن، هانری. ۱۳۹۶. *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جواد طباطبائی. تهران: مینوی خرد.
کندی، یعقوب بن اسحاق. ۱۹۵۰. *رسائل الکندی الفلسفیه*، ج. ۱. به تحقیق محمد عبدالهادی ابوریده. قاهره: دارالفکر العربی.
کیان‌خواه، لیلا، رضا اکبریان، و محمد سعیدی‌مهر. ۱۳۹۷. «تعریف و موضوع مابعدالطبیعه از دیدگاه ابن سینا: بررسی تأثیر رساله اغراض مابعدالطبیعه فارابی». حکمت سینوی (*مشکوه النور*) ۱۶ (۱): ۱-۲۵.
گندمی نصرآبادی، رضا. ۱۳۸۶. «نسبت عقل و وحی (نگاهی به فلسفه فیلون اسکندرانی)»، *فصلنامه حکمت و فلسفه* ۱۰-۱۱: ۱۰۳-۱۲۰.
مهدی، محسن. ۱۴۰۰. *فارابی و بنیان‌گذاری فلسفه سیاسی اسلامی*. ترجمهٔ محمد احسان مصحفی. تهران: انتشارات حکمت.
ولفسون، هری اوسترین. ۱۴۰۰. *فلسفه آباء کلیسا*. ترجمه علی شهبازی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

Bibliography

The Holy Quran.
Abbaszadeh, Mahdi. 2019. "Fārābi's Epistemological Function for Language." *Journal of New Intellectual Research* 4(1): 29-48. (In Persian)
Aghayani Chavoshi, Jafar. 1383 SH. *Descriptive Bibliography of al-Farabi*. Introduction by Jean Juliette. Tehran: Hermes Publisher in collaboration with the Center for Dialogue of Civilizations. (In Persian)
Al-Farabi. 1349 H. *Risālah fī Aghrāḍ Mā Baʿd al-Ṭabīʿa*. Hyderabad: Ottoman Encyclopedia. (In Arabic)
Al-Farabi. 1384 SH. *Happiness from al-Farabi's Perspective (Translation of the Two Books Taḥsīl al-Saʿāda and Kitāb al-Tanbīh ʿala Sabīl al-Saʿāda)*. Translated by Ali Akbar Jabiri Moghadam. Qom: Dar al-Huda. (In Persian)
Al-Farabi. 1396 SH. *Al-Sīyāsa al-Madaniyya*. Translated and Commented by Hassan Malekshahi. Tehran: Soroush Publishing House. (In Persian)
Al-Farabi. 1405 H. *Al-Jamʿ Bayn Raʾy Al- Ḥakīmayn*. Introduced and annotated by Dr. Albir Nasri Nader. Tehran: Al-Zahra. (In Arabic)
Al-Farabi. 1986a. *Al- Ḥurūf*. Edited by Mohsen Mahdi. Beirut: Dar Al-Mashriq. (In Arabic)
Al-Farabi. 1986b. *Ārāʾ Ahl al-Madīna al-Fāḍila.* Edited and introduced by Dr. Albir Nasri Naderi. Beirut: Dar al-Mashriq. (In Arabic)

Al-Farabi. 1991. *Al-Milla wa Nuṣūṣ Ukhrā*. Edited by Mohsen Mahdi. Beirut: Dar al-Mashriq. (In Arabic)

Al-Jabri, Mohammed Abed. 1397 SH. *We and Our Philosophical Heritage*. Translated by Seyyed Mohammad Aal-i Mahdi. Tehran: Thaleth Publications. (In Persian)

Al-Kindī, Yʿaqūb Ibn Isḥāq. 1950. *Rasāʾil al-Kindī al-Falsafīyya*, Vol. 1. Edited by Muhammad Abd al-Hadi Aburideh. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi. (In Arabic)

Aristotle. 1385 SH. *Metaphysics*. Translated by Mohammad Hasan Lotfi. Tehran: Tarh-i Nu. (In Persian)

Asgari, Ahmad, & Iskandar Salehy. 2016. "Metaphysics in the Islamic World and the Role of the Arabic Translations in Islamic Philosophy." *Falsafeh* 43(2): 75-94. (In Persian)

Bréhier, Émile. 1374 SH. *The History of Philosophy: The Hellenistic and Roman Age*, Vol. 2. Translated by A. Murad Davoudi. Tehran: Tehran University Press. (In Persian)

Bréhier, Émile. 1377 SH. *The History of Philosophy: The Middle Ages and the Renaissance*. Translated and summarized by Yahya Mahdavi. Tehran: Kharazmi Publications. (In Persian)

Cohn-Sherbok, Dan. 1400 SH. *Medieval Jewish Philosophy: An Introduction*. Translated by Alireza Fahim. Qom: University of Religions and Denominations Press. (In Persian)

Copleston, Frederick. 1387 SH. *History of Philosophy (Vol. 2 from Augustine to Scotus)*. Translated by Ebrahim Dadjo. Tehran: Scientific and Cultural Publications. (In Persian)

Corbin, Henry. 1396 SH. *History of Islamic Philosophy*. Translated by Javad Tabatabai. Tehran: Minu-yi Khirad. (In Persian)

Davari Ardakani, Reza. 1354 SH. *Al-Farabi's Civil Philosophy*. Tehran: Supreme Council of Culture and Art. (In Persian)

Davari Ardakani, Reza. 1374 SH. *Al-Farabi*. Tehran: Tarh-i Nu. (In Persian)

Dibaji, Seyyed Mohammad Ali. 2017. "The Semantic-Historical Distinction between Theology and Metaphysics in Avicenna's Philosophy." *Comparative Theology* 8(1): 125-138. (In Persian)

Fakhri, Majid. 1372 SH. *A History of Islamic Philosophy*. Translators Group. Tehran: Academic Publishing Center. (In Persian)

Fakhri, Majid. 1395 SH. *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism*. Translated by Mohammad Reza Moradi Tadi. Tehran: ʿIlm Publishing. (In Persian)

Falaturi, Abdoldjavad. 1394 SH. *The Fundamental Transformation of Greek Philosophy in Confrontation with Islamic Way of Thought*. Translated by Mohammad Baqer Talgharizadeh. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy Publications. (In Persian)

Fathi, Hasan, Mahdi Asadi. 2020. "The Relationship between Ontology, Substanceology (Ousiology) in Aristotle's Philosophy and the Examination of the New Interpretations about it." *Philosophy of Religion* 17(2): 297-315. (In Persian)

Gandomi Nasrabadi, Reza. 2007. "The Relationship Between Reason and Revelation (A Look at the Philosophy of Philo of Alexandria)." *Wisdom and Philosophy* 10-11: 103-120. (In Persian)

Gilson, Étienne. 1395 SH. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. Translated by Reza Gandomi Nasrabadi. Qom: University of Religions and Denominations Press. (In Persian)

Hekmat, Nasrollah. 1401 SH. *Three Philosophers, Three Works, Three Events (An Introduction to Reading and Interpreting Al-Shifāʾ (al-Ilāhīyyāt))*. Tehran: Elham Publications. (In Persian)

Hekmat, Nasrollah. 2019. *Ibn Sina's Metaphysics*. Tehran: Elham Publications. (In Persian)

Hosseini, Seyyed Ahmad. 2019. "Ibn Sina's Narration of Understanding the Metaphysics and Its Semantic Analysis." *Avicennian Philosophy Journal* 50: 79-90. (In Persian)

Hosseini, Seyyed Mohsen, et al. 2022. "A Deliberative Account of Philosophy as Wisdom in al-Farabi's Treatise al- Jam' Beyne Ra'yy Al-Hakimayn." *Ayeneh Maʿrefat* 70: 1-18. (In Persian)

Ibn Nadīm. 1381 SH. *Al-Fihrist*. Translated and annotated by Mohammad Reza Tajaddod. Tehran: Asatir Publishing House. (In Persian)

Ibn Sīnā, Ḥusayn bin ʿAbdullāh (Avicenna). 1404 H. *Al-Shifāʾ (al-Ilāhīyyāt)*. Qom: Maktaba Ayatullah Marʿashi Najafi. (In Arabic)

Ibn Sīnā, Ḥusayn bin ʿAbdullāh (Avicenna).1363 SH. *Risālih-yi Aẓḥawiyyīh*. Translated by Hossein Khadiv Jam. Tehran: Etelaʿat Publications. (In Persian)

Ilkhani, Mohammad. 1382 SH. *History of Philosophy in the Middle Ages and Renaissance*. Tehran: Samt. (In Persian)

Jamshidnezhad Avval, Gholamreza. 1392 SH. *The Elder of Islamic Philosophy (A Review of the Life and Works of Abu Yusuf Yaqub, Known as Al-Kindi)*. Tehran: Hamshahri Publications. (In Persian)

Khademi, Ainollah. 2009. "Analysis of Happiness according to al-Farabi." *Journal of Philosophical Theological Research* 10(2): 81-107. (In Persian)

Khosropanah, Abdolhossein, & Hesamaldin Moemeni Shahraki. 2023. "An Inquiry on the Methodological Structure of Islamic Wisdom with an Emphasis on the Ontological Field." *Ontological Researches* 11(2): 371-398. (In Persian)

Kiankhah, Leila, Reza Akbarian, & Mohammad Saeedi Mehr. 2019. "Definition and the Subject of Metaphysics from Ibn Sina Point of View: A Study on the Influence of Farabi's Treatise of the Objectives of Metaphysics." *Avicennian Philosophy* 16(1): 1-25. (In Persian)

Mahdi, Muhsin. 1400 SH. *Al-Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Translated by Mohammad Ehsan Mushafi. Tehran: Hikmat Publications. (In Persian)

Pazouki, Shahram. 1380 SH. "What is Christian Philosophy?." *Falsafeh* 2-3: 201-219. (In Persian)

Pazouki, Shahram. 1395 SH. *Christian Wisdom (A Comparative Study with Islamic Wisdom)*. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. (In Persian)

Purhassan, Ghasem. 1395 SH. "Farabi and a Philosophical Reading of al-Huruf." *History of Philosophy* 7(2): 7-28. (In Persian)

Qarashi, Seyyed Ali Akbar. 1371 SH. *Qur'an Dictionary*. Tehran: Dar Al-Kutub al-Islamiyya. (In Arabic)

Saliba, Jamil. 1366 SH. *Philosophical Dictionary*. Translated by Manouchehr Sanei Darehbidi. Tehran: Hikmat. (In Persian)

Shojaee Baghini, Hoorieh, Abdollah Salavati, & Amir Hossein Mansori. 2021. "Farabi's Imagination about Prophecy." *Avicennian Philosophy* 25(2): 167-193. (In Persian)

Wolfson, Harry Austryn. 1400 SH. *The Philosophy of the Church Fathers*. Translated by Ali Shahbazi. Qom: University of Religions and Denominations Publication. (In Persian)

یادداشت‌ها

[۱]. اگر اجزاء ترکیب حاصل‌شده در خارج برای خود ذات جداگانه و مستقل داشته باشند و موجود متمایز از موجود دیگر محسوب شوند، این ترکیب انضمامی نامیده می‌شود. اما در ترکیب اتحادی، ذات شیء با ذات شیء دیگر به اتحاد می‌رسد و دو ذات از بین می‌رود. به عبارت دیگر، در مرکب اتحادی یک موجود جدید داریم، که اگرچه برساختی از دو موجود قبلی است، مستقل از آن دو است و هویت مخصوص خود را دارد.

Philosophy of Religion Research
Vol. 23, No. 1, (Serial 45), Spring & Summer 2025, pp. 65-81
Research Paper
10.30497/prr.2025.246524.1931

Evidential Challenges of an Agnostic for Theists and Atheists

Gholamhossein Javadpoor[1]

Submitted: 2024.06.19 Accepted: 2024.08.19

Abstract

Agnostics maintain that one cannot/should not arrive at either an affirmative or negative belief regarding the existence of God, and the correct epistemological approach on this matter is suspension of judgment. This approach typically emerges within an evidentialist framework, where the epistemic validity of a proposition depends on the proofs and supporting evidence. If the available evidence fails to decisively affirm or deny the proposition, then the appropriate response is silence. From the agnostic perspective, the theism/atheism dichotomy is problematic for three reasons: (1) Theistic and atheistic beliefs are neither presuppositions nor basic and self-justifying propositions; (2) There is insufficient evidence to support either position, and all purported evidence is flawed or invalid; (3) Even if the evidence is considered successful, the arguments on both sides ultimately balance out, leading to epistemic equivalence. Consequently, all epistemic paths lead to the suspension of judgment, and neither theism nor atheism can claim valid epistemic justification. However, the agnostic position may be excessively stringent. The wholesale rejection of all evidence and the claim that the arguments are perfectly balanced risk leading to a form of radical skepticism. Moreover, by refusing to acknowledge the approach of the believers, agnosticism disregards the rationality of theists and atheists alike, failing to recognize the intellectual virtues that may underlie their respective positions.

Keywords

agnosticism, evidentialism, epistemic equivalence, basic beliefs, theism, atheism

© The Author(s) 2025.

1. Assistant Professor, Department of Kalam, The Iranian Research Institute of Philosophy, Tehran, Iran. (javadpour@irip.ac.ir)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وسوم، شماره اول (پیاپی ۴۵)، بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص. ۶۵-۸۱
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2025.246524.1931

چالش‌های قرینه‌گرایانهٔ لاادری‌گرا پیش‌روی معتقدان

غلامحسین جوادپور[۱]

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۳۰ **پذیرش:** ۱۴۰۳/۰۵/۲۹

چکیده

لاادری‌گراها معتقدند در باب وجود خدا نمی‌توان/ نباید به باور ایجابی یا سلبی دست یافت و رویکرد معرفتی درست و موجه در این زمینه، توقف است. شکل‌گیری چنین رویکردی اغلب در بستر قرینه‌گرایانه رخ می‌دهد. هنگامی که اعتبار معرفتی یک گزاره به قرائن و شواهد پشتیبان آن باشد، اگر قرائن نتوانند سلب یا ایجاب گزاره را تعیّن بخشند، آنگاه درباب آن باید سکوت کرد. لاادری‌گرا نسبت به دوگانه خداباوری/خداناباوری معتقد است آنها: (۱) نه پیش‌فرض هستند نه گزاره پایه و خودموجه؛ (۲) شواهد کافی به سود هیچ‌یک وجود ندارد و شواهد ادعایی جملگی مخدوش و نامعتبر هستند؛ (۳) اگر شواهد را موفق بدانیم، درنهایت و پس از وزن‌دهی متکافئ هستند. بنابراین همه مسیرهای معرفتی به توقف داوری ختم می‌شوند و نه خداباوری و نه خداناباوری نمی‌توانند توجیه معرفت‌شناختی معتبری داشته باشند. با این حال، نگاه لاادری‌گرایانه بیش از اندازه سخت‌گیرانه است و خدشه در همه شواهد و ادعای هم‌وزنی آنها، چه بسا او را به شکاکیت فراگیر بکشاند. ضمن این که لاادری‌گرا، با به رسمیت نشناختن رویکرد باورمندان، معقولیت ایشان و اتصاف آنها به فضایل فکری را نادیده می‌گیرد و همه را در نیل به اعتقاد سلبی یا ایجابی تخطئه می‌کند.

کلیدواژه‌ها

لاادری‌گرایی، قرینه‌گرایی، تکافؤ معرفتی، باورهای پایه، خداباوری، خداناباوری

۱. استادیار گروه کلام، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. (javadpour@irip.ac.ir)

مقدمه

لاادری‌گرایان موضع نهایی درباره وجود خدا را توقف داوری و اعلام بی‌باوری در این زمینه می‌دانند. در نگاه ایشان، در نبرد معرفتی بین خداباوران و خداناباوران نمی‌توان هیچ یک را فاتح دانست و با اطمینان خاطر و قاطعیت معرفتی یکی را بر دیگری ترجیح داد. در چارچوب قرینه‌گرایانه، افراد معتقد (خداباوران یا خداناباوران) در صدد انکار دلایل طرف مقابل و اثبات دلایل خود هستند؛ اما لاادری‌گرایان معتقدند هیچ یک از دو باور به وجود یا عدم خدا بر دیگری برتری معرفتی ندارند. در گام نخست، فرد معتقد (خداباور یا خداناباور) می‌تواند ادعای تقدم معرفتی یا پیش‌فرض بودن باور خود را کند و وظیفه اثبات را بر عهده طرف مقابل بگذارد؛ در گام دوم می‌تواند پایه و خودموجه بودن مدعای خود را ادعا کند؛ و در گام بعدی داشتن شواهد به سود خود و علیه مدعای رقیب را پیش کشد. لاادری‌گرا با دو مدعای نخست مخالف است و آنها را فاقد دلیل کافی و تنها بیان ادعا می‌داند. در مواجهه با مدعای سوم نیز او معتقد است چنین شواهدی به سود هر یک یا اساساً وجود ندارد و همگی نامعتبر است یا شواهد طرفین برابر و در نتیجه ساقط است. در نتیجه همهٔ راه‌ها به سوی دفاع از خداباوری/خداناباوری عقلی مسدود است، و براساس یک نگرش قرینه‌گرایانه باید داوری درباره ترجیح یکی از اینها بر دیگری را متوقف کرد. البته در رویکردهای غیرقرینه‌گرایانه می‌توان از عناصری همچون شهود، تجربه دینی، عمل‌گرایی و مصلحت‌اندیشی، کارکرد درست قوای معرفتی و... بهره گرفت، و لاادری‌گرایی در این بافت به این معنا است که از این دریچه‌ها هم راه به سوی فهم وجود یا عدم وجود خدا بسته است. ذکر این نکته لازم است که لاادری‌گرایی جنبه‌های گسترده معرفتی و غیرمعرفتی دارد، اما این مقاله تنها جغرافیایی از چالش‌های قرینه‌گرایانهٔ پیش روی معتقدان را گزارش و تحلیل می‌کند تا بزنگاه‌های بحث روشن‌تر شود. روشن است که تحلیل هر یک از این چالش‌ها خود مجالی موسع می‌طلبد. همچنین در برشمردن چالش‌های لاادری‌گرایان پیش روی معتقدان، گاه چنین اشکالاتی در آثار ایشان موجود است که به فراخور بحث بدان‌ها ارجاع داده شده است و گاه اشکالاتی فرضی بیان می‌شود که معتقد باید در برابر آنها از خود دفاع کند.

لاادری‌گرایی قرینه‌گرایانه

همان طور که نظریات توجیه معرفتی به دو دسته کلی قرینه‌گرایانه و ناقرینه‌گرایانه تقسیم می‌شوند، ادعای بن‌بست معرفتی در زمینه خدا نیز می‌تواند دو گونه باشد. البته سرشت لاادری‌گرایی چه در دوران ظهور آن در قرن نوزدهم و چه در تلقی کنونی آن در فلسفه دین معاصر، اغلب مبتنی بر قرینه‌گرایی معرفتی است که با تلقی ایمان «گزاره‌ای» ظهور و بروز می‌یابد. اما گاه نیز از این چارچوب فراتر می‌رود که نمونه آن «لاادری‌گرایی ضروری»[1] است که ناتوانی ما از شناخت خدا را نه در مشکلی از جانب استدلال و قرینه، که به طور کلی نقص قوای شناختی ما از درک موجود متعالی می‌داند. پس محور این مقاله استدلال‌های قرینه‌گرایانی است که در باب وجود خدا توقف داوری را موضع درست می‌دانند.

موضع لاادری‌گرایانه را در یک خوانش قرینه‌گرایانه موسّع می‌توان چنین تنسیق کرد:

در موقعیتی که قرینه/قرائن کافی به لحاظ منطقی از گزاره P پشتیبانی نکند، و در عین حال، از گزاره‌های مقابل P1 P2 ... Pn نیز پشتیبانی نکند، باید از داوری معرفتی در باب همه گزاره‌های P, P1, P2 ... Pn خودداری کرد و عدم دلیل به سود هر یک دلیل بر عدم یا وجود یکی دیگر نخواهد بود.

این نمای کلی از این دیدگاه است که با تطبیق آن بر مقوله وجود خدا، قرائن موجود در مجموع بی‌طرف هستند و نه وجود و نه عدم وجود او قابل تصدیق نیست و باید در این باب به بی‌باوری (عدم باور به طرفین گزاره) گرایید. در باب اعتقاد به وجود یا عدم وجود خدا، یا قرائن به سود هر دو طرف هست یا به سود هیچ کدام نیست یا تنها به سود یک طرف است. از نگاه لاادری‌گرا، حالت سوم متصور نیست و هیچ یک از خداباور و خداناباور دلایل قاطعی به سود خود در اختیار ندارد که رویکرد رقیب را شکست دهد. در نگاه برخی لاادری‌گرایان، حالت نخست اتفاق افتاده است که باید به تکافؤ قرائن حکم کرد. حالت دوم نیز در میان لاادری‌گرایان طرفدار دارد. با این حال، برخی را عقیده بر آن است که عدم قرائن به سود خداباوری کافی است تا به خداناباوری حکم کنیم و نوبت به ارزیابی قرائن خداناباور نمی‌رسد تا در صورت فقدان آنها به لاادری‌گرایی حکم کنیم (Scriven 1966, 103; Hanson 1972, 323). لاادری‌گرا در مقام مواجهه با خداباور و خداناباور مدعی است قرائن و شواهد ادعایی آنها برای دفاع از مدعا با چالش‌های مختلفی مواجه است که در نهایت هیچ یک را موجه نمی‌گرداند (Le Poidevin 2010, 14).

ساختار این مقاله، بر اساس وجود یا عدم وجود شواهد به سود هر طرف گزاره «خدا وجود دارد» تنظیم می‌شود. بنابراین اگر e1 و e2 را به ترتیب شواهد به سود خداباوری (p) و خداناباوری (q) در نظر بگیریم، آنگاه سه حالت کلی وجود خواهد داشت:

الف) e1 و e2 وجود ندارند؛ در این صورت:

الف-۱) پیش‌فرض روشی وجود دارد: همان معتبر است بدون ارزش صدق (p ∨ q)

الف-۲) پیش‌فرض حقیقی وجود دارد: همان معتبر است با ارزش صدق (p ∨ q)

الف-۳) پیش‌فرض وجود ندارد: توقف (~p ∧ ~q)

ب) یکی از e1 و e2 وجود دارد؛ آنگاه آن قرینه:

ب-۱) کافی است: التزام به آن گزاره جایز/لازم است. (p ∨ q)

ب-۲) ناکافی است:

ب-۲-۱) اگر معیار تنها وجود شواهد کافی باشد: توقف (~p ∧ ~q)

ب-۲-۲) اگر هر میزان شواهد پذیرفته شود: پذیرش گزاره شاهددار (p ∨ q)

ج) e1 و e2 هر دو وجود دارند؛ در این حالت:

ج-۱) متکافئ هستند: توقف (~p ∧ ~q)

ج-۲) متکافئ نیستند؛ آنگاه:

ج-۲-۱) یکی کافی و دیگری ناکافی است: پذیرش گزاره با شاهد کافی (p ∨ q)

ج-۲-۲) هر دو ناکافی هستند: یا توقف (~p ∧ ~q) یا ترجیح گزاره با شاهد قوی‌تر (p ∨ q)

پس در میان حالات متصور، گاه اعتقاد به وجود یا عدم وجود خدا متعین است و گاه توقف داوری. در ادامه با ترسیم حالات معرفتی یادشده، به نحوه مواجهه و استدلال‌های لاادری‌گرا در برابر معتقدان پرداخته می‌شود. لازم به یادآوری است که لاادری‌گرایان گاه دیدگاه خود را پیش‌فرض و بی‌نیاز از استدلال می‌دانند، چنان که فلو (Flew 1972) می‌گوید، و گاه برای آن استدلال می‌کنند که این استدلال در جهت نادرستی موضع‌گیری به نفع یکی از طرفین و الزام به توقف داوری در آن باب است. مواردی که در (ب) و (ج) برشمرده شده از این سنخ‌اند.

۱. عدم وجود شواهد

تحقق نیافتن شواهد به سود هر دو طرف، گاه در نگاه همه (معتقدان و لاادریان) است و گاه تنها در نگاه لاادری. در حالت نخست، توافقی بر سر این بحث وجود خواهد داشت و اختلاف تنها بر سر نتایجی است که از این موقعیت معرفتی گرفته می‌شود. اما در حالت دوم، بحث ناظر به چالش‌هایی است که لاادری‌گرا پیش روی معتقدان قرار می‌دهد و همه شواهد ادعایی آنها را ابطال می‌کند. بنابراین تبیین و ارزیابی نگاه انکاری لاادری‌گرا نسبت به شواهد مهم است. در زمینه انکار شواهد از سوی لاادری‌گرا می‌توان از انکار دو دسته شواهد شهادتی[۲] (اعتماد به گواهی دیگران بر صدق یک گزاره) و غیرشهادتی[۳] (مواردی چون اعتبار گزاره بر اساس استدلال، شهود، حس و حافظه) سخن گفت:

الف) انکار شواهد شهادتی: در حالت اول، لاادری‌گرا مدعی می‌شود: شهادت(های) قوی به نفع هیچ یک از طرفین وجود ندارد و موارد ادعایی هم فاقد ارزش و مخدوش هستند (صغروی) یا اساساً شهادت به کلی در باب وجود خدا حجیت ندارد (کبروی).

در بخش نخست، او موجه نیست. زیرا بسیاری از خداباوران و خداناباوران شهادت‌های خوبی به نفع باور خود در دست دارند و مراجع فکری[۴] و انسان‌های برجسته به لحاظ فکری در هر دو طرف به سود مدعا شهادت داده‌اند. تاریخ دین، اندیشه و فلسفه مملو از این شهادت‌ها است و برای برشمردن مصادیق این شهادت‌ها و تحقق این منبع معرفتی برای وجود یا عدم وجود خدا معضلی پیش روی معتقدان نیست. این شهادت‌ها هم موجودند و هم قوی؛ هم در مراحل ابتدایی تفکر و اندیشه بشر بوده‌اند و هم در میانه و انتهای آن. در بخش دوم اما ارزش معرفتی گواهی قابل مناقشه است و برخی نیز آن را منبع مستقلی برای معرفت به شمار نیاورده و ارزش آن را جز به ارزش طریق معرفت برای آن شاهد ندانسته‌اند. چنان باوری یا برای او پایه بوده یا مبتنی بر قرائن که هر یک فرآیند حجیت خاص خود را دارد و معرفت‌شناسان برجسته‌ای به این سخن اذعان کرده‌اند (Konyndyk 1991, 319). در نتیجه مباحث ذیل شهادت در نهایت به نظرِ نهایی در باب قرائن غیرشهادتی بازمی‌گردد. همچنین مناقشه در نپذیرفتن شهادت در باب اموری چون وجود خدا که امری علی‌الادعا متعالی و برتر از مشاهده حسی است، بیراه نیست؛ به ویژه اگر قرائن علیه چنان وجودی کثرت و قوت معرفتی داشته باشند.

ب) انکار شواهد غیرشهادتی: به اعتقاد لاادری‌گرا، هیچ شاهد معتبری به سود یا علیه خداباوری وجود ندارد و هر آنچه هست اخبار این و آن است؛ زیرا:

ب-۱) یا همه آنها مخدوش هستند و نقض‌ها و نقص‌هایی که درباره هر برهان وارد شده نشان از آن دارد که نمی‌توان از آنها انتظار نتیجه‌ای چون اثبات خدا را داشت و در اردوی هیچ کدام دلیلی متقن، عقلانی و قانع‌کننده که همگان یا اغلب بپسندند یافت نمی‌شود. برای نمونه، کنی می‌گوید: «هیچ کدام از استدلال‌ها به سود خدا را قانع‌کننده نمی‌یابم و در همه آنها می‌توان کاستی‌هایی یافت. همین طور هیچ استدلالی علیه وجود خدا را نیز قانع‌کننده نمی‌یابم و در همه آنها نقایصی یافت می‌شود» (Kenny 1992, 65). تیغ تیز این رویه بر هر برهانی به سود یا علیه وجود خدا فرود می‌آید. البته که هر یک از این استدلال‌ها با نقد هم‌عقیده‌ها و مخالفان مواجه بوده و شاید نتوان استدلالی را یافت که اشکالی به آن نشده باشد؛ اما چطور می‌توان پذیرفت که این اندازه از انسان‌های باهوش و ملتزم به فضایل فکری، بدون داشتن دلایل خوب و کافی، چنان عقیده‌ای در این زمینه در پیش گرفته‌اند؟ هم خداباوران و هم

خداناباوران استدلال‌هایی بر مدعای خود اقامه کرده‌اند که قرن‌ها در معرض نقض و ابرام بوده و انکار جمله آنها دور از عرف معرفتی است. همه آنها با اشکال مواجه بوده‌اند؛ اما لاادری‌گرا مدعی است همه آنها مخدوش و فاقد ارزش معرفتی لازم و کافی هستند. این وظیفه معرفتی خطیر لاادری‌گرا است که اگر از عهده آن برآید، راه برای حجیت موضع او تا اندازه بسیاری هموار می‌شود.

ب-۲) نوع قرائنی که در باب وجود خدا اقامه شده نادرست است، زیرا قرائن در باب وجود او باید شبیه قرائن در باب وجود امور مادی باشد. در نتیجه علم الهی در روش شبیه علم طبیعی است. با این فرض، قبل از احراز وجود/عدم وجود خدا، نمی‌توان برخی داده‌های تجربی را معطوف به وجود خدا و دال بر آن دانست؛ زیرا ممکن است حاکی از وجود یک امر طبیعی باشند. ما در گام نخست، تصویر و پیش‌ذهنی از خدا نداریم تا بتوانیم بگوییم آن امرِ اثبات‌شده خدا است، نه یک عقل طبیعی پنهان ورای یک پدیده خاص. در نتیجه ابتدا باید خدا با روش تجربی اثبات شود و سپس، بر اساس دلایلی بیشتر، اثبات شود که او امری فراطبیعی است (Mizrahi 2017, 4-10; Wilczewska 2020, 6). این در حالی است که اغلب آنچه به مثابه قرینه در باب وجود خدا تلقی شده با قرینهٔ رایج در علوم تجربی متفاوت است و تلقی این بوده که به چنین شباهتی نیازی نیست (McKim 2001, 94-97).

پس:

(۱) مجموعه قرائن در دسترس و معتبر نه به نفع گزاره p و نه q دلالت تام و تمامی ندارند؛

(۲) در نتیجه هیچ کدام از p و q حجت و موجه نیستند و باور به هر یک از آنها به یک اندازه نامعقول است.

(۳) پس موضع معقول، توقف معرفتی است.

برخی خداناباوران معتقدند در این زمینه نیازی به جستجوی هر دو نوع e1 و e2 نیست و با نبود دلیل به سود یک طرف، نوبت به ارزیابی دلیل طرف دیگر نمی‌رسد و باید همان جا حکم کرد: «نداشتن دلیل بر درستی یک ادعا، دلیل خوبی بر نادرستی آن است» (Hanson 1972, 323) و «از این که دلیل خوبی بر وجود X در دست نداریم، معمولاً استدلالی بر عدم وجود X شکل می‌گیرد» (Hanson 1972, 310)، یا به گفته اسکریون (Scriven 1966, 103)، وقتی دلیلی در دست نیست، نباید به تعلیق باور حکم کرد، بلکه باید باور به عدم را نتیجه گرفت. به اعتقاد او، برای این که الحاد را توجیه کنیم، لازم نیست برهانی علیه وجود خدا اقامه کنیم، همین که ادله اثبات خدا مخدوش شود، الحاد نتیجه‌ای ضروری خواهد بود. او در واقع بین دو سنخ از قضایا تمایز قائل است و قضایای هستی‌شناختی سلبی و ایجابی با یکدیگر متفاوت‌اند. در موارد سلبی، با ابطال براهین متضاد آنها می‌توان به این قضایا معتقد شد و دیگر نیازی به دلایل اثباتی و ایجابی برای آنها و اقامه قرائن و شواهد نیست. در نتیجه گزاره «خدا وجود ندارد» تنها با ابطال ادله به سود خداباوری تأیید می‌شود و نیازی به اقامه دلایل به سود آن نیست. در مقابل، قضایای هستی‌شناختی ایجابی را نمی‌توان با ابطال ادله طرف نقیض آن پذیرفت و باید ادله به سود آن به طور مستقل اقامه گردد. در نتیجه گزاره «خدا وجود دارد» تنها با نفی ادله الحاد اثبات نمی‌شود، بلکه باید از اقامه دلایل به سود خود خداباوری نیز سربلند بیرون آید. پس:

برای هر فاعل شناسای عاقل S و هر ادعای وجودی ایجابی P، اگر S قرینه خوب یا هر ارزیابی معرفتی مثبت دیگری دال بر صدق P نداشته باشد، آنگاه باید رابطه شناختی انکار را در برابر P اختیار کند.

در نتیجه «q V p» و حالت سومی نمی‌توان در نظر گرفت. این البته بیش از آن که مستدل و مبرهن باشد، شهود فیلسوفان است، وگرنه در مقام التزام و معرفت و اثبات، برگرفتن حالت تعلیق معقول است و می‌توان به دلایل معرفتی، نه به گزاره‌ای ملتزم بود و نه به نقیض آن؛ هرچند در مقام ثبوت و واقع، یکی از آن دو حقیقت دارد. با این حال، به نظر می‌رسد حکم مواضع معرفتیِ متفاوت یکسان نباشد. فرض کنید فردی در یک پارکینگ متوسط (۲۰۰ متری) احتمال وجود یک خودروی عتیقه قدیمی را می‌دهد. او یک گشت سرسری می‌زند و چنین خودرویی را نمی‌یابد. عاقلانه است که این نیافتن دلیل بر نبودن باشد. اما اگر چنین موقعیتی در مقیاس یک شهر اتفاق می‌افتاد و آنگاه آن فرد با محدودیت فرصت و قوای شناختی خود تنها قادر به جستجو در بخشی از شهر می‌شد، عاقلانه نیست که از نیافتن به نبودن حکم کند؛ هرچند احتمال بالا برای این امر معقول باشد. حال در مسئله مهمی چون وجود خدا که مدافعان وجود او هم براهین پرشماری اقامه کرده‌اند و نیز این احتمال قوی وجود دارد که به دلیل وجود – علی‌الادعاء– متعالی او، فراچنگ استدلال و عقل رایج بشر نیاید، آنگاه انکار او در پی نیافتن دلایل به سود او معقول نخواهد بود. در نتیجه برای تکمیل اصل مورد نظر باید مقوله‌ای به نام موقعیت معرفتی را در نظر گرفت. این موقعیت معرفتی مناسب است که به برگزیدن باور صادق مدد می‌رساند. این موقعیت دارای دو شرط است: (۱) P چنان است که اگر صادق باشد، شواهد دال بر صدق آن در دسترس فرد باشد؛ (۲) S چنان است که حتماً یا به احتمال زیاد از این شواهد آگاه شود. شرط اول ثبوتی و مرتبط با گزاره و صدق و شواهد بر آن است و شرط دوم اثباتی و مربوط به اطلاع فرد از آن شواهد. احراز این دو شرط البته دشوار است و در چنان موقعیتی می‌توان فرد را در حکم کردن به عدم موجه دانست.

پلانتینگا معتقد است اسکریون با دو گزاره زیر یکسان مواجه نمی‌شود:

الف) خدا وجود دارد.

ب) خدا وجود ندارد.

اگر قرینه‌ای به سود الف یافت نکنیم، باید به نقیض آن یعنی ب معتقد شویم. به لحاظ معرفتی اسکریون باید این را هم بگوید که اگر قرینه‌ای به سود ب پیدا نکردیم، باید به الف معتقد شویم. همین دوگانگی معرفتی و معیار دوگانه او در برابر دو گزاره متافیزیکی نشان از دلبخواهانه بودن این نگرش است (Plantinga 1983, 28). به تعبیر دیگر، پلانتینگا می‌خواهد بگوید اگر معیار معرفتی حاکم نباشد و اسکریون دلیل معقولی برای مدعای خود نداشته باشد، خداباور هم می‌تواند بگوید از عدم پشتوانه معرفتی به سود گزاره ب می‌توان به الف رسید و بدون این که هیچ دلیل اثباتی برای مدعای خود اقامه کند، آن را به کرسی قبول بنشاند. پلانتینگا از این رویکرد به امپریالیسم عقلی خودکامه تعبیر می‌کند. او همچنین در نقدی دیگر می‌گوید این دو گزاره را در نظر بگیرید:

الف) دست‌کم یک انسان وجود دارد که آفریده خدا نیست.

ب) اگر خدا وجود دارد، همه انسان‌ها را او آفریده است.

پس: هر دلیلی به سود الف، دلیلی علیه وجود خدا است.

حال بنا بر مبنای هنسن و اسکریون، اگر قرینه‌ای بر گزاره الف (که هستی‌شناسانه ایجابی است) وجود نداشته باشد، باید به نقیض آن معتقد باشیم، یعنی «هیچ انسانی وجود ندارد که آفریده خدا نباشد یا: همه انسان‌ها آفریده خدا هستند». پس:

یا شواهد مؤید قضیه الف است: در نتیجه خدا وجود نخواهد داشت.

یا شواهد بر خلاف قضیه الف است: در نتیجه خدا وجود خواهد داشت.

اکنون فرض کنیم:

ج) برهان خوبی علیه وجود خدا در دست نداریم.

در نتیجه گزاره الف پذیرفته نیست و طبق نگاه اسکریون و هنسن باید نقیض آن را بپذیریم:

د) همه انسان‌ها را خدا آفریده است.

اکنون فرض کنیم:

ه) برهان خوبی بر وجود خدا در دست نیست. (مورد تأیید اسکریون و هنسن)

در نتیجه:

و) خدا وجود ندارد.

پس طبق دو فرض ج و ه:

ز) برهانی له یا علیه وجود خدا در دست نیست.

در نتیجه باید دو نتیجه آنها را به صورت عطفی قبول کنیم، یعنی:

ح) خدایی وجود ندارد و همه انسان‌ها آفریده او هستند!

این نتیجه‌ای کاملاً متناقض است که از اصل نخستین برآمده است و هنگامی که اصلی به نتایج تناقض‌بار بینجامد، روشن است که آن اصل نادرست بوده است (Plantinga 1983, 29). البته اسکریون می‌تواند ادعا کند که فرض «ز» غیرقابل پذیرش است، و طبق مبنای او، فقدان هر گونه دلیل خوبی له وجود خدا، دلیل خوبی علیه وجود اوست و او تمام تلاش خود را می‌کند تا اثبات کند نمی‌شود همزمان هم ادله له و علیه وجود خدا وجود نداشته باشد. هر گونه نقصی در ادله له وجود خدا به معنای اثبات ادله علیه وجود خدا است.

به موازات دیدگاه بالا مبنی بر لزوم حکم به نبودن خدا بر اثر نیافتن شواهد، دیدگاه معروف شلنبرگ نیز وجود دارد که احتجاب الهی و در دسترس نبودن شواهد را ناقض وجود او می‌داند، چراکه از خدای مهربان انتظار اظهار شواهد بر انسان‌ها می‌رود و نمی‌شود خدا باشد و شواهد بر وجود او به ما نرسد. پس اگر قرار است خدای کامل مهربان اثبات شود، نبود شواهد دلیلی بر نبود اوست (Schellenberg 2015, 24-27). در چنین نگاهی، نبود دلایل خود دلیل بر نبود است و موقعیتی که لاادری‌گرا تصور می‌کند (طرفین مدعا فاقد ادله کافی باشند)، رخت برمی‌بندد.

اکنون باید دید در فرض عدم وجود شواهد به نفع هر یک از طرفین ایجاب و سلب، نتیجه معرفتی مطلوب کدام است. برخی در این حالت مدعی وجود پیش‌فرض هستند؛ اما برخی منکر آن‌اند.

۱-۱. وجود پیش‌فرض

گاه یک مبنا به مثابه فرض درست اتخاذ می‌شود و وظیفه اثبات بر عهده مخالف گذاشته می‌شود، که از آن به پیش‌فرض معرفتی تعبیر می‌شود. این خود بر دو نوع است:

الف) پیش‌فرض روشی[۵] که براساس آن، گزاره یا موقعیت معرفتی تنها نقطه آغاز یک بحث است و هر بار که مدعاهای رقیب از اثبات خود ناتوان باشند، آن گزاره به قوت خود باقی است.[۶] برای شروع بحث، یک مبنا اصل قرار

می‌گیرد و برای ادعاهای مخالف آن تقاضای دلیل می‌شود و تا این مهم برآورده نشود، آن فرض به قوت خود باقی است. این نگاه، آن گزاره را مطابق واقع نمی‌بیند و برای آن ارزش صدق قائل نیست؛ اما آن را بی‌نیاز از دلیل می‌بیند تا نقطه صفری برای گفتگو باشد و هر مخالف تلاش کند آن را ابطال کند. هر یک از خداباوران و خداناباوران می‌توانند مدعای خود را پیش‌فرض بدانند. آنتونی فلو چنین شأنی را برای لاادری‌گرایی یا خداناباوری سلبی قائل است و با تشبیه چنین موضعی به اصل بی‌گناهی در دانش حقوق، هر نوع عدول از چنین اصلی را نیازمند دلیل و اثبات می‌داند. به بیان دیگر، ما درباره چیستی و هستی خدا چیزی نمی‌دانیم تا زمانی که دلیلی بر آن اقامه گردد (Flew 1972, 34).

آنتونی کنی نیز معتقد است به صورت کبروی وجود موقعیت پیش‌زمینه‌ای در باب وجود خدا بدون اشکال است. اما این موقعیت به سود خداباور و خداناباور نیست، زیرا:

۱) ادعای علم نیازمند دلیل و اثبات است، اما در جهل (عدم علم) اعتراف کافی است.

۲) باور به وجود یا عدم وجود خدا تعهد کامل است، در نتیجه نیازمند دلیل و وجه تعهد است، در حالی که اعتراف به جهل تعهد نیست. باور حاکی از وجه ایجابی و التزامی به چیزی است، اما بی‌باوری نشان‌دهنده عدم چنین التزامی است (Kenny 2009, 122).

داشتن پیش‌فرض روشی -که هیچ دلالتی بر واقعی بودن محتوای آن ندارد- چندان ارزش معرفتی ندارد و تنها تعیین نقشه راهی برای گفتگو است. بنا بر اخلاق باور و اصول قرینه‌گرایی، هر مدعی موظف به ارائه دلیل است و ساحل امنی برای مدعاها -چه سلبی و چه ایجابی- در این زمینه نیست. به ویژه این که وجود خدا مسئله بسیار مهمی است که اثبات یا انکار آن بر موضع‌گیری بسیاری از مسائل مهم بشر اثر می‌گذارد و باید با وسواس آن را واکاوی کرد. البته لاادری‌گرا که چنین اشکالاتی را پیش روی معتقدان می‌بیند، نمی‌تواند پیش‌فرض معرفتی را به سود خود ببیند. بر اساس اخلاق باور و وظیفه اثبات، بی‌باوری خود یک تعهد معرفتی است و بدون ارائه دلایل کافی مبنی بر ترجیح آن بر باور سلبی یا ایجابی داشتن، ارزش معرفتی چندانی ندارد و صرف نقطه صفر معرفتی بودن آورده‌ای برای آن موضع نخواهد داشت.

ب) پیش‌فرض حقیقی[۷] که در آن برای گزاره ارزش صدق وجود دارد. در چنین حالتی، یک گزاره نیاز به دلیل و اثبات ندارد و در عین حال مطابق واقع هم پنداشته می‌شود. این سنخ باورها پایه[۸] یا خودموجه[۹] شمرده می‌شوند. در نظریات کلان توجیه، مبناگرایی به معنای ترتّب باورها بر یکدیگر و در نهایت ختم شدن آنها به باورهای پایه است. این نظام معرفتی مقبول بسیاری از معرفت‌شناسان است و قرینه‌گرایی هم در چنین چارچوبی تعریف می‌شود. معیارهای پایه بودن یک گزاره یا اصل به لحاظ معرفتی آن است که اولاً بدون ابتنا بر باورهای دیگر و استنتاج از آنها پذیرفته شود؛ ثانیاً توجیه خود را از منابعی دریافت کند که از سنخ باور نباشند یا به تعبیری دارای توجیه غیرباوری باشد. بنابراین ادعا آن است که همه کسانی که شرایط معرفتی مورد نظر را در خود فراهم می‌کنند، درستی آن را تصدیق کنند.

برخی خداباوران و خداناباوران پایه بودن باور خود را ادعا نموده‌اند:

۱) خداباوران: پلانتینگا، از مدعیان بزرگ معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، ضمن پذیرش اجمالی مبناگرایی سنتی، که در سخنان آکوئیناس، لاک و دکارت به آن پرداخته شده، نوعی ضعیف‌تر از مبناگرایی را بنیان می‌نهد. او می‌گوید

گزاره‌هایی را که امثال این سه فیلسوف پایه می‌شمارند، اگر مبتنی بر استدلال خاصی هستند، آنها چنین استدلالی را بیان نکرده‌اند و اگر مبتنی بر پیش‌فرض خاصی است، در این صورت مشکلی نیست که باور به خدا را نیز بر اساس یک پیش‌فرض مؤمنانه، پایه بدانیم. برای نمونه، کالون به چنین چیزی معتقد بود. یک مؤمن نباید باور به خدا را بر دیگر باورها مبتنی کند، چراکه این فروکاستن شأن معرفتی خداوند است. در نتیجه در نظام اعتقادی یک مؤمن، خداباوری پایه است و در نگاه برخی چون کالون، این نه تنها یک باور، که یک معرفت است. پلانتینگا آگاه است که اگر معیاری برای گزاره پایه وجود نداشته باشد، هر کس می‌تواند هر دروغ یا خرافه یا آرزواندیشی را به نام گزاره پایه جا بزند، اشکالی که او خود از آن به «کدوتنبل بزرگ» یاد می‌کند. برخی معتقدند کدوتنبل بزرگ همه ساله در جشن اولیا برمی‌گردد و این را امری صادق و حتمی می‌شمارند. اگر معرفی گزاره‌های پایه معیاری نداشته باشد، این گزاره هم می‌تواند به دلخواه برخی گزاره پایه باشد. پس یا گزاره «خدا وجود دارد» پایه است که در این صورت باید هر گزاره خرافی نیز پایه قلمداد شود، یا این که نمی‌توان هر گزاره‌ای را پایه تلقی کرد که در این صورت باور به خدا نیز پایه نخواهد بود. پلانتینگا شق نخست را برمی‌گزیند، اما لوازم ذکرشده در آن را برنمی‌تابد. دلیلی ندارد که اگر کسی مدعی پایه بودن باور به خدا شود، هر قضیه نامعقولی را هم پایه بشمارد و از نفی مبنای کلی مبناگروی سنتی و اثبات پایه بودن گزاره باور به وجود خدا، اثبات پایه بودن گزاره‌های نامعقول و خرافی لازم نمی‌آید. پلانتینگا خود در تبیین پایه بودن گزاره وجود خدا، مدعی است نباید به دنبال معیاری جهان‌شمول و فراگیر بود، بلکه باید در هر جامعه معرفتی و در هر سنتی از افراد پرسید که چه چیزی را پایه می‌دانند و دلیل آنها چیست که در این صورت دیگر لازم نیست این افراد زحمت قانع کردن دیگران را به خود بدهند. متدینان گرایش درونی به خدا را نهادینه در انسان مؤمن می‌دانند و همین را در پایه شمردن این گزاره کافی می‌شمارند. ضمن این که این اعتقاد مولود کارکرد درست قوای معرفتی است. پلانتینگا همچنین مقایسه دیدگاه خود با دیدگاه نسبی‌گرایانه رورتی را ناصواب می‌شمارد. رورتی معیار صدق یک گزاره را باور جمعی به آن می‌داند و صدق چنین گزاره‌ای همان توافق جمع بر آن است. به بیان دیگر، صدق ماهیتی بین‌الاذهانی دارد. پلانتینگا معتقد است نسخه معرفتی او درباره وجود خدا چنین پشتوانه سستی ندارد و مؤمنان چنین مدعای بی‌بنیادی را ارائه نمی‌کنند. آنها از ساختار دستگاه شناختی بشر و مؤمنان سخن می‌گویند و با تأکید بر دیدگاه برون‌گرایانه، مبنای درون‌گرایان درباره لزوم اثبات باور برای همه را به چالش می‌کشند؛ چراکه چنین چیزی نه ممکن است و نه اتفاق افتاده است (Plantinga 1981).

۲) خداناباوران: برخی طبیعت‌گرایان مدعی‌اند نقطه آغاز در هر بحث فلسفی و متافیزیکی طبیعت‌گرایی است و هر آنچه خارج از چارچوب طبیعت است، باید انکار شود مگر این که در چنین چارچوبی بتوان وجود آنها را توجیه کرد. روشن است که چون سخن بر سر خدای مورد ادعای ادیان و موجودی کامل و مجرد از امور مادی و طبیعی است، چنین امری به سرانجام نخواهد رسید. مگر این که تصوری طبیعت‌گرایانه از خدا پیش نهاده شود یا از درون خودِ طبیعت‌گرایی نتیجه گرفته شود باید موجودی مافوق‌طبیعی وجود داشته باشد. پس خداناباوری از نظر ایشان پایه است و خودبه‌خود پذیرفته می‌شود. برخی خداناباوران نیز پیدایش باورهای دینی و از جمله اعتقاد به خدا را نتیجه انحراف قوای شناختی بشر و تحقق آرزواندیشی در او می‌دانند. وگرنه این که موجودی ورای طبیعت و خالق طبیعت وجود ندارد، امری غیرقابل انکار است. پس در نگاه ایشان، باور به خدا امری خلاف رویه طبیعی ماست و اثبات آن مؤونه فراوانی دارد. در عوض، عدم باور به خدا مطابق شهود معرفتی و بی‌نیاز از استدلال است.

این دو مبنا ردی بر لاادری‌گرا هم محسوب می‌شوند. در مقابل، لاادری‌گرا نیز چند اشکال به چنین رویکردهایی دارد:

الف) بیان یک پیش‌فرض جهان‌شمول با توجه به تنوع زیاد فرهنگ‌ها و روحیات و استعدادهای انسانی چندان راهگشا نیست. چنان که برخی معتقدند این امر بافتارمند است و باورهای زمینه‌ای هر جامعه و جمعیتی با دیگران متفاوت است (Shalkowski 1989, 6). برای نمونه، در جوامع دینی، اصل بر باور به خدا است و این که کسی خداناباور شود، دیگران را تحریک می‌کند تا از علل و دلایل آن جویا شوند یا برعکس. البته در آن سنخ از مسائل متافیزیکی که سخن از اثبات یا سلب کلی چیزی است (مانند وجود خدا)، بافتارمندی کارآمد نیست و نمونه‌های یادشده تنها کارکرد تحلیل روانی و اجتماعی دارد، نه چیز دیگر.

ب) ادعای پایه بودن باور به وجود یا عدم وجود فاقد پشتوانه کافی و به تعبیری مصادره به مطلوب است. حتی اگر بتوان مؤمنان و ملحدان را در داشتن چنین باوری موجه دانست، هنوز هیچ دلیلی بر صادق بودن چنین باوری نیست. اگر آنها صدق این گزاره را منوط به تأیید قرائن خاص می‌دانند، این به نوعی پذیرش قرینه‌گرایی و خروج از ادعای پایه بودن آن گزاره است (Van Hook 1996, 324). اگر انتخاب گزاره پایه معیاری نداشته باشد، این فرآیند امری دل‌بخواهی خواهد بود که هیچ معیاری فراتر از خود را برنمی‌تابد و روشن است که هیچ کس دوست ندارد و ادعا هم ندارد که باورهای پایه او دل‌بخواهانه و بدون پشتوانه معرفتیِ عامه‌پسند باشد. از آنجا که باورهای پایه زیربنای دیگر باورها قرار می‌گیرند، آنگاه باید برای تعیین چنین باورها و اصولی و تضمین صدق آنها، معیارهای سخت‌گیرانه‌ای وجود داشته باشد که خرد جمعی را قانع کند و مقبول همگان افتد. به بیان فنی‌تر، اگر کسی به صورت اول‌شخص و نزد خود به امری معتقد باشد که نتواند آن را برای دیگران بیان کند و مستند آن را به دیگران نشان دهد، این نشانه خوبی برای انتخاب دل‌بخواهانه گزاره‌های پایه است؛ اما در حالت سوم‌شخص، او با ازخودبیگانگی، مدعی است هر عامل معرفتی در موقعیت معرفتی مشابه او، به پایه بودن آن باور یا اصل اذعان خواهد کرد. نگاه اول‌شخص به باورها و داشته‌ها، حریمی برای انسان پدید می‌آورد که او را از معرض داوری دور می‌کند؛ اما سوم شخص بودن، مقتضای عقلانیت و زمینه‌ساز فراگیری موجهیت باورها است (Oppy 1994, 166).

ج) اگر چنین مدعایی پذیرفته شود، آنگاه درباره رویکرد مقابل هم باید چنین ادعایی پذیرفته شود. در نتیجه چنین فردی توان حفظ باورهای خود را ندارد و آنها را جانشین‌پذیر دانسته است، چراکه معتقد است P و ~P هر دو قابلیت تعهدِ بدون دلیل را خواهند داشت. اما این رویکرد عاقلانه نیست. قرار است باورهای پایه صادق و موجّه‌کنندهٔ دیگر باورهای صادق باشند و این نوع بی‌مبالاتیِ معرفتی چنین سرنوشتی را برای باورها رقم نخواهد زد و فرد دیگر نمی‌تواند مخالفان را سرزنش یا از آنها مطالبه دلیل کند. ضمن این که همزمان به ارزش معرفتی دو باور متقابل حکم کرده است که این به لحاظ معرفتی نکوهیده است. مگر این که به نسبیت معرفتی یا صدق بین‌الاذهانی معتقد باشد. معتقدان به عدم جانشین برای باور پایه خود، گاه چنین جانشینی را نمی‌شناسند و از آن خبر ندارند (انکار توصیفی) که این اشکال متوجه آنها نیست. اما این دسته به دلیل بی‌خبری و نقص معرفتی از بحث خارج هستند و نمی‌توان حکم آنها را عمومیت داد. اما برخی دیگر از معتقدان، باور پایه مقابل مجاز و مشروعی را در مقابل خود نمی‌بینند (انکار هنجاری). به بیان دیگر، در یک زیست دینی تنها باور به خدا است که درست‌بنیان و در نتیجه حجت است، نه باور مقابل. یا در یک اجتماع خداناباوری است که می‌توان ادعا کرد بنیانی درست دارد. پس در چنین

تقریری، هر یک از آنها بنیان تشکیل باور مقابل را نادرست و آن را ناموجه می‌شمارند. لادری‌گرا چنین امری را نمی‌پذیرد و معتقد است تنها ارزش معرفتی و فضیلت فکری است که یک فرضیه یا گزاره را بر رقبا ترجیح می‌دهد و به تعبیری، از آنجا که صدق امری مستقل از افراد است، عوامل دستیابی به آن نیز باید فارغ از زمینه معرفتی باشد و هیچ ملاحظه معرفتی بیرونی نمی‌تواند یک باور را برتر از دیگران کند (Oppy 1994, 157).

حاصل آن که به لحاظ معرفتی، بدون داشتن مستندی قوی نمی‌توان ادعا کرد که از بین چند گزاره بدیل هم‌ارز، یکی ابرباور یا باور متعالی است و باید به حجیت آن اذعان کرد. بله، گاه ممکن است برخی مدعاها اصول موضوع در نظر گرفته شود که تنها *فرض* بر درستی آنهاست، نه این که آنها در واقع صادق هم هستند. در مناقشات فلسفی و گفتگوهای معرفتی و متافیزیکی که پای استدلال در میان است، اگر کسی بخواهد باور خود را موجه جلوه دهد، باید از طریقی مشی کند که انسان‌های معقول آن را تصدیق کنند. همچنین با این توضیحات روشن شد که خود لاادری‌گرای قرینه‌گرا هم از وظیفه ارائه دلیل برکنار نیست و نمی‌تواند مدعای خود را مقتضای کارکرد درست قوا یا مولود شهود معرفتی بداند.

۲-۱. عدم وجود پیش‌فرض

این مبنا بیشتر با اخلاق باور و وظایف معرفتی همخوان است و هر مدعایی، چه ایجابی و چه سلبی، نیازمند دلیلی بر حقانیت خود است. بنابراین اگر شواهدی به نفع هیچ کدام از طرفین وجود نداشته باشد، لاادری‌گرایی گزینه معقولی خواهد بود؛ چراکه ترجیح سلب یا ایجاب یک گزاره منوط به داشتن شواهد است، و با فرض عدم شواهد، در واقع گزینشی در بین نخواهد بود و این یعنی توقف داوری یا لاادری‌گرایی. پس لاادری‌گرا برای اثبات برتری خود بر معتقدان –در این فرض– کار دشواری دارد و آن اولاً اثبات عدم وجود شاهد معتبر به نفع هر یک از طرفین و ثانیاً اثبات عدم وجود پیش‌فرض در چنین حالتی است که شرح آن گذشت.

۲. وجود شواهد به نفع یک طرف

اگر شواهدِ در دسترس تنها به نفع یکی از خداباوران یا خداناباوران باشد، زمینه برای موجهیت معرفتی آنها فراهم است، و تنها باید مبنای توجیه در ساختار قرینه‌گرایی مشخص باشد:

الف) گاه شواهد به نفع یک باور به اندازه کافی است و ابتنای آن باور بر آن شواهد امری معقول و مطابق اصول اخلاق باور است. در چنین حالتی التزام به آن گزاره یا جایز است یا لازم. توضیح آن که، براساس قرائت حداقلی/ضعیف از قرینه‌گرایی، قرائن تنها شرط لازم برای باور کردن به شمار می‌روند؛ اما الزامی برای اعتقاد به آن گزاره وجود ندارد. به بیان دیگر، ما در ابتنای باور خود بر آن قرائن «موجه» هستیم، اما «مجبور» نیستیم. در مقابل، بر اساس قرائت حداکثری/قوی از قرینه‌گرایی، قرائن شرط کافی برای باور کردن خواهند بود، آنگاه با فراهم شدن این کفایت باید به گزاره معتقد شد و برنتافتن آن تخلف معرفتی خواهد بود (Feldman 2000, 678). بنابراین اگر شواهد به نفع معتقد (خداباور/خداناباور) کافی بود، او مجاز یا موظف به آن باور است. در حالت مجاز، او می‌تواند آن باور را نپذیرد و در نتیجه مجال برای لاادری‌گرا شدن باز هم فراهم است.

ب) اما گاه شواهد ناکافی است و نمی‌توان آنها را برای گزاره مؤید به آنها به قدر حاجت و کفایت دانست. در چنین حالتی باید مبنای برگزیده در مباحث معرفتی را در نظر داشت. اگر ما در نسخه قرینه‌گرایی برگزیده خود، معیار

را تنها وجود شواهد کافی بدانیم، آنگاه در اینجا هم فاقد شاهد معتبر هستیم و این حالت هم ملحق به فرض قبلی (عدم وجود شواهد) می‌شود و در نتیجه مجالی برای تعلیق باور پدید خواهد آمد (Feldman 2000, 678). در مقابل، اگر هر نوع شاهدی پذیرفته شود و کفایت شواهد نادیده گرفته شود، باوری که مؤید به شواهد حداقلی یا ناکافی است هم قابل پذیرش است و فرد در این فرآیند موجه خواهد بود.

حاصل آن که خداباور یا خداناباور در صورت وجود شواهد به نفع آنها و به ضرر طرف مقابل، بنا بر کفایت شواهد مجاز/ملزم به اعتقاد هستند. در حالت عدم کفایت هم بنا بر مبنای عدم نیاز به شواهد کافی موجه‌اند. نکته مهم در این زمینه مطلوبیت معرفتی مبنای کلانِ زمینه است. نسخه‌های ضعیف از قرینه‌گرایی که شواهد کافی را تنها شرط لازم برای باور می‌شمارند یا شواهد ناکافی را هم برای اعتقاد بسنده می‌دانند، با اشکالاتی مواجه هستند که اغلب ناظر به پیامدهای ناگوار معرفتی چنین مجوزهایی است. چنین رویکردهایی زمینه را برای شکاکیت فراهم می‌کند و به عاملان معرفتی در بی‌باوری مدد می‌رساند. در چنین نسخه‌هایی، در عمل اعتبار شواهد کافی مخدوش می‌شود و اجازه نادیده گرفتن آنها و باوری بر خلاف آنها داشتن یک ساختار معرفتی را متزلزل می‌سازد. کسی که به چارچوب قرینه‌گرایی معتقد است تناسب شواهد و صدق را می‌پذیرد، و ارزش شواهد در چنین ساختار معرفتی‌ای تناسب آنها با واقع‌نمایی گزاره‌ها است، که قرینه‌گرایی ضعیف با مجوز نادیده انگاشتن آنها عملاً به تساوی وجود و عدم وجود شواهد کافی رأی می‌دهد.

۳. وجود شواهد به نفع هر دو

در فرض وجود شواهدی به نفع هر دو طرف، یا شواهد متکافئ هستند یا غیر متکافئ. در فرآیند ارزیابی شواهد در باب باور به خدا، دو رویکرد کلی متقارن[۱۰] و نامتقارن[۱۱] وجود دارد، که بر اساس آن، اگر حالت زمینه و پیش‌فرضی وجود نداشته باشد و دو حالت خداباوری و خداناباوری در یک سطح باشند و از صِرف نفی یکی، دیگری اثبات نشود، آنگاه این رویکرد را متقارن می‌نامند و از حالت مقابل که یکی پیش‌فرض باشد و دیگری نیازمند اثبات، به نامتقارن تعبیر می‌شود (Feldman & Conee 2004, 178). بر این اساس، در رویکرد نامتقارن، تکافؤ رخ نمی‌دهد و حالات دائرمدار اثبات مخالف یا اعتبار پیش‌زمینه است. در رویکرد متقارن اما گاه شواهد به نفع طرفین وزن معرفتی یکسانی خواهند داشت.

۳-۱. عدم تکافؤ شواهد

خداباوران و خداناباورانِ پرشماری در کنار شواهد خود به ارائه شواهد طرف مقابل نیز معترف‌اند، و در عین حال شواهد خود را برتر و کامل می‌شمارند. در این بخش، فرض هم بر این است که ناظر بیرونی بین شواهد تکافؤیی نمی‌بیند و یک طرف را راجح می‌داند. حال این رابطه گاه چنان است که شواهد به نفع یک طرف کافی و به نفع طرف دیگر ناکافی است. در چنین حالتی، مبنای معقول معرفتی ترجیح شواهد کافی بر ناکافی است. در مقابل اگر هر دو طرف ناکافی باشند، دو راه پیش رو است: یا توقف داوری و لاادری‌گرا شدن یا ترجیح گزاره با شواهد قوی‌تر.[۱۲] مبنای رویکرد نخست آن است که تنها باید بر اساس شواهد کافی به گزاره‌ای معتقد شد و شواهد ناکافی طرفین – هرچند یک طرف قوی‌تر از طرف مقابل باشد– باز هم نمی‌تواند مجوزی برای اعتقاد به گزاره باشد. مبنای دوم اما از میان همین شواهد ناکافی، طرف قوی‌تر را شایسته برگزیدن می‌داند تا به گونه‌ای از توقف معرفتی جلوگیری کند.

۲-۳. تکافؤ شواهد

لاادری‌گرا گاه ضمن پذیرش دلالتِ برخی از ادله طرفین و کفایت معرفتی آنها، پس از تهاتر قوت و قدرت، هیچ کدام را برتر نمی‌داند و قانع نمی‌شود که یکی را بر دیگری برتری دهد. از این نگرش به لاادری‌گرایی الغائی[۱۳] تعبیر می‌شود. در نگاه او، وزن مجموع قرائن به سود یک طرف با قوت قرائن طرف مقابل نقض می‌شود و این معارض داشتن، مانع از تعیّن معرفتی هر یک از طرفین خواهد بود (Wilczewska 2020, 6).

در پاسخ به لاادری‌گرا گاه می‌توان اصل ادعای تکافؤ را ناتمام دانست و گاه با فرض پذیرش آن، راه‌حل دیگری پیش نهاد:

الف) عدم پذیرش تکافؤ

درباره این که آیا انسان می‌تواند در هیچ موقعیت معرفتی و ادعای وجودی ایجابی، در شرایط معرفتی خنثی قرار بگیرد یا نه، بحث‌های مختلفی درگرفته است. برخی مانند پاسکال و راسل و هاکسلی چنین می‌اندیشیدند و نتیجه را هم لاادری‌گرایی می‌دانستند. اما آیا می‌توان وزن شواهد دو طرف را دقیقاً به یک اندازه دانست که ذره‌ای برتری در یکی از آنها نباشد؟ لاادری‌گرا یا می‌گوید هر استدلالی از یک طرف با استدلالی مشابه در طرف دیگر نقض می‌شود و تناظری یک‌به‌یک بین شواهد طرفین در جریان است یا این که n1 استدلال در یک سو و n2 استدلال در سوی دیگر، همگی دارای نقاط قوت و ضعفی هستند و با یک نگاه مشترک بین هر دو (سخت‌گیرانه یا سهل‌گیرانه) نمی‌توان یک طرف را چنان برتر دانست که به لحاظ معرفتی ما را قانع به پذیرش آن کند. معتقدان برای رد حالت نخست باید ضمن دفاع از استدلال خود، در همان حال استدلال طرف مقابل را نیز پاسخ دهند و آن را ناتمام نشان دهند که بر این وظیفه معرفتی ایجابی و سلبی در معرفت‌شناسی تأکید شده است. حالت دوم اما تنها هنگامی قابل پاسخ است که در قالب ادبیات معرفت‌شناختی طرح گردد و اگر با معیاری چون ذوق یا شمّ معرفتی مطرح شود، چندان ارزش معرفتی نخواهد داشت. در این زمینه، برجسته کردن تعداد استدلال‌های طرفین، تعداد اشکالات معتبر واردشده بر آنها، ارزش منطقی مقدمات و صورت آن استدلال‌ها و معیارهایی از این دست، می‌تواند در تعیین وزن واحد برای قرائن یک طرف مفید باشد.

یکی دیگر از اشکالاتی که متوجه لاادری‌گرا است، آن است که اعتقاد به ارزش معرفتی شماری از براهین طرفین و در نهایت نادیده گرفتن ارزش همه آنها، مشابه یک بخت‌آزمایی است که در آن با شانس‌ها و بلیط‌های فراوان، احتمال برنده شدن خیلی کم باشد. حال اگر ما درباره تک‌تک بلیط‌ها به دلیل این احتمال پایین بگوییم «صاحب آن برنده نخواهد شد»، در نهایت باید بگوییم هیچ بلیطی برنده نمی‌شود که این نادرست است؛ چراکه بالاخره از بین آنها یکی برنده خواهد شد. عامل معرفتی به علم اجمالی می‌داند که یکی از آنها باید صادق باشد و به عبارتی در مسأله ما، ارتفاع نقیضینی در کار نیست. درباره هر یک از فرضیات در باب وجود خدا نیز ممکن است بگوییم صدق آن فرضیه نامحتمل است؛ اما در همان حال نمی‌توانیم بگوییم که کاذب و غلط است. لاادری‌گرا با تشقیق شقوق و احتمالات متکثر دیگر، تنها در پی باز کردن مجال برای دیگر فروض است که این مقدار از ملاحظات معرفتی، برای توقف معرفتی کامل کافی نیست (Oppy 1994).

همچنین باید این نکته را در نظر داشت که آیا معیار وزن‌دهی شواهد امری بیرونی است یا رویه درونی افراد و موقعیت معرفتی آنها هم دخیل است. به نظر می‌رسد توجیه درونی و معیارهای فردی نیز در ارزیابی شواهد دخیل

هستند و اگر چنین مؤلفه‌ای را دخیل کنیم، ادعای تکافؤ دشوار خواهد بود. البته مقصود از دخالت این ملاحظات معرفتی نسبی‌گرایی هنجاری نیست، بلکه مراد نسبیت توصیفی است؛ یعنی آنچه به عیان مشاهده می‌کنیم که انسان‌ها بر اساس عوامل مختلف اجتماعی و فردی، شاخصه‌های متنوعی برای دریافت و پردازش اطلاعات دارند و در نتیجه خروجی یکسانی، مگر در امور کلان و غیرقابل خدشه، در این زمینه وجود ندارد. بنابراین فاعلان معرفتی لزوماً تنها اموری را که متکی بر قرائن مستقل از آنهاست و قابلیت ارزیابی عمومی دارند، باور نمی‌کنند. این بخشی از اموری است که فاعلان معرفتی باید به رویه آن مشی کنند، نه همه آن. اگر این اصل به رسمیت شناخته شود، دیگر نمی‌توان عدم پشتیبانی قرینه در دسترس را امری عام تصور کرد، چراکه ممکن است قرینه برای فردی در دسترس و برای دیگران خارج از دسترس باشد. این زمینه‌ای برای پذیرش لاادری‌گرایی ضعیف یا جوازی است که فارق از تجویز نسخه عمومی برای همه عاملان معرفتی، مجاز می‌شمارد که فرد در صورت نیافتن شواهد به سود طرفین یا تکافؤ شواهد نزد او، از منظر قرینه‌گرایانه لاادری شود.

ب) راه‌حل پس از تکافؤ

در فلسفه علم، تمسک به ارزش‌های علمی راه‌حلی برای حل تعارض بین فرضیاتی شمرده می‌شود که همگی شواهدی به نفع صدق خود دارند. ممکن است خداباور بگوید ایده لاادری‌گرا یک فرض مهم را نادیده گرفته و آن این است که در میان وجود فرضیات بدیل در باب وجود خدا، اگرچه قدرت توجیهی همه برابر است، این باور به وجود خدا است که از همه ساده‌تر است و به سادگی و بدون پیچیدگی جهان و مبدأ آن را توضیح می‌دهد، و برای توجیه آن توضیحات و مقدمات اضافه‌ای ندارد که نیاز به استدلال مفصل و مستقل داشته باشند. این راه‌حل مبتنی بر مسئله معروف تیغ اکام[۱۴] است. اکام معتقد بود برای تبیین جهان باید تیغی به دست گرفت و همه شاخ‌وبرگ اضافی را برید و جهان را ساده توصیف کرد. هر پیچیدگی در توصیف جهان زاییده ذهنی معیوب است که به درک نادرست و ناقصی از جهان می‌انجامد (Swinburne 2004, 53-57). در عین حال، خداناباور هم ممکن است بگوید ایده لاادری‌گرا از امر مهم دیگری چشم‌پوشی کرده و آن خوانشی دیگر از اصل اکام است، که براساس آن در موقعیت‌هایی که فرد قرائن کافی برای یک گزاره وجودی مبتنی بر استقرا نمی‌یابد، همین کافی است تا آن گزاره را نادیده بینگارد، و به بیانی دیگر نیافتنْ قرینه‌ای بر نبودن باشد (McLaughlin 1984, 198-202). چنان که روشن است، همه نگرش لاادری‌گرا در این بخش از تحلیل، تکافؤ دو نگاه خداباور و خداناباور است. وقتی طرفین به روش‌های گاه مشابه هم مدعای طرف مقابل را ابطال و مدعای خود را اثبات می‌کنند، لاادری‌گرا به خود حق می‌دهد که حق را از هر دو بگیرد و حق را در ناحقی هر دو بشمارد. در مقام پاسخ به مدعی خداباوری، که این الگو را ساده‌ترین[۱۵] راه برای تبیین جهان می‌داند، می‌توان گفت فرض عدم خلقت جهان شاید در همان حد خلقت به دست خدا یا حتی بیشتر ساده باشد. پس سادگی فرضیه خداناباوری و عدم خلقت جهان، یا در حد سادگی فرضیه خداباوری است یا حتی بیشتر از آن و معلوم نیست سادگی فرضیه خلقت جهان به دست خدای مورد ادعای ادیان شرقی در حد فرضیات رقیب باشد؛ مانند این که خلقت جهان را به دست خدایی به مراتب ضعیف‌تر از این خدا بدانیم که نه عالم و قادر مطلق، که خدایی باشد که تا حدی در این صفات قوی است و علم و قدرت معتنابهی داشته باشد -اما نه در حد کمال- و حتی به لحاظ اصول اخلاقی و ارزشی متفاوت باشد. پس در دَوران این که جهان مخلوق خالقی مطلق باشد یا مخلوق خالقی غیرمطلق و دارای سطحی از این صفات، به چه دلیلی باید گفت انتخاب فرض اول ساده‌تر است؟

نتیجه‌گیری

لاادری‌گرایان رقیب معرفتی خداباوران و خداناباوران در زمینه باور به خدا هستند. در یک چارچوب قرینه‌گرایانه، لاادری‌گرا دو رقیب را به چالش معرفتی می‌کشد. اما تلاش او در جهت تعیین نگرش خود به مثابه یگانه رویکرد به مسئله وجود خدا و توصیه عمومی آن نادرست است. هر یک از خداباور و خداناباور با داشتن قرائن و شواهد به سود باور خود، مجالی برای توقف داوری نمی‌بینند؛ اما لاادری‌گرا در صدد انکار ارزش معرفتی تک‌تک شواهد یا اثبات هم‌ارزی آنهاست. ادعای انکار همه شواهد تنها در گرو یک نگاه سخت‌گیرانه به براهین است، که چنان رویه‌ای در خدشه‌پردازی در آنها چه بسا سر از شکاکیت عام درآورد. همچنین اثبات هم‌ارزی و هم‌وزنی براهین طرفین با نگاه دقیق و عقلی بسیار دشوار است و تنها می‌توان از یک دریچه عرفی آنها را هم‌وزن دانست، امری که نه خداباور و نه خداناباور برنمی‌تابند. دشواری مدعای لاادری‌گرا آن است که این چالش‌ها را مقصد فعالیت معرفتی همگان می‌بیند و مدعی است هر عامل معرفتی باید به چنان چالش‌هایی دست یابد و توقف معرفتی را راهکار آن بداند. وگرنه اگر این امر را به صورت موجبه جزئیه و حالاتی معرفتی برای برخی از عاملان معرفتی بداند (لاادری‌گرایی ضعیف/جوازی)، پذیرش آن آسان‌تر است.

Bibliography

Feldman, Richard, and Earl Conee. 2004. *Evidentialism: Essays in Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

Feldman, Richard. 2000. "The Ethics of Belief." *Philosophy and Phenomenological Research* 60(3): 667–695.

Flew, Antony. 1972. "The Presumption of Atheism." *Canadian Journal of Philosophy* 2(1): 29–46.

Hanson, Norwood Russell. 1972. *What I Do Not Believe and Other Essays*. Edited by Stephen Toulmin and Harry Woolf. Dordrecht, Netherlands: D. Reidel.

Kenny, Anthony. 2009. "Atheism and Agnosticism." In *Philosophers and God: At the Frontiers of Faith and Reason*, edited by John Cornwell and Michael McGhee. MPG Books Group.

Kenny, Anthony. 1992. *What Is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Konyndyk, Kenneth. 1991. "Evidentialist Agnosticism." *Religious Studies* 27(3): 319–332.

Le Poidevin, Robin. 2010. *Agnosticism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

McKim, Robert. 2001. *Religious Ambiguity and Religious Diversity*. Oxford: Oxford University Press.

McLaughlin, Robert. 1984. "Necessary Agnosticism?" *Analysis* 44(4): 198–202.

Mizrahi, Moti. 2017. "Skeptheism: Is Knowledge of God's Existence Possible?" *European Journal for Philosophy of Religion* 9(1): 41–64.

Oppy, Graham. 1994. "Weak Agnosticism Defended." *International Journal for Philosophy of Religion* 36(3): 147–167.

Plantinga, Alvin. 1981. "Is Belief in God Properly Basic?" *Noûs* 15(1) 41–51.

Plantinga, Alvin. 1983. "Reason and Belief in God." In *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, edited by Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Schellenberg, J. L. 2015. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford: Oxford University Press.

Scriven, Michael. 1966. *Primary Philosophy*. New York: McGraw-Hill.

Shalkowski, Scott. 1989. "Atheological Apologetics." *American Philosophical Quarterly* 26(1): 1–17.

Swinburne, Richard. 2004. *The Existence of God*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
Van Hook, Jay. 1996. "Knowledge, Belief and Reformed Epistemology." In *Philosophy of Religion: Selected Readings*, edited by Michael Peterson. New York: Oxford University Press.
Wilczewska, Sylwia. 2020. "Agnosticism I: Language, Perspectives and Evidence." *Philosophy Compass* 15(6).

یادداشت‌ها

1. necessary agnosticism
2. testimonial
3. non-testimonial
4. epistemic authority
5. procedural presumption

٦. توضیح دو گونه پیش‌فرض را از مقاله فلو (1972) وام گرفته‌ام.

7. substantive presumption
8. basic
9. self-evident/self-justified
10. symmetrical view
11. asymmetrical view

۱۲. براساس کفایت هر گونه شاهدی در پشتیبانی باور (Feldman 2000, 678).

13. cancellation agnosticism
14. Ockham's Razor

۱۵. سادگی یکی از ارزش‌های موسوم به ارزش‌های علمی یا معرفتی (epistemic/scientific values) است که در ادبیات علم به کار می‌روند. این ارزش‌ها از آنجا که معطوف به غایات علمی هستند و در جهت نیل به غرض علم به کار گرفته می‌شوند، در صورت پذیرش کلی آنها، می‌توانند غرض علم را که معمولاً نیل به صدق است، برآورده کنند. بنابراین وقتی در مسائل علمی بین دو یا چند فرضیه یا نظریه مخیر بمانیم و قرائن و شواهد نتوانند یکی را ترجیح دهند یا متعین سازند، آنگاه ارزش‌هایی مثل سادگی به کار می‌آیند. بنابراین آن نظریه یا فرضیه‌ای که ساده یا ساده‌تر باشد، می‌تواند موجه‌تر و به صدق نزدیک‌تر باشد. البته پذیرش این موارد به مثابه ارزش علمی محل مناقشه است و برخی به کلی منکر ارزشمندی چنین مقولاتی در ساحت علم هستند و در نتیجه کارایی‌ای هم برای آنها در مقام تعارض فرضیات و نظریات علمی قائل نیستند. قدرت تبیین‌کنندگی و سازگاری نمونه‌های دیگری از این ارزش‌ها به شمار می‌روند.

Philosophy of Religion Research
Vol. 23, No. 1, (Serial 45), Spring & Summer 2025, pp. 83-100
Research Paper
10.30497/prr.2025.246473.1927

Inliteration of Islamic Revelation and the Idea of Divine Language

Hamed Ghadiri[1]

Submitted: 2024.06.09 Accepted: 2024.08.20

Abstract
In comparative theology, some scholars have drawn an analogy between the person of Christ and the Qur'an, suggesting that both possess a divine nature—Christ through incarnation and the Qur'an through inliteration. However, just as the doctrine of incarnation struggles to explain how the infinite can be present in the finite, this analogy raises a corresponding challenge for inliteration. Assuming the validity of this comparison, this paper explores whether a resolution to this challenge is possible. One potential response is the "idea of divine language," which posits that language itself originates in the divine realm. This view could explain how the Qur'an, as the Word of God, can be fully divine while existing in linguistic form, since the linguistic form itself is divine. However, this solution does not extend to incarnation, which involves the presentation of the infinite in matter. Nevertheless, the idea of divine language faces two significant objections: firstly, it leads to the incomprehensibility of revelation; secondly, it faces historical-phenomenological implausibility.

Keywords
revelation, inliteration, incarnation, religious experience, divine language, religious language

© The Author(s) 2025.

1. Assistant Professor, Department of Philosophy of Religion, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (Hamed.ghadiri@urd.ac.ir)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وسوم، شماره اول (پیاپی ۴۵)، بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص. ۸۳-۱۰۰
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2025.246473.1927

زبانی‌شدنِ وحی و ایدهٔ زبان توقیفی

حامد قدیری[۱]

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۰ **پذیرش:** ۱۴۰۳/۰۵/۳۰

چکیده

در الهیات تطبیقی، قولی مبنی بر تناظر شخص مسیح و قرآن وجود دارد؛ چه هر دو اموری الهی هستند که یکی در قالب تجسد به ساحت بشری آمده و دیگری در قالب فرایند زبانی‌شدن (نزول). اما از آنجا که آموزهٔ تجسد در مسیحیت با چالش چگونگی حلول امر نامتناهی در امر متناهی مواجه است، به نظر می‌رسد که پذیرش چنین تناظری می‌تواند چالش متناظری را برای فرایند زبانی‌شدن ایجاد کند. پس با فرض وجود تناظر میان شخص مسیح و قرآن، آیا می‌توان مفری از چالشی که در برابر فرایند زبانی‌شدن ایجاد شده پیدا کرد؟ در این مقاله استدلال می‌شود که یکی از پاسخ‌های احتمالی به این چالشْ تمسک به «ایدهٔ زبان توقیفی» و مشخصاً پذیرش منشأ الهی برای زبان است. این پاسخ در مورد زبانی‌شدن جریان دارد، اما در مورد تجسد، از آنجا که حلول در ماده اتفاق می‌افتد، جریان نخواهد داشت. اما در ادامه، پس از توضیح نحوهٔ حلِ چالش یادشده، نشان داده خواهد شد که این ایده، از حیثِ انتقال منشأ زبان به ساحت الهی، دست‌کم با دو نقد جدی مواجه خواهد بود: یکی نقد مبتنی بر فهم‌ناپذیریِ وحی و دیگری نقد مبتنی بر عدم‌مقبولیتِ تاریخی-پدیدارشناختی.

کلیدواژه‌ها

وحی، زبانی‌شدن، تجسد، تجربهٔ دینی، زبان توقیفی، زبان دینی

۱. استادیار گروه فلسفه دین، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (Hamed.ghadiri@urd.ac.ir)

مقدمه

ایده‌ها و نظرات گوناگونی در باب منشأ زبان مطرح شده که هر یک از آنها نتایج و مقتضیات متفاوتی در حوزه‌های فلسفی، الهیاتی، تاریخی و... دارند. یکی از آنها «ایدهٔ زبان توقیفی» است، که اجمالاً منشأ زبان را ساحت الهی می‌داند. مقبولیتِ این ایده با چالش‌هایی مواجه است (که در همین مقاله به آنها اشاره خواهد شد)، اما فارغ از مقبول بودن یا نبودنِ آن، پرداختن به این ایده و تحلیل و بررسی مقتضیاتِ آن به فهم برخی مسئله‌ها و موضوعات فلسفی و الهیاتی و تاریخی کمک خواهد کرد. این مقاله می‌کوشد با هدف گسترش بحث دربارهٔ «ایدهٔ زبان توقیفی» و مقتضیات آن، کارآمدیِ آن در حل یکی از چالش‌های مربوط به تبیین وحی اسلامی را بررسی کند، و از این طریق بخشی از مختصات این ایده را بکاود. بدین ترتیب، هستهٔ مرکزی این مقاله طرح ایدهٔ زبان توقیفی و اشاره به نقدهای وارد بر آن خواهد بود.

اما تفصیل این مسیر از این قرارست: در مواجههٔ پدیدارشناختی‌ای که هستی را دوساحتی می‌بیند و حقیقت را در ساحت بالاتر می‌نشاند و ساحت پایین‌تر را متأثر از آن ساحتِ حقیقی می‌انگارد، پدیدهٔ وحی نوعی انتقال حقیقت از ساحت الهی به ساحت بشری تلقی می‌شود. اما این انتقال چگونه انجام می‌شود و چه حقیقتی را منتقل می‌کند؟

این پرسش و پرسش‌های مشابهِ آن معرکهٔ آراء متفکرانِ مختلفی بوده است. پدیدهٔ وحیِ اسلامی هم از همان قرن‌های نخستین ظهور اسلام، موضوع بحث متفکرانِ جهان اسلام، از جمله فیلسوفانِ مسلمان، قرار گرفت. در یک نگاه کلی، می‌توان تبیین غالبِ فلاسفهٔ مسلمان متقدم را (با وجود تمام اختلافات دِقّی و نظری) مبتنی بر مدل «رؤیا»[1] در هستی‌شناسی و انسان‌شناسیِ فلسفهٔ یونانی دانست. در این مدل، بر اساس سلسله‌مراتب عقول و با تمسک به قوهٔ متخیله و متصرفه، توضیح داده می‌شد که حقیقت چگونه از ساحت الهی به ساحت بشری فرود می‌آید (مقالهٔ حاضر در مقام تفصیل این آراء نیست، اما برای تفصیل این آراء و شرح اختلافات، نک. ملایری ۱۳۹۳؛ مازیار ۱۴۰۰). اما در دورهٔ معاصر، رایج‌ترین مدل برای تبیین پدیدهٔ وحی مدل «تجربهٔ دینی» است. طبق این مدل، دریافت وحی عبارت است از تجربهٔ دینی پیامبر، و آنچه به عنوان محصول وحی در اختیار بشر قرار می‌گیرد ماحصلِ گزارش پیامبر از این تجربه است (اقبال لاهوری از نخستین کسانی است که این ایده را مطرح کرده است. در جهان اسلام افراد مختلفی آن را پی گرفته‌اند، اما در ایران، سرآغازِ پررنگ طرحِ این مدل در آثار عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری بود. نک. سروش ۱۳۷۸؛ مجتهد شبستری ۱۳۷۹).

اما از زاویهٔ دیگری نیز می‌توان به این موضوع نگاه کرد. در الهیات تطبیقی، و مشخصاً در مقام تطبیق آموزه‌های اسلام و مسیحیت، قولی وجود دارد که قرآن را بیشتر متناظر با خودِ مسیح می‌داند، نه کتاب مقدس؛ چه هر دو را امری الهی می‌داند که از ساحت الهی به ساحت بشری آمده است. به بیان دیگر، در اسلام، رخداد تاریخی‌ای که نقطهٔ اتصال ساحت الهی به ساحت بشری را فراهم آورده همانا رخداد نزول وحی است، اما متناظر این رخدادِ تاریخی در مسیحیت عبارت است از لحظهٔ تجسد خدا در مسیح.

اما پدیدهٔ تجسد در مسیحیت، از بدوِ تنقیح این آموزه، با چالشی جدی مواجه بوده که خود معرکهٔ آراء قرار گرفته است. مفاد کلی این چالش از این قرار است که چگونه امر نامتناهی در امر متناهی حلول پیدا کرده است (Cross 2011, 453). با این حساب، اگر تناظر میان قرآن و شخص مسیح را مفروض بینگاریم، به نظر می‌رسد که متناظرِ این چالش نیز بر پدیدهٔ نزول وحی وارد خواهد شد. اما آیا می‌توان با فرض تناظر یادشده، ویژگی‌ای در پدیدهٔ

نزول یافت که بتواند در برابر آن چالش مقاومت کند؟ در این مقاله استدلال خواهد شد که چون نزول وحی یک پدیدهٔ زبانی است، می‌توان با تمسک به «ایدهٔ زبان توقیفی»، که منشأ زبان را الهی می‌داند، مفری از آن چالش پیدا کرد؛ هرچند در ادامه نشان داده خواهد شد که خودِ ایدهٔ یادشده با نقدهایی جدی مواجه است که می‌تواند از مقبولیتِ آن بکاهد. با این حال، تمسک به این ایده و نشان دادن نقدهای وارد بر آن به ما کمک می‌کند که تصویری روشن‌تر از مقتضیات و مختصات نظری آن داشته باشیم.

در این راستا، ساختار مقاله در ادامه به این ترتیب خواهد بود: در گام نخست، آموزهٔ «تجسد» در اندیشهٔ مسیحیت معرفی و اذعان خواهد شد که این آموزه وحی غیرگزاره‌ای مسیحی را توضیح می‌دهد. در گام دوم، برخی آراء ناظر به تناظر میان قرآن و شخص مسیح ارائه می‌شود. در اینجا خواهیم دید که می‌توان همنوا با عبارت «تجسد/به‌جسددرآمد/incarnation»، از عبارت «زبانی‌شدن/به‌زبان‌درآمد/inliteration» برای اشاره به فرایند نزول وحی استفاده کرد. در اینجا می‌توان با تکیه به تناظر یادشده، «زبانی‌شدن» را مدلی برای تبیین وحی در نظر گرفت. در گام سوم، چالش چگونگی حلول امر نامتناهی در امر متناهی مطرح خواهد شد؛ به این شکل که اولاً مشخص خواهیم کرد که مفاد کلی این چالش چیست و ثانیاً تسری یا جریان آن در پدیدهٔ زبانی‌شدنِ وحی چگونه خواهد بود. در گام چهارم، «ایدهٔ زبان توقیفی» معرفی می‌شود و شیوهٔ مواجههٔ آن با چالش یادشده را بررسی خواهیم کرد. اما در گام‌های پنجم و ششم نشان خواهیم داد که ایدهٔ زبان توقیفی دست‌کم با دو نقد جدی مواجه است: یکی نقد مبتنی بر فهم‌ناپذیریِ وحی و دیگری نقد مبتنی بر عدم‌مقبولیتِ تاریخی-پدیدارشناختی. در یک نگاه کُلی، گام‌های چهارم و پنجم و ششمِ این مقاله هستهٔ اصلیِ مساهمتِ پژوهشیِ آن به حساب می‌آیند و مابقی تمهیدی برای آن خواهند بود.

اما پیش از ورود به مسیر اصلی مقاله لازم است به چند نکته توجه داشته باشیم: مقالهٔ حاضر پیش‌فرض‌هایی را اتخاذ کرده است که در اینجا در مقام اثبات آن‌ها نیست: اولاً تناظر میان قرآن و شخص مسیح و، در نتیجه، توصیف نزول وحی با عبارت «زبانی‌شدن/inliteration» مفروض انگاشته شده و صرفاً گزارش خواهد شد. ثانیاً این مقاله در مقام احصای تمامِ اقتضائات و چالش‌های وارد بر این رویکرد نیست و بیشتر چالش «حلول امر نامتناهی در امر متناهی» را پی می‌گیرد. ثالثاً طرح «ایدهٔ زبان توقیفی» برای حل چالش یادشده به این معنا نیست که این ایده لزوماً مقبول و موجه است؛ طُرفه آن که در ادامهٔ همین مقاله نقدهایی بر آن وارد خواهد شد. با این حال، طی کردنِ این مسیر به ما کمک خواهد کرد که بحث علمی دربارهٔ این ایدهٔ مربوط به منشأ زبان را گسترش دهیم و برخی از مقتضیات آن را بیشتر بشناسیم.

۱. در باب تجسد

در برخی فرازهای عهد جدید، مسیح انسانی از گوشت‌وخون است که مانند همهٔ انسان‌ها بر روی زمین زندگی می‌کند. اما در رساله‌های پولس و انجیل یوحنا تصویری خداگونه از مسیح ارائه شده که او را خدای به‌زمین‌آمده نشان می‌دهد. آموزهٔ تجسد یکی از آموزه‌های بنیادین در اندیشهٔ کلاسیک مسیحی است که همین مسیحِ خداگونه را توضیح می‌دهد. پررنگ‌ترین منشأ متنیِ آموزهٔ تجسد در انجیل یوحنا آمده است: «و کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد، پر از فیض و راستی و جلال او را دیدیم، جلالی شایستهٔ پسر یگانهٔ پدر» (John 1:14). کلیسا با اخذ این عبارت از انجیل یوحنا، تجسد را واقعیتی می‌داند که طی آن مسیح یا پسر خدا طبیعتی بشری به خود گرفت و بر زمین آمد تا راهی برای نجات انسان‌ها بگشاید. اما در اینجا مراد این نیست که مسیح قسمتی خدا و قسمتی انسانی دارد. حتی مراد این نیست

که او ترکیبی از دو مؤلفهٔ الهی و بشری است. بنا به اندیشهٔ مسحیت، او هم حقیقتاً انسان است و هم حقیقتاً خدا (United States Catholic Conference 1994, 116). در اعتقادنامهٔ نیقیه، که سال ۳۲۵ میلادی فراهم آمد و بعدها در شورای کالسدون به سال ۴۵۱ میلادی تأیید شد، عیسی و خدا *homoousios* یا هم‌ذات انگاشته شده‌اند (McGrath 2016. 15). بدین ترتیب، طبق این آموزه، مسیح شخص واحدی است که دو طبیعت دارد: یکی طبیعت بشری و یکی طبیعت الهی (Wood 2022). با این حساب، می‌توان مفاد اصلی آموزهٔ تجسد را جمع این سه ادعا دانست: اولاً مسیح شخص واحد است؛ ثانیاً مسیح حقیقتاً خداست؛ ثالثاً مسیح حقیقتاً بشر است.

در یک خوانش کلی، می‌توان جایگاه این آموزه در اندیشهٔ مسیحی را این گونه روایت کرد: انسان به سبب گناه نخستین و هبوطی که دچار آن شد، از موضع پاک اولیهٔ خود خارج شد،[۲] و بدین ترتیب در نظام آفرینشی که تجلی کمال و خیر مطلق است اختلال ایجاد کرد (McGrath 2016, 18). عظمت این گناه چنان است که هیچ قربانی و فدیه‌ای توانایی جبران آن را ندارد، و در نتیجه انسان نمی‌تواند به خودی خود راه رستگاری را طی کند. اما خدا از آن رو که نسبت حب‌آمیزی با بشر دارد،[۳] بنا به فیض خود[۴] مستقیماً در ساحت بشری متجلی می‌شود و پسرش را در جهان مخلوق وارد می‌کند تا آن نظام بنیادینی را که بر اساس گناه نخستینِ بشر بر هم خورده، دوباره برپا کند و امکان رستگاری بشر را فراهم کند (Casey 2018). بدین ترتیب، خدا هم در حیات انسانی حضور پیدا می‌کند و هم طی مصلوب شدنِ مسیح، جبران و فدیه‌ای عظیم[۵] برای آن گناه نخستین فراهم می‌کند تا راه رستگاری را برای انسان بگشاید.[۶]

از این حیث، تجسد تجلی حضور و مداخلهٔ مستقیم خدا در خلقت تلقی می‌شود. در اندیشهٔ مسیحی، همین انکشاف خدا در قالب مسیح، که سبب تأثیر خدا بر تاریخ می‌شود و خدا را به قلمرو تجربهٔ بشری می‌کشاند، صورتِ غیرگزاره‌ای وحی قلمداد شده (hick 1990, 64) و عهد جدید روایت بشری این تجسد دانسته می‌شود (Hick 1990, 65).

تا اینجا کلیتی از آموزهٔ تجسد ارائه شد. این آشنایی با آموزهٔ تجسد به ما کمک خواهد کرد که تناظر شخص مسیح با قرآن را روشن‌تر بفهمیم. در ادامه، به این تناظر می‌پردازیم.

۲. زبانی‌شدن: تناظر قرآن و شخص مسیح

در مقام تطبیق آموزه‌های مسیحیت و اسلام، مسیح بیش از آن که متناظر با نبی در جهان اسلام باشد، متناظر با قرآن قلمداد می‌شود (Smith 1957, 17). این تناظر سبب می‌شود که فهم متقابل از آموزه‌ها میان مسلمانان و مسیحیان بیشتر شود، به گونه‌ای که جایگاه قرآن نزد مسلمانان با جایگاه مسیح نزد مسیحیان قابل‌مقایسه خواهد بود (Nasr 1977, 43). طبق این تناظر، رخداد تاریخی‌ای که در اسلام نقطهٔ اتصال ساحت الهی به ساحت بشری تلقی می‌شود همانا رخداد نزول وحی است، اما در مسیحیت، این رخدادِ تاریخی عبارت است از لحظهٔ تجسد خدا در مسیح.

زینر (Zinner 2010) به تبعِ این تطبیق، همنوا با عبارت تجسد/به‌جسددرآمد/incarnation، از عبارت زبانی‌شدن/به‌زبان‌درآمد/inliteration برای اشاره به قرآن و وحی اسلامی استفاده می‌کند. طبق نظر او، در مسیحیت کلمهٔ الهی طبق فرایند تجسد به «طبیعت بشری» درآمده است، اما در اسلام، امر و پیام الهی (ام‌الکتاب) طبق فرایند «زبانی‌شدن» نه به طبیعت انسانی بلکه به زبان بشری (و مشخصاً زبان عربی) درآمده است (Zinner 2010, 11).

فهم دقیق‌ترِ نظرِ زینر نیازمند آن است که دست‌کم دو عبارت «ام‌الکتاب» و «زبان بشری» تفصیل داده شود. اولاً ام‌الکتاب عبارتی است برگرفته از آیات قرآن که در این سیاق اشاره دارد به لوح محفوظی که در اندیشهٔ اسلامی نزد خدا قرار گرفته و فاقد تغییر و تبدل است و اندیشهٔ بشری به آن راه ندارد (طباطبایی ۱۳۹، ۱۸: ۸۴). ثانیاً مراد از زبان بشری در عبارتِ زینر را باید زبانی دانست که انسان‌ها در زندگی روزمره بر اساس آن با یکدیگر تفاهم انجام می‌دهند و امور روزمرهٔ خود را به کمک آن حل می‌کنند. به بیان آنتونی کنی، زبانی است که معنای عبارات در برهم‌کنش کاربرانهٔ انسان‌ها با مابازای آن در زندگی روزمره مشخص و متعین می‌شود (Kenny 2005, 40).

با این حساب، می‌توان فرایند زبانی‌شدن را این گونه در نظر گرفت که یک حقیقت الهی (ام‌الکتاب)، طی فرایند انتقال و تبدیل، به قالب زبان بشری درآمده است (یعنی زبانی که در امور روزمرهٔ بشری به کار می‌رود). حال با فرض تناظر زبانی‌شدن با تجسد، می‌توان سه مؤلفهٔ متناظر در این فرایندها پیدا کرد: مؤلفهٔ نخست عبارت است از حقیقتی که در ساحت الهی قرار دارد (خدا یا کلمهٔ الهی در مسیحیت و ام‌الکتاب در اسلام)؛ مؤلفهٔ دوم عبارت است از آنچه در ساحت بشری/امکانی قرار دارد (جسم مادی در مسیحیت و زبان بشری در اسلام)؛ مؤلفهٔ سوم عبارت است از فرایند انتقال و تبدیلِ آن حقیقت الهی به این امر بشری/امکانی.

جا دارد به این نکته اشاره شود که در تجسد، مؤلفهٔ سوم یا همان فرایند انتقال و تبدیلِ حقیقت الهی فرایندی است که تماماً توسط خدا انجام می‌شود و فاعلیتِ آن بر عهدهٔ خداست. هرچند قول به تناظر تجسد و زبانی‌شدن لزوماً به معنایِ تناظر یک‌به‌یک تمام ویژگی‌ها و جزئیات آن دو نیست، اما اگر تسریِ ویژگی یادشده را به فرایند زبانی‌شدن مفروض بگیریم، آنگاه تصویری که در زبانی‌شدن ایجاد می‌شود بیشتر اقتضا خواهد داشت که بار فاعلیتِ انتقال و تبدیلِ ام‌الکتاب به زبان بشری بر عهدهٔ خدا و ساحت الهی باشد. این نکته زمانی ملموس‌تر می‌شود که آن را با تبیین رایجِ مبتنی بر تجربهٔ دینی مقایسه کنیم: در تبیین مبتنی بر تجربهٔ دینی، ممکن است اختلاف‌نظرهایی وجود داشته باشد که تجربهٔ دینی یک تجربهٔ پیشامفهومی است یا یک تجربهٔ مفهومی. اما در هر دو، بارِ اصلیِ مفهومی‌سازی بر دوش بشر (و مشخصاً نبی) قرار می‌گیرد. زیرا نبی یا تجربه‌ای پیشامفهومی دارد و خودْ آن را مفهومی می‌کند یا با ساختار مفهومیِ خود آن را تجربه می‌کند و رنگِ مفهوم‌پردازیِ خود را به آن تجربه می‌دهد. در هر دو صورت، عمدتاً فرایندِ دریافتِ حقیقت بیشتر رنگ‌وبوی بشری خواهد داشت، به‌گونه‌ای که حتی اگر هبه‌کنندهٔ این حقیقتْ ساحت الهی باشد، باز هم فاعلیت تجربه و دریافت و مفهومی‌سازیِ آن بشری است.

اگر آنچه دربارهٔ فاعلیتِ الهی در فرایند زبانی‌شدن گفته شد برقرار باشد، آنگاه می‌توان ادعا کرد تصویری که «زبانی‌شدن» ارائه می‌کند با برخی از رویکردهای سنتی‌تر در قبال وحی سازگارتر است. اینجا مشخصاً رویکردهایی مد نظر است که کلامِ وحی را امری الهی می‌دانند و معتقدند که نبی صرفاً آن را دریافت می‌کند و بی‌دخل‌وتصرف آن را به مخاطبان می‌رساند. چنین رویکردهایی عمدتاً الفاظ وحی را توقیفی می‌دانند و معتقدند که علاوه بر محتوای وحی، صورت و الفاظ آن نیز مستقیماً از جانب خدا آمده و نبی امکان تغییر و تبدیل در آنها را ندارد (ذکر این نکته لازم است که توقیفی بودنِ الفاظ در اینجا متفاوت است با آنچه تحت عنوان زبان توقیفی معرفی خواهد شد. در ادامه، صراحتاً به وجه تمایز این دو اشاره می‌شود.)

تا اینجا تناظر میان قرآن و شخص مسیح و، به تبعِ آن، عبارت «زبانی‌شدن/inliteration» و برخی از مقتضیات آن معرفی شد. در ادامه، به یکی از چالش‌های تجسد می‌پردازیم و تسری آن بر فرایند زبانی‌شدن را بررسی خواهیم کرد.

۳. چالش تجسد، چالش زبانی‌شدن

آموزهٔ تجسد از همان بدو شکل‌گیری با چالش‌های جدی‌ای مواجه بود. فارغ از چالش‌های متنی و تاریخی، چالش فلسفیِ وارد بر آموزهٔ تجسد از کنار هم قرار گرفتنِ این سه انگارهٔ مسیحی شکل می‌گیرد: یکم آن که مسیح حقیقتاً خداست؛ دوم آن که مسیح حقیقتاً بشر است؛ سوم آن که مسیح یک شخص واحد است (Olson 1999, 231-2). بدین ترتیب، مهم‌ترین چالش فلسفیِ تجسد از این قرار خواهد بود که چگونه ممکن است یک شخص واحد همزمان انسان (آمیخته به نقایص امکانی و مشخصاً رنج‌پذیر) و خدا (یک امر متعالی و مطلقاً دیگری نسبت به انسان و مشخصاً رنج‌ناپذیر) باشد؟ (Cross 2011, 453). در اندیشهٔ مسیحی، نحله‌های مختلفی در مقامِ پاسخ به این چالش برآمدند. برخی مدعی شدند که مسیح حقیقتاً خداست و بشری بودنِ او را قید زدند؛ برخی مدعی شدند که مسیح حقیقتاً بشر است و الوهی بودنِ او را به نحو دیگری تفسیر کردند؛ برخی با تفسیر مفهوم «این‌همانیِ شخص»، امکان جمع میان ویژگی‌های الوهی و بشری را مطرح کردند؛ برخی نیز مبنای منطق استانداردی که منتهی به استنتاج ناسازگاری میان ویژگی‌های الوهی و بشری شده را زیر سؤال بردند (برای تفصیل هر یک از این راه‌حل‌ها، نک. Pawl 2020; United States Catholic Conference 1994, 116-129). از سوی دیگر، کیرکگور این مسئله را آشکارا «پارادوکس مطلق»[۷] می‌نامد و با اشاره به حل‌ناپذیریِ آن، مواجهه با آن را نه مواجهه‌ای از جنس فهم فلسفی، بل مواجهه‌ای از جنس تصمیم ایمانی به شمار می‌آورد (Kierkegaard 2009, 182).

فارغ از این که راه‌حل‌های پیشنهادیِ مسیحی برای این چالش فلسفی چیست، می‌توان صورتِ کلی این چالش را این گونه در نظر گرفت: «چگونه امر الهی، که علی‌الادعا مطلق و نامتناهی است، می‌تواند به قالبی محدود و متناهی منتقل شود؟» در اینجا تقابل اصلی میان مؤلفهٔ اول و دوم تجسد است: خدا یا پیام الهی (بنا به اختلاف‌نظرها) مطلق و متعالی و نامتناهی است و جسم محدود و درون‌ماندگار و متناهی است، چگونه امکان عبور از شکاف میان این دو ساحت و جسمانی شدنِ آن خدا و پیام الهی میسر است؟

جا دارد به این نکته اشاره شود که این مسئله صورت الهیاتیِ مسئلهٔ فلسفیِ انفکاک و خورسموس (χωρισμός) است که ارسطو پیش روی افلاطون گذاشته بود و بعدها در دوره‌های مختلفِ تاریخ فلسفه به اَشکال گوناگون مطرح شده است. از منظر ارسطو، افلاطون با تفکیک قاطع میان ساحت مُثُل و ساحت محسوسات، در توضیح رابطهٔ میان محسوسات و مُثُل و نحوهٔ حلول مُثُل در شیء محسوس گرفتار شده و چاره‌ای جز استعانت از زبان استعاری ندارد (Copleston 1993, 167). ارسطو این بحران را چنان عمیق و جدی می‌داند که نهایتاً مدعی می‌شود «تمام مشکلات نظریهٔ مُثُل از انفکاک آنها از عالم محسوسات برمی‌آید» (Mabbott 1926, 72).

اما این چالش برای فرایند زبانی‌شدن نیز قابل‌طرح خواهد بود. اگر در فرایند زبانی‌شدن، امر الهی عبارت است از چیزی که نزد خدا حاضر است و خارج از دسترس بشر قرار دارد و بدین‌ترتیب امری متعالی است (اصطلاحاً ام‌الکتاب یا لوح محفوظ)، آنگاه چگونه می‌تواند به قالب زبان بشری، یعنی زبانی که در کاربردِ روزمرهٔ بشر جریان دارد، دربیاید؟ در الهیات تطبیقی اشاراتی به تناظر این دو مسئله در اسلام و مسیحیت شده است. در سنتِ کلامی و

فلسفیِ مسلمانان نیز بیان‌های مختلفی از این چالش و راه‌حل‌های گوناگونی برای آن ارائه شده است، چنان‌که برخی اختلاف‌نظر متکلمان بر سر حدوث و قدم کلامِ الهی را عیناً مشابه اختلاف‌نظر متقدمان مسیحی دربارهٔ ماهیت و حقیقت مسیح می‌دانند (Martin *et al.* 2016, 202). با این حال، می‌توان چنین برداشت کرد که اگر حل این مسئله در مسیحیت با دشواری‌های زیادی مواجه بوده و معادل فلسفی آن نیز منشأ بحث‌های فلسفی ادوارِ مختلف بوده است، پس طرح آن در فرایند زبانی‌شدن هم بسیار جدی خواهد بود.

در اینجا لازم است مجدداً به این نکته اشاره کنیم که خودِ این مسئله در سنت اسلامی مطرح شده است، اما در اینجا طرح مسئله را از حیث تناظر تجسد و زبانی‌شدن پی می‌گیریم، یعنی تسری چالش از تجسد به زبانی‌شدن.

اکنون، اگر فرایند زبانی‌شدن نیز با چالش «حلول امر نامتناهی در امر متناهی» مواجه است، آیا می‌توان برای این چالش راه‌حلی پیدا کرد؟ همان گونه که مسئله‌ها و چالش‌ها می‌توانند به شکل متناظر وجود داشته باشند، راه‌حل‌های متناظری هم می‌توان ارائه کرد، به این شکل که متناظر و معادل راه‌حلی را که در مسیحیت برای مسئلهٔ تجسد ارائه شده، در اندیشهٔ اسلامی نیز بازسازی کنیم. اما فارغ از این راه‌حل‌ها، اگر بخواهیم راه‌حل متفاوتی مد نظر داشته باشیم، می‌توانیم بر نقطهٔ افتراق تجسد و زبانی‌شدن متمرکز شویم. این نقطهٔ افتراق آنجاست که در تجسد، امر متعالی و نامتناهی در «ماده» حلول پیدا می‌کند، اما در زبانی‌شدن، محل حلول همانا «زبان» است. در اینجا می‌توان با تمسک به تفاوت زبان و ماده راهی برای فرار از این چالش پیدا کرد. اگر قرار باشد ایدهٔ زبان توقیفی در مقامِ حل این چالش بربیاید، می‌تواند در این نقطه وارد شود و راه‌حل خود را ارائه کند.

۴. ایدهٔ زبان توقیفی در برابر چالش زبانی‌شدن

نحوهٔ دلالت واژه به معنای آن و همچنین نحوهٔ ارجاع واژه به مرجع بیرونیِ خود از پرسش‌های مهم فلسفهٔ زبان است. به بیان دیگر، در این مسئله پرسش از این خواهد بود که فرایند وضع واژه برای معنا و تعیین یک واژه برای یک مرجع بیرونی چگونه اتفاق می‌افتد و متعین ساختنِ این دلالت و ارجاع به چه نحوی شکل می‌گیرد.

یکی از رویکردهایی که می‌تواند پاسخ‌هایی برای این پرسش‌ها داشته باشد ایدهٔ زبان توقیفی است، که در واقع رویکردی در قبال منشأ زبان به شمار می‌آید. طبق این رویکرد، اجمالاً زبان، گرچه در تعاملات و تفاهماتِ روزمرهٔ بشری جریان دارد، اما دارای یک منشأ الهی است و نقطهٔ وضع واژه برای معنا و شکل‌گیری رابطهٔ ارجاع واژه به مرجع در ساحت الهی رخ داده است. در یک نگاه کلان، موضع مقابل این دیدگاهْ رویکردی است که علاوه بر محل استعمال، نقطهٔ وضع واژه را نیز در ساحت بشری می‌داند و فرایند وضع را امری درون‌ماندگار و منقطع از اموری مثل ساحت الهی یا طبیعتِ فی‌نفسه به شمار می‌آورد.

ایدهٔ زبان توقیفی در اندیشه‌های دینی و سنتی قائلانی داشته است. در سنت اسلامی، قائلان این ایده دلایل عقلی و نقلی متعددی برای قول خود برشمرده‌اند. مثلاً ابن‌حزم اندلسی در مقام تقریر رویکردی نزدیک به این ایده چنین استدلال می‌کند:

> أن الکلام لو کان اصطلاحا لما جاز أن یصطلح علیه إلا قوم قد کملت أذهانهم، وتدربت عقولهم، وتمت علومهم، ووقفوا علی الأشیاء کلها الموجودة فی العالم وعرفوا حدودها واتفاقها، واختلافها وطبائعها وبالضرورة نعلم أن بین أول وجود الانسان وبین بلوغه هذه الصفة سنین کثیرة جدا یقتضی فی ذلک تربیة وحیاطة وکفالة من غیره. إذ المرء لا یقوم بنفسه إلا بعد سنین من ولادته. (ابن‌حزم ۱۴۰۳، ۱: ۲۹)

صورت سادهٔ استدلال ابن‌حزم از این قرارست: اگر زبانْ قراردادی بشری می‌بود، قراردادکنندگانش باید به سطحی از بلوغ معرفتی و شناسایی اشیای جهان می‌رسیدند تا توانایی این قرارداد را داشته باشند. اما می‌دانیم که انسان از بدو تولد تا لحظهٔ رسیدن به این نقطه سال‌های زیادی را طی می‌کند. پس لاجرم خودِ انسان نمی‌توانست قراردادکنندهٔ زبان باشد. البته این نکته را می‌توان به استدلال ابن‌حزم افزود که اگر لازمهٔ وضع را احاطه بر حدود و ثغور موضوع‌له بدانیم، احتمالاً بتوان مناقشه کرد که حتی در لحظهٔ بلوغ و پس از علم‌آموزی نیز چنین احاطه‌ای برای انسان حاصل نمی‌شود، و به طریق اولی نیازمند واضعی است که به حقیقت امور تمام‌وکمال دسترسی داشته باشد.

از حیث نقلی نیز قائلان رویکرد یادشده در سنت اسلامی غالباً به دو آیهٔ «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) و «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ» (روم: ۲۲) متمسک شده‌اند، آیاتی که هر دو بنا به تفسیرهایی به این اشاره دارند که زبان منشأ الهی دارد.

در سِفر پیدایشِ عهد عتیق نیز مشابه هر دوی این آیات آمده است. در آیات نوزدهم و بیستم از باب دوم سفر پیدایش آمده است که یهوه همهٔ جانداران صحرا و پرندگان آسمان را که از خاک سرشته بودند نزد آدم آورد تا ببیند آدم آنها را به چه نامی می‌خواند؛ و هر نامی که آدم بر آنها گذاشت نام آنها شد (Genesis 2: 19-20).[۸] همچنین آیات اول تا نهمِ باب یازدهم سفر پیدایش نیز به اسطورهٔ برج بابل اشاره دارد. طبق این اسطوره، اهالی سرتاسرِ زمین به یک زبان و یک گفتار سخن می‌گفتند. اما وقتی مردم به سرزمین شنعار رسیدند، در آنجا تصمیم گرفتند شهری برای خود بسازند و برجی در آن بالا ببرند که سر به آسمان بساید و به مددِ آن هیچ وقت در زمین پراکنده نشوند. اما خداوند که این کار را تلاش انسان برای همسان انگاشتن خود با خدا می‌دانست، برای ممانعت از این کار فرود آمد و زبان آنها را مغشوش ساخت تا سخن یکدیگر را متوجه نشوند. بدین ترتیب، آنها به سبب تعدد و تکثر زبان‌ها بر روی زمین پراکنده شدند[۹] (Genesis 11: 1-9).

از این رو، در سنت یهودی-مسیحی نیز این رویکرد مطرح شده است که زبان منشأ الهی دارد (Oppy 2023) و پراکندگی و اختلاف زبان‌ها رخدادی است که به دست خدا بر روی زمین اتفاق افتاده است. طبق یکی از این تقریرها، زبانی هست که به حسبِ وضع الهی، در جایی قرارداد شده که حقیقتِ امور تمام‌وکمال نزد واضع حضور داشته است. با این وصف، چنین زبانی می‌تواند بازنمای حقیقت امور باشد و هستی را چنان که حقیقتاً هست در اختیار انسان قرار دهد. اما انسان به واسطهٔ گناهِ خود از مجاورت حقیقتِ امور دور افتاد و به زمین هبوط کرد و در پیِ این هبوط، بشر به اختلاف زبان و گم شدنِ آن زبان حقیقی مبتلا شد (نک. Eco 1997; Benjamin 1996).

در یک نگاه کُلی، قائلان چنین دیدگاهی معتقدند که منشأ الهی زبان به این معناست که واقعهٔ وضع واژه در ساحت الهی رخ داده است و واژه از آن حیث که در حضور حقیقت امور وضع شده است، آینهٔ تمام‌نمای حقیقتِ موضوع‌له است. بدین ترتیب، شکاف و فاصله‌ای که در صورتِ وضع بشری و به خاطر عدم احاطهٔ واضع به تمام حقیقت موضوع‌له میان واژهٔ وضع‌شده و معنای موضوع‌له وجود دارد، در اینجا جاری نیست. در نتیجه، واژه به صورت ذاتی به معنای موضوع‌له دلالت می‌کند و به مرجع خود ارجاع می‌دهد. پس می‌توان ادعا کرد که واژه‌ها حتی در جایی که کاربر نسبت به معنا و موضوع آنها درک و دریافت دقیق و حقیقی نداشته باشد، باز هم دلالت و ارجاع خواهند داشت. بدین‌ترتیب فرایند دلالت و ارجاع فرایندی مستقل از کاربر سات و ضمانتی توقیفی و الهی برای آن وجود دارد.

در اینجا باید به دو نکته اشاره کرد: یکی این که محدودیت زبانی که نزد بشر جریان دارد برآمده از عدم احاطهٔ بشر بر تمام حقیقت موضوع‌له است؛ دیگر این که در اتصاف الهی یا بشری به زبان باید بین دو ساحتِ منشأ و کاربرد تفکیک قائل شد: زبان چنان که در میان مردم جریان دارد و تعاملات و تفاهمات آنها را سامان می‌بخشد، امری بشری است، اما ایدهٔ زبان توقیفی معتقد است که همین امرِ بشری منشأ الهی دارد و واقعهٔ وضع آن در ساحت الهی واقع شده است.

این مقاله در مقام نشان دادنِ معقولیت یا مقنع بودنِ این دیدگاه نیست (و حتی در ادامه به برخی از نقدهای مهم و جدیِ وارد بر این دیدگاه، از جمله نقد مبتنی بر نامقبولیت پدیدارشناختی-تاریخی، اشاره خواهد داشت). آنچه در این مقاله پی گرفته می‌شود این است که آیا ایدهٔ زبان توقیفی، فارغ از جزئیات اختلافی میان تقریراتِ متفاوتِ آن، *می‌تواند* چالش پیش‌گفتهٔ زبانی‌شدن را پاسخ دهد؟ به نظر می‌رسد که این ایده در تقریر آتی می‌تواند پاسخی برای این چالش ارائه کند.

همان طور که گفته شد، مفاد چالشِ یادشده از این قرار است: «چگونه امر الهی که علی‌الادعا مطلق و نامتناهی است می‌تواند در قالب محدود و متناهی بشری درآید؟» اما بر اساس آنچه تا به اینجا دربارهٔ این چالش و نیز دربارهٔ ایدهٔ زبان توقیفی گفته شد، می‌توان چنین راه‌حلی را مطرح کرد:

درست است که زبان در تعاملات و تفاهمات مردم جریان دارد و معنای متعارف واژه‌ها از برهم‌کنش کاربران با مابازاهای روزمرهٔ آنها به دست می‌آید، اما از آنجا که منشأ الهی دارد و واژه در حضور حقیقت امور وضع شده، پس واژه‌ها فی‌نفسه آینهٔ تمام‌نمای حقیقتِ موضوع‌له و مرجعِ خود هستند. بدین‌ترتیب، شکافی میان واژه و معنای موضوع‌له و مرجع آن وجود ندارد، در حالی که محدودیتِ زبان بشری به خاطر همین فاصله بوده است. با این حساب، زبان به واسطهٔ منشأ الهی خود، فی‌نفسه فاقد این محدودیت است و دیگر قالبی محدود و متناهی نیست. در نتیجه، فرایند زبانی‌شدن یعنی فرایندی که طی آن امر الهی که مطلق و نامتناهی است در امر دیگری که فاقد محدودیت و تناهی است جا می‌گیرد و آنچه محدودیت‌های بشری قلمداد می‌شود نه محدودیت‌های خودِ زبان بلکه محدودیت‌های دریافتِ بشری از زبان الهی است.

این چالش و راه‌حلِ ایدهٔ زبان توقیفی را به بیان دیگری نیز می‌توان مطرح کرد: وقتی در نگاه دینی، ساحت الهیْ مطلق و کامل در نظر گرفته شده و به طور کلی از ساحت غیرالهی جدا می‌شود، این مسئله پدیدار می‌شود که چگونه می‌توان بر شکاف میان ساحت الهی و ساحت غیرالهی فائق آمد و چیزی را از ساحت الهی به ساحت غیرالهی منتقل کرد. چالش تجسد در همین نقطه پررنگ می‌شود که این آموزه چگونه بر این شکاف غلبه پیدا می‌کند و امر مطلق و کامل الهی را به مادهٔ غیرالهی متصل می‌کند. اما مفر ایدهٔ زبان توقیفی آنجاست که محل وضع زبان را از ساحت امکانی و بشری می‌گیرد و به ساحت الهی منتقل می‌کند. به بیان دقیق‌تر، فرایند وضع و ارتباط برقرار ساختن میان واژه و معنا و مرجع را الهی قلمداد می‌کند، و از این طریق، زبان را به گونه‌ای در نظر می‌گیرد که توانایی انعکاس تمام‌وکمال حقیقت امور را داشته باشد. بدین ترتیب، آن شکاف مسئله‌خیز را به کلی از میان برمی‌دارد.

در تحلیل این پاسخ باید به چند نکته توجه داشته باشیم:

نخست این که پیش‌فرض این دیدگاه (بنا بر آنچه مثلاً ابن‌حزم مطرح کرده است) این است که محدودیتِ زبانی که وضع آن به دست بشر بوده است از آنجا نشئت می‌گیرد که بشر به کلِ حقیقتِ موضوع‌له احاطه نداشته و

بدین ترتیب واژهٔ وضع‌شده توانایی بازنمایی و ارجاع تمام‌وکمال به حقیقت موضوع‌له خود را ندارد. اما اگر نقطهٔ وضع در ساحت الهی اتفاق افتاده باشد، بنا بر آنچه در سنت‌های دینی گفته شده، وضع به هنگام حضور تمام حقیقت موضوع‌له انجام شده و دیگر فاقد این محدودیت خواهد بود.

دوم این که می‌توان این پاسخ را پاسخ اختصاصیِ زبانی‌شدن دانست؛ زیرا در فرایند تجسد، آنچه محل حلول امر نامتناهی واقع شده همانا «ماده» است، که دست‌کم در نگاه نخست نمی‌توان این راه‌حلِ عبور از «محدودیت» را برای آن بازسازی کرد.

سوم این که زبان فی‌نفسه از آن حیث که منشأ الهی دارد از این محدودیت رها می‌شود، اما زبان از آن حیث که در ساحت بشری استعمال می‌شود، لزوماً فاقد این محدودیت نیست. بدین ترتیب، می‌توان حالتی را تصور کرد که زبان فی‌نفسه حامل حقیقت نامتناهی باشد، اما دریافت بشر از آن محدود و متناهی باشد (در ادامه، ذیل یکی از نقدها به این نکته خواهیم پرداخت).

چهارم این که باید به تفاوت میان ایدهٔ زبان توقیفی و نظریهٔ توقیفی بودنِ الفاظ وحی توجه داشت. نظریهٔ توقیفی بودنِ الفاظ وحی نسبت به منشأ زبان لابشرط است و ادعایی ندارد که منشأ زبان الهی است یا بشری؛ اما معتقد است که در هر صورت آنچه به عنوان الفاظ وحی آمده «توقیفی»اند، و دست‌کم بشر امکان تغییر و دست‌اندازی در این الفاظ را ندارد. بدین ترتیب، می‌توان حالتی را فرض کرد که زبان منشأ بشری داشته باشد، اما خدا پیام خود را به صورت توقیفی در بخشی از الفاظ آن زبانِ بشری جای داده باشد. اما ایدهٔ زبان توقیفی یک ایدهٔ فلسفی دربارهٔ منشأ زبان است و معتقد است که زبان به طور کلی (اعم از زبان وحی و غیر آن) منشأ الهی دارد. (یکی از نتایجی که از ایدهٔ زبان توقیفی -و نه نظریهٔ توقیفی بودنِ الفاظِ وحی- برمی‌آید اجمالاً این است که در سایر عبارات زبانی‌ای که در متن وحی نیامده‌اند، اما ذیل زبان دینی جای گرفته‌اند، نیز کارآیی دارد و می‌تواند در باب معناشناسیِ آنها نیز نظر بدهد. تفصیل این نکته در پژوهشی دیگر دنبال خواهد شد.)

تا به اینجا، مفهوم زبانی‌شدن (در تناظر با تجسد) معرفی شد و در ادامه چالش پیش روی آن را شناختیم. همچنین استدلال شد که ایدهٔ زبان توقیفی می‌تواند با تمسک به الهی بودنِ منشأ زبان و با نفی محدودیتِ زبان فی‌نفسه، بر این چالش غلبه کند. نکته‌ای که می‌توان در اینجا به آن اشاره کرد این است که با وجود تناظر میان فرایند «زبانی‌شدن» و فرایند «تجسد»، از آنجا که محل حلول امر الهی در «زبانی‌شدن» زبان و در تجسد ماده است، ایدهٔ زبان توقیفی نوعی افتراق میان این دو ایجاد می‌کند، یعنی راه‌حلی را پیش می‌نهد که می‌تواند در مورد «زبانی‌شدن» جریان داشته باشد، اما در مورد تجسد (به سبب حلول در ماده) جاری نباشد.

اما همان طور که گفته شد، ایدهٔ زبان توقیفی در سنت‌های اسلامی و مسیحی و یهودی نیز سابقه دارد و قاعدتاً در همین سنت‌ها با مخالفت‌ها و نقدهای متعددی در دوره‌های مختلف و حوزه‌های متفاوت مواجه بوده است. برخی از این نقدها ناظر به ابهامات موجود در ایدهٔ زبان توقیفی است. مثلاً آیا همهٔ زبان‌های بشری منشأ الهی دارند یا فقط یک زبان (مثلاً عربی یا عبری یا...) چنین است؟ آیا صورت و ساختار زبانی (چیزی شبیه منطقِ مشترکِ زبان‌ها) الهی است یا مادهٔ آنها نیز منشأ الهی دارد؟ همچنین برخی از نقدها در پیش‌فرض‌های این ایده مناقشه می‌کنند. مثلاً آیا واضع حتماً باید احاطهٔ کامل به حقیقت موضوع‌له داشته باشد تا واژه آینهٔ تمام‌نمای آن باشد؟ آیا محدودیتِ زبانی که در تعاملات و تفاهمات بشری به کار می‌رود صرفاً از آنجا نشئت می‌گیرد که دسترسی تمام‌وکمال به حقیقت

موضوع‌له وجود ندارد؟ برخی از نقدها نیز دلایل له ایدهٔ زبان توقیفی را تضعیف می‌کنند یا برخی اساساً امکان نشئت گرفتنِ زبان از امری غیربشری را ناممکن می‌دانند (برای مشاهدهٔ برخی از نقدها، نک. Oppy 2023; Clarke 2016).

اما در ادامه صرفاً برای روشن‌تر شدنِ چالش‌ها و مقتضیاتِ ایدهٔ زبان توقیفی به دو نقدی اشاره خواهد شد که مشخصاً همین انتقالِ محل وضع از ساحت بشری به ساحت الهی را مناقشه‌برانگیز می‌دانند. در واقع، این نقدها دو نمونه از نقدهایی هستند که فارغ از قوت و ضعفِ دلایلِ لهِ ایدهٔ زبان توقیفی، معتقدند که صرف انتقالِ یادشده چالش‌های تازه‌ای را برمی‌انگیزد. نقد نخست به فهم‌ناپذیریِ وحی اشاره دارد و نقد دوم به نامقبولیت تاریخی-پدیدارشناختیِ این ایده.

۵. نقد و بررسی ایدهٔ توقیفی بودن: فهم‌ناپذیری

اگر رخداد وضع و نقطهٔ نام‌گذاری از ساحت بشری به ساحت الهی منتقل شود، احتمالاً چالش پیش‌گفته از میان برداشته می‌شود و از آن حیث که امر الهی (پیام خدا، ام‌الکتاب) به قالب امر فاقد محدودیت (زبان با منشأ الهی) درمی‌آید، دیگر شکاف میان امر نامتناهی و امر متناهی پدیدار نمی‌شود تا نیازی به غلبه بر آن وجود داشته باشد. اما همچنان این مسئله به نحو دیگری بروز خواهد کرد.

پیش‌تر گفته شد که ایدهٔ زبان توقیفی تفکیکی میان منشأ زبان و کاربردِ آن قائل می‌شود. طبق این رویکرد، زبان منشأ الهی دارد، اما در تعاملات و تفاهمات روزمره کاربردِ بشری پیدا کرده است. قبولِ این تفکیک شاید بتواند ما را از آن چالش مطرح‌شده نجات بدهد، اما مسئلهٔ فهم‌ناپذیریِ وحی را پیش می‌کشد: با فرضِ زبان توقیفی، وقتی بشر واژگان زبان (و مشخصاً زبان دینی و زبان قرآن) را به کار می‌برد، چگونه می‌تواند به فهم معنای حقیقیِ آن واژگان دست پیدا کند و مرجعِ آنها را به نحو متعینی مشخص کند؟ در واقع، مفاد این نقد این است که وقتی محل وضع زبان را از ساحت بشری به ساحت الهی منتقل می‌کنیم، برای فهمِ زبان یادشده همچنان نیازمند ایجاد پُلی میان ساحت الهی و ساحت بشری هستیم تا دسترسی بشری به مفهومِ آن زبان میسر شود. اما به سبب الهی کردنِ وضع، دسترسی بشری به مابازای واژگان زبان منقطع شده و هرچند واژگان زبانِ الهی به صورت ذاتی به معنا و مرجع خود دلالت و ارجاع خواهند داشت، اما درک و دریافت آن برای بشر میسر نیست، چرا که طبق آنچه پیش‌تر از قول کِنی نقل شد، معنای عبارات زبان در برهم‌کنش کاربرانهٔ انسان‌ها با مابازای آن عبارت در زندگی روزمره مشخص و متعین می‌شود (Kenny 2005, 40).

به بیان دیگر، وقتی ساحت الهی و ساحت بشری به کلی از هم جدا بشوند، بحرانی جدی از حیث ارتباط میان آن دو ایجاد خواهد شد: یا قائل به بشری بودنِ زبان می‌شویم، که در این حالت انتقال امر الهی به زبان بشری بحرانی می‌شود؛ یا قائل به الهی بودنِ زبان می‌شویم، که در این حالت باید راهی برای دسترسیِ بشر به مابازای زبان پیدا کرد. (برای تفصیل دربارهٔ بحرانی بودنِ انفکاک قاطع میان ساحت الهی و ساحت بشری و بازتولید بحران‌های دسترسی، نک. Ghadiri 2020). در این صورت، می‌توان انتظار داشت که ایدهٔ زبان توقیفی در نهایت به توقف در مورد خدا و شاید حتی سکوت نسبت به او منتهی شود. اگر توقف در مورد خدا و فهم‌ناپذیریِ بیان‌های وحی را نامطلوب بدانیم، آنگاه ایدهٔ زبان توقیفی به نتیجه‌ای نامطلوب منتهی شده که باید خود را از آن نجات دهد.

می‌توان نقد مذکور را به این شیوه خلاصه کرد: اگر ایدهٔ زبان توقیفی را بپذیریم، آنگاه به فهم‌ناپذیری (مشخصاً فهم‌ناپذیریِ زبان دینی و زبان وحی) دچار خواهیم شد، در صورتی که به نظر می‌رسد این نتیجه نتیجه‌ای نامطلوب است. اما شاید بتوان برای نقد مبتنی بر فهم‌ناپذیری راه‌حلی ارائه کرد. تفصیلِ این راه‌حل مجال دیگری می‌طلبد، اما طرح اجمالیِ آن از این قرارست که می‌توان با تمسک به ایدهٔ «تقسیم کار زبانی»[۱۰] در فلسفه‌ورزیِ هیلاری پاتنم، گریزی از این نقد پیدا کرد. ایدهٔ زبانی-اجتماعیِ «تقسیم کار زبانی» مقتضی آن است که در جامعهٔ کاربرانِ زبانی، لازم نیست که تک‌تکِ کاربران صلاحیت تشخیص مصادیق درست یک مفهوم را داشته باشند تا بتوانند از آن بهره بگیرند. در عوض، همین که تعداد مشخصی از افراد چنین توانایی‌ای داشته باشند برای کُلِ جامعه کفایت خواهد کرد و بقیهٔ کاربران (ولو فاقد چنین توانایی‌ای باشند) می‌توانند از آن واژه‌ها استفاده کنند (Putnam 2016) و تفاهم عُرفی بر اساس چنین کاربردی برقرار خواهد شد. خودِ پاتنم از مفهوم «طلا» بهره می‌گیرد. احتمالاً بسیاری از ما توانایی تشخیص دقیق طلا از غیرطلا را نداریم، اما صرفاً از آن حیث که افراد معدودی این توانایی را دارند و ما در تعامل روزمره با آنها قرار داریم، می‌توانیم از «طلا» به نحوِ معناداری در گفت‌وگوهای روزمره بهره بگیریم.

وجه استفاده از ایدهٔ «تقسیم کار زبانی» برای رهایی از نقد فهم‌ناپذیری این است که اگر دایرهٔ زبان را چنان گسترش بدهیم که از ساحتِ بشری فراتر رود و ساحت الهی را هم در بر بگیرد، آنگاه می‌توان مفهوم کاربریِ زبانی را به گونه‌ای گسترش داد که شامل کاربری بشری و کاربریِ الهی هم باشد. در این صورت، جامعهٔ کاربران زبانی شامل کاربران بشری و کاربران الهی هم خواهد بود [برای تقریب به ذهن: این گسترش جامعهٔ زبانی شبیه است به کاری که جان هیک برای دفاع از تحقیق‌پذیریِ باورهای دینی انجام داد و وعای «تحقیق‌پذیری» را به جهان پس از مرگ نیز گسترش داد و از «تحقیق‌پذیریِ اخروی»[۱۱] باور به وجود خدا سخن گفت (Hick 1990, 104)].

در این حالت، بنا بر ایدهٔ تقسیم کار زبانی، در جامعهٔ جدید، شاید همهٔ کاربران زبانی نتوانند معنا و مرجع دقیق واژگانی را که در ساحت الهی وضع شده‌اند تشخیص بدهند، اما همین که برخی از این کاربران چنین توانایی‌ای داشته باشند برای کُل جامعهٔ زبانی کفایت خواهد کرد. اما این کاربرانِ توانا چه کسانی خواهند بود؟ بنا بر نگاه درون‌دینی، می‌توان دو پاسخ برای این سؤال مهیا کرد: پاسخ اول به افرادی اشاره می‌کند که همچنان به ساحت حقیقیِ عالم اتصال دارند و معانی را دریافت کرده‌اند. شاید بتوان عباراتی مثل «راسخون فی‌العلم» را در اینجا به کار بُرد. دستهٔ دوم اما می‌تواند این باشد که بنا به روایتی که از آفرینش وجود دارد، انسانِ پیش از هبوط در آشناییِ کامل با وضع زبان الهی قرار داشته، اما پس از هبوط دچار فراموشی شده است. از این حیث، یادگیری زبان الهی در واقع نوعی فرایادآوری (از جنس فرایادآوریِ افلاطونی) خواهد بود.

اما به نظر می‌رسد که تمسک به ایدهٔ «تقسیم کار زبانی» و گسترش جامعهٔ زبانی نیز با مشکلاتی مواجه است، چرا که پیش‌فرض پاتنم در بهره‌گیری از ایدهٔ تقسیم کار زبانی این است که کاربران زبانی (هرچند از حیث تخصص‌ها تفاوت دارند)، از آن حیث که کاربر زبانی‌اند در یک جامعهٔ مسطح و در تعامل زبانی مستقیم و روزمره با یکدیگر قرار دارند. اما در ایدهٔ زبان توقیفی، کاربری زبانی از آنجا که شامل ساحت بشری و ساحت الهی شده، دچار نوعی انقطاع میان کاربران خواهد بود، و لازم است سازوکارِ تعاملِ میان این کاربران و فرایادآوریِ کاربردِ فراموش‌شده توضیح داده شود.

با این حساب، می‌توان پاسخ به نقد فهم‌ناپذیری را این گونه خلاصه کرد: تمسک به ایدهٔ «تقسیم کار زبانی» و نیز گسترش جامعهٔ کاربری می‌تواند زمینه‌ای فراهم کند که دسترسی برخی افراد به وضع الهی برای کل جامعهٔ زبانی کفایت کند و عبارات وحی را فهم‌پذیر کند. اما همین پاسخ نیز بر پیش‌فرض‌هایی استوار است که محل مناقشه خواهد بود.

۶. نقد و بررسی ایدهٔ زبان توقیفی: نامقبولیت تاریخی-پدیدارشناختی

ایدهٔ زبان توقیفی محلِ وضع را به ساحت الهی منتقل می‌کند، و از این حیث زبان دیگر یک قرارداد بشری به حساب نمی‌آید. اما می‌توان این ایده را از منظر تاریخی-پدیدارشناختی نقد کرد: در مواجههٔ پدیدارشناختی مُدرن، زبان یک قرارداد بشری تلقی می‌شود و رویکردهایی که تبیین‌هایی خلافِ این موضع برای زبان ارائه می‌کنند، به دیدهٔ تردید نگریسته می‌شود، به این معنا که با مختصات و پیش‌فرض‌های نگاه پدیدارشناختیِ انسانِ مدرن ناهمخوان تلقی می‌شوند.

ما در مواجهه با عالَم ساحت‌های پدیداری متفاوتی را تجربه می‌کنیم و عالَم را بنا به مختصات گوناگونی دریافت می‌کنیم. فرهنگ‌ها، ملت‌ها، انسان‌ها و ادوار تاریخی متعدد مواجهات مختلفی با عالَم داشته‌اند و جهان را بر اساس این مواجهات می‌فهمیدند. در یک تقسیم‌بندی، می‌توان از تفاوت میان مواجههٔ پدیدارشناختیِ پیشامدرن و مدرن سخن گفت. در مواجههٔ پدیدارشناختیِ پیشامدرن، ساحت الهی حضور پررنگی در مناسبات عالَم داشت و بنیان رویدادهای عالَم در نسبت با ساحت الهی قرار داشتند. اما در مواجههٔ پدیدارشناختیِ مدرن، ساحتِ الهی به محاق رفته و جهانْ درون‌ماندگار شده است و اموری که سابقاً در مناسبت با ساحت الهی در نظر گرفته می‌شدند یا هبهٔ ساحت متعالی به انسان قلمداد می‌شدند، صرفاً ماحصلِ قرارداد و تجربهٔ بشری تلقی می‌شوند (نک. Taylor 2007).

انگارهٔ «دلبخواهی بودنِ نشانه» در اندیشهٔ فردینان دوسوسور، که مبنای زبان‌شناسی مدرن تلقی می‌شود، مؤیدی بر این نکته است. این انگاره مدعی است که هیچ رابطهٔ ذاتی و طبیعی‌ای بین دال و مدلول وجود نداشته و این رابطه صرفاً ماحصل قرارداد بشری است. به این ترتیب، این انگاره در تعارض آشکار با ایدهٔ زبان توقیفی قرار خواهد داشت (Stawarska 2020). پیش از دوسوسور و انگارهٔ پیش‌گفته نیز هِردر در قرن هجدهم میلادی به این نکته تصریح کرده است که منشأ الهی قائل شدن برای زبان دیگر ایدهٔ مقبولی نیست و منشأ زبان را باید بر اساس روابط اجتماعی و قراردادهای بیناانسانی توضیح داد (Herder 2002).

از این رو، در جهانِ درون‌ماندگارِ مدرن، همان طور که مثلاً دولت اساساً برآمده از قرارداد اجتماعی تلقی می‌شود، زبان نیز ماحصل قرارداد بشری و اجتماعی خواهد بود، به گونه‌ای که رابطهٔ دلالت و ارجاع دیگر نه ذاتی و مستقل از انسان بل برآمده از قراردادِ او به حساب می‌آید. در نتیجه، حتی اگر می‌شد در عصر پیشامدرن مؤیداتی به نفع ایدهٔ زبان توقیفی فراهم آورد و آن را بر اساس مختصات مواجههٔ پدیدارشناختی پیشامدرن توضیح داد، در عصر مدرن بنا به مقتضیات و مختصات مواجههٔ پدیدارشناسی‌ای که درون‌ماندگار و انسان‌محورانه بوده و قرارداد بشری را مبنای تعاملاتِ عمومی قرار می‌دهد، مقبولیت ایدهٔ زبان توقیفی با مشکلات زیادی مواجه خواهد بود.

بدین‌ترتیب، خلاصهٔ نقد مبتنی بر نامقبولیت تاریخی-پدیدارشناختی چنین خواهد بود که در مواجههٔ پدیدارشناختی مدرن، منشأ زبان امری درون‌ماندگار و بشری و محصول قرارداد اجتماعی و انسانی در نظر گرفته می‌شود. از این حیث، ایدهٔ زبان توقیفی در این مواجههٔ پدیدارشناختی ایده‌ای نامقبول تلقی می‌شود.

با تکیه به دو نقدی که در اینجا مطرح شد، می‌توان ادعا کرد که ایدهٔ زبان توقیفی هرچند می‌تواند فرایند زبانی‌شدن را از چالشِ حلول امر نامتناهی در امر متناهی نجات دهد، اما با بحران‌ها و نقدهای جدی‌ای مواجه است که مقبولیتِ آن را با ابهام مواجه می‌سازد.

نتیجه‌گیری

ایدهٔ زبان توقیفی یکی از نظراتِ ناظر به منشأ زبان است که نتایج و مقتضیاتی در حوزه‌های فلسفی، الهیاتی، تاریخی و... دارد. هرچند مقبولیت این ایده در عصر کنونی با مشکلات و ابهاماتی مواجه است، پرداختن به آن و تحلیل و بررسی مقتضیاتِ آن ما را در فهم برخی مسئله‌ها و موضوعات فلسفی و تاریخی کمک خواهد کرد. مقالهٔ حاضر تلاش داشت تا از رهگذر طرح مسئلهٔ زبانی‌شدنِ وحی، بستری برای طرح این ایده و اشاره به برخی از مقتضیات آن فراهم کند.

در این مقاله، پس از توضیح مفهوم تجسد و اشاره به تناظر قرآن و شخص مسیح در برخی آراء الهیات تطبیقی، مفهوم «زبانی‌شدن/inliteration» در تناظر با مفهوم «تجسد/incarnation» معرفی شد. همچنین استدلال شد که فرایند «زبانی‌شدن» با چالشی مشابه چالشِ جدی تجسد مواجه خواهد بود: چگونه ممکن است امر نامتناهی و الهی به قالب امر متناهی و بشری درآید؟ در اینجا، ایدهٔ زبان توقیفی به عنوان مفری از این چالش مطرح شد. اگر منشأ زبان را الهی بدانیم و نقطهٔ وضع را از ساحت بشری به ساحت الهی منتقل کنیم، آنگاه از آنجا که وضع در حضور تمام حقیقتِ موضوع‌له انجام شده است، واژه آینهٔ تمام‌نمای موضوع‌لهِ خود خواهد بود، و به این ترتیب زبان محدودیتی را که در کاربرد روزمره خود دارد نخواهد داشت. از این منظر، فرایند زبانی‌شدن دیگر حلول امر نامتناهی در امر محدود به حساب نخواهد آمد.

در ادامه، استدلال شد که تمسک به ایدهٔ زبان توقیفی، هرچند چالش یادشده را پاسخ خواهد داد، با نقدهای متعددی مواجه است که دو مورد از آن تا حدی شرح داده شد: یکی نقد مبتنی بر فهم‌ناپذیری وحی، که طبق آن، اگر ایدهٔ زبان توقیفی را بپذیریم، آنگاه دسترسی بشری به معنای حقیقی زبان منقطع می‌شود و به نوعی از فهم‌ناپذیری وحی (مشخصاً فهم‌ناپذیریِ زبان دینی و زبان وحی) دچار خواهیم شد. در اینجا تلاش شد با تمسک به ایدهٔ «تقسیم کار زبانی» اجمالاً پاسخی برای این نقد فراهم شود، که البته به نظر می‌رسد چندان موفق نخواهد بود. نقد دوم نیز مبتنی بر نامقبولیت تاریخی-پدیدارشناختیِ ایدهٔ زبان توقیفی بود. طبق این نقد، در مواجههٔ پدیدارشناختیِ مدرن و بر اساس آرای کسانی مانند هردر و دوسوسور، قول به الهی دانستنِ منشأ زبان دیگر مقبول نیست و باید منشأ زبان را در قرارداد اجتماعیِ درون‌ماندگارِ بشری جست‌وجو کرد.

هدف اصلی این مقاله گسترش ادبیات مربوط به «ایدهٔ زبان توقیفی» بود و فارغ از موجه بودن یا نبودنِ این ایده، طرح و بحث دربارهٔ آن را واجد اهمیت می‌داند. با این حساب، به نظر می‌رسد که این مقاله توانسته است گامی کوچک در این مسیر بردارد و بستری برای طرح مباحثی پیرامون ایدهٔ یادشده باز کند. اما در دلِ این مقاله، پرسش‌هایی دربارهٔ این ایده گشوده مانده‌اند که برخی از آنها از این قرارند: آیا می‌توان دلایل قانع‌کننده‌ای له ایدهٔ زبان

توقیفی آورد، به گونه‌ای که حتی در دورهٔ معاصر هم قابلیت پذیرش داشته باشد؟ آیا می‌توان از این موضع دفاع کرد که با گسترشِ جامعهٔ زبانی به ساحت الهی می‌توان مسئلهٔ فهم‌ناپذیری زبان دینی، و به ویژه زبان وحی، را حل کرد؟ آیا تمسک به ایدهٔ زبان توقیفی واقعاً می‌تواند محدودیت زبان بشری را حل کند؟ هر یک از این پرسش‌ها می‌توانند سرآغاز پژوهش‌های تازه‌ای باشند.

کتاب‌نامه

ابن‌حزم، ابومحمد علی بن احمد. ۱۴۰۳ق. *الإحکام في أصول الأحکام*. بیروت: دارالآفاق الجدیدة.

سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۸. *بسط تجربهٔ نبوی*. تهران: صراط.

طباطبایی، سید محمدحسین . ۱۳۹۳ق. *المیزان فی تفسیرالقرآن*. بیروت: اعلمی.

مازیار، امیر. ۱۴۰۰. *رؤیا، استعاره و زبان دین: متن دینی چون متن هنری*. تهران: کرگدن.

مجتهد شبستری، محمد. ۱۳۷۹. *ایمان و آزادی*. تهران: طرح نو.

ملایری، موسی. ۱۳۹۳. *تبیین فلسفی وحی: از فارابی تا ملاصدرا*. قم: طه.

Bibliography

Benjamin, Walter. 1996. “On Language as Such and on the Language of Man.” In *Selected Writings*. Harvard University Press.

Casey, Daniel. 2018. “Incarnation.” In *Brill Encyclopedia of Early Christianity Online*. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/2589-7993_EECO_SIM_00001678.

Clarke, David. 2016. “If God Could Talk, We Couldn’t Be Able to Understand Him.” *Think* 15(44): 15–22. https://doi.org/10.1017/S1477175616000191.

Copleston, Frederick C. 1993. *A History of Philosophy*. Vol. 1. New York: Image Books.

Cross, Richard. 2011. “The Incarnation.” In *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, edited by Thomas P. Flint and Michael Rea. Oxford: Oxford University Press.

Eco, Umberto. 1997. *The Search for the Perfect Language*. John Wiley & Sons.

Ghadiri, Hamed. 2020. “Fixed Reference to Divine Realm.” *Philosophy of Religion Research* 18(2): 97–118.

Helm, Bennett. 2021. “Love.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), edited by Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/love/.

Herder, Johann Gottfried von. 2002. “Treatise on the Origin of Language (1772).” In *Herder: Philosophical Writings*, edited by Michael N. Forster, 65–164. Cambridge: Cambridge University Press.

Hick, John. 1990. *Philosophy of Religion*. Foundations of Philosophy Series. Prentice Hall.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad. 1983. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadida. (In Arabic)

Kenny, Anthony John Patrick, and Anthony Kenny. 2004. *The Unknown God: Agnostic Essays*. Bloomsbury Publishing.

Kierkegaard, Søren. 2009. *Concluding Unscientific Postscript*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, David. 1984. “Putnam’s Paradox.” *Australasian Journal of Philosophy* 62(3): 221–236.

Mabbott, J. D. 1926. “Aristotle and the Χωρισμός of Plato.” *The Classical Quarterly* 20(2): 72–79.

Malayeri, Moosa. 2015. *Philosophical Explanation of Revelation: From Al-Farabi to Mulla Sadra*. Qom: Taha. (In Persian)

Martin, Richard C., Mark Woodward, and Dwi S. Atmaja. 2016. *Defenders of Reason in Islam: Muʿtazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Simon and Schuster.
Maziar, Amir. 2022. *Dream, Metaphor, and the Language of Religion: Religious Text as Artistic Text*. Tehran: Kargadan Publisher. (In Persian)
McGrath, Alister E. 2016. *Christian Theology: An Introduction*. John Wiley & Sons.
Mojtahed Shabestari, Mohammad. 2000. *Faith and Freedom*. Tehran: Tarh-i Nu. (In Persian)
Nasr, Seyyed Hossein. 1977. "Ideals and Realities of Islam." *Religious Studies* 13(3).
Olson, Roger E. 1999. *The Story of Christian Theology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
Oppy, Graham. 2023. "Divine Language." In *Beyond Babel: Religion and Linguistic Pluralism*, edited by Andrea Vestrucci, 15–24. Springer.
Pawl, Timothy J. 2020. *The Incarnation*. Cambridge: Cambridge University Press.
Putnam, Hilary. 2016. "The Meaning of 'Meaning.'" In *The Twin Earth Chronicles*, edited by Andrew Pessin and Sanford Goldberg, 3–52. New York: Routledge.
Smith, Wilfred Cantwell. 1957. *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton University Press.
Soroush, Abdolkarim. 1999. *Expansion of Prophetic Experience*. Tehran: Sirat. (In Persian)
Stawarska, Beata. 2020. "The Linguistic Sign and the Language System." In *Saussure's Linguistics, Structuralism, and Phenomenology*. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-43097-9_5.
Tabatabaʿi, Muhammad Husayn. 1973. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾan*. Beirut: Aʿlami. (In Arabic)
Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Harvard University Press.
Thurow, Joshua C. 2023. "Atonement." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition), edited by Edward N. Zalta & Uri Nodelman. https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/atonement
Timpe, Kevin. 2021. "Sin in Christian Thought." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), edited by Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/sin-christian/
United States Catholic Conference. 1994. *Catechism of the Catholic Church*. Vol. 511, no. 9. Thomas More Publishing.
Wood, William. 2022. "Philosophy and Christian Theology." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), edited by Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/christiantheology-philosophy
Zinner, Samuel. 2010. *Christianity and Islam: Essays on Ontology and Archetype*. The Matheson Trust.

یادداشت‌ها

۱. در اینجا ذکر دو نکته ضروری است: اول این که پیش‌فرض مقالهٔ حاضر این است که متفکر با اخذ مدل از دستگاه‌های نظری به تبیین پدیده‌ها می‌پردازد. از این حیث، فیلسوفان متقدمِ جهان اسلام با اخذ مدل رؤیا تلاش کردند تبیینی عقلانی از پدیدهٔ وحی ارائه کنند. دوم این که همراستا با تأکیدی که انجام شده، «رؤیا» در اینجا همان چیزی است که ضمن هستی‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفهٔ یونانی و سپس فلسفهٔ اسلامی تقریر شده است. بدین ترتیب، در اینجا تفاوت‌هایی وجود دارد بین این مدل «رؤیا» و مدلی که در دورهٔ اخیر مشخصاً توسط عبدالکریم سروش تحت عنوان «رؤیای رسولانه» اخذ شده است.

۲. گناه نخستین (the doctrine of Original Sin) به روایت کتاب مقدس از فرود آمدنِ انسان از بهشت اشاره دارد، اما به سبب گناه آدم و حوا، ذات انسان با نحوی گناه‌آلودگی پیوند خورده است. در خوانش افراطی، آموزهٔ گناه نخستین گویای آن است که انسان از بدو تولد طبیعتی گناه‌آلوده و شرارت‌برانگیز دارد و همین مانع از رستگاری او خواهد شد (Timpe 2021; Wood 2021).

۳. آموزهٔ حب (the doctrine of Agape) در ادبیات مسیحی توصیفی از نحوهٔ ارتباط خدا با مخلوقات است. به طور کلی، آگاپه به معنای حب‌ورزی‌ای است که نه به خاطرِ سزاواری و لیاقتِ متعلَق آن، بلکه به خاطر شأن مُحب برقرار می‌شود. در ادبیات مسیحی، خدا چنین محبتی نسبت به مخلوقات دارد و همین محبت میان افراد کلیسا نیز برقرار می‌شود (Helm 2021).

٤. آموزهٔ فیض (The doctrine of Grace) که یکی از مقرران اولیهٔ آن آگوستین است، اقتضا دارد که انسان، بنا به طبیعتِ گناه‌آلودهٔ خود، به گناه متمایل بوده و نتواند رأساً ارادهٔ رستگاری داشته باشد. بنابراین، تنها ارادهٔ خداست که می‌تواند این میل به گناه را خنثی کند و مسیر رستگاری را برای او بگشاید. از نظر آگوستین، این فیض الهی نه از سرِ استحقاق بشر بلکه تماماً از موهبت و نگاه حب‌آمیز خداوند نشئت می‌گیرد (McGrath 2016, 18).

٥. آموزهٔ فدیه (the doctrine of Atonement) در اندیشهٔ یهودی و مسیحی رواج دارد، اما خوانش مسیحیِ آن از این قرارست که مسیح فدای گناه عظیمِ انسان شد تا از این طریق راه رستگاری او را بگشاید (Thurow 2023).

٦. آموزهٔ رستگاری (the doctrine of Salvation) تقریرهای مختلفی دارد که یکی از آنها به این معناست که مسیح با حضور خود در جهان امکان خداگونه شدنِ انسان‌ها را فراهم می‌کند. بدین ترتیب، در ادامهٔ تجلی خدا در عالَم، راه اتحاد انسان‌ها با خدا گشوده خواهد شد (Wood 2021).

7. Absolute Paradox

۸. گفتنی است که تفاوتی میان روایت اسلامی و روایت عهد عتیق از این رخداد وجود دارد. در سفر پیدایش چنین روایت می‌شود که خدا حیوانات و پرندگان را از خاک زمین ساخت و نزد انسان آورد تا انسان بر آنها نام بگذارد و هر نامی که انسان بر آنها نهاد به عنوان نام آن مخلوقات معین شد. تفاوت یادشده آنجایی است که در روایت اسلامی، خداست که نامِ امور را به انسان «تعلیم» می‌دهد، اما در روایت عهد عتیق، انسان است که نام‌گذاری را انجام می‌دهد.

۹. گفتنی است که در روایت اسلامی، اختلاف زبان‌ها نشانه‌ای از نشانه‌های خداست که ظاهراً باید آن را تصمیمی مثبت و در راستای رشد انسان دانست. در مقابل، در روایت عهد عتیق، اختلاف زبان‌ها ظاهراً تصمیمی منفی است که در راستای جلوگیری از سرکشی انسان اتخاذ شده است.

10. linguistic division of labor

11. eschatological verification

Philosophy of Religion Research
Vol. 23, No. 1, (Serial 45), Spring & Summer 2025, pp. 101-122
Research Paper
10.30497/prr.2024.246374.1921

The Influence of Swedenborgian Experiences on Kant's Thought

Omidreza Janbaz[1], Mahdi Shojaian Fard[2]

Submitted: 2024.05.25 Accepted: 2024.08.28

Abstract

The conventional interpretation of Kant's critical philosophy, which emphasizes his response to Hume's empiricism and delineates the limits of knowledge, overlooks this crucial point that Kant's entire thought cannot be fully examined without considering his concern for conceptualizing the noumenal world and its relation to the phenomenal world. Contrary to the tenets of the Enlightenment, Kant grappled with Swedenborg's mystical experiences, realizing that the phenomenal indeterminacy of the object of such experiences does not negate their possibility of existence and significance. This recognition compelled Kant to integrate the formulation of the noumenal world and its connection to the phenomenal world within his critical system. Despite strong denials, one could argue that the influence of Swedenborg's thought on the overall structure and some of Kant's ideas and concepts is notable enough to raise questions about the similarities between his system and that of the great Swedish mystic. This inquiry, using a hermeneutic approach, invokes Swedenborgian teachings, concepts, and terminologies in comparison with elements of critical philosophy, highlighting both similarities and differences. Among the notable similarities are the distinctions and correlations between the phenomenal and noumenal worlds, the subjectivity of the concepts of space and time, the proportionality of actions to the moral law as a primary condition for attaining the highest good, and the concept of the kingdom of ends. While these parallels may reflect the depth of the influence of Swedenborgian experiences on the Kantian system or the possibility of a shared origin, they do not undermine the originality of Kant's philosophy.

Keywords

Emanuel Swedenborg, Kant, mystical experiences, pre-critical period, noumenon

© The Author(s) 2025.

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Yasouj University, Yasuj, Iran. (Corresponding Author) (Janbaz@yu.ac.ir)
2. M.A. Student of Philosophical Logic, Department of Philosophy and Logic, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (m.shojaianfard@modares.ac.ir)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وسوم، شماره اول (پیاپی ۴۵)، بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص. ۱۰۱-۱۲۲
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2024.246374.1921

تأثیر تجربیات سوئدنبرگی بر اندیشهٔ کانت

امیدرضا جانباز[۱]، مهدی شجاعیان‌فرد[۲]

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۵ **پذیرش:** ۱۴۰۳/۰۶/۰۷

چکیده

خوانش مرسوم از فلسفهٔ نقادی کانت، با تأکید بر واکنش به تجربه‌گرایی هیوم و ترسیم حدود شناخت، از این مهم غفلت می‌کند که کلیت اندیشه کانت را نمی‌توان بدون دغدغهٔ توجیه و تلاش برای مفهوم‌پردازی جهان نومنال و نحوهٔ ارتباط آن با جهان پدیداری مطالعه کرد. آشنایی با تجربیات عرفانی سوئدنبرگ در دورهٔ پیشانقدی، صرف نظر از تعالیم دینی، کانت را، بر خلاف اقتضای روشنگری، در این کشمکش قرار داد که عدم تعین پدیداریِ متعلقات چنین تجربیاتی امکان وجود و نقش تعیین‌کننده‌شان را نفی نمی‌کند. اهمیت این معنا کانت را بر آن داشت تا صورت‌بندی جهان نومنال و بررسی ارتباط آن با جهان پدیداری را در طرح نظام نقادی خود بگنجاند. با تمام سرسختی‌ها در انکار، می‌توان ادعا کرد که بیننده تأثیر گستردهٔ تجربیات و ساختار اندیشهٔ سوئدنبرگ بر نظام نقادی را گواهی می‌دهد. نشانه‌های تأثیرپذیری ساختار کلی و برخی ایده‌ها و مفاهیم نظام کانت از بینش‌های سوئدنبرگ تا به حدی است که اتهام مشابهت نظام وی با اندیشه‌های عارف بزرگ سوئدی را برانگیخت. خوانش هرمنوتیکی این جستارْ آموزه‌ها و مفاهیم و اصطلاحات سوئدنبرگی را در مقایسه با عناصر فلسفهٔ نقادی فرامی‌خواند، و ضمن نشان دادن وجوه شباهت، بر تفاوت آنها تأکید می‌کند: تمایز و تطابق جهان پدیداری و جهان نومنال، سوبژکتیو بودن ایدهٔ زمان و مکان، عدم امکان بازنمایی امر نومنال، تناسبِ کمالی میان افعال و قانون اخلاق به مثابه شرط اصلی تحقق خیر برین، و ملکوت غایات از جملهٔ این شباهت‌های احتمالی است، که اگرچه عمق تأثیرگذاری تجربیات سوئدنبرگی بر نظام کانتی و یا هم‌منشأ بودن آنها را نشان می‌دهد، اما اصالت نظام وی را مخدوش نمی‌سازد.

کلیدواژه‌ها

امانوئل سوئدنبرگ، کانت، تجربیات عرفانی، دورهٔ پیشانقدی، امر نومنال

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، ایران. (نویسندهٔ مسئول) (Janbaz@yu.ac.ir)
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد منطق فلسفی، گروه فلسفه و حکمت و منطق، دانشگاه تربیت مدرس، تهران. ایران. (m.shojaianfard@modares.ac.ir)

مقدمه

کانت را نظریه‌پرداز اصلی روشنگری می‌دانیم. روشنگری در ذات خود رویگردانی از هر چیزی است که تن به وضوح و روشنی عقل نمی‌دهد. کانت با نگارش فلسفهٔ نقادی تنها اموری را دارای ارزش بحث و احترام می‌داند که آزمون عقل محض را تاب بیاورند، تا جایی که حتی دین نیز نمی‌تواند از چنگ نقادی عقل بگریزد:

> دین از طریق تقدس خود و قانون به واسطهٔ ابهت خود معمولاً می‌خواهند خود را از نقد معاف کنند. اما با این کار شک موجهی علیه خود به وجود می‌آورند و نمی‌توانند احترام دوستانه‌ای را بطلبند که عقل فقط برای چیزی قائل است که قادر باشد در مقابل بررسی آزاد و آشکارش تاب آورد (کانت، ۱۴۰۰، ۳۵، پاورقی).

این بیان در بادی امر، ضمن مرزگذاری میان دریافت‌های واضح عقل و تجربیات عرفانی،[۱] دومی را از محدودهٔ روشنگری بیرون می‌راند. در نتیجه، انتظار می‌رود کانت، به عنوان فیلسوف شاخص روشنگری، هر گونه اعتنا به تجربیات عرفانی و موجودیت‌های غیرحسّانی را یکسره رد کرده باشد. از همین منظر، بیان صریح کانت که «باید دانش را انکار می‌کردم تا جا برای ایمان باز شود» (کانت، ۱۴۰۰، ۵۶)، تنها امیدوار کردن خدمتکارش و تملقی سیاست‌ورزانه برای جلوگیری از اذیت و آزار متولیان کلیسا تعبیر شده است[۲] (Heine 2007, 87). با این همه، نه تنها برخی عناصر معرفت‌شناختی کانت، از جمله ایده‌های استعلایی و محدودیت دانش بشری، جا را برای برداشت‌های ماورایی و عرفانی باز گذاشته‌اند، بلکه مباحث نقدهای دوم و سوم و مواجهه با تجربیات سوئدنبرگ رابطهٔ وثیق‌تر و وسیع‌تری از توجه او به این دست تجربیات را نشان می‌دهند.

مهم‌ترین انگاره در این خصوص امر نومنال است، که کانت از همان سال‌های اولیه، اگرچه نه با این اصطلاح، درگیر آن بوده است، چنان که رد پای حضور و تأثیر این انگاره بر امور فنومنال را می‌توان در آثار پیشانقدی از جمله *تاریخ طبیعی جهان*[۳] دنبال کرد:

> در سکوتِ گستردهٔ طبیعت و گنگی حواس، قوهٔ پنهانِ شناختِ روحِ جاودان به زبانِ بی‌زبانی سخن می‌گوید و مفاهیم بسط‌یافته‌ای به [ما] عرضه می‌دارد که اگرچه احساس می‌شود، لیکن وصف‌ناشدنی است.[۴] (Kant 2009, 160)

با این حال کانت، تا پیش از آشنایی با سوئدنبرگ (۱۷۶۲)،[۵] چندان اعتنایی به تبیین مسئلهٔ تجربیات عرفانی نداشت؛ گویی پس از مواجهه با تجربیات سوئدنبرگی است که او بیشتر با مسئله توصیف ماهیت جهان نومنال و ارتباط آن با جهان فنومنال درگیر می‌شود و به طور اخص پیگیر نشان دادن نحوهٔ تأثیر جهان نومنال بر سوژه و جهان او می‌شود.

اما اگر چنین است، پس چرا کانت در دورهٔ نقادی به صورت صریح و گسترده به این تجربیات نپرداخت و تنها به اشاراتی بسنده کرد. در این زمینه دو پاسخ مرتبطِ احتمالی می‌توان داد: اول، ماهیت این تجربیات چنان نبود که درخور بیان در پروژهٔ نقادی کانت باشد، پروژه‌ای که قصد داشت هر گونه امر ناشناختنی برای عقل را بیرون راند. دوم، اگرچه تعجب‌برانگیز است، اما کانت با فضایی روبرو بود که این مباحث موجبات دست انداختن و تمسخر را فراهم می‌آورد، بنابراین شاید بتوان گناه این کار را بر روحیه محافظه‌کارانهٔ کانت گذاشت. چنان که خواهد آمد، برخی دلیل به سخره گرفتن[۶] تجربیات سوئدنبرگی در *بیننده*[۷] را نتیجهٔ وجود چنین فضایی می‌دانند. برای مثال، پامکوئست[۸] مدعی است که در فضای روشنگری، رویکرد و تجربیات کسی مثل سوئدنبرگ مذمت می‌شد. از این رو کانت برای حفظ اعتبار خویش، هر گونه تأثیرپذیری را منکر شد و خود نیز او را مورد تمسخر قرار داد. از نامهٔ کانت به مندلسون

نیز چنین برمی‌آید که در واقع او با استهزاء تجربیات و اندیشه‌های سوئدنبرگی در *بیننده* سعی دارد خود را از فضاحت نزد هم‌قطارانش دور نگه دارد (Palmquist 2019, 18-19). شاید همین امر سبب شک کانت نسبت به این تجربیات در نامه به مندلسون شده باشد:

> به راستی ذهنِ من نسبت به این موضوع در کشمکش است. دربارهٔ گزارش‌های روح نمی‌توانم خودم را از شیفتگی نسبت به آنها و از این گمان رها سازم که حقیقتی در اعتبارشان وجود دارد. صرف نظر از امور بی‌معنا در این داستان‌ها و خیال‌پردازی‌ها و انگاره‌های نامعقولی که به بنیادهای عقلانی چنین گزارش‌هایی آسیب می‌زنند و ارزشمندی آنها را تضعیف می‌کنند. (Kant 1900, 162)

در *بیننده*، کانت گاه انتقادات گزنده‌ای نسبت به چنین تجربیاتی دارد، که کانت‌پژوهان دربارهٔ چرایی آنها هم‌رأی نیستند. مانولسکو[۹] در اواخر مقدمهٔ روشنی‌بخش‌اش بر ترجمهٔ این اثر، بر خلاف ظاهر گزندهٔ این انتقادات و مفسرانی که موضع کانت را در جهت نفی چنین تجربیانی دانسته‌اند و یا حمل به ترس از مسخره شدن کرده‌اند، می‌نویسد: «این که کانت باورمند به اسرار نهانی باشد، و یا شاید حتی پیرو سوئدنبرگ، پذیرفتنی‌تر از اتهام ترس او از مسخره شدن است» (Manolesco 1969, 19). کاسیرر بیان می‌دارد اگر ارتباطی بین افکار سوئدنبرگ و افکار کانت وجود نمی‌داشت، وی هیچ گاه زمان و توان خویش را برای مطالعه *اسرار آسمان*[۱۰] هدر نمی‌داد تا صرفاً اندیشه‌های سوئدنبرگ را استهزا کند؛ دیدگاه سوئدنبرگ برای کانت کاریکاتوری از تمامی متافیزیک‌های فراحسی بود، و دقیقاً به جهت انحراف و اغراق تمامی وجوه متمایز آن بود که کانت خودش را در موضعی قرار داد تا جلوه‌گر چنین متافیزیکی باشد (Cassirer 1983, 79-80).

با شواهد پامکوئست، می‌توان ادعا کرد که فلسفهٔ کانت در نهایت نوعی عرفان انتقادی را منعکس می‌کند (Palmquist 2019, 43)،[۱۱] چنان که رد پای آن را می‌توان تا آخرین اثر کانت دنبال کرد. با این همه، استرسون بیان می‌دارد تأثیر فلسفی اندیشهٔ سوئدنبرگ با کانت شروع می‌شود و با او نیز به پایان می‌رسد. پس از کانت تأثیر سوئدنبرگ تنها در برخی موارد از جانب رمانتیسم و ایدئالیسم نمایان می‌شود. حتی در مورد شلینگ نیز تأثیرِ سکولارشدهٔ اندیشهٔ سوئدنبرگ بیشتر به واسطهٔ ادبیات و هنر است تا فلسفهٔ آکادمیک، شاید این بیشتر انعکاسی از نوع ارزیابی خود کانت باشد (Esterson 2017, 181). هرچند می‌توانست خوانش تاریخ اندیشه به نحو دیگری ادامه یابد.

ما در این جستار، نخست بحث می‌کنیم که اندیشهٔ کانت از همان آغاز با کشمکشی در مواجهه با تجربیات عرفانی همراه بود، و شواهد تاریخی تأثیر عمیق سوئدنبرگ بر کانت را نشان می‌دهد. از این رو، پس از آن به بررسی چندوچون تأثیر اندیشهٔ سوئدنبرگ بر نظام و مفاهیم کانت می‌پردازیم. در گام بعد، صورت‌بندی اولیهٔ کانت نسبت به تجربیات سوئدنبرگی در *بیننده* را بحث می‌کنیم. در واپسین گام، تبیین دورهٔ نقادی کانت از امکان چنین تجربیاتی را از نظر می‌گذرانیم.

۱. مواجههٔ کانت با تجربیات عرفانی

کانت تا ۱۷۶۲، هنگام درخواست شارلوت فون کنوبلوخ[۱۲] برای اظهار نظر راجع به داستان‌های اعجاب‌انگیز شایع دربارهٔ ارتباط سوئدنبرگ با ارواح، به طور جدی با تجربیات عرفانی مواجه نشد. وی پس از تحقیقاتی در پاسخ به همین نامه می‌نویسد:[۱۳]

شک دارم هرگز کسی در من ردی از میلِ باور به اعجازها یا سستی در تسلیم سهل‌انگارانه به زودباوری دیده باشد. تا این حد مسلم است که صَرفِ نظر از افسانه‌های بسیاری از پدیده‌ها[۱۴] و اعمالی که از قلمرو ارواح شنیده‌ام، همواره این داستان‌ها را در معرض آزمون عقل سلیم[۱۵] قرار داده‌ام و مایل بودم به چنین داستان‌هایی با شک و تردید بنگرم. نه به دلیل این که در مورد عدم امکان آنها بینشی به دست آورده باشم، هرچند ما دربارهٔ روح اندک می‌دانیم؛ حتی در مجموع، ما به آسانی شواهد کافی بر تأیید آنها نمی‌یابیم. ... این مدت‌ها موضعم بود تا این که با داستان‌های سوئدنبرگ آشنا شدم. (Kant 1900, 155)

پرس‌وجوهای کانت از سوئدنبرگ به میانجی‌گری یک دوست صورت می‌گیرد، امری که منجر می‌شود در آخر نامه به کنوبلوخ، با افسوس بنویسد کاش بی‌واسطه[۱۶] با این مرد بزرگ گفت‌وگو می‌کرد (Kant 1900, 159). در این بین، کانت نامه‌ای به سوئدنبرگ می‌نویسد و وی آن را محترم می‌شمارد، لیکن نامهٔ پاسخ به دست کانت نمی‌رسد. نهایتاً مقرر می‌شود سوئدنبرگ پاسخ به پرسش‌های کانت را در یک کتاب منتشر کند[۱۷] (Kant 1900, 156)، که این هیچ گاه محقق نمی‌شود.

سپس کانت کتاب *اسرار آسمان* را، که بر مبنای تجربیات ماورایی سوئدنبرگ در رؤیاست، می‌خواند، و با نگارش کتاب *بیننده*، پاسخی متافیزیکی به چنین تجربیاتی می‌دهد، مبنی بر این که از جهت جهان‌شمول نبودنشان و مشکلات شناختی در اعتبار آنها شک دارد. در کتاب گاهی انتقادات کانت تبدیل به حملات تندی علیه سوئدنبرگ می‌شود، به گونه‌ای که *اسرار آسمان* را کتابی پر از مزخرفات می‌پندارد (Kant 1992, 347). در نتیجه شاهد یک کشمکش در نگاه کانت هستیم، چنان که مندلسون نیز اشاره می‌کند: «ژرف‌اندیشی تمسخرآمیزی که این اثرِ کوچک با آن نوشته شده است، گاه خواننده را مردد می‌کند که آیا آقای کانت قصد دارد متافیزیک را استهزا کند یا بینندهٔ ارواح را باورپذیر سازد» (Johnson 2002, 123).

اوتینگر[۱۸] دلیل این که چرا کانت در اثرش چنان با ستایش بر سوئدنبرگ ارج می‌نهد و سپس با اتهامی وی را تنزل می‌دهد، این می‌داند که کانت در تلاش است تا از تعصبات خرافی پرهیز کند (Swedenborg 1955, 629). مانولسکو در مقدمه‌اش بر ترجمهٔ *بیننده*، علت این که چرا کانت ناگهان در این اثر، بر خلاف لحن موافقش در سراسر نامه به کنوبلوخ، نسبت به سوئدنبرگ سوءنظر پیدا می‌کند، در این می‌داند که عارف سوئدی ذوق بی‌صبرانهٔ فیلسوف آلمانی را برای نگارش کتابِ خلف وعده‌شده چنان کور کرد که برای تلافیِ چنین بی‌مهری‌ای *بیننده* را نوشت. مانولسکو در عین حال معتقد است که در بادی امر نمی‌توان این علت روان‌شناختی را بازشناسی کرد (Manolesco 1969, 3). با این حال، بر خلاف وجود نگاه مغرضانهٔ برخی از صفحاتِ *بیننده*، کانت در فصل‌های اول و دوم سعی دارد حتی پاسخ همدلانه و همراه‌تری برای چنین تجربیاتی ارائه دهد.

در ابتدای بخش دوم *بیننده*، کانت سه روایت ذیل را با رویکردی بی‌طرفانه نقل می‌کند و از سوئدنبرگ به عنوان نجیب‌زاده‌ای یاد می‌کند که بیست سال از زندگی خویش را صرفِ ارتباط با ارواح کرده تا در ازای در اختیار گذاشتن اطلاعاتی از این جهان به ارواح، از جهانِ دیگر اطلاعاتی کسب و اکتشافات خود را ثبت کند. وی بی آن که در تجربیات خویش شک کند یا آنها را فریب بداند، بدون هیچ ابایی آنها را برای همگان بازگو می‌کند. بررسی سه روایت پیش رو از این جهت نظر کانت را جلب می‌کند که اکثریتْ آنها را به عنوان شواهدی بر قدرت‌هایی خارق‌العاده معتبر می‌دانستند. اگرچه به زعم کانت برای فیلسوف هیچ ننگی بدتر از زودباوری و فریب خوردن از اشتباه همگانی نیست، در مواجهه با چنین داستان‌هایی دو مشکل موجب استیصال فیلسوف می‌شود: «نمی‌تواند بدون

هیچ اغماضی به برخی از آنها شک کند، و بدون این که مسخره شود، به برخی از آنها باورمند شود»، که اولی در شنیدنِ چنین روایت‌هایی، و دومی در بازگویی آنها برای دیگران به وجود می‌آید (Kant 1992, 340-41). سوئدنبرگ تجربیات بصری خود را به سه دسته تقسیم می‌کند که تنها مورد آخر را به کرّات تجربه کرده است:[۱۹] اولی در رهایی روح از بدن، و حالتی میان رؤیابینی و بیداری است که ارواح را می‌بیند و احساس می‌کند؛[۲۰] دومی جابه‌جایی روح است که او در امتداد جاده‌ای، بدون هیچ انحرافی، ساعت‌ها قدم می‌زند و در همان حین مکان‌های مختلفی از جهان روح را به وضوح مشاهده می‌کند؛[۲۱] سومی در خلال بیداری و زندگی روزمره، ارواح را درک می‌کند[۲۲] و اغلب داستان‌هایش نیز از این نوع اخیرند (Kant 1992, 348). سه تا از مهم‌ترین این داستان‌ها از قرار ذیل‌اند:

۱. در سال ۱۷۶۱، شاهزاده خانمی، مشکوک به چنین تجربیاتی، برای آزمودن قدرت روحانی سوئدنبرگ، وی را استخدام می‌کند. پس از مدتی، شاهزاده خانمِ بدبین او را برکنار می‌کند. ولی پس از چند روز سوئدنبرگ اطلاعاتی از شوهر متوفی شاهزاده به او می‌دهد که به غایت موجب حیرتش می‌شود (Kant 1900, 93).
۲. داستان بعدی مربوط به مادام مارتویل است که از سوئدنبرگ درخواست می‌کند تا اطلاعاتی در مورد اسناد مالی شوهر متوفی‌اش به او بدهد. چند روز بعد سوئدنبرگ با کمال خونسردی به مادام اطلاع می‌دهد که شوهر را ملاقات کرده و به او جای اسناد را گفته است. در نهایت شگفتی، سوئدنبرگ جای اسنادی را که تا آن زمان از نظر همگان پنهان بود، نشان می‌دهد (Kant 1900, 157).
۳. آخرین رویداد داستان مشهور استکهلم است، که نظر کانت را بیش از همه جلب می‌کند: «این رویداد به نظر من بیشترین بارِ اثبات را دارد و ادعا نسبت به موهبت خارق‌العادهٔ سوئدنبرگ را فراتر از هر گونه امکان شکی قرار می‌دهد» (Kant 1900, 158)، زیرا بر خلاف سایر تجربیات نقل‌شده، مورد اخیر با دقت بیشتری گزارش و در میان مردم شایع‌تر شده است: در سال ۱۷۵۹، فردی به نام ویلیام کاستل سوئدنبرگ را به یک مهمانی دعوت می‌کند. حدود ساعت شش، سوئدنبرگ مهمانی را با نگرانی و رنگ‌پریدگی ترک می‌کند. هنگامی که از وی مسئله را جویا می‌شوند، پاسخ می‌دهد که لحظاتی پیش آتش‌سوزی مهلکی در استکهلم، محل زندگی او، رخ داده است (در حالی که وی پنجاه کیلومتر از آنجا فاصله داشته است). ساعت هشت، ناگهان سوئدنبرگ در میان جمعیت حاضر می‌شود و با خوشحالی فریاد می‌زند که آتش سه خانه مانده به منزل وی خاموش شده است. این داستان به گوش فرماندار می‌رسد و سوئدنبرگ مورد بازپرسی قرار می‌گیرد. در کمال صداقت، تمام داستان آتش‌سوزی در استکهلم را نقل می‌کند. هنگامی که فرستادهٔ فرماندار برای صحت این خبر به استکهلم می‌رود، داستان نقل‌شده، حتی زمان مهار آتش، را منطبق بر واقعیت می‌یابند (Kant 1900, 158-159).

کانت این پرسش احتمالی را مطرح می‌کند که چه امری باعث شده است او به کار تحقیرآمیز پرسه زدن حول داستان‌هایی بپردازد که هر انسانِ عاقلی در مواجهه با آنها شک می‌کند. او چنین پاسخ می‌دهد:

> خیر، حتی باید آنها را مورد بررسی فلسفی قرار دهم. همچنان که فلسفه‌ای که ما پیش‌تر به کار می‌بردیم به همان اندازه قصه‌ای از اتوپیای متافیزیک بود، هیچ اشکالی نمی‌بینم که به هر دو اجازهٔ حضور دهم. به هر حال، چرا باید فریب اعتماد کورکورانه به تظاهر عقل، بیش از باورِ بی‌مبالات به داستان‌های اغواکننده معتبر باشد؟ (Kant 1900, 95)

از چنین پرسش‌وپاسخی چنین برمی‌آید که گویی دغدغهٔ فلسفهٔ نقادی، که پس از این اثر بسط می‌یابد، افزون بر نقد متافیزیک پیشین، با توجه به همین تجربیات عرفانی و سعی در تبیین نقادانهٔ آنها صورت گرفته است. چنان که پروژهٔ کانت، در تمامیتش، هر دو ساحت را منعکس می‌کند. تز کارل ویلمنز[۲۳] را می‌توان شاهدی بر این مدعا دانست. او در نامه‌ای به کانت[۲۴] گروهی را با نام استقلال‌خواهان[۲۵] معرفی می‌کند که خود را عارف می‌دانند. در نظر وی آنها آموزه‌های کانتی را به عرصهٔ عمل آورده‌اند، هرچند در وهلهٔ نخست دشوار بتوان متوجه این امر شد؛ چراکه آنها دارای نوعی اخلاق محض و معتقد به وحیِ باطنی بر مبنای قانونی درونی هستند که خدا مؤلف آن است. نزد ایشان کتاب مقدس تأییدی تاریخی به حساب می‌آید که اصل آن در درون ایشان قرار دارد. به زعم شاگرد ناخلف کانت، اگر آنها را فیلسوف می‌دانستیم، کانتی‌های واقعی ایشان بودند. ویلمنز آنها را افرادی عامی معرفی می‌کند که اگرچه به مناسک مذهبی اعتنایی ندارند و برای خود جایگاه خاص مذهبی قائل نیستند، در اخلاق روزمره رفتار موجهی دارند (Kant 1996b, 292-3).[۲۶] در عین حال، کانت در اعتراض به این انتساب، آفت چنین فرقه‌گرایی‌ای را در تضاد با روح کلی‌نگرانهٔ دین می‌داند؛[۲۷] چنین انشعاباتی معلول نادیده گرفتن ایمانِ دینیِ محض (ایمان عملی عقل) و رفتن زیر یوغِ ایمانِ کلیسایی است (کانت ۱۳۹۹، ۱۰۶).

سوای بیزاری کانت از تفسیر فوق، چنان که از یادداشت‌های هردر[۲۸] برمی‌آید، کانت امکان چنین تجربیاتی را می‌پذیرد. زیرا ادراکات وسیعی از این نوع به ابدان و مرزِ شناختی ما -خصوصاً بینایی- کاملاً نزدیک‌اند. این امور ناشناختنی با اثرگذاری بر دستگاه شناختی ما از طریق بدنمندی دریافتی را برای ما به ارمغان می‌آورند؛ هرچند چنین دریافتی به جهت غیرمستقیم بودنش توأم با خطای شناختی است، اما نباید همهٔ آنها را دور انداخت. بر این اساس کانت می‌نویسد:

> هنگامی که امکانِ موردی سرآمد[۲۹] خود را محقق نشان دهد، نباید از روی تکبر رد شود و [در عین حال] زودباوریِ احمقانه روا نیست. ... شاید سوئدنبرگ خیلی چیزها می‌دید، اما تأثیر بدنْ او را وادار کرد امور دیگری را تصور کند. شاید حتی بتوان آنها را نیز نگه داشت، نه این که همهٔ آنها را دور انداخت: دقیقاً همان طور که مشاهداتِ تا حدی نادرست را می‌زداییم تا بتوانیم راحت‌تر زمینهٔ خطا را کشف کنیم. معرفت اندک نفس، بصیرت به امر ناممکن (در رؤیای عمیق) را مانع می‌شود تا امر ممکن را فرض بگیرد؛ نفس تنها از طریق اتحاد با بدن، نه خارج از آن، شناخته می‌شود. بنابراین، احساس تحریف‌شده، با تخیل آمیخته شده است و برای رد همه اینها، باید نفس یا موقعیت پس از مرگ را انکار کرد -اشباح ۹۹ از ۱۰۰ ما را فریب می‌دهند، از این رو تمایل داریم امکان اکثریت آنها را باور نکنیم: اما یکسره همهٔ آنها را رد نکن! آنها را دروغ خطاب نکن بلکه اثبات‌نشده بدان! (Johnson 2002, 73-75)

کانت در نامه به مندلسون بیان می‌دارد، اگرچه تجربیات سوئدنبرگی را بدون خطا نمی‌داند، لیکن سعی کرده است تا در برابر قائلین به عدم امکان آنها بایستد. زیرا به نظر کانت در تجربیات سوئدنبرگی اتفاقی مهم هرچند ناروشن رخ می‌دهد. در پایانِ نامه، وی نتیجه‌ای همچون دورهٔ نقادی می‌گیرد که این مرزهای تحمیلی عقل و تجربه ما را ملزم به شناخت در چارچوب آن می‌کند. در عین حال، کانت قدرت‌های سوئدنبرگی را نهایتاً نوعی ابداع شاعرانه می‌داند که حتی نمی‌توان امکان آنها را اثبات کرد -و امکان خود را تنها از این جهت دارد که هیچ عدم امکانی نمی‌توان از این مفهوم نتیجه گرفت (Kant 1999, 92).

چنان که ملاحظه شد، کانت از همان آغاز با مسئلهٔ تجربیات عرفانی درگیر بود، اما به نحو خاص و تاریخی، مواجهه با تجربیات سوئدنبرگی لزوم تبیین این ساحت را برجسته ساخت. در ادامه تأثیر آموزه‌های سوئدنبرگ بر کانت

را بررسی می‌کنیم، که از نظر گلدمن، «نقطه تحولِ قطعی، نه فقط در تفکر کانت، بلکه در ایدئالیسم آلمانی به طور کلی است»[۳۰] (گلدمن ۱۴۰۱، ۱۰۹).

۲. تأثیر آموزه‌های سوئدنبرگی بر کانت

در این بخش بحث می‌کنیم که نه تنها (الف) نظام کانتی در کلیتش متأثر از مواجهه با سوئدنبرگ است، بلکه (ب) ایده‌ها و برخی از مفاهیم نظام او را می‌توان در رابطه با این تأثیرگذاری تحلیل و بررسی کرد.

الف. تأثیرپذیری نظام کانتی از آموزه‌های سوئدنبرگی: کانت در *بیننده* سعی دارد تجربیات سوئدنبرگی را از زوایای مختلف، گاه موافق و گاه مخالف، بررسی کند. خوانش مرسوم اغلب مرز قاطعی میان دورهٔ نقادی با دورهٔ پیش از آن ترسیم می‌کند. اما نگاه دقیق‌تر همپوشانی حداکثری این دو دوره را روشن می‌سازد. پامکوئست نه تنها آثار نقادی بلکه آثار پیشانقدی و پسانقدی، خصوصاً *بیننده* و *منتشره پس از مرگ*، را برای فهم نظام کانت در کلیتش دارای اهمیت می‌داند. وی با ارجاع به دو بخش اصلی *بیننده*، بخش اول «نتیجه‌گیری نظری» و بخش دوم «نتیجه‌گیری عملی»، ساختار آن را شاهدی بر جرقه‌های اولیهٔ تمایزگذاری مهم میان عقل نظری و عملیِ دورهٔ نقادی می‌داند (Palmquist 2019, 19).

چنان که عنوان فرعی *بیننده* نشان می‌دهد،[۳۱] می‌توان ادعا کرد کانت به واسطهٔ تبیین متافیزیکی رؤیاهای سوئدنبرگی، به تمایز میان امر نومنال و فنومنال رسیده است. همچنین در آخر *بیننده* شاهد مبحث مهمی از نقد دوم هستیم، جایی که کانت نتیجه می‌گیرد با خصلت اخلاقی انسان سازگارتر است که انتظار جهان آخرت را بر تمایلات[۳۲] اصیل نفس مبتنی بدانیم، تا این که بالعکس رفتار اصیل را بر مبنای امید به جهان دیگر استوار کنیم، خصلتی که «بساطت آن می‌تواند بسیاری از فراروی‌های سفسطه‌آمیز را کنار بگذارد»؛ و تنها همین متناسب با انسان در هر موقعیتی است که خودش را درمی‌یابد، چراکه مستقیماً او را به سوی غایات واقعی خود هدایت می‌کند (Kant 1992, 359).

ب. تأثیرپذیری مفاهیم و اصطلاحات کانتی از ایده‌های سوئدنبرگ: اگرچه نباید کانت را وام‌دار تمام آموزه‌های سوئدنبرگی دانست، لیکن می‌توان برخی از آنها را نقطه عزیمت قابل اعتنایی برای مفاهیم نظام کانتی برشمرد. مانولسکو بر آن است که ایده‌های سوئدنبرگ عمیقاً بر دیدگاه کانت دربارهٔ نفس، دوگانگی ذهن و ماده، نومنال و فنومنال و غیره تأثیر گذاشته است (Manolesco 1969, 8). ما به تأسی از وی نکاتی را با بسط و تغییر در اینجا ذکر می‌کنیم.[۳۳]

۱. **ایدهٔ زمان و مکان**. سوئدنبرگ در *اسرار آسمان* می‌نویسد: «انسان نمی‌تواند بدون ایدهٔ زمان و مکان بیندیشد، این دو ایده تقریباً به هر چیزی که او می‌اندیشد چسبیده‌اند. اگر ایدهٔ زمان و مکان از آدمی سلب می‌شد، نمی‌دانست به چه می‌اندیشد و به سختی درمی‌یافت که می‌اندیشد» (Swedenborg 1998, 5059). این بیان بسیار شبیهٔ زمان و مکانِ کانتی است که صورت شهود حسی و اصول پیشین و امکان‌بخش شناخت هستند و صرفاً از طریق آنها اشیاء برای ذهن پدیدار می‌شوند (کانت ۱۴۰۰، ۱۰۳).

۲. **شریعت باطنی و ظاهری**. می‌توان تقسیم سوئدنبرگی میان شریعت باطنی و ظاهری را مبنایی برای تمایز کانتیِ امر نومنال و فنومنال، و تلاش برای وحدت بخشیدن میان آنها ارزیابی کرد. در نظر سوئدنبرگ، شریعت باطنی موسی نمایندهٔ حقیقتی منطبق بر طبیعتِ فرشتگان است. در عین حال، شریعتِ ظاهریِ هارون نمایندهٔ

حقیقتی منطبق بر طبیعتِ انسان‌هاست. حقیقت منطبق بر فرشتگان برای بیشتر انسان‌ها فهم‌ناشدنی است؛ همان گونه که از این حقیقت آشکار می‌شود در آسمان[۳۴] چیزهایی دیده و گفته می‌شود که چشم و گوش زمینی انسان هرگز ندیده و نشنیده است. زیرا امور روحانی و انتزاعی فرشتگان از مظاهر سخن و ایده‌های برآمده از حواس انسان دور هستند. ایده‌های اندیشهٔ باطنیِ انسان، اگرچه فراتر از امور مادی است، لیکن با همین امور پایان می‌یابند و همان جا برای ما پدیدار می‌شوند. بنابراین حقیقت ایمان و ماهیت کیفی آن در اندیشهٔ انسان به شریعت ظاهری که هارون نمایندهٔ آن است تنزل می‌یابد (Swedenborg 1998, 5059).

۳. **ایدهٔ مطابقت.**[۳۵] در نظام الهیاتی سوئدنبرگ، مطابقت نقش اساسی برای توجیه اثرگذاری جهان روحانی بر جهان طبیعی ایفا می‌کند، چراکه موجودیت‌های جهان طبیعی تنها در مطابقت با جهان روحانی تحقق می‌یابند، بدین معنا که آنها معلول عالمِ روحانی هستند و به واسطهٔ استمرار علتشان وجود دارند. علیتِ عالمِ روحانی باید ذیل غایتِ خیری قرار بگیرد (وگرنه نظمی شکل نمی‌گیرد و به تبع آن چیزی محقق نمی‌شود) که از جانب خدا است. هنگامی که معلول را به‌خودی‌خود بنگریم، علت است، و علت به‌خودی‌خود غایت است، و غایتِ خیر در آسمان است، که از خدا نشئت می‌گیرد. بنابراین ایدهٔ مطابقت تمام موجودیت‌های جهان را ذیل امری الهی یا خدا قرار می‌دهد، و تمام آنچه هست مستمراً از خداوند نشئت می‌گیرد (Swedenborg 1998, 4098).

به طور مشابه، کانت نیز سعی دارد جهان فنومنال را در راستای جهان نومنال فهم کند. او در استدلال بر وجود آزادی استعلایی به رغم ضرورت طبیعی، روابط نمودها را در امتداد علیت معقولی تبیین می‌کند که تضمین‌کنندهٔ آزادی است. این علت معقول

> در علیت خود از طریق نمودها تعیین نمی‌شود، اگرچه معلول‌های آن نمودار می‌شوند، و به این ترتیب می‌توانند از طریق نمودهای دیگر تعیین شوند. بنابراین چنین علتِ معقولی همراه با علیت خود بیرون از سلسله است؛ اما معلول‌های آن در درون سلسلهٔ شروط تجربی [حسی] یافت خواهند شد. بنابراین، معلول می‌تواند در ارتباط با علت معقولِ خود به عنوان امر آزاد منظور شود. (کانت ۱۴۰۰، ۵۲۹)

کانت، در عین تطبیق دو جهان، سعی دارد تمایز میان آن دو را حفظ کند، و با این که سوئدنبرگ نیز صریحاً از دو جهان[۳۶] سخن می‌گوید که آدمی به هر دو تعلق دارد (Swedenborg 1998, 1958)، اما نزد کانت، سوئدنبرگ همچون ایدئالیستی است که با نفی ماده، انسجام پدیدارها را در ارتباط با جهان روحانی می‌بیند (Kant 1992, 351).

۴. **جامعهٔ ارواح و ملکوت غایات.**[۳۷] نزد سوئدنبرگ ارواح و فرشتگان تنها زمانی وجود دارند که در پیوند و هماهنگی با اکثریتِ شکل‌دهندهٔ جامعه باشند، زیرا هیچ کس زندگی‌اش جدا از زندگی دیگری نیست:

> در مورد نوع بشر نیز همین گونه است: هیچ انسانی، مهم نیست کیست یا چیست، نمی‌تواند زندگی کند (یعنی تحت تأثیر خیر، اراده عملی، و تحت تأثیر حقیقت یا اندیشه قرار گیرد) مگر این که به وسیله فرشتگانی که با او هستند با بهشت و به وسیله ارواحِ همراه وی با عالم ارواح، بلکه با جهنم پیوند داشته باشد. زیرا هر انسانی در حالی که در جسم زندگی می‌کند، در عینِ حال در جامعه‌ای از ارواح و فرشتگان است، هرچند کاملاً از آن بی‌خبر است و اگر از طریق جامعه‌ای که در آن است با آسمان و با عالم ارواح پیوند نداشت، لحظه‌ای نمی‌توانست زندگی کند. (Swedenborg 1998, 347-348)

بنابراین هر انسانی به جامعهٔ روحانی تعلق دارد، اگرچه به واسطه بدنمندی به این امر آگاه نیست. اما تنها تعلق داشتن به چنین اجتماعی است که زیستن را ممکن می‌کند. پیوند با چنین جامعه و خیری است که موجب قضاوتِ بهشتی یا دوزخی بودن اعمالش می‌شود، پیوندی که همواره برقرار است و هیچ گاه قطع نمی‌شود (Swedenborg 1998, 4169).

در تناظر با همین عبارات، می‌توان صورت‌بندی کانت از مفهوم ملکوت غایات را در نظر گرفت. کانت ملکوت را نظام موجودات معقولی می‌داند که از طریق قوانین مشترک متحد شده‌اند.

> از آنجایی که قوانین غایات بر حسب اعتبار کلی خود تعین می‌یابند، ... می‌توانیم به یک کل از تمام غایاتی که به نحو نظام‌مند [با یکدیگر] در ارتباط‌اند بیندیشیم ... یعنی ملکوتی از غایات که مطابق اصول فوق امکان‌پذیر است. چون همهٔ موجودات عاقل تحت چنین قانونی قرار دارند تا هر یک از آنها با خود و دیگران هرگز نه به مثابه وسیله صرف، بلکه همواره توأمان به مثابه غایتی در خود رفتار کنند. اما از این امر اتحاد نظام‌مند موجودات عقلانی از طریق قوانین عینی مشترک، که یک ملکوت است، به وجود می‌آید، که می‌توان آن را ملکوت غایات (البته صرفا ایدئال) نامید ... یک موجود عاقل تنها زمانی به عنوان یک عضو متعلق به ملکوت غایات است که قوانین کلی را در آن وضع می‌کند، اما در عین حال تابع این قوانین است. هنگامی‌که به عنوان قانون‌گذار تابع اراده دیگری نیست و به عنوان حاکم به آن تعلق دارد؛ موجودی عاقل باید همیشه خود را قانون‌گذار در ملکوت غایات بداند که از طریق آزادی اراده ممکن است، چه به عنوان عضو یا به عنوان حاکم. (Kant 1996a, 83)

باید توجه کرد که واضع قانون کانتی، تابع امر آسمانی نیست و بدون نیاز به هیچ امری، کاملاً مستقل و به واسطهٔ منبع لایزال درونی خویش وضع قانون می‌کند، اما در عین حال قانونی را وضع می‌کند که دیگران نیز مستقلاً همان را وضع می‌کنند. پس از این جهت با یکدیگر مشترک‌اند و ملکوتی از غایات را شکل می‌دهند. «در نتیجه هر موجود معقول باید چنان عمل کند که به واسطهٔ قواعد[۳۸] خویش در هر زمان عضو قانون‌گذار ملکوت جهان‌شمول غایات باشد» (Kant 1996a, 87).

۵. **ارتباط زمان و مکان با امور روحانی**. سوئدنبرگ با تمایزگذاری میان زمان و مکان طبیعی و روحانی، که اولی در واقع انعکاسی از حالتی است که در ساحت دیگری، جهان ملکوتی، فهم می‌شود و از حقیقت و عشق الهی ناشی می‌شود، نتیجه می‌گیرد ایده‌های فرشتگان هیچ زمان و مکانی ندارند، بلکه به جای اینها حالاتی وجود دارد و ایده‌های جهان طبیعی در تمایز از عالم روحانی به نحو زمانی و مکانی درک می‌شود (Swedenborg 1998, 5060). کانت در رسالهٔ افتتاحیهٔ ۱۷۷۰ صورت‌های زمان و مکان را شروط شناخت حسی، نه ابزار شهود عقلی، می‌داند. در نظر او امر نومنال نمی‌تواند از طریق بازنمایی حسی دریافت شود. از این رو مفهوم امر نومنال عاری از تمام آن چیزی است که به واسطهٔ شهودِ منفعلِ انسان داده می‌شود. اما، شهودِ الهی، مستقل از هر اصلی، نمونهٔ اعلی[۳۹] و از این رو کاملاً معقول است (Kant 1992, 389).

۶. **ایده‌هایی در باب خیر برین**. در جایی سوئدنبرگ می‌نویسد: «رستاخیز در انسان آغازی بی‌پایان دارد که پیوسته به سوی کمال روانه است، نه فقط در زیست این‌جهانی، بلکه در زندگی ابدی دیگر؛ لیکن هرگز به چنان کمالی نمی‌تواند برسد که امکان قیاس آن با الوهیت باشد» (Swedenborg 1998, 5547). نزد سوئدنبرگ خیر مراتبی دارد و در بالاترین مرتبه از لطف الهی ناشی می‌شود که اراده و عمل انسان را قوام می‌بخشد.[۴۰]

مشابه این نظر بیان کانت است که ابژهٔ ضروری اراده را خیر برین معرفی می‌کند و تناسبِ کمالی میان افعال و قانون اخلاق را شرط اصلی تحقق خیر برین می‌داند. این تناسب به گونه‌ای است که هیچ موجود حسّانی‌ای دارای آن نیست و به اقتضای آن هر عملی آزاد و اخلاقی تلقی می‌شود. انسان تنها در صورتی می‌تواند این تناسب را پیش گیرد که رو به سوی لایتناهی[۴۱] داشته باشد، و تنها با فرض این پیشروی، آرمان خیر برین از حیث عملی امکان‌پذیر می‌شود (کانت ۱۴۰۱، ۲۲۲).

۷. **ذهن درونی و بیرونی**. سوئدنبرگ در *حقیقت مسیحیت* انسان را دارای دو ذهن می‌داند، ذهن درونی یا روحانی که وظیفهٔ تفکر و ارادهٔ[۴۲] ناب را بر عهده دارد، و ذهن بیرونی یا زمینی که تنها از طریق بدن و جسمانیت می‌اندیشد. از نگاه سوئدنبرگ، خیرخواهی برای دیگری و هر عمل نیکی در صورتی بر مبنای حسن نیت حقیقی است که منشأ آن ذهن روحانی باشد، و اگر ناشی از امری بیرونی باشد فقط روگرفتی از حسن نیت است و نه ماهیت حقیقی آن (Swedenborg 2010, 421). در نظر وی، تحقق انسانیتِ انسان، و هر فعل او، از طریق بدنمندی‌اش، به موجب ارادهٔ خیر است.

در نقد دوم، کانت قانون اخلاقی را بر مبنای صورتی فراحسی از جهانِ فاهمه در جهان پدیداری جاری می‌داند، بی آن که مکانیسم آن را مختل کند. موجودات معقول از جهت طبیعت حسی تحت قوانین مشروط و دگرآیین‌اند، ولی از جهت طبیعتِ فراحسی‌شان، مستقل از هر شرط تجربی و خودآیین‌اند. این قانون خودآئین اخلاق، از آن جهت که تنها در عقل دریافت می‌شود، نمونهٔ اعلی است و طبیعت حسی روگرفتی از آن است. از آنجا که طبیعت حسی معلول ممکن ایده‌های فراحسی است بستر تعین اراده است. زیرا قانون اخلاق ما را بر حسب ایده‌ها به طبیعت عقلِ عملیِ محض منتقل می‌کند، که اگر قوه‌ای فیزیکی متناسب با آن یافت شود، خیر برین را پدید می‌آورد و از این طریق اراده را متعین می‌سازد و صورت کلیِ موجودات معقول را به جهان پدیداری می‌آورد (کانت ۱۴۰۱، ۱۲۱).

ضمن این تشابهات، باید در نظر گرفت که تفاوت‌های جدی نیز در این بین وجود دارد. برای مثال، در همین مورد اخیر، باید این تفاوت را در نظر داشت که در رأی سوئدنبرگ این نه منِ معقول بلکه وساطت امر الهی است که باعث تحقق فعل انسان می‌شود (Swedenborg 2009, 29). پامکوئست متذکر می‌شود، کانت که برخی ایده‌ها در *بیننده* را قبل از مطالعهٔ اثر سوئدنبرگ پرورانده بود، پس از مطالعهٔ *اسرار آسمان* با دقت بیشتری به آنها اندیشید و در بازنگری چنان آنها را دگرگون ساخت که در غیر این صورت بیشترین شباهت را با آموزه‌های سوئدنبرگی پیدا می‌کرد (Palmquist 2019, 36). با وجود این، شباهت چنان بسیار است که در جایی خود کانت نیز فلسفه خویش را مشابه با اندیشه‌های سوئدنبرگی می‌بیند:

> متأسفانه سیستم سوئدنبرگ بسیار شبیه به فلسفهٔ من است. غیرممکن نیست که نظرات عقلانی‌ام به خاطر چنین قرابتی پوچ تلقی شود. در مورد [چنین] قیاس زننده‌ای، می‌گویم یا باید بصیرت و حقیقت بیشتری را برای بنیان نوشته‌های سوئدنبرگ به نسبت برداشت‌های اولیه قائل شوم، یا این که صرفاً تصادفی است وقتی با سیستم من همانند می‌شود. (Sewall 1910, 30-31)

استرسون بیان می‌دارد سوئدنبرگ نسبت به تأثیرپذیری از یهودیت ترس داشت.[۴۳] چنین ترسی در مورد کانت نیز صادق است. به زعم او، حملهٔ کانت به *اسرار آسمان*، نه به دلیل آموزهٔ جاودانگی نفس یا تجدد حیات، بلکه به دلیل تکیه بیش از حد سوئدنبرگ بر متن عهد عتیق بود، که کانت آن را «گنجاندن اشتباه یهودیت»[۴۴] در تفسیری مسیحی-

عرفانی می‌داند (Esterson 2017, 215). استرسون کانت را همچون سوئدنبرگ از متفکران قرن هجدهمی می‌داند که اگرچه تلاش دارند کار خود را در تقابل با آموزه‌های یهودیت نشان دهند، لیکن این تلاش با متن آثارشان در تضاد است:

> مفاهیم جهان معنوی سوئدنبرگ با سیستم فلسفی کانت هماهنگ است ... در مورد یهودیت، برخی از شدیدترین انتقادات او نیز در زمینه‌هایی است که با اندیشه خودش همپوشانی دارند. مثلاً سیدنی اکسین[۴۵] این روند را مستدل نشان می‌دهد که کانت بر عدم امکان شناخت دقیق جهان معنوی یا زندگی پس از مرگ تأکید می‌کند، اما یهودیان را به خاطر تمرکز نظام اخلاقی خود بر دغدغه‌های زندگی دنیوی به جای آخرت مورد انتقاد قرار می‌دهد. (Esterson 2017, 218-219)

با این اوصاف، چنان که استرسون نیز اذعان دارد، باید تشابه اندیشهٔ این دو را نه صرفا در تأثیرپذیری کانت، بلکه به جهت بهره‌مندی از آبشخوری واحد دانست. در مجموع، کانت در مواجهه با تجربیات سوئدنبرگی وضعیت تصدیق‌کننده‌ای دارد که می‌خواهد چه به لحاظ فلسفی و چه دینی آنها را به وجه فلسفی تبیین کند.

۳. تبیین کانت از تجربیات سوئدنبرگی

کانت در آغاز *بیننده*[۴۶] بیان می‌کند بسیاری از مفاهیم حاصلِ استنتاج‌های نهانی هستند که در جریان تجربه ساخته می‌شوند. هرچند هیچ نوع آگاهی از این مفاهیم در تجربه وجود ندارد، لیکن با چسبیدن به مفاهیم دیگر خود را بازتولید می‌کنند. کانت آنها را مفاهیم مبهم[۴۷] می‌نامد که حاصل استنتاج‌های[۴۸] درونی و عدم تمییز روشن میان مفاهیم تجربی و استنتاج است. در واقع مکانیسم آنها این گونه است که چون همواره در ساحت عقل (نومنال) هستند، هرگز نمی‌توان از آنها به نحو مستقیم آگاهی تجربی کسب کرد، بلکه خود را به مفاهیم پدیداریِ دارای مصداق در خارج می‌چسبانند و کاربرد زبانی چنین مفاهیمی که با مفاهیم تجربی آمیخته شده‌اند، به دلیل دارا بودن نوعی شباهت خصیصه‌ای، منجر به معنا[۴۹] یافتن چنین مفاهیم یا عباراتی می‌شود (Kant 1992, 308). اساساً زبانِ روح برای کانت راهی برای ارتباط بی‌واسطه با ایده‌هاست، لیکن همواره با آمیختگی با پدیده‌های زبانی معمول به مثابه امری خارجی بازنمایی می‌شود (Kant 1992, 349).

در فصل دوم از بخش اول کتاب *بیننده*،[۵۰] ابتدا استدلال می‌کند که به هر حال نمی‌توان به نحو مستقیم با تجربیات عرفانی مواجه شد:

> و بنابراین چیزی را که در مقام روح می‌اندیشم، در مقام انسان به یاد نمی‌آورم؛ و برعکس، وضعیت من در مقام یک انسان هرگز در بازنمایی‌ام[۵۱] در مقام یک روح دخیل نمی‌شود. افزون بر این، هر قدر هم که بازنمایی‌های جهان روح واضح و مشهود باشند، همچنان برای آگاه ساختن من در مقام یک انسان کافی نیستند؛ زیرا تا جایی که حتی بازنمایی خود (نفس) در مقام روح از استنتاج[۵۲] به دست آمده است، و برای هیچ انسانی یک مفهوم تجربی شهودی نیست. (Kant 1992, 325)

با این حال کانت بر آن است که این تمایز مانع اثرگذاری غیرمستقیم آنها نمی‌شود:

> اما نیازی نیست این ناهمگونی میان بازنمایی‌های روح و آنچه به زندگی جسمانی انسان تعلق دارند مانعی در نظر گرفته شود که از تمامی احتمالاتِ آگاه شدن ما از تأثیراتِ نشئت‌گرفته از جهان روح[۵۳] به جد جلوگیری می‌کند، آگاهی‌ای که گهگاه حتی در زندگی کنونی [ممکن است رخ دهد]. (Kant 1992, 326)

به نظر کانت، این تأثیر غیرمستقیم می‌تواند به آگاهی شخصی انسان وارد شود و به پیروی از قانون تداعی ایده‌ها[۵۴] تصاویر مرتبط با آنها را تهییج کند و بازنمایی‌هایی را برانگیزاند که مشابه حواس ما هستند. درست است که اینها همان مفاهیم روح نیستند، ولی نمادی[۵۵] از آنها هستند (Kant 1992, 326). این استدلال مبتنی بر این پیش‌فرض است که سوژهٔ بازنمایی‌کننده جوهر واحدی متعلق به و عضو هر دو جهانی است که با یکدیگر مرتبط‌اند. هرچند کانت در جایی دیگر می‌گوید ما در زیستن خویش توأمان از طریق قوانین فیزیکی با موجودات دیگر در تعامل هستیم و این مانع از آن می‌شود که حکم کنیم آیا اساساً قوانین ناظر بر روح یا جهان روحانی‌ای وجود دارد که جدا از ماده یا جسم بیندیشیم (Kant 1992, 357).

امکان این امر وقتی می‌تواند به نحو معقول توضیح داده شود که مفاهیم والاتر عقل،[۵۶] که تقریباً مشابه مفاهیم روح‌اند، برای نشان دادن روشن خود، ردای جسمانی بر تن کنند. از همین طریق خصیصه‌های اخلاقی الوهی در قالب‌های خشم، حسادت، شفقت و غیره بازنمایی می‌شوند و شاعران فضایل و رذایل را از طریق فاهمه تشخص می‌بخشند. چنان که هندسه‌دان با خطوط زمان را نشان می‌دهد، در حالی که زمان و مکان تنها با روابطشان و تنها به نحو قیاسی[۵۷] و نه کیفی[۵۸] با هم در ارتباط‌اند، و فیلسوف با مراقبت تمام از در هم نیامیختن مفاهیم، ابدیت الهی را در مشابهت با زمان نامتناهی بازنمایی می‌کند. از این رو نامحتمل نیست که ادراکات روح با برانگیختن تصاویر متناظر خود در تخیل ما بتوانند وارد آگاهی ما شوند، بدین طریق ایده‌های تأثیرگرفته از روح خود را با پوشش نشانه‌های زبانیِ متداول نشان می‌دهند (Kant 1992, 326-7).

البته کانت در ادامه بیان می‌دارد که چنین پدیده‌هایی چندان رایج نیستند تا همگان از آن بهره‌مند باشند، بلکه تنها از آنِ افراد استثنایی هستند که به اندام‌هایشان[۵۹] درجه بالایی از حساسیت اعطا شده است تا تصاویر متخیله را منطبق بر وضعیت درونی نفس، و با حرکت هماهنگ، تشدید بخشند. ایشان این کار را بیشتر از افراد دارای ساختار معمول[۶۰] یا آنچه متداول است انجام می‌دهند. چنین افرادی در لحظاتی خود را در معرضِ هجوم اشیای بیرونی می‌بینند و آنها را حضور طبایع روحانی در نظر می‌گیرند که خود را بر حواس جسمانی ایشان حاضر می‌کنند. اگرچه چنین رخدادی صرفاً توهم متخیله محسوب می‌شود، اما از نوعی است که علت آن تأثیر روحانی واقعی است. تأثیراتی از این قبیل بی‌واسطه دریافت نمی‌شوند، زیرا تنها از طریق تصاویر متخیله که به آنها شباهت دارند و ظاهری از احساسات را به خود گرفته‌اند می‌توانند خود را به آگاهی نشان دهند. لیکن این تأثیرات به ندرت مفید هستند، زیرا نمی‌توان عناصر حقیقی آنها را از توهمات خام پیرامونشان تشخیص داد. چنین وضعیتی حاکی از نوعی عارضه است، زیرا تغییری در تعادل عصبی به وجود می‌آورد که حتی برای نفس مدرکِ روح نیز غیرطبیعی است. تعجب‌برانگیز نیست که بینندهٔ روح تحت تأثیر آنها، دست‌کم از جهت تصاویر توأم با تجلیاتش، رؤیاپرداز خارق‌العاده‌ای به حساب آید. تصاویر مغشوش وهمی و کاریکاتوری عجیب با فریب حس وارد دستگاه شناختی می‌شوند، هرچند که مبتنی بر تأثیر حقیقی روح هستند، اما تشخیص این تأثیر حقیقی از فریب‌ها همواره دشوار است. کانت بر آن است که بر فرض هم که کسی بتواند تعادلی ایجاد کند و دریافتی شهودی از جهان دیگر حاصل کند، باز هم باید چیزی از فاهمه را، که لازمهٔ فهم این جهان است، از دست بدهد (Kant 1992, 328).

در پایان همین فصل، کانت به قیاس تشبیه در تعلیل این که چرا به دریافت‌کنندگانِ فرضیِ چنین شهودی غبطه نمی‌خورد، به ماجرای تیکو براهه اشاره می‌کند، که اگرچه به اسرار آسمان‌ها واقف بود، اما بر اثر عارضهٔ نابینایی نسبت به ادراکات این‌جهانی دچار مشکل شده بود:

> دغدغهٔ من آن است که شخصی دارای فاهمه‌ای استوار و اندکی فراست، به آنها بفهماند که ارابه‌ران تیکو براهه در پاسخ به او چه گفت، هنگامی که وی ادعا کرد می‌تواند کوتاه‌ترین مسیر را در شب به وسیله ستارگان طی کند: «سرور گرامی، شما ممکن است فهم کاملی از آسمان‌ها داشته باشید، لیکن اینجا بر روی زمین شما یک احمق هستید». (Kant 1992, 329)

کانت در فصل سوم[۶۱] سعی دارد از موضع تقلیل‌گرایانهٔ فیزیولوژی و روان‌شناسی تجربی تبیین این امور را ترسیم کند. در آغاز وی این پرسش را مطرح می‌کند که نفس چگونه تصویر امر درونی را در نسبتی کاملاً متفاوت، خارج از خود در میان اشیاء حسّانی، فرامی‌نهد. پاسخ او این است که افزون بر وضوح شیء، ما مکان آن را نیز در حسیات خود مندرج می‌کنیم، هرچند شاید در تمامی موارد همواره با دقت نظر نباشد. با این حال، باید شرط خارجی شدن آنها مهیا باشد. نفس در بازنمایی آنچه درمی‌یابد، با فرانهادن ابژهٔ احساس، آن را در موضعی قرار می‌دهد که با بسط خطوط مختلف شیء، که حاکی از جهت تأثیر است، همگرا می‌شوند (تمرکز خیالی)[۶۲]. از این رو اگر کسی جهت چنین خطوطی را بگیرد که پرتوهای نور وارد چشم می‌شوند و آن را به عقب بسط دهد، نقطهٔ تقاطع به مثابه نقطهٔ تابشی دیده می‌شود. این نقطه، که نقطهٔ بصری[۶۳] خوانده می‌شود، در نظر به تأثیرگذاری‌اش نقطهٔ واگرایی است (Kant 1992, 331). کانت در باب فرآیند شنوایی نیز چنین سخن می‌گوید و امکان این نوع تبیین را برای سایر حواس نیز قابل بسط می‌داند.

افزون بر این، مکانیسم ارتعاش بافت‌های عصبی ما نیز ممکن است منجر به فرانهادن تصاویری خیالی[۶۴] در خارج شود. کانت به منظور تبیین این فرآیند دو نوع فرآیند ارتعاش سیستم عصبی را متمایز می‌سازد: یکی حرکت عصب‌ها در تصاویر متخیله و دیگری حرکت آنها در حسیات. حرکت در اولی در درون مغز رخ می‌دهد و در دومی در بیرون آن. از آنجا که در بیداری تمرکز خیالی ممکن است همچون حسیات انگاشته شود، بر خلاف رؤیا، تشخیص آنها از امر خارجی دشوار می‌شود. در توضیح کانت این امر می‌تواند به واسطهٔ یک عارضه، بر اثر یک حادثه یا بیماری، تشدید شود. از این رو تعجب‌آور نیست که فرد چیزی را ببیند که دیگران توانایی آن را ندارند، و نزد کانت، بیشتر داستان‌های ارواح از این دسته‌اند (Kant 1992, 333-34).

نتیجهٔ این ملاحظات تبیین‌های پیشین را خجالت‌آور جلوه می‌دهد. اما کانت این ملاحظات را تنها پاسخ‌های دم‌دستیِ رایج می‌داند که بر خلاف تبیین‌های گیج‌کنندهٔ نیمه‌عقلانی، رضایت‌بخش هستند. در عین حال آنها موقعیت‌های هجوی را به دست می‌دهند که خواه موجه یا ناموجه هر نوع تبیینی را طرد می‌کند. زیرا ارائهٔ تفسیر جدی از این خیال‌پردازی‌ها شک و تردیدهایی را برمی‌انگیزد. اما این رویه نباید مانع تبیین فلسفی این دست تجربیات شود. اگرچه شیوه رایج در مواجهه با چنین تجربیاتی طرد و حذف افراد مدعی است، لیکن کانت چنین تجربیاتی را درخور توجهٔ متافیزیکی می‌داند (Kant 1992, 335).

کانت در فصل چهارم یک «نتیجه‌گیری نظری بر اساس ملاحظات بخش اول»[۶۵] به دست می‌دهد. وی فاهمه را همچون ترازویی در نظر می‌گیرد تا تبیین‌های خود را، فارغ از هر تعصبی، بسنجد. او حتی سعی دارد نظری

مخالف را به مثابه نظر خود در نظر گیرد تا در نقطه‌ای تعادل ترازوی فاهمه را به دست آورد. در نهایت نزد کانت اموری دارای اهمیت و احترام هستند که با پیمودن مسیر صداقت جای خود را در ذهنی باثبات و گشوده به هر بحثی پیدا کند (Kant 1992, 336)؛ لیکن ترازوی فاهمه همواره بی‌طرف نیست، یکی از کفه‌های آن امید به آینده است که مزیتی مکانیکی دارد، که به رغم ضعفِ -زدوده‌ناشدنیِ- دلایل، به جهت قرار گرفتن آنها در جانب مناسب، نظرورزی‌های سنگین‌تر را بی‌وزن نشان می‌دهند. کانت داستان‌های روح و نظرورزی‌های پیرامون ماهیت آنها را در صورتی دارای وزن قابل توجه می‌داند که به سنجهٔ امید درآیند، هرچند در سنجهٔ نظرورزی، وزنی بیش از هوای تهی نخواهند داشت (Kant 1992, 337). کانت پذیرش عامهٔ باور به چنین داستان‌هایی را در امید به زندگی پس از مرگ می‌داند. بر این اساس، فیلسوفان ایدهٔ عقلانی ارواح را وارد تعالیم خود کردند و کانت کار خود را تنها با چنین تمایلاتی هم‌راستا می‌داند، زیرا در غیر این صورت درباره چگونگی و نحوهٔ حضور چنین اموری در این جهان سخنی نگفته است، زیرا از آنها بی‌اطلاع است. در عین اقرار به نادانی و شک وی به حقایق چنین داستان‌هایی، کانت با احتیاط برای آنها اعتباری قائل است و همچنین استدلال‌های فصل دوم را به اندازه‌ای نیرومند می‌داند که جدیت و بلاتکلیفی نسبت به چنین داستان‌هایی برای او ایجاد می‌کنند؛ لیکن آنها را دلایلی موجه برای دفاع از چنین نگرشی نمی‌داند که خواننده را مطمئن سازد (Kant 1992, 338).

کانت در پایان این بخش مسئله محدودیت شناخت بشری را برای ادراک ارواح مطرح می‌کند، مبنی بر این که احساسات ما هیچ دادهٔ مثبتی برای اندیشهٔ ما از جانب ماهیات روح به ارمغان نمی‌آورند، و نظریهٔ ارواح را تنها جهل ضروری ما نسبت به موجوداتی فرضی اعلام می‌کند و کل موضوع ارواح را بی هیچ نگرانی‌ای برای کاهش دامنه پژوهش نظری خود کنار می‌گذارد؛ زیرا باید به چنین امور فراتر از توان بشری، که منجر به آرزویی بیهوده می‌شوند، با میانه‌روی پاسخ داد (Kant 1992, 339).

۴. تجربیات فراطبیعی در دورهٔ نقادی

در این بخش به برخی از مباحث نمایانگر تجربیات عرفانی و فراطبیعی در دورهٔ نقادی اشاره می‌کنیم، دوره‌ای که به زعم پامکوئست، نه تنها کانت همچنان درگیر مسائل عرفانی-الهیاتی است، بلکه این مباحث در کانون نظام اندیشهٔ او قرار دارند. در خصوص مسائل فراطبیعی سه رویکرد مطرح است: نخست، فرد، بدون وساطت سنن دینی، مدعی دریافت مستقیم این امور است؛[۶۶] دوم، فرد بر مبنای نشانه‌هایی، مبتنی بر آیین و مناسک دینی، مدعی کسب تجربیاتی از این دست است؛[۶۷] سوم، فرد، اگرچه درون سنن دینی، لیکن بی‌واسطه‌تر از اعمال مذهبی، مدعی ارتباط با موجودی فراشخصی[۶۸] یا خداست. اگرچه کانت چنین تجربیاتی را در وجه کلی انکار می‌کند، اما در قلب فلسفهٔ انتقادیِ او اعتراف به اعتبار آنها نهفته است (Palmquist 2019, 50-51).

در وهلهٔ نخست، به نظر می‌رسد کانت در نقد اول چندان به تجربیات عرفانی به نحو مستقیم نمی‌پردازد، لیکن بحث کانت ذیل ایده‌های افلاطونی[۶۹] می‌تواند نقض چنین برداشتی دانسته شود، جایی که او با افلاطون در نحوهٔ رسیدن به ایده‌ها، متمایز از تألیف‌های تجربی، و جای داشتن آنها در عقل عملی و قلمرو آزادی همدل است؛ حتی سعی دارد اصطلاح ایده نزد افلاطون را بهتر از او بفهمد و تبیین کند. هرچند در مواردی نمی‌تواند با او همراه باشد، چنان که در پاورقی می‌نویسد «نمی‌توانم در استنتاج عرفانی این ایده‌ها، یا در اغراق‌هایی شریک باشم که از طریق آنها، او به ایده‌ها تجسد بخشید» (کانت ۱۴۰۰، ۳۶۸-۳۶۹). پامکوئست در این زمینه بیان کانت را نه استدلال و

قضاوتی علیه ایده‌های افلاطونی، بلکه توصیفی می‌داند (Palmquist 2019, 53). در عین حال، تمپل بیان مشابه کانت در سخنرانی دربارهٔ اخلاق[۷۰] را به منظور نفی آنها تلقی می‌کند (Temple 1994, 111). در نظر وایهینگر، اگرچه کانت اغلب تجربیات عرفانی را همچون هذیان می‌داند (Vaihinger 1892, 512–13)، لیکن در نقد اول این تجربیات جزمی برای کانت به ایده‌های ناب، لیکن عملی، مبدل می‌گردد.

از جمله شواهد قابل‌اعتنا در خصوصِ توجه کانت به تجربیات عرفانی در دورهٔ نقادی می‌توان به مفاهیم و اصطلاحاتی نظیر ارادهٔ آزاد، ملکوت غایات، ارگانیسم‌های سازوار و صدای خدا[۷۱] اشاره کرد. چنان که در نقد دوم، شرط تعین ارادهٔ آزاد، از طریق قانون اخلاقی، عدم مشارکت و حتی پس زدن هر امر حسی است (کانت ۱۴۰۱، ۱۵۸). در *بنیان‌گذاری*، ملکوت غایات دلالت بر اجتماع موجودیت‌های معقولی دارد که در عین تبعیت از قوانین، به مثابه عضوی از ملکوت، در عین این که در مقام قانون‌گذاری تابع اراده هیچ کسی نیستند، اما هر یک خود و دیگران را هرگز نه به مثابه وسیله صرف، بلکه همواره توأمان به مثابه غایتی در خود می‌بینند، و بدین طریق اتحاد نظام‌مند موجودات عقلانی را فراهم می‌آورند (Kant 1996a, 83). در نقد سوم، سراسر طبیعت، خصوصاً موجودات سازوار، این داوری را برای ما محقق می‌سازد که گویی، فارغ از علل کور فاعلی، به نظامی از غایات تعلق دارند و طبیعت از جانب خویش قوه‌ای دارد که ما را به سوی غایتی فراحسی هدایت می‌کند (کانت ۱۳۸۳، ۳۴۲).

کانت اصطلاح صدای خدا را برای ارتباط انسان با خدا به کار می‌برد، که تنها از طریق عقل عملی و مواجههٔ بی‌واسطه با «عقلِ قانون‌گذار اخلاقی»[۷۲] امکان‌پذیر است (Palmquist 2019, 64). در عین حال، رابطهٔ اخلاقی بین خدا و انسان «فراتر از مرزهای اخلاقی، و کاملاً برای ما درک‌ناپذیر است» (Kant 1996a, 602)؛ حتی نمی‌توان گفت «به طور اخلاقی قطعی هست که خدایی وجود دارد»، بلکه صرفاً این که «به طور اخلاقی مطمئن هستم ...» (کانت ۱۴۰۰، ۷۰۹). همچنین در *نزاع دانشکده‌ها* بیان می‌دارد اگر خدا واقعاً با آدمی سخن گوید، به دلیل محدودیت دستگاهٔ شناختی‌اش، هرگز نمی‌تواند امرنامتناهی را دریابد و از امور دیگر تشخیص دهد. با این حال، می‌توان تشخیص داد که صدایی -هر چقدر مقهورکننده- جایی که ضدیتش با قانون اخلاقی، به آسانی قابل ردیابی است، از جانب غیرخداست[۷۳] (کانت ۱۳۹۹، ۱۲۳). همچنین، به جهت خودمتناقض بودن، اثبات تجربهٔ فراطبیعیِ شنیدنِ صدای خدا محال است. «زیرا ایدهٔ خدا تنها در عقل قرار دارد» و هیچ برهان و امر نومنالی نمی‌توان برای آن متصور شد؛ و اگر آن را تجربهٔ طبیعی تلقی کنیم، راهی جز توجیه آن از طریق معجزه نداریم، که برای ما، به جهت نداشتن چنین تجربه‌ای از طریق فاهمه، قانع‌کننده نیست (کانت ۱۳۹۹، ۱۱۶).

در سخنرانی دربارهٔ اخلاق، یکی از تفاوت‌های فقه (قوانین جمعی) با اخلاق در قواعدی دانسته می‌شود که منحصراً مرتبط با رابطه شخص با خداست (Kant 1997, 74). به نظر پامکوئست، کانت در سخنرانی‌هایی دربارهٔ آموزهٔ فلسفی دین،[۷۴] تصور خدای بی‌زمان را تنها وقتی ممکن می‌داند که تعامل خدا با ما به طریق «یک عمل»،[۷۵] که همواره در همه زمان‌ها بسط می‌یابد، صورت گیرد. سخن از ماهیت چنین تعاملی درک‌ناپذیر است، لیکن امکان دارد (Palmquist 2019, 63).

در پایان باید اشاره کنیم که در نظر کانت، نخستین بار که با امر اخلاقی مواجه می‌شویم، نمی‌توانیم از حیرت در مقابل آن دست بکشیم: «همان چیزی که انسانیت را در ایده‌اش به کرامتی برمی‌کشد که هرگز نمی‌توانستیم دربارهٔ انسان همچون ابژهٔ تجربه تصورش را داشته باشیم». و نقطه اوج این حیرت غلبهٔ اخلاقیات بر طبیعت حسّانی ماست،

که در عین فهم‌ناپذیری متکی بر عقل عملی است که پای در جهان فراحسی دارد، و کانت عذر کسانی را که آن را به مثابه امری فراطبیعی در بیرون محقق می‌دانند می‌پذیرد (کانت ۱۳۹۹، ۱۱۷).

نتیجه‌گیری

کانت، در مقام فیلسوف، از همان سال‌های اولیه فعالیت خود، حتی از نگارش *تاریخ طبیعی جهان*، درگیر اموری بود که در پیشگاه عقل تاب‌آوری آنها دشوار بودند، لیکن او هیچ گاه آنها را طرد نکرد. به عنوان فردی پرورش‌یافته با آموزه‌های مذهبی، بی‌شک او همواره دلمشغولی‌های اخلاقی و ورای طبیعی داشت، لیکن ظاهر قضیه چنین است که مکاتبه با کنوبلوخ و آشنایی با تجربیات سوئدنبرگی بود که اندیشهٔ فلسفی او را به خود جلب کرد. در نظر کانت، بر خلاف ادعاهای فریبکارانهٔ عرفانی-ماورایی زمانه‌اش، تجربیات سوئدنبرگی صداقتی را جلوه‌گر بود که ارزش مداقه و پژوهش داشتند. پس از آن، کانت *اسرار آسمان* را مطالعه کرد، کتابی که منجر به تلاش وی در تدارک پاسخی درخورِ عقل بشر در *بیننده* شد. *بیننده* نقطه عطف فلسفهٔ نقادی است، زیرا در این اثر با بررسی این دست امور از منظر نظری و علمی، شاهد شکل‌گیری بذرهای فلسفهٔ تکامل‌یافتهٔ کانت پیش از دورهٔ سکوت و تأمل وی هستیم. در نتیجه، بی‌وجه است که فلسفهٔ کانت را چنان ترسیم کنیم که صرفاً با بیداری از خواب جزمی به واسطهٔ شکاکیت هیوم شکل گرفت و نقد اول را نگاشت. سپس به خواب رفت و دو نقد بعدی را نوشت، یا این که به تدریج برای او نقایص و کاستی‌های اندیشه‌اش مشخص شد و بعد از *نقد عقل محض* لازم دید مقتضیات عرصهٔ عقل عملی را ترسیم کند و چون قافیه‌اش به تنگ آمد نقد سوم را نگاشت.

در این جستار ما با ادعای تأثیر آموزه‌های پرقدرت سوئدنبرگی بر برخی از عناصر فلسفی نظام نقادی کانت همراه شدیم. گاه این ادعا تا آنجا پیش می‌رود که فلسفهٔ کانت را به روگرفت یا در نهایت سویهٔ فلسفی منظرگاه عرفانی سوئدنبرگ متهم می‌کند. اما منصفانه این است که فلسفهٔ او را برآمده از همان آبشخوری بدانیم که آموزه‌های عارف سوئدی از آن تغذیه کرده است. کانت تلاش کرد مدعیات عرفانی را از جنبه‌های مختلف فلسفی بررسی کند. او با نگاه نقادانهٔ خود چه در نامه‌ها و چه در *بیننده* نشان داد که وظیفهٔ فیلسوف، فارغ از هر گونه تعصب، واکاوی فلسفی هر امر قابل‌اعتنایی است. اما اهمیت تبیین تجربیات عرفانی چنان نزد کانت جلوه‌گر شد که در سراسر دورهٔ نقادی، اگر نه دیگر با نام سوئدنبرگ، باقی ماند. در این دوره کانت عمیقاً درگیر نحوهٔ توجیه حضور ساحت معقول در جهان پدیداری شد که فلسفهٔ عملی و نقد سوم او شاهد آشکاری بر این مدعا هستند.

کتاب‌نامه

راسل، برتراند. ۱۳۸۸. *تاریخ فلسفه غرب*. ترجمهٔ نجف دریابندری. نسخهٔ دیجیتال.
کانت، ایمانوئل. ۱۳۸۳. *نقد قوهٔ حکم*. ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
کانت، ایمانوئل. ۱۳۹۹. *نزاع دانشکده‌ها*. ترجمهٔ سیده معصومه موسوی. تهران: شب‌خیر.
کانت، ایمانوئل. ۱۴۰۰. *نقد عقل محض*. ترجمهٔ بهروز نظری. تهران: ققنوس.
کانت، ایمانوئل. ۱۴۰۱. *نقد عقل عملی*. ترجمهٔ سید مسعود حسینی. تهران: نشر نی.
گلدمن، لوسین. ۱۴۰۱. *کانت و فلسفه معاصر*. ترجمهٔ پرویز بابایی. گیلان: مؤسسه انتشارات نگاه.

Bibliography

Cassirer, Ernst. 1983. *Kant's Life and Thought*. Translated by James Haden. New Haven and London: Yale University Press.

Esterson, Rebecca Kline. 2017. *Secrets of Heaven: Allegory, Jews, the European Enlightenment and the Case of Emanuel Swedenborg*. Boston University Theses & Dissertations. Massachusetts: Boston University.

Goldmann, Lucien. 1401 SH. *Immanuel Kant*. Translated by Parviz Babaei. Gilan: Negah Publication. [In Persian]

Heine, Heinrich. 2007. *On the History of Religion and Philosophy in Germany and Other Writings*. Translated by Terry Pinkard. New York: Cambridge University Press.

Johnson, Gregory R. 2002. *Kant on Swedenborg: Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*. Translated by Gregory R. Johnson and Glenn A. Magee. West Chester, PA: Swedenborg Foundation.

Kant, Immanuel. 1383 SH. *Critique of Judgment*. Translated by Abdolkarim Rashidian. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]

Kant, Immanuel. 1399 SH. *The Conflict of the Faculties*. Translated by Sayyedeh Masumeh Mousavi. Tehran: Shabkhiz. [In Persian]

Kant, Immanuel. 1400 SH. *Critique of Pure Reason*. Translated by Behrouz Nazari. Tehran: Qoqnoos. [In Persian]

Kant, Immanuel. 1401 SH. *Critique of Practical Reason*. Translated by Sayed Masoud Hosseini. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]

Kant, Immanuel. 1900. *Dreams of a Spirit-seer. Illustrated by Dreams of Metaphysics*. Translated by Emanuel F. & Frank Sewall. London: S. Sonnenschein.

Kant, Immanuel. 1969. *Dreams of a Spirit Seer*. Translated by John Manolesco. New York: Vantage Press.

Kant, Immanuel. 1992. *Theoretical Philosophy 1755-1770*. Translated by David Walford & Ralf Meerbote. New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. 1996a. *Practical Philosophy*. Edited by Mary J. Gregor. New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. 1996b. *Religion and Rational Theology*. Translated by Allen W. Wood & George Di Giovanni. New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. 1997. *Leaures on Ethics*. Translated by Ralf Peter Heath. New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. 1999. *Correspondence*. Edited by Arnulf Zweig. New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. 2009. *Universal Natural History and Theory of the Heavens*. Translated by Ian Johnston. Virginia: Richer Resources Publications.

Palmquist, Stephen R. 2019. *Kant and Mysticism: Critique as the Experience of Baring All in Reason's Light* (Contemporary Studies in Idealism). New York: Lexington Books.

Russell, Bertrand. 1388 SH. *A History of Western Philosophy*. Translated by Najaf Daryabandari. Digital Edition. [In Persian]

Sewall, Frank. 1910. *Swedenborg and the Sapientia Angelica*. Montana: Kessinger Publishing.

Swedenborg, Emanuel. 1955. *The Letters and Memorials of Emanuel Swedenborg*, vol. 2. Translated by Alfred Acton. Bryn Athyn, Pa.: Swedenborg Scientific Association.

Swedenborg, Emanuel. 1998. *Arcana Coelestia*. Translated by John Clowes. West Chester, PA: Swedenborg Foundation.
Swedenborg, Emanuel. 2009. *Heaven and Its Wonders and Hell*. Translated by John C. Ager. West Chester, PA: Swedenborg Foundation.
Swedenborg, Emanuel. 2010. *True Christianity*, vol. 1. Translated by Jonathan S. Rose. West Chester, PA: Swedenborg Foundation.
Temple, Dennis. 1994. "Kant's Vision of the Moral Hero and the Laws of Arithmeric." *Ultimate Reality and Meaning* 17 (2):108-117.
Vaihinger, Hans. 1892. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, vol. 2. Stuttgart, Berlin, and Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft.

یادداشت‌ها

۱. بی‌شک مرزگذاری‌هایی میان نهاد دین و آموزه‌های آن و تجربیات عرفانی در تعریف و برداشت وجود دارد، با این حال ما در این جستار آنها را در مقولهٔ واحدی قرار دادیم، اگرچه بحث ما بیشتر در خصوص تجربیات سوئدنبرگی است.

۲. چنان‌که هاینریش هاینه به نقل از کانت می‌نویسد: «لمپِ پیر [خدمتکار کانت] باید خدایی داشته باشد، وگرنه انسانِ بینوا نمی‌تواند سعادتی داشته باشد - البته مردم باید در این دنیا سعادتمند باشند - عقل عملی همین را می‌گوید - خوب من چه می‌دانم؟ شاید بتوانیم اجازه دهیم عقل عملی وجود خدا را تضمین کند» (Heine 2007, 87).

3. Universal Natural History and Theory of the Heavens

٤. راسل این برداشت کانت از کیهان را حاصل خیالبافی او می‌داند (راسل ۱۳۸۸، ۵۳۰).

۵. چنان‌که نامهٔ کانت به شارلوت فون کنوبلوخ در آگوست ۱۷۶۳ شاهد این تاریخ است.

٦. نمونه‌ای از هجو و تمسخر را می‌توان در کانت (1900, 97, 101) دید.

۷. منظور کتاب *رؤیاهای یک بینندهٔ روح، ترسیم‌شده توسط رؤیاهایِ متافیزیک* است (Dreams of a Spirit Seer Illustrated by Dreams of Metaphysics) است.

8. Stephen Richard Palmquist

9. John Manolesco

۱۰. Arcana Coelestia، یا *اسرار آسمان*، اثر سوئدنبرگ به سال ۱۷۵۰، که بر اساس تجربیات و آموزه مطابقت (Correspondence) در ۸ جلد نوشته شد.

۱۱. البته پیش از پامکوئست باید به وایهینگر (۱۸۹۲) اشاره کنیم. پامکوئست برای این منظور به این بیان وایهینگر ارجاع می‌دهد که «جهان دیگر ... جای دیگری نیست، بلکه صرفاً منظرهٔ دیگری از همین جهان است. ... [این] جهان چیزهای دیگر نیست، بلکه جهانی از همان چیزهایی است که ما به گونه‌ای متفاوت می‌بینیم. ... اما تخمیر تند بایستهٔ عرفان سوئدنبرگی با کانت روشن می‌شود و در شراب ناب، ملایم و در عین حال قوی نقد استقرار می‌یابد» (Vaihinger 1892, 512–13).

12. Charlotte von Knobloch

۱۳. نامهٔ پاسخِ کانت در آگوست ۱۷۶۳، سه سال قبل از نگارش *بیننده* (۱۷۶۶)، نگاشته شد.

14. Erscheinungen

15. sound

۱٦. مکاتبهٔ کانت با سوئدنبرگ به واسطهٔ دوستی انگلیسی بود.

۱۷. اشتیاق کانت به کتاب قدری زیاد بود که تمهیدات لازم را انجام داد تا به محض انتشار به دستش برسد.

۱۸. Friedrich Christoph Oetinger - چنان‌که در نامه به سوئدنبرگ این را بیان می‌دارد.

۱۹. این تقسیم‌بندی را کانت در بخش دوم *بیننده*، به نقل از سوئدنبرگ می‌آورد.

۲۰. می‌توان گفت همان امری که در فرهنگ عامه به نام برون‌فکنی مشهور است.
۲۱. با تسامح می‌توان طیّ‌الارض در فرهنگ اسلامی را مشابه این نوع تجربه دانست.
۲۲. چنین امری به چشم برزخی در کرامت اسلامی نزدیک است.

23. Carol Arnold Wilmans

۲٤. این نامه در ضمیمه نسخهٔ کمبریج *نزاع دانشکده‌ها* به چاپ رسیده است.
۲۵. Separatists، کسانی که مدعی بودند مسیحیت نه عبادت عمومی بلکه نوعی آموزه بر مبنای مسیحیت باطنی است.
۲٦. همین نامه دستمایه‌ای برای ویلمنز می‌شود تا ارتباط فلسفه کانت با عرفان محض را نشان دهد.
۲۷. ناظر به همین رویکرد است که کانت ضمن تأثیرپذیری از تجربیات سوئدنبرگی، بینش او را از آنجا که هیچ معیار کلی‌ای ندارد و هر کس بر اساس اشراق و اکتشافات شخصی خود می‌تواند مدعی تفسیری از حقیقت باشد، برنمی‌تابد؛ وی راه خلاصی از این شیوهٔ عرفانی تفسیر کتاب مقدس و رسیدن به تفسیر حقیقی را در این می‌داند که در جستجوی امر اخلاقی در متون مقدس باشیم و حتی چنین معانی‌ای را بر آن تحمیل کنیم که راهی جز وابسته کردن این دست متون به مفاهیم عقلانی مانند مفاهیم اخلاقی وجود ندارد (کانت ۱۳۹۹، ۹۹).
۲۸. هردر در سخنرانی‌های ۱۷۶۲-۱۷۶۴ کانت در دانشگاه کونیسبرگ شرکت داشت و از آنها یادداشت‌برداری‌هایی کرده است. یوهانسن در اثر جامع خود از ترجمهٔ بیننده و نقل نامه‌های مرتبط به ماجرای سوئدنبرگ، آنها را نیز ذکر کرده است.

29. Queen

۳۰. چنان که گلدمن در همین اثرش بیان می‌دارد، نه تنها جهان معقول و محسوس کانتی، بلکه «در خود» و «در و برای خود» روح هگل، آگاهی راستین و کاذب لوکاچ، هستی راستین و ناراستین هایدگر نیز متأثر از بحث کانت در *بیننده* است (گلدمن ۱۴۰۱، ۱۰۲).
۳۱. Illustrated by Dreams of Metaphysics، اقدام به تبیین متافیزیکی با خودش امکان وجود اموری متمایز از جهان پدیداری را مفروض دارد.

32. sentiments

۳۳. چنان که یوهانسن نیز، که کامل‌ترین تک‌نگاری *بیننده*، شامل ترجمه و ویرایش آن را نگاشته است، طی سخنرانی در سال ۱۹۸۰ از پیوندهای فکری کانت و سوئدنبرگ سخن گفته و برخی ارتباطات میان مفاهیم و اصطلاحات کانتی با ایده‌های سوئدنبرگی را نشان داده است.
۳٤. The Heaven، در واقع منظور ملکوت الهی است که جایگاه فرشتگان و بهشت خداوند است.

35. Correspondence

۳٦. جهان روحانی، که تنها ارواح و فرشتگان در آن ساکن‌اند، و جهان طبیعی، که محل سکونت انسان خاکی است (Swedenborg 1958, 1998).

37. kingdom of ends

38. maxims

39. archetype

٤۰. سوئدنبرگ به سه نوع بهشت بر اساس تأثیرگذاری حقایق الهی بر انسان قایل است: اولی بهشت بیرونی نام دارد، جایی که انسان با اعتقاد به خدا، بدون اهمیت چندان به تعالیم و بدون تأثیر از حقایق، زیست اخلاقی دارد. دومی بهشت برزخی است که آدمی به تدریج در اراده خویش حقایق الهی را می‌پذیرد، که از راه حافظه و سپس فاهمه، به اراده منتهی می‌شوند. آخری بهشتِ باطنی است که به اقتضای پذیرش خیر از جانب لطف الهی، به یکباره تحت تأثیر قرار می‌گیرد، و به اراده و عمل راه می‌یابد (Swedenborg 2009, 29).

41. ad infinitum

42. willing

43. anxiety of influence
44. the mistake of including Judaism
45. Sidney Axinn

٤٦. در فصل اول ذیل عنوان A TANGLED METAPHYSICAL KNOT, WHICH CAN BE EITHER UNTIED OR CUT AS ONE PLEASES / یک گره متافیزیکی محکم، که یا می‌توان آن را باز کرد یا در صورت تمایل بُرید.

47. surreptitious concepts
48. inference
49. meaning

٥٠. ذیل عنوان A FRAGMENT OF OCCULT PHILOSOPHY, THE PURPOSE OF WHICH IS TO REVEAL OUR COMMUNITY WITH THE SPIRIT-WORLD / قطعه‌ای از فلسفه غیبی، که هدف آن آشکار کردن اشتراک ما با جهان روح است.

51. representation
52. inferences
53. spirit-world
54. law of association of ideas
55. symbol
56. the higher concepts of reason
57. analogically
58. qualitatively

٥٩. البته منظور کانت از اندام (organs) در اینجا اندام احساس بیرونیِ این‌جهانی نیست، بلکه امری متعلق به مرکز احساس نفس است. در واقع، آن قسمت از مغز که معمولاً مسئول حرکت‌ها همراه با تصاویر و بازنمایی‌های مختلف نفسِ اندیشنده است (Kant 1992, 327).

60. sound

٦١. ذیل عنوان ANTI-CABBALA - FRAGMENT OF ORDINARY PHILOSOPHY, THE PURPOSE OF WHICH IS TO CANCEL COMMUNITY WITH THE SPIRIT-WORLD / آنتی کابالا، قطعه‌ای از فلسفه معمولی که هدف آن لغو اجتماع با جهان روح است است.

62. focus imaginarius
63. optical
64. the images of imagination
65. THEORETICAL CONCLUSION ESTABLISHED ON THE BASIS OF ALL THE OBSERVATIONS CONTAINED IN THE FIRST PART

٦٦. همان تجربه مستقیم با ادراکات فراحسی، که عارف مدعی توان رسیدن به آن است که کانت این نوع را در بیننده نقد می‌کند.

٦٧. با این که این افراد معمولاً خود را عارف نمی‌نامند و همچنین عارف‌های زیادی جزء این دسته قرار نمی‌گیرند، بی‌شباهت به تجربه دینی نیست.

68. transpersonal

٦٩. ذیل مبحث دیالکتیک استعلایی دربارهٔ ایده‌ها به طور عام.

70. Lectures on Ethics

71. voice of God

72. morally legislative reason

۷۳. کانت در پاورقی امر به ظاهر الهیِ ذبح فرزند ابراهیم را مثال می‌آورد که به دلیل تعارض آن با قانون اخلاق، ابراهیم نمی‌توانست به آن اطمینان یابد.

74. Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion

75. action

Philosophy of Religion Research
Vol. 23, No. 1, (Serial 45), Spring & Summer 2025, pp. 123-136
Research Paper
10.30497/prr.2024.246761.1939

Some Critical Observations on Park's Refusal of de Ray's Argument against Metaphysical Naturalism

Seyyed Mohammad Mahdi Etemadoleslami Bakhtiari[1]

Submitted: 2024.08.03 Accepted: 2024.10.08

Abstract

Christophe de Ray (2022) in "A New Epistemological Case for Theism" develops a new argument against metaphysical naturalism. He bases the first premise of this argument at least on two assumptions: (i) IBE requires the metaphysical belief, i.e. the belief that states of affairs generally have explanations, and (ii) there can be no causal relationship between the explainability of states of affairs and the metaphysical belief. Rejecting these assumptions, Park (2023) argues that (a) the metaphysical belief requires IBE, and (b) the states of affairs cause the metaphysical belief. This paper critically examines Park's lines of argument. Firstly, it will be argued that his arguments against (i) carry ambiguities with themselves. Moreover, it is shown that Park's arguments for (a) are problematic since he confuses the epistemological and ontological applications of the notion of explainability, in addition to the confusion between the process of forming a belief and justifying it. Last but not least, it is argued that his argument for (b) confuses the cause of metaphysical belief and the reason for it.

Keywords

Christophe de Ray, Seungbae Park, the metaphysical belief, IBE, the similarity belief, enumerative induction

© The Author(s) 2025.

1. Assistant Professor, Science and Technology Studies Group, Department of Management, Science and Technology, Amirkabir University of Technology, Tehran, Iran. (m.etemad@aut.ac.ir)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وسوم، شماره اول (پیاپی ۴۵)، بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص. ۱۲۳-۱۳۶
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2024.246761.1939

نقدی بر ردیهٔ پارک بر استدلالِ دی‌رِی علیه طبیعت‌گرایی متافیزیکی

سیدمحمدمهدی اعتمادالاسلامی بختیاری[۱]

دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۳ **پذیرش:** ۱۴۰۳/۰۷/۱۷

چکیده

کریستوف دی‌رِی (۲۰۲۲) در مقالهٔ «یک مورد جدیدِ معرفت‌شناختی به سودِ خداباوری» استدلالی نو در ردِ طبیعت‌گراییِ متافیزیکی ارائه می‌دهد. او مقدمهٔ نخستِ این استدلال را دست‌کم بر دو رکن استوار می‌کند. رکن نخست نیازمندیِ استنتاجِ بهترین تبیین (IBE) به «باورِ متافیزیکی» است. این باور بدین معناست که وضعیت‌های امور در جهان به طور کلی تبیین دارند. رکن دیگر آن است که این تبیین‌پذیریِ وضعیت‌های امور در جهان نمی‌تواند علتِ باورِ متافیزیکی باشد. در سوی مقابل، سی‌ینوگ‌بِی پارک (۲۰۲۳)، ضمن ردِ ارکان یادشده، استدلال می‌کند که اولاً «باورِ متافیزیکی» به IBE نیاز دارد و ثانیاً تبیین‌پذیریِ وضعیت‌های امور در جهان، علتِ باورِ متافیزیکی است. پژوهش پیش روی، به نقد دیدگاه پارک می‌پردازد. نخست نشان می‌دهیم که استدلالِ پارک علیه نیازمندیِ IBE به باورِ متافیزیکی ابهام‌های اساسی دارد. همچنین استدلال می‌کنیم که استدلال‌های او به سودِ نیازمندیِ باورِ متافیزیکی به IBE با دو مشکلِ (۱) خلط میانِ روندِ شکل‌گیریِ یک باور و فرآیند توجیهِ آن و (۲) خلط میانِ جنبهٔ هستی‌شناختیِ تبیین‌پذیری و جنبهٔ معرفت‌شناختیِ آن روبرویند. افزون بر اینها نشان داده می‌شود که استدلالِ پارک به سودِ رابطهٔ علی میانِ تبیین‌پذیریِ وضعیت‌های امور در جهان و باورِ متافیزیکی، در اساس، خلطِ میان علتِ باورِ متافیزیکی و دلیلِ باور به آن است.

کلیدواژه‌ها

کریستوف دی‌رِی، سی‌ینوگ‌بِی پارک، باورِ متافیزیکی، IBE، باور مشابهت، استقرای شمارشی

۱. استادیار گروه مطالعات علم و فناوری، دانشکدهٔ مدیریت، علم و فناوری، دانشگاه صنعتی امیرکبیر، تهران، ایران.
(m.etemad@aut.ac.ir)

۱. مقدمه

کریستوف دی‌رِی در مقالهٔ «یک مورد جدیدِ معرفت‌شناختی به سودِ خداباوری » کوشیده است استدلالی نو در ردِ طبیعت‌گراییِ متافیزیکی و به سودِ خداباوری ارائه دهد. استدلال او از این قرار است:

۱. هیچ علت‌شناسیِ طبیعت‌گرایانهٔ مقبولی برای شهودِ فهم‌پذیری[۱]، به گونه‌ای که [نشان دهد] چون این شهود صادق است واجدِ آنیم، در کار نیست.
۲. اگر (۱) صادق باشد، طبیعت‌گرایان یا باید شهودِ فهم‌پذیری را وانهند یا طبیعت‌گرایی را.
۳. نمی‌توان شهودِ فهم‌پذیری را وانهاد.
۴. بنابراین طبیعت‌گرایان باید طبیعت‌گرایی را وانهند. (de Rey 2022, 380)

دی‌رِی استدلالِ خود به سودِ مقدمهٔ نخست را بر این شهود استوار می‌کند که استنتاجِ بهترین تبیین[۲]، موسوم به IBE، در اساس اعتمادپذیر است. سپس او می‌کوشد تبیین کند که موجه بودنِ IBE به نوبهٔ خود در گروی باوری بنیادین است. وی از دو اصطلاحِ «شهودِ فهم‌پذیری» (de Rey 2022) و «باورِ متافیزیکی»[۳] (de Rey 2022) برای ارجاع به این باور استفاده می‌کند. طبقِ باورِ متافیزیکی، وضعیت‌های جاری در جهان به طور کلی تبیین دارند (de Rey 2022, 379). دی‌رِی به پشتوانهٔ نیازمندیِ IBE به باورِ متافیزیکی و نیز این باور که این تبیین‌پذیریِ وضعیت‌های امور در جهان نمی‌تواند علتِ باورِ متافیزیکی باشد، استدلال می‌کند که طبیعت‌گراییِ متافیزیکی نمی‌تواند دفاعی قابل قبول از باورِ متافیزیکی به دست دهد و بنابراین مردود است.[۴]

در سوی مقابل، سی‌یِنوگ‌بِی پارک (2023) با تکیه بر نگاه تجربه‌گرایانهٔ خود استدلال می‌کند که دیدگاه دی‌رِی مبنی بر نیازمندیِ IBE به باورِ متافیزیکی ناموجه است. افزون بر این، او سعی می‌کند تا نشان دهد این باورِ متافیزیکی است که برای موجه بودن به IBE نیاز دارد. پارک این نگاه خود را «IBEی تجربه‌گرا[۵]» و دیدگاه دی‌رِی را «IBEی عقل‌گرا[۶]» می‌نامد. او همچنین، بر خلاف موضعِ دی‌رِی، استدلال می‌کند که تبیین‌پذیریِ وضعیت‌های امور در جهان علتِ باورِ متافیزیکی است.

هدف این نوشتار واکاویِ پاره‌ای از نقدهای پارک به دیدگاه دی‌رِی است. در این راستا در بخش دوم، دعاوی و استدلال‌های دی‌رِی را در خصوص نیازمندیِ IBE به باورِ متافیزیکی و دفاعِ او از این باور که تبیین‌پذیریِ وضعیت‌های امور در جهان نمی‌تواند علتِ باورِ متافیزیکی باشد روشن می‌کنیم. بخش سوم به بررسیِ دعاوی و استدلال‌های پارک در خصوصِ این آموزه‌ها اختصاص یافته است. در این بخش نشان می‌دهیم که استدلالِ پارک علیه نیازمندیِ IBE به باورِ متافیزیکی ابهام‌های اساسی دارد. همچنین استدلال می‌کنیم که استدلالِ او به سودِ نیازمندیِ باورِ متافیزیکی به IBE با دو مشکلِ (۱) خلط میانِ روندِ شکل‌گیریِ یک باور و فرآیند توجیهِ آن و (۲) خلط میانِ جنبهٔ هستی‌شناختیِ تبیین‌پذیری و جنبهٔ معرفت‌شناختیِ آن روبروست. افزون بر اینها نشان داده می‌شود که استدلالِ پارک به سودِ رابطهٔ علی میان تبیین‌پذیریِ وضعیت‌های امور در جهان و باورِ متافیزیکی، در اساس، خلطِ میان علتِ باورِ متافیزیکی و دلیلِ باور به آن است. در بخش چهارم، با تبیینِ ارتباطِ میانِ استقرای شمارشی،[۷] باورِ مشابهت،[۸] IBE و باورِ متافیزیکی، به مناقشه‌های برجای‌مانده از بخش قبل پاسخ می‌دهیم.

۲. دی‌رِی، نیازمندیِ IBE به باورِ متافیزیکی، و رد رابطهٔ علی میانِ جهان و باورِ متافیزیکی

دی‌رِی به پیروی از لیپتون (2004) «تصویری دو مرحله‌ای»[۹] از IBE ترسیم می‌کند (de Rey 2022, 280-282). در گام نخست، شماری فرضیه تولید می‌شوند که همهٔ آنها پدیدهٔ نیازمندِ تبیین، یا به اصطلاحِ رایج در ادبیات فلسفی «تبیین‌خواه»[۱۰]، را تبیین می‌کنند. در مرحلهٔ بعد، از میان این فرضیه‌های تبیین‌گر[۱۱] بهترین فرضیه انتخاب و به عنوان فرضیهٔ صادق (یا احتمالاً صادق) معرفی می‌شود. بهترین فرضیهٔ تبیین‌گر فرضیه‌ای است که در مقایسه با فرضیه‌های رقیب بیشترین فهم را از تبیین‌خواه به دست می‌دهد. چنین فرضیه‌ای در مقایسه با فرضیه‌های رقیب از بیشترین احتمالِ صدق برخوردار خواهد بود. به تعبیر لیپتون، در IBE «محتمل بودن»[۱۲] فرضیهٔ تبیین‌گر به پشتوانهٔ «مطلوب بودن[۱۳]» آن مشخص می‌شود (Lipton 2004, 61). برای روشن‌تر شدن این فرآیندِ دو-پالایه‌ای، فرض می‌کنیم همراه با همهٔ اعضای خانواده به سفر رفته‌ایم. پس از بازگشت، وقتی به منزل می‌رسیم و دربِ حیاط را باز می‌کنیم، می‌بینیم که دربِ ورودیِ ساختمان نیمه‌باز است. در مواجهه با این وضعیت، فرضیه‌های گوناگونی در ذهن ما شکل می‌گیرد، فرضیه‌هایی که می‌توانند این وضعیتِ غیرمنتظره را تبیین کنند. اگرچه این فرضیه‌ها می‌توانند بی‌شمار باشند، در پرتو معرفتِ پیش‌زمینه‌ای[۱۴] تنها بر چند فرضیه متمرکز می‌شویم. در وضعیتِ پیش روی، احتمالاً این فرضیه‌ها در کانون توجه ما قرار می‌گیرند: «دزد به خانه زده است»؛ «هنگام خروج، آخرین نفر فراموش کرده‌است دربِ ساختمان را (محکم) ببندد»؛ یا «دوستی که کلید منزل را برای سرکشی و آبیاری به گیاهان در اختیارش قرار داده بودیم فراموش کرده است درب را (محکم) ببندد». پس از این که می‌بینیم از وسایلِ داخلِ خانه چیزی کم نشده است و گیاهان خشکیده یا پژمرده‌اند، فرضیهٔ دوم را به عنوان فرضیهٔ تبیین‌گرِ صادق می‌پذیریم. البته وضعیت در اینجا می‌توانست پیچیده‌تر باشد. برای مثال، اگر قفل یکی از کمدهای دیواری شکسته شده بود و گیاهان همچنان سرسبز و با طراوت بودند داوری دشوارتر می‌شد. با این حال در چنین وضعیتی نیز همچنان همان فرآیند دومرحله‌ای مسیر کلیِ ما را مشخص می‌کند.[۱۵]

به نظر می‌رسد تصویری که لیپتون و دی‌رِی از IBE به دست می‌دهند منطبق بر شهودِ ما باشد. با این حال، پیشفرض‌های اساسیِ آن نیازمند واکاوی‌های ژرف‌ترند. چنان که دی‌رِی تصریح می‌کند، «هیچ ارتباطِ مفهومی میان صدق و مطلوبیتِ تبیین‌گر وجود ندارد» (de Rey 2022, 380). نزد لیپتون نیز «محتمل بودن و مطلوب بودن آشکارا دو ملاکِ متفاوت‌اند» (Lipton 2004, 59). این تمایز به خوبی قابلِ درک است. برای مثال، این فرضیه که «هر سنگی را با فاصله‌ای از سطح زمین رها کنیم یا پایین می‌افتد یا نمی‌افتد» فهم ما را از افتادنِ یک سنگ بر روی زمین بیشتر نمی‌کند، اما بیشترین درجهٔ احتمال را دارد، زیرا صادق است. در سوی دیگر، فرضیهٔ «هر سنگی را با فاصله‌ای از سطح زمین رها کنیم به خاطر میل به قرار گرفتن در جایگاه طبیعیِ خود روی زمین می‌افتد» در چهارچوبِ فیزیکِ ارسطویی فهم ما را از پدیدهٔ یادشده بیشتر می‌کند، اما در پرتو دانشِ امروز کاذب است.

بدین ترتیب اگرچه مطلوب بودن و محتمل بودن دو چیزِ متمایزند، IBE بر این پیشفرض استوار است که «نظریه‌های صادق دربارهٔ جهان دستِ بر قضا مطلوب‌اند» (de Rey 2021, 381). اما در این میان، پیشفرضِ اساسیِ دیگری وجود دارد که بنیادی‌تر به نظر می‌رسد. روایتِ دی‌رِی در این باره چنین است:

> برای مثال، می‌توانم تصور کنم که هیچ چیزی خرده‌پنیرهای روی زمین و خراش‌های غیرعادیِ روی پنیرِ برجای‌مانده را در صبحِ امروز اساساً تبیین نمی‌کند. افزون بر این، می‌توانم تصور کنم که جهان شمارِ بیشتری از این امورِ واقعِ

«بنیادین»[۱۶] دارد که وجودشان فاقد تبیین است؛ چه رسد به این که تبیینِ مطلوب داشته باشند. در این روایت، چنین نیست که نظریه‌های صادق دستِ بر قضا مطلوب‌ترین نظریه‌ها نیز باشند (زیرا مطلوب‌ترین نظریه‌ها به وضعیت‌های زیادی از امور تبیین‌هایی نسبت می‌دهند که در حقیقت امورِ واقعِ بنیادین‌اند). بدین ترتیب چنین روایتی گویای آن است که چه بسا استنتاجِ صدق از مطلوبیتِ تبیین‌گر یک روشِ باورسازیِ منجرِ به صدق[۱۷] *نباشد*. (de Rey 2022, 381-382)

با این وصف، اگر IBE را اعتمادپذیر می‌دانیم، ناگزیریم پدیده‌های جهان را دارای تبیین نیز بدانیم. اما تبیینِ پدیده‌ها در گروی فهمِ آنهاست (Lipton 2004, 21; Psillos 2002, 614; Salmon 1984, 20). بدین ترتیب اعتمادپذیر بودنِ IBE نیازمندِ همان چیزی است که دی‌رِی با تعبیرهایی همچون «شهودِ فهم‌پذیری» و «باورِ متافیزیکی» از آن یاد می‌کند. به موجبِ این پیشفرض، «جهان *فهم‌پذیر* است، اگر به گونه‌ای باشد که وضعیت‌های امور[۱۸] که در آن جریان دارند دست‌کم به طور کلی برای جریان داشتن تبیین داشته باشند» (de Rey 2022, 379).

تا اینجا کمابیش روشن شده است که چرا دی‌رِی اعتمادپذیری یا موجه بودنِ IBE را در گروی باورِ متافیزیکی می‌داند. اما احتجاج وی در اینجا پایان نمی‌یابد. او استدلال می‌کند که تبیین‌پذیریِ وضعیت‌های امور در جهان نمی‌تواند علت باورِ متافیزیکی باشد:

مجدداً مثالِ «قارچ» من را بنگرید: حتی اگر بپذیریم که سمی بودنِ همهٔ قارچ‌ها (به معنایی) «تبیین می‌کند» که چرا این قارچِ مشخص سمی است، قطعاً خلطِ مبحث خواهد بود که بگوییم سمی بودنِ همهٔ قارچ‌ها تبیین می‌کند که چرا من به این باور رسیده‌ام که همهٔ قارچ‌ها سمی‌اند. به راستی ویژگی‌های، برای مثال، قارچ‌های روسیه (یا دیگر کشورهایی که هیچ گاه به آنها سفر نکرده‌ام) چه نقشی در به وجود آوردنِ باورِ من داشته‌اند؟ مسلماً هیچ نقشی. به گونه‌ای مشابه، این امرِ واقع که جهان «به مثابه یک کل» فهم‌پذیر است، نمی‌تواند در ایجادِ این [باور] که ما دارای شهودِ فهم‌پذیری هستیم نقشی داشته باشد؛ با این که تا اندازه‌ای تبیین می‌کند که چرا محیطِ پیرامونِ اسلافِ پیش از تاریخِ ما فهم‌پذیر بوده است. دلیلِ این باور آن است که تنها کسرِ بسیار کوچکی از نمونه‌های این امرِ واقعِ عام که اوضاعِ امور دست‌کم برای وجودشان معمولاً تبیین دارند، می‌توانند در ایجادِ آنچه شهود [فهم‌پذیری] نامیده‌ایم نقشِ تبیینی ایفا کنند (de Rey 2022, 386).

استدلال‌های دی‌رِی روشن به نظر می‌رسند. با این حال، پیش از این که به ایرادهای پارک بپردازیم، یادآوری و تأکید بر سه نکته ضروری است (هرچند در خلالِ بحث ناگزیر خواهیم شد پاره‌ای از آنها را باز هم به میان آوریم): اولاً، آنچه دی‌رِی فهم‌پذیری می‌نامد خصیصهٔ جهان است و ربطی به معرفتِ ما ندارد؛ ثانیاً، نکتهٔ نخست نفی نمی‌کند که امورِ واقع‌ای در جهان وجود داشته باشند که هیچ گاه نتوانیم به شکلِ درستی چند و چونِ آنها را دریابیم؛[۱۹] و ثالثاً، استدلالِ آخری که از دی‌رِی آوردیم تنها ناظر به این ادعاست که تبیین‌پذیریِ وضعیت‌های امور در جهان نمی‌تواند علت باورِ متافیزیکی باشد، نه این که ما نمی‌توانیم دلیلی برای باورِ متافیزیکی داشته باشیم.

۳. واکاویِ استدلال‌های پارک در ردِ مواضعِ دی‌رِی

پارک یک استدلال در ردِ نیازمندیِ IBE به باورِ متافیزیکی و دو استدلال به سودِ نیازمندی باورِ متافیزیکی به IBE ارائه می‌دهد. افزون بر اینها، او استدلالی می‌آورد تا نشان دهد جهان علتِ باورِ متافیزیکی است. پارک استدلال خود در ردِ نیازمندیِ IBE به باورِ متافیزیکی را چنین بیان می‌کند:

به عقیدهٔ من این استدلالِ دی‌رِی به سودِ IBEای عقل‌گرا همانند این استدلالِ مغالطه‌آمیز است: می‌توانیم تصور کنیم که یک سیبِ مشاهده‌نشده قرمز نباشد. در نتیجه، این استقرای شمارشی[۲۰] که چون بعضی سیب‌ها قرمزند بیشتر سیب‌ها قرمزند نیازمندِ این باورِ مشابهت است که نمونه‌های مشاهده‌نشده معمولاً شبیه به نمونه‌های مشاهده شده‌اند. این که می‌توانیم تصور کنیم سیبی قرمز نباشد یک چیز است و این که استفاده از استقرای شمارشی نیازمند باورِ مشابهت است چیزی دیگر. بر همین قیاس، این که می‌توانیم تصور کنیم پدیده‌ای تبیین نداشته باشد یک چیز است و این که IBE نیازمند باورِ متافیزیکی است چیزی دیگر. (Park 2023, 475)

این سخنِ پارک آمیزه‌ای از چند ادعاست که تصویری کاریکاتوری از استدلالِ دی‌رِی به دست می‌دهد. این باور که سیبِ مشاهده‌نشده می‌تواند قرمز نباشد و باور به نیازمندیِ استقرای شمارشی به باورِ مشابهت دو چیزند؛ اما چنین نیست که یکسره نامرتبط باشند. ربط و نسبتِ میان این دو باور، آن گونه که دی‌رِی می‌نگرد، از سوی پارک نادیده گرفته شده است. برای واکاویِ این ارتباط، فرض می‌کنیم همهٔ سیب‌هایی که تا کنون دیده‌ایم قرمز بوده‌اند. با توجه به این که می‌توان تصور کرد سیب‌های مشاهده‌نشده قرمز نباشند، از مشاهدات انجام‌شده چه نتایجی می‌توانیم بگیریم؟ اگر نتایجِ غیرمحتوا-افزایی که تنها با قواعد منطقِ قیاسی می‌توان به دست آورد را کنار بگذاریم، مشاهدات مذکور با نتایج گوناگون دیگری نیز سازگارند.[۲۱] به آسانی می‌توان نتایجِ زیادی از این دست را برشمرد: احتمالاً همهٔ سیب‌ها قرمزند؛ بیشتر سیب‌ها قرمزند؛ سیبی که بعداً مشاهده خواهد شد قرمز است؛ کسر کوچکی از سیب‌ها قرمزند؛ بیشتر سیب‌ها قرمز نیستند (مثلاً زردند) و غیره. بدین ترتیب، این باور که سیب‌های مشاهده‌نشده می‌توانند قرمز نباشند دست را برای استنتاج‌های استقرائیِ متنوعی باز می‌گذارد. اکنون از این میان کدام نتیجه یا نتایج را باید برگزینیم؟ به سخن دقیق‌تر، صرفِ گزارش‌های مشاهداتی که در معرفتِ پیش‌زمینه‌ای داریم ترجیحِ کدام یک از این نتایج را توجیه می‌کند؟ چنانچه تنها بر مشاهدات تکیه کنیم، هیچ نتیجه‌ای بر دیگری رجحان نخواهد داشت. اما اگر باور داشته باشیم که نمونه‌های مشاهده‌نشده معمولاً شبیه به نمونه‌های مشاهده‌شده‌اند (باورِ مشابهت)، آنگاه پشتوانه‌ای برای این که احتمالاً همهٔ سیب‌ها قرمزند در اختیار خواهیم داشت. از این رو، به نظر می‌رسد بر خلاف دیدگاهِ پارک، ارتباطی میانِ این باور که سیبِ مشاهده‌نشده می‌تواند قرمز نباشد و باور به نیازمندیِ استقرای شمارشی به باورِ مشابهت بدین معنا وجود دارد. خلاصهٔ مطلب از این قرار است: ما باور داریم سیبِ مشاهده‌نشده می‌تواند قرمز نباشد؛ با این حال در پرتو گزارش‌های مشاهدتی که می‌گویند همهٔ سیب‌های مشاهده‌شده قرمزند، باورِ مشابهت ما را مجاز می‌دارد نتیجه بگیریم که سیب‌های مشاهده‌نشده (احتمالاً) قرمز خواهند بود. بدین ترتیب استقرای شمارشی برای موجه بودن نیازمندِ باورِ مشابهت است.

افزون بر آنچه بیان کردیم، واضح نیست که پارک بر چه مبنایی آنچه را مغالطهٔ نیازمندیِ استقرای شمارشی به باورِ مشابهت می‌داند با چیزی که نزد او مغالطهٔ نیازمندیِ IBE به باورِ متافیزیکی است، مقایسه می‌کند. با این حال، از بخشِ دوم به یاد داریم که دی‌رِی ارتباطِ میان این باور که پدیده‌ها می‌توانند تبیین نداشته باشند و نیازمندیِ IBE به باورِ متافیزیکی را به خوبی روشن می‌کند. چکیدهٔ مطلب از این قرار است: می‌توان تصور کرد که هر پدیده‌ای، که به نظر می‌رسد نیازمندِ تبیین است، در اساس تبیین نداشته باشد. به بیان دیگر، تصورپذیر است که پدیدهٔ مذکور یک امر واقعِ بنیادین باشد. اما فرآیندِ IBE با این پیش‌فرض آغاز می‌شود که پدیدهٔ در دستِ بررسی تبیین دارد و سپس از میان تبیین‌های ارائه‌شده بهترین تبیین را به عنوان تبیین احتمالاً صادق برای آن پدیده پیشنهاد می‌کند. به سخن دیگر، اگر

پدیدهٔ در دستِ بررسی را تبیین‌پذیر ندانیم، چگونه می‌توانیم به نتیجهٔ به‌دست‌آمده از IBE اعتماد کنیم؟ بدین ترتیب، روشن به نظر می‌آید که IBE باید نیازمند باورِ متافیزیکی باشد.

چنان که دیدیم بیانِ پارک دربارهٔ ارتباطِ میانِ باورِ مشابهت و استقرای شمارشی، از یک سو، و ارتباطِ میانِ باورِ متافیزیکی و IBE، از سوی دیگر، و نیز مغالطه‌هایی که به دی‌رِی نسبت می‌دهد پُرابهام است. با این حال شاید بتوان ادعا کرد که اعتراض پارک سطحی بنیادی‌تر را هدف قرار می‌دهد، و از این رو می‌توان در پاسخ‌های داده‌شده مناقشه کرد. چنان که در استدلال بعدیِ پارک خواهیم دید، او معتقد است که باورِ مشابهت و باورِ متافیزیکی، برای این که موجه باشند، به ترتیب به استقرای شمارشی و IBE نیازمندند. استوار کردنِ باورِ مشابهت بر استقرای شمارشی به اِشکالِ معروفِ هیوم می‌انجامد، که به موجب آن در توجیهِ استقرا ناگزیریم بر استقرا تکیه کنیم (Hume 2007, 27). اما اگر استقرای شمارشی پشتوانهٔ باورِ مشابهت نیست، چگونه می‌توان این باور را توجیه کرد؟ در سوی دیگر، اگر باورِ متافیزیکی نیازمندِ IBE باشد، موضعِ دی‌رِی چگونه قابل دفاع خواهد بود؟ در بخش چهارم به این مناقشه‌ها خواهیم پرداخت.

در ادامه، پارک استدلالِ عجیبی را برای نیازمندیِ باورِ متافیزیکی به IBE به میان می‌آورد:

> باورِ متافیزیکی را به همان شکلی می‌سازیم که دیگر باورهای عام را، همچون این باور که بیشتر سیب‌ها قرمزند. ما مشاهده می‌کنیم که بعضی سیب‌ها قرمزند، سپس نتیجه می‌گیریم که بیشتر سیب‌ها قرمزند. بر همین قیاس، مشاهده می‌کنیم که بعضی پدیده‌ها تبیین دارند، سپس نتیجه می‌گیریم که بیشتر پدیده‌ها تبیین دارند. به این ترتیب، درست همان طور که باورِ مشابهت نیازمندِ استفاده از استقرای شمارشی است، باورِ متافیزیکی نیز نیازمندِ استفاده از IBE است. (Park 2023, 476)

با توجه به آنچه پیش‌تر دربارهٔ اتکای استقرای شمارشی بر باورِ مشابهت بیان کردیم، ادعای نیازمندیِ باورِ مشابهت به اسقرای شمارشی دست‌کم پُرمناقشه به نظر می‌رسد. اما عجیب‌تر این است که پارک، در وهلهٔ نخست، باورِ متافیزیکی را به پشتوانهٔ استقرای شمارشی موجه می‌داند، و سپس بر پایهٔ آن نتیجه می‌گیرد باورِ متافیزیکی به IBE نیاز دارد! اولاً، روند شکل‌گیریِ باور یک مطلب است و فرآیند توجیهِ باور مطلبی دیگر. هیوم هشدار می‌دهد که اگر باوری طبقِ عادت در ما شکل گرفته و تثبیت شده است، نباید این را توجیه‌کنندهٔ آن باور بدانیم (Hume 2007, 27). از این رو، صرفِ این که تبیین‌پذیریِ بعضی پدیده‌ها این باور را در ما شکل داده است که بیشترِ پدیده‌ها تبیین‌پذیرند باور اخیر را موجه نمی‌کند. بسا باورهای صادقی که از مسیرهای ناموجه یا مسیرهایی که نمی‌دانیم موجه‌اند به دست آورده‌ایم. ثانیاً، حتی اگر باورِ متافیزیکی حاصلِ استقرای شمارشی باشد، روشن نیست که چرا باید نتیجه بگیریم باورِ متافیزیکی به IBE نیاز دارد.

استدلالِ بعدیِ پارک به سودِ نیازمندی باورِ متافیزیکی به IBE معطوف به قوتِ IBEی تجربه‌گرا و ضعفِ IBEی عقل‌گرا در مشخص کردنِ پدیده‌های تبیین‌ناپذیر در علم است. او می‌نویسد:

> IBEی تجربه‌گرا، بر خلاف IBEی عقل‌گرا، ارتباط تنگاتنگی با برخی پدیده‌ها در علم دارد. [...] طبق IBEی تجربه‌گرا، یک امرِ واقعِ مشخص، بسته به معرفتِ علمیِ پیش‌زمینه‌ای، بدون تبیین یا دارای تبیین است. مِهبانگ در پرتو معرفت علمیِ جاری رویدادی بدون تبیین است؛ حال آن که در پرتو معرفت علمیِ آینده می‌تواند بدون تبیین نباشد. درست همان طور که برای تعیینِ صدق یا کذبِ یک باورِ عام به تجربه‌های پیشین‌مان اعتماد می‌کنیم، برای تعیین فاقد تبیین یا واجدِ تبیین بودنِ یک امرِ واقعِ مشخص به معرفتِ علمیِ پیش‌زمینه‌ای‌مان اعتماد می‌کنیم. [... اما IBEی] عقل‌گرا دربارهٔ این

که قوهٔ شناختیِ عقل یا خداوند نشان می‌دهد که مِهبانگ بدون تبیین است نمی‌تواند چیزی بگوید. (Park 2023, 476)

به نظر می‌رسد که اینجا پارک میان جنبهٔ هستی‌شناختیِ[۲۲] تبیین‌پذیری و جنبهٔ معرفت‌شناختیِ[۲۳] آن خلط کرده باشد. آنچه به باورِ متافیزیکی مربوط می‌شود جنبهٔ هستی‌شناختیِ تبیین‌پذیری است، نه جنبهٔ معرفت‌شناختیِ آن. در پایانِ بخشِ دوم متذکر شدیم که آنچه دی‌رِی فهم‌پذیری می‌نامد یکسره مربوط به جهان است. او تصریح می‌کند «این که می‌گوییم جهان به این معنا 'فهم‌پذیر' است ادعایی دربارهٔ خصیصهٔ کلیِ *جهان* است، نه دربارهٔ محدودیت‌های معرفت‌شناختی یا شناختیِ ما» (de Rey 2023, 382). اما آنچه پارک ادعا می‌کند مشتمل بر دو مطلب است: اولاً، IBEی تجربه‌گرا می‌تواند مشخص کند که یک پدیدهٔ معین تبیین‌پذیر است یا خیر؛ و ثانیاً، این تشخیص در بسترِ معرفتِ علمیِ پیش‌زمینه‌ای می‌تواند تغییر کند. توضیح آن که جنبه‌ای از تبیین‌پذیری که دی‌رِی به آن توجه دارد صرفاً مربوط به جهان است و با دگرگونی‌هایی که در معرفتِ علمیِ پیش‌زمینه‌ای به وجود می‌آید الزاماً تغییر نمی‌کند. پارک به درستی می‌گوید که در علم با پدیده‌هایی روبرو می‌شویم که در پرتوِ دانشِ علمیِ کنونی تبیین‌ناپذیرند و با تکامل معرفتِ علمی می‌توانند در آینده تبیین یابند. ادعای او زمانی دقیق‌تر و بر اهمیت آن افزوده می‌شود که می‌بینیم حلِ برخی از مسائل بنیادینِ علم در اساس متوقف بر تبیین آن پدیده‌های تبیین‌ناپذیر است.[۲۴] با این حال، سخن پارک معطوف به جنبهٔ معرفت‌شناختیِ تبیین است و ارتباطی با دیدگاه دی‌رِی ندارد.

اما آخرین استدلالِ پارک به سودِ رابطهٔ علی میانِ تبیین‌پذیریِ وضعیت‌های امور و باورِ متافیزیکی است. او می‌نویسد:

> بنگرید به ارتباط میان این امرِ واقعِ عام که بیشتر سیب‌ها قرمزند و این باورِ عام که بیشتر سیب‌ها قرمزند. در حالی که تنها بعضی سیب‌ها در ساختِ این باورِ عام مؤثرند، معقول است بگوییم که اگر جهان به گونه‌ای دیگر بود آن باورِ عام را نمی‌ساختیم، و به این ترتیب جهان، علت آن باورِ عام است. بر همین قیاس، در حالی که تنها برخی پدیده‌ها در ساخت باورِ متافیزیکی مؤثرند، معقول است بگوییم که اگر جهان به گونه‌ای دیگر بود آن باورِ متافیزیکی را نمی‌ساختیم، و به این ترتیب جهان، علت آن باورِ متافیزیکی است. (Park 2023, 478-479)

اینجا باید دو مطلب را از یکدیگر متمایز کنیم. این که جهان، همان گونه که هست، علت باورِ ما به آن باشد (یا با مسامحه بگوییم سازندهٔ تصویری باشد که از آن در ذهن داریم) یک سخن است؛ این که چه دلیلی یا دلایلی داریم که جهان همان گونه هست که باور داریم سخنی دیگر. اینجا نیز ناگزیریم یادآوری و تأکید کنیم که ادعای دی‌رِی ناظر به مطلبِ نخست است. او در توضیحی ذیلِ مقدمهٔ اولِ استدلالی که در بخش نخست آوردیم، می‌گوید: «در این مقدمه «چون» به معنای علّی باید دریافت شود؛ بدین سان که صدقِ شهود [فهم‌پذیری] *علت* این وضعیت است که ما واجدِ [باور به] آنیم» (de Rey 2022, 381). اما اشکالی که پارک پیش می‌نهد معطوف به مطلب دوم است. برای روشن‌تر شدنِ محلِ مناقشه، فرض می‌کنیم در واقعیت بیشتر سیب‌های جهان قرمز باشند. افزون بر این، شماری از سیب‌های جهان در دامنهٔ مشاهدهٔ ما قرار گرفته و بیشتر آنها قرمز بوده‌اند. ما به پشتوانهٔ این شواهد و استدلالی که ترتیب می‌دهیم نتیجه می‌گیریم که بیشترِ سیب‌های جهان قرمزند. این بار فرض می‌گیریم در واقعیت بیشتر سیب‌های جهان قرمز *نباشند*، اما شماری از سیب‌های جهان در دامنهٔ مشاهدهٔ ما قرار گرفته و بیشتر آنها قرمز بوده‌اند. اینجا همچنان استدلالِ پارک ما را به این نتیجه می‌رساند که بیشتر سیب‌های جهان قرمزند. در هر دو وضعیت، چنانچه در انتخابِ

نمونه سیب‌ها و پیمودنِ مسیر استدلالی درست عمل کرده باشیم، موجه است که باور داشته باشیم بیشتر سیب‌های جهان قرمزند. اکنون چرا باید بپذیریم که «اگر جهان به گونه‌ای دیگر بود آن باورِ عام را نمی‌ساختیم»؟

اینجا ممکن است مشابهِ همان پاسخی داده شود که در نقدِ استدلالِ نخستِ پارک آوردیم. با در نظر گرفتن شواهد می‌توانیم دو گونه مسیر استنتاجی را طی‌کنیم: یکی بر این پایه که بخش‌های دیگر جهان که بر ما نمایان نشده‌اند کمابیش همانندِ بخش‌های نمایان‌شده‌اند؛ دیگر بر آن مبنا که بخش‌های نمایان‌نشدهٔ جهان همانندِ بخش‌های نمایان‌شده نیستند و ویژگی‌هایی متفاوت با آنچه پیش‌تر نمایان شده است دارند. ترجیحِ مسیرِ استنتاجیِ نخست که بر باورِ مشابهت متکی است، اگر درست باشد، ما را به همان نتیجه‌ای می‌رساند که در بندِ قبل آوردیم. اما این پاسخ اشکالِ پیش‌تر بیان‌شده را برطرف نمی‌کند؛ اگرچه می‌تواند روش استدلالیِ پارک را تا حدودی دقیق‌تر کند. مشکل اساسیِ استدلالِ او متوجه رویکردی است که دلیلِ باور را با علتِ آن خلط می‌کند. به بیان دیگر، حتی اگر مسیر استنتاجیِ اخیر را بپذیریم، در پایان به اینجا می‌رسیم که موجه است باور داشته باشیم که سیب‌های مشاهده‌نشده قرمزند. اما این استدلال دربارهٔ این که قرمز بودنِ بیشتر سیب‌های جهان علت باورِ ما به آن است هیچ چیزی نمی‌گوید.

در این بخش نشان دادیم که چهار استدلالِ پارک در تقابل با دیدگاه‌های دی‌ری با چه مشکلاتی روبروست. در این میان توضیح دادیم که پاسخ‌های داده‌شده به استدلالِ نخستِ پارک می‌توانند قابل مناقشه باشند. محل مناقشه آنجا بود که طبقِ دیدگاهِ پارک، باورِ مشابهت و باورِ متافیزیکی به ترتیب نیازمندِ استقرای شمارشی و IBE هستند، در حالی که ما این نیازمندی را بالعکس می‌دانیم. در بخشِ بعد، با تبیینِ ارتباطِ میانِ استقرای شمارشی، باورِ مشابهت، IBE و باورِ متافیزیکی می‌کوشیم به ایرادهای یادشده پاسخ دهیم.

۴. تبیینِ ارتباطِ میانِ استقرای شمارشی، باورِ مشابهت، IBE و باورِ متافیزیکی

چنان که پارک بیان می‌کند استقرای شمارشی نوعی استدلال است که طبق آن، به پشتوانهٔ برخی از اشیاء دربارهٔ بیشتر یا همهٔ آن اشیاء نتیجه‌ای به دست می‌آید (Park 2023, 473). با این حال، صورت‌بندیِ فیلسوفان از استقرای شمارشی معمولاً به گونه‌ای است که برای افزودن بر دقتِ آن، قیودی در مقدمه یا نتیجهٔ آن لحاظ می‌شود. برای نمونه، سیلوس دو قید را در مقدمهٔ این استدلال می‌افزاید (Psillos 2007, 79). یکی این که هیچ Xای غیر Y نباشد و دیگر آن که شواهدْ کافی و متنوع باشند. او نتیجه را نیز با قیدِ «به احتمالِ زیاد» در کمان می‌آورد. هارمَن این جمله را در نتیجهٔ استدلال در کمان می‌افزاید که «یا دست‌کم Aی بعدی احتمالاً B خواهد بود» (Harman 1965, 90). نزد هیوم نتیجه کمابیش چنین است که X بعدی احتمالاً Y خواهد بود (Hume 2007, 25). در پرتو این نکات به نظر می‌رسد استقرای شمارشی را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

مقدمه (۱): همهٔ Xهایی که تاکنون مشاهده شده‌اند Y اند.

مقدمه (۲): شمارِ Xهای مشاهده‌شده متنوع و کافی است.

نتیجه: به احتمالِ زیاد همهٔ Xها Y اند (یا دست‌کم X بعدی احتمالاً Y خواهد بود).

اکنون با الهام گرفتن از سِلارز (Sellars 1969) استدلال فوق را به شکلِ یک استدلالِ قیاسیِ مرتبهٔ دوم بازسازی می‌کنیم:

مقدمهٔ (۱): همهٔ Xهایی که تاکنون مشاهده شده‌اند Y اند.

مقدمه (۲): شمارِ Xهای مشاهده‌شده متنوع و کافی است.

مقدمهٔ (۳): اگر همهٔ Xهایی که تاکنون مشاهده شده‌اند Y باشند و شمارِ Xهای مشاهده‌شده متنوع و کافی باشد، آنگاه به احتمال زیاد همهٔ Xها Y اند (یا دست‌کم X بعدی احتمالاً Y خواهد بود).

نتیجه: به احتمال زیاد همهٔ Xها Y اند (یا دست‌کم X بعدی احتمالاً Y خواهد بود).

در صورت‌بندیِ ارائه‌شده پشتوانهٔ مقدمهٔ (۳) چیست؟ به سخن دیگر، چگونه می‌توانیم مقدمهٔ (۳) را توجیه کنیم؟ این که همهٔ Xهای تاکنون مشاهده‌شده Y بوده‌اند، می‌تواند از یک قانونِ طبیعی حکایت کند؛ یا ممکن است مصداقِ قانونِ طبیعی نبوده، بلکه حاصل تصادف باشد؛ شاید هم دستکاری در نمونه Xهای انتخاب‌شده موجب شده است که آنها را Y بیابیم؛ یا چه بسا برخی سوگیری‌ها در یافتن Xها چنین نتیجه‌ای را رقم زده است؛ و یا الی آخر. بدین ترتیب پرسشِ پیشِ روی چنین خواهد بود که از میان فرضیه‌های قانون طبیعی و جایگزین‌های در دسترسِ آن کدام یک می‌تواند پشتوانهٔ بهتری برای مقدمهٔ (۳) باشند. چنان که نتیجهٔ استقرای شمارشی نشان می‌دهد، فرضیهٔ قانونِ طبیعی پشتوانهٔ بهتری برای مقدمهٔ (۳) انگاشته می‌شود. اما منظور از «پشتوانهٔ بهتر» چیست؟ این که یک فرضیه پشتوانهٔ بهتری برای مجموعه‌ای از داده‌هاست این معنا را دارد که فرضیهٔ مذکور، در مقایسه با دیگر فرضیه‌های جایگزینِ در دسترس، تبیین بهتری از آن داده‌ها به دست می‌دهد، و بدین ترتیب آنها را قابلِ فهم‌تر می‌کند. بنابراین می‌توانیم بگوییم مقدمهٔ (۳) برآمده از استدلال زیر است:

مقدمهٔ (۱): همهٔ Xهایی که تاکنون مشاهده شده‌اند Y اند و شمارِ Xهای مشاهده‌شده متنوع و کافی است.

مقدمهٔ (۲): فرضیهٔ قانون طبیعی در مقایسه با دیگر فرضیه‌های جایگزینِ در دسترس (از جمله فرضیه‌های تصادف، دستکاری و سوگیری) تبیین بهتری از مقدمهٔ (۱) به دست می‌دهد.

نتیجه: مقدمهٔ (۱) از یک قانون طبیعی حکایت می‌کند، یعنی به احتمال زیاد همهٔ Xها Y اند (یا دست‌کم X بعدی احتمالاً Y خواهد بود).

استدلال بالا نمونهٔ روشنی از استنتاجِ بهترین تبیین (IBE) است. این شیوهٔ استدلال که در بخش‌های قبل کمابیش دربارهٔ آن سخن گفتیم چنین صورت‌بندی می‌شود[۲۵]:

مقدمهٔ (۱): F مجموعه‌ای از امور واقع[۲۶] است.

مقدمهٔ (۲): فرضیهٔ H، F را تبیین می‌کند.

مقدمهٔ (۳): هیچ فرضیهٔ در دسترس دیگری نمی‌تواند F را به خوبیِ H تبیین کند.

نتیجه: H احتمالاً صادق است.

با توجه به این صورت‌بندی و مطالبی که پیش‌تر بیان کردیم، تا حدودی روشن می‌شود که چرا فیلسوفانی نظیر هارمَن (Harman 1965)، سیلوس (Psillos 2000) و واینتراب (Weintraub 2013) استقرای شمارشی را نمونهٔ IBE می‌دانند. چنان که سیلوس بیان می‌کند، ایدهٔ اصلی در واقع چنین است: با این مقدمه که «همهٔ Xهای مشاهده‌شده Y اند» می‌توانیم دو مسیرِ استدلالی را دنبال کنیم. یک مسیر این است که استنتاجِ «همهٔ Xها Y اند» از مقدمهٔ یادشده را غیرمجاز بدانیم، زیرا رابطهٔ میان X و Y حاصل نوعی انحراف از قوانینِ طبیعت است. مسیر دیگر آن است که استنتاجِ «همهٔ Xها Y اند» را مجاز بدانیم، چرا که رابطهٔ میان X و Y منطبق بر قوانینِ طبیعت است. ترجیح مسیرِ دوم استقرای شمارشی را رقم می‌زند که آشکارا فرآوردهٔ IBE است (Psillos 2000, 63). این ترجیح در حقیقت به

خاطرِ توان تبیین‌گریِ بیشترِ فرضیهٔ قوانینِ طبیعت است. آنچه پارک «باورِ مشابهت» می‌نامد کمابیش همین نقش را ایفا می‌کند. بدین ترتیب این IBE است که به ما می‌گوید باورِ مشابهت را برگزینیم.

تا اینجا نشان دادیم که استقرای شمارشی برای موجه بودنْ نیازمندِ IBE است. به بیانِ دقیق‌تر، استقرای شمارشی نیازمندِ باورِ مشابهت و باورِ مشابهت نیازمندِ IBE است. بدین ترتیب باید روشن شده باشد که چرا در نقدِ استدلالِ نخستِ پارک در بخش سوم ادعا کردیم استقرای شمارشی نیازمندِ باورِ مشابهت است. اما چرا نمی‌توان، چنان که پارک باور دارد، ادعا کرد که باورِ مشابهت نیازمندِ استقرای شمارشی است؟ احتمالاً چنین استدلالی پشتوانهٔ مدعای پارک باشد:

مقدمهٔ (۱): در گذشته Xهایی که قبل از زمان دلخواهِ t و بعد از آن مشاهده شده‌اند Y بوده‌اند.

مقدمهٔ (۲): Xها و Yها نمونه‌هایی از رده‌های متنوعی از ویژگی‌هایند.

نتیجه: نمونه‌های مشاهده‌نشده (معمولاً) شبیه به نمونه‌های مشاهده‌شده‌اند.

استدلال بالا را بدین شکل بازسازی می‌کنیم:

مقدمهٔ (۱): در گذشته Xهایی که قبل از زمان دلخواهِ t و بعد از آن مشاهده شده‌اند Y بوده‌اند.

مقدمهٔ (۲): اگر در گذشته Xهایی که قبل از زمانِ t و بعد از آن مشاهده شده‌اند Y بوده‌اند و Xها و Yها نمونه‌هایی از رده‌های متنوعی از ویژگی‌ها باشند، آنگاه معقول است که نمونه‌های مشاهده‌نشده (معمولاً) شبیه به نمونه‌های مشاهده‌شده باشند.

نتیجه: نمونه‌های مشاهده‌نشده (معمولاً) شبیه به نمونه‌های مشاهده‌شده‌اند.

روشن است که نمی‌توانیم مانند گذشته از باورِ مشابهت برای استدلال به سودِ مقدمهٔ (۲) استفاده کنیم. شاید رابطهٔ علّی تبیین‌گرِ خوبی برای مقدمهٔ (۲) باشد و با به‌کارگیریِ IBE بتوان از استدلالِ بالا دفاع کرد. اما به نظر می‌رسد با نگاه خاصِ تجربه‌گرایانهٔ پارک دنبال کردنِ این مسیر بسیار دشوار باشد، اگر نگوییم بی‌حاصل. از این رو نیازمندیِ باورِ مشابهت به استقرای شمارشی محل ابهام است.

تا بدینجا ارتباطِ میان استقرای شمارشی، باورِ مشابهت و IBE را تبیین کردیم. اکنون به این ادعای دی‌ری می‌پردازیم که باورِ متافیزیکی نیازمندِ IBE است. برای این منظور، طبق روشی که پیش گرفته‌ایم، IBE را در قالبِ یک استدلال قیاسی مرتبهٔ دوم بازسازی می‌کنیم:

مقدمهٔ (۱): F مجموعه‌ای از امور واقع است.

مقدمهٔ (۲): فرضیهٔ H، F را تبیین می‌کند.

مقدمهٔ (۳): هیچ فرضیهٔ در دسترس دیگری نمی‌تواند F را به خوبیِ H تبیین‌کند.

مقدمهٔ (۴): اگر هیچ فرضیهٔ در دسترس دیگری نتواند F را به خوبیِ H تبیین‌کند، H احتمالاً صادق است.

نتیجه: H احتمالاً صادق است.

طبقِ واژگانی که در بخش دوم به پیروی از لیپتون به کار گرفتیم، در مقدمهٔ (۳) *مطلوب‌ترین* فرضیهٔ تبیین‌گر مشخص می‌شود و در مقدمهٔ (۴) مطلوب‌ترین فرضیهٔ تبیین‌گر به عنوان *محتمل‌ترین* فرضیهٔ تبیین‌گر معرفی می‌شود. پیش‌تر توضیح دادیم که مطلوب بودن و محتمل بودن دو شاخصِ متمایزند. اکنون چه دلیلی برای درستیِ مقدمهٔ (۴) داریم؟ کندوکاو برای پاسخ به این پرسش خارج از اهداف پژوهش پیشِ روست. با این حال برخی لوازمِ مقدمهٔ (۴) در

بحث ما تعیین‌کننده‌اند. این مقدمه دست‌کم یک پیش‌فرضِ هستی‌شناختی و یک پیش‌فرضِ معرفت‌شناختی دارد. پیش‌فرضِ هستی‌شناختی این است که روی‌هم‌رفته پدیده‌های جهان دارای تبیین‌اند (شهود فهم‌پذیری یا باورِ متافیزیکی) و پیشفرضِ معرفت‌شناختی آن است که ما به تبیین پدیدهٔ مورد نظر دسترسی داریم (de Rey 2022, 399, n. 5). اگر یکی از این پیش‌فرض‌ها را باور نداشته باشیم، نمی‌توانیم بگوییم نتیجهٔ به‌دست‌آمده از مسیرِ IBE (احتمالاً) صادق است. اکنون به مناقشه‌ای که در واکاویِ استدلالِ نخستِ پارک بیان کردیم بازگردیم. آیا نمی‌توان ادعا کرد که باورِ متافیزیکی بر IBE اتکا دارد؟ پاسخ منفی است. این ادعای پارک ناشی از خلطِ جنبهٔ هستی‌شناختیِ تبیین‌پذیری و جنبهٔ معرفت‌شناختیِ آن است. در بررسی استدلالِ سومِ پارک، ضمن تبیینِ این تمایز، توضیح دادیم که ادعای دی‌رِی دربارهٔ باورِ متافیزیکی تنها به جنبهٔ هستی‌شناختی توجه دارد. این در حالی است که نتایج به‌دست‌آمده از IBE صرفاً حجیتِ معرفت‌شناختی دارند. به این ترتیب، ادعای نیازمندیِ باورِ متافیزیکی به IBE در اساس نادرست است.

در این بخش نشان دادیم استقرای شمارشی نیازمندِ باورِ مشابهت، باورِ مشابهت نیازمندِ IBE و IBE نیازمندِ باورِ متافیزیکی است. تشریحِ این سیرْ ابهامِ پارک در ادعای نیازمندیِ باورِ مشابهت به استقرای شمارشی را آشکار نمود. مهم‌تر آن که در خصوصِ ادعای نیازمندیِ باورِ متافیزیکی به IBE، خلطِ صورت‌گرفته از سوی او میان جنبه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختیِ تبیین‌پذیری روشن‌تر شد.

۵. نتیجه‌گیری

هدف این نوشتار واکاویِ نقدهای پارک به برخی از ارکانِ استدلالِ دی‌رِی علیه طبیعت‌گرایی بود. اتکای دی‌رِی بر نیازمندیِ IBE به باورِ متافیزیکی و این که جهان نمی‌تواند علتِ باورِ متافیزیکی باشد در کانونِ این نقدها قرار دارند. در این راستا نشان دادیم که استدلالِ پارک علیه نیازمندیِ IBE به باورِ متافیزیکی با مشکلاتی روبروست. ابهام در تبیینِ ارتباطِ میانِ باورِ مشابهت و استقرای شمارشی از یک سو، ابهام در تبیینِ ارتباطِ میانِ باورِ متافیزیکی و IBE از سوی دیگر، و ابهام در مبنای مقایسهٔ این دو ارتباط، مشکلاتِ یادشده را رقم می‌زنند. همچنین نشان دادیم که استدلال‌های پارک به سودِ نیازمندیِ باورِ متافیزیکی به IBE با دو اشکالِ (۱) خلط میانِ روندِ شکل‌گیریِ یک باور و فرآیند توجیهِ آن و (۲) خلط میانِ جنبهٔ هستی‌شناختیِ تبیین‌پذیری و جنبهٔ معرفت‌شناختیِ آن روبرویند. افزون بر اینها تبیین کردیم که استدلالِ پارک به سودِ رابطهٔ علی میانِ تبیین‌پذیریِ وضعیت‌های امور در جهان و باورِ متافیزیکی، در اساس، خلطِ میانِ علتِ باورِ متافیزیکی و دلیلِ باور به آن است. در پایان نشان دادیم بر خلافِ دیدگاه‌های پُرابهامِ پارک، استقرای شمارشی نیازمندِ باورِ مشابهت، باورِ مشابهت نیازمندِ IBE و IBE نیازمندِ باورِ متافیزیکی است. بدین ترتیب، دعاوی و استدلال‌های پارک که در این پژوهش واکاوی شد، نمی‌توانند تأثیری بر مواضعِ دی‌رِی داشته باشند.

Bibliography

Dawes, Gregory W. 2013. “Belief is Not the Issue: A Defence of Inference to the Best Explanation.” *Ratio: An International Journal of Philosophy* 26(1): 62–78. https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2012.00537.x

de Ray, Christophe. 2022. “A New Epistemological Case for Theism.” *Religious Studies* 58(2): 379–400. https://doi.org/10.1017/S0034412520000529.

de Ray, Christophe. 2022a. "An Evolutionary Sceptical Challenge to Scientific Realism." *Erkenntnis* 87(3): 969–989. https://doi.org/10.1007/s10670-020-00226-3.

Douven, Igor. 2021. "Abduction." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), edited by Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/abduction

Harman, Gilbert H. 1965. "The Inference to the Best Explanation." *The Philosophical Review* 74(1): 88–95.

Hitchcock, Christopher. 2004. *Contemporary Debates in Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell Publishing.

Hume, David. 2007. *An Enquiry Concerning Human Understanding.* Edited by Peter Millican (2nd ed.). New York: Oxford University Press.

Josephson, John R., and Susan G. Josephson (Eds.). 2003. *Abductive Inference: Computation, Philosophy, Technology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lipton, Peter. 2004. *Inference to the Best Explanation* (2nd ed.). London: Routledge.

Lycan, William G. 1988. *Judgement and Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.

Park, Seungbae. 2023. "The Inference to the Best Explanation, Naturalism, and Theism." *Implicit Religion* 24(3-4): 471–484. https://doi.org/10.1558/imre.21371.

Psillos, Stathis. 2000. "Abduction: Between Conceptual Richness and Computational Complexity." In *Abduction and Induction: Essays on Their Relation and Integration*, edited by A. C. Kakas & F. Sadri, pp. 59-74. Dordrecht: Springer Netherlands.

Psillos, Stathis. 2002. "Simply the Best: A Case for Abduction." In *Computational Logic: Logic Programming and Beyond: Essays in honour of Robert A. Kowalski part II*, edited by Peter A. Flach & A. C. Kakas, pp. 605-625. Berlin-Heidelberg: Springer.

Psillos, Stathis. 2007. *Philosophy of Science A-Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Salmon, Wesley C. 1984. *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World.* Princeton: Princeton University Press.

Sellars, Wilfrid. 1969. "Are There Non-Deductive Logics?." Pp. 83-103, in *Essays in Honor of Carl G. Hempel: A Tribute on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, edited by N. Rescher. Dordrecht: Reidel.

Thagard, Paul. 1978. "The best Explanation: Criteria for Theory Choice." *The Journal of Philosophy* 75(2), 76–92. https://doi.org/10.2307/2025686.

Weintraub, Ruth. 2013. "Induction and Inference to the Best Explanation." *Philosophical Studies* 166: 203–216. https://doi.org/10.1007/s.11098-012-0034-1.

یادداشت‌ها

1. the intelligibility intuition
2. inference to the best explanation
3. the metaphysical belief

٤. استدلال دی‌رِی می‌تواند لوازمی الهیاتی داشته باشد که پرداختن به آنها خارج از اهداف این پژوهش است.

5. IBE-empiricism
6. IBE-rationalism
7. enumerative induction
8. the similarity belief
9. two-stage picture
10. explanandum
11. explanatory hypotheses

12. likeliness
13. loveliness
14. background knowledge
۱۵. برای آگاهی از ملاک‌های انتخاب بهترین فرضیهٔ تبیین‌گر و بحث‌های پیرامونِ آن، نک. Psillos (2002) و Thagard (1978).
16. 'brute' facts
17. a truth-conducive belief forming method
18. states of affairs
۱۹. در باورِ دی‌رِی، عدمِ وجودِ سری‌های A، که در فلسفهٔ زمان مطرح است، یا اینهمانیِ ذهن و مغز، که در فلسفهٔ ذهن به آن می‌پردازند، دو نمونه از این امور رازآلودند (de Rey 2022, 382).
20. enumerative induction
۲۱. قیاس (deduction) استدلالی است که صدقِ مقدماتِ آن مستلزم صدقِ نتیجه است. در سوی مقابل، استقراء (induction)، بر خلاف نگاهِ سنتی که معمولاً بر تعمیم از جزء به کل اطلاق می‌شد، استدلالی است که صدقِ مقدماتِ آن مستلزم صدقِ نتیجه نیست. استدلال‌های قیاسی محتوا-افزا (ampliative) نیستند. در این استدلال‌ها با استفاده از قواعدِ منطقیِ اصلی و فرعی نتایجی به دست می‌آید که در بهترین حالت چیزی جز تفصیل و روشن‌تر کردنِ مقدمات نیست، و بنابراین محتوای جدیدی به دست نمی‌دهند. از این رو گاهی آنها را explicative می‌نامند. اما استدلال‌های استقرائی فراتر از قواعد منطق قیاسی می‌روند و از این رو محتوا-افزا هستند.
22. ontological
23. epistemological
۲۴. یک نمونهٔ مشهور در این خصوص پارادوکسی است که در نسبت میان قانون اول ترمودینامیک و قوانین بنیادینِ فیزیک شکل می‌گیرد. طبق قانون اول ترمودینامیک، در یک سیستم بستهٔ فیزیکی بی‌نظمی (آنتروپی) افزایش می‌یابد اما کم نمی‌شود. روشن است که این قانون، نسبت به پیکان زمان تقارن ندارد، در حالی که قوانین بنیادین فیزیکی که رفتار اجزای سیستم بر اساس آنها تعیین می‌شود نسبت به گذشته و آینده متقارن‌اند. تا کنون بحث‌های فنیِ ژرفی از سوی دانشمندان و فیلسوفان علم برای حل این پارادوکس شکل گرفته است. در یک بحث بسیار فنی پرایس می‌کوشد تا نشان دهد که حل این مسئله منوط به تبیین وضعیت اولیه‌ای است که بی‌نظمی در آن پایین بوده است. در سوی مقابل، کالِندِر استدلال می‌کند که ما نمی‌توانیم شرایط مرزی کیهان را تبیین کنیم. برای آگاهی بیشتر، نک. Hitchcock (2004).
۲۵. صورت‌بندیِ ارائه‌شده شکلِ متداولی از IBE است که باور (belief) به صدقِ نتیجهٔ آن را مجاز می‌داند. بسیاری از فیلسوفان نظیرِ سیلوس (Psillos 2002)، ژوزِفسون و ژوزِفسون (Josephson & Josephson 2003) و لایکِن (Lycan 1988) چنین خوانشی از IBE دارند. با این حال برخی مانند دُوز (Dawes 2013) معتقدند که صرفاً باید به پذیرشِ (acceptance) نتیجهٔ IBE بسنده کنیم. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ جزئیاتِ مربوط به صورت‌بندی‌های IBE، نک. Douven (2021).
26. facts

Philosophy of Religion Research
Vol. 23, No. 1, (Serial 45), Spring & Summer 2025, pp. 137-153
Research Paper
10.30497/prr.2025.246260.1916

A Critical Study of al-Sharīf al-Raḍī's Theological Views about God in *Talkhīṣ al-Bayān ʿan Majāzāt al-Qurʾan*

Amir Zowqi[1]

Submitted: 2024.05.09 Accepted: 2024.11.29

Abstract

Al-Sharīf al-Raḍī, the renowned Shia scholar and poet of the 10th century, mostly known for his compilation of *Nahj al-Balāgha*, has authored a big commentary on the Holy Quran named *Ḥaqāʾiq al-Taʾwīl fī Mutashābih al-Tanzīl* (The Realities of Metaphorical Interpretation in the Ambiguous Verses of Revelation) and summarized it later in *Talkhīṣ al-Bayān ʿan Majāzāt al-Qurʾan* (A Summary of the Clarification on the Metaphors of the Quran). Being a disciple of Qāḍī ʿAbdul-Jabbār in theology and hence becoming acquainted with Muʿtazilite theological views, he interpreted the verses that imply anthropomorphism and injustice of God in accordance with Muʿtazilite school. In this paper, while investigating al-Raḍī's theological presuppositions in the interpretation of the Quran, especially that of metaphor's extent, we criticize them in comparison with antagonist views. According to this study, the most important neglected aspects in al-Raḍī's commentary which led to his excessive metaphorical exegesis are as follows: (1) indicationg some analogical metaphors, (2) the feasibility of allegorical exegesis, (3) interpretation according to the esoteric aspect of the world, and (4) interpretation in accordance with the theory of the designation of the words for the spirit of meaning.

Keywords

al-Sharīf al-Raḍī, *Talkhīṣ al-Bayān ʿan Majāzāt al-Qurʾan*, metaphorical interpretation, the esoteric aspect of the world, the theory of the designation of the words for the spirit of meaning

© The Author(s) 2025.

1. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (a.zowqi@isu.ac.ir)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وسوم، شماره اول (پیاپی ۴۵)، بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص. ۱۳۷-۱۵۳
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2025.246260.1916

تحلیل نقادانهٔ دیدگاه‌های کلامی شریف رضی دربارهٔ خداوند در کتاب *تلخیص البیان عن مَجازات القرآن*

امیر ذوقی[۱]

دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۰ **پذیرش:** ۱۴۰۳/۰۹/۰۹

چکیده

شریف رضی، ادیب و عالم نامدار شیعی در سدهٔ چهارم که بیشتر به جهت تدوین نهج البلاغه شهرت دارد، تفسیر بزرگی بر قرآن کریم با عنوان *حقائق التأویل فی متشابه التنزیل* دارد که گزیده‌ای از آن را در کتاب *تلخیص البیان عن مَجازات القرآن* به ودیعت نهاده است. از آنجا که او در علم کلام شاگرد قاضی عبدالجبّار همدانی بود و با آرای معتزله آشنایی کامل داشت، آیات موهم تشبیه، تجسیم و تجویر را بنا بر مشرب معتزلی تأویل می‌کرد. در این مقاله ضمن پی‌جویی دیدگاه‌های کلامی او دربارهٔ افعال و صفات خداوند، تلاش می‌کنیم با توجه به دیدگاه‌های رقیب، نظرات او را به خصوص دربارهٔ دامنهٔ مَجاز در تفسیر آیات قرآن کریم در سنجهٔ نقد قرار دهیم. بر این پایه مهم‌ترین مواردی که در عقل‌گرایی اعتزالی شریف رضی مغفول بوده و موجب افراط او در تأویل شده، عبارت‌اند از: امکان حمل بر استعارهٔ تمثیلیه و تفسیر تمثیلی، تفسیر بر اساس حقیقت باطنی عالم، و تفسیر با توجه به روح معنا.

کلیدواژه‌ها

شریف رضی، *تلخیص البیان عن مَجازات القرآن*، تأویل، حقیقت باطنی عالم، نظریهٔ روح معنا

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. (a.zowqi@isu.ac.ir)

مقدمه

یکی از موضوعاتی که از دیرباز مورد توجّه اندیشمندان بوده تفاوت برداشت‌ها و باورهای دین‌داران مبتنی بر نصوص دینی بوده است. در همین راستا در تحلیل دیدگاه‌های کلامی عالمان مسلمان باید گفت در نصوص دینی اعمّ از *قرآن* کریم و روایات، ظرفیت‌هایی برای پذیرش هر یک از دیدگاه‌های رقیب وجود داشته است. اگر تنزیه‌گرایان آیاتی همچون «لَیسَ کمِثْلِهِ شَیءٌ» (شوری: ۱۱) و «لا تُدْرِکهُ الأبْصَارُ وَهُوَ یدْرِک الأبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳) را اصل قرار می‌دادند، مخالفان آنها به آیاتی چون «الرَّحْمَنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَی» (طه: ۵) و «وُجُوهٌ یوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ. إِلَی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامة: ۲۲-۲۳) تمسّک می‌کردند (برای نمونه، نک. *الردّ علی الجهمیة و الزنادقة* ۱۴۲۴، ۹۵-۱۰۰، ۱۲۹-۱۶۱). یا اگر جبرگرایان به آیاتی مانند «وَمَا کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلا بِإِذْنِ اللَّهِ» (یونس: ۱۰۰) استناد می‌کردند، قائلان به اختیارْ آیاتی چون «فَمَنْ شَاءَ فَلْیؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْیکفُرْ» (کهف: ۲۹) را پیش چشم می‌آوردند (برای نمونه، نک. حسن بصری ۱۹۳۳، ۶۷-۸۲).

در آیات و روایات موهم تجسیم و تشبیه، آنچه عالمان را به گزینشی میان حفظ ظاهر نص یا تأویل آن می‌کشانْد توسعه یا تضییق دامنهٔ مَجاز بر اساس اصول عقلی یا نقلی پذیرفته‌شدهٔ آنان بود. بر همین پایه، عبدالقاهر جرجانی (د. ۴۷۱ ق)، از صاحب‌نظران دانش بلاغت در سدهٔ پنجم، آفت عدم شناخت صحیح مَجاز و اقسام آن را افراط یا تفریط در تفسیر نصوص دینی می‌دانست. در جانب تفریط، مفسّرْ آیاتی همچون «وَجَاءَ رَبُّک وَالْمَلَک صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲) و «الرَّحْمَنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَی» (طه: ۵) را بر ظاهر آن حمل می‌کند که مستلزم تشبیه و تجسیم است، و در جانب افراط، چنان به تأویلات غریب و وجوه تفسیریِ دور دست می‌یازد که لفظ را به هیچ روی توان حمایت از معانی ارائه‌شده نیست (جرجانی ۱۹۵۴، ۳۶۱-۳۶۴).

این مطلب به هیچ وجه منحصر در کلام اسلامی نبوده است. هری ولفسون (۱۹۷۴-۱۸۸۷)، فیلسوف یهودی، تأکید می‌کند که به رغم کثرت گزاره‌های انسان‌انگارانه دربارهٔ خداوند در *کتاب مقدس* و سنّت تلمودی، نه تنها دانشمندان یهودی که عامّهٔ یهودیان نیز آنها را بر معانی تحت‌اللفظی‌شان حمل نمی‌کردند. او در این راستا برخی گزارش‌های کتب سده‌های میانهٔ عالمان یهودی را دربارهٔ باور به انسان‌انگاری خداوند نقل و گاه به تکلّف تأویل می‌کند (Wolfson 1976, 97-111).

در این مقاله بنا داریم دیدگاه‌های کلامی منعکس‌شده در تفسیر یکی از دانشمندان برجستهٔ امامی در سدهٔ چهارم یعنی شریف رضی (۳۵۹-۴۰۶ ق) را که بیشتر به جهت تدوین *نهج البلاغه* و نیز قریحهٔ شگرف شاعری‌اش شهرت دارد، در حوزهٔ صفات و افعال الهی بررسی کنیم. او که کلام را نزد قاضی عبدالجبّار (د. ۴۱۵ ق) بزرگ معتزلهٔ بهشمی عصر خود آموخته، تفسیری بزرگ بر *قرآن* کریم با نام *حقائق التأویل فی متشابه التنزیل* دارد که متأسفانه جز جلد پنجم آن به دست ما نرسیده است (سوره‌های آل عمران تا نساء: ۴۸). او سپس گزیده‌ای از این کتاب را در *تلخیص البیان عن مَجازات القرآن* فراهم آورده (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۱) که همهٔ سوره‌های *قرآن* را در بر دارد و تأکید ما در این مقاله بر این کتاب خواهد بود. پس از مرور پیشینهٔ پژوهش و نگاهی سریع به تعلّقات کلامی شریف رضی، ابتدا دیدگاه او دربارهٔ مَجاز را، که نقشی تعیین‌کننده در بحث ما دارد، بررسی خواهیم کرد، و سپس آرای کلامی او در حوزهٔ صفات و افعال الهی را از مطاوی کتابش به صورت دسته‌بندی‌شده استخراج نموده و پس از تطبیق آنها با دیدگاه‌های معتزله نقد خواهیم کرد.

در مروری بر پیشینهٔ این پژوهش تنها دو مقالهٔ مرتبط یافت شد. نخست مقاله‌ای از قاسم‌پور و لواسانی (۱۳۹۵) که از رهگذر بررسی آیات ۷، ۸، ۶۰ و ۶۱ سورهٔ آل عمران به مقایسهٔ روش تفسیری عقل‌گرایانهٔ شریف رضی و زمخشری پرداخته‌اند. علاوه بر آن که این آیات دیدگاه‌های کلامی این دو مفسر را دربارهٔ صفات و افعال الهی منعکس نمی‌کنند، واضح است که به جهت محدود بودن آیات انتخابی، امکان ارائهٔ تصویر روشنی از نقش دیدگاه‌های کلامی شریف رضی در تفسیر *قرآن کریم* وجود نداشته است.

قربان‌پور، جلالی و رستمی (۱۳۹۶) نیز در مقالهٔ «عقل‌گرایی سید رضی در تفسیر»، پس از تقسیم روش تفسیر عقلی به عقل ابزاری و عقل منبعی، مدعی هستند که در تفسیر شریف رضی کمتر شاهد استفاده از نقش مستقل عقل در فهم آیات بوده و بیشتر شاهد کارکرد ابزاری عقل در تفسیر هستیم. آنها استعاری قلمداد کردن برخی آیات با توجه به احکام قطعی عقل را از موارد استفاده از عقل ابزاری در تفسیر شریف رضی ذکر می‌کنند.

همان گونه که ملاحظه می‌شود تحقیقات پیشین هیچ کدام دیدگاه‌های کلامی شریف رضی دربارهٔ صفات و افعال الهی را در تفسیر *قرآن* به نحو تفصیلی بررسی نکرده‌اند. در این مقاله ضمن بررسی این دیدگاه‌ها، آرای او را با توجه به دیدگاه‌های رقیب نقد خواهیم کرد.

۱. مکتب کلامی شریف رضی و دیدگاه او دربارهٔ مَجاز

همان گونه که گفته شد، شریف رضی در کلام شاگرد قاضی عبدالجبار همدانی (د. ۴۱۵ ق) بزرگ معتزلیان بهشمی عصر خود بود و کتاب‌های *شرح الاصول الخمسة* (شریف رضی بی‌تا، ۳۶۲)، *تقریب الاصول* (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۱۷) و *العمدة فی أصول الفقه* (شریف رضی بی‌تا، ۱۸۰) را نزد خود وی خوانده است. نگاهی به کتاب *تلخیص البیان عن مَجازات القرآن* رضی، تأثیر ادبیات کلامی معتزله را بر او آشکار می‌سازد. اطلاق اسم «قدیم» (شریف رضی ۱۴۳۲، ۳۶، ۳۸، ۱۴۰، ۲۲۳، ۲۴۷) و «الغنی لنفسه» (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۱) به خداوند، استناد به قاعدهٔ لطف (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۴، ۱۶۴، ۲۳۲) و نیز قاعدهٔ قیاس غائب به شاهد (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۱، ۴۹، ۲۲۱، ۲۴۷) شواهدی بر این مطلب به شمار می‌روند (برای دو قاعدهٔ اخیر، نک Gimaret 1993, 787[b], 791[a]). او گاه از عالمان معتزله به «شیوخ أهل العدل» تعبیر کرده (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۴۱) و ذیل آیهٔ ۹۸ سورهٔ هود، به اختلاف نظر ابوعلی جبّایی (د. ۳۰۳ ق) و ابوالقاسم بلخی (د. ۳۱۹ ق) اشاره می‌کند (شریف رضی ۱۴۳۲، ۷۶). او همچنین در موضعی از کتاب، دیدگاه قاضی عبدالجبار که اطلاق اسم «ناطق» را بر خداوند به خلاف اسم «متکلّم» نمی‌پسندید، حکایت می‌کند (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۴۰). این در حالی است که در این کتاب هیچ اشاره‌ای به عالمان اشعری چه مؤسس مذهب و چه اخلاف او همچون ابوبکر باقلّانی (د. ۴۰۳ ق)، که همعصر و همشهری او بوده (نک. خطیب بغدادی ۱۴۲۲، ۳: ۳۶۴-۳۶۵)، نشده است.

رضی در حوزهٔ تفسیر کتابی در معانی *قرآن کریم* تألیف کرده که به گفتهٔ دانشمندان بی‌نظیر بوده (یتعذّر وجودُ مثله) و پس از آن نیز *مَجازات القرآن* را نگاشت که آن هم در نوع خود نادر بوده است (خطیب بغدادی ۱۴۲۲، ۳: ۴۱؛ ابن خلّکان ۱۳۹۸، ۴: ۴۱۶). رضی خود تأکید می‌کند که هیچ کس در تألیف کتابی جامع در مَجاز *قرآن* و نیز مَجاز آثار نبوی بر او سبقت نگرفته (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۱، ۲۸۵؛ بی‌تا، ۱۰)، مگر ابوعلی جبّائی (د. ۳۰۳ ق) در *شرح الحدیث* و برخی علمای اهل عدل که در مواضعی از کتاب‌هایشان به تفسیر روایات متشابه که ظاهر آنها تشبیه و تجسیم و تجویر است پرداخته‌اند (شریف رضی بی‌تا، ۱۱). او سپس اضافه می‌کند که اگر چنین نبود بحث مستوفایی

در خصوص مَجاز در روایات به روش کتاب بزرگ خود *حقائق التأویل فی متشابه التنزیل* صورت می‌داد (شریف رضی بی‌تا، ۱۱-۱۲).

دربارهٔ دیدگاه رضی دربارهٔ وقوع مَجاز در *قرآن* کریم باید گفت او نه تنها قائل به وقوع مَجاز در *قرآن* است که مبانی نظری آن را در کتاب خود بیان کرده است. او می‌گوید خداوند حکیم الفاظ مَجاز را به خاطر در تنگنا افتادن در تعبیر به کار نبرده، بلکه از آن جهت که این الفاظ در گوش شنوندگان آشکارتر و به زبانِ مخاطبان مانندهتر است، استعمال کرده است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۱). ما انسان‌ها غالباً از بیان حقیقی به بیان مَجازی عدول می‌کنیم، چون در برخی طرقِ تعبیر به تنگنا می‌افتیم و با بیان مَجازی خود را از آن می‌رهانیم، اما خداوند سبحان واژه‌هایی را به کار می‌گیرد که در بلاغت گیراتر و در فصاحت زیباتر است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۲۵).

او سپس به ابتنای استعاره بر مستعارٌ منه و مستعارٌ له اشاره کرده و مستعارٌ منه را در وجه شبه (یا همان جامع استعاره) اصل و اقویٰ و مستعارٌ له را فرع و اضعف می‌داند. مثلاً در آیهٔ «سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيهَا الثَّقَلانِ» (الرحمن: ۳۱) مستعارٌ منه امری است که مشغول شدن در آن جایز است، مانند افعال بندگان، و مستعارٌ له امری است که مشغول شدن در آن جایز نیست، مانند افعال خداوند. از این رو اوّلی (فارغ شدن از کاری) برای دومی عاریه گرفته شده و معنای جامع آن دو وعید است. به همین قیاس، در آیهٔ «ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا» (مدّثّر: ۱۱)، مستعارٌ منه امری است که مانع شدن در آن جایز است، مانند افعال بندگان، به خلاف مستعارٌ له (افعال خداوند) که مانع شدن در آن جایز نیست. به همین جهت اوّلی (مانع شدن) برای دومی عاریه گرفته شده و جامع آن دو تخویف و تهدید است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۲۳).

مبتنی بر همین دیدگاه، شریف رضی تقریباً تمامی آیاتی را که حمل آنها بر معنای تحت‌اللفظی مستلزم نوعی جسمانیت یا مانندانگاری با مخلوقات می‌شود تأویل می‌کند. در بخش‌های بعدی مقاله علاوه بر بررسی تأویلات شریف رضی در حوزهٔ صفات و افعال الهی، به تأویل‌های او در حوزهٔ تعدیل و تجویر نیز اشاره می‌کنیم.

۲. تأویل در حوزهٔ صفات و افعال الهی

می‌دانیم در *قرآن* کریم وجه، ید، عین، جَنْب، نَفْس، مجیء، استواء، قول، حُبّ، تجلّی، لقاء، مکان، استهزاء، مکر و وقار به خداوند نسبت داده شده که در نگاه اول از ویژگی‌ها و صفات مخلوقات است. شریف رضی تمام این آیات را با رویکرد تنزیهی تأویل می‌کند و گاه کار او در تأویل به افراط کشیده می‌شود. در ادامه برخی از تأویلات او را در این حوزه به تفکیک ذکر می‌کنیم.

۲-۱. تأویل «وجه»

رضی ذیل آیات ۸۸ قصص و ۲۷ الرحمن، وجهِ خدا را به معنای ذاتِ خدا می‌داند، زیرا «ذو الجلال» (به رفع) در آیهٔ اخیر صفتِ «وجه» است، نه صفتِ «ربّ»، به خلاف آیهٔ ۷۸ از همین سوره که در آن «ذی الجلال» صفتِ «ربّ» است، نه صفتِ «اسم». دلیل این تفاوت آن است که اسمِ خدا غیرِ خدا است، حال آن که وجهِ خدا خودِ خدا است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۶۳، ۲۲۲). باید توجه داشت استدلال رضی به غیریت اسماء الهی با ذات او دیدگاه شناخته‌شدهٔ معتزله در این موضوع است (نک. پاکتچی ۱۳۸۵، ۶۲۶). رضی تأویل دیگری نیز برای این آیات ذکر

می‌کند و آن این که مراد از وجهِ خدا جهت تقرّب به خداوند و آن اعمال صالحی است که هدف از آن نزدیکی جستن به خداوند باشد (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۹، ۱۶۳).

۲-۲. تأویل «ید»

رضی ذیل آیهٔ «أَوَلَمْ يرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكونَ» (یس: ۷۱)، «أیدینا» را یا مَجاز از قدرت و نیرو می‌داند یا تأکید بر این که خلقت چهارپایان منحصراً توسط خداوند صورت پذیرفته و هیچ کس در این آفرینش با او شریک نبوده است (تحقیق الإضافة) (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۸۴-۱۸۵). او همین سخن را در خصوص «یَدَی» در آیهٔ ۷۵ سورهٔ ص تکرار می‌کند (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۸۹). او «قبضة» و «یمین» را در آیهٔ ۶۷ سورهٔ زمر به معنای مِلک می‌داند یعنی آسمان‌ها و زمین در روز قیامت مِلک خالص او است، و احدی از بندگانْ آن روز مالک هیچ چیزی نیست. البته او دو احتمال دیگر را نیز دربارهٔ «یمین» در این آیه مطرح می‌کند. اول مَجاز از قدرت، و دوم به معنای سوگند که اشاره به سوگندی دارد که خداوند در آیهٔ ۱۰۴ انبیاء بر برچیدن آسمان‌ها یاد کرده است، گرچه احتمال اخیر را ضعیف‌تر از دو احتمال اول دانسته است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۹۲-۱۹۳).

دست آخر باید به آیهٔ «إِنَّ الَّذِينَ يبَايعُونک إِنَّمَا يبَايعُونَ اللَّهَ يدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) اشاره کرد که رضی در آن چهار احتمال ذکر کرده است. نخست، عقد بیعتی که با پیامبر (ص) بستند بالاتر از عقودِ دیگر است. دوم، قدرت خدا در یاری پیامبرش بالاتر از قدرت یاریِ همراهان او است. سوم، قدرت خدا در این کار بالاتر از قدرت آنها و امرِ او فراتر از امرِ آنها است. چهارم، آنچه خدا به خاطر این بیعت به شما عطا خواهد کرد فراتر و بالاتر از آن چیزی است که شما در این بیعت عطا کردید («ید» در معنای اخیر مَجاز از نعمت خواهد بود) (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۱۰).

۲-۳. تأویل «عین»

عموم معتزله «عین» را در اطلاق به خداوند به علم تأویل کرده‌اند (اشعری ۱۹۸۰، ۱۶۵، ۱۹۵، ۲۱۸). شریف رضی ضمن ذکر این معنا برای «عین»، علّت آن را چنین ذکر می‌کند که چشم طریقِ دانستن است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۲۷). منتها معنایی که او بیشتر برای آیات ۳۷ هود و ۳۹ طه ترجیح می‌دهد معنای حفظ و حراست است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۷۱، ۱۲۷، ۱۳۹). او در توضیح آیهٔ دوم می‌گوید اگرچه هیچ چیزی از دیدِ خداوند پنهان نیست، این سخنْ اختصاصِ موسی (ع) به شدّت مراقبت و حراست از ناحیهٔ خدا را می‌رساند، و همان گونه که مراقب و حافظِ چیزی غالباً چشم از او برنمی‌دارد، خداوند نیز در این آیه «عین» را مَجازاً به جای حفظ و حراست به کار برده است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۲۷). رضی احتمال دیگر دربارهٔ آیهٔ خطاب به نوح (ع) را چنین بیان می‌کند که کشتی را در پیشِ چشم اولیائمان از فرشتگان و مؤمنین بساز که ما به واسطهٔ آنها تو را از شرّ دشمنان و بدخواهانت حفظ می‌کنیم و تو را با یاری و معاضدت آنها تقویت و حمایت می‌کنیم (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۳۹).

۲-۴. تأویل «جَنْب»

شریف رضی ذیل آیهٔ ۵۶ سورهٔ زمر به اختلاف دانشمندان دربارهٔ معنای «جَنْب» اشاره می‌کند. گروهی آن را به معنای «ذات اللّه» (قاضی عبدالجبّار ۱۳۸۶، ۲: ۵۹۷)، گروهی به معنای «طاعة اللّه» یا «أمر اللّه» (همچون معتزله، نک. اشعری ۱۹۸۰، ۲۱۸) و گروه سوم آن را به معنای «سبیل اللّه» دانسته‌اند (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۹۱). شریف رضی در توضیح نظر سوم می‌گوید از آنجا که دو راه هدایت و رشاد و گمراهی و ضلال وجود دارد و این دو راه «مُجانِب»

از یکدیگر هستند، به این معنا که این یک به جانبی و آن دیگر به جانبی دیگر است، و جَنْب و جانب به یک معنا است، نیکو است که از راهِ خدا به «جَنْب اللّه» تعبیر شود (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۹۱).

۲-۵. تأویل «نَفْس»

رضی در آیهٔ ۱۱۶ سورهٔ مائده تعبیر «نَفْس» را برای خداوند استعاره می‌داند، زیرا «قدیم سبحانه را نَفْسی نیست» (باید توجه داشت استعاره در کلام رضی منحصر در معنای مصطلح آن در علم بیان نیست، بلکه همهٔ انواع استعمال مَجازی را در بر می‌گیرد). او سپس معنای این عبارت را به صور مختلف چنین بیان می‌کند: تو آنچه نزد من است می‌دانی ولی من آنچه نزد تو است نمی‌دانم، یا تو حقیقت و ذات من را می‌دانی ولی من حقیقت و ذات تو را نمی‌دانم، یا تو نهانِ من را می‌دانی ولی من نهانِ تو را نمی‌دانم. او دست آخر فحوای این عبارت را چنین بیان می‌کند: تو آنچه را من می‌دانم، می‌دانی ولی من آنچه را تو می‌دانی، نمی‌دانم (شریف رضی ۱۴۳۲، ۳۸؛ برای نظری مشابه از عبّاد بن سلیمان، از معتزلیان متقدّم، نک. اشعری ۱۹۸۰، ۵۲۱). عالمانِ بلاغت کاربرد «نَفْس» در این آیه را برای خداوند از باب صنعت بدیعی مشاکله دانسته‌اند یعنی از چیزی به جهت مصاحبتش با چیزی دیگر به لفظِ دومی یاد شود (خطیب قزوینی ۱۳۹۵، ۴۹۳-۴۹۴؛ برای تفسیری مبتنی بر این صنعت از عالمی معتزلی، نک. زمخشری ۱۴۰۷، ۱: ۶۹۴). همینجا باید اشاره کرد که رضی اطلاق صفاتی مانند استهزاء (بقره: ۱۵) و مکر (آل عمران: ۵۴) به خداوند را از باب مشاکله تفسیر می‌کند، گرچه به علّت عدم رواج این اصطلاح در زمانه‌اش به آن تصریح نکرده است (نک. شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۵، ۲۵).

۲-۶. تأویل برخی صفات الهی مذکور در *قرآن*

در آیهٔ ۷۳ سورهٔ آل عمران، رضی صفت «واسع» را برای خداوند یا به معنای وسعت عطا و احسان الهی و یا به معنای گستردگی طرق علم الهی و سلطان و عزّت او می‌داند (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۶). او در تفسیر آیهٔ ۷ سورهٔ غافر دلیل این تأویل را چنین ذکر می‌کند که «سعة» به چیزهایی اطلاق می‌شود که از اجسام بوده و اندازه و مساحت داشته باشند، حال آن که خداوند سبحان از این اوصاف مبرّا است. بنابراین آیهٔ اخیر را باید چنین تفسیر کرد که رحمتِ تو و علمِ تو همه چیز را در بر گرفته است. در حقیقت فعل (در اینجا: سعة) به جهت مبالغه، از صفت (رحمت و علمِ خدا) به موصوف (خداوند) منتقل شده، نظیر عباراتی چون «طِبْتُ بهذا الأمر نَفْسًا» که در اصل «طابَتْ نَفْسی» بوده است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۹۴).

رضی در تفسیری عجیب، صفت «رفیع الدرجات» در آیهٔ ۱۵ سورهٔ غافر را نه از آنِ خدا که از آنِ بندگان صالح و اولیای الهی می‌داند که خداوند آنان را در درجاتی که به آنان مخصوص داشته بالا می‌برد (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۹۴). ریشهٔ چنین اظهارنظری احتمالاً آن است که رضی اطلاق این صفت بر خدا را لازمهٔ مکانمند بودن یا مقایسه‌پذیر بودن خدا دانسته که هر دو از نظر او مستحیل است. به همین قیاس، او علوّ مفهوم از آیهٔ ۱۰ سورهٔ فاطر را به لحاظ جلال و عظمت الهی می‌داند، نه جهت مکانی (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۸۰)؛ همان گونه که قُرب مذکور در آیهٔ ۱۶ سورهٔ ق را از جهت احاطهٔ علمی تفسیر می‌کند، نه مسافت مکانی (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۱۳).

او همچنین در آیهٔ ۱۳ سورهٔ نوح «وَقار» را بر معنای مَجازی آن یعنی حِلم و بردباری حمل می‌کند. دلیل این کار از نظر او آن است که معنای حقیقی وقار که ثقل و سنگینی است قابل حمل بر خداوند نیست، چراکه از صفات اجسام است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۴۷). البته او قول دیگری را نیز نقل می‌کند که در آن وقار به معنای عظمت و

گستردگیِ قدرت و آنچه از علم و حلم باعث بزرگ شدن چیزی می‌شود تلقّی می‌گردد (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۴۸). ظاهراً با این معنا رضی نیازی به تأویل نمی‌بیند. بیشتر مفسران متقدم نیز وقار را به معنای عظمت دانسته‌اند (نک. فرّاء ۱۴۰۰، ۳: ۱۸۸؛ ابن قتیبه ۱۴۱۱، ۴۱۶).

دست آخر باید به آیهٔ «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ» (نور: ۳۵) اشاره کرد که رضی خداوند را هدایت‌گرِ اهل آسمان‌ها و زمین دانسته که آنها را با برهان‌های آشکار و بیان‌های روشن هدایت می‌کند، همان گونه که با نورهای روشن و شهاب‌های تابان هدایت می‌شوند. او قول دیگر در این آیه را روشن‌کنندهٔ آسمان‌ها و زمین با ستارگان و خورشید و ماه ذکر می‌کند (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۴۳).

۲-۷. تأویل «استواء»، «مجیء» و «قیام»

رضی «استواء» را در آیهٔ «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» (بقره: ۲۹) به معنای قصد و در آیهٔ «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» (یونس: ۳) به معنای استیلا دانسته است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۶، ۶۵-۶۶). او می‌گوید استواء چه به معنای تمامیت یافتن بعد از نقصان و استقامت یافتن بعد از کژی و ناراستی باشد و چه به معنای مستقر شدن و حلول در جا و مکانی، از ویژگی‌های اجسام و محدثات است و قابل اطلاق به خداوند سبحان نیست. او استواء در آیهٔ اول را به معنای قصد خداوند برای آفرینش هفت آسمان (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۶) و در آیهٔ دوم به معنای نفاذ امر و قدرت او بر مخلوقاتش گرفته و در پاسخ به این سؤال که اگر خدا بر روی عرش نیست و مراد از استواء استیلای سلطان و قدرت او بر کائنات است، پس چرا عرش در اینجا مخصوص به ذکر شده می‌گوید: همان گونه که مردم «بیت الله» را تعبّداً طواف می‌کنند در حالی که خدا در آن نیست، ملائکه نیز در آسمان «عرش» را تعبّداً طواف می‌کنند گرچه خدا بر روی آن نیست (شریف رضی ۱۴۳۲، ۶۵-۶۶).

رضی همچنین آیهٔ «وَجَاءَ رَبُّک وَالْمَلَک صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲) را به معنای «جاء ملائکةُ ربّک و هم صفًّا صفًّا» می‌گیرد، و علّت تکرار «مَلَک» را در این تقدیر دلالت بر محذوف ذکر می‌کند، زیرا جایز نیست بگوییم: «جاء ربُّک و هم صفّاً صفّاً» و مراد «ملائکة ربِّک» باشد، مگر آن که برای آن قرینه‌ای گذاشته شود (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۲۳). البته او تقدیر «و جاء أمرُ ربّک» را، که در اقوال مفسّران رواج بیشتری دارد (مانند طبرانی ۲۰۰۸، ۶: ۴۹۹؛ قاضی عبدالجبّار ۱۳۸۶، ۲: ۶۸۹؛ واحدی ۱۴۱۵، ۲: ۱۲۰۱؛ ابوالفتوح رازی ۱۴۰۸، ۲۰: ۲۷۳)، نیز جایز می‌شمارد (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۲۳).

افراط رضی در مَجازپنداری تا آنجا است که «مَقام» در آیات ۱۴ سورهٔ ابراهیم و ۴۶ سورهٔ الرحمن را نیز استعاره می‌داند، با این استدلال که اِسناد ایستادن به خداوند جایز نیست. او به همین جهت قیام را به روز قیامت نسبت می‌دهد، چراکه مردمان در آن روز برای حساب و عرضهٔ اعمال قیام می‌کنند: «یوْمَ یقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِینَ» (مطففین: ۶). علّت این که قیام در ظاهر به خدا نسبت داده شده نیز آن است که داوری در آن روز تنها از آنِ خداوند است و هیچ کسی را یارای مشارکت و دخالت در داوری او نیست (شریف رضی ۱۴۳۲، ۸۹). البتّه رضی وجه دیگری را نیز در اینجا جایز می‌داند و آن این که عرب‌ها محافل و انجمن‌هایی که در آن به ذکر مفاخر و مآثر خود می‌پرداختند «مقامات» یا «مقاوم» می‌خواندند، و از آنجا که خداوند در قیامت اعمال بندگان را از سیّئات و حسنات احصاء می‌کند، به موقفِ حسابرسی «مقام» اطلاق شده است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۸۹).

۲-۸. تأویل «لقاء»، «نظر» و «تجلّی»

در تفسیر آیهٔ ۵ سورهٔ عنکبوت، رضی لقاء خداوند را بر وجه حقیقی امکان‌پذیر نمی‌داند و مراد از آن را در تمام مواردِ استعمال *قرآن* کریم لقاء حساب و جزای الهی یا زمان وقوع آن می‌داند. او به سخن عرب، «لقینا خیرًا و لقینا شرًّا»، استناد می‌کند که در آن چیزی که با چشم دیده شود یا با آن مواجهه صورت پذیرد وجود ندارد، بلکه گوینده تنها می‌خواهد بگوید به ما فلان خیر یا شرّ رسید (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۶۴). او وجه دیگری نیز برای این مسئله یاد می‌کند و آن این که وقتی انسان با چیزی رودررو می‌شود که از آن گریز و مفرّی نیست، این تعبیر را به کار می‌برد. در روز قیامت هیچ کس را توانِ فرار یا تخلّف از سمت‌وسویی که خداوند مردمان را به جمع شدن در آن امر می‌کند نیست، و از همین رو مَجازاً از آن به لقاء اللّه تعبیر شده است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۲۱-۱۲۲).

او دربارهٔ آیهٔ ۱۵ سورهٔ مطففین نیز چنین استدلال می‌کند که حجاب بر چیزی اطلاق می‌شود که استتار و ظهور برای آن معنا داشته باشد و این خود از ویژگی‌های محدثات و اجسام است. از این رو یا باید بگوییم مرادِ آیه آن است که کافران از ثواب الهی ممنوع بوده و از ورود به بهشت رانده می‌شوند و یا آن که آنان، به خاطر نداشتن اعمال صالح و استحقاق ثواب، نزد خدا مقرّب نبوده و از این معنا به حجاب تعبیر شده است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۶۴).

رضی همچنین «نظر» را در آیهٔ «وَلا ینْظُرُ إِلَیهِمْ یوْمَ الْقِیامَةِ» (آل عمران: ۷۷) نه به معنای نگاه کردن که به معنای رحم کردن گرفته و استدلال کرده که معنای حقیقی این واژه، که گرداندن چشم به سوی مرئی برای دیدنِ آن است، قابل اطلاق بر خداوند نیست (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۶). او مراد از «تجلّی» در آیهٔ ۱۴۳ سورهٔ اعراف را چنین تفسیر می‌کند که وقتی خداوند با آیاتی که در کوه ایجاد کرد معرفت خود را برای حاضران در کوه آشکار نمود، شبهه‌ها و شک‌هایی که آنان در علم به حقیقتش داشتند زایل شد، و گویی معرفت خداوند برای آنان از پوشش و حجابی که در آن بود تجلّی کرد (شریف رضی ۱۴۳۲، ۵۱). البته او وجه دیگری نیز برای این آیه ذکر می‌کند که مبتنی بر مَجاز حذف است، یعنی این جمله در اصل «فلمّا تجلّیٰ أمرُ ربّه / سلطانُ ربّه» بوده که مضاف آن حذف شده است. او سپس می‌گوید در اینجا باز هم استعاره (=مَجاز) داریم، زیرا امر یا سلطان به تجلّی توصیف شده، در حالی که تجلّی‌کننده حاملِ آن دو و دارندهٔ آن دو است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۵۱). روشن است که این سخن رضی متکلّفانه و دست‌کم تناقض‌نما است.

۲-۹. تأویل «قول»

رضی در تفسیر آیهٔ «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَیءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ کنْ فَیکونُ» (نحل: ۴۰) می‌گوید این آیه استعاره است، زیرا چیزی وجود ندارد که به او امر شود و نه «قولی» که شنیده شود (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۰۱؛ او مشابه همین استدلال را در آیهٔ ۱۱ فصّلت نیز می‌آورد، نک. شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۹۶)، بلکه «قول» در اینجا سرعت تحقّق ارادهٔ الهی و موجود شدن مراد را نشان می‌دهد. اگر او چیزی را اراده کند، آن چیز همان وقت ایجاد می‌شود، بدون آن که ایجاد آن با تأخیر و مشقّت صورت پذیرد، همان گونه که «قول» از یکی از ما با سرعت و بدون هیچ مشقّتی صادر می‌شود. بر همین مبنا، مراد از «قول» در آیهٔ ۶۹ سورهٔ انبیاء بنا بر صحیح‌ترین تأویل‌ها این است که ما حرارت آتش را بدون هیچ گونه مشقّت و سختی و بدون هیچ ابزار و آلتی در لحظه تبدیل به برودت کردیم (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۰۱).

۲-۱۰. تأویل «حُبّ»

رضی در آیهٔ ۵۴ سورهٔ مائده می‌گوید از آنجا که دوست داشتنْ مایل شدن طبیعتِ دوست‌دارنده به چیزی است، بر قدیم تعالی جایز نیست، بلکه مراد از حبّ خدا به بندگان گرامی داشتن آنها در دنیا و اعطای پاداش به آنها در آخرت است، و معنای حبّ بندگان به خدا نیز بزرگداشتِ او و اطاعت و عبادت او است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۳۶).

۳. تأویل در حوزهٔ تعدیل و تجویر

آیات مربوط به حوزهٔ تعدیل و تجویر در کتاب *تلخیص البیان عن مَجازات القرآن* رضی چندان زیاد نیست. یکی از آیاتی که رضی مفصّل دربارهٔ آن در *حقائق التأویل* بحث کرده آیهٔ «رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا» (آل عمران: ۸) است. سؤال این است که اگر منحرف ساختن دل‌ها (إزاغة القلوب) کارِ خداوند نیست، پس در درخواست از او که این کار را انجام ندهد چه معنا و فایده‌ای وجود دارد؟ این در حالی است که منحرف ساختن از قبیل گمراه ساختن و تشویق به بدی‌ها است که شما اهل توحید و عدل از انتساب آن به خداوند ابا دارید (شریف رضی ۱۴۰۶، ۱۳۵).

رضی پاسخ می‌دهد که قاعدهٔ ما ردّ آیات متشابه به آیات محکم است. آیهٔ مورد سؤال از آیات متشابه است، زیرا ظاهرِ آن چنین می‌رساند که خداوند مردمان را از ایمان گمراه می‌کند. این مطلب صحیح نمی‌تواند باشد، چون این کار قبیح است، و خدا از آن بی‌نیاز است، و به بی‌نیازیِ خود از آن نیز علم دارد. از سوی دیگر، خودِ او ما را به ایمان امر کرده و آن را برای ما آراسته و ما را از کفر نهی کرده و بر حذر داشته است. پس لازم است این آیه را به آیه‌ای محکم در این معنا ارجاع دهیم که آیهٔ «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ» (صف: ۵) است. این آیه نشان می‌دهد که زیغ اول از سوی کافران بوده و زیغ دوم به صورت عقوبتی برای آنها از سوی خداوند سبحان است. دیگر آن که زیغ دوم غیر از زیغ اول است، زیرا اگر همان بود، تحصیل حاصل بود. زیغ اول قبیح است، چون معصیت است، و زیغ دوم حَسَن است، چون جزاء و عقوبت است. پس نتیجه می‌گیریم زیغ اول انحرافِ کافران از ایمان است و زیغ دوم منحرف ساختن آنها از راه بهشت و ثواب است (شریف رضی ۱۴۰۶، ۱۴۳-۱۴۴).

البته رضی پاسخ‌های دیگری نیز برای این سؤال دارد. یکی از آنها این است که «أَزاغَ» در آیهٔ محل بحث معنای مصادفهٔ باب اِفعال است، یعنی مفعول را بر صفتِ مادّهٔ فعل یافتن، مانند «أَبْخَلْتُهُ» یعنی او را بخیل یافتم (نک. رضی الدین استرآبادی ۱۴۰۲، ۱: ۹۱-۹۰). تفسیر آیه بر این اساس چنین خواهد شد: پروردگارا! الطافت را بر ما پیوسته بدار و ما را با هدایت و عصمتت مقرون بدار تا دل‌های ما منحرف نگردد که تو آن را منحرف بیابی (شریف رضی ۱۴۰۶، ۱۳۷). یا آن که ما را به آزمون‌های سخت و تکالیف دشوار گرفتار مکن که انجام آن تکالیف بر ما سخت آید و از عهدهٔ آن برنیاییم و تو ما را منحرف بیابی (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۳۲؛ برای دیگر پاسخ‌های رضی، نک. شریف رضی ۱۴۰۶، ۱۳۸-۱۴۳).

همچنین در آیهٔ ۳۴ سورهٔ هود، رضی معنای متعارف اِغواء را که خواندن به غیّ و گمراهی است بر خداوند جایز نمی‌داند، زیرا این کار قبیح است و خدا ما را به ضدّش فرمان داده است. او این واژه را در اینجا به معنای ناکام گذاشتنِ آنها از رحمتش به جهت کفرشان گرفته و شاهد آن را آیهٔ ۵۹ سورهٔ مریم ذکر می‌کند، که «غیّ» در آن به معنای ناکامی از رحمت خدا و فروافتادن در نقمت الهی است. پیشنهادهای دیگر رضی برای معنای اِغواء در این آیه هلاک کردن و حکم کردن به گمراهی آنها است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۷۱).

او در آیهٔ ۲۸ سورهٔ کهف، که در ظاهر عبارتْ اِغفال را به خداوند نسبت داده، پس از ذکر معانیِ نسبت دادن (او را به غفلت نسبت دادیم)، نامیدن (او را غافل نامیدیم یا حکم کردیم که غافل است) و مصادفه (او را غافل یافتیم) برای آن، سخنی از استادش قاضی عبدالجبّار نقل کرده که در اواخر باب تعدیل و تجویر از کتاب *تقریب الاصول* خود گفته اگر ما اِغفال را در این آیه به معنای مصادفه نگیریم، بلکه به معنای غافل گرداندن اخذ کنیم، آنگاه باید از فاء تفریع استفاده می‌شد و می‌فرمود «فَاتَّبَعَ هَواهُ»، یعنی ما قلبِ او را از یادمان غافل ساختیم، در نتیجه او از هوای نفس خویش پیروی کرد. حال که از حرف عطف واو استفاده شده، معنا چنین خواهد بود: از کسی که قلبش از یادِ ما غافل است و از هوای نفس خویش پیروی می‌کند، اطاعت مکن. این بدان دلیل است که اگر کسی غافل یافته شود، او است که غفلت ورزیده و فعلْ فعلِ او و منسوب به او است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۱۷-۱۱۸). البته رضی پیشنهاد ادبی‌ترِ دیگری نیز ارائه می‌کند که مبتنی بر استعاره است و آن این که عرب اشترانِ خود را داغ و نشان می‌نهاد تا از اشترانِ دیگر متمایز شود. با توجه به آیهٔ ۲۲ سورهٔ مجادله، خداوند دلهای مؤمنان را نشانِ تأیید می‌زند که بر پاکی اعمال و صلاح احوالشان گواه باشد، اما دل‌های کافران را بی‌نشان (=غُفْل؛ نک. زمخشری ۱۳۸۶، ۸۰) رها می‌کند (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۱۷).

اکنون که با تأویل‌های شریف رضی در آیات موهم تجسیم، تشبیه و تجویر آشنا شدیم، شایسته است آنها را با توجه به دیدگاه‌های رقیب نقد و بررسی کنیم.

۴. نقد آرای کلامی شریف رضی در تفسیر *قرآن کریم*

همان گونه که در بخش‌های پیش مشاهده کردیم، تأثیر مشرب معتزلی در تفسیرها و تأویل‌های شریف رضی کاملاً مشهود است. ملاصدرا (د. ۱۰۵۰ ق) حکیم و متألّه ایرانی در *مفاتیح الغیب* خود گفتاری دربارهٔ روش‌های تفسیری عالمان در مواجهه با الفاظ متشابه قرآن و حدیث دارد که می‌تواند جایگاه تأویل معتزلی را در میان روش‌های دیگر نشان دهد. گروه اول فقها و اصحاب حدیث و در رأس آنها حنابله و کرّامیه هستند، که الفاظ متشابه را بر معانی ظاهری آنها حمل می‌کنند، حتی اگر مخالف قواعد عقلی باشند. گروه دوم اهل نظر و تفلسف هستند که قواعد عقلی را اصل قرار داده و الفاظ متشابه را از معانی ظاهری آنها به معانی‌ای تأویل می‌برند که خداوند را به زعم آنها از نقایص اِمکان و اکوان مبرّا بدارد. دستهٔ سوم کسانی هستند که بین این دو مذهب به زعم خود جمع کرده، تأویل را در باب مبدأ پذیرفته اما در باب معاد نمی‌پذیرند. ملاصدرا از اشاعره و معتزله به عنوان صاحبان این مسلک یاد می‌کند و می‌گوید افراط معتزله در تأویل بیش از اشاعره است، تا آنجا که «سمع» را به علم به مسموعات و «بصر» را به علم به مبصرات به تأویل می‌برند. اما دستهٔ چهارم راسخین در علم هستند که نه گرفتار حرارت تنزیه و نه اسیر برودت تشبیه و نه فریفتهٔ خلط میان آن دو هستند، بلکه همچون انبیاء حقایق را به نور قدسی و کشف الهی می‌بینند (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ۷۳-۷۵، ۸۴-۸۶).

ملاصدرا در توضیح بیشتر می‌گوید اصل نزد راسخین در علم ابقای الفاظ بر معانی ظاهری آنها است (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ۷۷، ۸۱، ۸۷، ۹۲، ۹۳) و آنچه برای عالمان راسخ و عارفان محقق از رازها و ژرفای قرآن حاصل می‌شود با تفسیر ظاهری قرآن در تناقض نیست، بلکه تکمیل و تتمیم آن و عبور از ظاهر به لباب آن است (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ۸۲). فحوای قرآن ظاهرِ آن را ابطال نمی‌کند، و معنای آن با صورت آن در تعارض قرار نمی‌گیرد (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ۸۷). تأویل «استواء بر عرش» به مجرّد عظمت و بزرگی خدا یا تأویل «کرسی»

به صرف علم یا قدرت او مَجازهایی است که هیچ ضرورتی برای قائل شدن به آن نیست؛ علاوه بر آن که هیچ ضابطه‌ای برای این مَجازها و گمان‌ها وجود ندارد (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ۸۲-۸۳). او روش کسانی که الفاظ متشابه را بر معانی ظاهری‌شان حمل می‌کنند، به خصوص زمانی که می‌گویند برای خدا دستی است نه مانند دستانِ ما، و برای او وجهی است نه مانند وجه ما، از روش تأویل‌کنندگان نزدیک‌تر به حقیقت و دورتر از تحریف می‌داند، چراکه آنچه ظاهرگرایان از معانیِ اولیهٔ الفاظ متشابه می‌فهمند قالب‌های معانی قرآنی و علوم الهی است (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ۸۲، ۸۴).

پیش از آنکه دیدگاه خاص ملاصدرا را دربارهٔ تفسیر الفاظ و آیات متشابه ارائه کنیم، مناسب است برخی نقدهای دیگر را که مطابق دیگر دیدگاه‌ها بر آرای تفسیری شریف رضی وارد است، مطرح کنیم:

۴-۱. عدم نیاز به تأویل در برخی موارد

برخی موارد در تفسیر رضی وجود دارد که نیازی به تأویل در آنها دیده نمی‌شود. مثلاً او در آیهٔ «يوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يسْعَى نُورُهُمْ بَينَ أَيدِيهِمْ وَبِأَيمَانِهِمْ» (حدید: ۱۲)، «نور» را به ایمان تأویل کرده است (نک. شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۲۶). چه منعی وجود دارد که «نور» را در همان معنایی که عرفِ اهل زبان می‌فهمد فهم کنیم؟ یا چرا باید شهادت دادن دست‌ها و پاها (نور: ۲۴) به گذاشتن نشانه‌ای بر آنها تأویل گردد تا به منزلهٔ سخن گفتنِ آنها علیه صاحبانشان باشد (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۴۳-۱۴۲؛ البته رضی در اینجا به امکان تفسیر حقیقی نیز اشاره کرده است).

یک مورد از تأویل‌های رضی در حوزهٔ صفات الهی که نیازی به تأویل در آن نبوده تفسیر او از صفت الهی «واسع» است. او آن را استعاره (مَجاز) و به معنای وسعت عطا و احسان الهی یا به معنای گستردگی طرق علم الهی و سلطان و عزّت او می‌داند (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۶). چه مانعی وجود دارد آن را همچون برخی مفسران به عدم محدودیت خداوند تفسیر کنیم و آن را تعبیری مَجازی در نظر نگیریم (نک. فیض کاشانی ۱۳۸۷، ۱: ۲۶۹).

۴-۲. امکان حمل بر استعارهٔ تمثیلیه در برخی موارد

با توجّه به آنچه پیش از این از رضی نقل کردیم، که خداوند حکیم الفاظ مَجاز را نه به خاطر در تنگنا افتادن در تعبیر که از آن جهت به کار برده که این تعابیر باعث رونق و جلوهٔ کلام شده و در گوش شنوندگان آشکارتر و به زبانِ مخاطبان ماننده‌تر است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۱، ۲۲۹)، انتظار می‌رفت با توجه به قریحهٔ بالای ادبی او، در تفسیر آیات ۲۲ سورهٔ فجر و ۱۰ سورهٔ فتح، احتمال حمل آنها بر استعارهٔ تمثیلیه از نظر دور داشته نمی‌شد (برای استعارهٔ تمثیلیه یا مَجاز مرکب، نک. خطیب قزوینی ۱۳۹۵، ۴۳۸-۴۴۱). بر این اساس، در توضیح آیهٔ نخست، همنوا با برخی دانشمندان بلاغت، می‌توان گفت سنگینی و هیبت روز قیامت و لحظهٔ حسابرسی اعمال بندگان به زمانی تشبیه شده که خود شخص پادشاه همراه با خواص و وزیران و سپاهیان خود در یک مراسم رسمی حضور یافته و آن ترس و دلهره و هیبتی که از دیدن این منظره به محاسبه‌شوندگان و مردم عادی دست می‌دهد، این گونه به تصویر کشیده شده است (نک. زمخشری ۱۴۰۷، ۴: ۷۵۱).

دربارهٔ آیهٔ دوم نیز با توجه به سنت عرب در بیعت که تعهدِ خود را با گذاشتن دست روی دست یکدیگر به صورت نمادین محکم می‌کردند، می‌توان گفت حمایت خداوند از بیعت‌کنندگان حدیبیه به دستی تشبیه شده که بالای دست بیعت‌کنندگان قرار دارد (نک. ابن عاشور ۱۴۲۰، ۲۶: ۱۳۳).

۴-۳. امکان تفسیر تمثیلی در برخی موارد

نقد دیگری که بر روش تفسیری شریف رضی وارد است نادیده انگاشتن امکان حمل بر تمثیل در برخی آیات است. یکی از گزینش‌هایی که از دیرباز در تفسیر متون مقدس مطرح بوده تفسیر تمثیلی (allegorical) در مقابل تفسیر ظاهری (literal) است (نک. Stiver 1996, 31-36). مکتب اسکندرانی در تفسیر *کتاب مقدس* به تمثیل و تأویل گرایش داشت و مکتب انطاکیه و مفسران دورهٔ مدرن به تفسیر تاریخی و ظاهری آن (Stiver 1996, 31-36; Grant & Tracy 1984, 52-72). یکی از آیاتی که مفسران را در گزینش میان تفسیر حقیقی و تفسیر تمثیلی قرار داده آیهٔ امانت (احزاب: ۷۲) است. برخی با ادلّه‌ای قرآنی آن را حمل بر حقیقت کرده (جوادی آملی ۱۴۰۱، ۶۶: ۴۸۱-۴۸۲) و برخی آن را حمل بر تمثیل نموده‌اند (طوسی ۱۴۳۰، ۹: ۶۲۷-۶۳۰؛ قاسمی ۱۳۹۸، ۱۳: ۳۲۴). اگرچه وجه سومی که رضی در تفسیر این آیه ذکر کرده به تفسیر تمثیلی نزدیک است، وجوه اول و دومی که برشمرده یعنی مَجاز حذف به صورت «اهل آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها» و مقایسهٔ امانت با آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها (نک. شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۷۵-۱۷۶)، نه حمل بر حقیقت است و نه حمل بر تمثیل، بلکه تأویلی است که با ظاهر لفظ آیه تناسب ندارد (نک. طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۶: ۳۵۲).

۴-۴. حمل بر حقیقت باطنی عالم در برخی موارد

یکی از دیدگاه‌هایی که در تفسیر معاصر بیشتر مورد توجه قرار گرفته حمل برخی آیات بر حقیقت باطنی عالم است، حقیقتی که همان واقعیتِ عمل انسان‌ها است و در ورای حیات ظاهری انسان‌ها وجود دارد، و انسان‌ها جز اوحدی از آنها از آن در غفلت‌اند (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۹۱-۹۲، ۱۷: ۶۵). بر این اساس، در آیات ۱۷۴ بقره و ۱۰ نساء، خورندگان مال یتیم و کتمان‌کنندگان آیات الهی، بر خلاف نظر رضی، حقیقتاً آتش می‌خورند، نه این که این آیه از باب مَجاز به علاقهٔ سببیت تفسیر شود (جوادی آملی ۱۳۸۸، ۱۷: ۴۷۸).

۴-۵. تفسیر بر مبنای نظریهٔ روح معنا در برخی موارد

دیدگاه دیگری که در تفسیر نصوص دینی از سوی برخی اندیشمندان اسلامی از جمله ملاصدرا مطرح شده نظریهٔ روح معنا است. بر اساس این نظریه، که نخستین بار توسط امام محمد غزالی (د. ۵۰۵ ق) مطرح شده (شیواپور ۱۳۹۴، ۱۸۰)، و ملاصدرا خود به تأثیرپذیری از او در آن اذعان می‌کند (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ۹۷)، لفظ بر معنایی اعمّ از مصادیق حسّی و عقلی وضع شده و خصوصیات مصادیق از موضوعٌ له لفظ خارج است؛ گرچه عموم مردم به جهت انس با مصادیق حسّی، لفظ را تنها بر این مصادیق حمل می‌کنند و کاربرد آن را در غیر این مصادیق مَجاز می‌خوانند (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ۹۱-۹۲). او برای نمونه «میزان» را مثال می‌زند که بر هر چیزی وضع شده که با آن می‌سنجند، و این روحِ معنا و ملاک آن است، بدون آن که به هیئت و شکل خاصی مقید باشد. بر این اساس، لفظ «میزان» همان گونه که بر خطکش، شاقول، گونیا، ذراع و اسطرلاب اطلاق می‌شود، به نحو، عَروض، منطق و خود عقل نیز قابل اطلاق است. انسان عارف وقتی لفظ «میزان» را می‌شنود از این معنای حقیقی محجوب نمی‌ماند و مانند دیگران به جهت تکرّر حس و مشاهده در صورت ترازو متوقّف نمی‌ماند (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ۹۲).

مبتنی بر این نگاه، تسبیحِ رعد، کوه‌ها، پرندگان، آسمان‌ها و زمین (رعد: ۱۳؛ اسراء: ۴۴؛ انبیاء: ۷۹؛ سبأ: ۱۰) امری حقیقی و نه مَجاز است، و نباید حتی به نشانهٔ خدا بودن تفسیر شود (نک. طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۳: ۱۰۸-۱۱۲؛ جوادی آملی ۱۳۹۶، ۴۲: ۱۹۸-۲۰۱). همچنین تلاش رضی در تأویل «لقاء اللّه» یا «نظر» در آیهٔ «وَلا یَنْظُرُ

إِلَیهِمْ یوْمَ الْقِیامَةِ» (آل عمران: ۷۷) (نک. شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۶، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۶۴) صحیح به نظر نمی‌رسد. هیچ دلیلی وجود ندارد که لقاء خداوند یا «نظرِ» او را غیرممکن بشماریم. همچنین مانعی برای اطلاق «حُبّ» به خداوند که رضی آن را با تکلّف تأویل کرده (شریف رضی ۱۴۳۲، ۳۶) نیست.

بی‌توجهی شریف رضی به نظریهٔ روح معنا در تفسیر آیهٔ نور کاملاً آشکار است. او در فقرهٔ «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ» (نور: ۳۵)، خداوند را هدایت‌گرِ اهل آسمان‌ها و زمین با برهان‌های آشکار یا روشن‌کنندهٔ آسمان‌ها و زمین با ستارگان و خورشید و ماه تفسیر کرده است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۴۳). شایسته است در تقابل با این رویکرد تأویلی رضی به رویکرد توجّه به روح معنای غزالی اشاره کنیم. غزالی در *مشکاة الانوار* پس از تعریف «نور» به آنچه به واسطهٔ آن غیرش دیده می‌شود (غزالی ۱۴۰۶، ۷)، آنچه لذاته و بذاته نور است و نورِ خود را از دیگری نمی‌گیرد بلکه همهٔ نورهای دیگر در مراتب انوار از آن منبعث و مشتق می‌شود را «نور» حقیقی می‌خواند. او حتی پا را فراتر می‌گذارد و اطلاق «نور» به غیر نور اول را مَجاز محض می‌خواند. او چنین استدلال می‌کند که جُز نور اول، بقیه در ذات خود و به خودی خود نوری ندارند، بلکه نور خود را از دیگری عاریه گرفته‌اند، و قوام نورانیت آنها نه به خود که به دیگری است. بر این اساس، اطلاق «نور» به چنین چیزهایی مَجاز محض است، و نور حقیقی همان چیزی است که خلق و امر به دست اوست، و غیر آن نه در حقیقت این اسم و نه در استحقاق آن با آن شراکت ندارند، بلکه تنها در نام «نور» خوانده می‌شوند، که این هم از تفضّل اوست، مانند مالکی که به بنده‌اش مالی ببخشد و او را «مالک» بخواند (غزالی ۱۴۰۶، ۱۶-۱۷). روشن است که این رویکرد غزالی در تفسیر فاصلهٔ معناداری را با رویکرد تأویلی رضی نشان می‌دهد و همان است که ملاصدرا آن را روش راسخین در علم خوانده، یعنی ابقاء لفظ بر معنای ظاهریِ آن البته با عنایت به روح معنای لفظ (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ۹۲، ۹۳).

نتیجه‌گیری

شریف رضی در تفسیر *قرآن کریم* از دیدگاه‌های کلامی معتزله متأثر بوده و به همین جهت آیات موهم تشبیه، تجسیم و تجویر را به روش معتزلیان تأویل کرده است. اگرچه این روش او در آیات موهم تجویر و نیز در برخی موارد مانند تنبّه به مشاکله (البته نه با ذکر صریح این اصطلاح) در اِسناد نَفْس (مائده: ۱۱۶)، استهزاء (بقره: ۱۵) و مکر (آل عمران: ۵۴) به خداوند (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۵، ۲۵، ۳۸) پسندیده است، در برخی موارد محل تأمل است، مانند انکار لقاء خداوند (عنکبوت: ۵؛ جمـ) یا اِسناد «نظر» به خداوند (آل عمران: ۷۷) به وجه حقیقی (نک. شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۶، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۶۴). تأثیر مشرب معتزلی در رضی به حدی است که به رغم قریحهٔ ادبی بالا، او امکان استعارهٔ تمثیلیه در آیات «یدُ اللَّهِ فَوْقَ أَیدِیهِمْ» (فتح: ۱۰) و «وَجَاءَ رَبُّک وَالْمَلَک صَفًّا صَفًّا» (فجر:۲۲) را نیز از نظر دور داشته است (نک. شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۱۰، ۲۲۳؛ برای توضیح این استعاره‌ها، نک. بخش‌های قبلی مقاله).

زمانه و پیش‌فرض‌های کلامی شریف رضی موجب شده دو دیدگاه تفسیری که در سده‌های بعد بیشتر مورد توجه قرار گرفت نیز از دیدِ او مغفول بماند: تفسیر آیات مبتنی بر حقیقت باطنی عالم و نظریهٔ روح معنا. بر اساس دیدگاه اول، آیاتی همچون آیهٔ آتش خوردن خورندگانِ مال یتیم (نساء: ۱۰) نه مَجاز که حقیقتی ناظر به باطن این حیات ظاهری دانسته می‌شود، و براساس دیدگاه دوم، بسیاری از آیاتی که عقل‌گرایی معتزلی به تأویل آنها دست می‌یازد بی‌نیاز از تأویل دیده می‌شود، مانند تسبیح و سجود مخلوقات یا لقاء و «نظر» و حبّ خداوند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

ابن خلِّکان، احمد بن محمد. ۱۹۷۸. *وفیات الأعیان*. به کوشش احسان عبّاس. بیروت: دار صادر.

ابن عاشور، محمد طاهر. ۱۴۲۰ ق. *التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. ۱۴۱۱ ق. *تفسیر غریب القرآن*. به کوشش ابراهیم محمد رمضان. بیروت: دار و مکتبة الهلال.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. ۱۴۰۸ ق. *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. به کوشش محمدمهدی ناصح و محمدجعفر یاحقّی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

اشعری، علی بن اسماعیل. ۱۹۸۰. *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلّین*. به کوشش هلموت ریتر. ویسبادن: فرانتس اشتاینر.

پاکتچی، احمد. ۱۳۸۵. «اسماء و صفات. تکمله - صفات الهی در علم کلام». صص. ۶۲۴-۶۲۸، در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج. ۸، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

جرجانی، عبدالقاهر. ۱۹۵۴. *أسرار البلاغة*. به کوشش هلموت ریتر. استانبول: مطبعة وزارة المعارف.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۸ به بعد. *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*. قم: اِسراء.

حسن بصری. ۱۹۳۳. «رسالة الحسن البصری إلی عبدالملک بن مروان». Pp. 67-82، در: Ritter, Helmut. 1933. "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit." *Der Islam* 21: 1-83.

خطیب بغدادی، احمد بن علی. ۱۴۲۲ ق. *تأریخ مدینة السلام*. به کوشش بشار عوّاد معروف. بیروت: دار الغرب الإسلامی.

خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن. ۱۳۹۵ ق. *الإیضاح فی علوم البلاغة*. به کوشش محمد عبدالمنعم خَفاجی. بیروت: دار الکتاب اللبنانی.

الردّ علی الجهمیة و الزنادقة. منسوب به احمد بن حنبل. ۱۴۲۴ ق. به کوشش صبری بن سلامة شاهین. ریاض: دار الثبات.

رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن. ۱۴۰۲ ق. *شرح شافیة ابن الحاجب*. به کوشش محمد نور الحسن، محمد زفزاف و محمد محیی الدین عبدالحمید. بیروت: دار الکتب العلمیة.

زمخشری، محمود بن عمر. ۱۴۰۷ ق. *الکشّاف*. به کوشش محمد علیان مرزوقی. بیروت: دار الکتاب العربی.

شریف رضی، محمد بن حسین. ۱۴۰۶ ق. *حقائق التأویل فی متشابه التنزیل*. به کوشش محمدرضا آل کاشف الغطاء. تهران: مؤسسة البعثة.

شریف رضی، محمد بن حسین. ۱۴۳۲ ق. *تلخیص البیان فی مَجازات القرآن*. به کوشش مکّی سید جاسم. بیروت: عالم الکتب.

شریف رضی، محمد بن حسین. بی‌تا. *المَجازات النبویة*. به کوشش طه محمد زینی. بی‌جا: مؤسسة الحلبی.

شیواپور، حامد. ۱۳۹۴. *نظریهٔ روح معنا در تفسیر قرآن*. قم: دانشگاه مفید.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۳. *مفاتیح الغیب*. به کوشش محمد خواجوی. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. ۱۳۹۰ ق. *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی.

طبرانی، سلیمان بن احمد. ۲۰۰۸. *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*. اربد: دار الکتاب الثقافی.

طوسی، محمد بن حسن. ۱۴۳۰ ق. *التبیان فی تفسیر القرآن*. قم: انتشارات جامعهٔ مدرّسین.

غزالی، محمد بن محمد. ۱۴۰۶ ق. «مشکاة الأنوار». صص. ۵-۴۷، در *مجموعة رسائل الإمام الغزالی*، ج. ۴. بیروت: دار الکتب العلمیة.

فرّاء، یحیی بن زیاد. ۱۴۰۰ ق. *معانی القرآن*. به کوشش احمد یوسف نجاتی و محمد علی نجار. قاهره: الهیئة المصریة العامّة للکتاب.

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. ۱۳۸۷. *الصافی فی تفسیر القرآن*. به کوشش سیدمحسن حسینی امینی. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

قاسم‌پور، محسن، و محمدحسن لواسانی. ۱۳۹۵. «عقل‌گرایی در تفسیر آیات از منظر سید رضی و زمخشری». *مطالعات تفسیری* ۲۸.

قاسمی، محمد جمال‌الدین. ۱۳۹۸ ق. *تفسیر القاسمی المسمّی محاسن التأویل*. به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی. بیروت: دار الفکر.

قاضی عبدالجبار بن احمد همدانی. ۱۳۸۶ ق. *متشابه القرآن*. به کوشش عدنان محمد زرزور. قاهره: مکتبة دار التراث.

قربان‌پور، حمید، مهدی جلالی، و محمدحسن رستمی. ۱۳۹۶. «عقل‌گرایی سید رضی در تفسیر». *پژوهش‌های قرآنی* ۸۲.

واحدی، علی بن احمد. ۱۴۱۵ ق. *الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*. به کوشش صفوان عدنان داوودی. بیروت: دار القلم.

Bibliography

The Holy Qur'an.

Abū al-Futūḥ al-Rāzī, Ḥusayn ibn ʿAlī. 1408 H. *Rawḍ al-Jinan wa Rūḥ al-Janan fī Tafsīr al-Qur'an*. Edited by Mohammad Mahdi Naseh and Mohammad Jafar Yahaghi. Mashhad: Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi. (In Arabic)

Al-Rad ʿalā al-Jahmiyya wa al-Zanādiqa. Attributed to Ahmad bin Hanbal. 1424 H. Edited by Sabri bin Salama Shaheen. Riyadh: Dar al-Thibat. (In Arabic)

Ashʿarī, ʿAli bin Ismāʿil. 1980. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Edited by Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner. (In Arabic)

Farrā', Yaḥyā bin Ziyād. 1400 H. *Maʿānī al-Qur'an*. Edited by Ahmad Yousef Nejati and Mohammad Ali Najjar. Cario: al-Hay'a al-Misriyya al-ʿAmma li-l-Kitab. (In Arabic)

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad bin Murtaḍā. 1387 SH. *al-Ṣāfī fi Tafsīr al-Qur'an*. Edited by Seyyed Mohsen Hosseini Amini. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (In Arabic)

Ghazālī, Muḥammad bin Muḥammad (al-Ghazali). 1406 H. "Mishkāt al-Anwār". pp. 5-47, in *Majmūʿa Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*. Vol. 4. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyya. (In Arabic)

Ghorbanpur, Hamid, Mahdi Jalali, & Mohammadhasan Rostami. 1396 SH. "Sayyid Raḍī's Rationalism in Interpretation." *Qur'anic Researches* 82. (In Persian)

Gimaret, Daniel. 1993. "Muʿtazila." Pp. 783-793, in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 7. Leiden/New York: Brill.

Grant, Robert M. & David Tracy. 1984. *A Short History of the Interpretation of the Bible*. 2nd edition. Philadelphia: Fortress Press.

Ḥasan Baṣrī. 1933. "Risāla al-Ḥasan al-Baṣrī 'ilā ʿAbd al-Malik bin Marwān." Pp. 67-82, In Ritter, Helmut. 1933. "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit." *Der Islam* 21: 1-83. (In Arabic)

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. 1420 H. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr al-Maʿrūf bi-Tafsīr Ibn ʿĀshūr*. Beirut: Muassasa al-Tarikh al-Arabi. (In Arabic)

Ibn Khallikān, Aḥmad bin Muḥammad. 1978. *Wafayāt al-'Aʿyān*. Edited by Ehsan Abbas. Beirut: Dar Sadir. (In Arabic)

Ibn Qutayba, ʿAbd Allah ibn Muslim. 1411 H. *Tafsīr Gharīb al-Qur'an*. Edited by Ibrahim Muhammad Ramadan. Beirut: Dar wa Maktaba al-Hilal. (In Arabic)

Javadi-Amoli, Abdollah. 1378 SH Onwards. *Tasnīm: Tafsīr-i Qur'an-i Karīm*. Qom: Isra. (In Persian)

Jurjānī, 'Abd al-Qāhir. 1954. *Asrār al-Balāgha*. Edited by Hellmut Ritter. Istanbul: Matbaʿa Wizara al-Maʿarif. (In Arabic)

Khaṭīb Baghdādī, Aḥmad bin ʿAlī. 1422 H. *Taʾrīkh Madīna al-Salām*. Edited by Bashshar Awwad Marouf. Beirut: Dar al-Alqarb al-Islami. (In Arabic)

Khaṭīb Qazwīnī, Muḥammad bin ʿAbd-Arraḥmān. 1395 H. *al-ʾīḍāḥ fī ʿUlūm al-Balāgha*. Edited by Mohamed Abdul Moneim Khafagi. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani. (In Arabic)

Pakatchi, Ahmad. 1385 SH. "Names and Attributes. Supplement – Divine Attributes in Kalam." Pp. 624-628, in *The Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 8, Edited by Kazem Mousavi-Bojnourdi. Tehran: The Center for the Great Islamic Encyclopedia. (In Persian)

Qādī ʿAbd al-Jabbār bin Aḥmad Hamadānī. 1386 H. *Mutashābih al-Qurʾan*. Edited by Adnan Mohammed Zarzur. Cairo: Maktaba Dar al-Turath. (In Arabic)

Qasimi, Muhammad Jamal al-Din. 1398 H. *Tafsīr al-Qāsimī al-Musammā Maḥāsin al-Taʾwīl*. Edited by Muhammad Fouad Abdulbaqi. Beirut: Dar al-Fikr. (In Arabic)

Qasimpour, Mohsen, & Mohammad Hassan Lavasani. 1395 SH. "Rationalism in the Interpretation of Verses from the Perspective of Sayyid Razi and Zamakhshari." *Interpretive Studies* 28. (In Persian)

Raḍī al-Dīn al-Astarābādī, Muḥammad ibn Ḥasan. 1402 H. *Sharḥ Shāfiya Ibn al-Ḥājib*. Edited by Muhammad Nur al-Hasan, Muhammad Zafzaf, and Muhammad Muhyi al-Din ʿAbd al-Hamid. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyya. (In Arabic)

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrahīm (Mulla Sadra). 1363 SH. *Mafātīh al-Ghayb*. Edited by Muhammad Khajavi. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (In Arabic)

Sharīf Raḍī, Muḥammad bin Ḥusayn. 1406 H. *Haqāʾiq al-Taʾwīl fī Mutashābih al-Tanzīl*. Edited by Mohammad Reza Aal Kashif Al-Ghitaʾ. Tehran: Muʾassasa al-Biʿtha. (In Arabic)

Sharīf Raḍī, Muḥammad bin Ḥusayn. n.d. *Al-Majāzāt al-Nabawiyya*. Edited by Taha Mohammad Zaini. Muʾassasa al-Halabi. (In Arabic)

Sharīf Raḍī, Muḥammad bin Ḥusayn. *Talkhīṣ al-Bayān fī Majāzāt al-Quʾran*. Edited by Makki Sayyid Jassim. Beirut: ʿAlam al-Kutub. (In Arabic)

Shivapour, Hamid. 1394 SH. *The Theory of the Spirit of Meaning in the Interpretation of the Qurʾan*. Qom: Mofid University. (In Persian)

Stiver, Dan R. 1996. *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol & Story*. Oxford: Blackwell Publishers.

Ṭabarānī, Sulaymān bin Aḥmad. 2008. *al-Tafsīr al-Kabīr: Tafsīr al-Qurʾan al-ʿAzīm*. Irbid: Dar al-Kitab al-Thaqafi. (In Arabic)

Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1390 H. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾan*. Beirut: Muʾassasa al-Aʿlami. (In Arabic)

Ṭūsī, Muḥammad bin Ḥasan. 1430 H. *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurʾan*. Qom: Intisharat-i Jamiʿi-yi Modarrisin. (In Arabic)

Wāhidī, Ali bin Aḥmad. *Al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz*. Edited by Safwan Adnan Davoudi. Beirut: Dar al-Qalam. (In Arabic)

Wolfson, Harry Austryn. 1976. *The Philosophy of the Kalam*. Massachusetts/London: Harvard University Press.

Zamakhsharī, Maḥmūd bin ʿUmar. 1407 H. *Al-Kashshāf*. Edited by Mohammad Alian Marzouqi. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. (In Arabic)

Philosophy of Religion Research
Vol. 23, No. 1, (Serial 45), Spring & Summer 2025, pp. 155-169
Research Paper
10.30497/prr.2025.247631.1972

The Problem of Evil in Euteleology Based on the Viewpoints of Bishop & Perszyk

Siavash Asadi[1]

Submitted: 2024.12.05 Accepted: 2025.02.23

Abstract

In addressing "the logical problem of evil," theistic philosophers have sought to demonstrate the logical compatibility of evil and the existence of God. However, most of the defenses presented in this context which are based on the presumption of a personal God, have been criticized and questioned. This issue has led thinkers such as Bishop & Perszyk to propose an alternative conception of God while maintaining Christian doctrines. According to them, the least contentious conception of God can be articulated within the framework of euteleology. This theological view, which is based on a particular interpretation of an impersonal God, sees the world as a purposeful whole without the need for a supernatural creator, moving towards its ultimate end, namely, love or the highest good. However, this does not imply that the highest good will eventually be realized, but rather that it is already actualized and present within the reality of all beings. In this view, evils manifest as natural consequences of the unfolding of the physical world towards the highest good, without God being the cause or responsible for their existence.

Keywords

evil, impersonal God, euteleology, John Bishop, Ken Perszyk

© The Author(s) 2025.

1. Adjunct Faculty Member, Antioch College, Yellow Spring, Ohio, USA. (sasadi@antiochcollege.edu)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وسوم، شماره اول (پیاپی ۴۵)، بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص. ۱۵۵-۱۶۹
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2025.247631.1972

مسئله شر در الهیات نیک-غایت‌انگار با تأکید بر آرای جان بیشاپ و کن پرسزیک

سیاوش اسدی[۱]

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۵ **پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۲/۰۵

چکیده

برای برون رفت از چالش «شر موجود»، که در قالب برهان منطقی شر مطرح می‌شود، فیلسوفان خداباور سعی در نشان دادن سازگاری منطقی شر و وجود خداوند داشته‌اند. اما عمده دفاعیات مطرح‌شده در این زمینه، که بر اساس پیش‌فرض خدای متشخص ارائه شده‌اند، مجدداً به چالش کشیده شده و اعتبار آنها مورد خدشه واقع شده است. این مطلب متفکرانی مانند بیشاپ و پرسزیک را بر آن داشته که پیشنهاد تصور جایگزین از خداوند را ضمن حفظ آموزه‌های مسیحی در آن مطرح کنند. به نظر آنها کم‌چالش‌ترین تصوری که می‌توان از خداوند ارائه داد در قالب الهیات نیک-غایت‌انگار بیان می‌شود. این نوع الهیات، که بر تعبیر خاصی از خدای نامتشخص استوار است، جهان را به عنوان یک کل هدفمند و بدون خالقِ فراطبیعی می‌نگرد که به سوی غایت خود، یعنی عشق یا خیر اعلی، در سریان است. اما نه به این معنا که خیر اعلی در نهایت محقق خواهد شد، بلکه بالفعل محقق و در واقعیت همه موجودات جاری است. بر این مبنا، شرور به عنوان نتایج طبیعی سیروت عالم فیزیکی به سوی خیر اعلی بروز می‌کنند، در حالی که خداوند علت یا مسئول وجود آنها نیست.

کلیدواژه‌ها

شر، خدای نامتشخص، الهیات نیک-غایت‌انگار، جان بیشاپ، کن پرسزیک

۱. استاد همکار، کالج انطاکیه، اوهایو، ایالات متحده آمریکا. (sasadi@antiochcollege.edu)

مقدمه

در طول تاریخ تفکر فلسفی، مسئله شر -به عنوان یکی از جدی‌ترین چالش‌های خداباوری- به انحای گوناگونی صورت‌بندی و مورد بحث واقع شده است. به خصوص از نیمه دوم قرن بیستم و در سنت فلسفه تحلیلی، این مسئله کانون منازعات فلسفی خداباوران و خداناباوران بوده است. این منازعات، که با ارائه برهان منطقی شر[1] توسط جان لسلی مکی[2] شدت گرفت، با احیای نظریه عدل الهی[3] آگوستین و دفاع مبتنی بر اراده آزاد[4] پلانتینگا به اوج خود رسید. در روند این منازعات، با وجود رضایت بسیاری از فیلسوفان خداباور از پاسخ‌های ارائه‌شده به برهان منطقی شر، دیگر متفکران کماکان این نظریه‌ها و دفاعیات را به چالش کشیده و آنها را برای توجیه شرور موجود ناکافی دانسته‌اند.

در این میان، فیلسوفان خداباوری که برهان منطقی شر مکی یا نسخه‌های دیگر آن را کارآمد و مبطِل باور به خداوند قادر مطلق و خیر محض می‌دانند، دو مسیر عمده در پیش روی خود داشته‌اند. مسیر اول آن که با جرح‌وتعدیل در صورت‌بندی‌های ارائه‌شده مسیر افرادی چون پلانتینگا را ادامه یا براهین جدیدی را بر مبنای پیش‌فرض‌های آنها ارائه دهند. مسیر دوم آن که با تغییر پیش‌فرض‌های اصلی راه نوینی را در مواجهه با مسئله شر برگزینند.

از فیلسوفان معاصری که مسیر دوم را انتخاب کرده‌اند می‌توان جان بیشاپ و کن پرسزیک را نام برد که با پیشنهاد تغییر تصور رایج ادیان ابراهیمی از خداوند، یعنی خدای متعالِ[5] متشخص، و جایگزین کردن آن با نوع خاصی از تصور خدای نامتشخص، که آن را نیک-غایت‌انگارانه نامیده‌اند،[6] سعی در بنا نهادن نظریه‌ای برای توجیه وجود شر دارند (Bishop & Perszyk 2012, 2). در این مقاله سعی بر این است که با واکاوی این دیدگاه راه‌حل‌های ارائه‌شده برای مسئله شر بر مبنای الهیات نیک-غایت‌انگار مورد نقد و بررسی واقع شود. اما برای پیش‌برد بحث، ابتدا لازم است مفهوم و تقسیم‌بندی انواع شر و نیز چالش‌های مسئله شر با تصور خدای متشخص مورد مطالعه قرار گیرند.

۱. تقسیم‌بندی انواع شر

بر اساس یک تقسیم‌بندی سنتی، در حالت کلی می‌توان سه نوع شر را بازشناسی کرد: شر متافیزیکی، شر طبیعی، و شر اخلاقی. شر متافیزیکی را مسامحتاً می‌توان همان چیزی دانست که فیلسوفان مسلمان از آن به امر عدمی تعبیر و کلیه شرور دیگر، اعم از شر طبیعی و شر اخلاقی، را نیز از همین نوع معرفی می‌کنند. به عبارت دیگر «شر متافیزیکی اصولاً یک شر واقعی نیست. از این که خداوند خیر مطلق است، چنین استدلال می‌شود که هر چیز دیگر باید خیر کمتری از آن داشته باشد، و خیر کمتر به منزله شر تلقی می‌شود» (Danielson 1982, 5).

اما چالش اصلی مسئله شر با فرض موجود بودن آن و معطوف به دو نوع دیگر است. «شر اخلاقی شری است که از تخلف انسان در انجام عملی که از نظر اخلاقی برای او مهم است، ناشی می‌شود؛ هر شر دیگری شر طبیعی است» (Plantinga 1982, 166). به ویژه در سنت فلسفه تحلیلی، مفهوم شر عموماً درد و رنج‌هایی را شامل می‌شود که چه تحت تأثیر اراده آزاد یک موجود صاحب اراده و چه در قالب بلایای طبیعی بر موجوداتی که درد و رنج را ادراک می‌کنند تحمیل می‌شود (Evans & Manis 2009, 157-8).

توجه به این نکته نیز مهم است که مفاهیم درد[۷] و رنج[۸] با یکدیگر متفاوت هستند. در مسئله مورد نظر این مقاله می‌توان «درد» را امری فیزیکی و مربوط به تغییراتی در سیستم زیستی و به طور خاص سیستم عصبی در نظر گرفت، در حالی که «رنج» امری ذهنی و مربوط به ساحت آگاهی است. اما از آنجا که درک شر به ذهن و ساحت آگاهی مربوط است، برخی از متفکران ترجیح داده‌اند که مفهوم شر را در «رنج» خلاصه کنند (Stump 2018, 14).

مهم‌تر این که بر اساس داده‌های علوم زیستی و به ویژه عصب‌شناسی، رنج کشیدن مخصوص انسان نیست. امروزه نمی‌توان با پیروی از دیدگاه افراطی دکارت منکر هر نوع رنج کشیدنِ موجودات زنده غیرانسانی شد و آنان را چونان ماشین‌هایی دانست که «درد» برای آنها صرفاً تغییراتی در پالس‌های عصبی است، نه تجربه «رنج کشیدن»، بلکه تمام موجودات دارای سیستم عصبی، ضمن این که از لحاظ فیزیکی متحمل «درد» می‌شوند، امری به نام «رنج» را نیز تجربه می‌کنند، هرچند سطح ادراک و قابلیت رنج کشیدن در موجودات زنده متفاوت است (Singer 1990, 15). لرد برین[۹]، عصب‌شناس بزرگ قرن بیستم، دیدگاه خود را درباره ذهن و ساحت ادراک حیوانات چنین بیان می‌کند:

> برای پذیرفتن ذهن در مورد انسان و انکار آن برای حیوانات، شخصاً دلیلی نمی‌بینم ... حداقل در این مطلب شک ندارم که تمایلات و فعالیت‌های حیوانات به آگاهی و احساسات آنها، به همان صورتی که برای من (به عنوان یک انسان) رخ می‌دهد، وابسته است. (Brain 1962, 11)

بر این مبنا، موجودات زنده نه تنها درد، بلکه رنج می‌کشند و به این ترتیب تأثیر شر به دامنه دیگر موجودات زنده (غیر از انسان) نیز کشیده می‌شود. حتی امروزه ایده شر نظام‌مند[۱۰] به عنوان شاخه‌ای از شرور طبیعی مطرح می‌شود که یکی از نتایج نظریه تکامل داروین و قانون بقای اصلح است. این ایده بیان می‌کند که بقا و تکامل موجودات زندهٔ کنونی حاصل نوعی درد و رنج نظام‌مند است که این موجودات در طول میلیون‌ها سال بر انواع ضعیف‌تر موجودات زنده – که علی‌الفرض درد کشیدن را تجربه می‌کرده‌اند– وارد آورده‌اند. در حقیقت،

> تمام نظام زیستی که طبیعت بر پایه آن بنا شده است، خداباوری را در این که خدای قادر مطلق و خیر محض وجود دارد به چالش می‌کشد ... واضح است که خداوند بر آن بوده که نظام [زیستی] خاصی را که درد و رنج در آن ضروری است برقرار کند. (Nagasawa 2024, 122)

به تعبیر ناگاساوا، اهمیت و تفاوت مبحث شر نظام‌مند با دیگر مقولات شر در این است که به عنوان امری عام، که تمام جانداران را در بر می‌گیرد، بر مورد خاصی از شر متمرکز نیست، بلکه «سیستم مورد بحث در اینجا پایهٔ تمام نمونه‌های درد و رنج‌هایی است که در خلال فرآیند انتخاب طبیعی و تکامل تشخیص داده می‌شوند» (Nagasawa 2024, 131). البته ناگاساوا شر نظام‌مند را نه به عنوان برهانی علیه خداباوری، بلکه صرفاً چالشی برای خداباوران، به ویژه در تصور خدای متشخص مطرح می‌کند. اما این مسئله برای خداناباوران فرصتی است که می‌تواند در تقویت براهین شر مفید واقع شود.

از جنبه دیگری نیز می‌توان تقسیم‌بندی متفاوتی از شرور ارائه داد. در این نوع تقسیم‌بندی، رنج‌ها، و به تبع آنها شرور، به بیهوده (بلاعوض)[۱۱] و غیربیهوده تقسیم می‌شوند. همچنین آدامز و ساترلند (Adams & Sutherland 1989, 299) تعریفی از شرور دهشتناک[۱۲] ارائه می‌دهند که همان معنای «شرور بیهوده» را در ذهن

تداعی می‌کند. رنج‌های غیربیهوده رنج‌هایی هستند که می‌توان انتظار داشت با تحمل آنها خیر بیشتری عاید موجود رنج‌کشیده بشود. به بیان منطقی‌تر، در این گونه رنج‌ها امکان تحقق خیر بالاتر به عنوان نتیجه رنج (شر) مورد نظر وجود دارد، در حالی که ضرورتاً راه دیگری برای تحقق این خیر ممکن نیست. اما «بسیاری از رنج‌ها هستند که بیهوده به نظر می‌رسند در حالی که نه به لحاظ منطقی و نه به هیچ طریق متصور دیگری لازمه خیر بالاتر و بیشتری نیستند» (Bishop & Perszyk 2016, 108). به تعبیر ویلیام رو (Rowe 1991, 72)، چگونه می‌توان برای رنج آهو بچه‌ای که در آتش محاصره شده و به صورت دردناکی در آن می‌سوزد و جان می‌سپارد خیری تصور کرد که آن رنج را از صفت «بیهوده» یا «بلاعوض» مصون بدارد؟

از منظر درون‌دینی، به ویژه در بسیاری از شاخه‌های ادیان ابراهیمی، شاید نتوان هیچ رنجی را در حوزه رنج‌های انسانی بیهوده یا بلاعوض قلمداد کرد. زیرا از این منظر، مقوله آزمایش الهی به عنوان یکی از آموزه‌های دینی پذیرفته شده است. این مفهوم در بخش‌های مختلف کتاب مقدس به چشم می‌خورد. برای مثال، پولس رسول به قرنتیان توصیه می‌کند که در برابر مشکلات استقامت داشته باشند، چرا که این آزمون‌ها می‌توانند به برکات مادی و معنوی منجر شوند (دوم قرنتیان ۱). همچنین در داستان ایوب در عهد عتیق، خداوند او را از طریق رنج‌ها و بلایای شدید امتحان می‌کند (ایوب ۱). بنابراین همواره این امکان وجود دارد که وجود رنج مقدمه لازم برای خیر بیشتری باشد، یعنی برای دینداران هر رنجی امکان غیربیهوده بودن دارد. حتی در این حالت می‌توان از رنج به عنوان فرصت یا نعمتی استفاده کرد که خداوند برای ارتقای معنوی یا پاداش‌های دنیوی و اخروی در اختیار انسان می‌گذارد.

اما با توجه به مواردی که درباره رنج کشیدن حیوانات بیان شد، خداباوران باید به این پرسش پاسخ گویند که آیا واقعاً حیوانات نیز توسط خداوند مورد امتحان قرار می‌گیرند و آیا رنج‌های واردشده بر آنها نیز موجب ارتقای معنوی، قرب به خداوند، و یا پاداش دنیوی یا اخروی خواهد بود؟

ممکن است خداباوران پاسخ‌هایی الهیاتی و متناسب با متون مقدس خود به این چالش ارائه دهند. برای مثال، یک مسلمان ممکن است به مسئلهٔ حشر حیوانات اشاره و آن را توجیهی برای پذیرش آزمون الهی در مورد حیوانات قلمداد کند. در این صورت، متکلمان مسلمان نه تنها باید داشتن ذهن و آگاهی، بلکه اراده آزاد برای حیوانات و پاداش و کیفر اخروی آنها را نیز اثبات نمایند. همچنین در مسیحیت می‌توان رنج حیوانات را با ایده بازگشت حیوانات به آغوش الهی و جبران همه درد و رنج‌های آنها توسط خداوند توجیه نمود. اما به لحاظ فلسفی، این پاسخ دست‌کم برای برخی از متفکران مسیحی و حداقل با تقریرهای فعلی قابل قبول نیست؛ زیرا چنین پاسخی به این باور می‌انجامد که خداوند شرور را به قصد از بین بردن آنها می‌آفریند که تعبیری از بازی خداوند به قصد دست انداختن مخلوقات است (Bishop & Perszyk 2016, 111-112).

۲. چالش‌های تصور خدای متشخص در مسئله شر

هرچند ممکن است خداباوران از منظر درون‌دینی توجیهی برای رنج (مانند آزمون الهی) بیابند، از منظر برون‌دینی، به ویژه با تعمیم چالش رنج حیوانات به مقوله شر نظام‌مند، مسئله رنج‌های بیهوده قوت بیشتری علیه خداباوران پیدا می‌کند. در مقیاسی به وسعت تاریخ حیات بر روی زمین، که در آن «قربانیان شر نظام‌مند حیوانات حس‌مندی هستند که موضوع انتخاب طبیعی و تکامل‌اند» (Nagasawa 2024, 124)، به نظر می‌رسد رنجی که انواع ضعیف متحمل می‌شوند برای خود آنها رنجی بیهوده یا دهشتناک است. البته به تعبیر ناگاساوا، شر نظام‌مند خود نمونه‌ای از شرور

بیهوده یا دهشتناک نیست، اما زمینه‌ساز تمامی شرور دهشتناکی است که به نوعی به انتخاب طبیعی و تکامل مربوط هستند (Nagasawa 2024, 127). پس حتی اگر بتوان خیریت رنج نظام‌مند را در بقای موجودات قوی‌تر دانست، این خیریت معطوف به قربانیان نیست و در چنین شرایطی برای خداوند قادر مطلق و خیر محض تأمین بقای موجودات قوی‌تر از منبعی دیگر که موجب رنج قربانیان نشود امری ممکن و بلکه ضروری می‌نماید. به دیگر سخن، پرسشی که خداباوران با آن روبرو هستند این است که چگونه می‌توان از خدای متعال پذیرفت که تعداد بی‌شماری از موجودات در طول تاریخ حیات (دست‌کم بر کره زمین) رنجی بیهوده را تجربه کرده‌اند و آیا در هیچ جهان ممکن دیگری حذف این رنج‌های بیهوده امکان‌پذیر نیست؟

۲-۱. برهان منطقی شر

در پی مشاهدات تجربی از مقوله شر و بروز پرسش‌های فوق، فیلسوفانی مانند مکی سعی دارند با ارائه صورت‌بندی‌های دقیق از چالش‌های پیش روی خداباوران، آنها را در قالب برهانی منطقی علیه خداباوری ارائه دهند. مکی ارائه برهان منطقی شر را به نوعی حمله متقابل علیه خداباوران قلمداد و تأکید می‌کند که این برهان غیرعقلانی بودن باور به خداوند را نشان می‌دهد. خلاصهٔ این برهان آن است که وجود شر با وجود خدای متعال ناسازگار است، زیرا «موجود قادر مطلق و خیر کل، تمامی شر را از بین خواهد برد» (Mackie 1982, 150). از سویی، این برهان تنها زمانی نامعتبر خواهد بود که «بتوان فرض کرد که منطقاً برای خداوند داشتن دلیل اخلاقی کافی در تجویز برخی شرور ممکن باشد» (Bishop & Perszyk 2016, 108). از سوی دیگر، فرض چنین امکانی تنها در یک حالت موجه است و آن این که «شاید به طریقی شر برای وجود خیر ضروری باشد» (Plantinga 1974, 10).

پلانتینگا تأکید می‌کند که تفاوت بسیاری میان گزاره فوق و دیدگاه آگوستین وجود دارد، مبنی بر این که «شر برای وجود خیر ضروری است». از منظر آگوستینی، جهانی که شامل مخلوقات آزادی است که گاهی اعمال شر نیز انجام می‌دهند بهتر از جهانی است که در آن نه مخلوق آزادی هست و نه شری. این چیزی است که پلانتینگا آن را ایده عدل الهی مبتنی بر اراده آزاد می‌نامد، زیرا مخلوقات عاقلِ دارای اراده آزاد در آن نقش عمده‌ای ایفا می‌کنند (Plantinga 1974, 27). اما او ایده خود را دفاع مبتنی بر اراده آزاد معرفی می‌نماید که در آن «هدف گفتن این نیست که دلیل خداوند [برای تجویز وجود شر] چیست، بلکه حداکثر [این است که بگوییم] دلیل خداوند احتمالاً چه می‌تواند باشد» (Plantinga 1974, 28). به دیگر سخن، پلانتینگا در صدد این است که ثابت کند ممکن است خداوند برای تجویز وجود شر دلیل موجهی داشته باشد (Kroon 2004, 77).

هسته مرکزی برهان پلانتینگا رد ادعای خداناباورانی است که گزارهٔ «قادر مطلق می‌تواند جهان ممکنی را بیافریند که در آن همه موجودات واقعاً مختار[۱۳] همواره عمل خیر را اراده کنند» را صادق می‌دانند، و بر این مبنا، به دلیل وجود شر، وجود قادر مطلق را انکار می‌کنند. به دیگر سخن، پلانتینگا در صدد اثبات کذب این گزاره است و برای این مطلب جهان ممکنی را (به عنوان مثال نقض) تصور می‌کند که در آن موجوداتِ واقعاً مختار حضور دارند. اما اگر این موجودات تحت اراده قادر مطلق فقط عمل خیر را اراده کنند، دیگر واقعاً مختار نیستند. بنابراین، «این که موجودات آزاد گاهی اشتباه می‌کنند نه علیه توانمندی خداوند و نه علیه خیر او به حساب می‌آید» (Plantinga 1982, 167).

هرچند بسیاری از فیلسوفانِ دین دفاع مبتنی بر اراده آزاد پلانتینگا را -که سازگاری منطقیِ وجود خدای متعال با وجود شر را برای توجیه باور به خداوند کافی می‌داند- دفاعی موفق در برابر برهان منطقی شر می‌دانند (Tilley 2018, 177; Nagasawa 2024, 13)، برای برخی دیگر، چون دیوید لوییس، این دیدگاه اصلاح‌شده وافی به مقصود نیست (Lewis 1993, 151-152). توبی بتنسون نیز اصولاً برهان منطقی شر را الزام‌آور و پاسخ‌های پلانتینگا به آن را اشتباه می‌داند. به باور بتنسون، «پلانتینگا دلیل کافی برای وانهادن تمام صورت‌بندی‌های منطقی [برهان شر] به ما نداده است، حتی اگر به صورت موفقیت‌آمیزی نشان داده باشد که نسخه اصلی صورت‌بندی مکی ناتمام است» (Betenson 2021, 2).

همچنین از نظر بیشاپ و پرسزیک، صرف سازگاری منطقی وجود خدای متعال و شر موجود رضایت‌بخش نیست.[۱۴] آنها این دیدگاه را که «رنج‌هایی که بی‌مورد به نظر می‌رسند، در حقیقت خودشان منطقاً لازمه خیر بزرگ‌تری هستند که از حیطه دانش ما خارج است»، توجیه‌گر اعتقاد به خداوند نمی‌دانند، بلکه تأکید دارند اعتقاد موجه باید بر اساس دلایل شناخته‌شده باشد (Bishop & Perszyk 2016, 109). به دیگر سخن، کافی نیست که صرفاً ثابت کنیم خداوند برای تجویز وجود شر دلایل عقلی (منطقی) موجه داشته است، بلکه «کسی که به خدای متشخص باور دارد باید فرضیه‌هایی را درباره این که دلایل خداوند برای خلق جهانی که شامل شرور است واقعاً چه می‌تواند باشد، بر اساس تمام آنچه می‌دانیم، پیش نهد» (Bishop 2018, 65). اما اولاً این فرضیه‌ها نباید خارج از چیزهایی باشند که ما توانایی فهم آن را داریم، و ثانیاً اثبات این که ممکن است خداوند چنین دلایلی داشته باشد کافی است.

۲-۲. برهان منطقی-هنجاریِ شر

چنان که بیان شد، خداباوران در پاسخ به برهان منطقی شر ادعا می‌کنند که چون برخی از شرور ضرورتاً برای تحقق خیر کثیر (که ما امکان شناخت آن را نداریم) لازم هستند، خداوند دلیل اخلاقی کافی برای تجویز، یا به بیان بهتر برای ایجاد شر، در اختیار دارد. نقد اصلی بیشاپ و پرسزیک بر این ادعا آن است که تنها زمانی می‌توان از دلایل اخلاقی مناسب و کافی برای ایجاد یا تجویز شر سخن گفت که عاملِ ایجاد یا اجازه‌دهنده به شر دارای قدرت محدود باشد (Bishop & Perszyk 2016, 108). آنها تأکید دارند تا زمانی که این پیش‌فرض نقض نشود، می‌توان به صورت معقولی ادعا کرد که ضرورتاً هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای ایجاد یا تجویز شر از جانب خدای متعال وجود ندارد.

البته آنها با این ادعا سر ناسازگاری ندارند که خدای متعال به دلایل اخلاقی، مثلاً ایجاد خیر کثیر، رنج بیهوده را ایجاد یا تجویز کند، اما از قائلین به این ادعا می‌خواهند که حداقل یکی از این دلایل را ولو به صورت امکانی برای آنها مشخص کنند. حتی با پذیرش محدودیت‌های منطقی خدای متعال، «چنین کسی باید نشان دهد که چگونه محدودیت‌های صرفاً منطقی می‌توانند برای قادر مطلق توجیهات اخلاقی در ایجاد یا تجویز شر (به خصوص در مورد رنج‌های بیهوده) فراهم کنند» (Bishop 2018, 66). این دیدگاه باعث شده است که بیشاپ و پرسزیک نسخه جدیدی از برهان منطقی شر ارائه دهند که هدف آن به چالش کشیدن پیش‌فرض‌های هنجاری در برهان منطقی شر است. به همین دلیل آنها نسخه جدید برهان منطقی شر خود را برهان «به لحاظ هنجاری نسبی‌سازی‌شده»[۱۵] نامیده‌اند.[۱۶]

از سوی دیگر، در نظر بیشاپ و پرسزیک، موضع آدامز مبنی بر ایجاد رابطه نهاییِ محبت‌آمیز میان خداوند و شرور نیز نمی‌تواند پاسخ قانع‌کننده‌ای درباره چالش هنجاری وجود شرور باشد (Bishop & Perszyk 2012, 1; Bishop 2007, 393). آدامز سعی دارد با طرح نظریه‌ای به تبیین حذف نهایی شرور از جانب خداوند بپردازد و چالش هنجاری وجود شر را به این صورت پاسخ گوید که چون خداوند در نهایت شرور را حذف می‌کند، اخلاقاً دلیل کافی برای ایجاد آنها دارد. او معتقد است اگر خداوند خیر محض باشد، باید شر را مطلقاً شکست دهد، نه این که فقط شرور را در برابر خوبی‌هایی که در نهایت به دست می‌آیند متعادل کند (Adams 1999, 20-21). سپس طرح الهیاتی پیچیده‌ای را توسعه می‌دهد که در آن خداوند شرور دهشتناک را با کِشاندن تمام عاملان و قربانیان آن در رابطه‌ای جاودانی با خودش در نهایت از بین می‌برد (Adams 1999, 49-55).

نقد بیشاپ و پرسزیک بر دیدگاه آدامز از این مطلب شروع می‌شود که خدای متعال، که همه موجودات را خلق کرده است، بالمآل و به صورت غیرمستقیم، مسئول علّی تمام شروری است که از مخلوقاتش سر می‌زند و باید با پیامدهای شروری که خود خلق کرده است دست‌وپنجه نرم کند. بنابراین «معقول است فکر کنیم شیوه‌ای که خداوند توسط آن با عوامل شر مرتبط است، ضرورتاً با نقش او به عنوان خیر کامل در یک رابطه شخصی عاشقانه سازگار نیست» (Bishop & Perszyk 2016, 110). به دیگر سخن، اگر خدای متعال خیر محض است، باید از خلق موجودات محدود برای یک رابطه عاشقانه ابدی با خودش صرف نظر کند، چرا که با خلق آنها موجب شرکت برخی از آن موجودات در شرور دهشتناک شده است. این در حالی است که در کلام مسیحی، انجام عمل شر خود یکی از محدودیت‌های منطقی برای خداوند محسوب می‌شود، یعنی نه تنها خداوند مبری از شر[۱۷] است، بلکه اصولاً توانایی انجام عمل شر را نیز ندارد و به اصطلاح ناتوان از شر[۱۸] است (Brummer 1992, 90).

در اینجا بیشاپ و پرسزیک بر این مطلب تأکید می‌کنند که این ناسازگاری در نسبت با تعهدات مشخص هنجاری است که از موجودی که خیر محض است انتظار می‌رود. خدای متعال که باید رابطه «کاملاً درست»[۱۹] و عاشقانه با تمامی مخلوقات خود داشته باشد، منطقاً نمی‌تواند در برخی موارد به مصاف عاملان شر که مخلوقات او هستند برود و آنها را شکست دهد. بنابراین برهان منطقی-هنجاری شر تنها بیان نمی‌کند که وجود شر با وجود خدای متعال ناسازگار است، بلکه بر مبنای این برهان نفس اراده خداوند برای نابودی شر موجود (و نه حتی اقدام به این فعل) با صفات قادر مطلق و خیر محض ناسازگار است.

برای روشن شدن مطلب، بیشاپ و پرسزیک پزشکی را مثال می‌زنند که برای نجات یک بیمار از یک وضعیت بغرنج که به مرگ بیمار منجر می‌شود، او را دچار رنجی شدید می‌کند که برای بهبودی کامل بیمار ضروری است و به این ترتیب از طریق وارد کردن رنجی لازم، آن بیماری کشنده را از بین می‌برد. تا اینجا هیچ مشکل اخلاقی وجود ندارد. اما اگر به این سناریو اضافه کنیم که در واقع خود پزشک است که کل این وضعیت را طراحی کرده است، اوضاع دگرگون می‌شود. مثلاً از طریقی متوجه شویم که همین پزشک بوده است که آن بیماری بغرنج و کشنده را به طریقی به بیمار خود تزریق کرده است. آیا در این صورت با فرض و در نسبت با توانایی کامل پزشک در کار خود، چنین عملی با هنجارهای اخلاقی سازگاری دارد؟ به نظر می‌رسد در چنین شرایطی پاسخ به این سؤال منفی است.

بنابراین برهان منطقی-هنجاری شر برای بیشاپ و پرسزیک برهانی است که بر ضد خداباوری عمل می‌کند. اما آنها تأکید دارند آنچه این برهان به چالش می‌کشد، نه وجود خداوند، بلکه تصور خدای متشخصی است که

علی‌الفرض قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض است (Bishop & Perszyk 2012, 1). نظر قاطع آنها بر این است که «اگر خداوند به عنوان موجودی متشخص فهم شود، مسئله شر لاینحل است» (Bishop 2018, 60).

۳. خدای نامتشخص در الهیات نیک-غایت‌انگار

در پی نقدهای بیشاپ و پرسزیک بر تصور خدای متشخص در مسئله شر، این متفکرین سعی می‌کنند تصوری از خداوند به دست دهند که ضمن حفظ صفات اصلی خداوند در مسیحیت، مانند عشق به موجودات و خیرخواهی مطلق برای آنها، از چالش‌هایی که خود بیشاپ و پرسزیک درباره خدای متشخص بیان کرده‌اند مبری باشد. به ویژه دو خصوصیت اصلی که باید هر ایده جایگزین برای خدای متشخص دارا باشد توانایی تبیین علتی برای وجود جهان و نیز قابلیت توضیح چگونگی نجات مخلوقات از شرور است (Bishop 2009, 420-1).

البته این دو متفکر به جز در مسئله شر در مقولات دیگری نیز به نقد مفهوم خدای متشخص پرداخته و این تصور از خداوند را به چالش کشیده‌اند. برای مثال، از نظر آنها این که چگونه خدای متشخص، که به کلی غیرمادی و متعالی است، موجودات مادی را از هیچ[۲۰] آفریده و با آنها ارتباط دارد، از مواردی است که قابل تبیین فلسفی نیست، هرچند که در نگاه نخست ساده‌ترین راه برای توضیح خلقت ماده تصور یک خدای متشخص است (Bishop & Perszyk 2012, 3).

بیشاپ و پرسزیک بر این باورند که نیازهای روان‌شناختی انسان برای ارتباط با موجودی متعال و عشق ورزیدن به او تصور خدای متشخص را به عنوان ساده‌ترین و در دسترس‌ترین نوع تصور از خداوند که می‌توان چنین ارتباطی با او برقرار کرد، در ذهن بیشتر خداباوران تثبیت کرده است. این در حالی است که باید میان آنچه به لحاظ روان‌شناسی دین ضروری است با آنچه به لحاظ فهم دینی ضرورت دارد تمایز نهاد. مسلماً «ارتباط شخصی با خداوند از لحاظ روان‌شناختی ضروری است، حتی اگر خداوند به عنوان یک شخص فهم نشود» (Bishop & Perszyk 2016, 117). احتمالاً برای برطرف کردن چنین نیازهای روان‌شناختی‌ای بوده است که برخی از شاخه‌های ادیان ابراهیمی، مثلاً شاخه‌ای از پروتستانتیسم، نه تنها خداوند را به عنوان یک شخص، بلکه او را یک شخص انسانوار[۲۱] تصور می‌کنند (Swinburne 1977, 101).

اما مفهوم خدای نامتشخص نیز خود به گونه‌های متفاوتی فهم و تفسیر می‌شود. کارل فایفر برخی از مهم‌ترین تفسیرهای سنتیِ ارائه‌شده از خدای نامتشخص را بیان کرده که خلاصه آنها به شرح زیر است (Pfeifer 2016, 41-42):

۱) خدا به نحوی در همه موجودات وجود دارد.
۲) میان خدا و جهان تباینی نیست.
۳) هر چیزی که هست، قسمتی، وجهی، یا حالتی[۲۲] از خداست.
۴) خدا و جهان این‌همانی دارند؛ هر چیزی خداست و خدا هر چیزی است.
۵) خدا حقیقتی متعالی است که جهان مادی فقط جلوه‌ای از آن است.

البته این تفسیرها که عمدتاً با رویکرد و در زمینه عرفانی مطرح شده‌اند، با برخی از آموزه‌های دینی در سنت ادیان ابراهیمی اختلافات جدی دارند. برای مثال، چنین تفاسیری نمی‌توانند نقش منجی را، که یکی از نقش‌های اساسی خداوند در مسیحیت است، تبیین نمایند (Bishop & Perszyk 2016, 118). به همین دلیل، فیلسوفان دین

معاصری که از یک سو چالش‌های خدای متشخص را لاینحل می‌دانند و از سوی دیگر به آموزه‌های اصلی دین خاصی (به خصوص مسیحیت) پایبندند، تلاش کرده‌اند که تعابیر فلسفی واضح‌تری از خدای نامتشخص ارائه دهند. یکی از این موارد، که از سویی الهام‌بخش بیشاپ و پرسزیک بوده و از سویی مورد نقد آنها واقع شده است، تفسیر مارک جانستون از خدای نامتشخص است. از نظر او، خدای نامتشخص، که آن را واحد اعلی می‌نامد، «فوران خود هستی از طریق تمثّل در موجودات عادی به منظور خودافشایی هستی است» (Johnston 2009, 116). جانستون تأکید دارد که در دیدگاه او مقام الوهیت خود هستی نیست، بلکه فرآیند هدفمند فوران هستی است، که می‌توان آن را به فرآیند عاشقی تعبیر کرد. از این رو می‌توان دیدگاه جانستون را «همه در خدایی فرآیندی»[۲۳] نامید.[۲۴]

انتقاد بیشاپ بر جانستون بر این مطلب متمرکز است که «همه در خدایی فرآیندی» کماکان نمی‌تواند آموزه‌های اصلی مسیحیت مانند آموزه نجات را تبیین کند (Bishope 2012, 174-5). همچنین در تعبیر فرآیند عاشقی از خدای نامتشخص، مسئله شر موجود کمافی‌السابق باقی و تناقض صدور عشق و شر از واحد اعلی لاینحل خواهد ماند (Bishop & Perszyk 2016, 119). اما تبیین خدای نامتشخص در جریان یک فرآیند هدفمند ایده‌ای است که مورد پذیرش الهیات نیک-غایت‌انگار بیشاپ و پرسزیک است.

تصور نیک-غایت‌انگارانه از خداوند از این ایده شکل می‌گیرد که کل عالم، به عنوان یک واحد کیهانی، در بستر فرآیندی هدفمند در صیرورت است و بر مبنای آموزه‌های مسیحیت، هدف غایی آن همان خیر اعلی یا عشق است. در این دیدگاه، عالم به معنای دقیق کلمه از هیچ به وجود آمده است، اما هیچ خالق فراطبیعی برای آن وجود ندارد؛ هدف غایی عالم، یعنی خیر اعلی، دقیقاً همان علت پیدایش عالم است که در واقعیت عالم حضور دارد. به دیگر سخن، خیر اعلی در درون طبیعت عالم، علت آن، و نیروی محرکه آن برای صیرورت و تکامل است، نه این که خالقی از بیرون عالم آن را خلق کرده و سپس عالم به سوی او، به عنوان هدف غایی، روانه گشته است. «در دیدگاه نیک-غایت‌انگارانه، توضیح [ایجاد عالم] نیازمند [در نظر گرفتن] فعل آفرینش [از جانب] عاملی که به نحوی بر عالم پیشی دارد، نیست» (Bishop & Perszyk 2016, 120). به این ترتیب، این دیدگاه ایده لزوم علت برای عالم را حفظ می‌کند و در عین حال انکار می‌کند که این علتْ خالقی غیرمخلوق است. همچنین باید دقت داشت که هرچند این دیدگاه اولویت علّی را برای آفریننده عالم منتفی می‌داند، اولویت وجودشناختی آن را حفظ و بلکه ضروری توصیف می‌کند.

نکته مهم در طرح بیشاپ و پرسزیک این است که خیر اعلی به صورت بالفعل محقق است، نه این که به تدریج و در جریان صیرورت عالم محقق شود. بر این مبنا، مفهوم خداوند در الهیات نیک-غایت‌انگار ضمن این که با خیر اعلی یا عشق شناخته می‌شود، به عنوان واقعیت در عمیق‌ترین یا نهایی‌ترین شکل خود نیز شناسایی می‌گردد؛ واقعیتی که عالم را به طور ذاتی[۲۵] به سوی خود (خیر اعلی) هدایت می‌کند و به این دلیل وجود دارد که آن هدفی محقق‌شده است. از این مطلب نتیجه می‌شود که خداوند، به عنوان عشق یا خیر اعلی که واقعیت عالم است، نمی‌تواند در حوزه تجلی تاریخی عالم طبیعت محدود باشد. به دیگر سخن، اگر خداوند صرفاً به مثابه تجمیع همه روابط عاشقانه و خیر او با موجودات عالم لحاظ شود که در طول تاریخ محقق شده، بسیار محدودتر از واقعیت تحقق‌یافتهٔ خیر اعلی در نظر گرفته شده است. بنابراین ضروری است که عالم تاریخی را تنها به عنوان نمونه (یا موجودات آن را به عنوان نمونه‌هایی) از تمثل خیر اعلی بدانیم. «به دلیل تحقق عشق و خیر اعلی، الوهیت از

جلوه‌های خاص خود (یعنی عالم)، و از موقعیت خود به عنوان امری فراگیر [در طبیعت] فراتر می‌رود» (Bishop & Perszyk 2016, 121). با این توضیح می‌توان دیدگاه نیک-غایت‌انگارانه را نیز همانند دیدگاه جانستون رویکردی «همه در خدایی» دانست، زیرا با این که همه موجودات را در خداوند (خیر اعلی یا عشق) می‌بیند، او را فراتر از این موجودات لحاظ می‌کند.

۴. مسئله شر در الهیات نیک-غایت‌انگار

بنا بر ادعای بیشاپ و پرسزیک، از آنجا که در الهیات نیک-غایت‌انگار خداوند موجودی متشخص نیست، وجود شرور نه به لحاظ منطقی با وجود خداوند ناسازگار است و نه در این نوع الهیات مسئله مسئولیت اخلاقی خداوند در قبال شرور بروز می‌کند. به طور کلی، در دیدگاه‌های همه‌خدایی و همه‌درخدایی، چنین چالش‌هایی تنها زمانی ممکن است پیش آیند که شرور موجود «شواهد و قرائنی» برای عدم امر واحدی لحاظ شوند که این نظریه‌ها آن را مفروض می‌دانند، یعنی واقعیت جاری در همه موجودات. اما شرور چنین نقشی را ایفا نمی‌کنند، زیرا علی‌الفرض آن امر واحد به گونه‌ای است که شرور را نیز در الوهیت، به عنوان یک کل، در بر می‌گیرد. به دیگر سخن، در این دیدگاه‌ها خداوند نه خالق شرور است و نه امری جدای از آنها، بلکه دربرگیرنده شرور و سطحی از واقعیت آنهاست که به صورت طبیعی با شرور هم‌بودی دارد. به خصوص در الهیات نیک-غایت‌انگار، «شرور و نقایص وجودی می‌توانند به عنوان ویژگی ذاتیِ فرآیند تکاملی تحت قوانین طبیعی توضیح داده شوند که [این فرآیند تکاملی] شامل سطوح کافی از پیچیدگی فیزیکی برای تحقق خیر اعلی به عنوان یک امکان واقعی است» (Bishop & Perszyk 2016, 122).

از طرفی، «نجات‌بخش» بودن خداوند در بسیاری از رویکردهای همه‌خدایی و همه‌درخدایی تنها می‌تواند از طریق آگاهیِ برانگیخته‌شدهٔ[۲۶] انسان ممکن باشد، و خداوند به طور مستقیم عملی در این زمینه انجام نمی‌دهد (Bishop & Perszyk 2016, 118). به خصوص اگر امر واحد شعور و آگاهی محض معرفی شود که هر موجودی در مرتبه خود با آن آگاهی یکی است، برای انسان (یا هر موجودی که بتواند آگاهی خود را ارتقا بخشد)، رهایی و نجات در فرارفتنِ هر چه بیشتر آگاهی و عمیق‌تر شدن وحدت او با امر واحد رخ می‌دهد. برای مثال، در فلسفه آدویتا وِدانتا،[۲۷] که یکی از مکتب‌های اصلی در هند است، جهان و خدا به عنوان یک حقیقت واحد و بی‌پایان شناخته می‌شوند. در این مکتب، برهمن به عنوان حقیقت نهانی جهان، یک آگاهی مطلق و بی‌زمان است و همه چیز در نهایت به این آگاهی بازمی‌گردد (Chadha 2024, 184). با چنین رویکردی به امر واحد یا همان خدای نامتشخص، اصولاً نمی‌توان به آن اراده حذف شرور و انجام چنین فعلی را نسبت داد، و تنها راه رهایی از شرورِ موجود بازگشت کامل به آگاهی مطلق است. همچنین از آنجا که خداوند در چنین دیدگاه‌هایی شرور را نیز در بر می‌گیرد، نمی‌توان از آنها انتظار توصیه به عمل متقابل برای حذف شرور را داشت، بلکه بیشتر این دیدگاه‌ها به حالتی انفعالی و سکوت و سکون[۲۸] در قبال شرور رضایت می‌دهند.

اما به این دلیل که بیشاپ و پرسزیک سعی دارند الهیات نیک-غایت‌انگار را، به رغم معرفی نوعی خدای نامتشخص، به آموزه‌های مسیحی متعهد نگه دارند، درباره چگونگی نجات یافتن از شرور موجود و عمل متقابل علیه آنها مسیر متفاوتی را در پیش گرفته‌اند. از آنجا که آنها خدای نامتشخص را نه آگاهی یا شعور محض، بلکه خیر محض و اعلی یا همان عشقِ بالفعل تعریف می‌کنند، باور دارند که بر اساس شواهد بسیاری در مسیحیت، چنین خدایی (عشق بالفعل) قدرتِ نجات و غلبه بر شرور را داراست. اما تأکید دارند که این عشق نه به عنوان قدرتی

فراطبیعی و ماورایی شرور را از بین می‌برد، و نه همانند طرح الهیاتی آدامز، خدایی با قدرت مطلقه و خیر محض است که در نهایت همه شرور را در آغوش می‌گیرد، بلکه آن قدرتی در طبیعت است که حذف شرور در فرآیند تکاملی طبیعت به سوی آن حاصل می‌شود. حتی خیر محض یا عشق بالفعل یک قدرت کنترل‌کننده و قاطع که بتواند شرور را یک‌باره از بین ببرد نیز نیست، بلکه عملکرد آن تدریجی، اما بی‌وقفه و در نهایت پیروز است.

با وجود این بیشاپ و پرسزیک اذعان دارند که دیدگاه آنها درباره آموزهٔ نجات در مسیحیت نیازمند بررسی بیشتر و دقیق‌تری است. به خصوص روان‌شناسی اخلاق مسیحی که می‌تواند در بستر الهیات نیک-غایت‌انگار بسط یابد، باید تحلیل قدرت تحول‌آفرین عشق الهی برای غلبه بر خودمحوری (به عنوان عامل بسیاری از شرور اخلاقی) و جایگزینی آن با چیزی که جان هیک «واقعیت‌محوری»[۲۹] می‌نامد را در مرکز مطالعات خود قرار دهد. همچنین واضعان الهیات نیک-غایت‌انگار اعتراف دارند که نظریه آنها هنوز نتوانسته است پاسخ بی‌خدشه‌ای برای مسئله شر ارائه دهد و هنوز سؤالات بسیاری در نظریه آنها بدون پاسخ مانده است. برای مثال، این که آیا قدرت مولد عشق به اندازهٔ کافی برای تحقق نجات از شرور توانمند است یا خیر، از مواردی است که این نظریه به آن پاسخ قاطعی نمی‌دهد (Bishop & Perszyk 2016, 122-3). اما نکته‌ای که بیشاپ و پرسزیک مطرح می‌کنند این است که دیدگاه آنها می‌تواند فرضی معقول و کم‌چالش در مقایسه با نظریه‌های رقیب باشد، چه در باور به خدای متشخص و چه خدای نامتشخص. با وجود این، دیدگاه آنها مورد نقدهای تندی، به خصوص از جانب آدامز، قرار گرفته است که بررسی آنها نیازمند نگارش مقاله دیگری است.[۳۰]

نتیجه‌گیری

انتقاد بیشاپ و پرسزیک بر دفاعیاتی که علیه برهان منطقی شر ارائه شده بیشتر بر جنبه معرفت‌شناختی آنها تأکید دارد. این که ادعا شود خداوند متعال برای ایجاد شرور بیهوده، از جمله شر نظام‌مند، دلایل اخلاقی داشته که ما از آنها بی‌خبریم، یا اصولاً توانایی فهم آن دلایل را نداریم، به ویژه از منظر برون‌دینی پاسخی قانع‌کننده نیست، بلکه برای اعتقاد معقول به خداوند باید برخی از آن دلایل حداقل به صورت امکانی -اما مشخص و واضح- برای ما شناخته شده باشند. از سوی دیگر، برهان منطقی-هنجاری شر راه را برای فرض حذف شرور توسط خدای متعال می‌بندد، چرا که نفس اراده به حذف شرورِ موجود با هنجارهای اخلاقی که از خدای متعال به عنوان علت وجودی آنها انتظار می‌رود سازگار نیست. به این ترتیب، باور به خدای متشخص از سویی با این چالش مواجه است که وجود شر و خداوند ناسازگارند (طبق برهان منطقی شر)، و از سوی دیگر حذف شرور توسط خداوند نیز با هنجارهای اخلاقی خداوند در تعارض است (طبق برهان منطقی-هنجاری شر). بنابراین برای بیشاپ و پرسزیک جایگزین کردن تصور خدای متشخص با خدایی نامتشخص امری معقول است. اما برای حفظ آموزه‌های مسیحی، خدای نامتشخصِ مورد نظر آنها که همان عشق یا خیر اعلی است، هم به عنوان امری بالفعل در واقعیت اشیاء جاری است، هم غایت فرآیند تکاملی عالم است، و هم امری است که محدود به نمونه‌های طبیعی نیست. به این ترتیب، شرور در روند تکامل طبیعی عالم فیزیکی پدید می‌آیند و نمی‌توان خداوند را مسئول اخلاقی آنها دانست، هرچند این شرور در روندی تدریجی با قدرت عشق غایی از بین می‌روند، بدون آن که حذف شرور با هنجارهای اخلاقی خداوند ناسازگار باشد. حتی اگر چنین تصوری از خداوند نتواند آموزه‌هایی مانند «نجات‌بخشی» را به صورت رضایت‌بخشی توضیح دهد، در توجیه وجود شرور و به ویژه شر نظام‌مند، که بر کل طبیعت زنده حاکم است، موفق به نظر می‌رسد.

Bibliography

Adams, Marilyn, and Stewart Sutherland. 1989. "Horrendous Evils and the Goodness of God." *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 63.

Adams, Marilyn. 1999. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Betenson, Toby. 2021. "The Problem of Evil Remains Logically Binding." *Religions* 12(3), 154; https://doi.org/10.3390/rel12030154

Bishop, John, and Ken Perszyk. 2012. "Divine Action beyond the Personal OmniGod." In *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Vol 5, edited by Jonathan L. Kvanvig. Oxford: Oxford University Press.

Bishop, John, and Ken Perszyk. 2016. "Concepts of God and Problems of Evil." in *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, edited by Andrei A. Buckareff and Yujin Nagasawa. Oxford: Oxford University Press.

Bishop, John. 2007. "How a Modest Fideism may Constrain Theistic Commitments: Exploring an Alternative to Classical Theism." *Philosophia* 35.

Bishop, John. 2009. "Towards a Religiously Adequate Alternative to OmniGod Theism." *Sophia* 48.

Bishop, John. 2012. "In Quest of Authentic Divinity: Critical Notice of Mark Johnston's *Saving God: Religion after Idolatry*." *European Journal for Philosophy of Religion* 4(4).

Bishop, John. 2018. "On Identifying the Problem of Evil and the Possibility of Its Theist Solution." In *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue*, edited by N. N. Trakakis. New York: Oxford University Press.

Brain, Lord. 1962. "Presidential Address." In *The Assessment of Pain in Men and Animals*, edited by C. A. Keele and R. Smith. London: Universities Federation for Animal Welfare.

Brummer, Vincent. 1992. *Speaking of a Personal God*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chadha, Monima. 2024. "Hinduism and Science." In *Global Dialogues in the Philosophy of Religion: From Religious Experience to the Afterlife*, edited by Yujin Nagasawa and Mohammad Saleh Zarepour. New York: Oxford University Press.

Danielson, Dennis Richard. 1982. *Milton's Good God: A Study in Literary Theodicy*. New York: Cambridge University Press.

Evans, Stephen C., and Zachary R. Manis. 2009. *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*. Downers Grove, IL: Intervarsity Press.

Johnston, Mark. 2009. *Saving God: Religion after Idolatry*. Princeton: Princeton University Press.

Kroon, Fredrick W. 1981. "Plantinga on God, Freedom, and Evil." *International Journal of Philosophy of Religion* 12(2).

Lewis, David. 1993. "Evil for Freedom's Sake?" *Philosophical Papers* 22.

Mackie, J. L. 1982. *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*. New York: Oxford University Press.

Nagasawa, Yujin. 2024. *The Problem of Evil for Atheists.* New York: Oxford University Press.

Pfeifer, Karl. 2016. "Pantheism and Panpsychism." In *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, edited by Andrei A. Buckareff and Yujin Nagasawa. Oxford: Oxford University Press.

Plantinga, Alvin. 1974. *God, Freedom, and Evil*. New York: Harper and Row.

Plantinga, Alvin. 1982. *The Nature of Necessity*. New York: Oxford University Press.

Rowe, William L. 1991. "Ruminations About Evil." *Philosophical Perspectives* 5.

Singer, Peter. 1990. *Animal Liberation*. New York: HarperCollins.

Stump, Eleonore. 2018. "The Problem of Suffering: A Thomistic Approach." In *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue*, edited by N. N. Trakakis. New York: Oxford University Press.
Swinburne, Richard. 1977. *The Coherence of Theism*. Oxford: Oxford University Press.
Tilley, Terrence W. 2018. "A Trajectory of Positions." In *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue*, edited by N. N. Trakakis. New York: Oxford University Press.

یادداشت‌ها

1. Logical Argument from Evil
2. John Leslie Mackie
3. Theodicy
4. Free Will Defense

۵. در آثار بیشاپ و پرسزیک از واژه OmniGod برای اشاره به خداوندِ قادر مطلق، عالم مطلق، و خیر محض استفاده می‌شود. مقاله حاضر، برای رعایت اختصار، این واژه را صرفاً به «خدای متعال» ترجمه می‌کند. هرچند ترجمه پیشوند Omni با واژه «متعال» نسبت ندارد، به نظر نگارنده با توجه به فرهنگ دینیِ مندرج در زبان فارسی امروز، این ترجمه گویای منظور واضعان آن است.

٦. بیشاپ و پرسزیک دیدگاه خود را euteleology و تصور خاص خود از خدای نامتشخص را euteleological concept نامیده‌اند. نگارنده این ایده را به الهیات نیک-غایت‌انگار ترجمه کرده است. دلیل این ترجمه این است که پیشوند eu در زبان لاتین به معنای نیک یا خیر و واژه teleology به معنای غایت‌شناسی یا غایت‌انگاری اشاره دارند. همچنین هرچند در واژه euteleology معنای الهیات درج نشده است، به منظور حفظ زمینه مورد بحث، واژه «الهیات» در نام‌گذاری این نظریه به کار رفته است. نگارنده اذعان دارد که این ترجمهٔ ایدئالی نیست و از پیشنهاد خوانندگان محترم در ترجمه این واژه استقبال می‌کند.

7. pain
8. suffering
9. Lord Brain
10. systematic evil
11. gratuitous
12. horrendous evil

۱۳. نگارنده به تفاوت اراده و اختیار توجه دارد، اما برای ساده‌سازی در واژه‌گزینی، وارد این تفاوت‌ها نمی‌شود. در اینجا منظور از موجود مختار موجود دارای اراده آزاد است.

١٤. البته موضع بتنسون با دیدگاه بیشاپ و پرسزیک متفاوت است. بتنسون از موضع یک خداناباور از برهان منطقی شر مکی دفاع و مواضع پلانتینگا را نقد می‌کند. در حالی که بیشاپ و پرسزیک خداباورند، اما معتقدند با تصور خدای متشخص، دفاع مبتنی بر اراده آزاد پلانتینگا نمی‌تواند پاسخ مناسبی به به برهان منطقی شر مکی باشد.

15. normatively relativized

١٦. بیشاپ و پرسزیک ابتدا این برهان را در مقاله‌ای در سال ۲۰۱۱ ارائه داده‌اند که مشخصات آن به شرح زیر است:

Bishop, John, & Ken Perszyk. 2011. "The Normatively Relativised Logical Argument from Evil." *International Journal for Philosophy of Religion* 70: 109–26.

اما نسخه جامع‌تر این برهان به همراه ارائه پیشنهاد الهیات نیک-غایت‌انگار برای حل مسئله شر در مجموعه *Alternative Concepts of God* در سال ۲۰۱۶ به چاپ رسید. لذا به دلیل مشابهت و همپوشانی بسیاری از جملات و عبارات در دو مقاله مذکور، این نوشتار صرفاً به مقاله چاپ ۲۰۱۶ ارجاع می‌دهد.

17. Impeccantia

18. Impeccabilitas
19. perfectly right relationship
20. ex nihilo
21. anthropomorphic
22. part, aspect, mode

۲۳. جانستون از اصطلاح process panentheism در بیان دیدگاه خود استفاده می‌کند. واژه panentheism را می‌توان به «همه در خدایی» ترجمه کرد که در مقابل pantheism به معنای «همه خدایی» است. در دیدگاه همه‌درخدایی، با این که همه چیز در خداوند است، خداوند فراتر از مجموعه موجودات تصور می‌شود.

۲٤. خواننده محترم توجه دارد که این دیدگاه با الهیات پویشیِ وایتهد به کلی متفاوت است، هرچند برخی از اصطلاحات به صورت مشترک در این دو دیدگاه به کار می‌رود.

25. inherently
26. raised consciousness
27. Advaita Vedanta
28. quiescence

۲۹. در ارائه مقوله واقعیت‌محوری (reality-centredness)، هیک به نوعی نگرش یا رویکرد اشاره دارد که فرد از خودمحوری و أنانیت خارج می‌شود و به جای آن توجه و تمرکز خود را بر واقعیت‌های بیرونی، به ویژه حقایق الهی و جهان‌شمول معطوف می‌کند.

۳۰. برای بررسی نقدهای آدامز بر بیشاپ و پرسزیک به منبع زیر رجوع کنید:

Adams, Marilyn. 2016. “Horrors, To What End?” in *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, edited by Andrei A. Buckareff and Yujin Nagasawa. Oxford: Oxford University Press.

Philosophy of Religion Research
Vol. 23, No. 1, (Serial 45), Spring & Summer 2025, pp. 171-179
Short Paper
10.30497/prr.2025.247947.1989

Islam and the Problem of Evil: A Bibliographic Survey of English-Language Scholarship

Saida Mirsadri[1]

Submitted: 2024.12.10 Accepted: 2025.03.13

Abstract

The human catastrophes of World War II, along with the experience of the Holocaust—occurring after the dominance of Enlightenment rationality and its associated values—gave rise to profound existential and philosophical questions. These inquiries led to the emergence of a robust discourse on evil within the Western philosophical and theological traditions. In this context, atheistic philosophers questioned the rationality of traditional theism and its approach to the problem of evil. Additionally, anti-theodicy movements emerged, condemning any attempt to justify evils as shameful and morally indefensible. Against this backdrop, Jewish and Christian theologians, along with theistic philosophers, engaged in a reevaluation of their religious traditions, offering more resilient responses to the problem of evil. However, in the Islamic world, scholars have shown relatively little interest in such a reexamination. This paper provides a brief survey of contemporary works on Islam and the problem of evil, demonstrating that the few existing studies often reiterate classical and traditional responses or dismiss the discourse on evil as a Western and foreign concern. The conclusion drawn from this analysis is that Islamic theology still needs to address the existential and human dimensions of evil and to offer practical responses to this enduring challenge.

Keywords

Islam, problem of evil, contemporary world, bibliography

© The Author(s) 2025.

1. Post-doc Research Fellow, Faculty of Catholic Theology, University of Bonn, Bonn, Germany. (smirsadr@uni-bonn.de)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وسوم، شماره اول (پیاپی ۴۵)، بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص. ۱۷۱-۱۷۹
مقاله کوتاه
10.30497/prr.2025.247947.1989

اسلام و مسئله شرّ: بررسی مختصر کتاب‌شناسی آثار اصلی موجود به زبان انگلیسی

سعیده میرصدری[۱]

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۰ **پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۲/۲۳

چکیده

فجایع انسانی حاصل از جنگ جهانی دوم و همچنین تجربهٔ کشتارهای دسته‌جمعی یهودیان که پس از دوران حاکمیت عقل روشنگری و ارزش‌های شکل‌گرفته از آن رخ داده بود، به پرسش‌های وجودی و فلسفی بسیاری انجامید که منجر به شکل‌گیری گفتمان شر در سنت فلسفی و الهیاتی غرب گردید. در این فضا، فلاسفه ملحد در معقولیت خداباوری سنتی و دیدگاه آن نسبت به مسئلهٔ شرّ تردید نمودند. همچنین جریان‌های ضدتئودیسه نیز شکل گرفتند که هر گونه تلاش برای توجیه شرور را شرم‌آور و غیراخلاقی می‌خواندند. در این پس‌زمینه، متکلمان یهودی و مسیحی و فلاسفه دین‌باور به بازخوانی سنت دینی‌شان و ارائه پاسخ‌هایی با تاب‌آوری بیشتر در خصوص مسئله شرّ روی آوردند. اما در جهان اسلام متفکران مسلمان علاقه چندانی به این بازخوانی نشان ندادند. در این مقاله مختصر، با بررسی کتبی که به زبان انگلیسی در زمینه اسلام و مسئله شرّ در دوره معاصر نگاشته شده، نشان داده می‌شود که این آثار معدود نیز غالباً به واگویی همان پاسخ‌های کلاسیک و سنتی پرداخته‌اند و یا این که گفتمان شرّ را دغدغه‌ای غربی یا بیگانه قلمداد کرده‌اند. از این رو به نظر می‌رسد که الهیات اسلامی همچنان نیازمند پرداختن جدی‌تر به وجه وجودی و انسانی شرّ و ارائه پاسخ‌های عملی بدان است.

کلیدواژه‌ها

اسلام، مسئله شرّ، جهان معاصر، کتاب‌شناسی

۱. پژوهشگر پسادکتری، دانشکده الهیات کاتولیک، دانشگاه بن، بن، آلمان. (smirsadr@uni-bonn.de)

مقدمه

پس از جنگ جهانی دوم و در پی فجایع انسانی شکل‌گرفته و در پی خرابه‌هایی که این جنگ خانمان‌سوز از خود به جای گذاشته بود، و تَلّ خاکستر اخلاقی و اجتماعی که سال‌ها حکومت‌های فاشیستی انباشته بودند، موجی از یأس، سرخوردگی، ترس، وحشت، پرسش و خشم بر فضای اروپا و به تبع آن امریکای بعد از جنگ حاکم شد.

از سوی دیگر، تجربهٔ کشتارهای دسته‌جمعی یهودیان (هولوکاست) چنان فجیع بود که از مرزهای فهم و تبیین فراتر رفته و جامعه را در شوک اخلاقی عمیقی فروبرده بود. این وقایع در جامعه‌ای مدرن، و با سوءاستفاده از روش‌های علم تجربی برای توجیه آن عمل شنیع، یعنی با توجیه برای رسیدن به «به‌نژادی»،[1] به صورت نظام‌مند و صرفاً به دلایل نژادپرستانه اتفاق افتاده بود، آن هم در زمانی که انسان اروپایی تصور می‌کرد پس از حاکمیت عقل روشنگری و ارزش‌های آن، و کنار نهادن دین و خرافات، می‌تواند از هر گونه تعصب و کشتار جلوگیری کند. این فضا در اندیشه، به خصوص در فلسفه و الهیات، نیز بازتاب داشت و به پرسش‌های وجودی و فلسفی بسیاری انجامید و در نهایت منجر به شکل‌گیری گفتمان شرّ در سنت فلسفی و الهیاتی غرب شد.

در چنین فضایی بود که فیلسوف بزرگی چون آدورنو در سال ۱۹۴۹ نوشت: «سرودن شعر بعد از آشویتس [نشان از] بربریّت است» (Adorno 2015, 26). و در چنین فضایی بود که برخی از فلاسفه ملحد مدعی شدند که معقولیّت خداباوری، که به صورت سنتی می‌کوشید به شرّ اصالتی ندهد و آن را با نسبی دانستن، عدمی دانستن، در جهت خیر کثیر دانستن و غیره توجیه کند، در مواجهه با این شرّ مهیب و کثیر و انکارناپذیر، که به صورت جمعی تجربه شده بود، در معرض تردید قرار می‌گیرد. در کنار این جریان ملحدانه علیه عقلانی بودن باور دینی، جریان ضدتئودیسه‌ای نیز شکل گرفت که هر گونه تلاش برای تئودیسه‌پردازی را، که در واقع کوشش برای توجیه شرّ است، شرم‌آور و غیراخلاقی خواند و تا حدی پیش رفت که مدعی شد برای وقوع چنین جنایات و جرایمی باید حتی خدا را به محاکمه بُرد.[2] در همین فضا بود که ایدهٔ «مرگ خدا» از سوی برخی از الهی‌دانان مسیحی مطرح شد.[3]

در دل چنین فضایِ اجتماعی و سیاسی‌ای است که گفتمان شرّ شکل گرفته و این موضوع به یکی از مباحث جدی در فلسفه دین و الهیات جدید در دهه‌های اخیر بدل شده است. با استناد به مسئله شرّ، از یک سو انتقادات اخلاقی شدیدی بر گفتمان تئودیسه وارد شده و از سوی دیگر معقولیّت خداباوری در معرض تردید قرار گرفته است. در عین حال، شرّی که به صورت جمعی از سمت فرد فرد افراد انسانی تجربه شده بود، از لحاظ عاطفی و وجودی نیز چالش بزرگی برای باور شخصی ایجاد کرده بود. ابعاد این مسئله (چه به لحاظ فلسفی، چه به لحاظ اخلاقی و چه به لحاظ وجودی) به حدی جدی، عمیق و گسترده بود که هانس کونگ آن را «پناهگاه الحاد» نامید.[4]

در این پس‌زمینه بود که متکلمان یهودی و مسیحی و فلاسفه دین خداباور کوشیده‌اند در مواجهه با انتقادات اخلاقی تندِ وارد بر گفتمان تئودیسه و حتی دعاوی ملحدانه در باب عدم معقولیّت خداباوری در مواجهه با شرّ به بازخوانی سنت دینی‌شان روی آورند و پاسخ‌هایی با تاب‌آوری بیشتر مطرح کنند.

اما متأسفانه در جهان اسلام، متفکران اسلامی علاقه چندانی در این زمینه نداشته و ندارند و در آن چند مورد اندک که ظاهراً به این موضوع اهتمام نشان داده‌اند، در مواجهه با صورت‌های جدیدِ مسئلهٔ شرّ همواره به واگویی مکرر پاسخ‌های کلاسیک و سنتی اکتفا کرده‌اند. تعداد آثار منتشرشده در زمینه اسلام و مسئلهٔ شرّ به قدری در مقایسه با انبوه آثار موجود در باب مسئله شرّ در گفتمان یهودی و مسیحی ناچیز و اندک است که هر گونه مقایسه معناداری را

غیرممکن می‌کند. ادبیات اسلامی درباره مسئله شرّ به زبان انگلیسی (که زبان غالب گفتمان شرّ و فلسفه دین است) محدود به چند ده مقاله است. تعداد کتاب‌هایی که مشخصاً به این موضوع اختصاص داده شده باشند از این تعداد نیز کمتر بوده و به کمتر از ده اثر محدود می‌شود. در این نوشتار قصد دارم تا مروری مختصر بر این کتاب‌ها داشته باشم.

۲. آثار منتشر شده پیش از سال ۲۰۰۰ میلادی

در حالی که در چند دههٔ اندکِ پس از جنگ جهانی دوم صدها کتاب و هزاران مقاله به زبان انگلیسی از سوی فلاسفه دین و یا الهی‌دانان یهودی و مسیحی به مسئله شرّ پرداخته و گفتمانی جدی در باب این موضوع را شکل داده بودند، پاسخ اسلامی به مسئله شرّ پیش از سال ۲۰۰۰ صرفاً محدود به سه کتاب بود.

کتاب اول به قلم اسلام‌شناس امریکایی اریک اورمزبی (Ormsby 1984) با عنوان *تئودیسه در تفکر اسلامی: مباحث مطرح در باب ایده بهترین جهان ممکنِ غزالی* در سال ۱۹۸۴ به چاپ رسید. در این کتاب، اورمزبی نظریه «بهترین جهان ممکن» از نظر غزالی را معرفی کرده، به بررسی و تحلیل بحث‌های الهیاتی‌ای که پیرامون این ایده شکل گرفته پرداخته است. تقریباً یک دهه و نیم پس از انتشار این کتاب، دو اثر دیگر و هر دو در یک سال یکی با رویکردی الهیاتی و دیگری با رویکردی فلسفی در زمینه پاسخ‌های سنتی مسلمانان به مسئله شرّ وارد بازار شدند. کتاب اول با عنوان *رنج در الهیات معتزلی: آموزه عبدالجبار در باب رنج و عدل الهی* به قلم مارگارتا تی. هیمزکرک (Heemskerk 2000) به بحث رنج در الهیات معتزلی پرداخته است، در حالی که اثر دوم با عنوان *مسئله شرّ: تئودیسه ابن سینا*، به قلم شمس ایناتی (Inati 2000) جایگاه شرّ را در نظر ابن‌سینا و تئودیسه‌ای که بر اساس تفکر وی قابل ترسیم است بررسی کرده است.

۳. آثار منتشر شده پس از سال ۲۰۰۰ میلادی

حدوداً یک دهه پس از آخرین آثار اندک چاپ‌شده در این زمینه، از سال ۲۰۰۹ به بعد به تدریج علاقه به مسئله شرّ در میان مسلمانان در آکادمی غربی و به زبان انگلیسی با سیری صعودی در حال افزایش است، به طوری که از سال ۲۰۲۰ هر سال یک کتاب با موضوع شرّ در اسلام وارد بازار شده است.

کتاب *اسلام و مسئله رنج سیاهان*، به قلم شرمن جکسون (Jackson 2009) اولین اثر در این موج نوظهور است. این اثر را می‌توان اولین کتابی در سنت اسلامی به حساب آورد که رویکرد کاملاً منحصربه‌فرد و جدیدی به مسئله شرّ ارائه می‌دهد، رویکردی که تا همین امروز نمونهٔ مشابهی برایش در سنت اسلامی نمی‌توان یافت. نوآوری جکسون در این اثر از دو جهت قابل توجه است: از یک سو اهتمامش به وجه وجودی و سیستماتیک شرّ، و از سوی دیگر تمرکز تلاش نظرورزانه‌اش نه صرفاً در جهت تئودیسه‌پردازی بلکه با رویکردی عملی. جکسون در این اثر بر موضوع بسیار مهمی دست می‌گذارد که در گفتمان شرّ -به طور کلی- به آن توجه اندکی شده است، و آن عبارت است از مسئلهٔ رنج سیاهان به عنوان نمونه‌ای از شرّ نظام‌مند (یعنی نژادپرستی). وی به دنبال ارائه پاسخی با دغدغه عملی از دل الهیات نظری اسلامی به مسئلهٔ شرّ نظام‌مندی است که قربانیان اصلی آن سیاهان جامعه آمریکایی هستند. بدین ترتیب، «تئودیسه سیاه» جکسون، به رغم مبانی نظری‌اش، ماهیتی عملی دارد که تا به امروز در سنت اسلامی کمتر نظیر داشته است.

این کتاب در واقع نوعی پاسخ به ویلیام آر. جونز (Jones 1973) است، در کتاب جنجالی‌اش با عنوان *آیا خدا یک نژادپرست سفیدپوست است؟* جونز در این کتاب الهی‌دانان سیاه‌پوست را به دلیل موضع منفعلانه‌شان در برابر رنج سیاهان به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد. پرسش اصلی جونز در این اثر این است که آیا آن دسته از الهیات سیاهان که بر پایهٔ سنت مسیحی -یعنی باور به خدایی سراسر خیر که بر تاریخ بشر حاکم است- بنا شده می‌تواند مبنای الهیاتی مناسبی برای مقابله مؤثر با ساختارهای ظالمانهٔ اقتصادی، اجتماعی و سیاسی باشد؟

جونز با این استدلال که اعتقاد به خدایی سراسر خیر و قادر محض به کار جوامع تحت ستم نمی‌آید، از الهی‌دانان آزادی‌بخشِ سیاه‌پوست می‌خواهد تا به نوعی خداباوری جدید روی آورند. پیشنهاد او یک «خدامحوری انسان‌محور»[۵] است که بر اساس آن حاکمیت خدا بر تاریخ بشر نفی شده، به انسان‌ها عاملیت مستقل نسبت داده می‌شود. در چنین چارچوبی، جونز تنها انسان را مسئول شرّ اخلاقی می‌داند، و با این کار سیاهان را فرامی‌خواند تا علیه ظلم قیام کنند. به عقیدهٔ او، بر اساس چنین خداباوریِ انسان‌محوری، دیگر عصیان علیه ظلم به معنای عصیان علیه خداوند نخواهد بود.

بنابراین، شرمن جکسون در کتاب *اسلام و مسئله رنج سیاهان* در واقع در گفتگو با جونز و انتقادات او به خداباوری سنتی است. وی در پی ارائهٔ بدیلی اسلامی است تا به مدد آن راه‌حل خداباورانه مناسبی برای رنج سیاهان بیاید. جکسون این گونه نظریه‌پردازی در باب مسئلهٔ شرّ را «تئودیسه سیاه»[۶] می‌نامد و آن را گونه‌ای خاص و منحصربه‌فرد از تئودیسه توصیف می‌کند که هدفش صرفاً بررسی مسئله شرّ در بستر تاریخی و اجتماعی رنج جامعه سیاه‌پوستان آمریکایی است.

به رغم این که نقدهای جونز به طور مشخص خطاب به الهی‌دانان مسیحیِ سیاه‌پوست و به ویژه طرفداران الهیات سیاه است، جکسون به عنوان یک متفکر سیاه آمریکایی، هرچند از سنتی متفاوت اما خداباورانه، وارد گفتمان شده و تلاش می‌کند تا پاسخی از دل سنت اسلامی ارائه دهد، چرا که معتقد است نقد جونز می‌تواند خطاب به هر دین توحیدی‌ای باشد که خدا را هم قادر مطلق و هم سراسر خیر می‌داند. بدین ترتیب، با هدف پاسخ گفتن به چالش مطرح‌شده توسط جونز، شرمن جکسون سنت الهیاتی کلاسیک اهل سنت را وارد بحث مدرن تئودیسه سیاهان می‌کند.

یک سال بعد، کتاب *تئودیسه و عدالت در اندیشه اسلامی مدرن: مورد سعید نورسی*، به ویراستاری ابراهیم ابو ربیع (Abu-Rabi 2010) منتشر می‌شود. در این مجموعه، طیف وسیعی از اندیشمندان مسلمان، شامل متخصصان مطالعات اسلامی، مطالعات خاورمیانه و مطالعات ترکیه، به بررسی الهیات و فلسفهٔ بدیع‌الزمان سعید نورسی (۱۸۷۷-۱۹۶۰)، متفکر و الهیدان ترک مسلمان معاصر، می‌پردازند. در این مقالات دیدگاه‌های مختلف سعید نورسی در باب تئودیسه و عدالت معرفی و تحلیل شده و سپس به گفت‌وگو با فیلسوفان و الهی‌دانان غربی درآمده است. هرچند قصد این کتاب، همان گونه که در عنوان آمده، ارائه گونه‌ای تئودیسه بر اساس دیدگاه سعید نورسی است، اما این اثر بیش از دغدغه شرّ، رنج و تئودیسه به ایدهٔ عدالت سیاسی و اجتماعی از نگاه این متفکر مسلمان توجه دارد.

پنج سال بعد و در سال ۲۰۱۵ کتاب *امتحان و ابتلا در قرآن: تئودیسه‌ای عرفانی*، به قلم نسرین روضاتی (Rouzati 2015) وارد بازار می‌شود. در این اثر نویسنده به بررسی مفهوم قرآنی امتحان‌های الهی (بَلا/ابتلاء و فتنه)

پرداخته و تحلیلی ارائه می‌دهد که شامل روایت‌های قرآنی، حدیث و ادبیات تفسیری است. روضاتی سپس به بررسی نبوت و مروری بر نقش بلا (آزمایش) در زندگی پیامبران می‌پردازد، و در نهایت بر دیدگاه عرفانی تمرکز می‌کند. اهمیت این کتاب در این است که در بررسی مباحث فلسفی و الهیاتی، نویسنده دیدگاه متفکران شیعی چون ملاصدرا و مرتضی مطهری را وارد گفتمان مسئلهٔ شرّ در اسلام می‌نماید.

در همان سال، یک اثر دیگر نیز در این زمینه منتشر می‌شود که بار دیگر به دیدگاه سعید نورسی در باب مسئلهٔ شرّ می‌پردازد. این کتاب که با عنوان *پاسخ یک مسلمان به شرّ: سعید نورسی در باب تئودیسه* و به قلم توبانور اوزکان (Ozkan 2015) وارد بازار نشر شده، به عکس اثر قبل یک تک‌نگاری است و نه مجموعه مقالات. همچنین بر خلاف اثر پیشین بیشتر متمرکز بر مفهوم رنج و شرّ است، نه ایدهٔ عدالت الهی و اجتماعی، و سعی می‌کند با نیم‌نگاهی به گفتمان شرّ در سنت مسیحی و یهودی، تئودیسه‌ای برگرفته از فهم قرآنی سعید نورسی و متمرکز بر اثر اصلی وی یعنی *رسالة النور*[۷] ارائه دهد.

به فاصلهٔ شش سال بعد، کتاب *الهیات اسلامی و مسئله شرّ* اثر سفروک زد. چودری (Chowdhury 2021) وارد بازار می‌شود. این کتاب به کاوش در زمینه‌هایی می‌پردازد که در گفتمانِ جدید شرّ در آکادمی غربی شناخته‌شده و مورد توجه بوده اما در سنت اسلامی تا حد زیادی نادیده انگاشته شده‌اند، موضوعاتی مانند عدل الهی و معلولیت، عدل الهی و درد و رنج حیوانات، عدل الهی و وجود جهنم و غیره. در این اثر نویسده می‌کوشد با شناخت خوبی که از گفتمان شرّ در سنت مسیحی و یهودی در غرب دارد، به چالش‌های متفاوت مطرح‌شده در گفتمان شرّ از دل سنت‌های مختلف فلسفی و الهیاتیِ اسلامی پاسخ‌های متنوع ارائه دهد. در واقع این پاسخ‌ها، به زعم خود نویسنده، به نوعی تئودیسه‌ای انباشتی از دل سنت اسلامی ارائه می‌دهند، که تاب‌آوری بیشتری برای پاسخ‌دهی به صورت‌های مختلف مسئلهٔ شرّ دارد.

جدیدترین تک‌نگاری در موضوع شرّ و سنت اسلامی کتاب *دربارهٔ درد و رنج: دیدگاهی قرآنی* نوشته ابلا حسن (Hasan 2022) است. این کتاب به بررسی مفهوم رنج در قرآن پرداخته و سعی می‌کند تئودیسه‌ای صرفاً برگرفته از قرآن ارائه کند. حسن با رد دیدگاه مرسوم در باب داستان آدم در قرآن، که به اعتقاد وی بیش از آن که اسلامی باشد ملهم از آموزهٔ گناه نخستین مسیحی بوده، قرائتی تازه از آغاز سفر انسان بر روی زمین بر اساس قرآن ارائه کرده و از این رهگذر انسان‌شناسی الهیاتی جدیدی را تصویر می‌کند. انسان‌شناسی مستحکمی که در این اثر معرفی شده در نوع خود بسیار خلاقانه است و در واقع می‌تواند به عنوان قدم‌های نخستین تفکر اسلامی در ارائه پاسخی انسان‌محورانه، وجودی و عملی به مسئلهٔ شرّ قلمداد شود.

نکته قابل توجه در دو اثر اخیر تصریح نویسندگان بر وجود شرّ اصیل[۸] و به رسمیت شناختن آن است. شاهد دعوی این که میان پاسخ‌های مطرح‌شده به مسئلهٔ شرّ در این دو کتاب پاسخ سنتی و پُراشکال عدمی بودن شرّ مطرح نمی‌شود. اما نکته‌ای که هر دو نویسنده از آن غافل‌اند این است که هر گونه تلاش برای توجیه شرّ که در نهایت شرّ را در خدمت هدفی عالی بداند (چه آن هدف رشد روحی و کمالی باشد، چه امتحان باشد، چه به علت اراده آزاد بشر باشد و غیره) در تحلیل نهایی وجود شرّ اصیل را نپذیرفته است، چرا که شرّی که در جهت خیری اعلی باشد در تحلیل نهایی شرّ نیست.

آخرین کتاب در زمینه مسئلهٔ شرّ در سنت اسلامی، مجموعه مقالاتی است با عنوان *از امر الهی تا امر انسانی: اندیشمندان اسلامی معاصر درباره شرّ، رنج و پاندمی جهانی*، به ویراستاری محمد راستم و محمد فاروق (Faruque & Rustom 2023). این کتاب که مقالات نویسندگان برجسته فلسفه و الهیات اسلامی معاصر را گردآوری کرده است، بر اساس کنفرانسی بوده که در سال ۲۰۲۲ در بحبوحهٔ پاندمی جهانی برگزار شده بود. آنچه در این اثر نویدبخش است توجه نویسندگان به موضوعات روز و مهمی مانند پاندمی کووید-۱۹ و تغییرات اقلیمی است. دعوی این اثر به اذعان ویراستاران کتاب این است که به جای تمرکز صرف بر سؤالات الهیاتیِ سنتی درباره صفات الهی و رابطه خدا با جهان، توجه خود را بر بررسی آسیب‌پذیری انسان، تاب‌آوری و ظرفیت‌های انسانی در مواجهه با رنج متمرکز کند. به عبارت دیگر، با اتخاذ «رویکری انسان‌شناسانه» قصد این مجموعه مقالات پرداختن به وجه انسانی و وجودی شرّ بوده است. اما آنچه در عین نویدبخشی باعث یأس می‌گردد این است که این اثر در نهایت چیزی ورایِ پاسخ‌های سنتی و متافیزیکی (چون عدمی بودن شرّ، نسبی بودن شرّ، در جهت رشد شخصی و کمالی بودن شرّ، ابتلا و امتحان الهی بودنِ شرّ و غیره) به پرسش‌های چالش‌برانگیزی چون پاندمی و تغییرات اقلیمی و دغدغه‌های وجودی ارائه نمی‌دهد.

اولین فصل این کتاب که به قلم سید حسین نصر نوشته شده است خط فکر کل اثر را به خوبی بازتاب می‌دهد:

> دیدگاه اسلامی دربارهٔ مسئلهٔ شرّ به طور کلی بسیار متفاوت از آن چیزی است که در جریان اصلی اندیشهٔ غرب یافت می‌شود. در میان مسلمانان، به ندرت می‌توان افرادی را یافت که به دلیل وجود شرّ در جهان از خدا روی‌گردان شوند؛ و آن تعداد اندکی که چنین می‌کنند، عمدتاً مسلمانان غرب‌زده‌ای هستند که گمان می‌کنند برای کاملاً مدرن و غربی شدن باید همان «دردها»یی را در مواجهه با جهان داشته باشند که بسیاری از غربیان دارند. چنین مسلمانانی برای پرداختن به این مسئله به منابع فکری و معنوی سنت خود مراجعه نمی‌کنند، در حالی که در آثار متفکرانی چون امام غزالی، فخرالدین رازی، ابن‌سینا، ابن‌عربی و دیگران، مباحث قابل توجهی در این زمینه وجود دارد. این اندیشمندان همواره مسئلهٔ شرّ را بر اساس پذیرش کامل وجود خداوند و خیرخواهی وی بررسی کرده‌اند. از این رو، تلاش‌های آنان برای حل مسئلهٔ شرّ هرگز بر ایمانشان به واقعیت وجود خدا تأثیر نگذاشته است. (Nasr 2023, 7)

بیان نصر به غیر از لحن جدلی و غیرعلمی‌اش، نه تنها بسیار ذات‌گرایانه و ایدئولوژیک است، بلکه حتی از واقعیتِ ملموس حیات مسلمانان و غربیان نیز تا حد زیادی دور است. مگر ذات انسان مسلمان از سرشتی متفاوت از ذات انسان غربی سرشته شده است که در مواجهه با رنج مهیب و درد خانمان‌سوز از هم فرونپاشد و دچار تزلزل باور و از دست رفتن ایمان نشود؟ مگر فطرت انسانی و پرسش‌های وجودی انسان که با موقعیت انسانی‌اش آمیخته‌اند با تغییر موقعیت جغرافیایی و یا پذیرفتن آئینی مشخص تغییر می‌کنند؟ در عین حال این کلام وی گویی از ناآگاهی عمیقی نسبت به گفتمان شرّ خبر می‌دهد، چرا که مسئلهٔ شرّ را به صرف ادعای ملحدانه فروکاسته و از وجه وجودی شرّ و انتقادات جدی اخلاقی وارد بر گفتمان تئودیسه سخنی نمی‌گوید.

۴. جمع‌بندی

در پایان این بررسی مختصر در باب مسئلهٔ شرّ و تفکر اسلامی می‌توان گفت که متأسفانه جهان اسلام در این زمینه مشارکت بسیار کمی در بحث‌های فلسفه دین داشته است. اندک مقالات و کتاب‌های نگاشته‌شده در این زمینه، به جز

اندک مواردی از نوآوری، در کل اهتمام جدی‌ای به این مسئله نشان نداده‌اند. حتی در صورت علاقه و توجه به این موضوع، غالب متفکران اسلامی یا از گفتمان جدید شرّ در فلسفه دین غربی غافل بوده و یا به عمد به آن بی‌توجه بوده‌اند. در موارد بسیار اندکی که نویسندگان تلاش کرده‌اند تا گفتمان شرّ را جدی بگیرند و با متفکران غربی وارد گفتگو شوند، تلاش‌هایشان در جهت ارائه پاسخ جدیدی به مسئلهٔ شرّ چیزی بیش از واگویی مکرر پرسش‌هایی سنتی به پاسخی کاملاً مدرن نبوده است. در موارد دیگری نیز، همچون آخرین اثر معرفی‌شده، گفتمان شرّ دغدغه‌ای غربی قلمداد شده و با اتخاذ رویکردی جدلی و بر اساس دوگانه‌های «ما/آنها»، «اسلام/مسیحیت»، «سنت/مدرنیته»، «جهان اسلام/جهان غرب» صورت‌مسئله پاک شده است، رویکردی که در نهایت آوردهٔ علمی اندکی در زمینهٔ مسئلهٔ شرّ داشته و مشارکت سودمندی در این گفتمان پویا و زنده نخواهد داشت.

زمان آن رسیده که متفکران مسلمانان این پرسش مهم را جدی گرفته و به دور از گفتمان جدلی، سفسطه‌گرایانه و مدافعه‌جویانه با صداقت علمی وجوه مختلف این مسئله را شکافته و رویکردها و پاسخ‌هایِ جدیدی به صورت‌های جدید و متنوعِ این وجودی‌ترین پرسشِ بشری ارائه دهند. لازمهٔ این امر این است که دوباره و دوباره به خود یادآور شویم که مسئلهٔ شرّ صرفاً گفتمانی ملحدانه نیست. فلاسفه خداباور و حتی متألهانی هستند که از لحاظ اخلاقی و انسانی به گفتمان سنتی تئودیسه، به تلاش‌های سنتی در توجیه شرّ، نقدهای اخلاقی و فلسفیِ مشروع و موجه بسیاری وارد کرده‌اند. بنابراین پاسخ‌های جدید مستلزم توجه بیش از پیش به وجه وجودی و انسانی شرّ و ارائه پاسخ‌های عملی بدان است. پاسخ‌هایی که نه به دنبال نظریه‌پردازی صرف برای حل مسئله‌ای منطقی، بلکه در راستای کاستن از رنج و مبارزه با شرّ نظام‌مند و طبیعی باشد.

Bibliography

Abu-Rabi, Ibrahim M. 2010. *Theodicy and Justice in Modern Islamic Thought: The Case of Said Nursi.* Aldershot: Ashgate Publishing.

Adorno, Theodor W. 2015. *Prismen: Kulturkritik und Gesellschaf.* München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Chowdhury, Safaruk. 2021. *Islamic Theology and the Problem of Evil.* Cairo: The American University in Cairo Press.

Faruque, Muhammad U, & Mohammed Rustom. 2023. *From the Divine to the Human: Contemporary Islamic Thinkers on Evil, Suffering, and the Global Pandemic.* London and New York: Routledge.

Hasan, Abla. 2022. *On Pain and Suffering: A Qur'anic Perspective, Lanham, Boulder.* New York, London: Lexington Books.

Heemskerk, Margaretha T. 2000. *Suffering in Mu'tazilite Theology: 'Abd al-Jabbar's Teaching on Pain and Divine Justice.* Leiden: Brill.

Inati, Shams C. 2000. *The Problem of Evil: Ibn Sina's Theodicy.* Albany: State University of New York Press.

Jackson, Sherman A. 2009. *Islam and the Problem of Black Suffering.* New York: Oxford University Press.

Jones, William R. 1973. *Is God a White Racist? A Preamble to Black Theology.* Boston: Beacon Press.

Nasr, Seyyed Hossein. 2023. "Remarks on Evil, Suffering, and the Global Pandemic". In *From the Divine to the Human: Contemporary Islamic Thinkers on Evil, Suffering, and the Global Pandemic*, edited by Muhammad U. Faruque and Mohammed Rustom. New York: Routledge.

Ormsby, Eric Linn. 1984. *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over Al-Ghazali's Best of All Possible Worlds.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
Ozkan, Y. Tubanur. 2015. *A Muslim Response to Evil: Said Nursi on Theodicy.* New York: Routledge.
Rouzati, Nasrin. 2015. *Trial and Tribulation in the Qur'an: A Mystical Theodicy.* Berlin: De Gruyter.
Altizer, Thomas J. J., & William Hamilton. 1966. *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

یادداشت‌ها

1. Eugenics

۲. تحت تأثیر این فضا و این تفکر، آثار ادبی و هنری چندی خلق شده است، از جمله آثار الیزر (الی) ویزل (Elie Wiesel) نویسنده رومانیایی که خود از بازماندگان هولوکاست بود. یکی از آثار جنجالی وی نمایش‌نامه *محاکمه خداوند* (۱۹۷۹) (The Trial of God) بود، که بر اساس آن در سال ۲۰۰۸ نمایش‌نامه‌ای تلویزیونی با عنوان God on Trial در انگلستان ساخته و پخش شد.

۳. برای نمونه، نک. Altizer & Hamilton 1966.

٤. rock of atheism. کونگ این اصلاح را از نویسنده آلمانی جورج بوشنر (Georg Büchner) گرفته است. بوشنر «رنج»، و نه «شرّ»، را «صخره» یا «پناهگاه الحاد» (Fels des Atheismus) دانسته بود.

5. humanocentric theism

6. black theodicy

7. *Risale-i Nur Collection (Epistles of Light)*

8. genuine evil

Philosophy of Religion Research
Vol. 23, No. 1, (Serial 45), Spring & Summer 2025, pp. 181-199
Research Paper
10.30497/prr.2025.247897.1986

Beauty and the Meaning of Life in Farabi's Philosophy: A Reinterpretation for Contemporary Humanity

Reyhaneh Davoodi Kahaki[1], Rasoul RAHBARI GHAZANI[2]

Submitted: 2024.12.22 Accepted: 2025.03.19

Abstract

The question of life's meaning has always been a fundamental challenge in philosophy. Two major perspectives dominate this discourse: one views life's meaning as something to be discovered within the metaphysical order of existence, while the other considers it a construct shaped by personal experiences and self-created values. This paper examines Farabi's philosophical system to address this debate through the lens of the relationship between beauty and the meaning of life. Farabi presents beauty not merely as an aesthetic concept but as a pathway to attaining happiness and uncovering truth. In his view, real beauty manifests across different ontological levels, from the sensory to the intellectual, guiding human beings toward harmony with metaphysical reality. This study demonstrates that, in Farabi's framework, beauty plays a dual role: on one hand, it serves as a means to discover the objective meaning of life through alignment with the Active Intellect; on the other, it allows individuals to reproduce and manifest meaning within their particular experiences. Thus, Farabi's philosophy not only affirms the discovery of meaning but also grants a role to personal experience in realizing this meaning. The findings of this study suggest that by providing a intellectual and ontological structure for beauty, Farabi offers a resolution to the debate between the discovery and creation of life's meaning.

Keywords

Farabi, beauty, meaning of life, happiness, Active Intellect

© The Author(s) 2025.

1. Ph.D. Graduate in Islamic Philosophy and Kalam, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (reihaneh.davoodi65@gmail.com)
2. Ph.D. Candidate of Philosophy of Religion, Istanbul University, Istanbul, Turkey. (r.rahbarighazani@ogr.iu.edu.tr)

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وسوم، شماره اول (پیاپی ۴۵)، بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص. ۱۸۱-۱۹۹
مقاله پژوهشی
10.30497/prr.2025.247897.1986

زیبایی و معنای زندگی در فلسفه فارابی: بازتعریفی برای انسان معاصر

ریحانه داودی کهکی[۱]، رسول رهبری غازانی[۲]

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۲ **پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۲/۲۹

چکیده

پرسش از معنای زندگی همواره یکی از چالش‌های اساسی فلسفه بوده است. در این زمینه دو دیدگاه عمده وجود دارد: نخست، معنای زندگی به عنوان امری کشف‌کردنی که در نظم متافیزیکی هستی نهفته است، و دوم، معنای زندگی به عنوان امری خلق‌شدنی که فرد آن را بر اساس تجربه‌های شخصی و ارزش‌های برساخته خود ایجاد می‌کند. با بررسی نظام فکری فارابی، در این مقاله کوشش شده به این مناقشه از منظر ارتباط زیبایی و معنای زندگی پاسخ داده شود. فارابی زیبایی را نه تنها به عنوان یک امر زیباشناختی، بلکه به عنوان مسیری برای دست‌یابی به سعادت و کشف حقیقت معرفی می‌کند. از دیدگاه او، زیبایی حقیقی در مراتب وجودی مختلف، از محسوس تا عقلی، ظهور می‌یابد و انسان را به هماهنگی با حقیقت متافیزیکی رهنمون می‌سازد. این پژوهش نشان می‌دهد که در نظام فارابی، زیبایی نقشی دوگانه ایفا می‌کند: از یک سو، راهی برای کشف معنای عینی زندگی از طریق هماهنگی با عقل فعال است، و از سوی دیگر، به فرد امکان می‌دهد تا در تجربه‌های جزئی خود معنا را بازتولید و متجلی سازد. بدین ترتیب، فلسفه فارابی نه تنها دیدگاه کشف معنا را تأیید می‌کند، بلکه جایگاهی برای تجربه‌های فردی در فرآیند تحقق این معنا قائل است. یافته‌های این پژوهش بیانگر آن است که فارابی با ارائهٔ ساختاری عقلانی و هستی‌شناختی برای زیبایی، امکان حل مناقشهٔ میان کشف و خلق معنا را فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها

فارابی، زیبایی، معنای زندگی، سعادت، عقل فعال

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (reihaneh.davoodi65@gmail.com)

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه استانبول، استانبول، ترکیه. (r.rahbarighazani@ogr.iu.edu.tr)

مقدمه

پرسش از معنای زندگی یکی از بنیادی‌ترین سؤالات بشر در طول تاریخ بوده است. در حالی که فیلسوفان اگزیستانسیالیست مانند ویکتور فرانکل، آلبر کامو و ژان پل سارتر این مسئله را از منظر روان‌شناسی و خودساختگی معنا بررسی کرده‌اند (Camus 1975; Sartre 1943)، فارابی در سنت فلسفه اسلامی با رویکردی نظام‌مند به این موضوع پرداخته است. او سعادت را هدف نهایی زندگی انسانی می‌داند و معتقد است که دست‌یابی به آن از طریق شناخت زیبایی و کمال امکان‌پذیر است.

با این حال، در دنیای مدرن، مفهوم «معنای زندگی» با بحران‌هایی مواجه شده است. ماکس وبر (Weber 2002) استدلال می‌کند که مدرنیته موجب جایگزینی ارزش‌های دینی و متافیزیکی با عقلانیت ابزاری شده و به احساس پوچی و بیگانگی انجامیده است. چارلز تیلور (Taylor 1989) نیز معتقد است که فردگرایی افراطی و حذف افق‌های معنایی، سرگردانی انسان در یافتن ارزش‌های پایدار را تشدید کرده است. از منظر فلسفی، اگزیستانسیالیست‌هایی مانند کامو و سارتر بحران معنا را بخشی ذاتی از هستی انسان می‌دانند و بر خلق معنا توسط فرد تأکید دارند، اما این رویکرد در عمل به اضطراب و پوچ‌گرایی اخلاقی منجر شده است (Camus 1975; Sartre, 1943).

فارابی با دیدگاهی متفاوت با این بحران مواجه می‌شود. او معنا را امری کشف‌کردنی و متکی بر نظم متافیزیکی هستی می‌داند. از نظر او، زیبایی، سعادت، و کمال، همگی در منظومه‌ای عقلانی قرار دارند که انسان باید از طریق عقل نظری و عملی به آن دست یابد. در این پژوهش، به این پرسش پرداخته می‌شود که فارابی چگونه با تعریف خاص خود از زیبایی و ارتباط آن با سعادت، به زندگی انسان امروزی معنا می‌بخشد.

برای پاسخ به این پرسش، پژوهش حاضر به بررسی سؤالات زیر می‌پردازد:

۱. فارابی چگونه زیبایی را تعریف می‌کند و چه نقشی می‌توان برای آن در تبیین معنای زندگی قائل شد؟

۲. چگونه شناخت زیبایی در اندیشه فارابی می‌تواند انسان را از اشتغال به امور کاذب و غیراصیل در دنیای مادی بازدارد؟

پرسش از چیستی زیبایی و معنای زندگی پیش از فارابی نیز مطرح بوده است. افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق.م) در آثار خود زیبایی را امری مستقل از جهان مادی و پیوندخورده با خیر و حقیقت می‌داند (Plato *Republic*, *Symposium*). در مقابل، ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) زیبایی را به هماهنگی و هارمونی اشیاء مرتبط می‌کند و آن را محصول شناخت حسی و عقلی می‌داند (Aristotle *Poetics*, *Nicomachean Ethics*). فیلسوفان رواقی (قرن ۳ ق.م - قرن ۲ م) نیز زیبایی را در هماهنگی با طبیعت و زندگی فضیلتمندانه می‌دیدند.

نوافلاطونیانی مانند افلوطین زیبایی را تجلی وحدت الهی معرفی کردند و بر امکان درک آن از طریق سیر و سلوک معنوی تأکید داشتند (Plotinus *Enneads*). این دیدگاه از طریق مکتب اسکندریه به فلسفه اسلامی نیز منتقل شد.

فارابی تحت تأثیر این سنت‌ها، اما با نگرشی جامع‌تر، زیبایی را در تمام مراتب هستی (حسی، عقلی و شهودی) بررسی می‌کند و آن را مسیر دست‌یابی به سعادت و معرفت نهایی می‌داند.

جدول ۱: تطبیق نظریه‌های زیبایی و معنای زندگی قبل از فارابی

فیلسوف	زیبایی چیست؟	روش شناخت زیبایی	پیوند با معنای زندگی
افلاطون	زیبایی ایده‌ای مستقل و حقیقی	عقل و جهان مُثُل	رسیدن به خیر و سعادت
ارسطو	هماهنگی و هارمونی در اشیاء	حس و تجربه	تعالی نفس و شکوفایی انسانی
رواقیان	هماهنگی با طبیعت و اخلاق	زندگی فضیلتمندانه	آرامش و رهایی از هیجانات
افلوطین (نوافلاطونیان)	تجلی وحدت الهی	شهود و سیر و سلوک	اتحاد با زیبایی مطلق

این پژوهش نشان می‌دهد که دیدگاه فارابی درباره زیبایی و کمال، نه تنها می‌تواند درک ما از معنای زندگی را تعمیق بخشد، بلکه راهی برای بازگشت به حقیقت اصیل در دنیای معاصر نیز ارائه می‌دهد. بر خلاف رویکردهای نیهیلیستی و فردگرایانه مدرن، فارابی از ساختاری عقلانی و متافیزیکی سخن می‌گوید که در آن سعادت و زیبایی اموری عینی و قابل شناخت هستند. از این منظر، فلسفه فارابی می‌تواند پاسخی اساسی به بحران معنای زندگی در جهان مدرن ارائه دهد.

مطالعه زیبایی‌شناسی و معنای زندگی از منظر فارابی در سال‌های اخیر توجه پژوهشگران مختلفی را جلب کرده است. در این زمینه، پژوهش‌های متعددی انجام شده که هر یک از جنبه‌ای خاص به این موضوع پرداخته‌اند.

سلمانی و نیک‌پی (۱۴۰۲) در مقاله «تبیین زیبایی‌شناسی سیاسی فارابی مبتنی بر سه عنصر سعادت، تخیل و کمال» به بررسی نقش این سه عنصر در اندیشهٔ فارابی پرداخته‌اند و نشان داده‌اند که تخیل، به عنوان نیرویی واسط میان عقل نظری و عقل عملی، نقشی اساسی در هدایت جامعه به سوی سعادت ایفا می‌کند. این پژوهش بر جنبه‌های اجتماعی و سیاسی زیبایی‌شناسی فارابی تمرکز دارد.

بهرامی (۱۳۹۴) در مقاله «رابطه زیبایی‌شناسی و متافیزیک از نظر فارابی» تلاش کرده است تا پیوند میان زیبایی‌شناسی و مباحث مابعدالطبیعی را در فلسفه فارابی بررسی کند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که زیبایی در اندیشه فارابی نه تنها به عنوان امری زیباشناختی، بلکه به عنوان مفهومی بنیادین در ساختار هستی‌شناختی تلقی می‌شود و ارتباط نزدیکی با کمال و مراتب وجود دارد.

موسوی و اخوان (۱۴۰۱) در مقاله «سعادت و نسبت آن با معنای زندگی از منظر فارابی» به تحلیل جایگاه سعادت در فلسفه فارابی و ارتباط آن با معنای زندگی پرداخته‌اند. این پژوهش نشان داده است که سعادت در اندیشه فارابی مفهومی غایت‌گرایانه دارد که از طریق عقلانیت، معرفت و فضیلت محقق می‌شود. فارابی با ارائه الگویی عقلانی برای دستیابی به سعادت، آن را عامل تعیین‌کننده‌ای در تفسیر معنای زندگی معرفی می‌کند.

موسوی (۱۴۰۲) در رساله دکتری خویش، «معنای زندگی از دیدگاه فارابی در مواجهه با نقدهای تدئوس متس»، به بررسی چالش‌هایی پرداخته که متس درباره دیدگاه فارابی در باب معنای زندگی مطرح کرده است. این پژوهش نشان می‌دهد که فارابی با پیوند میان سعادت، عقل فعال و نظام متافیزیکی خود، چارچوبی نظام‌مند برای پاسخ به بحران معنای زندگی ارائه می‌دهد و نقدهای مطرح‌شده علیه او را به طور منطقی تبیین می‌کند.

براز، ساطع و فلسفی (۱۴۰۱) در مقاله «از رویکرد معنادرمانی تا اندیشه سعادت‌گرای فارابی» به بررسی پیوند میان معنادرمانی و فلسفه فارابی پرداخته‌اند. این پژوهش نشان داده است که فارابی، با تأکید بر عقل و معرفت

به عنوان راه‌های دستیابی به سعادت، نوعی معنادرمانی فلسفی ارائه می‌کند که فرد را از سردرگمی‌های وجودی رها ساخته، به سوی رضایتمندی و تعالی هدایت می‌کند.

مقاله حاضر، با رویکردی متمایز از پژوهش‌های پیشین، به بررسی رابطه شناخت زیبایی و معنای زندگی در اندیشه فارابی می‌پردازد. بر خلاف مطالعاتی که زیبایی را در ارتباط با سعادت، تخیل و کمال تحلیل کرده‌اند (سلمانی و نیک‌پی ۱۴۰۲) یا آن را در چارچوب متافیزیکی و هستی‌شناختی بررسی کرده‌اند (بهرامی ۱۳۹۴)، این پژوهش به بررسی تأثیر زیبایی‌شناختی بر خود فرد متمرکز است. استدلال اصلی مقاله این است که شناخت زیبایی نه تنها امری ادراکی، بلکه فرآیندی وجودی است که خود فرد را زیبا می‌سازد. این دیدگاه، بر خلاف پژوهش‌هایی که سعادت را هدف نهایی در نظر گرفته‌اند (موسوی و اخوان ۱۴۰۱) یا آن را در تقابل با نقدهای معرفت‌شناختی تحلیل کرده‌اند (موسوی ۱۴۰۲)، بر پیوستگی زیبایی و معنای زندگی تأکید دارد. همچنین، بر خلاف پژوهش‌هایی که رابطه میان معنادرمانی و فلسفه فارابی را بررسی کرده‌اند (براز، ساطع و فلسفی ۱۴۰۱)، این مقاله از رویکرد درمانی عبور کرده و به پیوند هستی‌شناختی میان زیبایی، تعالی فرد و کشف معانی متکثر زندگی می‌پردازد. هدف این پژوهش آن است که نشان دهد انسان در فرآیند شناخت زیبایی، نه تنها به مراتب عالی‌تری از وجود دست می‌یابد، بلکه معنای زندگی را در سیر مستمر تکامل زیبایی‌شناختی خود تجربه می‌کند.

روش تحقیق این مقاله بر یک رویکرد توصیفی-تحلیلی استوار است. در گام نخست، با استفاده از روش توصیفی، متون اصلی فارابی در باب زیبایی و مفاهیم مرتبط با آن بررسی شده است. این بخش شامل گردآوری، مطالعه و دسته‌بندی آموزه‌های وی از منابع اولیه معتبر است. سپس، در گام دوم، از روش تحلیلی برای تفسیر و ارزیابی این آموزه‌ها در چارچوب مفهوم معنای زندگی استفاده شده است. در این مرحله، نظریات فارابی در بستر اندیشه‌های فلسفی وی تحلیل شده و پیوند میان زیبایی‌شناسی و معنای زندگی در تفکر او مورد واکاوی قرار گرفته است.

۱. تعریف زیبایی و نقش آن در تبیین معنای زندگی

برای درک نقش فلسفه (نظری و عملی) فارابی در دستیابی به زیبایی و بازتولید معنا، ابتدا باید مفاهیم بنیادین اندیشه او را بررسی کنیم. فارابی فیلسوف سعادت است، و کل نظام فکری او حول این مفهوم شکل می‌گیرد. اما سعادت در اندیشه او تنها یک وضعیت درونی یا احساسی نیست، بلکه کمالی است که از طریق فضایل نظری و عملی حاصل می‌شود. درک این رابطه زمینه را برای بررسی جایگاه زیبایی و نسبت آن با معنای زندگی فراهم می‌سازد، چراکه این مفاهیم در اندیشهٔ فارابی نه تنها جدا از هم نیستند، بلکه در یک نظام هماهنگ و درهم‌تنیده، مسیر تکامل انسان را شکل می‌دهند.

۱-۱. سعادت در گستره فلسفه نظری و عملی

فارابی، همچون دیگر فیلسوفان نوافلاطونی، سعادت را غایت قصوای انسان می‌داند، غایتی که تمامی تلاش‌های آدمی، آگاهانه یا ناآگاهانه، در مسیر آن جریان دارد. وی در نظام فلسفی خود فلسفه را به فلسفه نظری و فلسفه عملی تقسیم می‌کند، اما این تقسیم‌بندی به معنای جدایی این دو از یکدیگر نیست، بلکه آنها را مکمل یکدیگر می‌داند. در واقع، سعادت که غایت نهایی انسان است، تنها از طریق تعامل این دو حوزه قابل دستیابی است. فلسفه نظری در

مقام کشف حقیقت سعادت عمل می‌کند و فلسفه عملی مسیر دستیابی به آن را هموار می‌سازد. فارابی سعادت را نه یک وضعیت ذهنی یا یک تجربه زودگذر، بلکه نوعی کمال منحصربه‌فرد معرفی می‌کند که به خودی خود مطلوب است و در مسیر رشد عقلانی و اخلاقی محقق می‌شود (فارابی ۱۳۸۴، ۸۳). ممکن است انسان به انواع دیگری از کمالات دست یابد، اما تنها آن دسته از کمالاتی که از طریق فضیلت نظری، فضیلت فکری، فضیلت اخلاقی و فضیلت صناعی حاصل می‌شوند او را به سعادت حقیقی می‌رسانند. سایر کمالات، هرچند ممکن است در زندگی فرد نقش داشته باشند، در زمره سعادت اصیل انسانی قرار نمی‌گیرند.

پیشرفت در فضیلت نظری موجب می‌شود که انسان ماهیت سعادت را درک کند و میان آنچه حقیقتاً سعادت است و آنچه تنها شبحی از آن را ارائه می‌دهد تمایز قائل شود. اما این شناخت، اگر صرفاً در سطح نظر باقی بماند، ناکافی خواهد بود. برای تحقق سعادت، شناخت باید به عمل تبدیل شود. اینجاست که فلسفه عملی وارد میدان می‌شود. فارابی تأکید می‌کند که انسان تنها زمانی می‌تواند به سعادت برسد که آن را نه تنها درک کند، بلکه در زیست خود متحقق سازد. این تحقق از طریق فضایل عملی، که شامل فضیلت اخلاقی، فضیلت فکری و فضیلت صناعی است، امکان‌پذیر می‌شود. فضیلت اخلاقی فرد را به زندگی مطابق با خیر و فضیلت سوق می‌دهد، فضیلت فکری به او قدرت پیوند دادن دانش نظری به عمل را در امور جزئی می‌بخشد، و فضیلت صناعی امکان تجلی این شناخت در آفرینش، تولید و صناعات را فراهم می‌آورد (فارابی ۱۹۹۵-ب، ۲۵).

ارتباط میان فلسفه نظری و عملی از طریق فضیلت فکری برقرار می‌شود. فضیلت فکری نقش واسطه را ایفا می‌کند، زیرا از یک سو، شناخت نظری را به عمل تبدیل می‌کند، و از سوی دیگر، تجربه عملی را به ساحت شناخت ارتقا می‌دهد. این رابطه نه خطی، بلکه چرخه‌ای و دیالکتیکی است، به این معنا که هر چه فرد در مسیر فضایل عملی پیش رود، نفس او آمادگی بیشتری برای درک حقیقت سعادت خواهد داشت و هر چه آگاهی او نسبت به سعادت عمیق‌تر شود، اعمال او نیز در راستای این آگاهی هدایت خواهند شد.

نفس انسانی دارای ظرفیتی است که از طریق عمل و ملکه‌سازی فضایل، توسعه و انبساط می‌یابد. هر چه فرد در مسیر فضایل عملی بیشتر پیش رود، نفس او انعطاف‌پذیرتر می‌شود و گستره شناخت او افزایش می‌یابد. در واقع، عمل کردن به فضایل نه تنها موجب تثبیت آنها در نفس فرد می‌شود، بلکه نفس او را از وابستگی به امور نازل‌تر رها می‌کند و آماده پذیرش سطوح بالاتر معرفت و سعادت می‌سازد. از نظر فارابی، این فرآیند نوعی سیر تکاملی برای نفس انسانی است که در آن شناخت و عمل به طور مداوم یکدیگر را تغذیه می‌کنند. این ارتباط دیالکتیکی انبساطی در نفس ایجاد می‌کند که به انسان امکان می‌دهد درک عمیق‌تری از حقیقت سعادت داشته باشد (فارابی ۱۳۹۶-الف، ۱۹۳).

این که چگونه این قابلیت در نفس انسانی شکل می‌گیرد و چگونه رشد آن به افزایش ظرفیت ادراک سعادت منجر می‌شود نیازمند بررسی عمیق‌تر مبانی هستی‌شناختی نفس در فلسفه فارابی است (برای مطالعهٔ بیشتر، نک. داودی کهکی، ذهبی، و عباسی ۱۴۰۱). در این فرآیند، عمل به فضایل نه تنها مسیر تحقق شناخت را هموار می‌کند، بلکه امکان تثبیت آن را در ساختار ذهنی و وجودی فرد فراهم می‌آورد. زمانی که فرد فضایل نظری و عملی را در خود ملکه کند، سعادت از یک مفهوم انتزاعی به یک حقیقت زیسته و نهادینه‌شده تبدیل می‌شود.

۲-۱. زیبایی در بستر سعادت

فارابی به طور مستقل و مفصل به مقوله زیبایی نپرداخته است، اما در آثار مختلف خود مبانی‌ای را بیان کرده که می‌توان از آنها تعریفی روشن از زیبایی در فلسفهٔ او استخراج کرد. او زیبایی را در ارتباط مستقیم با *کمال* و *سعادت* تعریف می‌کند و آن را صرفاً یک امر حسی و ظاهری نمی‌داند، بلکه به *مرتبه‌ای از تحقق وجودی* پیوند می‌دهد که در مسیر تعالی نفس انسان معنا پیدا می‌کند.

در *السیاسه المدنیه* (فارابی ۱۳۹۶-الف، ۷۰)، او بیان می‌کند که زیبایی پدیدار شدن کمال ثانی است، یعنی مرتبه‌ای که یک شیء یا موجود، پس از تحقق تمامی قابلیت‌های بالقوهٔ خود، به آن می‌رسد. در این معنا، زیبایی صرفاً یک ویژگی ظاهری و سطحی نیست، بلکه امری است که در نظام هستی‌شناختی فارابی با سعادت، خیر و غایت هستی ارتباط دارد.

در *احصاء العلوم* (فارابی ۱۳۸۱، ۱۵۲) نیز او بر این نکته تأکید دارد که زیبایی حقیقی تنها در هماهنگی میان عقل، نفس و عمل ظهور می‌یابد، بدین معنا که زیبایی صرفاً یک پدیده محسوس نیست، بلکه می‌تواند در ساحت معرفتی، اخلاقی و اجتماعی نیز جلوه‌گر شود. فارابی مقصود فلسفه را شناخت زیبایی عنوان می‌کند (فارابی ۱۳۷۱، ۶۵). از این منظر، تمام فلسفه او حول مفهوم زیبایی می‌گردد.

فارابی زیبایی را دارای مراتبی می‌داند که در ارتباط با مراتب وجود تفسیر می‌شوند:

۱. زیبایی مطلق: این مرتبه از زیبایی تنها به خداوند اختصاص دارد، چراکه او وجودی است که جمال را «بالذات» دارد، در حالی که سایر موجودات این صفت را «بالغیر» و از طریق مشارکت در خیر مطلق کسب می‌کنند (فارابی ۱۴۰۵، ۶۶).

۲. زیبایی عقلی: این مرتبه از زیبایی مربوط به عالم عقول است که در آن *کمال و هماهنگی به صورت کامل محقق شده است*. عقول مفارق، به دلیل درک مستقیم حقیقت، زیباترین موجودات از منظر متافیزیکی هستند (فارابی ۱۹۹۵-ب، ۲۵).

۳. زیبایی خیالی و محسوس: این مرتبه شامل زیبایی‌هایی است که در عالم محسوسات دیده می‌شود، اما فارابی هشدار می‌دهد که زیبایی حسی ممکن است انسان را به سمت وهم و خطا سوق دهد، مگر آن که در ارتباط با حقیقت عقلی باشد (فارابی ۱۳۹۶-ب، ۱۶۱).

فارابی اشاره می‌کند که زیبایی حقیقی انسان تجلی کمال نهایی اوست. این کمال زمانی محقق می‌شود که نفس انسان از تمامی قیود مادی رها شود و به مرحله‌ای برسد که در آن فقط خیر و جمال مطلق را مشاهده کند. در این مرتبه، نفس انسانی نیز در زیبایی مشارکت می‌کند و با عقل فعال متحد می‌شود.

او همچنین در *السیاسه المدنیه* (فارابی ۱۳۹۶-الف، ۲۱۱) توضیح می‌دهد که ادراک زیبایی در مراتب عالی همواره با انبساط و سرور درونی همراه است، اما این سرور، بر خلاف لذت‌های سطحی، ریشه در کشف حقیقت دارد. این مسئله به ویژه در دیدگاه او درباره حرکت افلاک دیده می‌شود، جایی که حرکت کیهانی نتیجهٔ شعف و سروری است که عقول مفارق از مشاهدهٔ جمال حق دارند.

اما از حیث مدرِک، لزوماً هر موجودی که به کمال ثانی خود نائل شود درک‌کننده زیبایی نیست. فارابی بر این باور است که تنها سه دسته از موجودات قادر به ادراک زیبایی‌اند: خداوند، موجودات مجرد، و انسان (فارابی ۱۳۸۷،

۱۳۳-۱۳۴). خداوند ذات خویش را درک می‌کند و زیبایی او سرریز می‌شود و دیگر زیبایی‌های عالم از آن سرچشمه می‌گیرند. به این نکته اساسی باید توجه داشت که خداوند دارای زیبایی نیست، بلکه خود زیباست. پس از خداوند، موجودات مجرد، یعنی عقول و افلاک، توانایی درک زیبایی را دارند. اما موجودات عالم ملکوت همواره به سوی کمال برتر نظر دارند و زیبایی مادون خویش را مورد توجه قرار نمی‌دهند. از این رو، هر یک از عقول جمال عقل اول و خداوند را ادراک می‌کنند، در حالی که افلاک زیبایی مرتبه‌ای را که از آن پدید آمده‌اند، و در نهایت جمال خداوند را، درمی‌یابند و همیشه به آن مشغول‌اند.

اما در این میان، تنها انسان است که پای در دو ساحت مادی و غیرمادی دارد. او نه تنها زیبایی موجودات فروتر از خویش را ادراک می‌کند، بلکه می‌تواند زیبایی موجودات فراتر از خود را نیز دریابد. این ویژگیْ انسان را به مدرِکی یگانه در میان مخلوقات بدل می‌سازد که هم زیبایی عالم محسوس را درک می‌کند و هم توانایی شهود جمال برتر را دارد. اما هنگامی که انسان نیز نظاره‌گر جمال الهی می‌گردد، دیگر باقی زیبایان در نظر او جلوه‌ای ندارند.

۲. شناخت زیبایی اصیل و رهایی از اشتغال به امور کاذب

مسئلهٔ زیبایی و معنای زندگی در پیوندی عمیق با نظام هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی فارابی قرار دارد. فارابی زیبایی را نه تنها یک تجربهٔ فردی، بلکه راهی برای درک حقیقت و هماهنگی با کل هستی می‌داند. در نگاه او، معنای زندگی در کشف نظم و وحدتی است که در پس ظواهر نهفته است، و زیبایی در سطوح مختلف حسی، خیالی و عقلی ابزاری برای هدایت انسان به سوی این کشف محسوب می‌شود.

با این حال، بررسی جامع این مسئله حوزه‌های گسترده‌ای را در بر می‌گیرد که نیازمند پژوهش‌های مستقل‌اند.[۱] از این رو، در این مقاله، تنها به گزینش برخی از ابعاد کلیدی‌ای پرداخته‌ایم که نشان می‌دهند چگونه فارابی رابطهٔ زیبایی و معنای زندگی را در دو سطح تبیین می‌کند:

۱. زیبایی و معنای زندگی به مثابهٔ کشف حقیقت کل هستی: در این سطح، زیبایی راهی برای شناخت و هماهنگی با حقیقت متافیزیکی است که در هستی جریان دارد.

۲. زیبایی در امور جزئی زندگی و نقش آن در تجربهٔ فردی: در این سطح، هنر، شناخت، و هدایت عقل فعال به عنوان راه‌هایی برای تجربهٔ زیبایی در زندگی روزمره بررسی می‌شوند.

۲-۱. شناخت زیبایی حقیقی در دنیای مادی: از سرگردانی تا کشف معنای زندگی

در دنیایی که ارزش‌های زودگذر، مصرف‌گرایی و لذت‌های لحظه‌ای انسان را احاطه کرده‌اند، مسئلهٔ «زیبایی حقیقی» و ارتباط آن با معنای زندگی بیش از هر زمان دیگری اهمیت می‌یابد. رسانه‌ها، شبکه‌های اجتماعی و تبلیغات مدام تصاویری از خوشبختی را بازنمایی می‌کنند که بر لذت‌های مادی، دیده شدن و موفقیت‌های تعریف‌شده توسط دیگران استوار است. در این فضای شلوغ و پرهیاهو، فرد نه تنها از جستجوی زیبایی اصیل بازمی‌ماند، بلکه در دام معناهای ساختگی گرفتار می‌شود.

اما آیا زیبایی واقعی را می‌توان از دل این هیاهو بیرون کشید؟ چگونه می‌توان میان ظواهر فریبنده و زیبایی حقیقی تمایز قائل شد؟ و مهم‌تر از آن، آیا در مواجهه با دنیایی که ما را به رقابتی بی‌پایان برای کسب لذت، قدرت و تأیید اجتماعی می‌کشاند، اصلاً راهی برای یافتن معنای زندگی وجود دارد؟

فارابی، همچون بسیاری از حکمای نوافلاطونی، باور دارد که زیبایی و معنا اموری ساختنی نیستند، بلکه باید آنها را کشف کرد. به بیان دیگر، معنای زندگی نه چیزی است که انسان آن را به دلخواه بیافریند، بلکه امری است که در هماهنگی با حقیقت هستی باید آن را دریافت. در این میان، فلسفهٔ او راهکاری مشخص ارائه می‌دهد: بازگشت به فضیلت‌های نظری و عملی برای درک زیبایی و حقیقت.

فارابی بر این باور است که شناخت نخستین گام در مسیر رهایی از سرگردانی و رسیدن به زیبایی حقیقی است. اما نه هر شناختی، بلکه شناختی که حقیقت را از توهم متمایز سازد. او به این نکته اشاره می‌کند که در میان ارزش‌های تحمیل‌شده و زیبایی‌های کاذب، عقل نظری انسان می‌تواند نقش راهنما را ایفا کند، به شرطی که پرورش یابد. در اینجا می‌توان تأکید کرد که شناخت عقلانی صرف، بدون درک انتقادی، فرد را از دام ارزش‌های کاذب رها نمی‌کند، بلکه او باید قدرت تمییز میان حقیقت و توهم را کسب کند (فارابی ۱۳۸۴، ۸۷-۸۸).

برای نمونه، فردی که تمام عمر خود را صرف رسیدن به موقعیت اجتماعی بالاتر می‌کند، در نهایت درمی‌یابد که آرامش و رضایتی که وعده داده شده بود، هرگز از راه نمی‌رسد. یا کسی که دارایی‌هایش را صرف تجملات بیشتر می‌کند اما همواره احساس خلأ دارد، نمونه‌ای از انسانی است که زیبایی را در مرتبه سطحی و ناپایدار جستجو کرده است. این سرگردانی زمانی پایان می‌یابد که فرد از طریق دو آگاهی -چرا این امر زیباست؟ از کجا به این دانش رسیده‌ام؟- زیبایی حقیقی را بشناسد و از جذابیت‌های سطحی عبور کند.

فارابی بر این نکته تأکید دارد که شناخت به تنهایی کافی نیست، بلکه انسان باید مطابق آن زندگی کند. اینجا یکی از نقاط ضعف رایج در مکاتب صرفاً عقل‌گرایانه آشکار می‌شود: چگونه می‌توان دانستن را به زیستن تبدیل کرد؟

او معتقد است که برای عبور از سطح شناخت نظری به مرحلهٔ عمل، باید فضیلت‌های اخلاقی را در خود پرورش داد. به عبارت دیگر، کسی که حقیقت را می‌شناسد اما بر اساس آن عمل نمی‌کند، مانند تشنه‌ای است که کنار چشمه نشسته اما لب به آب نمی‌زند. بنابراین، برای رسیدن به زیبایی حقیقی، تنها درک نظری آن کافی نیست، بلکه باید رفتار و سبک زندگی فرد نیز در هماهنگی با این شناخت قرار گیرد (فارابی ۱۳۸۴، ۴).

این نکته را می‌توان با یک مثال روشن‌تر کرد: کسی که می‌داند سخاوت و کمک به دیگران امری نیکو است اما هرگز عملی در این جهت انجام نمی‌دهد، نمی‌تواند به راستی خود را فاضل بداند. زیبایی واقعی تنها زمانی در زندگی انسان متجلی می‌شود که شناخت و عمل در وحدتی هماهنگ قرار گیرند.

یکی از نکات کلیدی در فلسفهٔ فارابی که در متون معاصر کمتر به آن پرداخته شده نقش فضیلت فکری و صناعی در رسیدن به زیبایی حقیقی است. او بر این باور است که تنها از طریق تحلیل و استنتاج صحیح، و همچنین توانایی خلق امور در هماهنگی با حقیقت، می‌توان به کمال دست یافت.

این ایده شباهت زیادی به نگاه افلاطون دارد که در آن فیلسوف‌شاه کسی است که به حقیقت زیبایی دست یافته و جامعه را بر اساس آن هدایت می‌کند. اما فارابی از این فراتر رفته و تأکید می‌کند که هنر، علم، و هر نوع دانش عملی، اگر در مسیر حقیقت نباشد، تنها موجب گمراهی انسان خواهد شد. در دنیای امروز، این موضوع بسیار حائز اهمیت است:

- هنر تجاری و رسانه‌های مدرن: آیا موسیقی، سینما، و تبلیغات تصویری که روزانه با آن مواجه‌ایم، واقعاً ما را به زیبایی حقیقی نزدیک می‌کنند؟ یا تنها ارزش‌هایی کاذب را در ما تثبیت می‌کنند؟

– دانش و فناوری: آیا پیشرفت علم و فناوری، بدون توجه به فضیلت‌های انسانی، می‌تواند به زیبایی و معنای واقعی بینجامد؟ یا صرفاً به پیچیده‌تر شدن زندگی و افزایش سرگردانی انسان منجر می‌شود؟

با این تفاسیر، می‌توان استدلال کرد که زیبایی حقیقی زمانی قابل دسترسی است که انسان از فضای فریبندهٔ روزمرگی فاصله بگیرد، شناخت خود را به مرحلهٔ عمل برساند، و از طریق فضیلت‌های فکری و صناعی، در جهت کمال گام بردارد. اما این فرایند تدریجی و پیوسته است.

فارابی مسیر رسیدن به این وضعیت را در دو گام خلاصه می‌کند:

۱. تصفیهٔ شناختی: یعنی پالایش آگاهی فرد از ارزش‌های کاذب و زیبایی‌های سطحی.

۲. پرورش فضیلت‌های عملی و فکری: یعنی ایجاد عادت‌هایی که فرد را به سمت زیبایی حقیقی سوق می‌دهد.

در نهایت، اگر فرد این مسیر را طی کند، نه تنها معنای زندگی را در آنچه دیگران برایش ساخته‌اند جستجو نمی‌کند، بلکه خود به سرچشمه‌ای از معنا تبدیل می‌شود. او دیگر در این دنیا گم نمی‌شود، بلکه در آن زیست می‌کند و به سوی حقیقت گام برمی‌دارد.

۲-۲. زیبایی و سلسله‌مراتب کمال در معنای زندگی: از شناخت زیبایی تا رسیدن به حقیقت

گفته شد که انسان چگونه در هیاهوی ارزش‌های کاذب گرفتار می‌شود و نیاز دارد تا از طریق شناخت و فضیلت، زیبایی حقیقی را کشف کند، اکنون باید بپرسیم که این زیبایی چگونه در جهان هستی تجلی می‌یابد؟ آیا زیبایی امری مطلق و بی‌واسطه است، یا در سلسله‌مراتبی متنوع ظهور می‌کند؟ فارابی در پاسخ به این پرسش، به ساختاری سلسله‌مراتبی از زیبایی و کمال اشاره می‌کند که در آن، زیبایی نه یک امر ثابت، بلکه یک مسیر تدریجی به سوی حقیقت نهایی است.

فارابی، همانند بسیاری از فیلسوفان نوافلاطونی، بر این باور است که زیبایی در جهان جلوه‌ای از حقیقتی والاتر است. او این حقیقت را در قالب سلسله‌مراتب کمال تبیین می‌کند، که در آن هر مرتبه از وجود بازتابی از مرتبه‌ای فراتر است. این ایده را می‌توان با تصویری ساده توضیح داد: همان گونه که نور خورشید هنگام عبور از منشور به طیفی از رنگ‌ها تجزیه می‌شود، حقیقت نیز در مراتب مختلف هستی به گونه‌های گوناگون نمایان می‌شود. اما همان گونه که برخی از این رنگ‌ها به وضوح منعکس می‌شوند و برخی در زمینه‌های کدر و پراکنده گم می‌شوند، زیبایی نیز، بسته به سطح وجودی که در آن تجلی یافته، می‌تواند خالص یا مخدوش باشد.

این نگاه در تقابل مستقیم با رویکردهای نسبی‌گرایانه‌ای است که زیبایی را صرفاً امری ذهنی و وابسته به سلیقهٔ فردی می‌دانند. در دیدگاه فارابی، زیبایی حقیقی وابسته به سطحی از کمال است که در آن قرار دارد:

زیبایی حسی: آنچه انسان از طریق حواس تجربه می‌کند (مانند موسیقی، نقاشی، طبیعت).

زیبایی خیالی: آنچه در تخیل شکل می‌گیرد و در هنر و ادبیات نمود می‌یابد.

زیبایی عقلی: درک هماهنگی، نظم، و حقیقت در ساختار جهان، که فراتر از لذت‌های حسی و خیالی است.

زیبایی مطلق: بالاترین مرتبهٔ زیبایی که تنها خردمندانی که به کمال عقلی رسیده‌اند، قادر به درک آن هستند.

زیبای مطلق نه به درک عقلی قابل ادراک است و نه به اراده انسان انجام می‌شود، بلکه مرتبه‌ای است که خود زیبا جلوه‌گری می‌کند. در این مرتبه نفس نه تنها از ابزار ادارکی خویش رها می‌شود بلکه از خویش نیز رها می‌گردد (فارابی ۱۴۰۵، ۶۱-۶۲، ۶۶).

اما پرسش اساسی این است که چگونه می‌توان از سطح زیبایی‌های ناپایدار به حقیقت زیبایی رسید؟ فارابی، مشابه افلاطون، بر این باور است که این مسیر نیازمند نوعی حرکت از محسوسات به معقولات است. او معتقد است:

۱. کسانی که در سطح زیبایی‌های حسی باقی می‌مانند به راحتی دچار توهم و فریب می‌شوند. برای مثال، کسی که زیبایی را تنها در ظاهر جسمانی جستجو می‌کند، به تدریج متوجه می‌شود که این زیبایی ماندگار نیست و او را به سعادت حقیقی نمی‌رساند. در این سطح، زیبایی به لذت‌های آنی گره خورده است و فاقد عمق معرفتی است.[۲]

۲. زیبایی خیالی می‌تواند مقدمه‌ای برای ارتقای سطح درک انسان باشد. برای مثال، یک نقاشی، یک شعر، یا یک داستان می‌تواند تصویری از هماهنگی و معنا ارائه دهد که فراتر از تجربهٔ حسی صرف است. اگرچه خیالی است، اما می‌تواند مسیر درک زیبایی عقلی را هموار کند (فارابی ۱۳۹۶-ب، ۵۳).

۳. زیبایی عقلی بالاترین مرتبه‌ای است که انسان در مسیر کمال به آن دست می‌یابد. برای نمونه، در نظر آورید که درک ساختار ریاضی یک کهکشان یا نظام علیت در فلسفه، به مراتب زیباتر از یک تصویر چشم‌نواز است. در این سطح، زیبایی دیگر به حس و تخیل وابسته نیست، بلکه امری معقول و پایدار است.

۴. در نهایت، زیبایی مطلق تنها در پیوند با حقیقت نهایی قابل درک است. برای مثال، می‌توان به حکیمی اشاره کرد که در تأملات فلسفی خود به وحدت هستی و ارتباط میان اجزای آن پی می‌برد. در این مرحله، زیبایی دیگر نه یک «شیء»، بلکه یک «وضعیت وجودی» است که فرد به آن می‌رسد.

۵. ادراک زیبای مطلق تنها از طریق جلوه‌گری خود زیبا برای نفس انسان محقق می‌گردد که کمتر کسی توانسته یا خواسته که از این مرتبه سخن بگوید.

اما چرا بسیاری از انسان‌ها هرگز به زیبایی عقلی نمی‌رسند و در سطوح پایین‌تر باقی می‌مانند؟ فارابی هشدار می‌دهد که برخی زیبایی‌ها، در حالی که به ظاهر جذاب به نظر می‌رسند، اما به جای هدایت انسان به سوی حقیقت، او را در توهمات فرومی‌برند. مثلاً زاهدی که در ترک دنیا افراط می‌کند اما انگیزهٔ او نه رسیدن به حقیقت، بلکه کسب اعتبار و جایگاه اجتماعی است. او ممکن است در ظاهر زاهد باشد، اما در حقیقت همچنان اسیر تمنیات نفسانی خویش است. چنین فردی در سطح زیبایی خیالی (تصویر زهد) گیر افتاده، اما از زیبایی عقلی فاصله دارد (فارابی ۱۳۹۶-ب، ۷۷). به عنوان مثالی دیگر، هنرمندی را در نظر آورید که بدون درک حقیقت، زیبایی خلق می‌کند. نویسنده‌ای که بدون ارتباط با حقیقت، تنها بر زبانی شیوا و بازی‌های زبانی تکیه می‌کند، هرچند ممکن است آثارش در ظاهر جذاب باشند، اما به حقیقت زیبایی راه نمی‌برد. هنر زمانی ارزشمند است که بتواند پل ارتباطی میان خیال و حقیقت باشد، نه آن که در سطح خیال باقی بماند (فارابی ۱۳۹۶-ب، ۱۴).

۲-۳. زیبایی، جاودانگی معنوی و عشق در وحدت هستی: مسیر نهایی معنای زندگی

در بخش‌های پیشین نشان دادیم که چگونه انسان در میان ارزش‌های کاذب و زیبایی‌های سطحی سرگردان می‌شود و تنها از طریق شناخت، فضیلت و هدایت عقل فعال می‌تواند به حقیقت زیبایی دست یابد. همچنین بررسی کردیم که زیبایی در مراتب گوناگون ظهور می‌کند و در بالاترین سطح خود به درک عقلی و هماهنگی با حقیقت مطلق منتهی

می‌شود. اکنون باید این پرسش را مطرح کنیم: اگر زیبایی جلوهٔ حقیقت است، آیا این حقیقت محدود به جهان مادی است، یا امری فراتر از آن و در پیوند با جاودانگی و عشق قرار دارد؟

فارابی، در امتداد سنت نوافلاطونی و آموزه‌های اسلامی، بر این باور است که حقیقت نهایی نه در عقلانیت محض، بلکه در نوعی تجربهٔ وحدت‌یافته با هستی و اتصال به عقل فعال متجلی می‌شود. در این بخش، سه مفهوم بنیادین را تحلیل خواهیم کرد که در نگاه او زیبایی را از امری گذرا به معنایی جاودانه و بنیادین تبدیل می‌کنند: جاودانگی معنوی، عشق به حقیقت، و وحدت هستی. این سه اصل، نه تنها به طور منطقی به یکدیگر متصل‌اند، بلکه در تکامل مسیر معنای زندگی نقش کلیدی ایفا می‌کنند.

یکی از بنیادی‌ترین دغدغه‌های فلسفی انسان این است که آیا زیبایی و معنا در حصار زمان و زوال مادی محدودند، یا فراتر از آن، به امری پایدار و جاودان تعلق دارند؟ فارابی پاسخ این پرسش را در نوعی جاودانگی معنوی می‌یابد که از درک عقلی زیبایی نشئت می‌گیرد.

او بر این باور است که آنچه حقیقتاً زیباست نمی‌تواند امری فانی و گذرا باشد، چراکه زیبایی واقعی در هماهنگی با حقیقتی است که در ذات خود تغییرناپذیر و پایدار است. همان گونه که نور خورشید بر اشیای مختلف می‌تابد اما خود دستخوش زوال نمی‌شود، زیبایی حقیقی نیز از حقیقت مطلق سرچشمه می‌گیرد و در طول زمان تغییر نمی‌کند. اما این درک چگونه حاصل می‌شود؟

فارابی جاودانگی را نه در بقای فردی، بلکه در اتصال نفس به عقل فعال جستجو می‌کند. او معتقد است که انسان تنها زمانی به جاودانگی می‌رسد که از مرتبهٔ حسی و خیالی عبور کند و به سطح تعقل محض دست یابد. در این سطح، فرد دیگر به زیبایی‌های گذرا وابسته نیست، بلکه با حقیقت کلی پیوند خورده و در هماهنگی با آن قرار می‌گیرد (فارابی ۱۳۹۶-الف، ۲۷).

در سطح عملی، این مفهوم تأثیر مهمی در زندگی فردی و اجتماعی دارد. فردی که به جاودانگی معنوی باور دارد زیبایی را نه در لذت‌های زودگذر، بلکه در درک حقیقت و عمل بر اساس آن جستجو می‌کند. در سطح اجتماعی، چنین نگرشی معیارهای ارزش‌گذاری را تغییر می‌دهد. موفقیت دیگر به کسب قدرت و ثروت مادی وابسته نیست، بلکه به میزان نزدیکی فرد به حقیقت بستگی دارد.

اما چه چیزی انسان را به سوی این زیبایی جاودانه سوق می‌دهد؟ آیا صرفاً عقل توانایی هدایت انسان به این مسیر را دارد؟ فارابی در پاسخ به عشق به حقیقت اشاره می‌کند که در ساختار هستی نهفته است و انسان را به سوی کمال می‌کشاند. در نظام فارابی، عشق صرفاً یک احساس شخصی یا عاطفی نیست، بلکه نیرویی متافیزیکی است که کل هستی را به سمت وحدت و کمال سوق می‌دهد. او در این زمینه از آموزه‌های نوافلاطونی و نظریهٔ فیض بهره می‌گیرد، اما آن را در چارچوب فلسفهٔ خویش بازتفسیر می‌کند. چرا عشق در درک زیبایی و معنا اهمیت دارد؟

۱. عشق نیروی پیونددهندهٔ هستی است. همان گونه که عشق در تجربهٔ انسانی افراد را به هم نزدیک می‌کند، در سطح هستی‌شناختی نیز عشق به حقیقت انسان را به حقیقت وجودی خود نزدیک می‌سازد. در *فصول منتزعه*، فارابی اشاره می‌کند که در مدینهٔ آرمانی، محبت و انسجام اجتماعی در پی تحقق فضایل، بازتابی از همان وحدت حقیقی است که در کل هستی جاری است (فارابی ۱۳۹۶-ب، ۶۰).

۲. عشق انگیزهٔ حرکت از کثرت به وحدت است. در فلسفهٔ فارابی، عشق همان نیرویی است که انسان را از جزئیات پراکنده به حقیقت کلی هدایت می‌کند. عشق به حقیقت همان نیرویی است که باعث می‌شود انسان از سطح زیبایی‌های حسی عبور کند و به درک عقلی زیبایی برسد.

۳. عشق عنصر مشترک میان انسان و خداوند است. در دیدگاه فارابی، خداوند، به عنوان عقل محض، در بالاترین مرتبهٔ وجود قرار دارد. اما آنچه انسان را به این مرتبه نزدیک می‌کند، نه تنها تعقل، بلکه عشقی است که در ذات او نهفته است (فارابی ۱۳۹۶-الف، ۹۳).

اگر عشق نیروی محرک است و جاودانگی هدف نهایی، پس باید این پرسش را مطرح کنیم: این مسیر در نهایت به کجا ختم می‌شود؟ فارابی پاسخ این پرسش را در وحدت هستی می‌یابد. او معتقد است که همهٔ مراتب هستی، از مادی‌ترین تا عقلانی‌ترین، به یک حقیقت واحد منتهی می‌شوند. درک این وحدت نه تنها در سطح نظری، بلکه در سطح تجربهٔ زیسته نیز رخ می‌دهد. فردی که به این وحدت دست یابد دیگر میان خود و هستی تمایز قائل نمی‌شود. او خود را بخشی از کل می‌بیند، و در این هماهنگی به آرامش و معنای نهایی دست می‌یابد. این درکْ انسان را از سرگردانی در کثرت‌ها رها می‌کند و به او کمک می‌کند که زیبایی و معنا را در هماهنگی کلی هستی بیابد. فارابی در *السیاسه المدنیه* به این موضوع اشاره دارد که وحدت هستی، نه تنها یک مفهوم متافیزیکی، بلکه یک اصل راهنما برای زندگی فردی و اجتماعی است (فارابی ۱۳۹۶-الف، ۷۰).

۲-۴. عقل فعال: راهنمایی به سوی زیبایی و سعادت

در مسیر درک زیبایی حقیقی و رسیدن به سعادت، همان گونه که پیش‌تر بیان شد، انسان نیازمند نیرویی است که او را از سرگردانی در زیبایی‌های سطحی رهایی بخشد و به سوی حقیقت راهنمایی کند. این نیروی هدایتگر در فلسفهٔ فارابی عقل فعال است. او نه تنها میان جهان محسوس و حقیقت مطلق واسطه می‌شود، بلکه مسیر تعالی انسان را نیز شکل می‌دهد. بررسی کامل نقش عقل فعال مستلزم پژوهشی مستقل است، اما در اینجا به ارتباط او با زیبایی، کمال و معنای زندگی در حد ضرورت اشاره می‌کنیم.

در نظام فارابی، عقل فعال صرفاً یک نیروی نظری برای شناخت نیست، بلکه ذاتاً با زیبایی و کمال پیوند دارد. او به عنوان جلوه‌ای از عقل کلی، هم زیبایی را شهود و هم آن را در مراتب هستی افاضه می‌کند. همان گونه که در بحث‌های پیشین نشان داده شد، زیبایی در جهان مراتب مختلفی دارد و تنها در بالاترین سطح خود به وحدت و جاودانگی معنوی می‌رسد. عقل فعال همان نیرویی است که این سیر از پایین‌ترین سطح تا عالی‌ترین مرتبه را هدایت می‌کند.

عقل فعال را می‌توان به خورشیدی تشبیه کرد که نور حقیقت را بی‌وقفه می‌پراکند، اما میزان بهره‌مندی انسان از آن وابسته به آمادگی ذهن و قلب اوست. اگر فرد در سطح زیبایی‌های حسی و خیالی باقی بماند، در برابر این نور همچون چشمی بسته عمل و تنها سایه‌هایی از آن را دریافت خواهد کرد. اما اگر او از مرحلهٔ حس و خیال عبور کند و به تعقل و تفکر عمیق روی آورد، زیبایی را نه در ظواهر، بلکه در هماهنگی و نظم کلی هستی خواهد دید (فارابی ۱۹۹۵-الف، ۹۸).

عقل فعال تنها به روشن کردن مسیر اکتفا نمی‌کند، بلکه در هدایت انسان به سوی سعادت نیز نقش دارد. فارابی، متأثر از فلسفهٔ ارسطویی و نوافلاطونی، سعادت را در هماهنگی با حقیقت تعریف می‌کند. این هماهنگی نه

تنها در سطح فردی، بلکه در سطح هستی‌شناختی نیز معنا دارد، یعنی فرد تنها زمانی به آرامش و سعادت حقیقی دست می‌یابد که خود را در پیوندی ناگسستنی با کلیت هستی ببیند.

در اینجا، عقل فعال نقش دوگانه‌ای ایفا می‌کند: (۱) او حقیقت را برای انسان آشکار می‌سازد. بدون نور او، انسان در تاریکی نسبیت‌های زیبایی و معنا سرگردان خواهد ماند. او مسیر عبور از زیبایی‌های سطحی به زیبایی مطلق را هموار می‌سازد. (۲) او انسان را به سوی درک هماهنگی کل هستی سوق می‌دهد. هماهنگی با حقیقت، نه تنها در سطح شناخت، بلکه در سطح زیستن در حقیقت رخ می‌دهد. کسی که این هماهنگی را درک کند، زیبایی را نه در اشیای جزئی، بلکه در کلیت وجود تجربه خواهد کرد.

یکی از نکات بنیادین در فلسفهٔ فارابی این است که انسان، در مسیر کمال، تنها دریافت‌کنندهٔ نور حقیقت نیست، بلکه می‌تواند خود نیز در این نور سهیم شود. همان گونه که پیش‌تر اشاره شد، کسی که به مرتبهٔ ادراک عقلی نائل شود، دیگر تنها تماشاگر حقیقت نیست، بلکه در آن مشارکت دارد. در این مرحله، عقل او دیگر محدود به درک جزئیات نیست، بلکه با عقل فعال پیوندی عمیق برقرار کرده است.

اما این مسیر چگونه طی می‌شود؟ انسان ابتدا به مدد عقل فعال از زیبایی‌های سطحی عبور می‌کند و به درک عقلی می‌رسد. آنگاه، با هدایت عقل فعال، حقیقت را نه تنها می‌شناسد، بلکه زیستی حکیمانه خواهد داشت و در حکمت زیست خواهد کرد. در نهایت، او خود نیز پرتویی از حقیقت می‌شود و می‌تواند راهنمای دیگران باشد. در اینجا، نقش انسان از «پذیرندهٔ هدایت»[۳] به «مشارکت‌کننده در کمال» تغییر می‌کند. انسان در این مسیر، نه تنها زیبایی را تجربه می‌کند، بلکه به جاودانگی معنوی نیز دست می‌یابد.

این تحول نشان می‌دهد که در فلسفهٔ فارابی انسان نه موجودی ایستا، بلکه در فرآیندی پیوسته از تحول و تعالی قرار دارد. به عبارت دیگر، معنای زندگی در فلسفهٔ فارابی نه امری از پیش تعریف‌شده، بلکه سفری است که در آن انسان از زیبایی‌های ناپایدار عبور می‌کند، به هدایت عقل فعال پاسخ می‌دهد، و در نهایت در وحدت هستی به کمال می‌رسد.

۲-۵. هنر و معنای زندگی: واسطه‌ای میان خیال و حقیقت

در مسیر کشف زیبایی حقیقی و رسیدن به سعادت، همان گونه که در مباحث پیشین مطرح شد، انسان باید از سطح زیبایی‌های حسی و خیالی عبور کند و به مرتبهٔ تعقل و درک هماهنگی هستی برسد. اما این مسیر، بسته به ظرفیت‌های شناختی و روحی افراد، برای همگان یکسان نیست. در حالی که برخی انسان‌ها توانایی درک مستقیم حقیقت را از طریق تعقل دارند، بسیاری در سطح خیال باقی می‌مانند و نیازمند واسطه‌ای برای درک زیبایی حقیقی‌اند. در این میان، هنر و به ویژه موسیقی و شعر نقش کلیدی ایفا می‌کند.

فارابی هنر را به عنوان ابزاری برای هدایت انسان به سوی حقیقت در نظر می‌گیرد. او معتقد است که اگر هنر در مسیر صحیح خود به کار رود، می‌تواند راهی برای رسیدن از سطح خیال به سطح عقلانی باشد. با این حال، اگر هنر به لذت‌های سطحی و هیجانات زودگذر محدود شود، نه تنها کمکی به شناخت حقیقت نمی‌کند، بلکه انسان را در سطح حسی و خیالی نگاه می‌دارد و او را از حرکت به سوی کمال بازمی‌دارد. در این بخش، به بررسی نقش هنر در هدایت به سوی حقیقت، تأثیر آن بر تجربهٔ زیبایی، و ارتباط آن با عقل فعال خواهیم پرداخت.

همان گونه که پیش‌تر بررسی شد، زیبایی در مراتب گوناگون ظاهر می‌شود، و در پایین‌ترین سطح به لذت‌های حسی گره می‌خورد، اما در بالاترین سطح به هماهنگی با حقیقت هستی منتهی می‌شود. در این میان، هنر نقشی دوگانه دارد. از یک سو، هنر می‌تواند راهی برای هدایت به سوی حقیقت باشد. اگر هنر بتواند مفاهیم والا و حقایق متعالی را از طریق خیال و نمادپردازی به مخاطب منتقل کند، می‌تواند مسیری برای ارتقای شناختی باشد. فارابی در *آراء اهل مدینهٔ فاضله* بیان می‌کند که هنر باید «سخن نیکو را نیکو در خیال انسان دراندازد»، یعنی به گونه‌ای ساختار یابد که مخاطب را از سطح محسوسات به سطح تعقل برساند (فارابی ۱۳۹۶-ب، ۵۲). اما از سوی دیگر، هنر می‌تواند مانعی برای درک حقیقت باشد. اگر هنر تنها بر هیجانات زودگذر تمرکز کند و ذهن مخاطب را درگیر جلوه‌های سطحی کند، می‌تواند فرد را در سطح خیال متوقف سازد و او را از حرکت به سوی حقیقت بازدارد. این همان خطری است که فارابی در مورد هنرهای بی‌محتوا مطرح می‌کند، جایی که موسیقی و شعر، به جای هدایت، تبدیل به وسیله‌ای برای غفلت و سرگرمی صرف می‌شوند (فارابی ۱۳۷۶، ۵۵۹). در اینجا، هنر نه تنها بازتابی از زیبایی است، بلکه می‌تواند به عنوان ابزاری برای هدایت یا گمراهی انسان در مسیر شناخت عمل کند.

در میان انواع هنرها، فارابی به موسیقی و شعر توجه ویژه‌ای دارد، چراکه این دو بیش از سایر هنرها بر تخیل و احساس انسان تأثیر می‌گذارند و می‌توانند او را از سطح زیبایی حسی به درک عمیق‌تری از هماهنگی هستی سوق دهند.

فارابی موسیقی را هنری معرفی می‌کند که می‌تواند انسان را از روزمرگی بیرون آورد و او را به سطحی از درک زیبایی نزدیک کند. اما این نقش دوگانه است. آن موسیقی که در هماهنگی با نظم درونی جهان باشد، می‌تواند فرد را به تأمل وادارد و تجربهٔ او از زیبایی را تعمیق بخشد. چنین موسیقی‌ای نه تنها آرامش‌بخش، بلکه آگاهی‌بخش است. اما آن موسیقی که سطحی و گذرا بوده و صرفاً هیجانات موقتی ایجاد کند، ذهن را درگیر لحظات کوتاه لذت می‌کند و مانع از درک عمیق‌تر معنا می‌شود. فارابی در *موسیقی کبیر* تصریح می‌کند که موسیقی باید «در هماهنگی با زیبایی اصیل و عقل» باشد تا بتواند ذهن را به سوی درک حقیقت هدایت کند (فارابی ۱۳۷۶، ۵۰۲).

شعر، به دلیل ماهیت استعاری و نمادین خود، یکی از ابزارهای مهم برای انتقال مفاهیم والا به انسان‌هایی است که هنوز به سطح تعقل محض نرسیده‌اند. فارابی معتقد است که شعر، اگر در مسیر صحیح هدایت شود، می‌تواند نوعی «آموزش غیرمستقیم» و قدم اول در مسیر هدایت برای کسانی باشد که هنوز آمادهٔ درک عقلانی حقیقت نیستند. اما اگر شعر صرفاً به بازی با کلمات و لذت‌های زبانی تقلیل یابد، دیگر کارکرد معرفتی خود را از دست می‌دهد. این دیدگاه شباهت زیادی به آموزه‌های افلاطون دربارهٔ «شعر هدایتگر» دارد، که در آن تنها اشعاری ارزشمند شمرده می‌شوند که مخاطب را به سوی حقیقت سوق دهند (Plato, "The Republic").

در مطالب پیشین، نشان دادیم که عقل فعال همان نیروی هدایتگری است که انسان را به سوی درک زیبایی حقیقی و وحدت هستی سوق می‌دهد. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا هنر می‌تواند واسطه‌ای برای دریافت فیض عقل فعال باشد؟ فارابی معتقد است که اگر هنر در مسیر صحیح خود قرار گیرد، می‌تواند الهام‌بخش باشد و مخاطب را برای پذیرش حقیقت آماده سازد. او بر این باور است که هنر والای هدایتگر می‌تواند به انسان کمک کند تا ذهن خود را برای دریافت نور عقل فعال آماده سازد. اما هنر سطحی و بی‌محتوا فرد را از مسیر هدایت خارج و او

را در سطح محسوسات محبوس می‌کند. نتیجهٔ این دیدگاه آن است که هنر، به ویژه در قالب موسیقی و شعر، می‌تواند همچون واسطه‌ای برای نزدیک شدن به عقل فعال عمل کند، اما این بستگی به کیفیت و هدف آن دارد.

با توجه به این مباحث، اکنون می‌توان جایگاه هنر در معنای زندگی را در نظام فلسفی فارابی چنین خلاصه کرد که هنر ابزاری برای عبور از سطح خیال به سطح تعقل است، مشروط بر آن که هدایتگر باشد؛ موسیقی و شعر، اگر در هماهنگی با نظم هستی باشند، می‌توانند مخاطب را به تأمل در زیبایی و حقیقت وادارند؛ هنر می‌تواند ذهن را برای پذیرش نور عقل فعال آماده کند، اما در صورت سطحی بودن، مانعی در برابر این هدایت خواهد شد.

بنابراین، هنر در اندیشهٔ فارابی نه صرفاً ابزاری برای لذت، بلکه پلی است میان جهان محسوس و جهان معقول. اگر هنر در مسیر حقیقت قرار گیرد، انسان را از سرگردانی در زیبایی‌های ناپایدار رها می‌سازد و او را به سوی کمال و سعادت سوق می‌دهد.

نتیجه‌گیری

پرسش از معنای زندگی یکی از مسائل بنیادین فلسفه است که در دو دیدگاه کلی قابل تحلیل است: نخست، معنای زندگی به عنوان امری کشف‌کردنی که در نظم متافیزیکی هستی نهفته است، و دوم، معنای زندگی به عنوان امری خلق‌شدنی که فرد آن را بر اساس ارزش‌های شخصی و تجربه‌های زیسته خود شکل می‌دهد. در این پژوهش، تلاش شد تا با بررسی اندیشه‌های فارابی، امکان پاسخ به این مناقشه از طریق مفهوم زیبایی تحلیل شود.

فارابی زیبایی را نه تنها به عنوان یک ویژگی زیباشناختی، بلکه به عنوان راهی برای دستیابی به سعادت و هماهنگی با حقیقت متافیزیکی در نظر می‌گیرد. او زیبایی را در سه سطح محسوس، خیالی، و عقلی بررسی می‌کند و معتقد است که انسان می‌تواند از طریق این مراتب به درک کمال نهایی و سعادت حقیقی دست یابد. در نظام فلسفی او، زیبایی نشانه‌ای از نظم متافیزیکی جهان است و در عین حال واسطه‌ای برای هدایت انسان به سوی حقیقت محسوب می‌شود. بر این اساس، معنا در هستی از پیش موجود است و انسان باید آن را از طریق عقل فعال کشف کند.

در عین حال، این پژوهش نشان داد که فارابی معنای زندگی را صرفاً در سطح کلی و متافیزیکی جستجو نمی‌کند، بلکه به اهمیت تجربه‌های فردی نیز توجه دارد. از دیدگاه او، فرد می‌تواند در زندگی روزمره، از طریق تعامل با زیبایی در هنر، اخلاق، و دانش، به معنای اصیل نزدیک شود. بدین ترتیب، اگرچه فارابی تأکید دارد که معنا در ذات هستی نهفته است، اما تجربه‌های شخصی انسان در مسیر کشف و تحقق آن نقش مهمی ایفا می‌کنند.

در نتیجه، یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که فارابی با تفسیر زیبایی به عنوان مسیری برای درک سعادت و حقیقت، امکانی برای حل مناقشهٔ میان کشف و خلق معنا فراهم می‌آورد. او از یک سو، معنای زندگی را امری کشف‌کردنی می‌داند که در نظم متافیزیکی هستی جای دارد، اما از سوی دیگر، جایگاهی برای تجربه‌های فردی قائل است که در آن معنا می‌تواند در زندگی جزئی و شخصی انسان متجلی شود. این تلفیق میان کشف و تحقق معنا، فارابی را به یکی از فیلسوفانی تبدیل می‌کند که می‌تواند در مقابل دیدگاه‌های نیهیلیستی و اگزیستانسیالیستی معاصر پاسخی نظام‌مند ارائه دهد.

کتاب‌نامه

براز، فرنگیس، نفیسه ساطع، و حسین فلسفی. ۱۴۰۲. «از رویکرد معنادرمانی تا اندیشهٔ سعادت‌گرای فارابی». *متافیزیک* ۱۵(۱): ۳۹-۵۳.

بهرامی، مهدی. ۱۳۹۴. «رابطه زیبایی‌شناسی و متافیزیک از نظر فارابی». *کیمیای هنر* ۴(۱): ۹۵-۱۰۵.

داودی کهکی، ریحانه، سید عباس ذهبی، و بابک عباسی. ۱۴۰۱. «تحول نفس در مسیر سعادت از منظر فارابی». *فلسفه و کلام اسلامی* ۵۵(۱): ۷۰-۵۱.

سلمانی، علی، و بلال نیک‌پی. ۱۴۰۲. «تبیین زیباشناسی سیاسی فارابی مبتنی بر سه عنصر سعادت، تخیل و کمال». *تحقیقات فرهنگی ایران* ۱۶(۴): ۲۹-۵۰.

فارابی، ابونصر. ۱۳۷۶. *الموسیقی الکبیر*. ترجمه و تحقیق آذرتاش آذرنوش. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

فارابی، ابونصر. ۱۳۸۱. *إحصاء العلوم*. ترجمه حسین خدیوجم. تهران: علمی و فرهنگی.

فارابی، ابونصر. ۱۳۸۴. *سعادت از نگاه فارابی*. ترجمه علی‌اکبر جابری مقدم. قم: دارالمهدی.

فارابی، ابونصر. ۱۳۸۷. «رسالة فی العلم الإلهی». در *رسائل فلسفی فارابی*. ترجمه سعید رحیمیان. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

فارابی، ابونصر. ۱۳۹۶-الف. *السیاسة المدنیة*. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. تهران: سروش.

فارابی، ابونصر. ۱۳۹۶-ب. *فصول منتزعة*. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. تهران: سروش.

فارابی، ابونصر. ۱۴۰۵. *فصوص الحکم*. تصحیح جعفر آل یاسین. قم: بیدار.

فارابی، ابونصر. ۱۹۹۲. الأعمال *الفلسفیة*. تصحیح جعفر آل یاسین. لبنان: دارالمناهل.

فارابی، ابونصر. ۱۹۹۵-الف. *آراء أهل المدینة الفاضلة*. تصحیح علی بوملحم. بیروت: دار والمکتبة الهلال.

فارابی، ابونصر. ۱۹۹۵-ب. *تحصیل السعادة*. تصحیح علی بوملحم. بیروت: دار والمکتبة الهلال.

موسوی، سیده لیلا. ۱۴۰۲. *معنای زندگی از دیدگاه فارابی در مواجهه با نقدهای تدئوس متس*. پایان‌نامه دکتری، دانشگاه شهید مطهری. استاد راهنما: دکتر علی‌اصغر جعفری‌ولنی.

موسوی، سیده لیلا، و مهدی اخوان. ۱۴۰۱. «سعادت و نسبت آن با معنای زندگی از منظر فارابی». *جستارهای فلسفه دین* ۱۱(۱): ۲۲۳-۲۵۰.

Bibliography

Aristotle. 2006. *Poetics*. Translated by Joe Sachs. Newburyport, MA, USA: Focus Publishing/R. Pullins Company.

Aristotle. 2009. *Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. Edited by Lesley Brown. New York: USA: Oxford University Press.

Bahrami, Mehdi. 1394 SH. "The Relationship between Beauty and Metaphysics in Farabi." *Kimiya-ye-Honar* 4(1): 95-105. [In Persian]

Baraz, Farangis, Nafise Sate, & Hossein Falsafi. 1402 SH. "From the Semantic Therapy Approach to Farabi's Blissful Thought." *Metaphysics* 15(1): 39-53. [In Persian]

Camus, Albert. 1975. *The Myth of Sisyphus*. Translated by Justin O'Brien. London: Penguin Modern Classics. Originally published as *Le Mythe de Sisyphe* (Gallimard, 1942).

Davoodikahaki, R., Zahabi, S. and Abbasi, B. 2022. "Al-Farabi on the Soul's Evolution in the Path of Happiness." *Philosophy and Kalam* 55(1): 51-70. [In Persian].

Fārābī, Abū Naṣr (al-Farabi). 1376 SH. *al-Mūsīqā al-Kabīr*. Translated and Edited by Azartash Azarnoosh. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]

Fārābī, Abū Naṣr (al-Farabi). 1381 SH. *ʾIḥṣāʾ al-ʿUlūm*. Translated by Hossein Khadivjam. Tehran: Elmi va farhangi. [In Arabic]

Fārābī, Abū Naṣr (al-Farabi). 1384 SH. *Happiness from al-Farabi's Perspective*. Translated by Aliakbar Jaberi Moghadam. Qom: Dar al-Mahdi. [In Persian]

Fārābī, Abū Naṣr (al-Farabi). 1387 SH. "Risāla fī al-ʿIlm al-Ilāhī." In *al-Farabi's Philosophical Treatises*. Translated by Saeed Rahimian. Tehran: Elmi va farhangi. [In Persian]

Fārābī, Abū Naṣr (al-Farabi). 1396a SH. *al-Siyāsa al-Madaniyya*. Translated and Commented by Hassan Malekshahi. Tehran: Soroush. [In Persian]

Fārābī, Abū Naṣr (al-Farabi). 1396b SH. *Fuṣūl Muntazaʿa*. Translated and Commented by Hassan Malekshahi. Tehran: Soroush. [In Persian]

Fārābī, Abū Naṣr (al-Farabi). 1405 H. *Fuṣūṣ al- Ḥikam*. Edited by Jafar Al Yassin. Qom: Bidar. [In Arabic]

Fārābī, Abū Naṣr (al-Farabi). 1992. *al-ʾAʿmāl al-Falsafiyya*. Edited by Jafar Al Yassin. Lebanon: Dar al-Manahil. [In Arabic]

Fārābī, Abū Naṣr (al-Farabi). 1995a. *Ārāʾ ʾAhl al-Madīna al-Fāḍila*. Edited by Ali Bumalham. Beirut: Dar wa-l-Maktaba al-Hilal. [In Arabic]

Fārābī, Abū Naṣr (al-Farabi). 1995b. *Taḥṣīl al-Saʿāda*. Edited by Ali Bumalham. Beirut: Dar wa-l-Maktaba al-Hilal. [In Arabic]

Mosavi, Seyede Leila, and Mahdi Akhavan. 1401 SH. "Happiness and Its Relationship with the Meaning of Life from Farabi's Point of View." *Jostarha-ye Falsafe-ye Din* 11(1): 223-250. [In Persian]

Mosavi, Seyede Leila. 1402 SH. *The Meaning of Life from Al-Farabi's Perspective in the Face of Criticisms by Thaddeus Metz*. Ph.D. Thesis, Shahid Motahari University. Supervisor: Ali Asghar Jafari Valani. [In Persian]

Plato. 1997. "Symposium." Pp. 457-505, in *Plato: Complete Works*, edited by J. M. Cooper and D. S. Hutchinson. Indianapolis, IN: USA: Hackett Publishing.

Plato. 1997. "The Republic." Pp. 971-1223, in *Plato: Complete Works*, edited by J. M. Cooper and D. S. Hutchinson. Indianapolis, IN: USA: Hackett Publishing.

Plotinus. 2018. *Plotinus: The Enneads*. Edited by Lloyd P. Gerson. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Salmani, Ali, & Bilal Nikpey. 1402 SH. "The Explanation of Farabi's Political Aesthetics Based on Three Elements of Happiness, Imagination and Perfection." *Iranian Cultural Research* 16(4): 29-50. [In Persian]

Sartre, J. P. 1943. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Librairie Gallimard.

Taylor, C. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Weber, Max. 2002. *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism: And Other Writings*. London, UK: Penguin.

یادداشت‌ها

۱. نکته‌ای که در اینجا مورد نظر است حذف مبحث سعادت اجتماعی از این بررسی است. فارابی در آثار خود، ازجمله *آراء اهل مدینه فاضله*، به نقش پیامبر و فیلسوف به عنوان هدایتگران جوامع می‌پردازد و رابطهٔ زیبایی و معنا را در سطح اجتماعی از طریق امور مِله (نظام باورهای هر ملت) و زیبایی‌شناسی متأثر از طبایع مختلف بررسی می‌کند. این مبحث، به دلیل پیچیدگی‌های مرتبط با جغرافیا، تاریخ، و تفاوت‌های معرفتی ملت‌ها، گستره‌ای وسیع دارد که پرداختن به آن نیازمند مطالعه‌ای مستقل است. بنابراین، تمرکز این مقاله

بر جنبه‌های فردی و فلسفی زیبایی در ارتباط با کشف معنای زندگی خواهد بود. هدف این پژوهش نشان دادن این نکته است که در فلسفهٔ فارابی، زیبایی نه صرفاً امری حسی، بلکه راهی برای درک حقیقت، کشف معنا، و رسیدن به سعادت است. (گرچه در فلسفه فارابی سعادت فرد در گرو سعادت جمع قرار دارد، ولی در این مقاله برای پاسخ به سؤال اصلی این پژوهش صرفاً به بررسی سعادت فردی پرداخته شده است.)

۲. «الأرواح العامیة الضعیفة إذا مالت إلی الظاهر غابت عن الباطن» (فارابی ۱۴۰۵، ۸۲).

۳. به این نکته باید توجه داشت که پذیرنده هدایت بودن نفس به معنای انفعال نفس نیست، بلکه با توجه به گفته فارابی نفس در تمامی مراتب ادراکی فاعل است: «الإدراک إنما هو للنفس» (فارابی ۱۹۹۲، ۳۷۲).

Philosophy of Religion Research (Nāmah-i Ḥikmat)
Vol. 23, No. 1, (Serial 45), Spring & Summer 2025

Contents

The Place of Gnosis in the Ethical Theory of Ayatollah Javadi Amoli 1
Hosein Ahmadi

A New Interpretation of Bodily Resurrection in Islamic Philosophy Inspired by Functionalism in the Philosophy of Mind.....14
Seyed Taha Baghizadeh Bafqi, Saeed Anvari*

The Impact of the Doctrine of Redemption in Catholicism on Mahmoud Ayoub's Theory of Redemptive Suffering in Islam.....31
Mohammadmahdi Keshavarz Moraveji*, Christopher Paul Clohessy, Rasoul Rasoulipour

A Sketch of Religious Philosophy in al-Farabi's Thought, Focusing on the Treatise Fī ʾAghrāḍ Mā Baʿd al-Ṭabīʿa 47
Seyyed Mohsen Hosseini, Eynollah Khademi, Abdollah Salavati

Evidential Challenges of an Agnostic for Theists and Atheists.....65
Gholamhossein Javadpoor

Inliteration of Islamic Revelation and the Idea of Divine Language.....83
Hamed Ghadiri

The Influence of Swedenborgian Experiences on Kant's Thought.....101
Omidreza Janbaz*, Mahdi Shojaian Fard

Some Critical Observations on Park's Refusal of de Ray's Argument against Metaphysical Naturalism 123
Seyyed Mohammad Mahdi Etemadoleslami Bakhtiari

A Critical Study of al-Sharīf al-Raḍī's Theological Views about God in Talkhīṣ al-Bayān ʿan Majāzāt al-Qurʾan 137
Amir Zowqi

The Problem of Evil in Euteleology Based on the Viewpoints of Bishop & Perszyk 155
Siavash Asadi

Islam and the Problem of Evil: A Bibliographic Survey of English-Language Scholarship...171
Saida Mirsadri

Beauty and the Meaning of Life in Farabi's Philosophy: A Reinterpretation for Contemporary Humanity 181
Reyhaneh Davoodi Kahaki*, Rasoul RAHBARI GHAZANI

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. 23, No. 1, (Serial 45), Spring & Summer 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 (Professor, Concordia University, Saint Paul, USA)
Hosein Hooshangi (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 (Emeritus 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

206 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